

JEAN-BAPTISTE GOURINAT

L'ÉPISTEMOLOGIE STOÏCIENNE

ABSTRACT: Stoic epistemology is usually assimilated to the Stoic theory of the criterion, namely 'cognition' (κατάληψις) and preconception (πρόληψις). Such assimilation is legitimate but needs to be further qualified. The Stoics considered science (ἐπιστήμη) to be accessible only to the Wise, defined virtue as a form of science and distinguished science from art (τέχνη), which has an identical structure: it consists in a coordinated system of 'cognitions' whose coherence and certainty is inferior to science, but accessible to non-wise persons. 'Cognitive impression' is the criterion coined by Zeno and it provoked polemics with the Academy: it is an impression in conformity with its object, whose existence was denied by the Academics. 'Preconception' was introduced by Chrysippus, who adapted Epicurean preconception, to which he gave a status beyond mere experience, though he denied 'prenatal' innatism.

RESUME: L'épistémologie stoïcienne est généralement assimilée à la théorie du critère, qui consiste dans la 'compréhension' (κατάληψις) et la prénotion (πρόληψις). Une telle reconstitution est légitime, mais les stoïciens considéraient la science (ἐπιστήμη) comme accessible au seul sage, définissaient la vertu comme une science et la distinguaient de l'art (τέχνη), qui a la même structure: l'art consiste en un système ordonné de 'compréhensions', dont la cohérence comme la certitude est moins forte que celle de la science et qui est accessible au profane. La 'représentation compréhensive' est le critère inventé par Zénon, qui a été l'objet de polémiques avec l'académie, et définie comme une représentation conforme à son objet. La 'prénotion' a été introduite par Chrysippe, en adaptant la 'prénotion' épicurienne, et en lui assignant un statut qui dépasse l'empirisme sans toutefois constituer un innéisme prénatal.

KEYWORDS: Stoicism; Science; Art; Cognition (κατάληψις); Preconception

En rassemblant les fragments de Chrysippe dans les *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Arnim a divisé les fragments de la logique en trois chapitres, de

cognitione doctrina, dialectica, rhetorica et subdivisé le chapitre sur la doctrine de la connaissance en 6 paragraphes: (1) φαντασία, (2) sensation, (3) concepts, (4) κατάληψις, ἐπιστήμη, τέχνη, (5) recherche, (6) critère.¹ Ces thèmes constituent la matière de la plupart des chapitres consacrés à l'épistémologie stoïcienne, comme ceux de Hankinson, Frede ou Annas,² qui tentent de répondre à tout ou partie des quatre questions suivantes: (1) qu'est-ce que la science pour les stoïciens? (2) comment arrive-t-on à une connaissance scientifique selon eux? (3) qu'est-ce qu'un critère? (4) comment fonctionnent les deux critères reconnus par les stoïciens, la 'compréhension' (κατάληψις) et la prénotion (πρόληψις)? Arnim s'inspire de Diogène Laërce. Dans son exposé général sur la logique stoïcienne, celui-ci dit que tous les stoïciens divisent la logique en deux, auxquels certains ajoutent une partie sur les définitions, et une sur les règles et critères (VII, 41). Dans son exposé détaillé, il explique que la théorie de la représentation (φαντασία) et de la sensation doit être exposée en premier car le critère est génériquement une représentation (VII, 49), puis décrit la représentation, la sensation, les concepts (VII, 50-53) et énumère les différents critères (VII, 54). La plupart des exposés sur l'épistémologie stoïcienne reprennent donc les thèmes de la partie sur les critères et la représentation dans Diogène Laërce. Cette délimitation des sujets est parfaitement légitime mais elle constitue une reconstruction et impose la notion moderne d'épistémologie à une subdivision de la philosophie stoïcienne. Quelques remarques sont donc nécessaires sur la manière dont on décrit rétrospectivement une 'épistémologie' stoïcienne.

(1) Les stoïciens n'ont pas conçu de partie spécifique de la philosophie qui constitue une théorie de la science et ne semblent pas avoir d'intérêt

¹ H. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* (désormais abrégé *SVF*), Teubner, Leipzig, vol. II, 1903, p. 21-37.

² Voir J. Annas, "Stoic Epistemology", in S. Everson (ed.), *Companions to Ancient Thought*, 1: *Epistemology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 184-203; M. Frede, "Stoic Epistemology", in K. Algra-J. Barnes-J. Mansfeld-M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 295-322; R. J. Hankinson, "Stoic Epistemology", in B. Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 59-84. Voir aussi R. Muller, *Les Stoïciens. La liberté et l'ordre du monde*, Paris, Vrin, 2006 : "Le critère du vrai", p. 146-167. Je ne fais pas exception à la règle: voir J.-B. Gourinat, "Épistémologie, rhétorique et grammaire", in Id.-J. Barnes (eds.), *Lire les stoïciens*, Paris, PUF, 2009, p. 23-39.

spécifique pour une telle théorie: leur théorie du critère est plutôt conçue comme un préliminaire de la dialectique. L'apparition d'un traité *Sur le critère* est tardive, car aucun traité sur cette question n'est attesté pour Zénon, Cléanthe et Chrysippe, alors qu'Épicure avait déjà écrit un ouvrage *Sur le critère* ou *Canon*: Diogène Laërce ne cite pas de traité *Sur le critère* antérieur à Posidonius (VII, 54).

(2) En ce qui concerne Chrysippe, Diogène Laërce cite le livre II de sa *Physique* et son traité *Sur la raison*. Dans le catalogue de ses écrits transmis par Diogène Laërce, dont l'autorité est disputée,³ il n'y a pas de partie sur le critère: le traité *Sur la raison* ainsi que les traités *Sur les notions* et *Sur la compréhension, sur la science et l'ignorance* apparaissent dans la partie éthique du catalogue (VII, 200). Chrysippe semble donc traiter du critère ou dans la physique ou dans l'éthique. La place des traités de Chrysippe qui mentionnent le critère dans la partie éthique du catalogue n'est pas une excentricité isolée: on trouve dans l'exposé de l'éthique stoïcienne d'Arius Didyme conservé par Stobée des descriptions de l'ἐπιστήμη qui n'y sont pas déplacées.⁴ La raison en est que l'ἐπιστήμη fait partie des biens au même titre que les vertus, qui sont du reste toutes des 'sciences',⁵ souvent décrites comme constituées de 'théorèmes':⁶ la nature de la science se doit donc d'être traitée dans un exposé sur le bien et la vertu. De tous les exposés sur l'épistémologie stoïcienne, seul celui d'Håvard Løkke en a tiré toutes les conséquences en ne dissociant pas l'épistémologie de la vertu et il est donc à bien des égards plus fidèle à l'esprit stoïcien de l'épistémologie que ne le sont les autres reconstitutions récentes.⁷ Cette discussion de la science au sein de l'éthique constitue une proximité inattendue avec Aristote qui consacre un chapitre à l'ἐπιστήμη dans son éthique (*EN*, VI, 3). Cette proximité est liée à une préoccupation éthique commune héritée de Socrate sur le rôle de la connaissance dans la vertu.⁸

³ On l'attribue généralement à Apollodore de Séleucie, le stoïcien bibliothécaire de Pergame. Je renvoie pour un état critique de la question à J.-B. Gourinat, *La dialectique des stoïciens*, Paris, Vrin, 2000, p. 97-106.

⁴ Stob., *Ecl.*, II, 7, p. 73, 19-74, 3 Wachsmuth (*SVF* III 112).

⁵ Voir les définitions des vertus chez Stob., *Ecl.*, II, 7, p. 59, 4-60 Wachsmuth (*SVF* III 262), Diog. Laert., *VP*, VII, 92 (*SVF* III 265).

⁶ Stob., *Ecl.*, II, 7, p. 62, 15-17 Wachsmuth (*SVF* III 278), Diog. Laert., *VP*, VII, 125 (*SVF* III 295).

⁷ Cf. H. Løkke, *Knowledge and Virtue in Early Stoicism*, Dordrecht, Springer, 2015, p. 89.

⁸ Voir. *ibid.*, p. 2-8; Frede, "Stoic Epistemology", p. 295.

Le lien étroit de l'ἐπιστήμη avec la vertu a un corollaire important: seul le sage peut avoir l'ἐπιστήμη.

Ils disent que la science n'incombe qu'aux sages, que l'opinion ne se trouve que chez les gens ordinaires, et que la compréhension est commune aux deux, et que c'est le critère de la vérité (Sext. Emp., *M*, VII, 152, *SVF* II 90).⁹

Ceci, à bien des égards, distingue tout exposé stoïcien sur la nature de la science d'une épistémologie: il ne s'agit pas de décrire ce qu'est la science de façon générale, mais de la décrire en tant qu'elle est l'apanage du sage.

(3) Pour autant que l'on sache, Zénon n'avait pas écrit à proprement parler de traité de logique, tout au plus peut-on compter comme relevant de cette discipline ses traités *Sur les signes*, *Sur les expressions*, ses *Résolutions* et *Réfutations* et peut-être ses *Universaux*.¹⁰ Tout semble indiquer qu'il a dû parler du critère dans son traité *Sur la raison* et il ne fait aucun doute que c'est lui qui en a inventé le concept le plus distinctif, celui de compréhension et de représentation 'compréhensive'.¹¹ Mais rien n'indique qu'il ait introduit dans le stoïcisme ce qui constitue le second critère de Chrysippe, la πρόληψις. La seule mention du terme dans les fragments de Zénon (*SVF* I 149) provient d'un chapitre des *Placita* où le nom de Zénon n'apparaît pas (IV, 11, 900B), et dans le témoignage de Cicéron, les notions ne sont pas présentées comme des critères:

Il accordait crédit aux sens, parce que, comme je l'ai dit plus haut, la compréhension (*comprehensio*) opérée par les sens lui paraissait vraie et fidèle, non qu'elle saisisse (*comprenderet*) tout ce qui se trouve dans la chose, mais parce qu'elle ne laisse en-dehors rien de ce qui peut tomber sous sa saisie et parce que la nature la lui a donné comme une espèce de règle de la science (*quasi normam scientiae*) et comme principe, à partir desquels les notions des choses (*notiones rerum*) s'impriment ensuite dans les esprits, à partir de quoi on trouve non seulement les principes, mais aussi des voies plus larges pour la découverte de la raison (Cic., *Varro*, 42, *SVF* I 60).

Les bases de l'articulation entre la compréhension et la prénotion sont posées dans ce passage, mais il n'y est question que de la 'notion', qui n'est

⁹ Cf. Sext. Emp., *M*, II, 6 (*SVF* II 294, *FDS* [Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker, éd. Hülser] 35). Les traductions sont de moi. On retrouve les trois états cognitifs mentionnés dans le titre *Sur la compréhension, sur la science et l'ignorance*.

¹⁰ Sur le contenu probable de ces traités, voir J.-B. Gourinat, "Zénon de Citium", in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. VII, Paris, CNRS-Éditions, 2018, p. 386-390.

¹¹ Cic., *Varro*, 40-42; Eus., *PE*, XIV, 6, 7-14 (*Numen*. Fr. 25 des Places, *SVF* I 12).

pas décrite comme un critère, mais comme ce qui dérive du critère qu'est la compréhension.¹² C'est donc seulement chez Chrysippe que la 'prénotion' joue avec certitude le rôle d'un critère: or il s'agit d'un terme fondamental de la canonique épicurienne,¹³ et tout se passe comme si, dans la constitution de sa théorie du critère, Chrysippe avait voulu intégrer cette importante notion épicurienne.

1. La notion stoïcienne de 'science' (ἐπιστήμη)

Diogène Laërce et Arius Didyme reproduisent les définitions suivantes de la science:

Ils disent que la science est une compréhension ferme, ou une disposition dans la réception des représentations qui ne se laisse pas renverser par la raison (Diog. Laert., *VP*, VII, 47, *SVFI* 68).

La science est une compréhension ferme et qui ne peut être renversée par la raison; la science est également définie autrement comme un système de compréhensions de ce type, par exemple la compréhension rationnelle des choses particulières, qui existe chez l'homme vertueux; autrement, c'est un système de sciences techniques, qui possède de lui-même la stabilité, comme en possèdent les vertus; et c'est encore autrement une disposition à recevoir les représentations, qui ne peut être renversée par la raison, et dont ils disent en quelque manière qu'elle consiste dans une tension et une puissance¹⁴ (Stob., *Ecl.*, II, 7, p. 73, 19-74, 3 Wachsmuth, *SVF* III 211).

Les deux définitions de Diogène sont à peu près identiques à la première et à la quatrième dans Stobée, entre lesquelles s'intercalent deux définitions qui définissent la science comme un 'système'. Les deux définitions de Diogène décrivent la science comme un certain état de l'âme, étroitement lié à la 'compréhension'. Le commentateur anonyme du *Théétète* attribue la dernière des définitions à Zénon, tandis que Diogène Laërce l'attribue à Hérillos, un disciple de Zénon hétérodoxe, qui a soutenu que la science est

¹² Voir en outre les réserves de G. Striker, "Κριτήριον τῆς ἀληθείας", in Ead., *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 66, pour qui le terme *norma* dans le texte de Cicéron renverrait au Grec *κάνων* et non à *κριτήριον*.

¹³ Diog. Laert., *VP*, X, 31.

¹⁴ εἶναι δὲ τὴν ἐπιστήμην κατάληψιν ἀσφαλῆ καὶ ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου· ἐτέρως δὲ ἐπιστήμην σύστημα ἐκ κατάληψεων τοιούτων, οἷον ἢ τῶν κατὰ μέρος, λογικῆ ἐν τῷ σπουδαίῳ ὑπάρχουσα· ἄλλως δὲ σύστημα ἐξ ἐπιστημῶν τεχνικῶν ἐξ αὐτοῦ ἔχον τὸ βέβαιον, ὡς ἔχουσιν αἱ ἀρεταί· ἄλλως δὲ ἐξ ἰν φαντασιῶν δεκτικὴν ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου, ἣν τινὰ φασιν ἐν τόνῳ καὶ δυνάμει κείσθαι.

le souverain bien.¹⁵ Cicéron attribue à Zénon la première définition, celle d'une compréhension "qui ne peut être ébranlée par la raison".¹⁶ Cela s'accorde bien avec la fameuse comparaison de Zénon, dans laquelle la représentation est comme la main ouverte, l'assentiment comme la main refermée, la compréhension comme le poing serré et la science comme la main gauche enserrant "étroitement et fortement le poing".¹⁷ Les définitions de la science comme système ont pu être introduites par Chrysippe.¹⁸ Mais ce type de définition n'est pas destiné à remplacer les définitions attribuées à Zénon, puisque, au contraire, la science comme 'système' est décrite comme un système de 'sciences' au premier sens du terme. L'introduction de la notion de 'système' dans la définition de la science reprend un élément clé de la définition par Zénon de la τέχνη, autrement dit l'art ou la technique.¹⁹ Au témoignage d'Olympiodore, il l'aurait définie ainsi:

Zénon dit que "la *techné* est un système constitué à partir de compréhensions exercées ensemble en vue de l'une des fins dont on peut faire un bon usage dans la vie" (Olymp., *In Plat. Gorg.*, 12, 1, p. 70, *SVFI* 73¹).

On possède de nombreuses et riches gloses de cette définition dans les scholies grammaticales à Denys le Thrace²⁰ et les *Prolégomènes* de David.²¹ Plusieurs scholies ainsi que David glosent le mot 'système' par le terme ἄθροισμα,²² ou συναθροισμα²³ ('rassemblement' ou 'ensemble'), qui désigne

¹⁵ *In Theaetetum* (PBerol. Inv. 9782), col. XV, 26-30 (éd. Bastianini-Sedley) [absent des *SVF* et des *FDS*]; Diog. Laert., *VP*, VII, 165 (*SVFI* 411).

¹⁶ Cic., *Varro*, 41 (*SVFI* 60).

¹⁷ Cic., *Lucull.*, 145 (*SVFI* 66).

¹⁸ Voir dans le même sens M. Isnardi Parente, *Techné. Momenti del pensiero greco da Platone a Epicuro*, Firenze, La Nuova Italia, 1966, p. 297.

¹⁹ Pour une comparaison détaillée des notions de *techné* et d'*epistémé* chez les stoïciens, je renvoie à J.-B. Gourinat, "Les définitions de l'*epistémé* et de la *techné* dans l'ancien stoïcisme", dans J. Jouanna-M. Fartzoff-B. Bakhouché (eds.) *L'homme et la science*, Actes du XVI^e Congrès international de l'Association Guillaume Budé, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 243-256.

²⁰ *Schol. in Dion. Thrac.*, p. 2, 24-3, 9 Hilgard, *GG.*, I³, p. 8, 31-9, 22; p. 108, 31-109, 38; p. 157, 18-27; p. 161, 27-162, 7; p. 297, 20-32; p. 299, 4-32; p. 445, 12-446, 5; *Supplem. Art. Dionys. Vet.*, p. 115, 3-116, 1 Schneider, *GG.*, I².

²¹ David, *Proleg. Philos.*, 14, p. 43, 30-44, 17 (*FDS* 393 A).

²² David, *Proleg. Philos.*, p. 44, 7-8 (*FDS* 393 A); *Schol. in Dion. Thrac.*, p. 157, 20-21; 161, 28. Cf. *Schol. in Dion. Thrac.*, p. 445, 14: συναθροίζμενον.

une collection d'entités similaires ou une collectivité d'individus, par exemple une troupe de soldats.²⁴ Cette glose pourrait remonter à Chrysippe: Sextus semble lui attribuer une définition de l'art comme un "système *c'est-à-dire* un agrégat de compréhensions" (σύστημα καὶ ἄθροισμα καταλήψεων)²⁵ et c'est un terme que Chrysippe a employé dans la définition de la raison comme "agrégat (ἄθροισμα) de notions et de prénotions".²⁶ Le terme 'système' dénote une certaine unité ou direction commune, car il est également employé par les stoïciens pour désigner l'univers conçu comme une cité régie par une loi commune aux hommes et aux dieux.²⁷ Il est aussi utilisé pour décrire l'ensemble constitué par les prémisses et la conclusion dans un raisonnement,²⁸ ce qui suggère fortement que dans le système, les compréhensions sont structurées et ordonnées. Le terme 'système' implique que l'art doit consister en une capacité à organiser les connaissances de manière méthodique.²⁹

Même en transposant le terme de la définition de l'art à celle de la science, toute différence entre art et science n'est pas gommée: la définition de la *techné* la décrit comme un système de compréhensions 'exercées ensemble' et comme constituée "en vue de l'une des fins dont on peut faire un bon usage dans la vie", deux éléments que l'on ne retrouve pas dans la définition de la science. D'après les commentaires anciens, le premier point se réfère à la nécessité pour maîtriser un art de le pratiquer et de l'exercer, le second au fait que la *techné* n'est pas une *κακοτεχνία*, une 'méchante technique', comme celle du cambrioleur.

Que la finalité dont on peut faire bon usage ne se retrouve pas dans la définition de la science ne signifie pas pour autant que l'on peut faire un mauvais usage des sciences, puisque la science est un bien, comme la vertu, et que le bien est ce dont il n'est pas possible de faire mauvais usage.³⁰ De ce point de vue, la distinction entre science et art est tenue: dans les deux

²³ Ibid., p. 108, 33 (FDS 397). Dans certaines autres scholies, le terme est glosé par le terme de 'multiplicité' (πληθος), en indiquant qu'une *techné* ne peut être constituée d'un seul théorème (par exemple, p. 2, 27-29).

²⁴ Ibid., p. 108, 33-34 (FDS 397).

²⁵ Sext. Emp., *M*, VII, 373 (SVF II 56²).

²⁶ Gal., *PHP*, V, 3, p. 304, 34-35 De Lacy (SVF II 841).

²⁷ Isnardi Parente, *Techné*, p. 289 et n. 6, renvoyant à Dion Chrys., 36, 29 (SVF II 1130) et Stob., *Ecl.*, I, p. 184, 8 Wachsmuth (SVF II 527).

²⁸ Diog. Laert., *VP*, VII, 45 (SVF II 235).

²⁹ Isnardi Parente, *Techné*, p. 289-290.

³⁰ Cf. Diog. Laert., *VP*, VII, 103.

définitions de la science comme ‘système’, on trouve une référence explicite à la vertu, et, dans la deuxième, le système est décrit comme celui de ‘sciences techniques’.³¹ Cela semble indiquer que l’intuition à l’arrière-plan des définitions parallèles de la *techne* et de l’*episteme* comme système est seulement que la science est une *techne* avec quelque chose en plus, à savoir que ses théorèmes ont un statut de certitude supérieur à celui des théorèmes des arts.³² L’un des points décisifs pour distinguer science et art est en effet que la *techne*, contrairement à la science, n’est pas l’apanage du sage: les ‘profanes’, c’est-à-dire ceux qui ne sont pas sages, peuvent occasionnellement produire des œuvres d’art (Sext. Emp., *M*, XI, 207, *SVF* III 516). Cette différence est liée au fait que les compréhensions contenues dans le ‘système’ de la science sont elles-mêmes des sciences tandis que la *techne* articule ensemble des compréhensions qui n’ont pas la certitude irréversible de la science et qui sont assimilées à force d’être pratiquées et exercées, et peuvent être perdues dès qu’on cesse de les exercer.

Quand il s’agit de vertu, il y a néanmoins une tendance très nette à la décrire à la fois comme un ‘art de la vie’³³ et comme une science, et donc à réduire la distance entre science et *techne*. Mais cette tendance pourrait avoir été celle de Chrysippe, car rien n’indique avec certitude que la définition des vertus en termes de science ait déjà été effectuée par Zénon. Plutarque lui attribue plutôt une définition des vertus en termes de ‘prudence’ (φρόνησις) et présente l’interprétation de la prudence en tant que science comme une glose:³⁴

Zénon [...] définit la prudence dans ce qu’il faut répartir comme étant la justice, la prudence dans ce qu’il faut choisir comme la tempérance, et la prudence dans ce qu’il faut supporter comme le courage; et ceux qui prennent sa défense jugent que, dans ces formulations, c’était la science qui était appelée ‘prudence’ par Zénon (ἀπολογούμενοι δ’ ἀξιούσιν ἐν τούτοις τὴν ἐπιστήμην φρόνησιν ὑπὸ τοῦ Ζήνωνος ὠνομάσθαι) (Plutarch., *Virt. mor.*, 2, 441A, *SVF* I 201).

Dans ces conditions, l’histoire de la conception stoïcienne de l’ἐπιστήμη semble être la suivante: Zénon a le premier défini la compréhension comme un critère; il n’a pas introduit les prénotions comme critère, comme

³¹ Stob., *Ecl.*, II, 7, p. 73, 23-74, 1 Wachsmuth (*SVF* III 211): σύστημα ἐξ ἐπιστημῶν τεχνικῶν.

³² Cf. Phil. Alex., *Congres. erud.*, 140 (*SVF* II 95).

³³ Stob., *Ecl.*, II, 7, p. 66, 20-67, 1 Wachsmuth (*SVF* III 560).

³⁴ On remarquera que chez Cléanthe non plus les vertus ne sont pas définies en termes d’*episteme*. Voir Plutarch., *De Stoic. rep.*, 7, 1034D (*SVF* I 563).

Épicure, mais il a accepté l'idée que les notions résultaient des compréhensions et des sensations et ne pouvaient se constituer sans elles. Il a assez nettement distingué l'ἐπιστήμη de la τέχνη, l'une étant l'apanage du sage, et l'autre une capacité accessible à ceux qui ne sont pas sages. Il n'est pas certain qu'il ait assimilé les vertus à des sciences, même s'il leur donne un statut cognitif fort. Ce pas est franchi de façon certaine chez Chrysippe, qui assimile vertu et science, et redéfinit toutes les vertus non plus comme des espèces de la φρόνησις mais en termes d'ἐπιστήμη. Il définit la science comme un état cognitif de l'âme mais aussi comme un ensemble ordonné ou 'système' de connaissances, dont chaque théorème possède ce même caractère cognitif. Dans le même temps, il a éprouvé le besoin de diversifier les critères de la vérité, et il a introduit, à côté de la compréhension, la prénotion.

2. *La représentation compréhensive (φαντασία καταληπτική) et la compréhension (κατάληψις)*

D'après Diogène Laërce, VII 42, les stoïciens "se servent de la partie sur les canons et les critères pour découvrir la vérité". L'usage philosophique du terme 'critère' comme celui du terme 'canon' paraît emprunté à Épicure, qui a probablement introduit le terme dans le vocabulaire philosophique et avait énuméré trois critères: sensations, prénotions et affections.³⁵ Par rapport à Épicure, Zénon introduit une double rupture: il semble exclure les prénotions des critères, et il refuse l'idée que tout sensible est fiable,³⁶ mais n'accorde foi qu'à un type particulier de représentation, la représentation 'compréhensive'.³⁷ Il est difficile de dire avec certitude si Zénon a identifié le critère à la représentation 'compréhensive' ou à la 'compréhension', car le seul témoignage sur ce point, celui de Cicéron cité plus haut, est assez imprécis.³⁸ Mais le plus plausible est que Zénon a présenté la 'compréhension' comme le critère, car le témoignage de Cicéron va dans ce sens et semble confirmé par celui de Sextus: selon ce dernier, Arcésilas a critiqué l'affirmation stoïcienne selon laquelle la compréhension est le critère³⁹ et Arcésilas ne pouvait viser que son contemporain Zénon. Le

³⁵ Diog. Laert., *VP*, X, 31; Cic., *Lucull.*, 142.

³⁶ Sext. Emp., *M*, VIII, 355 (*SVFI* 63) contre Sext. Emp., *M*, VIII, 63.

³⁷ Cic., *Varro*, 41 (*SVFI* 63).

³⁸ Ibid. Voir plus haut, p. 126.

³⁹ Sext. Emp., *M*, VII, 150-153.

retour de la prénotion comme critère chez Chrysippe en est d'autant plus spectaculaire, et d'ailleurs Diogène Laërce, lorsqu'il mentionne que la sensation et la prénotion sont les critères reconnus par Chrysippe dit que celui-ci se contredit par rapport à ce qu'il a dit dans la *Physique*, à savoir que le critère est la représentation compréhensive (VII, 54). Cette contradiction est double: d'une part, Chrysippe n'avance qu'un seul critère dans un cas et dans l'autre il en avance deux; d'autre part, il passe de l'identification du critère avec la représentation compréhensive à l'identification de celui-ci avec la sensation, qui est une compréhension d'origine sensorielle.⁴⁰ Or la compréhension est l'assentiment à une représentation compréhensive,⁴¹ elle ne lui est donc pas identique *stricto sensu*.

En quel sens les stoïciens entendent-ils le terme 'critère'? Le terme 'canon' désigne la règle graduée qu'utilisent les charpentiers et les maçons pour vérifier qu'une charpente ou un mur est droit et les mesurer.⁴² Le terme 'critère' est plus général et désigne tout instrument de mesure qui permet un jugement: il y a les 'critères naturels' comme la vue et l'ouïe, les instruments de mesure comme la règle et le compas, et les "critères de la logique" (κριτήρια λογικά) qui nous permettent de juger de la vérité et de "découvrir la vérité".⁴³ Le dernier sens recoupe celui dans lequel Diogène Laërce décrit le rôle du critère selon les stoïciens en VII, 42. D'après G. Striker, la théorie du critère est chez Épicure une épistémologie qui explique comment, à partir de certaines connaissances, nous arrivons à d'autres connaissances.⁴⁴ C'est dans le même sens que Chrysippe prendrait le terme quand il décrit la sensation et la prénotion comme des critères,⁴⁵ tandis que, quand c'est la représentation compréhensive qui est prise comme un critère, elle fonctionne comme le critère qui permet de dire si

⁴⁰ Cic., *Varro*, 41; Diog. Laert., *VP*, VII, 52 (*SVF* II 71); [Plutarch.], *Plac.*, IV, 8, 899D (*Dox.* 393-394, *SVF* II 850); Porph. *ap. Stob.*, *Ecl.*, II, p. 349, 25-26 Wachsmuth (*SVF* II 74).

⁴¹ Sext. Emp., *M*, VII, 155 (cf. 153-154).

⁴² Voir Striker, "Κριτήριο τῆς ἀληθείας", p. 31 et aussi l'article de M. Papini, "Il Canone di Policeto", dans ce numéro monographique.

⁴³ Sext. Emp., *PH*, II, 15; *M*, VII, 31-33. Voir Ptolem., *Kriter.*, 1, 6-2, 1: de même qu'une règle est l'instrument qui nous permet de mesurer ou 'juger' une longueur, un critère de vérité est ce qui juge ou mesure la réalité d'une chose.

⁴⁴ Striker, "Κριτήριο τῆς ἀληθείας", p. 51.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 57-68.

quelque chose est ou non réelle.⁴⁶ Mais si la compréhension est l'assentiment à une représentation compréhensive, il y a une réelle continuité de la représentation compréhensive à la compréhension, et si la représentation fonctionne comme un critère, alors la compréhension est aussi un critère parce qu'elle n'est rien d'autre que la représentation compréhensive "acceptée et approuvée".⁴⁷ C'est la même règle qui permet de m'assurer qu'un mur est droit et de le construire droit, et on peut penser que c'est le même critère qui permet de juger qu'une chose est vraie et de juger comme vraies celles qui en sont déduites. Les stoïciens admettent en effet que, dans une démonstration, on déduit ce qu'on n'avait pas compris de ce qui était antérieurement compris:

L'apodeixis est définie ainsi: un raisonnement qui conduit de réalités comprises à ce qui n'était pas compris.⁴⁸

Ce n'est pas en soi la compréhension des prémisses qui produit la compréhension de la conclusion, c'est la validité de la déduction qui garantit que, si les prémisses sont vraies, alors la conclusion l'est aussi. La représentation compréhensive que nous avons de la conclusion reste le critère en fonction duquel nous jugeons que la conclusion est vraie, mais cette représentation compréhensive est due au 'système' que forment les prémisses et la conclusion.⁴⁹ La notion de critère fonctionne ici dans la continuité théorique de celle qui unit la 'science' que nous avons d'un théorème et la science comme 'système' de sciences. Il y a certainement, comme le soutiennent Striker et Frede, un 'changement de sens' du critère à l'intérieur du stoïcisme, mais la notion stoïcienne de critère apparaît comme constituée par la continuité de ces deux sens: la représentation compréhensive, parce qu'elle est le critère qui me garantit que quelque chose est vrai, est aussi ce qui me garantit qu'une fois que j'ai donné mon assentiment à celle-ci, les représentations que je pourrais en déduire sont tout aussi vraies.

⁴⁶ Ibid., p. 51-57; Striker, "The Problem of the Criterion", in S. Everson (ed.), *Companions to Ancient Thought*, 1: *Epistemology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990. Voir Frede, "Stoic Epistemology", p. 317-318.

⁴⁷ Cic., *Varro*, 41 (*SVF* I 63).

⁴⁸ Cic., *Lucull.*, 26; cf. Diog. Laert., *VP*, VII, 45: "la démonstration est un raisonnement qui conclut de ce qui était davantage perçu à ce qui était moins perçu"; voir aussi *Anonyme de Turin*, X Fol. 92^v, 12-14.

⁴⁹ Voir Diog. Laert., *VP*, VII, 45 (*SVF* II 235).

Sextus et Cicéron nous donnent la définition de la représentation comprehensive, que Cicéron attribue à Zénon:⁵⁰

Καταληπτική δὲ ἐστὶν ἢ ἀπὸ ὑπάρχοντος καὶ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη, ὅποια οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος.

Une représentation comprehensive est (1) celle qui provient de ce qui est, (2) qui est imprimée et marquée conformément à ce qui est, et (3) telle qu'elle ne pourrait pas provenir de ce qui n'est pas (Sext. Emp., *M*, VII, 248).

La définition est assez longuement commentée par Sextus. Il est assez vraisemblable que ce commentaire provient au moins partiellement de Chrysippe. Le commentaire du point (1) est le suivant:

Beaucoup de représentations dérivent de choses qui n'existent pas, comme dans le cas des fous, et ces représentations ne peuvent être comprehensives (Sext. Emp., *M*, VII, 249).

Selon cette explication, la première propriété renvoie à la distinction entre représentation (φαντασία) et hallucination (φανταστικόν), qui est attribuée à Chrysippe: les représentations sensorielles proviennent des affects des organes des sens, mais lorsque l'affect, par suite d'un dérèglement, se produit sans objet, il y a une "attraction à vide" (διάκενος ἔλκυσμός), qui produit une "hallucination".⁵¹ Bien qu'elle renvoie à cette distinction, l'explication donnée par Sextus en ignore le vocabulaire, puisqu'elle parle de "représentations qui proviennent de choses qui n'existent pas", et non d'hallucinations, ce qui fait que l'explication ne semble pas provenir directement de Chrysippe. De fait, quelques paragraphes plus haut (VII, 245), Sextus présente comme une représentation "à la fois vraie et fausse" et non comme une 'hallucination' les images des rêves qui se produisent à la suite d'une 'attraction à vide'. Ce qui peut expliquer le plus naturellement l'absence du recours à la distinction entre représentation et hallucination, c'est précisément que c'est Chrysippe qui a imposé cette distinction entre représentation et hallucination, tandis que la définition remonte à Zénon,

⁵⁰ Cic., *Lucull.*, 77. Sur cette définition, voir D. Sedley, "La définition de la *phantasia katalēptikē* par Zénon", in G. Romeyer Dherbey-J.-B. Gourinat (eds.), *Les stoïciens*, Paris, Vrin, 2005, p. 75-92. Je résume ici une analyse plus détaillée dans J.-B. Gourinat, "Les polémiques sur la perception entre stoïciens et académiciens", *Philosophie antique*, 12, 2012, p. 43-88.

⁵¹ Diog. Laert., *VP*, VII, 50 (*SVF* II 55); [Plutarch.], *Plac.*, IV, 12, 900E-F (*Dox.* 401-402, *SVF* II 54).

qui a peut-être considéré les 'hallucinations' comme des représentations. Il est possible aussi que le terme représentation (*φαντασία*), ait eu un sens générique, qui regroupait à la fois la représentation au sens spécifique et l'hallucination. S'il en est bien ainsi, les "représentations à partir de ce qui n'est pas" pouvaient pour Zénon désigner aussi bien ce que Chrysippe appelle *stricto sensu* des représentations que ce qu'il appelle des hallucinations: une trace de cette indistinction paraît exister dans l'exposé de Sext. Emp., *M*, VII, 249, qui range sous la même catégorie de la "représentation à la fois vraie et fausse" d'authentiques représentations qui ne font que représenter leur objet de façon erronée (Électre qu'Oreste voit comme une Furie) et des 'attractions à vide' où il n'y a pas d'objet.

Le point (2) de la définition est commenté ainsi:

La seconde propriété, c'est non seulement de provenir d'un objet existant, mais de lui être en outre conforme. [...] En outre c'est une représentation imprimée et marquée, afin que toutes les particularités des représentables soient reproduites avec art. De même que les graveurs s'appliquent à toutes les parties de ce dont ils font la finition, et de même que les sceaux portés aux anneaux impriment toujours tous leurs caractères dans la cire, de même ceux qui perçoivent les objets doivent parvenir à en saisir toutes les particularités (Sext. Emp., *M*, VII, 249-251).

Dans le point (2) de la définition, il y aurait donc deux éléments: que la représentation est conforme à son objet, et qu'elle est en tous points fidèle à son objet. Sextus dit que "toutes les particularités des représentables sont reproduites avec art" et s'exprime plusieurs fois de la même manière, en disant que toutes les propriétés de l'objet sont reproduites dans la représentation (*M*, VII, 248, 250, 251). Selon Cicéron, il s'agit en fait de toutes les propriétés "qui peuvent tomber dans la compréhension" et non de "toutes celles qui sont dans la chose" (*Varro*, 42). On peut l'expliquer ainsi: une représentation sensible ne saisit pas toutes les propriétés d'un objet, mais seulement celles qui relèvent du sens par l'intermédiaire duquel elle nous parvient, ainsi les propriétés visibles pour la vision, ou les propriétés sonores pour l'audition.⁵² Quant à la clause selon laquelle la représentation reproduit les propriétés de son objet 'avec art', elle doit être rapprochée d'un argument stoïcien rapporté par Cicéron, celui de l'éducation des sens par les arts: grâce à l'art (*ars*) et à l'exercice (*exercitatio*), les yeux des peintres voient des choses que nous ne voyons pas, et les oreilles des musiciens peuvent reconnaître un interprète au premier son de la flûte

⁵² M. Frede, "Stoics and Skeptics on Clear and Distinct Impressions", in M. Frede, *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1987, p. 161.

(*Lucull.*, 20). L'exercice de l'art permet une plus grande finesse des sens, et les représentations compréhensives sont aussi aiguisées que celle des artistes.

Selon Sext. Emp., *M*, VII, 252 et Cic., *Lucull.*, 77, le point (3) a été rendu nécessaire par les critiques d'Arcésilas, car, dit Sextus, “les académiciens n'ont pas admis comme les stoïciens qu'il serait impossible d'en trouver une qui soit totalement indiscernable”.⁵³ C'est l'argument académicien dit “des indiscernables”, qui prendra deux formes, l'une selon laquelle il existe des hallucinations qui sont indiscernables des représentations vraies (Sext. Emp., *M*, VII, 402-408), et l'autre selon laquelle il existe des objets indiscernables les uns des autres, par exemple les œufs (Sext. Emp., *M*, VII, 409-410) mais aussi les jumeaux (Cic., *Lucull.*, 85-86). L'articulation des deux indiscernables semble avoir été mise en place par Carnéade, seule la première forme étant clairement attestée chez Arcésilas (Cic., *Lucull.*, 77-78). Il résulte de chacun des deux arguments qu'il ne peut pas y avoir de représentation compréhensive, parce que l'on peut confondre une hallucination avec une vraie représentation et parce que la représentation de certains objets identiques ne permet pas de les distinguer l'un de l'autre. Les stoïciens refusèrent cet argument, en prenant pour exemple le fait qu'une mère reconnaît toujours ces jumeaux, et qu'il est donc toujours possible d'arriver à discerner deux objets ou deux représentations.

Selon Sextus, un point (4) a été rajouté ultérieurement aux éléments de cette définition par des “stoïciens plus récents”.⁵⁴ Selon eux, la représentation compréhensive serait un critère de la vérité “si elle ne rencontre pas d'obstacle (ἐνστημα)” (*M*, VII, 254). Cette clause était illustrée notamment par l'exemple de Ménélas retrouvant Hélène à la cour du roi Protée après la guerre de Troie. Pâris n'a enlevé qu'un fantôme qui ressemble à Hélène mais Ménélas l'ignore et lorsqu'il voit la véritable Hélène, il n'en croit pas ses yeux,

⁵³ Selon G. Striker “Academics Fighting Academics”, in B. Inwood-J. Mansfeld (eds.), *Assent and Argument. Studies in Cicero's Academic Books*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1997, p. 265, l'anecdote est “trop belle pour être vraie”. Voir néanmoins A. M. Ioppolo, “Fidelity to Zeno's Theory”, *Diotima*, 25, 1997, p. 63 n. 3, pour qui l'historicité de l'anecdote ne peut guère être mise en doute.

⁵⁴ Il pourrait s'agir d'Antipater, comme le suggère F. H. Sandbach “*Phantasia Kataleptike*”, in A. A. Long (ed.), *Problems in Stoicism*, London, The Athlone Press, 1971, p. 14; cf. A. M. Ioppolo, *Opinione e scienza. Il dibattito tra Stoici e Accademici nel III e nel II secolo a.C.*, Napoli, Bibliopolis, 1986, p. 201 n. 28. Voir aussi l'article de F. Alesse, “La rappresentazione catalettica nella Stoa post-crisippea”, dans ce numéro monographique.

persuadé “qu’il a laissé Hélène sous bonne garde à bord de son vaisseau” (*M*, VII, 256). Une conviction fait donc obstacle à ce qu’il croie à l’évidence. Dans une telle remarque, on comprend en quel sens c’est la représentation compréhensive qui est un critère, et non la compréhension: qu’elle est un critère signifie que nous lui faisons confiance, l’acceptons comme vraie et croyons à juste titre à la réalité de ce que nous voyons.

3. La prénotion (πρόληψις)

Diogène Laërce n’explique pas en quoi consiste le rôle de la prénotion comme critère, pas plus qu’aucune des sources antiques.⁵⁵ Il se contente de dire ceci:

Chrysippe, au livre I de son traité *Sur la raison*, dit que les critères sont la sensation et la prénotion. La prénotion est une notion naturelle des universaux (έννοια φυσική τών καθόλου) (Diog. Laert., *VP*, VII, 54).

Que ce soit la sensation qui soit décrite ici comme critère au côté de la prénotion n’est pas une description très différente de celle qui en fait la compréhension,⁵⁶ puisque la sensation est la forme de compréhension qui donne son assentiment à une représentation d’origine sensorielle.⁵⁷ Mais que signifie que la prénotion est un critère? La définition donnée par Diogène Laërce est éclairée par le passage-clé des *Placita* qui explique la différence entre notion (έννοια) et prénotion (πρόληψις):

Quand un homme naît, il a la partie directrice de son âme semblable à un papyrus prêt pour l’écriture. C’est là-dessus que s’inscrit chacune des notions. Le premier mode d’inscription se fait par les sensations: en effet, on a eu la sensation de quelque chose, par exemple du blanc, et, une fois qu’il a disparu, on en a le souvenir. Lorsqu’il y a eu beaucoup de souvenirs de la même espèce, nous parlons d’expérience (en effet, l’expérience, c’est l’abondance des souvenirs de même espèce). Parmi les notions, les unes se produisent naturellement (φυσικώς) selon les processus qui viennent d’être décrits et sans l’intervention d’aucune technique, tandis que les autres se forment du fait de l’enseignement que nous recevons et de notre soin à étudier (δι’ ήμετέρας διδασκαλίας και έπιμελείας). Ces dernières sont appelées simplement ‘notions’, tandis que les premières sont aussi appelées aussi ‘prénotions’ ([Plutarch.], *Plac.*, IV, 11, 900B-C, *Dox.* 400, *SVF* II 83).

⁵⁵ Voir Løkke, *Knowledge and Virtue*, p. 75.

⁵⁶ Sext. Emp., *M*, VII, 53, Cic., *Varro*, 41.

⁵⁷ Voir Diog. Laert., *VP*, VII, 52 (*SVF* II 71) et les autres témoignages listés n. 41 *supra*. Voir Striker, “Κριτήριον τής αληθείας”, p. 61-62.

Le texte explique bien en quoi les prénotions sont des notions ‘naturelles’: ce ne sont pas des notions que nous apprenons à l’école, mais nous les formons naturellement, par accréation des représentations stockées dans l’âme.⁵⁸ Le processus décrit rappelle tout autant celui de formation des prénotions chez Épicure⁵⁹ que la constitution de l’universel comme principe de la science à partir de la mémoire chez Aristote,⁶⁰ un texte dont les stoïciens ont pu s’inspirer soit directement, soit par l’intermédiaire d’Épicure.⁶¹ Le processus décrit dans le texte est aussi très proche de la manière dont Cicéron, *Varro*, 42,⁶² décrit comment on passe de la “compréhension opérée par les sens” à des notions qui s’impriment en nous et permettent la formation de la raison. Si l’on admet précisément que les notions sont comme des sensations emmagasinées, alors on comprend que la sensation et la notion sont deux modes de représentations différents: la représentation perceptive, donnée par une impression sensible immédiate, est différente de la représentation emmagasinée, qui provient de la première. Quand Chrysippe dit que ce sont les deux critères, il veut dire par là que ce sont les deux seules représentations auxquelles nous pouvons nous fier, et à partir desquelles nous jugeons que les choses sont vraies.⁶³ Le fait que nos prénotions dérivent de sensations fiables garantit à leur tour leur fiabilité. Or “les choses sont saisies par l’intermédiaire des notions”, comme le dit Diogène Laërce, VII, 42, ce qui signifie que quand je me représente

⁵⁸ Les notions sont parfois décrites comme des représentations ‘emmagasinées’ (Plutarch., *De comm. not.*, 47, 1085A-B). Le processus passe par la mémoire et une forme de généralisation que F. Alesse, “La dottrina delle *πρόληψεις* nello stoicismo antico”, *Rivista di storia della filosofia*, 44, 1989, p. 638, assimile à un processus d’induction.

⁵⁹ Diog. Laert., *VP*, X, 33.

⁶⁰ Aristot., *APo*, II, 19, 100a 3-9.

⁶¹ Voir V. Goldschmidt, “Remarques sur l’origine épicurienne de la ‘prénotion’”, dans J. Brunschwig (ed.), *Les Stoïciens et leur logique*, Paris, Vrin, 1978, p. 155-169. Goldschmidt, p. 159, voit plus d’affinités entre les stoïciens et Aristote qu’entre Épicure et les stoïciens car la mémoire ne joue chez Épicure qu’un rôle passif. Épicure connaissait les *Analytiques*, d’après Philodème, *PHerc.* 1005/862, Fr. 111 Angeli, 127 Arrighetti² (voir F. H. Sandbach, *Aristotle and the Stoics*, Cambridge, Cambridge Philological Society, 1985, p. 4-5). Sandbach, p. 51, reste prudent sur le rapport possible entre *APo*, II, 19 et les stoïciens. Voir Alesse, “Dottrina”, p. 638-641 pour une comparaison des trois doctrines voir désormais F. Verde, “Aristotle and the Garden”, in A. Falcon (ed.), *Brill’s Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Leiden-Boston, Brill, 2016, p. 35-55 sur la réception d’Aristote par Épicure, en particulier p. 37-40 sur la fiabilité du passage de Philodème.

⁶² Texte cité plus haut, p.126.

⁶³ Voir Løkke, *Knowledge and Virtue*, p. 75-79.

par exemple que je vois du blanc, c'est parce que je peux reconnaître la couleur que je perçois comme identique à ma notion du blanc. C'est un des rôles que joue la prénotion chez Épicure.⁶⁴ Mais, même si les prénotions sont constituées à partir des sensations, cela n'explique pas encore pourquoi Chrysippe a besoin d'ajouter la prénotion comme critère: après tout, il pourrait dire que la représentation compréhensive est le critère, aussi bien quand elle résulte d'une impression immédiate sur les sens que quand elle résulte de sensations emmagasinées.⁶⁵

Si Chrysippe a besoin d'ajouter la prénotion comme second critère, c'est parce que toutes les notions, même naturelles, ne viennent pas directement de la sensation. Dans une classification des diverses formes de concepts, Diogène Laërce explique que seules certaines formes de concepts se forment directement à partir des sensations.⁶⁶ Cette classification semble être en fait l'expansion d'une classification semblable concernant les *ἐπινοιαί* chez Épicure,⁶⁷ ce qui renforce l'impression d'une origine épicurienne de la prénotion stoïcienne. La principale prénotion qui ne vient pas directement de la sensation est, selon Diogène Laërce, la notion du juste et celle du bien, dont il dit qu'on les 'conçoit naturellement'.⁶⁸ Cicéron et Sénèque donnent des éclaircissements sur ce processus naturel de formation de la notion du bien:⁶⁹

Et comme les notions des choses se forment dans les âmes, si quelque chose est connue soit par expérience, soit par composition, soit par ressemblance, soit par confrontation de rapport, c'est par la quatrième opération, celle que j'ai posée en

⁶⁴ Voir Diog. Laert., *VP*, X, 33. Diogène Laërce attribue à Épicure une définition de la prénotion comme 'conception universelle', et la définition stoïcienne mentionne que la prénotion porte sur des universaux.

⁶⁵ C'est ainsi que l'on peut expliquer par exemple le rôle que joue la prénotion qu'un liquide ne peut pas traverser quelque chose de compact dans le raisonnement sur les pores rapporté par Sext. Emp., *PH*, II, 142 (*FDS* 1064).

⁶⁶ La liste détaillée se trouve chez Diog. Laert., *VP*, VII, 52-53 (*SVF* II 87), on trouve plusieurs listes chez Sext. Emp., *VP*, *M*, III, 40-42 (*SVF* II 88), VIII, 56-60, IX, 393-395.

⁶⁷ Diog. Laert., *VP*, X, 32; cf. Sext. Emp., *M*, IX, 43-47, qui suppose l'un au moins de ces modes de formation, l'analogie. Pour une comparaison détaillée des listes épicuriennes et stoïciennes, je renvoie à J.-B. Gourinat, "L'origine des pensées: un bien commun des épicuriens et des stoïciens", in E. Végleris (ed.), *Cosmos et psychè. Mélanges offerts à Jean Frère*, Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 2005, p. 271-291.

⁶⁸ Diog. Laert., *VP*, VII, 53: "C'est naturellement que l'on conçoit quelque chose de juste et de bien" (φυσικῶς δὲ νοεῖται δίκαιον τι καὶ ἀγαθόν).

⁶⁹ Sur ces deux textes, voir B. Inwood, "Getting to Goodness", in Id., *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*, Oxford, Clarendon Press, 2005, p. 271-301.

dernier, que la conception du bien s'est formée. En effet, quand l'âme s'élève par analogie de ces choses qui sont conformes à la nature, elle parvient à la notion du bien. (34) Cependant ce bien lui-même, ce n'est ni par adjonction, ni par accroissement, ni par comparaison avec tout le reste, mais c'est par sa propre force que nous le sentons et l'appelons 'bien' (Cic., *Fin.*, III, 33-34, *SVF* III 72).

Cicéron, ici, explique que la notion du bien se forme par "confrontation de rapport", c'est-à-dire par analogie, mais que cette analogie ne se fait "ni par adjonction, ni par accroissement": il fait là allusion au mode standard de formation des notions par analogie, qui est une analogie quantitative, répertoriée comme telle par Diogène Laërce, VII, 52. Sénèque explique que pour le bien, il y a en quelque sorte une analogie qualitative, et non une analogie quantitative:

J'explique ce qu'est cette 'analogie'. Nous avons connu ce qu'est la santé du corps. C'est à partir de là que nous avons pensé qu'il y avait aussi une santé de l'âme. Nous avons connu les forces du corps; et de là nous avons conclu qu'il existait aussi une vigueur de l'âme (Sen., *Ep.*, 120, 5).

Sans entrer dans le détail complexe de la formation de la notion du bien, liée au processus de l'*oikeiosis*,⁷⁰ on voit ici que la formation naturelle de la notion du bien se fait autrement que par la constitution empirique d'impressions semblables. Or si cette notion se forme 'naturellement', c'est parce que nous avons en nous des "tendances naturelles (*ἀφορμὰς ἐκ φύσεως*)"⁷¹ vers le bien, celles de l'*oikeiosis*, qui nous inclinent naturellement à former une notion du bien.⁷² Faut-il pour autant assimiler ces 'tendances naturelles' et ces 'germes de vertu' aux prénotions naturelles? Faut-il dire que "nous venons au monde avec des saisies anticipées (*prolepseis*) concernant le domaine de l'éthique – ce qui veut dire que nous ne les avons pas acquises après la naissance au moyen de la perception sensorielle –, dont nous nous servons comme points de départ"⁷³ Une telle assimilation

⁷⁰ Sur le lien entre *oikeiosis* et prénotion du bien voir M. Jackson-McCabe, "The Stoic Theory of Implanted Preconceptions", *Phronesis*, 49, 2004, p. 334-346. Voir aussi D. Scott, "Innatism and the Stoa", *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 30, 1988, p. 141-142.

⁷¹ Stob., *Ecl.*, II, 7, p. 65, 7 Wachsmuth (*SVF* I 566), Diog. Laert., *VP*, VII, 89 (*SVF* III 228). Cf. Sen., *Ep.*, 108, 8 et Cic., *Tusc.*, III, 2.

⁷² Voir I. Hadot, "«Getting to Goodness», ou par quels moyens les stoïciens pensent-ils pouvoir devenir vertueux", in Ead., *Sénèque. Direction spirituelle et pratique de la philosophie*, Paris, Vrin, 2014, p. 377-378, 392-397, 402. Sur le rôle des *aphormai*, voir aussi Scott, "Innatism", p. 142-146.

⁷³ Hadot, "«Getting to Goodness»", p. 381-382.

est un saut interprétatif, qui repose sur l'interprétation des expressions ἔμφυτος προλήψις ou ἔννοια (*innata* en latin)⁷⁴ et sur un passage d'Épictète qui oppose les notions mathématiques et les notions naturelles avec lesquelles nous 'arrivons', passage qui est ensuite utilisé comme clé pour les témoignages sur l'ancien stoïcisme:

Nous sommes arrivés (ἤκομεν) sans avoir aucune notion naturelle d'un triangle rectangle, d'un dièse ou d'un demi-ton, mais c'est grâce à un enseignement technique que nous apprenons chacune de ces choses, et, pour cette raison ceux qui ne les possèdent pas ne s'imaginent pas non plus les posséder. (3) Du bien et du mal, au contraire, du beau et du laid, de ce qui est bienséant ou non, du bonheur, de ce qui nous convient et nous concerne, de ce qu'il faut faire et ne pas faire, qui est venu (ἐλήλυθεν) sans en avoir une notion innée (*emphyton ennoian*)? [...] Et la cause en est que nous arrivons (ἤκειν) déjà en quelque sorte instruits par la nature (Epict., *Diss.*, II, 11, 2-5).

Il est d'usage d'interpréter le verbe 'arriver' dans ce passage comme "arriver au monde".⁷⁵ Mais pourquoi? Le texte oppose les notions que nous acquérons par l'enseignement, comme les notions mathématiques, à celles avec lesquelles nous 'arrivons'. Mais où? Et si au lieu de vouloir dire 'arriver au monde', Épictète voulait simplement dire: "arriver à l'école du philosophe"?⁷⁶ Dans ce cas, nous n'avons pas affaire à un 'innéisme' au sens d'idées avec lesquelles nous arrivons à la naissance, mais d'une notion que la nature nous pousse naturellement à concevoir en mettant en nous des tendances vers la vertu.

⁷⁴ Pour ἔμφυτος προλήψις, voir Plutarch., *De Stoic. rep.*, 17, 1041E (*SVF* III 69). Le problème de l'interprétation de ἔμφυτος ou *innatus* se pose pour les épicuriens dans les mêmes termes pour que pour les stoïciens : dans l'un comme dans l'autre cas, est à mon avis valable l'interprétation que V. Tsouna, "Epicurean Preconceptions", *Phronesis*, 61, 2016, donne de ce terme : non pas "un terme qui pourrait indiquer que nous sommes nés avec cette prénotion" (p. 174, p. 177), mais un terme qui indique que "nous sommes naturellement constitués de manière à les acquérir" (p. 166, p. 178). De même, F. Verde, "Epicuro nella testimonianza di Cicerone", in M. Tulli (ed.), *Testo e forme del testo. Ricerche di filologia filosofica*, Pisa-Roma, Fabrizio Serra, 2016, p. 357, propose que *insita* soit la traduction de ἐναποκειμένη, ce qui permet d'éviter toute connotation innéiste.

⁷⁵ Voir Hadot, "«Getting to Goodness»", p. 381. J'ai admis cette interprétation jusqu'à récemment mais avec des doutes grandissants: voir J.-B. Gourinat, *Les stoïciens et l'âme*, Paris, Vrin, 2017, p. 80 n. 1. Elle est aussi admise par Scott, "Innatism", p. 140.

⁷⁶ Je reprends ici une suggestion très convaincante de G. Flamigni, *Arte del dialogo e teoria della comunicazione nelle Diatribe di Epitteto*, Tesi di Laurea, Università di Pisa, Pisa, 2018, p. 163-164, appuyée sur plusieurs parallèles.

En quoi des prénotions sont-elles des critères de la vérité? Si elles sont effectivement conformes à ce qu'elles doivent être naturellement, elles sont garanties par leur origine dans la sensation ou sont au contraire notre seule ressource pour ces réalités que nous ne pouvons connaître par connaissance sensible mais qui sont implantées en nous par la nature (*emphytoi*), comme le bien. Mais elles restent souvent imprécises et ont besoin d'être développées: ce sera le rôle d'une autre partie de la logique, celle qui concerne les définitions, d'arriver à les 'articuler' correctement⁷⁷, un terme là encore emprunté à Épicure.⁷⁸

⁷⁷ Ce n'est pas le lieu de développer ce point ici. Voir Gourinat, *Dialectique*, p. 46-58.

⁷⁸ Voir Alesse, "Dottrina", p. 643.

RÉFÉRENCES:

- Alesse, Francesca, "La dottrina delle *προλήψεις* nello stoicismo antico", *Rivista di storia della filosofia*, 44, 1989, p. 629-645.
- Annas, Julia, "Stoic Epistemology", in Stephen Everson (ed.), *Companions to Ancient Thought*, 1, *Epistemology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 184-203.
- Arnim, Hans von, *Stoicorum Veterum Fragmenta (SVF)*, Teubner, Leipzig, 1903-1924.
- Flamigni, Gabriele, *Arte del dialogo e teoria della comunicazione nelle Diatribe di Epitteto*, Tesi di Laurea, Università di Pisa, Pisa, 2018.
- Frede, Michael, "Stoics and Skeptics on Clear and Distinct Impressions", in M. Frede, *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1987, p. 151-176.
- Frede, Michael, "Stoic Epistemology", in Keimpe Algra-Jonathan Barnes-Jaap Mansfeld-Malcolm Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 295-322.
- Goldschmidt, Victor, "Remarques sur l'origine épiciurienne de la 'prénotion'", in Jacques Brunschwig (ed.), *Les Stoïciens et leur logique*, Paris, Vrin, 1978, p. 155-169 (2^e éd. 2006, p. 41-60).
- Gourinat, Jean-Baptiste, *La dialectique des stoïciens*, Paris, Vrin, 2000.
- Gourinat, Jean-Baptiste, "L'origine des pensées: un bien commun des épiciuriens et des stoïciens", in Eugénie Végléris (ed.), *Cosmos et psychè. Mélanges offerts à Jean Frère*, Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 2005, p. 271-291.
- Gourinat, Jean-Baptiste, "Épistémologie, rhétorique et grammaire", in Id.-J. Barnes (eds.), *Lire les stoïciens*, Paris, PUF, 2009, p. 23-39.
- Gourinat, Jean-Baptiste, "Les définitions de l'*epistémè* et de la *technè* dans l'ancien stoïcisme", in Jacques Jouanna-Michel Fartzoff-Béatrice Bakhouché (eds.), *L'homme et la science*, Actes du XVI^e Congrès international de l'Association Guillaume Budé, Paris, Les Belles Lettres, 2011, p. 243-256.
- Gourinat, Jean-Baptiste, "Les polémiques sur la perception entre stoïciens et académiciens", *Philosophie antique*, 12, 2012, p. 43-88.
- Gourinat, Jean-Baptiste, *Les stoïciens et l'âme*, Paris, Vrin, 2017 (2^e éd. revue).
- Gourinat, Jean-Baptiste, "Zénon de Citium", in Richard Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. VII, Paris, CNRS-Éditions, 2018, p. 364-396.
- Hadot, Ilsetraut, "«Getting to Goodness», ou par quels moyens les stoïciens pensent-ils pouvoir devenir vertueux", in *Sénèque. Direction spirituelle et pratique de la philosophie*, Paris, Vrin, 2014, p. 373-414.
- Hankinson, R.J., "Stoic Epistemology", in Brad Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 59-84.
- Inwood, Brad, "Getting to Goodness", in Id., *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*, Oxford, Clarendon Press, 2005, p. 271-301.
- Ioppolo, Anna Maria, *Opinione e scienza. Il dibattito tra Stoici e Accademici nel III e nel II secolo a.C.*, Napoli, Bibliopolis, 1986.
- Ioppolo, Anna Maria, "Fidelity to Zeno's Theory", *Diotima*, 25, 1997, p. 62-73 (réimpr. dans Ead., *Dibattiti filosofici ellenistici: Dottrina delle cause, Stoicismo, Accademia scettica*, a cura di Bruno Centrone-Riccardo Chiaradonna-Diana Quarantotto-Emidio Spinelli, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2013, p. 181-192).

Jean-Baptiste Gourinat

- Isnardi Parente, Margherita, *Techne. Momenti del pensiero greco da Platone a Epicuro*, Firenze, La Nuova Italia, 1966.
- Jackson-McCabe, Matt, "The Stoic Theory of Implanted Preconceptions", *Phronesis*, 49, 2004, p. 323-347.
- Løkke, Håvard, *Knowledge and Virtue in Early Stoicism*, Dordrecht, Springer, 2015.
- Muller, Robert, *Les Stoïciens. La liberté et l'ordre du monde*, Paris, Vrin, 2006.
- Sandbach, Francis Henry, *Aristotle and the Stoics*, Cambridge, Cambridge Philological Society, 1985.
- Sandbach, Francis Henry, "Phantasia Kataleptike", in Anthony A. Long (ed.), *Problems in Stoicism*, London, The Athlone Press, 1971, p. 9-21.
- Scott, Dominic, "Innatism and the Stoa", *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 30, 1988, p. 123-153.
- Sedley, David, "La définition de la *phantasia katalēptikē* par Zénon", in Gilbert Romeyer Dherbey-Jean-Baptiste Gourinat (eds.), *Les stoïciens*, Paris, Vrin, 2005, p. 75-92.
- Striker, Gisela, "The Problem of the Criterion", in Stephen Everson (ed.), *Companions to Ancient Thought, 1: Epistemology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 143-160.
- Striker, Gisela, "Κριτήριον τῆς ἀληθείας", in Ead., *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 22-76.
- Striker, Gisela, "Academics Fighting Academics", in Brad Inwood-Jaap Mansfeld (eds.), *Assent and Argument. Studies in Cicero's Academic Books*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1997, p. 256-276.
- Tsouana, Voula, "Epicurean Preconceptions", *Phronesis*, 61, 2016, p. 160-221.
- Verde, Francesco, "Epicuro nella testimonianza di Cicerone: La dottrina del criterio", in M. Tulli (ed.), *Testo e forme del testo: Ricerche di filologia filosofica*, a cura di M. Tulli, Pisa-Roma, Fabrizio Serra, 2016, p. 335-368.
- Verde, Francesco "Aristotle and the Garden", in A. Falcon (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Leiden-Boston, Brill, 2016, p. 35-55.

JEAN-BAPTISTE GOURINAT
Centre Léon Robin (CNRS / Sorbonne Université, Paris)
jean-baptiste.gourinat@sorbonne-universite.fr