



HAL
open science

L'Usage stoïcien de la dialectique en éthique, de Zénon à Epictète

Rodolphe Le Penru

► **To cite this version:**

Rodolphe Le Penru. L'Usage stoïcien de la dialectique en éthique, de Zénon à Epictète. Philosophie. Université de Lille, 2022. Français. NNT : 2022ULILH027 . tel-03891768

HAL Id: tel-03891768

<https://theses.hal.science/tel-03891768v1>

Submitted on 9 Dec 2022

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

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

Université de Lille
Ecole doctorale des Sciences de l'Homme et de la Société
UMR 8163 *Savoirs, Textes, Langage*
–
Doctorat de Philosophie (CNU – 017)

Rodolphe Le Penru

L'Usage stoïcien de la dialectique en éthique de Zénon à Epictète

Thèse dirigée par M. Thomas Bénatouïl – Professeur des universités, Université de Lille
Soutenance publique le 14 novembre 2022

Jury

Mme Sophie Aubert-Baillet – Professeur des universités, Université de Lille (examinatrice)
M. Angelo Giavatto – Maître de conférence HDR, Université de Nantes (rapporteur)
M. Jean-Baptiste Gourinat – Directeur de recherche, Centre Léon Robin, CNRS/Sorbonne Univ. (président)
Mme Gretchen Reydams-Schils – *Professor*, University of Notre Dame (examinatrice)
Mme Christelle Veillard – Maître de conférence HDR, Université Paris Nanterre (rapporteuse)

A Pauline.

Remerciements

Je tiens tout d'abord à remercier mon directeur de thèse, M. Thomas Bénatouïl. Je lui suis très reconnaissant de la confiance qu'il m'a témoignée, il y a cinq ans maintenant, en acceptant de me prendre sous sa direction. Toutes ces années, j'ai eu la chance de pouvoir bénéficier de sa rigueur intellectuelle, de sa disponibilité et de sa bienveillance. Ses précieux conseils m'ont permis de beaucoup progresser et de donner le meilleur de moi-même dans ce travail.

Je souhaite aussi exprimer ma gratitude à Mme Sophie Aubert-Baillet, M. Angelo Giavatto, M. Jean-Baptiste Gourinat, Mme Gretchen Reydams-Schils et Mme Christelle Veillard, pour avoir accepté de participer à mon jury et de lire ma thèse. Je suis impatient à l'idée de profiter de leur expertise pour améliorer mon travail.

Je suis tout particulièrement reconnaissant envers M. Giavatto qui m'a initié à la philosophie antique et à la pensée stoïcienne il y a bientôt dix ans. A son contact, j'ai découvert que la philosophie n'est pas qu'une matière que l'on enseigne mais une discipline qui vous accompagne dans la vie.

Je veux également remercier Claire Louguet pour son accueil très chaleureux au Département de philosophie de l'Université de Lille : j'ai beaucoup appris de son expérience en matière d'enseignement comme de pédagogie. Je suis également très reconnaissant envers Franco V. Trivigno pour avoir accepté de m'accueillir au sein du Département de philosophie de l'Université d'Oslo, pour un séjour de recherche au début de l'année 2020. Bien que mon séjour ait été malheureusement écourté à cause de la situation sanitaire, j'en garde un souvenir inoubliable.

Le doctorat a aussi été pour moi l'occasion de faire de formidables rencontres. Je remercie tout particulièrement les membres de *Buena si breve*, Hector, Alexandra et Julien. Ce qui était un groupe de travail est très vite devenu l'occasion de philosopher entre amis. Je remercie aussi José-Manuel et Margot pour tous les bons moments que nous avons passés

ensemble à Lille. Merci également à Ingrid pour sa bienveillance et l'intérêt qu'elle a porté à mon travail.

Bien sûr, cette thèse n'aurait jamais pu voir le jour sans le soutien de ma famille, de mon frère, de ma sœur et de mes parents. En ne doutant jamais un seul instant que je mènerai ce travail à bien, ils m'ont donné toute la force nécessaire pour l'accomplir.

Enfin, je remercie Pauline de tout mon cœur pour avoir été à mes côtés toutes ces années, pour m'avoir écouté patiemment et, osé-je le croire, avec un certain intérêt lorsque je lui parlais avec enthousiasme de mes petites découvertes du jour, et pour m'avoir soutenu quand l'enthousiasme laissait place au désarroi. Lorsque la constance est venue à me faire défaut, j'ai toujours pu compter sur son affection.

Abréviations

Arist.	Aristote
<i>An. Post.</i>	<i>Analytica posteriora</i>
<i>De motu an.</i>	<i>De motu animalium</i>
<i>Eth. Nic.</i>	<i>Ethica Nicomachea</i>
<i>Rh.</i>	<i>Rhetorica</i>
<i>Soph. el.</i>	<i>Sophistici elenchi</i>
<i>Top.</i>	<i>Topica</i>
Cic.	Cicéron
<i>Acad. post.</i>	<i>Academica posteriora</i>
<i>Acad. Pr.</i>	<i>Academica Priora</i>
<i>Att.</i>	<i>Epistulae ad Atticum</i>
<i>Brut.</i>	<i>Brutus</i>
<i>Div.</i>	<i>De divinatione</i>
<i>Fat.</i>	<i>De fato</i>
<i>Fin.</i>	<i>De finibus</i>
<i>Nat. D.</i>	<i>De natura deorum</i>
<i>Off.</i>	<i>De officiis</i>
<i>Top.</i>	<i>Topica</i>
<i>Tusc.</i>	<i>Tusculanae disputationes</i>
DL	Diogène Laërce. <i>Vies et doctrines des philosophes illustres</i>
EK	L. Edelstein et I. Kidd. <i>Posidonius. The Fragments</i>
Epict. Diss.	Epictète. <i>Dissertationes</i>
Epicurus. RS	Epicure. <i>Ratae sententiae</i>
Euseb. Praep. evang.	Eusèbe. <i>Praeparatio evangelica</i>
FDS	K. Hülser. <i>Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker</i>
LS	A. Long et D. Sedley. <i>Les philosophes hellénistiques</i>
Origen. C. Cels.	Origène. <i>Contra Celsum</i>
Pl.	Platon
<i>Euthyd.</i>	<i>Euthydemus</i>

<i>Grg.</i>	<i>Gorgias</i>
<i>Phd.</i>	<i>Phaedo</i>
<i>Prt.</i>	<i>Protagoras</i>
<i>Resp.</i>	<i>Respublica</i>
<i>Soph.</i>	<i>Sophista</i>
Plut.	Plutarque
<i>Stoic. rep.</i>	<i>De Stoicorum repugnantiiis</i>
<i>Comm. not.</i>	<i>De communibus notitiis adversus Stoicos</i>
Sen.	Sénèque
<i>Constant.</i>	<i>De constantia sapientis</i>
<i>Ep.</i>	<i>Epistulae</i>
<i>QNat.</i>	<i>Quaestiones naturales</i>
Sext. Emp.	Sextus Empiricus
<i>Pyr.</i>	Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις
<i>Math.</i>	<i>Adversus mathematicos</i>
Stob.	Stobée
<i>Ecl.</i>	Ἐκλογαί
<i>Flor.</i>	Ἀνθολόγιον
<i>SVF</i>	Hans von Arnim. <i>Stoicorum veterum fragmenta</i>
Xen. <i>Mem.</i>	Xénophon. <i>Memorabilia</i>

Introduction

Qu'est-ce qui empêche un homme capable d'analyser les syllogismes aussi bien que Chrysippe d'être malheureux, de pleurer, d'éprouver de l'envie, en un mot d'être dans le trouble et la misère ?¹

Dès l'origine et sa fondation par Zénon de Citium (env. 334-262), l'école stoïcienne divise la philosophie en trois parties : la logique, la physique et l'éthique.² L'ensemble forme un système au sein duquel chacune des parties, en accomplissant la fonction qui lui est propre, coopère en vue d'une même fin : l'acquisition de la sagesse et de la vertu, dont la possession coïncide avec le bonheur.³ Cela revient à dire que la vie heureuse requiert une expertise non seulement dans le domaine du bien et de la vertu, mais aussi dans la connaissance de la nature, ainsi que dans l'usage de la raison et du discours. Pour illustrer la manière dont coopèrent les trois parties de la philosophie, les stoïciens ont recours à plusieurs images : ils comparent la philosophie à un jardin, dont le mur d'enceinte serait la logique, la terre et les arbres, la physique, et les fruits, l'éthique ; ou à un œuf, dont la coquille serait la logique, le blanc, la physique, et le jaune, l'éthique ; ou encore à un animal, dont les os et les tendons seraient la logique, les parties charnues, la physique, et l'âme, l'éthique.⁴

Parmi les trois parties de la philosophie stoïcienne, c'est la logique qui sera l'objet privilégié de la présente étude, et plus précisément la dialectique, qui en est une sous-partie. Cette dernière a déjà fait l'objet de nombreux travaux. Après avoir été longtemps jugée inutile et excessivement subtile,⁵ elle a en effet connu un premier regain d'intérêt auprès des logiciens,

¹ Epict. *Diss.* 2.23.44 : τί δὲ καλύει συλλογισμοὺς ἀναλύοντα ὡς Χρύσιππος ἄθλιον εἶναι, πενθεῖν, φθονεῖν, ἀπλῶς ταρασσεσθαι, κακοδαιμονεῖν; (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller).

² Voir notamment *DL* 7.39 et *SVF* 2.35. Sur la question de savoir si la division en trois parties concerne la philosophie elle-même ou plutôt le discours de la philosophie, voir *infra*, p. 95.

³ Voir *SVF* 2.35 ; Sen. *Ep.* 89.4-5 = *LS* 26G ; *SVF* 3.16 = *LS* 63A.

⁴ Voir en particulier *DL* 7.40 et Sext. *Emp. Math.* 7.17-9. Précisons que Diogène Laërce intervertit la place de l'éthique et de la physique dans l'image de l'œuf et celle de l'animal.

⁵ Pour un exemple de cette évaluation négative, voir (Prantl, 1855) ; pour sa critique, voir notamment (Kneale & Kneale, 1962, pp. 164-5), (Frede, 1974a, p. 5) et (Gourinat, 2000, p. 10).

qui ont reconnu en elle une anticipation de la logique propositionnelle contemporaine.¹ Plus tard, ce sont les historiens de la logique,² et plus tard encore les historiens du stoïcisme qui ont repris le sujet à leur compte : ces derniers, regrettant les anachronismes commis par leurs prédécesseurs et l'isolement de la dialectique vis-à-vis du reste de la doctrine stoïcienne,³ se sont attachés à l'étudier dans le contexte de la philosophie qui l'a vue naître, en relation avec les autres parties de la logique, avec la physique et l'éthique.⁴

Notre étude se distingue cependant de ces travaux dans la mesure où nous ne nous proposons pas d'examiner à nouveau frais la théorie et le contenu de la dialectique, mais de nous pencher sur l'usage que les stoïciens lui reconnaissent en philosophie et, tout particulièrement, en éthique. Certes, d'une certaine manière, nous nous inscrivons dans le prolongement de l'approche historique de la dialectique stoïcienne, mais en en renversant toutefois la perspective : tandis que les historiens de la dialectique stoïcienne ne manquent pas d'examiner les rapports qu'entretient la dialectique avec les autres parties de la philosophie dans la mesure où ils sont susceptibles d'éclairer son contenu, nous nous concentrerons pour notre part sur le rapport qu'entretient la dialectique avec le reste de la doctrine et avec l'éthique, n'étudiant son contenu que dans la mesure où il est susceptible d'éclairer ce rapport. Le choix de cette approche répond à un parti-pris interprétatif selon lequel la fonction de chaque partie de la philosophie stoïcienne nous paraît avoir une priorité sur son contenu. En l'occurrence, ce qui caractérise la dialectique des stoïciens, c'est d'abord la fonction qu'elle joue au sein de leur philosophie et notamment en éthique. Bien sûr, cela ne veut pas dire que le contenu même de leur théorie dialectique n'est pas original et digne d'un grand intérêt, mais il ne peut se comprendre, dans ses innovations et ses évolutions, qu'en lien avec la finalité philosophique et morale qu'il sert.

Comme notre travail a pour objet le rapport entre la dialectique et l'éthique, on pourrait être tenté de le rapprocher d'un autre champ des recherches stoïciennes, celui portant sur les

¹ Ce renouveau est initié par (Lukasiewicz, 1935).

² Voir (Mates, 1953) et (Kneale & Kneale, 1962). (Mignucci, 1965) amorce déjà la recontextualisation de la dialectique stoïcienne en l'étudiant en relation avec la théorie de la représentation.

³ Sur la critique de leurs prédécesseurs par les historiens du stoïcisme, voir notamment (Frede, 1974a, p. 5), (Egli, 1975) et (Gourinat, 2000, p. 10 *sq.*).

⁴ Voir (Frede, 1974a), (Gourinat, 2000), (Bobzien, 1996), (Bobzien, 2006) et (Crivelli, 2009). Précisons que c'est seulement de manière progressive que la dialectique stoïcienne a été replacée dans le contexte de la philosophie dont elle est issue. Par exemple, avant (Gourinat, 2000) et quelques exceptions que ce dernier signale à la note 6 de la p. 9, les historiens continuent de parler de *logique*, alors même qu'ils s'intéressent plutôt à la dialectique et non à la partie logique dans son ensemble.

parties de la philosophie et les relations qu'elles entretiennent.¹ Bien entendu, nous partageons avec ce dernier le souci de rendre compte du caractère systématique de la philosophie stoïcienne et de la coopération mutuelle de toutes les parties en son sein. Toutefois, notre approche s'en distingue par la restriction que nous opérons. En effet, puisque la philosophie stoïcienne comporte trois parties qui interagissent les unes avec les autres, on ne compte pas moins de trois relations en son sein : entre la logique et la physique, entre la physique et l'éthique et entre l'éthique et la logique. Si l'on tient compte du fait que ces relations sont toutes des relations d'utilité réciproque, leur nombre s'élève même à six : il y a l'usage de la physique en éthique, l'usage de la physique en logique, l'usage de l'éthique en physique, l'usage de l'éthique en logique, l'usage de la logique en physique et, enfin, l'usage de la logique en éthique. Or, tandis que les études sur les parties de la philosophie adoptent une perspective générale sur ces relations, pour ce qui nous concerne, nous resserrons la focale à trois reprises : une première fois en ne considérant que la relation entre la logique et l'éthique ; une deuxième fois en excluant l'usage de l'éthique en logique pour nous concentrer sur l'usage de la logique en éthique ; une troisième fois en considérant l'usage en éthique non pas de la logique dans son ensemble, mais seulement de l'une de ses sous-parties, la dialectique.

En faisant comme un zoom sur le système stoïcien, nous espérons donner à voir dans le détail la manière dont il fonctionne et ce en quoi consiste précisément l'usage d'une partie de la philosophie dans une autre. On pourrait craindre toutefois qu'en adoptant une vue partielle sur la philosophie stoïcienne, nous nous empêchions *a priori* de rendre compte de sa systématisme. Il nous faut donc montrer que les restrictions que nous opérons, non seulement n'obscurcissent pas notre compréhension d'ensemble du système stoïcien, mais sont même susceptibles d'en éclairer le fonctionnement interne, les spécificités et les limites éventuelles.

S'il est pertinent de se concentrer sur la relation entre la logique et l'éthique, c'est d'abord parce que c'est elle qui, plus que les deux autres, fait l'originalité de la philosophie stoïcienne vis-à-vis de ses concurrentes. Par comparaison, les stoïciens sont loin d'être les seuls à penser leur éthique en relation avec une physique. Pour Epicure aussi, la poursuite du bonheur repose sur une connaissance de la nature.² Avant lui et dans un autre registre, Platon fait de

¹ Sur ce thème, voir (Hadot P., 1979), (Hadot P., 1991), (Verbeke, 1991), (Ierodiakonou, 1993a) et (Gourinat, 2000, pp. 19–30).

² Voir notamment Epicurus *RS* 11–13 et Cic. *Fin.* 1.63–64.

l'étude des réalités les plus hautes, les Idées, la norme de la moralité.¹ L'articulation de la physique et de la logique n'est pas non plus propre aux stoïciens. Elle se retrouve là encore chez Platon, qui voit dans la dialectique la procédure qui nous permet d'accéder à la connaissance des réalités intelligibles.² On la rencontre aussi chez Aristote, qui considère que la physique procède par démonstration et que la logique – comprise comme une théorie du syllogisme – lui permet de se déployer à partir de ses principes.³ Quant à la dialectique – qu'Aristote, à la différence des stoïciens, distingue de la logique⁴ –, il lui reconnaît indirectement un rôle en physique puisqu'elle permet de discuter les premiers principes à partir desquels le physicien démontre.⁵

En revanche, comme nous le disions, le fait d'associer l'éthique à une logique et de penser la théorie du bonheur en lien étroit avec une théorie de l'argumentation rigoureuse est beaucoup moins répandu parmi les prédécesseurs et les contemporains des stoïciens. Certes, on peut légitimement y voir un héritage socratique.⁶ Et lorsque, dans le *Gorgias* de Platon, Socrate déclare qu'il vaut mieux « ne pas être d'accord avec la plupart des gens et dire le contraire de ce qu'ils disent [...] plutôt que d'être, [s]oi tout seul, mal accordé avec [soi]-même et de contredire [s]es propres principes⁷ », cela sonne comme une anticipation de la définition que Zénon donne de la fin morale – « vivre en accord »⁸ – et de cette manière stoïcienne de faire de la conformité dialectique le critère de la moralité. L'un des enjeux de ce travail est d'ailleurs d'évaluer la part de l'héritage socratique dans l'usage que font les stoïciens de la dialectique en éthique. Mais le Portique semble justement faire figure d'exception dans la reprise de cet héritage socratique. Aristote considère pour sa part que la sphère des actions humaines, parce qu'elle est – à la différence de la nature – le domaine de la contingence, échappe à la rigueur de la connaissance scientifique ou démonstrative : l'éthique n'est pas une science exacte et c'est à

¹ Voir notamment *Phd.* 66d–67b, où la contemplation des réalités intelligibles, qui n'est vraiment possible qu'une fois l'âme séparée du corps, vient justifier l'aspiration du philosophe à la mort.

² Voir notamment *Phd.* 65e–66a. Certes, puisque Platon reconnaît à la dialectique un rôle dans la poursuite de la connaissance des réalités intelligibles, et dans cette dernière la finalité de l'existence humaine, on pourrait considérer qu'il pose ce faisant une relation entre dialectique et éthique, mais cette relation est en quelque sorte indirecte, puisqu'elle transite par l'étude de la réalité.

³ *An. Post.* 1.2.71b17–9.

⁴ Avec la dialectique, à la différence de la logique, on ne déduit pas sur la base de principes vrais, nécessaires et premiers, mais sur la base d'opinions admises : sur ce point, voir *Top.* 1.1.100a18–24.

⁵ Voir *Top.* 1.2.101a37–b4.

⁶ Sur la pratique socratique de la dialectique, voir en particulier (Vlastos, 1994).

⁷ *Grg.* 482b–c : καὶ πλείστοις ἀνθρώπους μὴ ὁμολογεῖν μοι ἀλλ' ἐναντία λέγειν μᾶλλον ἢ ἓνα ὄντα ἐμὲ ἐμαντῶ ἀσύμφωνον εἶναι καὶ ἐναντία λέγειν (éd. E. R. Dodds ; trad. M. Canto-Sperber).

⁸ *Stob. Ecl.* 2.75.11 (= *SVF* I, 179 [2] = *LS* 63B) : τὸ ὁμολογουμένως ζῆν (éd. O. Hense and C. Wachsmuth ; trad. J. Brunschwig et P. Pellegrin).

la délibération plutôt qu'à la démonstration qu'il revient de juger de l'action bonne.¹ Epicure estime pour sa part que les techniques dialectiques élaborées par Socrate et Platon sont inutiles à l'établissement des connaissances requises pour la vie heureuse. Même parmi les écoles qui revendiquent la filiation socratique, cette partie de l'héritage semble avoir été mise de côté : cyniques et cyrénaïques rejettent la logique² et les mégariques, s'ils s'intéressent de près à la dialectique, semblent la déconnecter de la question éthique.³ C'est finalement la Nouvelle Académie d'Arcésilas qui partage le plus avec les stoïciens la volonté de s'approprier cet héritage socratique, mais elle lui donne, bien entendu, un prolongement opposé : dans les débats où ils s'affrontent et sur lesquels nous reviendrons abondamment, les stoïciens ont d'ailleurs à cœur de défendre le bon usage de la dialectique contre l'usage sceptique – et à leurs yeux dévoyé – de la dialectique par leurs adversaires.

L'articulation de la partie logique et de la partie éthique au sein de leur philosophie semble donc faire l'originalité des stoïciens : elle est par conséquent celle, parmi les trois relations que nous évoquions, qui est la plus susceptible de nous éclairer sur la spécificité de leur système philosophique. Il se trouve que cette relation est également celle qui, au sein même du Portique, a été la plus discutée, voire la seule à avoir véritablement été remise en cause. Ainsi n'y a-t-il guère qu'Ariston de Chios, un disciple de Zénon, pour refuser à la physique toute utilité en éthique : parmi les autres stoïciens, il y a au contraire un consensus pour articuler la physique et l'éthique au sein de la philosophie et inclure la référence à la nature à l'énoncé de la fin morale.⁴ En revanche, si Ariston est le seul stoïcien dont les témoignages rapportent qu'il a purement et simplement exclu la logique et la dialectique de sa conception de la

¹Voir *Eth. Nic.* 3.5.1112a17-b12. Il est vrai qu'Aristote parle à plusieurs reprises d'un syllogisme pratique (voir par exemple *De motu an.* 7.701a16), ce qui suggère un usage pratique de la logique. Nous ne traiterons évidemment pas ici cette question très débattue des études aristotéliennes. Contentons-nous de dire que le syllogisme pratique tel que le conçoit Aristote ne désigne sans doute pas le raisonnement que devrait produire l'agent dans le temps de la délibération en vue de bien agir, mais plutôt une description de la manière dont se déroule le processus de décision. Par ailleurs, il faut préciser qu'Aristote développe deux conceptions alternatives du bonheur, celle que nous venons d'évoquer et celle selon laquelle le bonheur consiste dans la contemplation : voir *Eth. Nic.* 10.8.1178b8–32. La logique pourrait éventuellement intervenir dans le cadre de cette dernière, comme l'instrument permettant d'élaborer la science dans laquelle le théoricien s'accomplit. Mais cela demeure très différent d'un usage éthique de la dialectique, compris comme un usage de la dialectique dans la conduite même de la vie.

² Pour les premiers, voir *DL* 6.103 ; pour les seconds, voir *DL* 2.92 et *Sen. Ep.* 89.12.

³ Pour un aperçu de leurs intérêts philosophiques, voir *DL* 2.108–12.

⁴ Sur la suppression de la partie physique par Ariston, voir notamment *Stob. Ecl.* 2.1.24 (= *FDS* 208) et *DL* 7.160 ; sur le fait que la majorité des stoïciens ont reconnu dans la physique une partie de la philosophie, voir *DL* 7.39–41 ; sur la référence à la nature dans la définition de la fin morale par les principaux représentants du Portique, voir *Stob. Ecl.* 2.75 ; 77 ; *DL* 7.87–9 ; Clément d'Alexandrie, *Stromates* 2.21.129.4–5 (= *LS* 63 J = Panétius fr. 96 Van Straaten, 53 Alesse ; Posidonius fr. 186, partiel).

philosophie,¹ il se retrouve en bonne compagnie lorsqu'il s'agit de critiquer l'utilité morale de la logique, et en particulier de la dialectique, car c'est justement sur cette dernière que se concentrent les attaques.² Avant même qu'Ariston compare la dialectique à la saleté qui fait chuter les passants dans la rue,³ Zénon maintient une certaine ambivalence en la matière : tout en faisant de la logique une partie de la philosophie, il compare les techniques dialectiques à des instruments qui ne mesurent que la paille et le fumier.⁴ Par la suite, Chrysippe de Soles, le troisième à diriger l'école, accorde une importance considérable au sujet.⁵ Mais, à l'époque impériale, Sénèque et Epictète semblent avoir bien du mal à justifier l'utilité morale des développements qu'il a donnés à la dialectique.⁶ Ainsi le premier regrette-t-il que l'on ait écrit tant d'ouvrages sur le sophisme du menteur, ciblant sans doute les nombreux traités que Chrysippe lui avait consacrés.⁷ Quant au second, à la question que nous avons mise en exergue de cette introduction, il répond par la négative : absolument rien n'empêche celui qui analyse les syllogismes comme Chrysippe d'être le plus malheureux des hommes.

Ces divergences au sein même du Portique nous fournissent une raison supplémentaire de recentrer l'étude du système stoïcien sur la relation entre l'éthique et la logique, en nous concentrant, au sein de cette dernière, sur la dialectique : en effet, parce qu'elle s'avère la relation la plus problématique, elle représente le plus grand risque pour l'intégrité du système dans son ensemble et elle pourrait bien en être le point de rupture. De plus, ce qui fait l'objet de leurs discussions, ce n'est pas l'utilité dialectique de l'éthique – par exemple, *faut-il être courageux ou tempérant pour résoudre correctement un sophisme ?* – qui reste une question marginale, mais l'utilité éthique de la dialectique – par exemple, pour paraphraser la citation en exergue de l'introduction, *la compétence dans l'analyse des syllogismes joue-t-elle un rôle dans la suppression de la crainte et de l'envie ?* Cela justifie donc que nous nous focalisions, dans l'étude de la relation entre la dialectique et l'éthique, sur l'usage de la première dans la seconde.

Si l'usage de la dialectique en éthique est un objet privilégié pour l'étude du système stoïcien, ce n'est pas seulement parce qu'il marque le mieux la spécificité en même temps que la fragilité de ce dernier, mais aussi parce qu'il est sans doute le lieu de la philosophie stoïcienne

¹ Voir Stob. *Ecl.* 2.1.24 (= *FDS* 208) et *DL* 7.160.

² Cf. (Barnes, 1997a, p. 7).

³ Voir *DL* 7.161 et Stob. *Ecl.* 2.2.22 (= *FDS* 212).

⁴ Stob. *Ecl.* 2.2.12 (= *SVF* I 49 = *FDS* 206 = *LS* 31K).

⁵ Voir *DL* 7.180.

⁶ Cf. *LS* p. 75.

⁷ *Ep.* 45.10.

où se pose de la façon la plus aigüe la question du rapport entre la théorie et la pratique. Comme le dit P. Hadot, dans l'Antiquité, la philosophie n'est jamais seulement un discours, mais aussi et de manière indissociable une manière de vivre, celle-ci étant l'application du premier dans la conduite même de la vie.¹ Cela s'applique tout particulièrement aux stoïciens qui, dans l'élaboration et l'enseignement de leur doctrine, ont en ligne de mire cette exigence pratique. Or, si la question de l'usage de la dialectique en éthique se pose avec une intensité particulière, c'est, nous semble-t-il, parce que c'est le point du système où cette exigence est la plus difficile à satisfaire. En effet, la dialectique est sans doute la partie *la plus théorique* de la théorie philosophique, au sens où elle est celle dont il est le plus difficile de voir les applications dans la conduite de la vie ; certes, on pourrait le dire aussi de certains points de la physique stoïcienne, dont l'intérêt pratique est parfois obscur.² Mais la théorie dialectique se distingue de la physique par son statut, pour ainsi dire, *métathéorique*, en ce qu'elle est la théorie de ce qui permet d'articuler avec rigueur le reste de la théorie, lequel est destiné à la pratique. La théorie dialectique se trouve ainsi éloignée de la pratique d'un degré supplémentaire par rapport au reste de la théorie philosophique, ce que P. Hadot, dans son commentaire du chapitre 52 du *Manuel* d'Épictète, rend par la formule suivante : « la pratique suppose nécessairement la théorie, la théorie suppose nécessairement la théorie de la théorie, c'est à dire la logique », cette dernière représentant par conséquent « le sommet de l'enseignement théorique »³. En raison de cet éloignement de la théorie dialectique vis-à-vis de la pratique, le risque est grand dans l'étude de la première de perdre de vue la seconde. Quant à la théorie morale, elle est à l'inverse la partie *la plus pratique* de la théorie philosophique, au sens où elle est celle dont il est le plus facile de voir les implications dans la conduite de la vie. En résulte une forme d'hétérogénéité entre ces deux parties de la philosophie. Et, s'il est relativement aisé d'envisager un usage de la dialectique dans l'élaboration ou la défense de la théorie morale, il est en revanche bien plus difficile de lui reconnaître une utilité dans la pratique morale elle-même. L'un des objectifs de notre étude est donc de déterminer si, en plus d'un *usage théorique*, la dialectique peut également faire l'objet d'un *usage pratique* : joue-t-elle un rôle non seulement dans la production du discours sur le bien, mais aussi dans la recherche même de la vie bonne ? Si cela

¹ Voir (Hadot P., 1995) pour la philosophie ancienne dans son ensemble ; pour le stoïcisme en particulier, voir (Bénatouïl, 2006) et (Sellars, 2009).

² Voir par exemple Sen. *Ep.* 113.

³ (Hadot P., 2000, p. 137).

ne devait pas être le cas, il y aurait donc une région de la philosophie stoïcienne où la théorie est dissociée de la pratique.

Dans ce qui précède, nous avons voulu montrer combien il est pertinent, pour notre compréhension du système stoïcien, de centrer l'étude sur l'usage de la dialectique en éthique. Ce dernier, en plus d'en être un trait particulièrement caractéristique, pourrait ainsi en être comme le point de rupture et ce, à deux niveaux : dans le rapport et la coopération mutuelle entre les parties de la philosophie d'une part, et dans le passage de la théorie à la pratique philosophique d'autre part. Pour déterminer si l'usage de la dialectique en éthique constitue effectivement un point de rupture ou, au contraire, un point de force du système stoïcien, nous nous poserons les trois questions suivantes, qui seront autant de fils rouges pour nous guider dans notre recherche.

Nous avons aperçu déjà comment l'utilité morale de la dialectique a été critiquée au sein même du Portique : nous interrogerons en premier lieu l'ampleur de cette remise en cause et si, devant la difficulté, certains stoïciens ont été conduits à exclure la dialectique de l'enseignement philosophique, au nom d'exigences morales et pratiques. Quant aux stoïciens qui défendent l'intégration de la dialectique au sein de la philosophie, il nous faudra examiner comment ils concilient cela avec la destination morale et pratique de cette dernière.

Nous nous demanderons, en second lieu, quelle est la nature de l'usage – ou des usages – dont la dialectique fait l'objet en éthique. Les interprètes sont divisés sur le sujet : les uns attribuent à la dialectique un rôle *défensif* au sein de la philosophie stoïcienne, tandis que les autres lui prêtent un rôle *constructif*.¹ Le problème n'est d'ailleurs pas nouveau, puisque Cicéron lui-même cantonne la dialectique stoïcienne à un rôle purement défensif, reprochant au Portique de n'avoir travaillé qu'aux méthodes qui permettent de juger les arguments déjà existants et d'avoir laissé de côté celles qui donnent le moyen d'en trouver de nouveaux.² Il est même possible de déceler une hésitation au sein même du Portique, si, parmi les images stoïciennes de la philosophie que nous mentionnions au début de l'introduction, l'on confronte celle du jardin – selon laquelle la logique, tenant la place du mur d'enceinte, semble assurer la sécurité de la théorie contre les atteintes extérieures – et celle de l'animal – où, assimilée au

¹ Pour la première lecture, voir notamment (Babut, 2005) qui examine le cas des premiers stoïciens et (Crivelli, 2007, pp. 24–5) qui traite du cas d'Épictète ; pour la seconde, voir par exemple (Barnes, 1997a, p. 63), et (Aubert-Baillet, 2006, p. 883) qui critique explicitement (Babut, 2005).

² Cic. *Top.* 6 (= *LS* 31F).

squelette de ce dernier, elle semble articuler de l'intérieur les différentes parties de la théorie.¹ Nous reprendrons la question dans le détail, en nous efforçant de préciser ce qu'il faut entendre par *fonction défensive* ou *constructive*, car cette distinction ne nous semble pas toujours avoir le même sens selon les interprètes, ni être pleinement opératoire pour tous les cas de figure : par exemple, quand la dialectique permet d'établir une thèse et, du même coup, de la garantir contre d'éventuelles attaques, doit-on parler d'un rôle *constructif* ou bien *défensif* ? Ou quand la dialectique permet de vérifier le bien-fondé d'une thèse avant de l'inclure au système, préservant du même coup l'intégrité de ce dernier, doit-on là encore parler d'un rôle *constructif* ou bien *défensif* ? Dans notre examen des usages de la dialectique en éthique, nous ne nous en tiendrons d'ailleurs pas à la seule distinction entre usage défensif et usage constructif, ne serait-ce que pour la raison suivante. Plus haut dans l'introduction, nous envisagions ainsi, à côté de l'usage théorique de la dialectique, la possibilité d'un usage pratique. Or, la distinction entre rôle constructif et rôle défensif nous semble décrire seulement – sans l'épuiser d'ailleurs – l'usage *théorique* de la dialectique en éthique : à savoir l'élaboration et l'articulation de la théorie morale d'une part, et sa défense contre les éventuelles objections d'autre part, que ce soit dans le contexte du débat entre écoles ou chez le disciple à qui l'on dispense un enseignement philosophique. Mais l'éventualité d'un usage *pratique* de la dialectique – d'un rôle dans l'application de la théorie morale dans la vie même – nous conduira à envisager d'autres fonctions pour la dialectique.

Notre deuxième question nous conduit naturellement à une troisième et dernière interrogation : étant donnés les usages dont la dialectique fait l'objet en éthique, peut-on lui reconnaître – à elle et à la logique dans son ensemble – une place équivalente à celle de la physique et de l'éthique au sein du système stoïcien ? Autrement dit, le Portique réussit-il son pari de faire de la logique une partie à part entière de la philosophie, ou bien lui conserve-t-il, malgré ses efforts, un statut d'instrument comparable à celui que lui prête Aristote ? Bien que les stoïciens présentent la logique comme une partie de la philosophie, certains interprètes ont d'ailleurs tendance à décrire cette dernière plutôt comme un instrument : (Barnes, 1997a, pp. 62–3) parle ainsi, à propos de Sénèque et de Musonius, d'un *utilitarisme logique*,² et (Crivelli, 2007, p. 24) qualifie le rôle de la logique chez Epictète d'*auxiliaire, ancillary*.³ Là encore,

¹ Cf. (Gourinat, 2000, p. 31)

² Il nuance toutefois dans le cas d'Epictète.

³ Cf. (Xenakis, 1968, p. 96) qui estime que, pour Epictète, la logique est moins importante que l'éthique.

l'ambiguïté pourrait bien résider au sein même du Portique. Par exemple, si Posidonius préfère comparer la philosophie à un être vivant plutôt qu'à un jardin, c'est parce que, dans le dernier cas, la logique lui paraît trop séparée du reste de la doctrine : en la comparant aux os et aux tendons *au sein de* l'animal plutôt qu'au mur construit *autour de* l'arbre, il l'intégrerait à proprement parler à la philosophie.¹ Mais, même dans l'image de l'animal, si la logique articule les parties charnues, elle ne constitue justement pas elle-même la chair de l'animal, comme si elle était la condition d'existence de la philosophie sans en être aussi constitutive que ne le sont la physique ou l'éthique. Cela rejoint d'ailleurs la remarque d'un élève d'Epictète qui, lorsque ce dernier compare la logique à un instrument de mesure pour en démontrer l'utilité, se demande si la logique n'est pas stérile, à l'image du boisseau qui mesure la nourriture sans en être lui-même.² Pour déterminer le statut de la dialectique et de la logique au sein de la philosophie stoïcienne, il nous faudra préciser le critère qui permet de distinguer entre partie et instrument : par exemple, faut-il comprendre que l'instrument a une *utilité transitoire*, à la différence de la partie qui a une *utilité constitutive* ? Auquel cas, si la dialectique n'est pas seulement le moyen d'atteindre la sagesse, mais aussi de la conserver, elle devra être considérée comme une partie et non comme un instrument. Mais la différence n'est-elle pas plutôt que l'instrument permet de garantir le discours de la philosophie, sans donner lui-même lieu à une pratique philosophique, ce qui serait le propre d'une partie ? Auquel cas, si nous ne parvenons pas à dégager un usage pratique de la dialectique en plus de son usage théorique, il faudra la considérer comme un instrument de la philosophie plutôt que comme une partie.

L'examen de ces trois questions devrait donc nous éclairer sur les enjeux plus généraux que nous mentionnions plus haut : l'intégrité du système stoïcien dans son ensemble, ainsi qu'en son sein la solidarité des parties et la relation entre théorie et pratique. Pour y répondre, nous adopterons successivement deux approches. D'une part, nous étudierons ce que disent les stoïciens de l'usage de la dialectique en éthique ; de l'autre, nous examinerons les usages qu'ils en font effectivement en éthique. Il s'agira ainsi, à propos de l'usage de la dialectique, de confronter le discours théorique et la pratique correspondante. Ce qui autorise une telle approche comparée, c'est précisément la perspective que nous adoptons sur la dialectique et que nous évoquions au début de cette introduction : nous n'étudions pas la dialectique stoïcienne du point de vue de sa théorie mais de celui de son usage. Or, si l'étude de la théorie

¹ Sext. Emp. *Math.* 7.19 (= Kidd F88).

² Epict. *Diss.* 1.17.9–10.

dialectique ne permet pas cette double approche – lorsqu’après avoir étudié la théorie, on en étudie l’usage, ce n’est précisément plus la théorie mais l’usage que l’on étudie – en revanche, en nous focalisant sur son usage, nous pouvons étudier à la fois la théorie de cet usage et l’usage lui-même.

D’une part, donc, nous étudierons le discours stoïcien sur l’utilité éthique de la dialectique. Le sujet a été partiellement traité par plusieurs études, qui se concentrent cependant soit sur un auteur stoïcien, soit sur un procédé logique en particulier.¹ Nous nous attacherons pour notre part à traiter le problème dans sa globalité et pour le Portique dans son ensemble. Pour ce faire, nous délaisserons la perspective synchronique – qui comporte le risque de commettre des anachronismes et de masquer les éventuelles évolutions – au profit d’une perspective chronologique. Il nous paraît en effet important de comprendre le discours sur l’usage de la dialectique de tel stoïcien en lien avec l’état de la théorie dialectique à la même époque.² Il ne s’agira pas nécessairement de mettre en évidence des revirements radicaux – qui, somme toute, sont assez rares – mais de donner à voir, à propos de l’utilité éthique de la dialectique, la lente élaboration d’une doctrine produite à plusieurs mains, à différents moments et dans différents contextes.³

Les interprètes qui se sont intéressés à la dialectique stoïcienne n’ont pas manqué de souligner les avantages d’une perspective chronologique. (Frede, 1974a, pp. 9–10) décrit même très précisément la démarche que nous nous proposons d’adopter. Il renonce toutefois à la choisir en raison de l’état des sources à disposition : c’est seulement pour Chrysippe que les témoignages et les fragments sont suffisamment nombreux pour permettre d’esquisser le contenu de sa théorie dialectique.⁴ (Gourinat, 2000, p. 13) accorde cependant déjà une place à la perspective chronologique dans son enquête.⁵ S’il nous semble à la fois possible et nécessaire

¹ Sur Chrysippe, voir (Bénatouïl, 2006, pp. 79–96) ; sur le stoïcisme impérial, voir (Barnes, 1997a), qui aborde la question de l’utilité de la dialectique chez Sénèque et Epictète, bien que son objet principal reste le contenu de la théorie logique ; sur Epictète, voir aussi (Crivelli, 2007) et (Gourinat, 2008) ; sur Marc-Aurèle, voir (Giavatto, 2008). Certaines études portent sur l’usage en éthique d’autres aspects de la logique stoïcienne : voir en particulier, à propos de la division, (Gourinat, 2020) et (Collette-Dučić, Division et articulation chez Epictète et Marc-Aurèle, 2020). Nous serons bien entendu amené à discuter l’ensemble de ces travaux.

² Cf. *FDS*, p. 200–1, où K. Hülser suggère, avant de rapporter les témoignages et fragments sur l’évaluation de la dialectique par les stoïciens à travers les époques, que ces textes reflètent dans une certaine mesure le développement de la dialectique stoïcienne.

³ Cf. (Gourinat, 2000, pp. 14–15).

⁴ (Frede, 1974a, p. 10). Cf. (Mueller, 1974, p. 57) et (Ioppolo, 1980, p. 14) qui tirent le même constat.

⁵ Notamment en examinant en propre l’état de la syllogistique avant Chrysippe (p. 245 *sqq.*) et son évolution après lui (p. 311 *sqq.*) ; voir aussi la conclusion (p. 321 *sqq.*) où il esquisse l’évolution de la conception stoïcienne de la dialectique de Zénon à Posidonius.

d'adopter pour de bon une perspective chronologique, c'est là encore parce que nous n'examinons pas la dialectique du point de vue de son contenu, mais de ses fonctions. Or si, à l'exception de Chrysippe, les témoignages sont rares sur la contribution des différents stoïciens à la théorie dialectique, il n'en va pas de même pour ce qui est leur position à l'égard de son usage. Nous distinguerons ainsi entre trois ensembles de témoignages et de fragments, classés du plus pertinent au moins pertinent pour notre étude, selon qu'ils satisfont ou non les critères suivants :

- (a) rapporter une position, positive ou négative, sur l'utilité de la dialectique ;
- (b) attribuer nommément cette position à un stoïcien donné.

Notre premier ensemble regroupe les textes qui satisfont à la fois les critères (a) et (b). Or, nous disposons d'un tel ensemble de textes non seulement pour Chrysippe, mais aussi – avant lui – pour Zénon et Ariston, et – après lui – pour Sénèque, Musonius et Epictète. Nous avons donc l'espoir d'esquisser avec une relative netteté la position de ces derniers à l'égard de la dialectique.¹ Notre deuxième ensemble de textes satisfait le critère (b), mais non le critère (a) : ils attribuent à un stoïcien donné une position qui, même sans porter explicitement sur l'utilité ou l'inutilité de la dialectique, permet de formuler des hypothèses sur l'attitude de ce stoïcien à l'égard de la dialectique et, éventuellement, sur la nature de l'usage qu'il lui reconnaît. Ce deuxième ensemble de textes permet d'étendre notre étude à des stoïciens comme Cléanthe, Diogène de Babylone, Antipater de Tarse ou encore Posidonius. Un troisième et dernier ensemble de textes satisfait le critère (a), mais non le critère (b). Comme ces textes rapportent une position sur l'utilité de la dialectique sans pour autant l'attribuer à un stoïcien en particulier, ils semblent *a priori* ne pas être d'une grande aide dans le cadre de notre approche chronologique. Toutefois, lorsque nous aurons suffisamment d'éléments pour les attribuer avec une relative confiance à tel stoïcien, nous nous permettrons de le faire : cela permettra d'inclure à notre étude des témoignages qui, même s'ils ne font pas explicitement référence à un stoïcien en particulier, sont cruciaux pour notre sujet – comme, par exemple, ceux sur les parties de la philosophie ou encore ceux sur les vertus dialectiques du sage.

¹ Il faudra cependant faire preuve d'une certaine prudence, dans la mesure où l'attribution d'une position à un stoïcien donné dans un témoignage n'a pas valeur de preuve définitive : sur ce point, voir la mise en garde de (Ioppolo, 1980, p. 14) ; notons en outre le fait que l'état des sources peut amener à accorder une importance démesurée à des fragments ou à des témoignages que l'on regarderait comme secondaires si l'on avait conservé l'intégralité de l'ouvrage dont ils sont extraits ou auxquels ils se rapportent : cf. (Barnes, 1984/5, p. 20).

En étudiant la dialectique stoïcienne du point de vue de son usage plutôt que de son contenu, nous pourrions donc faire une place à des auteurs qui, même s'ils se soucient de l'utilité de la dialectique, ont été largement mis de côté dans les travaux sur la dialectique stoïcienne, faute d'avoir contribué de manière significative à son contenu. (Frede, 1974a, pp. 30–1), précisément parce que c'est ce dernier qu'il a en vue, soutient ainsi que l'apport de Zénon et de Cléanthe sur le sujet est très limité, que la logique a été négligée par Panétius ou Posidonius et qu'elle est tombée en désuétude, à l'époque impériale, chez Sénèque, Musonius et Epictète.¹ Or, ce n'est pas parce que ces auteurs n'ont pas ou peu contribué à la théorie dialectique qu'ils n'ont pas réfléchi à son utilité. À l'inverse, en nous concentrant sur l'usage de la dialectique et en adoptant une perspective diachronique, nous pourrions être amené à relativiser un peu l'importance considérable accordée à Chrysippe dans les études sur la dialectique stoïcienne. Ainsi (Frede, 1974a, p. 10) considère-t-il que l'exposé de la dialectique stoïcienne auquel on aboutit au terme d'une étude synchronique des sources n'est pas une pure reconstruction, puisqu'elle correspond dans les grandes lignes à la conception chrysippéenne de la dialectique. Et, ce faisant, l'étude de la dialectique stoïcienne du point de vue de son contenu vient justifier la perspective synchronique puisque la dialectique stoïcienne se trouve ramenée à celle de Chrysippe : comme ce dernier a à la fois initié et clos le débat, il n'y a plus vraiment d'intérêt à en faire l'histoire.²

Si l'on se place à présent du point de vue de l'usage, la contribution de Chrysippe à la dialectique stoïcienne, sans nier l'accélération considérable qu'elle a permise, s'inscrit dans la continuité de la perspective de Zénon qui accordait déjà une place à la logique et à la dialectique dans sa philosophie : les développements considérables que Chrysippe a donnés à la théorie dialectique peuvent ainsi être compris comme une manière de justifier et de rendre compte de l'utilité que Zénon reconnaissait déjà à la dialectique en philosophie,³ même si cela a pu

¹ Il est vrai que, pour ce qui est des stoïciens impériaux, ce jugement a déjà été partiellement revu, par exemple par (Barnes, 1997a, p. 4), mais ces derniers conservent encore une place secondaire dans l'histoire de la logique stoïcienne.

² (Frede, 1974a, p. 31) estime que la prépondérance de Chrysippe dans le domaine de la logique stoïcienne est même supérieure à celle d'Aristote dans le domaine de la logique péripatéticienne. (Gourinat, 2000, p. 13) apporte une nuance à la position de M. Frede : s'il est d'accord pour dire que « Pour l'essentiel, la dialectique stoïcienne a été fixée par Chrysippe et [que] c'est vraisemblablement son apport qui, dans l'ensemble, est le plus intéressant philosophiquement », il regrette toutefois que « les travaux sur la logique stoïcienne [aient] souvent présenté sous le nom de logique des stoïciens la dialectique de Chrysippe, sans trop chercher à expliquer comment elle s'était historiquement constituée, ni quelles transformations elle avait subies » ; c'est aussi le cas de (Barnes, 1984/5, p. 19).

³ Selon *DL* 7.179, Chrysippe demandait ainsi à Cléanthe qu'on lui rapporte les doctrines de l'école et qu'il se chargerait d'en fournir les démonstrations.

conduire à lui prêter des usages que Zénon n'avait pas anticipés. Les réflexions de Chrysippe sur le sujet ont ensuite nourri la discussion chez ses disciples immédiats, puis dans le stoïcisme intermédiaire et impérial. Dans l'étude de la dialectique du point de vue de l'usage, il faudra même prendre garde à ce que Sénèque et Epictète, dont les *Lettres à Lucilius* et les *Entretiens* concentrent la majorité du discours stoïcien sur l'utilité éthique de la dialectique, n'aillent pas éclipser leurs illustres prédécesseurs – comme pour se dédommager du désintérêt dont ils ont longtemps souffert dans les études sur la dialectique stoïcienne. La plus-value de l'inclusion pleine et entière des stoïciens impériaux à l'étude de la dialectique stoïcienne n'est d'ailleurs pas seulement quantitative, mais aussi qualitative. Ces derniers se distinguent en effet par leur préoccupation pédagogique qui – tout en étant loin d'être étrangère à leurs prédécesseurs – prend chez eux une dimension considérable.¹ Ils pourront donc être d'une grande utilité pour préciser l'usage de la dialectique dans l'enseignement dispensé par le maître au disciple et dans les exercices pratiqués par le disciple lui-même. Pour ce dernier type d'usage, Marc-Aurèle pourrait d'ailleurs être un sujet d'étude tout indiqué puisque ses *Pensées* nous apportent le point de vue du disciple, là où les autres textes nous renseignent sur le point de vue du sage et celui du maître. Nous avons toutefois décidé de ne pas l'inclure à notre histoire de l'usage stoïcien de la dialectique en éthique. En effet, les *Pensées* nous paraissent, en raison même de leur vocation pratique, laisser trop peu de place à la théorie de l'usage pour qu'il soit possible de reconstituer la position de Marc-Aurèle sur le sujet.² Concernant l'examen de l'usage effectif de la dialectique dont il va être question dans la suite, Marc-Aurèle serait assurément un bon candidat, mais le sujet a déjà été étudié en détail par (Giavatto, 2008).

Comme nous l'annoncions plus haut, nous n'examinerons pas seulement le discours stoïcien sur l'usage de la dialectique en éthique, mais également l'usage effectif que les stoïciens font de la dialectique dans leurs textes éthiques. Nous nous proposons ainsi de

¹ Ne serait-ce qu'en raison du type de textes qui nous sont parvenus les concernant : un enseignement sous forme épistolaire pour Sénèque, et les notes de leur enseignement oral pour Musonius et Epictète. Sur le fait que l'originalité des stoïciens impériaux ne réside pas dans l'abandon des parties logiques et physiques de la théorie au profit de la partie éthique, mais dans la nature de l'usage – résolument pédagogique – auquel ils destinent la théorie, voir (Bénatouïl, 2006, p. 7).

² Mentionnons toutefois *Pensées* 1.7.2–3, 6.13.4, 8.13. Nous ne nous rangeons pas, cependant, à l'avis de (Verbeke, 1991, p. 17) selon lequel Marc-Aurèle a réduit la philosophie à l'éthique ; mais, tout en se souciant à la fois de l'éthique, de la physique et de la logique, il s'attache à en faire usage plutôt qu'à en discuter explicitement l'utilité ; nous reprenons ce faisant à notre compte la position de (Hadot P., 1997, p. 87) : « Pour Marc Aurèle, c'est le discours théorique de la logique et de la physique qui maintenant n'est plus l'objet de ses préoccupations. Mais il prétend bien pratiquer une logique vécue (la discipline du jugement) et une physique vécue (la discipline du désir) ».

procéder à un inventaire systématique des procédés dialectiques au sein d'un corpus choisi : il s'agit d'y observer empiriquement les usages stoïciens de la dialectique en éthique afin d'en dresser une typologie. L'analyse des usages est susceptible d'enrichir de quatre manières l'étude de la théorie de l'usage. (1) Tout d'abord, *en l'illustrant*, c'est-à-dire en donnant à voir les applications concrètes de la théorie : par exemple, si, dans leur discours, les stoïciens reconnaissent une utilité aux syllogismes dans l'éradication des passions, comment cela se traduit-il en pratique ? (2) Ensuite, *en réinterrogeant ou, au contraire, en donnant une confirmation* aux conclusions auxquelles elle a abouti : par exemple, si tel stoïcien fait usage de procédés dialectiques alors qu'il tient à l'égard de la dialectique un discours critique, il faudra réévaluer la portée de ce dernier, en le comprenant par exemple comme une exagération appelée par le contexte de rédaction. (3) Ou encore, *en l'affinant* : en effet, dans le discours sur l'usage, c'est bien souvent de l'utilité de la dialectique en générale, ou éventuellement de la syllogistique ou de la technique de résolution des sophismes dans leur ensemble dont il est question ; or, dans l'inventaire, nous pourrions entrer bien davantage dans le détail, en examinant de manière spécifique l'usage qui est fait de chaque procédé dialectique – par exemple de l'un des indémontrables stoïciens, ou de l'argument prédicatif, ou encore de l'argument *a fortiori*. Cela pourrait permettre de mettre en évidence des disparités entre l'usage de telle partie de la dialectique stoïcienne par rapport à telle autre, ou encore entre l'usage des procédés dialectiques proprement stoïciens par rapport à ceux qui ne le sont pas. (4) Et enfin, *en la complétant*, autrement dit en mettant en évidence des usages de la dialectique qui n'apparaissent pas explicitement dans le discours : certes, puisque le sage stoïcien est aussi rare que le phénix et que les auteurs stoïciens ne prétendaient pas l'être, il est peu probable que notre inventaire nous renseigne directement sur les usages de la dialectique par le sage dans l'exercice même de la vie vertueuse ; en revanche, dans le cas des traités de morale, notre inventaire pourrait nous en apprendre davantage sur les usages de la dialectique par le théoricien dans l'élaboration et la défense de la doctrine morale et, dans le cas des textes pédagogiques, il pourrait approfondir notre connaissance des usages de la dialectique par le maître dans le cadre de son enseignement moral, ainsi que par le disciple dans la mise en pratique de cet enseignement.

Certes, l'approche comparée du discours et de l'usage que nous nous proposons d'adopter pourrait se voir opposer plusieurs objections. D'abord, *ce que nous entendons comparer est-il vraiment comparable* ? En effet, pour pouvoir comparer l'usage de la dialectique dont il est question dans le discours et celui qui en est fait dans les textes, il faut

présupposer une homogénéité entre les deux. Or, cette dernière ne va pas de soi. Ainsi, comme nous le suggérons plus haut, l'usage de la dialectique dont parle tel stoïcien à propos du sage n'est précisément pas celui qu'il est susceptible d'en faire dans la rédaction de son ouvrage ; ou encore, l'usage que tel stoïcien reconnaît à la dialectique à un stade avancé de la formation morale n'est précisément pas celui qu'il est susceptible d'en faire dans un discours destiné à des disciples débutants. Pour surmonter cette difficulté, nous devons sélectionner pour l'inventaire des textes dont il est possible de décrire avec une relative précision le genre, le public visé et la finalité.

Ensuite, même si l'on admet que ce que nous comparons est effectivement comparable, *y a-t-il vraiment matière à comparaison ?* En effet, pour bien des stoïciens dont nous étudions la position à l'égard de la dialectique, nous n'avons pas connaissance de procédés dialectiques dont ils auraient fait usage en éthique et, quand c'est le cas, nous en connaissons trop peu pour que cela permette de tirer des conclusions définitives sur l'usage que les auteurs en question font effectivement de la dialectique. Par exemple, dans le cas de Zénon – qui n'est pourtant pas le plus mal loti dans le domaine parmi les stoïciens de la période hellénistique – nous ne connaissons qu'une dizaine d'arguments dont il serait l'auteur, dont seuls deux portent sur des questions morales : il serait hasardeux de vouloir tirer de grands enseignements d'un si maigre échantillon.¹ À cela il faut ajouter que, pour beaucoup de stoïciens, c'est par des citations et des témoignages que nous connaissons les arguments qu'ils ont formulés, si bien qu'il est difficile d'en reconstituer le contexte. Pour surmonter cette difficulté, nous devons retenir pour notre inventaire des textes suffisamment longs et complets pour que puissent apparaître des tendances significatives dans l'usage qui y est fait des procédés dialectiques. Cela nous conduira donc à exclure de notre inventaire les recueils de fragments établis par J. Von Arnim et par A. Long et D. Sedley, pour y inclure les quatre textes suivants : l'exposé de l'éthique stoïcienne rapporté par Stobée, le livre III du *De finibus* de Cicéron, les *Lettres à Lucilius* de Sénèque, ainsi que les *Entretiens* et le *Manuel* d'Epictète.² Bien entendu, ce choix ne permet pas de surmonter complètement la seconde objection : s'il y a matière à comparaison, c'est seulement dans le cas de Sénèque et d'Epictète.³ Pour y remédier autant que possible, nous rassemblerons les

¹ Sur les arguments attribués à Zénon, voir (Schofield, 1983), (Gourinat, 2000, p. 245 sq.) et (Ierodiakonou, 2002).

² Nous expliquerons au début de notre troisième partie sur la base de quels critères nous avons choisi ces textes et pourquoi nous n'avons pas retenu d'autres textes qui peuvent sembler *a priori* se prêter davantage à notre inventaire, comme l'exposé de l'éthique stoïcienne par Diogène Laërce.

³ On pourrait ajouter le nom de Musonius, mais nous n'avons pas retenu ses entretiens pour notre inventaire, en raison de leur similitude avec ceux d'Epictète.

informations sur les sources stoïciennes de Stobée et de Cicéron : s'il s'agit de stoïciens dont nous étudions par ailleurs la position à l'égard de la dialectique, nous pourrions ainsi étendre la comparaison à leur cas.

Mais, plus fondamentalement, il n'est pas nécessaire, pour justifier notre approche comparée, qu'il soit possible de rapprocher pour chaque stoïcien le discours qu'il tient sur la dialectique et l'usage qu'il fait de cette dernière. Notre but n'est pas, en effet, de faire l'histoire des usages stoïciens de la dialectique en éthique, après avoir fait l'histoire du discours stoïcien sur l'usage de la dialectique en éthique. En passant de l'étude du discours à l'inventaire de l'usage, nous comptons ainsi passer du même coup d'une perspective chronologique et historique à une perspective plus systématique : tandis que l'étude du discours vise à montrer l'élaboration au cours de l'histoire de la position stoïcienne à l'égard de la dialectique et de son usage en éthique, il s'agit par l'analyse des usages de donner à voir le plus concrètement possible la manière dont la dialectique intervient dans l'enseignement moral dispensé par le maître au disciple, dans le progrès de ce dernier en vue de l'acquisition de la sagesse et, par extension, dans la conduite de sa vie par le sage lui-même. Cela passe d'abord par une observation de détail – *par exemple, quel effet produit tel procédé sur l'âme du progressant* – avant de donner lieu à une vue synoptique des usages éthiques de la dialectique, de la manière dont ils s'agencent, se succèdent et coopèrent en vue de la vie bonne.

Notre étude de l'usage stoïcien de la dialectique en éthique se déploiera ainsi en deux temps. Dans un premier temps – qui correspond à nos deux premières parties –, nous étudierons la théorie de l'usage en procédant de manière chronologique. La première partie portera sur le stoïcisme hellénistique. Nous nous efforcerons de décrire l'attitude de ses principaux représentants à l'égard de la dialectique et de son utilité en éthique, en prenant soin de replacer leurs prises de position dans le contexte du débat entre les écoles : nous étudierons ainsi la position de Zénon et le débat qui a opposé ce dernier à l'Académicien Arcésilas, avant de passer à celle de ses principaux disciples – parmi lesquels Ariston et Cléanthe figureront en bonne place. Nous examinerons ensuite les importants développements que Chrysippe a donnés à la question, notamment en réaction aux attaques académiciennes. Puis, nous nous intéresserons aux successeurs de Chrysippe – Zénon de Tarse, Diogène de Babylonie, Antipater de Tarse, Panétius et Posidonius – en essayant d'évaluer là encore l'influence des autres écoles – académicienne, épiciurienne et péripatéticienne – sur leurs réflexions.

La deuxième partie concernera le stoïcisme impérial. Ce découpage n'est pas seulement chronologique, mais il s'appuie sur des raisons de fond : comme nous l'évoquions plus haut, la vocation pédagogique de la philosophie stoïcienne – si elle est déjà présente à l'époque hellénistique – trouve à l'époque impériale une expression inédite. C'est dans ce contexte qu'il conviendra de replacer les discours sur l'utilité de la dialectique. Nous commencerons par étudier la critique qu'adresse Cicéron à la dialectique stoïcienne, car elle nous paraît riche d'enseignements pour comprendre la position de Sénèque à laquelle nous nous intéresserons ensuite. Puis nous étudierons dans le détail les positions de Musonius et d'Épictète.

Dans le second temps de notre étude – qui correspond à notre troisième et dernière partie –, il s'agira d'inventorier les usages de procédés dialectiques au sein d'un corpus éthique choisi. Nous commencerons par justifier le choix du corpus, avant d'établir la liste des procédés dialectiques qu'il est pertinent d'inventorier. Nous passerons ensuite à l'inventaire proprement dit, en examinant, pour chaque procédé, à la fois l'ampleur et la nature des usages dont il fait l'objet. Nous passerons ensuite de l'analyse à la synthèse, en dressant la typologie des fonctions que la dialectique, à travers la diversité de ses procédés, remplit au sein du corpus éthique.

PREMIERE PARTIE

**L'utilité de la dialectique en éthique dans le
stoïcisme hellénistique : évolutions et débats**

CHAPITRE PREMIER

Zénon

Dans ce premier chapitre, nous examinons les positions du fondateur du Portique à l'égard de l'utilité de la dialectique en philosophie et en éthique. Nous recensons d'abord les rares témoignages que nous avons sur l'évaluation qu'il faisait de la dialectique, avant d'examiner la place qu'il lui accorde dans sa philosophie et les différentes fonctions qu'il lui prête.

1. L'attitude ambivalente de Zénon à l'égard de la dialectique

Nous avons identifié seulement trois témoignages qui nous renseignent explicitement sur l'évaluation de la dialectique par Zénon. Le premier nous vient de Plutarque :

(T1Zen) τοῦτον δὲ τὸν λόγον ἐρωτήσας αὐτὸς ἀντέγραφε μὲν πρὸς τὴν Πλάτωνος Πολιτείαν, ἔλυε δὲ σοφίσματα, καὶ τὴν διαλεκτικὴν ὡς τοῦτο ποιεῖν δυναμένην ἐκέλευε παραλαμβάνειν τοὺς μαθητάς.

Après avoir proposé cet argument,¹ [Zénon] a pourtant écrit contre la *République* de Platon, résolu des sophismes, et incité ses disciples à apprendre la dialectique car elle permet de le faire.²

Ce passage nous apprend que le fondateur du Portique encourageait ses élèves à étudier la dialectique parce qu'elle est utile. À quoi est-elle utile ? Dans ce qui précède, Plutarque rapporte à la fois que Zénon a argumenté contre la *République* de Platon – probablement dans sa propre *République*³ – et qu'il pratiquait la résolution des sophismes. Le catalogue des ouvrages de Zénon rapporté par Diogène Laërce mentionne d'ailleurs un ouvrage de *Réfutations* (Ἐλεγχοί) et un autre de *Solutions* (Λύσεις), lesquels pourraient correspondre respectivement aux deux aspects de la pratique de l'argumentation par Zénon que distingue Plutarque.⁴ Dans

¹ Nous traitons plus loin dans le chapitre de l'argument qui précède.

² Plut. *Stoic. rep.* 1034E (= LS 31L ; éd. R. Westman ; nous traduisons).

³ Voir LS 67A–D.

⁴ DL 7.4.

le témoignage de ce dernier, le plus probable est toutefois que seule la résolution des sophismes soit assignée comme tâche à la dialectique.¹

Que désigne ici le terme de dialectique ? Puisqu'il convient de l'*apprendre* en vue de *faire* quelque chose, elle ne semble pas être seulement une pratique, mais un savoir-faire, incluant une connaissance technique. Elle est ainsi un savoir-faire dans la résolution des sophismes. Aucune définition des sophismes attribuée à Zénon – ni même aux stoïciens en général – ne nous est parvenue. Sextus Empiricus nous rapporte seulement la définition qu'en donnent « ceux qui vénèrent la dialectique » : « un discours plausible et artificieux qui fait en sorte que l'on admette une conséquence fautive ou semblable au faux ou obscure ou inacceptable d'une autre manière ».² Une telle définition du sophisme est peut-être plus élaborée que la conception qu'en a Zénon : il est cependant probable que ce dernier reconnaît au minimum qu'un sophisme est un argument trompeur, susceptible de nous induire en erreur parce qu'il a l'apparence d'un vrai. La résolution d'un tel argument consiste donc à débusquer le vice qu'il recèle, ce qui n'est manifestement pas si simple puisque cela requiert l'apprentissage d'une connaissance technique, la *dialectique*.

Ce premier témoignage, s'il nous renseigne sur l'utilité de la dialectique, ne nous dit encore rien de son éventuelle utilité *en éthique* : elle sert à la résolution des sophismes, mais rien n'indique, pour lors, que la résolution des sophismes soit elle-même utile pour la vie bonne.

Le deuxième témoignage nous vient de Stobée :

(T2Zen) Ζήνων τὰς τῶν διαλεκτικῶν τέχνας εἴκαζε τοῖς δικαίοις μέτροις οὐ πῦρὸν οὐδ' ἄλλο τι τῶν σπουδαίων μετροῦσιν, ἀλλ' ἄχυρα καὶ κόπρια.

Zénon comparait les techniques des dialecticiens aux mesures justes qui ne servent pas à mesurer le blé ni quelque autre chose de valeur, mais la paille et le fumier.³

Les *techniques des dialecticiens* dont il est ici question correspondent-elles à la *dialectique* du premier texte ? Le pluriel suggère qu'il ne s'agit pas tant d'un savoir-faire que d'un ensemble de procédés ou d'outils mis en œuvre par les dialecticiens – même si l'usage de tels procédés suppose probablement un savoir-faire –. La comparaison proposée par Zénon confirme ce point : les procédés des dialecticiens sont semblables à des instruments de mesure, et à des

¹ Pourquoi Zénon inciterait-il ses élèves à argumenter spécifiquement contre la *République* de Platon ?

² *Pyr.* 2.229 : σόφισμα εἶναι λόγον πιθανὸν καὶ δεδολιευμένον ὥστε προσδέξασθαι τὴν ἐπιφορὰν ἥτοι ψευδῆ ἢ ὁμοιωμένην ψευδεῖ ἢ ἀδηλον ἢ ἄλλως ἀπρόσδεκτον (éd. H. Mutschmann; trad. P. Pellegrin). Sur les sophismes, voir *infra*, p. 408.

³ Stob. *Ecl.* 2.2.12 (= *SVF* I 49 = *FDS* 206 = *LS* 31K ; éd. O. Hense and C. Wachsmuth ; trad. *LS*).

instruments de mesure *justes*, probablement au sens où ils sont exacts. Ils se distinguent cependant de ces derniers par l'objet qu'il s'agit de mesurer : ceux-ci mesurent des choses de valeur, comme le boisseau permet de mesurer le blé,¹ alors que ceux-là mesurent des objets dépourvus de valeur, comme la paille ou le fumier. Ce dernier terme a sans doute aussi une connotation péjorative en grec : l'objet de la mesure dialectique n'est pas seulement sans valeur mais quelque chose dont il convient de se débarrasser.

Mais quels sont exactement les objets mesurés par les techniques dialectiques ? Si l'on rapproche ces dernières de la dialectique telle qu'elle est décrite dans le premier passage, alors il s'agit des sophismes. Le fait que ces objets soient dépourvus de valeur va également dans ce sens : les sophismes sont précisément des arguments dont il convient de se débarrasser. Les techniques dialectiques pourraient ainsi consister par exemple dans l'analyse de la polysémie d'un terme – pour résoudre l'ambiguïté sur laquelle repose un sophisme – ou encore dans l'examen de la forme d'un argument – pour mettre en évidence l'invalidité de ce dernier. Toutefois, il ne faut sans doute pas restreindre l'usage de ces techniques dialectiques à la seule résolution des sophismes : un instrument de mesure ne permet pas seulement d'écarter les choses qui n'ont pas le poids voulu, mais il permet tout autant de reconnaître celles qui ont précisément le bon poids. Nous aurons l'occasion d'y revenir.

Si nous comprenons mieux ce que sont les techniques des dialecticiens évoquées par Zénon, il faut encore déterminer si le jugement que ce dernier porte sur elle est positif ou négatif. Or, sur ce point, l'image est relativement ambiguë. Si l'on comprend que les techniques dialectiques permettent de se débarrasser de quelque chose de nuisible, alors elles sont utiles : l'image a alors une connotation positive et s'accorde avec le premier témoignage.² Mais si l'on estime que les techniques dialectiques, aussi fiables soient-elles, ne permettent jamais de mesurer que des choses sans intérêt, alors elles-mêmes sont dépourvues d'utilité : l'image est alors critique et paraît donc s'opposer à l'évaluation positive du premier témoignage.³ Pour notre part, nous penchons pour la seconde interprétation qui nous paraît mieux convenir à la comparaison : il est inutile de mesurer la paille et le fumier, même lorsque l'on veut s'en

¹ Sur l'image du boisseau pour illustrer le rôle de la logique, voir Epict. *Diss.* 1.17.7 ; nous reviendrons sur ce passage dans notre chapitre sur Epictète.

² Pour cette première interprétation, voir (Frede, 1974a, p. 14) et (Ierodiakonou, 2002, p. 85).

³ Pour cette seconde interprétation, voir (Ioppolo, 1977, p. 123), (Ioppolo, 1986, p. 64), (Barnes, 1997a, p. 7), (Gourinat, 2000, p. 245).

débarrasser. Zénon semble donc ici juger inutile ce dont il recommandait l'apprentissage. Mais, là encore, rien dans le passage ne permet de conclure qu'il la juge inutile *pour la morale*.

Le troisième témoignage est une anecdote sur Zénon rapportée par Diogène Laërce :

(T3Zen) καὶ πρὸς τὸν δείξαντα δὲ αὐτῷ διαλεκτικὸν ἐν τῷ θερίζοντι λόγῳ ἑπτὰ διαλεκτικὰς ἰδέας πυθέσθαι, πόσας εἰσπράττεται μισθοῦ· ἀκούσαντα δὲ ἑκατόν, διακοσίας αὐτῷ δοῦναι. τοσοῦτον ἤσκει φιλομάθειαν.

À un dialecticien qui lui avait montré sept formes dialectiques de l'argument intitulé *Le Moissonneur*, il demanda quel prix il en voulait. Ayant entendu cent drachmes, il lui en donna deux cents, tant il pratiquait l'amour du savoir.¹

Le *Moissonneur* est un argument visant à montrer que les choses sont absolument déterminées.² Il est classé parmi les sophismes dans l'exposé de la logique stoïcienne par Diogène Laërce.³ Comme cet exposé témoigne dans l'ensemble d'un état de la doctrine postérieur à Zénon, on ne peut en inférer avec certitude que ce dernier considère également le *Moissonneur* comme un sophisme, mais c'est assez probable : il s'agit en effet d'un argument subtil qui conduit l'interlocuteur à admettre une conclusion embarrassante. Il est d'ailleurs d'autant plus subtil que le dialecticien en propose sept formes dialectiques différentes. Ces dernières semblent ainsi désigner plusieurs manières de poser le même argument : par exemple, en donnant plusieurs formulations des prémisses, ou en introduisant les prémisses dans un ordre puis dans un autre. Elles résultent en tout cas d'un vrai travail d'élaboration de la part du dialecticien puisqu'elles suscitent l'enthousiasme de Zénon.

La pratique dialectique est ici très différente de celle décrite dans les deux premiers témoignages : alors que celle-ci désigne le savoir-faire dans la résolution des sophismes, celle-là consiste dans la production d'arguments sophistiques. La seconde produit en quelque sorte ce que la première se donne pour tâche de détruire. L'enthousiasme de Zénon pour les formes dialectiques du *Moissonneur* semble par conséquent s'opposer à son souci d'enseigner à ses disciples le moyen de résoudre les sophismes.

Au terme de ce premier examen, l'attitude de Zénon à l'égard de la dialectique semble assez ambivalente : il recommande à ses disciples d'étudier la dialectique parce qu'elle permet de résoudre les sophismes, mais il dévalue les techniques permettant de résoudre les sophismes car il juge ces derniers méprisables, tout en témoignant un enthousiasme extrême pour le

¹ DL 7.25 (= SVF I 279 ; éd. T. Dorandi ; trad. R. Goulet légèrement modifiée).

² Sur cet argument, voir FDS 1252 et (Gourinat, 2000, pp. 279–80).

³ DL 7.44.

sophisme du Moissonneur. Pour élucider sa position sur l'utilité de la dialectique – et tout particulièrement sur son utilité *morale* –, il nous faut donc poursuivre l'examen.

2. Quelle dialectique ?

Pour clarifier la position de Zénon, il est utile de se pencher sur sa conception de la dialectique : cela pourrait nous permettre de comprendre pourquoi, sur la base d'une telle conception, il est conduit tantôt à juger telle pratique utile et telle autre non. Parmi les différentes définitions stoïciennes de la dialectique, (Long, 1996c, p. 88) propose d'attribuer la suivante à Zénon :

τὴν τε ῥητορικὴν ἐπιστήμην οὕσαν τοῦ εὖ λέγειν περὶ τὸν ἐν διεξόδῳ λόγον καὶ τὴν διαλεκτικὴν τοῦ ὀρθῶς διαλέγεσθαι περὶ τὸν ἐν ἐρωτήσῃ καὶ ἀποκρίσει λόγον·

La rhétorique [...] est la science du bien parler dans le domaine des discours continus, et la dialectique [...] est la science de la discussion correcte dans le domaine des discours qui se déroulent par question et réponse.¹

Cette attribution nous paraît assez probable et ce, pour deux raisons. La première est que cette manière de définir la dialectique, tout en étant explicitement attribuée aux stoïciens, est antérieure au stoïcisme : elle a donc pu transiter par Zénon. Cela est d'autant plus probable qu'elle se retrouve dans deux traditions que Zénon a côtoyées au cours de sa formation philosophique : académicienne et mégarique. La distinction entre discours continu et discours par question et réponse rappelle ainsi l'opposition platonicienne entre *macrologie* et *brachylogie*² ; et Xénocrate aurait même employé les deux définitions ci-dessus.³ Quant aux mégariques, Diogène Laërce rapporte qu'ils reçurent le nom de Διαλεκτικοί « du fait qu'ils disposaient leurs arguments sous la forme de questions et réponses ».⁴ Or c'est justement auprès de ces deux traditions que Zénon s'est formé à la dialectique. À l'époque où il suit l'enseignement du mégarique Stilpon, il fréquente ainsi Diodore et son disciple Philon, lesquels

¹ DL 7.42 (éd. T. Dorandi ; trad. R. Goulet) ; cf. Ps.-Andronicus *De passionibus* 2.3.2 (= FDS 55) et Sext. Emp. *Math.* 2.6–7 (= FDS 35) ; pour l'attribution de cette définition à Zénon, voir aussi (Gourinat, 2000, p. 36).

² Plat. *Grg.* 449b, *Prt.* 329b et *Soph.* 217c.

³ Sext. Emp. *Math.* 2.7. Sur ce point, voir (Gourinat, 2000, p. 36) et (Alesse, 2000, p. 273).

⁴ DL 2.106 : διὰ τὸ πρὸς ἐρώτησιν καὶ ἀποκρίσιν τοὺς λόγους διατίθεσθαι (éd. T. Dorandi ; trad. R. Goulet) ; sur ce point, voir (Castagnoli, 2010, p. 158). L'opposition entre discours continu et discours par question et réponse rappelle également la présentation par Aristote de la rhétorique comme l'antistrophe de la dialectique : Arist., *Rh.* 1.1.1354a1 et *Soph. el.* 2.165a38–b11.

sont célèbres pour leur expertise dans le domaine dialectique.¹ Diodore est d'ailleurs connu pour s'être intéressé aux sophismes et à leur résolution, intérêt que l'on retrouve chez Zénon selon (T1Zen).² A leur contact, Zénon développe considérablement ses compétences dans le domaine dialectique.³ Il passe ensuite à l'Académie, où il suit l'enseignement de Polémon, aux côtés du jeune Arcésilas avec qui il débatta vivement par la suite.⁴ De Polémon, il retient en particulier la dépendance de l'éthique à l'égard de la physique.⁵ Mais l'académicien se soucie probablement aussi, dans la tradition de Platon, d'enseigner la dialectique : lorsque dans son traité *Sur la dialectique*, Chrysippe invoque ses prédécesseurs dans le domaine dialectique, il cite justement – à côté de Socrate, de Platon et d'Aristote – le nom de Polémon.⁶

La seconde raison en faveur de l'attribution de cette définition – qui dresse un parallèle entre dialectique et rhétorique – à Zénon est qu'elle s'accorde assez bien avec la gestuelle qu'il adopte pour illustrer la conception qu'il a de l'une et de l'autre :

ἐνθεν γοῦν καὶ Ζήνων ὁ Κιτιεὺς ἐρωτηθεὶς ὅτῳ διαφέρει διαλεκτικὴ ρητορικῆς, συστρέψας τὴν χεῖρα καὶ πάλιν ἐξαπλώσας ἔφη 'τούτῳ', κατὰ μὲν τὴν συστροφὴν τὸ στρογγύλον καὶ βραχὺ τῆς διαλεκτικῆς τάττων ἰδίωμα, διὰ δὲ τῆς ἐξαπλώσεως καὶ ἐκτάσεως τῶν δακτύλων τὸ πλατὺ τῆς ρητορικῆς δυνάμεως αἰνιττόμενος.

C'est pourquoi Zénon de Citium, lorsqu'on lui demanda la différence entre la dialectique et la rhétorique, serra le poing puis rouvrit sa main, en disant « la voilà » – à la contraction du poing, il faisait correspondre l'aspect compact et bref qui caractérise la dialectique ; par l'ouverture de la main et l'extension des doigts, il faisait allusion à la largeur caractéristique de l'aptitude rhétorique.⁷

On retrouve ainsi dans la gestuelle de Zénon la brièveté et l'amplitude qui caractérisent respectivement la dialectique et la rhétorique dans leurs définitions.

¹ Sur la fréquentation de Diodore et de Philon par Zénon, voir *DL* 7.16 et 25. Il y a débat pour savoir si Stilpon, Diodore et Philon font partie d'une seule et même école, à savoir l'école mégarique, ou si le premier appartient à cette école tandis que les deux autres appartiennent à une autre école, nommée l'école dialectique. En faveur de la distinction de ces deux écoles, voir (Sedley, 1977, pp. 75 *sqq.*). Plus récemment, (Allen, 2019) a soutenu une vue plus nuancée, considérant que la description de ces groupes philosophiques en termes d'école, que l'on en pose une seule ou au contraire deux, peut amener à exagérer les affinités et les différences au sein d'un groupe de penseurs assez diffus.

² Selon *DL* 2.111, Diodore se serait même suicidé pour n'avoir pas réussi à résoudre une énigme que Stilpon lui avait soumise lors d'un banquet.

³ Voir à nouveau *DL* 7.16 et 25 ; sur ce point, voir (Ierodiakonou, 2002, p. 84).

⁴ *DL* 7.25 et *Cic. Fin.* 4.3.

⁵ Sur l'influence de Polémon sur l'éthique de Zénon, voir (Long, 1996a, pp. 19–21).

⁶ Plutarque *Stoic. rep.* 1045F–1046A ; sur le sens à donner à ce fragment de Chrysippe, voir *infra*, p. 85.

⁷ *Sext. Emp. Math.* 2.7 (= *SVF* 1.75 = *LS* 31E ; J. Mau and H. Mutschmann ; trad. *LS*) ; cf. *Cic. Fin.* 2.17. Sur cette image, voir notamment (Ierodiakonou, 2019, p. 132).

La dialectique, si on la conçoit comme la science de la discussion par questions et réponses, englobe toutes les pratiques que nous avons rencontrées dans la section précédente, aussi bien celles que Zénon approuve et pratique que celles qu'il critique : la résolution des sophismes et l'évaluation des arguments d'une manière générale, qui se placent du point de vue du répondant ; l'élaboration des sophismes et la réfutation des thèses, qui se placent, elles, du point de vue du questionnant. Cela ne permet donc pas encore d'expliquer pourquoi Zénon adopte une attitude ambivalente à l'égard de ces différents aspects de la pratique dialectique.

Mais la définition que nous avons citée plus haut apporte en réalité une précision supplémentaire : la dialectique est la science du *dialoguer correctement* (τοῦ ὀρθῶς διαλέγεσθαι) par questions et réponses. Or, si Zénon a bien employé une telle formule, il ne veut probablement pas signifier par-là discuter *en accord avec les principes dialectiques* – comme il avait appris à le faire auprès de Diodore –, mais plutôt *bien dialoguer* ou dialoguer *en homme de bien*. Ce point est conforté par le fait que, dans la définition parallèle, la rhétorique est définie explicitement comme la science du bien parler (ἐπιστήμην... τοῦ εὖ λέγειν), la connotation morale de l'adverbe εὖ faisant peu de doute. La même expression est d'ailleurs appliquée à la dialectique stoïcienne par Alexandre d'Aphrodise, qui en donne l'explication suivante :

ἡμᾶς δὲ καλῶς ἔχει προειδέναι ὅτι τὸ τῆς διαλεκτικῆς ὄνομα οὐκ ἐπὶ τὸ αὐτὸ σημαινόμενον πάντες οἱ φιλόσοφοι φέρουσιν, ἀλλ' οἱ μὲν ἀπὸ τῆς Στοᾶς ὀριζόμενοι τὴν διαλεκτικὴν ἐπιστήμην τοῦ εὖ λέγειν, τὸ δὲ εὖ λέγειν ἐν τῷ τὰ ἀληθῆ καὶ τὰ προσήκοντα λέγειν εἶναι τιθέμενοι, τοῦτο δὲ ἴδιον ἡγούμενοι τοῦ φιλοσόφου κατὰ τῆς τελειοτάτης φιλοσοφίας φέρουσιν αὐτό· καὶ διὰ τοῦτο μόνος ὁ σοφὸς κατ' αὐτοὺς διαλεκτικός.

Il convient d'indiquer préalablement que tous les philosophes n'utilisent pas le terme *dialectique* dans le même sens, mais les stoïciens, qui définissent la dialectique comme la science du bien parler, entendant par *bien parler* le fait de dire le vrai et ce qui convient, et estimant que c'est le propre du philosophe, l'utilisent à propos de la philosophie la plus parfaite. C'est pourquoi, selon eux, seul le sage est dialecticien.¹

La dialectique ne consiste pas seulement à dialoguer par questions et réponses, ni même à le faire de manière rigoureuse, mais à *bien parler*, c'est-à-dire à *parler vrai* et *dire ce qui convient*, ce qui n'appartient qu'au sage.

¹ Alexandre d'Aphrodise, *In Aristotelis topicorum* 1.8–14 (éd. M. Wallies ; nous traduisons).

Une telle définition est nettement plus restrictive. Elle peut expliquer pourquoi Zénon se montre tantôt favorable, tantôt critique à l'égard des pratiques dialectiques au sens large. Ainsi, en (T2Zen), Zénon pourrait critiquer les techniques des dialecticiens parce qu'elle donne lieu à une pratique qui – aussi rigoureuse soit-elle – n'est pas celle d'un homme de bien : ces dialecticiens-là ne cherchent pas à *parler vrai* ni à *dire ce qui convient*, mais plutôt à faire montre de leur virtuosité dans le domaine de l'argumentation. Si tel est bien le cas, alors (T2Zen) pourrait être une critique adressée aux dialecticiens de Mégare alors que Zénon avait déjà pris ses distances vis-à-vis de leur approche de la dialectique, sous l'influence de l'enseignement de Polémon.¹ Ce dernier critique précisément ceux qui s'adonnent aux spéculations dialectiques sans se soucier de garantir la cohérence de leur vie même :

ἔφασκε δὴ ὁ Πολέμων δεῖν ἐν τοῖς πράγμασι γυμνάζεσθαι καὶ μὴ ἐν τοῖς διαλεκτικοῖς θεωρήμασι, καθάπερ ἁρμονικόν τι τέχνιον καταπιόντα καὶ <μη> μελετήσαντα, ὡς κατὰ μὲν τὴν ἐρώτησιν θαυμάζεσθαι, κατὰ δὲ τὴν διάθεσιν ἑαυτοῖς μάχεσθαι.

Polémon disait qu'il faut s'exercer dans les faits [concrets] et non dans les spéculations dialectiques, [pour ne pas apparaître] comme quelqu'un qui aurait ingurgité un manuel d'harmonie sans l'avoir pratiquée : on admirerait de tels hommes pour leur habileté dialectique, mais ils seraient en contradiction avec eux-mêmes en ce qui concerne leur comportement.²

Ce que Polémon critique ici, ce n'est sans doute pas la dialectique d'une manière générale puisque nous avons vu plus haut qu'il l'incluait probablement dans son enseignement. Il s'agit plutôt de critiquer les *spéculations dialectiques*, c'est-à-dire le fait de cultiver la virtuosité dialectique, sans se soucier de traduire la dialectique dans son comportement, de même que l'on étudierait l'harmonie sans se soucier de la pratiquer : ceux qui procèdent ainsi deviennent certes experts dans l'art de discourir sans contradiction, mais c'est dans leur vie même qu'ils se contredisent.³

La critique formulée par Zénon en (T2Zen) peut être interprétée de la même manière : si les techniques des dialecticiens sont dépourvues de valeur, c'est précisément parce qu'ils ne

¹ On pourrait aussi faire l'hypothèse que la critique formulée en (T2Zen) date du temps où Zénon, avant de rejoindre les mégariques puis Polémon, fréquentait les cyniques : elle serait alors une critique radicale de la dialectique, fidèle à l'attitude cynique. Sur le rejet par le jeune Zénon de tout ce qui ne relève pas de l'éthique, voir (Rist, 2006, p. 14). Il nous semble cependant moins probable qu'il ait développé une image aussi précise et portant spécifiquement sur l'usage de la dialectique sous l'influence des cyniques, dont l'hostilité ne comprenait pas seulement la dialectique, mais la logique dans son ensemble, la physique et les études générales. Sur l'attitude cynique à l'égard de la logique, voir *infra*, p. 68.

² DL 4.18 (éd. T. Dorandi ; trad. R. Goulet).

³ Des critiques semblables sont assez courantes dans la tradition socratique : voir Xen. *Mem.* 1.1.15–6, et DL 2.30 qui en attribue une à Socrate lui-même.

les emploient qu'à propos de questions purement spéculatives et sans intérêt, au lieu d'en faire usage pour la vie même.¹ Ce faisant, la tension que nous avons relevée entre (T2Zen) et (T1Zen) disparaît : lorsque Zénon recommande à ses étudiants de pratiquer la dialectique en vue de résoudre les sophismes, il ne les invite pas à développer une virtuosité dans le domaine de l'argumentation par questions et réponses, mais à s'efforcer autant que possible de bien parler et de dire ce qui convient, comme l'exige la philosophie et comme le fait le sage. Si (T2Zen) peut donc s'accorder avec (T1Zen), il est plus difficile d'accorder (T3Zen) avec ce dernier : pourquoi Zénon s'enthousiasmerait-il de l'élaboration de différentes versions d'un même sophisme, alors que c'est là un parfait exemple de spéculation dialectique dépourvu d'intérêt pratique ? On pourrait donner à ce problème une solution chronologique : l'anecdote daterait de l'époque à laquelle Zénon fréquentait encore les mégariques et témoignerait d'un enthousiasme de jeunesse pour les sophismes, que l'enseignement moral de Polémon n'était pas encore venu modérer.

Nous sommes donc arrivé à un premier résultat : si Zénon invite ses élèves à étudier la dialectique parce qu'elle permet de résoudre les sophismes, la résolution des sophismes n'est toutefois pas une fin en soi. Il ne s'agit pas seulement de développer une virtuosité dans la pratique de l'argumentation, mais de s'en servir en vue de l'amélioration de la vie, de la pratique philosophique et de l'acquisition de la sagesse. Il nous reste encore à préciser en quoi la dialectique est susceptible de contribuer à une telle fin.

3. Le rôle de la logique dans la philosophie

Si un certain nombre de témoignages nous renseignent sur la fonction de la dialectique au sein de la philosophie stoïcienne,² aucun ne mentionne explicitement Zénon. Nous avons en revanche des informations sur la place que ce dernier reconnaît à la logique. Ainsi, comme nous l'indiquions au début de notre introduction, la division de la philosophie – ou du discours de la philosophie³ – en trois parties remonte à Zénon :

¹ Cf. (Alesse, 2000, pp. 268–9) et (Castagnoli, 2010, p. 159). Si c'est bien ainsi qu'il faut comprendre (T2Zen), alors Zénon s'inscrit dans une longue tradition critique qui voit dans la dialectique mégarique un dévoiement de la pratique socratique dont elle se réclame, se souciant davantage de subtilité que de vertu dans la pratique de l'argumentation : sur cette tradition critique, voir (Long, 1996a, p. 21) et (Bénatouïl, 2019).

² Voir, par exemple, Cic. *Fin.* 3.72.

³ Selon *DL* 7.41, les stoïciens ont débattu pour savoir si les parties en question étaient celles du discours de la philosophie ou celles de la philosophie elle-même. Il est possible que Zénon lui-même ait accordé une attention à

τριμερῆ φασιν εἶναι τὸν κατὰ φιλοσοφίαν λόγον· εἶναι γὰρ αὐτοῦ τὸ μὲν τι φυσικόν, τὸ δὲ ἠθικόν, τὸ δὲ λογικόν. οὕτω δὲ πρῶτος διεῖλε Ζήνων ὁ Κιτιεὺς ἐν τῷ Περὶ λόγου

Ils disent que le discours philosophique comprend trois parties. Il contient en effet les parties physique, éthique et logique. Le premier à avoir opéré cette division fut Zénon de Citium dans son traité *Sur la raison* [...].¹

Si Zénon reconnaît la logique comme une partie de la philosophie, il est également extrêmement probable qu'il divise la logique en dialectique et rhétorique. Nous avons vu plus haut comment il distinguait ces deux dernières par un mouvement de la main. Or, nous savons par ailleurs que (1) certains stoïciens divisaient la logique en dialectique et rhétorique tandis que d'autres y ajoutaient d'autres parties,² (2) que Zénon et Cléanthe ont divisé la logique,³ et (3) qu'ils ont cependant conçu les choses de manière plus simple que leurs successeurs.⁴ Il est donc extrêmement probable que Zénon s'en tient à une division bipartite de la logique, comprenant à la fois la dialectique et la rhétorique. Pour comprendre la tâche de la dialectique en philosophie, il est donc possible d'examiner celle de la logique, avant de voir comment la

cette distinction : ainsi, dans le passage que nous citons dans la suite, Diogène Laërce range Zénon parmi ceux qui divisent le discours philosophique, à l'inverse de ceux comme Zénon de Tarse qui divisent la philosophie elle-même (*DL* 7.41). Un témoignage d'Epictète sur Zénon (*Diss.* 4.8.12) pourrait également aller dans ce sens. Certes, plusieurs interprètes ont vu dans ce passage la description par Zénon, non de la philosophie dans son ensemble comme semble le penser Epictète, mais de sa partie logique : dans les *SVF*, il est classé parmi les fragments logiques de Zénon ; voir aussi *LS* p. 66 note 1. Mais d'autres sont plus réticents à y voir une description de la logique par Zénon : voir le commentaire d'Hülser à *FDS* 79 et (Barnes, 1997a, p. 29 note 30). (Mansfeld, 2002b) soutient même que les éléments du λόγος dont il est question dans le passage d'Epictète désignent les principes fondamentaux du discours de la philosophie. Nous sommes d'accord pour dire que ce témoignage concerne bien la philosophie dans son ensemble et non seulement sa partie logique, et que les éléments dont il est question sont bien les éléments du discours philosophique et non de la philosophie elle-même. Il nous semble cependant probable que la distinction entre philosophie et discours de la philosophie, et la thèse selon laquelle les parties sont celles du discours et non de la philosophie, ne soient devenues vraiment explicites qu'avec Chrysippe, raison pour laquelle, avant Zénon de Tarse qui était son disciple, il n'y eut apparemment aucun stoïcien pour contester cette thèse : sur ce point, voir (Ierodiakonou, 1993a, p. 59). C'est pourquoi nous traiterons ce débat et ses éventuelles conséquences sur l'utilité de la dialectique dans notre chapitre consacré à Chrysippe.

¹ *DL* 7.39 (éd. T. Dorandi ; trad. R. Goulet) ; cf. *DL* 7.84. Voir aussi Sext. Emp. *Pyr.* 2.13 (= *FDS* 17) où il est question des stoïciens en général. Cette tripartition de la philosophie n'est sans doute pas une création de Zénon et trouve probablement son origine au sein de l'Académie, chez Xénocrate : voir Cic. *Fin.* 4.3–4 et Sext. Emp. *Math.* 7.16 (= *FDS* 20). Zénon a pu hériter cette division de l'enseignement reçu auprès de Polémon. (Hadot P., 1979, p. 208) soutient cependant, à juste titre, que Zénon et les stoïciens ont profondément revu cette tripartition en concevant entre les parties un ordre non plus hiérarchique mais systématique. (Gourinat, 2000, p. 23), tout en reconnaissant l'origine académicienne de la tripartition de la philosophie, soutient que les stoïciens sont sans doute les premiers à lui avoir accordé une importance aussi fondamentale.

² *DL* 7.41.

³ *DL* 7.84.

⁴ *Ibid.*

dialectique – telle que la conçoit Zénon – est susceptible de contribuer à la réalisation de cette tâche.¹

Zénon propose des parties de la philosophie l'ordre suivant :

ἄλλοι δὲ πρῶτον μὲν τὸ λόγικον τάττουσι, δευτέρον δὲ τὸ φυσικόν, καὶ τρίτον τὸ ἠθικόν· ὧν ἐστὶ Ζήνων ἐν τῷ Περὶ λόγου [...].

D'autres placent en premier la logique, en deuxième position la physique et en troisième l'éthique. Au nombre de ceux-ci on trouve Zénon dans son traité *Sur la raison* [...].²

Or, Sextus Empiricus nous apprend que, si les stoïciens en général placent la logique en premier, c'est en raison du rôle qu'elle joue au sein de la philosophie :

οἱ δὲ ἀπὸ τῆς Στοᾶς καὶ αὐτοὶ ἄρχειν μὲν φασι τὰ λογικά, δευτερεύειν δὲ τὰ ἠθικά, τελευταῖα δὲ τετάχθαι τὰ φυσικά. πρῶτον γὰρ δεῖν κατησφαλίσθαι τὸν νοῦν εἰς δυσέκκρουστον τῶν παραδιδόμενων φυλακὴν, ὄχυρωτικὸν δὲ εἶναι τῆς διανοίας τὸν διαλεκτικὸν τόπον·

Les stoïciens eux-mêmes disent que la logique vient la première, l'éthique prend sa suite et la physique se place en dernier. Car il faut d'abord que l'esprit soit fortifié pour garder de manière imprenable ce qu'il a reçu, et le lieu dialectique permet de renforcer la pensée.³

Le point de vue adopté dans le passage semble être pédagogique : la logique précède l'éthique et la physique car elle doit permettre à l'esprit de conserver les enseignements philosophiques qu'il reçoit. Sa tâche est ainsi manifestement défensive : il s'agit de protéger l'esprit de l'extérieur et de s'assurer que les biens qu'il a reçus ne puissent lui être arrachés (δυσέκκρουστον). La manière dont Sextus introduit la dialectique à la fin du passage suggère que c'est à elle qu'il revient d'accomplir le rôle de la logique : elle est précisément ce qui permet de renforcer ou d'affermir (ὄχυρωτικὸν) la pensée. Ce dernier terme pourrait indiquer que c'est justement en consolidant la pensée de l'intérieur que la dialectique la préserve contre les atteintes venant de l'extérieur. Nous aurons l'occasion d'y revenir.

¹ Dans les témoignages, il n'est pas rare que la dialectique soit substituée à la logique dans la division de la philosophie ou des vertus du philosophe : Cic. *Fin.* 3.72 ; cf. *DL* VII 83 ainsi que Sext. *Emp. Math.* 7.22–3 que nous citons plus loin. Cela semble conduire à identifier le rôle philosophique de la partie logique et celui de sa sous-partie dialectique. Mais comme aucun ne renvoie explicitement à Zénon, on devra procéder avec prudence dans le fait d'appliquer à la sous-partie ce qui vaut de la partie.

² *DL* 7.40 (éd. T. Dorandi ; trad. R. Goulet) ; sur le fait que les stoïciens placent la logique en premier, voir Sext. *Emp. Pyr.* 2.13 = *FDS* 17.

³ Sext. *Emp. Math.* 7.22–3 = *FDS* 20 (éd. J. Mau and H. Mutschmann ; nous traduisons). Il convient de noter que l'ordre des parties mentionné par Sextus n'est pas celui attribué à Zénon par Diogène Laërce (mais l'un des deux ordres attribués à Chrysippe : voir *infra*, p. 100 ; on remarquera toutefois que Sextus parle de *lieu* – τόπος –, là où Chrysippe préfère le terme d'*espèce* : voir *infra*, p. 98). Toutefois, puisque dans les deux cas la logique occupe la première place, on peut penser que la justification qu'en donne Sextus vaut également pour Zénon.

Pour préciser la fonction que Zénon reconnaît à la dialectique, il peut être intéressant de se rapporter aux images de la philosophie. Certes, si l'on doit probablement à Posidonius la comparaison de la philosophie à un animal, les autres images – celles du jardin, de l'œuf et de la cité –, ne sont pas attribuées à un stoïcien en particulier.¹ Il est toutefois raisonnable d'attribuer à Zénon au moins celle du jardin, du fait que la relation entre les parties dans cette image est plus lâche que dans celle de l'œuf, ou *a fortiori* de l'animal, ce qui suggère qu'elle leur est antérieure.² Philon nous renseigne justement sur la raison de la comparaison de la logique au mur entourant le jardin :

καθάπερ γὰρ τὸ περικείμενον τεῖχος ὀπώρας καὶ φυτῶν τῶν κατὰ τὸν ἀγρὸν ἐστὶ φυλακτήριον τοὺς ἐπὶ τῷ σίνεσθαι παρειασφείρεσθαι βουλομένους ἀνεῖργον, τὸν αὐτὸν τρόπον τὸ λογικὸν μέρος φιλοσοφίας φρουρά τίς ἐστὶν ὀχυρωτάτη τῶν δεῖν ἐκείνων, ἠθικοῦ τε καὶ φυσικοῦ· τὰς γὰρ διπλᾶς καὶ ἀμφιβόλους ὅταν ἐξαπλοῖ λέξεις καὶ τὰς διὰ τῶν σοφισμάτων πιθανότητος ἐπιλύη καὶ τὴν εὐπαράγωγον ἀπάτην, μέγιστον ψυχῆς δέλεαρ καὶ ἐπιζήμιον, ἀναιρῆ διὰ λόγων ἐμφαντικωτάτων καὶ ἀποδείξεων ἀνευδοιάστων, ὥσπερ κηρὸν λελειασμένον τὸν νοῦν ἀπεργάζεται ἔτοιμον δέχεσθαι τοὺς τε φυσιολογίας καὶ τοὺς ἠθοποιίας ἀσινεῖς καὶ πάνυ δοκίμους χαρακτήρας.

En effet, de même que le mur entoure les arbres fruitiers et les plantes dans le champ, empêchant l'entrée de ceux qui veulent les dérober, de même la partie logique de la philosophie est la protection la plus sûre pour les deux autres parties, l'éthique et la physique. En effet, quand elle explique les équivoques et les expressions ambiguës, dissout les apparences persuasives produites par les sophismes, et détruit la tromperie séduisante – la plus grande tentation et la plus grande nuisance pour l'âme – au moyen d'arguments parfaitement limpides et de démonstrations incontestables, elle rend l'esprit, qui est comme une cire lissée, prêt à recevoir les empreintes parfaites et exactes des doctrines physiques et éthiques.³

À la fin du passage, la comparaison de l'esprit à une cire lissée prête à recevoir des empreintes apporte un élément supplémentaire en faveur de l'attribution de ce témoignage – et donc de l'image du jardin – à Zénon. Ce dernier conçoit en effet la représentation comme une impression dans l'âme, comparable à une empreinte dans la cire.⁴ Or, tandis que Cléanthe comprend cette image de manière littérale, Chrysippe l'interprète de manière métaphorique, préférant parler d'*altération* plutôt que d'*empreinte* : il est donc peu probable que ce dernier ait utilisé un tel

¹ Pour l'image du jardin : *DL* 7.40, Sext. *Emp. Math.* 8.17, Philon *De mutatione nominum* 74 (= *SVF* II 39 = *FDS* 22) et *De agricultura* 14 (= *FDS* 23). Pour l'image de l'œuf : *DL* 7.40, Sext. *Emp. Math.* 7.18. Pour l'image de la cité : *DL* 7.40.

² Sur ce point, voir (Ierodiakonou, 1993a, p. 72) qui soutient même que l'image est antérieure au stoïcisme.

³ Philon, *De agricultura* 15–6 (= *FDS* 23 ; éd. P. Wendland ; nous traduisons).

⁴ Voir Sext. *Emp. Math.* 7.236 ; cf. *DL* 7.45 ; sur ce point, voir (Gourinat, 2017, pp. 51–4).

vocabulaire pour rendre compte de l'acquisition des connaissances.¹ Le témoignage de Philon nous renseignerait donc sur la position de Zénon – ou éventuellement sur sa reprise par Cléanthe –, ce qui nous permet de l'utiliser avec une relative confiance.

Au début du passage, le vocabulaire employé par Philon est similaire à celui que l'on trouve chez Sextus : de même que le mur empêche les intrus de pénétrer dans le jardin, de même la logique protège l'éthique et la physique. Dans la suite, en revanche, Philon paraît renverser la perspective par rapport à Sextus : chez celui-ci, la logique garantissait que l'esprit ne perde pas les enseignements reçus ; chez celui-là, elle prépare l'esprit à recevoir un tel enseignement, elle lisse la cire de l'esprit pour que les empreintes puissent s'imprimer exactement en elle . Par suite, le rapport entre l'image du jardin et l'explication qu'en donne Philon n'est pas absolument clair : le mur qui entoure le jardin préserve les fruits qui s'y trouvent, mais il ne prépare pas le jardin à recevoir des fruits. Une tension semble ainsi se dessiner entre une fonction *défensive* de la logique – celle que l'on trouve chez Sextus et dans l'image du jardin – et une fonction *préparatoire* – celle que l'on rencontre dans l'explication que donne Philon de l'image du jardin.

Il est toutefois possible de concilier les deux aspects, mais en prenant garde de ne pas les confondre : la logique doit à la fois *préparer*, en détruisant les apparences trompeuses qui ont déformé la cire de l'esprit, et *préserver*, en empêchant ces apparences d'entrer de nouveau et d'effacer les formes imprimées dans la cire. Pour reprendre l'image du jardin, il s'agit en quelque sorte, dans un premier temps, de désherber pour permettre la germination des plantes, tout en prenant garde ensuite que les mauvaises graines, en se réimplantant, ne viennent perturber les plantes dans leur croissance. Si la fonction préparatoire semble précéder la fonction défensive, dans un cas comme dans l'autre, la logique doit être acquise en premier, afin de permettre à l'esprit de recevoir les enseignements de la physique et de l'éthique, et pour garantir ensuite qu'il les conserve.

Ainsi décrite, la logique a assurément une utilité en philosophie, mais il n'est pas évident qu'elle ait une utilité propre à l'éthique : chez Sextus comme chez Philon, elle a pour tâche de permettre à l'esprit de recevoir et de conserver aussi bien les enseignements *physiques* que les enseignements *éthiques*. Certains aspects du témoignage de Philon suggèrent toutefois qu'elle a en outre une fonction proprement morale : en effet, il ne s'agit pas seulement de se préserver

¹ Voir Sext. Emp. *Math* 7.228 pour Cléanthe, et *Math*. 7.231 pour Chrysippe.

contre l'erreur, mais contre des apparences séduisantes, qui représentent une tentation extrême pour l'âme et en même temps le plus grand des dommages. Cela n'est pas sans annoncer l'un des aspects de la théorie des vertus dialectiques que l'on rencontrera chez Chrysippe : s'il faut à tout prix se garder de la précipitation dans le jugement, c'est parce qu'elle « s'étend aussi aux évènements [de la vie], si bien que ceux qui n'ont pas entraîné leurs représentations sont emportés dans le désordre et la légèreté ».¹ La logique ne protège donc pas seulement contre l'erreur, mais aussi contre la séduction : le sage n'est pas seulement infallible, mais il est du même coup imperturbable.

À présent que nous avons décrit les fonctions que Zénon reconnaît à la logique dans la philosophie et en éthique, il nous faut encore examiner de quelles manières la dialectique contribue à les remplir.

4. L'utilité de la résolution des sophismes

Pour comprendre la manière dont la dialectique intervient dans la philosophie et en éthique, le témoignage de Philon se révèle là encore d'une grande aide. Tout d'abord, le vocabulaire qu'il utilise pour décrire le mode opératoire de la logique relève manifestement de la dialectique : il semble donc revenir à cette dernière – comme c'était le cas chez Sextus – d'accomplir la tâche de la logique au sein de la philosophie. Ensuite, il détaille les différentes procédures qui permettent à la logique – et donc à la dialectique – de lisser la cire de l'esprit : (1) *expliquer les équivoques et les expressions ambiguës*, (2) *dissoudre les apparences persuasives produites par les sophismes*, et (3) *détruire la tromperie séduisante au moyen d'arguments limpides et de démonstrations incontestables*.

Il convient de commencer par la seconde procédure, car elle est de loin la plus proche de celle mentionnée en (T1Zen) et décrit donc un usage de la dialectique que l'on peut attribuer à Zénon avec confiance. Cette procédure consiste à détruire le caractère persuasif des sophismes : or c'est précisément la tâche – ou tout au moins l'une des tâches – de la dialectique selon (T1Zen) : en décelant le vice caché dans les arguments fallacieux, elle permet du même coup de détruire les apparences de vérité qu'ils produisent. Une telle procédure contribue tout d'abord à la fonction *préparatoire* de la logique : elle permet au jeune disciple de reconnaître et de supprimer du même coup les apparences de vérité qui s'étaient imprimées dans son esprit

¹ DL 7.48 (trad. R. Goulet) ; pour le commentaire de ce passage, voir *infra*, p. 115 ; pour l'attribution à Chrysippe de la doctrine des vertus dialectiques, voir *infra*, p. 107.

et qui empêchaient ce dernier de recevoir convenablement et sans les déformer les enseignements éthiques et physiques. Elle contribue également à la fonction *défensive* de la logique : elle apporte au disciple le savoir-faire nécessaire pour ne pas se laisser persuader par des arguments fallacieux, ni être conduit par de tels arguments à abandonner les enseignements de la philosophie qu'il a reçus. Elle contribue enfin à la fonction *morale* de la dialectique : le disciple a les ressources nécessaires pour ne pas céder à l'attraction d'un argument trompeur.

Cette seule procédure n'est toutefois pas suffisante : il faut lui ajouter la première qui consiste à *expliquer les équivoques et les expressions ambiguës*. Cela n'est pas sans rapport avec la résolution des sophismes sans pour autant se confondre avec elle. Ici, l'apparence ne naît pas d'une argumentation fallacieuse, mais d'une expression ambiguë, laquelle n'est pas nécessairement un argument. La destruction ne passera donc pas forcément par une résolution, mais probablement par d'autres procédés, de type linguistique, comme par exemple l'analyse de la polysémie d'un terme pour réduire l'ambiguïté contenue dans une expression. On peut toutefois supposer que cette seconde procédure a suffisamment à voir avec la précédente pour que celui qui est compétent dans celle-ci le soit aussi dans celle-là.

Le troisième niveau est plus difficile d'interprétation : il consiste à détruire des apparences trompeuses au moyen d'arguments et de démonstrations. À quel type de pratique cela renvoie-t-il ? On pourrait penser que cela correspond à la *réfutation*, à laquelle Zénon recourrait manifestement dans au moins deux de ses ouvrages.¹ Pour conduire l'interlocuteur à abandonner une conviction persuasive, on lui montrerait par des arguments limpides que cette conviction est en réalité fausse. Ou bien s'agit-il à proprement parler de *démonstration* : on établirait ce qui est vrai pour empêcher le disciple d'être tenté d'accorder le faux. Il nous faut poursuivre l'examen pour déterminer si Zénon reconnaît une utilité – en philosophie et en morale – à l'une de ces deux pratiques. Nous examinerons d'abord la pratique de la réfutation avant de passer à celle de la démonstration.

5. Inutilité de la réfutation ?

Pour préciser la position de Zénon à l'égard de la réfutation, il est intéressant d'examiner l'argument suivant, qui nous est rapporté par Plutarque :

¹ Voir *supra*, p. 35.

Πρὸς τὸν εἰπόντα ‘μηδὲ δίκην δικάσης, πρὶν ἄμφω μῦθον ἀκούσης’ ἀντέλεγεν ὁ Ζήνων τοιοῦτον τι λόγῳ χρώμενος ‘εἴτ’ ἀπέδειξεν ὁ πρότερος εἰπών, οὐκ ἀκουστέον τοῦ δευτέρου λέγοντος (πέρας γὰρ ἔχει τὸ ζητούμενον), εἴτ’ οὐκ ἀπέδειξεν (ὅμοιον γὰρ ὡς εἰ μηδ’ ὑπήκουσε κληθεὶς ἢ ὑπακούσας ἐτερέτισεν). ἦτοι δ’ ἀπέδειξεν ἢ οὐκ ἀπέδειξεν· οὐκ ἀκουστέον ἄρα τοῦ δευτέρου λέγοντος.’

À celui qui dit « ne rends pas ton jugement, avant d’avoir entendu le discours des deux parties », Zénon soutenait la thèse contraire en utilisant un argument de ce genre : « Il ne faut pas écouter celui qui parle en second, que celui qui parle en premier ait démontré son point (car dans ce cas l’enquête est terminée), ou qu’il ne l’ait pas démontré (car c’est comme s’il n’avait pas répondu à une convocation, ou comme si, s’étant présenté à la convocation, il n’avait dit que des balivernes). Mais ou bien il a démontré son point, ou bien il ne l’a pas démontré. Donc il ne faut pas écouter celui qui parle en second.¹

Ce texte précède immédiatement (T1Zen) : Plutarque considère ainsi que Zénon s’est contredit puisqu’il juge inutile la réfutation, alors qu’il la pratique lui-même et qu’il recommande en outre à ses disciples d’apprendre la dialectique car elle permet de résoudre les sophismes. Cette déclaration de Plutarque suscite deux questions : d’abord, l’argument formulé ici par Zénon exclut-il tout recours à la réfutation ? Ensuite, est-ce parce que l’on juge la réfutation inutile que l’on doit juger de la même manière la résolution des sophismes ? Nous traiterons d’abord la première question.

La formule à laquelle l’argument de Zénon s’oppose – *ne prononce pas de jugements, avant d’avoir entendu le discours des deux parties* – est une sorte de conseil ou de proverbe s’appliquant en contexte judiciaire : pour rendre son verdict et déclarer l’accusé coupable, il ne suffit pas d’avoir entendu l’accusation, il faut encore écouter ce que la défense a à dire.² Si Zénon s’oppose donc à ce type de procédure – qu’il juge inutile pour l’établissement de la vérité –, il est assez probable qu’il vise également la méthode d’argumentation *pro et contra* employée par Arcésilas et qui est analogue à celle pratiquée lors d’un procès.³ Cicéron nous renseigne sur la méthode *pro et contra* :

Is enim percontando atque interrogando elicere solebat eorum opiniones quibuscum disserebat, ut ad ea quae ii respondissent, si quid videretur, diceret. Qui mos cum a posterioribus non esset retentus, Arcesilas eum revocavit instituitque ut ii qui se audire vellent non de se quaerent, sed

¹ Plut. *Stoic. rep.* 1034E (= FDS 40 = LS 31L ; éd. R. Westman ; trad. LS modifiée).

² Voir Ps.-Plat. *Demodocos* 383a où la même formule est présentée comme un dicton d’usage courant dans le contexte d’un procès. Cette formule est par ailleurs attribuée à Hésiode (fr. 338 Merkelbach-West).

³ En faveur de l’idée selon laquelle Arcésilas est visé par cet argument de Zénon, voir (Ioppolo, 1986, pp. 42–3) et (Aronadio, 2009, p. 231). La discussion de la même maxime dans le *Demodocos* suggère d’ailleurs que la thèse critique de Zénon s’inscrit dans un débat académicien : sur ce point, voir (Alesse, 2000, p. 125) ; (Aronadio, 2009) souligne également l’influence qu’a pu avoir sur le débat académicien et la position zénonienne la thèse antisthénienne de l’impossibilité de l’ἀντιλέγειν.

ipsi dicerent quid sentirent; quod cum dixissent, ille contra. Sed eum qui audiebant, quoad poterant, defendebant sententiam suam.

[Socrate], en interrogeant et en questionnant, avait l'habitude de faire ressortir les opinions de ceux avec qui il débattait, afin de dire ce qu'il croyait bon de dire en référence à ce qu'ils répondaient. Cette coutume n'ayant pas été maintenue par les philosophes ultérieurs, elle fut reprise par Arcésilas : il stipula que ceux qui voulaient l'écouter ne devaient pas lui poser de questions, mais devaient d'abord dire eux-mêmes quelle était leur opinion. Et après qu'ils aient parlé, il ripostait, mais ses auditeurs défendaient leur opinion aussi longtemps qu'ils le pouvaient.¹

Arcésilas reprend à son compte la pratique socratique de la dialectique² tout en en revoyant le fonctionnement : il ne soumet pas son interlocuteur à un interrogatoire, mais le laisse défendre sa thèse autant qu'il le souhaite, avant de prendre la parole dans un second temps et de le réfuter. Nous retrouvons ainsi la procédure habituelle en contexte judiciaire. Toutefois, la finalité n'est pas la même : pour Arcésilas, il ne s'agit pas d'établir la vérité – de déterminer si l'accusé est coupable ou innocent –, mais de produire la suspension du jugement : si l'on peut argumenter aussi bien en faveur d'une thèse qu'en faveur de la thèse contraire, alors ni l'une ni l'autre ne doit emporter notre assentiment.

L'argument de Zénon, que l'on peut reformuler de la manière suivante, reprend d'ailleurs les différentes caractéristiques de la démarche d'Arcésilas :

Si le premier orateur a démontré sa thèse, le deuxième orateur ne doit pas être entendu ;
Si le premier orateur n'a pas démontré sa thèse, le deuxième orateur ne doit pas être entendu ;
Or ou le premier orateur a démontré sa thèse ou il n'a pas démontré sa thèse ;
Donc le deuxième orateur ne doit pas être entendu.

Le premier orateur correspond, dans la procédure définie par Arcésilas, à celui qui parle en premier pour défendre sa thèse, tandis que le second orateur a comme rôle celui qu'Arcésilas s'attribue à lui-même, celui de réfuter ce que le premier orateur prétend avoir démontré.

L'argument de Zénon vise donc à la fois le type de réfutation pratiquée lors d'un procès et celle pratiquée par Arcésilas, à savoir l'argumentation *pro* et *contra*. Nous interrogerons plus loin les raisons de cette critique. Mais, pour lors, devons-nous tirer de cet argument la conclusion que Zénon rejette toute réfutation ? Rien n'est moins sûr, car il existe des cas qui excèdent le cadre de l'argument. Par exemple, si l'on soutient une thèse sans avoir jamais

¹ Cic. *Fin.* 2.2 (éd. C. Moreschini ; trad. J. Kany-Turpin) ; cf. *Acad. Pr.* 45. Sur la reprise de la méthode socratico-platonicienne par Arcésilas, voir (Ioppolo, 1986, pp. 44–5).

² (Allen, 2019, p. 17) rappelle toutefois que la pratique de la réfutation par Arcésilas et Carnéade, bien qu'elle ressemble beaucoup à la méthode de Socrate de l'ἔλεγχος, n'est jamais qualifiée dans nos sources de *dialectique*.

cherché à l'établir, alors la troisième prémisse de l'argument ne s'applique pas : on n'a pas démontré sa thèse, mais on n'a pas non plus échoué à la démontrer. Un tel cas s'appliquerait aux opinions auxquelles on adhère sans en avoir examiné la vérité. On pourrait ainsi envisager un usage scolaire et préparatoire de la réfutation – comme nous le suggérons plus haut – consistant à soumettre à un examen critique les convictions trompeuses de l'interlocuteur.¹

On pourrait encore envisager un usage de la réfutation dans le cadre du débat entre écoles, lequel est pratiqué par Zénon lui-même avec la *République* de Platon : si ce dernier avance une thèse sans avoir eu la prétention de l'établir, sans avoir non plus échoué à l'établir, alors il n'a montré ni que cette thèse est fausse, ni qu'elle est vraie. Dans un tel cas, la résolution des sophismes ne peut s'appliquer puisqu'il n'y a tout simplement pas d'argument ; il ne reste donc plus qu'à formuler un argument contre la thèse en question. L'argument de Zénon contre la procédure *pro et contra* est d'ailleurs lui-même un cas d'usage de la réfutation à visée polémique : il vient en effet s'opposer à la thèse selon laquelle *il ne faut pas prononcer de jugements avant d'avoir entendu le discours des deux parties*. À cette thèse n'est attachée aucune démonstration : par conséquent, elle n'est ni démontrée, ni non démontrée. Il est donc possible de la réfuter.

Une telle pratique de la réfutation, scolaire comme polémique, entre d'ailleurs dans le cadre de la définition de la dialectique que nous avons attribuée à Zénon : ainsi la dialectique n'est-elle pas seulement science du *bien répondre*, mais aussi science du *bien questionner*.

L'argument contre l'argumentation *pro et contra* n'interdit donc pas toute pratique de la réfutation, une telle pratique étant justement attestée chez Zénon. Mais pour quelle raison celui-ci rejette-t-il expressément la procédure *pro et contra* ? Cette dernière conduit en réalité à pratiquer la réfutation dans un cas où elle est absolument inutile, c'est-à-dire après une tentative – réussie ou avortée – de démonstration. En effet, soit la thèse a été démontrée, soit elle ne l'a pas été. Si elle l'a été, elle est donc connue comme vraie et il est donc impossible de la réfuter, c'est-à-dire de montrer qu'elle est fausse : elle est proprement irréfutable. À l'inverse, si elle ne l'a pas été, il n'y a rien à réfuter puisque l'échec de la tentative de démonstration indique à lui seul la fausseté de la thèse.² En soutenant que ce qui a été établi ne peut plus être

¹ Pour une telle hypothèse, voir (Ioppolo, 1986, pp. 50–1) et (Alesse, 2000, pp. 275–6, 278, 285). On pourrait éventuellement voir la trace d'un tel usage pédagogique de la réfutation dans certains arguments attribués à Zénon et qui semblent avoir pour fonction de réfuter une opinion commune, à l'exemple de l'argument suivant qui nous est rapporté par Sénèque (*Ep.* 82.9) : *Aucun mal n'est glorieux ; or la mort est glorieuse ; donc la mort n'est pas un mal* ; sur cet argument, voir *infra*, p. 225.

² Cf. (Repici, 1993, p. 257).

réfuté, Zénon entend probablement garantir à la fois l'indépendance et l'invulnérabilité du sage : l'indépendance d'abord, car Zénon, pour établir la vérité ou la fausseté d'une thèse, ne dépend pas de la réfutation de la thèse contradictoire ; la sécurité, ensuite, parce qu'une fois qu'il a établi qu'une thèse est vraie,¹ il est dès lors impossible de la renverser.²

Parce que la critique de Zénon ne concerne pas l'ἔλεγχος d'une manière générale, mais seulement le cas particulier de l'ἀντιλέγειν, le fondateur du Portique peut s'autoriser du Socrate de Xénophon qui ne fait pas profession d'ignorance,³ mais aussi du Socrate platonicien tel qu'on le rencontre dans le *Gorgias*, comme dans le passage suivant

ΠΩΛ. Ἄλλ' ἔτι τοῦτ' ἐκείνου χαλεπώτερόν ἐστιν, ὃ Σώκρατες, ἐξελέγξαι.
ΣΩ. Οὐ δῆτα, ὃ Πῶλε, ἀλλ' ἀδύνατον· τὸ γὰρ ἀληθὲς οὐδέποτε ἐλέγχεται.

POLLOS. Ah oui, Il faut dire que cette déclaration est encore plus difficile à réfuter que la première, Socrate !

SOCRATE. Difficile, non, Polos, impossible plutôt : on n'a jamais réfuté ce qui est vrai.⁴

La proximité entre l'argument de Zénon et la critique platonicienne de la misologie dans le *Phédon* est peut-être encore plus frappante car il s'agit d'une critique des ἀντιλογικοί :

καὶ μάλιστα δὴ οἱ περὶ τοὺς ἀντιλογικοὺς λόγους διατρίψαντες οἴσθ' ὅτι τελευτῶντες οἴονται σοφώτατοι γεγονέναι καὶ κατανενοηκέναι μόνοι ὅτι οὔτε τῶν πραγμάτων οὐδενὸς οὐδὲν ὑγιὲς οὐδὲ βέβαιον οὔτε τῶν λόγων, ἀλλὰ πάντα τὰ ὄντα ἀτεχνῶς ὥσπερ ἐν Εὐρίπω ἄνω κάτω στρέφεται καὶ χρόνον οὐδένα ἐν οὐδενὶ μένει. [...] Οὐκοῦν, ὃ Φαίδων, ἔφη, οἰκτρὸν ἂν εἴη τὸ πάθος, εἰ ὄντος δὴ τινος ἀληθοῦς καὶ βεβαίου λόγου καὶ δυνατοῦ κατανοῆσαι, ἔπειτα διὰ τὸ παραγίνεσθαι τοιούτοις τισὶ λόγοις, τοῖς αὐτοῖς τοτὲ μὲν δοκοῦσιν ἀληθῆσιν εἶναι, τοτὲ δὲ μή, μὴ ἑαυτὸν τις αἰτιῶτο μηδὲ τὴν ἑαυτοῦ ἀτεχνίαν, ἀλλὰ τελευτῶν διὰ τὸ ἀλγεῖν ἄσμενος ἐπὶ τοῖς λόγοις ἀφ' ἑαυτοῦ τὴν αἰτίαν ἀπόσαιτο καὶ ἤδη τὸν λοιπὸν βίον μισῶν τε καὶ λαιδορῶν τοὺς λόγους διατελοῖ, τῶν δὲ ὄντων τῆς ἀληθείας τε καὶ ἐπιστήμης στερηθεῖη.

ce sont surtout ceux qui passent leur temps à mettre au point des discours contradictoires qui finissent par croire qu'ils sont arrivés au comble de la maîtrise et qu'ils sont les seuls à avoir compris qu'il n'y a rien de sain ni d'assuré en aucune chose, ni en aucun raisonnement non plus ; que tout ce qui existe se trouve tout bonnement emporté dans une sorte d'Europe, ballotté par des courants contraires, impuissant à se stabiliser pour quelque durée que ce soit, en quoi que ce soit. [...] Mais ne serait-ce pas lamentable, Phédon, d'éprouver pareil sentiment ? Lamentable, alors qu'il existe un raisonnement vrai solide, dont on peut comprendre qu'il est tel, d'aller ensuite, sous prétexte qu'on en rencontre d'autres, qui, tout en restant les mêmes, peuvent nous donner tantôt l'opinion qu'ils sont vrais et tantôt non, refuser d'en rendre responsable soi-même, ou sa propre incompetence ? De finir, comme on en souffre, par se complaire à rejeter sa propre

¹ Ou éventuellement fausse, s'il s'est avéré impossible de la démontrer.

² Cf. (Bénatouïl, 2006, p. 85).

³ Sur ce point, voir (Ioppolo, 1986, p. 51).

⁴ *Grg.* 473b10 (éd. J. Burnet ; trad. M. Canto-Sperber).

responsabilité sur les raisonnements ? De passer désormais le reste de sa vie à les détester et à les calomnier, se privant ainsi de la vérité et du savoir concernant ce qui, réellement, existe ?¹

La critique de la misologie pourrait s'appliquer à la procédure employée par Arcésilas, c'est-à-dire à l'usage sceptique – et non pas judiciaire – de l'ἀντιλέγειν : Arcésilas prétend en effet montrer, au moyen de discours contradictoires, *qu'il n'y a rien de sain ni d'assuré en aucune chose*, que l'on ne peut se fier à la conclusion d'aucun argument car il est toujours possible de lui opposer un argument contraire. Dans ce passage, Socrate prétend au contraire qu'il existe *un raisonnement vrai solide, dont on peut comprendre qu'il est tel* et qui échappe par conséquent à toute réfutation, tout comme Zénon soutient qu'une thèse que l'on a démontrée est du même coup irréfutable.

Nous remarquons plus haut que le témoignage de Plutarque suscitait deux questions. Nous avons traité la première : l'argument de Zénon contre l'argumentation *pro* et *contra* n'exclut pas toute réfutation, tout simplement parce qu'il n'est pas une critique de l'ἔλεγχος, mais de l'ἀντιλέγειν. Nous en venons donc à la seconde : comment peut-il être inutile d'argumenter *contra* et pourtant nécessaire de résoudre les sophismes ? Un sophisme, par définition, n'est pas démonstratif : puisqu'il n'a rien établi, pourquoi faudrait-il malgré tout lui opposer un discours ?

Il convient tout d'abord de distinguer entre la pratique de l'argumentation *contra* et celle de la résolution d'un sophisme. Au cours d'une discussion, si l'interlocuteur avance l'argument Φ en faveur de la thèse P , la première procédure consistera à proposer un argument Ψ concluant que *non-P*.² La seconde, quant à elle, consistera à montrer que la conclusion P de l'argument Φ ne suit pas des prémisses, ou bien que l'une des prémisses au moins est fautive : ce faisant, on montre que P n'a pas été prouvé.³ Pourquoi la première procédure est-elle inutile tandis que la seconde est absolument nécessaire ? Il faut comprendre que, si l'interlocuteur propose un argument, ce dernier peut être démonstratif, ou non démonstratif, mais il peut aussi avoir l'air d'être démonstratif ou non démonstratif. Dans les deux premiers cas, le répondant n'a rien à redire : il accepte le premier et ignore le second. Mais dans les deux derniers cas, il est nécessaire de soumettre l'argument à un examen, pour déterminer s'il est démonstratif ou non, avant de prendre une décision à son sujet : c'est précisément l'objet de la dialectique. Si au

¹ *Phd.* 90c–d (éd. J. Burnet ; trad. M. Dixsaut). Sur la reprise stoïcienne de la mise en garde platonicienne contre la misologie, mais sans le rapprochement avec l'argument de Zénon, voir (Ildefonse, 2000, pp. 27 *sqq.*).

² Ou, éventuellement, concluant que Q , si Q est le contraire de P .

³ Cf. (Repici, 1993, p. 260).

contraire, séduit par le caractère persuasif d'un argument qui n'a de démonstratif que l'aspect, on ne prend pas le temps de l'examiner, alors on laisse entrer une opinion dans notre âme, comme le loup dans la bergerie. C'est pourquoi les disciples doivent s'exercer à la dialectique. C'est également pourquoi le sage est dialecticien : il n'a pas d'opinion, mais s'il ne possédait pas une vertu dialectique, il serait toujours au risque de se laisser entraîner par une argumentation sophistique, et d'inclure une opinion parmi ses conceptions vraies et assurées.

Au final, le rejet par Zénon de l'ἀντιλέγειν ne le conduit pas à renoncer du même coup à l'ἔλεγχος. Cette dernière pratique peut même s'avérer utile, en contexte scolaire – pour supprimer les opinions non examinées des disciples – ou en contexte polémique – dans la discussion des thèses de l'adversaire. En revanche, le sage ne recourt probablement pas à la réfutation pour son propre compte : puisqu'il n'a pas d'opinions, mais seulement des convictions établies, cela reviendrait en effet à faire de la réfutation l'usage qu'affectionne Arcésilas, à argumenter contre ce qui a d'ores-et-déjà été démontré. Le sage recourra en revanche à la résolution des sophismes car c'est l'assurance pour lui de ne jamais laisser entrer dans son âme une opinion, aussi persuasive soit-elle.

6. Utilité de la démonstration ?

Jusqu'ici, la fonction que reconnaît Zénon à la dialectique dans la philosophie et en morale est essentiellement critique et défensive : elle extirpe de l'âme les apparences persuasives ou elle empêche ces dernières de s'y introduire. Mais faut-il exclure qu'elle ait une fonction plus constructive, qu'elle ne se contente pas de *faire sortir* de l'âme ou d'*empêcher d'y entrer*, mais aussi qu'elle *laisse entrer après vérification* ?

Par le passé, on a pu inférer la fonction de la dialectique de Zénon sur la base des travaux théoriques de ce dernier dans le domaine : or, comme il n'a pas élaboré de théorie de l'inférence,¹ il faudrait en conclure qu'il réduisait la dialectique à une technique de résolution des sophismes, ce qui revient à lui prêter seulement une fonction défensive. (Frede, 1974a, p. 14) interprète ainsi (T1Zen) comme signifiant non que la dialectique permet la résolution des sophismes, mais que la résolution des sophismes est la tâche principale de la dialectique. Il remarque également – il est d'ailleurs suivi en cela par (Long, 1996c, p. 90) – que, si l'on restreint la dialectique de Zénon à une technique d'examen des énigmes logiques, alors

¹ Voir Cic. *Fin.* 4.9, mais le contexte est polémique.

l'attitude négative d'Ariston à l'égard de cette discipline devient bien plus compréhensible.¹ (Ierodiakonou, 2002, p. 85) adopte une position proche :

But did he also include in it a formal theory of arguments? Most probably not; for when he talked of the usefulness of dialectic, he understood 'dialectic' not in the strict sense in which the term came to refer to a discipline which involves a formal logic of the kind worked out by Chrysippus, but as the art of arguing which also deals effectively with logical puzzles. Presumably he thought that the ability to produce reasonable arguments was not a matter of technical skill or art, and that technical skill and art were only needed to be able to recognize fallacious arguments and sophisms.

Une telle restriction de la dialectique de Zénon et de son utilité ne nous paraît toutefois pas satisfaisante. Tout d'abord, il est possible que son traité *Sur les signes* traite de la démonstration.² Et même si l'on fait l'économie de cette hypothèse, ce n'est pas parce que Zénon n'a pas élaboré de théorie de l'inférence ou de la démonstration qu'il n'a pas reconnu une utilité à ces dernières. D'une manière générale, il nous paraît relativement hasardeux de déduire strictement l'usage de la dialectique par un auteur de la théorie qu'il a élaborée dans le domaine. Cela est admissible lorsqu'il existe une telle théorie et que l'on peut donc supposer que l'auteur en question avait des raisons d'élaborer tel ou tel point. Mais l'absence de théorie ne signifie pas l'absence d'intérêt ou d'usage.

Dans le cas de Zénon, plusieurs éléments suggèrent justement qu'il ne limite pas la dialectique à un rôle défensif. Tout d'abord, en (T2Zen), il use pour décrire la dialectique de l'image de la mesure. Certes, le passage est critique, mais nous avons vu qu'il visait probablement un mauvais usage de la dialectique plutôt que la dialectique elle-même : le problème ne serait pas tant l'instrument que le type d'objet auquel on l'applique. D'ailleurs, l'image de l'instrument de mesure, considérée en elle-même, est plutôt connotée positivement : Epictète en use en bonne part et l'attribue précisément à Chrysippe, Zénon et Cléanthe.³ Or, l'image de la *mesure* est très différente de celle du *mur* : celle-ci ne se contente pas d'éliminer ce qui ne satisfait pas la mesure, mais elle valide aussi ce qui *se plie à la règle*. De ce point de vue, elle correspond davantage à l'image d'un portier, qui tantôt refuse tantôt accepte l'entrée

¹ Nous critiquerons plus loin cette idée à propos d'Ariston : voir *infra*, p. 72.

² Pour la mention de ce traité, voir DL 7.4. Sur le contenu de ce traité, voir (Rist, 2006, pp. 17–8). (Gourinat, 2000, pp. 247–8) juge plausible que Zénon, du fait qu'il a écrit un traité *Sur les signes*, soit l'auteur de deux arguments qui nous sont parvenus de manière anonyme, le premier sur les signes, le second sur les démonstrations. (Brunschwig, 1995c, pp. 231–2) propose d'attribuer à Zénon l'une des trois définitions stoïciennes de la démonstration transmises par Sextus Empiricus.

³ *Diss.* 1.17.10–1.

des visiteurs de passage. Si la dialectique est bien un instrument de mesure – et un instrument de mesure précis – alors elle ne conduit pas seulement à éliminer les arguments fallacieux, mais elle valide aussi ceux qui sont vrais et démonstratifs.

Le témoignage de Philon suggère pour sa part, comme nous l'avons vu, que la dialectique de Zénon inclut trois procédures : l'élucidation des ambiguïtés, la résolution des sophismes, et, finalement, la production d'arguments limpides et de démonstrations incontestables pour détruire les apparences persuasives. Cette dernière procédure ne semble pas seulement éliminer le faux ou le vraisemblable, mais fournir au disciple des arguments qui doivent emporter sa conviction par leur évidence, et des démonstrations qui, parce qu'elles sont incontestables, ne peuvent pas être remises en cause : il s'agit de lui donner un point d'appui, une base solide.

Enfin, la démonstration occupe une place centrale dans l'argument de Zénon contre l'ἀντιλέγειν. Certes, Zénon entend prouver ici l'inutilité de l'argumentation *pro* et *contra*, et non l'utilité de la démonstration. Mais, comme nous l'avons vu, ce qui rend inutile l'argumentation *contra*, c'est justement le fait qu'il y a eu, antérieurement, démonstration ou absence de démonstration.¹ En revanche, lorsque l'interlocuteur a une opinion qu'il n'a pas cherché à établir et qu'il n'a pas non plus échoué à établir, il n'est pas exclu de recourir à la réfutation. Autrement dit, ce qui explique la différence de statut entre l'ἔλεγχος et l'ἀντιλέγειν, c'est précisément la démonstration : l'ἔλεγχος est pertinent dans la mesure où il est antérieur à toute procédure de démonstration, tandis que l'ἀντιλέγειν est nul et non avvenu parce qu'il lui est postérieur (l'argumentation *contra* vient après l'argumentation *pro*). Et ce qui garantit l'irréfutabilité du sage, c'est donc que l'ensemble de ses jugements soient établis – soit parce qu'ils sont évidents, soit parce qu'ils ont été démontrés – et qu'il n'y ait donc plus dans son âme la moindre opinion, sans quoi il y aurait toujours une place pour l'ἔλεγχος. Si le sage est dialecticien, ce n'est donc pas seulement parce qu'il est impossible de le tromper par un sophisme, mais aussi parce qu'il est irréfutable, et il est irréfutable parce qu'il a pris soin de vérifier et d'établir tous ses jugements.

¹ (Aronadio, 2009, p. 233) souligne justement que, contrairement aux arguments du *Demodocos* contre la maxime hésiodique, la réplique de Zénon présuppose explicitement la possibilité de la démonstration.

7. Synthèse

L'ambivalence des témoignages de Zénon sur la dialectique se résout pour l'essentiel si l'on distingue entre une pratique de la dialectique par pur souci de sophistication et une pratique de la dialectique s'inscrivant dans le cadre de la philosophie et orientée vers l'acquisition de la sagesse, le sage étant justement le seul à être à proprement parler dialecticien. Au sein de la philosophie, la logique est la première à intervenir dans l'enseignement. Elle a d'abord une fonction *préparatoire*, consistant à purifier l'esprit des apparences qui le trompent, à le rendre pareil à une cire lissée dans laquelle pourront venir s'imprimer parfaitement les principes de l'éthique et de la physique. La logique a ensuite une fonction de *préservation* pour s'assurer qu'aucun corps étranger n'entre dans l'âme, et que rien ne puisse lui être arraché. Elle a enfin une fonction proprement *morale*, dans la mesure où elle permet de désamorcer l'aspect séduisant des apparences qui attirent l'âme, en en révélant le caractère mensonger. Nous avons vu que c'est essentiellement à la dialectique qu'il revient de remplir la fonction de la logique au sein de la philosophie. Dans la mesure où elle permet la résolution des sophismes, elle préserve l'âme contre les arguments fallacieux qui pourraient réintroduire des opinions en son sein. Mais la dialectique, comprise comme la science du bien dialoguer par question et réponse, pourrait inclure aussi un usage de la réfutation, réservé toutefois à ceux qui ont encore des opinions. Le sage est quant à lui irréfutable, autrement dit, il sait que tout ce qu'il sait est vrai ; pour parvenir à un tel résultat, il faut supposer qu'il a eu recours à la procédure de démonstration, comme à un instrument de mesure, au cours duquel il n'a retenu que ce qui satisfaisait la procédure. Zénon a donc probablement reconnu aussi à la dialectique une fonction constructive, sans pour autant fournir un dispositif théorique suffisant pour un tel usage, ce à quoi ses successeurs tenteront de remédier. Ainsi l'usage semble ici commander l'élaboration de la théorie dialectique, même si rien n'empêche, comme nous le verrons, que l'élaboration de la théorie vienne réinventer l'usage.

CHAPITRE 2

Les disciples de Zénon

Parmi les nombreux disciples de Zénon, on compte notamment Persée de Citium, Ariston de Chios, Hérillos de Carthage, Denys d'Héraclée, Sphaïros du Bosphore, et Cléanthe d'Assos, ce dernier lui succédant à la tête de l'école.¹ Comme nous allons le voir, pour une bonne partie d'entre eux, nous n'avons aucune information sur un éventuel intérêt pour la logique ou la dialectique, ce qui laisse penser que ce n'est qu'avec Chrysippe que la logique acquiert toute son importance au sein de la philosophie stoïcienne.² Pour d'autres, en revanche, nous avons des traces, plus ou moins explicites, d'un positionnement à l'égard de la dialectique : c'est en particulier le cas d'Ariston qui semble rompre avec la position de Zénon à l'égard de la dialectique, tandis que Cléanthe se placerait dans la continuité du fondateur. Diogène Laërce classe d'ailleurs Ariston – ainsi qu'Hérillos et Denys mais pour des raisons différentes – parmi les disciples dissidents. Il n'est cependant pas évident qu'il faille envisager le désaccord entre certains disciples de Zénon au sujet de la dialectique en termes d'orthodoxie et d'hétérodoxie. Cela pourrait témoigner plutôt d'interprétations divergentes de la position du fondateur : nous avons vu en effet dans le chapitre précédent comment Zénon porte des évaluations différentes sur la dialectique – même s'il ne nous semble pas parler exactement de la même chose dans tous les cas – et que, si l'usage de la dialectique dans la résolution des sophismes est établi, celui de la réfutation ou de la démonstration sont plus hypothétiques.

Dans ce chapitre, en plus d'examiner l'attitude des différents disciples à l'égard de la dialectique, nous replacerons autant que possible leur interprétation et leur élaboration des positions de leur maître dans le contexte du débat avec les autres écoles, et en particulier avec

¹ *DL* 7.36–7 ; voir aussi 7.38, où Diogène Laërce donne le nom d'autres disciples.

² Voir (Frede, 1974a, pp. 13–4).

l'académicien Arcésilas : il s'agit pour les disciples d'organiser la défense des thèses stoïciennes et cela les amène à opter pour des stratégies différentes.¹

1. Ariston de Chios

1.1. L'attitude critique d'Ariston à l'égard de la dialectique

Ariston est sans doute – avec Chrysippe – le stoïcien dont la position à l'égard de la dialectique est la mieux documentée. Cela vient certainement du fait que son hostilité manifeste à l'égard de la dialectique, qui n'a pas d'équivalent dans l'histoire du stoïcisme, se signale par son opposition avec la position de Zénon et celle qui sera plus tard consacrée par Chrysippe. C'est l'un des principaux aspects de sa doctrine qui ont conduit à le considérer comme un stoïcien dissident.² La plupart des critiques qu'il adresse à la dialectique sont exprimées sous la forme d'une image. Ainsi compare-t-il les dialecticiens à des tisseurs de toiles et des décortiqueurs de crabes :

(T1Ari) εοικέναι δὲ τοὺς διαλεκτικοὺς λόγους τοῖς ἀραχνίοις, ἃ καίτοι δοκοῦντα τεχνικόν τι ἐμφαίνειν, ἄχρηστά ἐστίν.

Il comparait les arguments dialectiques aux toiles d'araignée, lesquelles, bien qu'elles manifestent apparemment un certain art, sont inutiles.³

(T2Ari) Ἐκ τῶν Ἀρίστωνος Ὀμοιωμάτων. Οἱ ἐν διαλεκτικῇ βαθύνοντες εὐόκασι καρκίνους μασωμένοις, οἳ δι' ὀλίγον τρῶφιμον περὶ πολλὰ ὄστα ἀσχολοῦνται.

Extrait des *Comparaisons* d'Ariston. Ceux qui se plongent dans la dialectique sont comme des mangeurs de crabes qui, parce qu'ils ont peu de nourriture, s'attachent à décortiquer les carapaces.⁴

Dans la première, Ariston semble concéder à la dialectique une certaine subtilité ou technicité, mais qui est tout à fait vaine. C'est encore plus clair dans la seconde image qui est nettement plus péjorative : les dialecticiens perdent leur temps dans une activité qui, tout en étant très fastidieuse, n'a pour ainsi dire aucun profit. Ces deux images ne sont pas sans rappeler la

¹ Voir (Kidd, 2002).

² Voir notamment *DL* 7.160–1 VII 160-161 et *Sen. Ep.* 89.13. En plus de rejeter la dialectique et, plus largement, la partie logique de la philosophie, Ariston élimine également sa partie physique, refuse toute utilité à la parénèse et pose comme fin le fait de vivre avec indifférence, ce qui l'amène à rejeter la distinction zénonienne des indifférents. Sur la pensée d'Ariston, voir (Moreau, 1948), (Ioppolo, 1977), et (Ioppolo, 1980).

³ *DL* 7.161 (éd. T. Dorandi ; trad. R. Goulet modifiée) ; cf. *Stob. Ecl.* 2.2.22 (= *FDS* 212).

⁴ *Stob. Ecl.* 2.2.14 (= *FDS* 213 ; éd. O. Hense and C. Wachsmuth ; nous traduisons).

formule de Zénon que nous avons tenté d'interpréter plus haut, selon laquelle la dialectique est comparable à un instrument de mesure exacte que l'on applique toutefois à des choses sans valeur. Il nous faudra voir dans la suite si la critique aristonienne de la dialectique retrouve d'une certaine manière celle que nous avons rencontrée chez Zénon.

Par une autre image, Ariston nous fait comprendre que la dialectique, par sa subtilité même, est non seulement inutile mais dangereuse :

(T3Ari) Ἀρίστων ἔλεγεν εἰκέναι τὴν διαλεκτικὴν τῷ ἐν ταῖς ὁδοῖς πηλῶ· πρὸς οὐδὲν γὰρ οὐδ' ἐκεῖνον χρήσιμον ὄντα καταβάλλειν τοὺς βαδίζοντας.

Ariston disait que la dialectique est comme la saleté dans la rue : en effet, tout en ne servant à rien, elle fait chuter les passants.¹

Le sens de cette image semble être le suivant : les détritrus qui jonchent la chaussée ralentissent les passants et menacent de les faire glisser ; de même la dialectique complique d'une certaine manière la progression en plaçant des obstacles sur notre route.

Mais relativement à quoi Ariston juge-t-il la dialectique inutile voire dangereuse ? Et que nous empêche-t-elle de faire ? D'autres témoignages nous permettent de préciser le sens de cette critique car il replace le rejet de la dialectique par Ariston dans le cadre de la tripartition de la philosophie.

(T4Ari) Ἀρίστων ἔφη τῶν ζητουμένων παρὰ τοῖς φιλοσόφοις τὰ μὲν εἶναι πρὸς ἡμᾶς, τὰ δὲ μηδὲν πρὸς ἡμᾶς, τὰ δ' ὑπὲρ ἡμᾶς. Πρὸς ἡμᾶς μὲν τὰ ἠθικά, μὴ πρὸς ἡμᾶς δὲ τὰ διαλεκτικά· μὴ γὰρ συμβάλλεσθαι πρὸς ἐπανόρθωσιν βίου· ὑπὲρ ἡμᾶς δὲ τὰ φυσικά· ἀδύνατα γὰρ ἐγνώσθαι καὶ οὐδὲ παρέχειν χρεία.

Ariston disait que, parmi les recherches des philosophes, les unes nous concernent, les autres ne nous concernent pas et les troisièmes nous dépassent. Les choses éthiques nous concernent tandis que les choses dialectiques ne nous concernent pas : en effet, elles ne contribuent pas à corriger la vie. Enfin, les choses physiques nous dépassent : en effet, il est impossible de les connaître et elles ne se prêtent à aucun usage.²

Nous retrouvons dans ce passage la tripartition de la philosophie telle que la professe Zénon : l'éthique, la physique, tandis que la dialectique est substituée à la logique.³ Ariston semble prendre position vis-à-vis de son maître : si la dialectique n'est d'aucune utilité, c'est parce qu'elle ne contribue nullement à rendre la vie plus droite, cette tâche revenant à la partie éthique

¹ Stob. *Ecl.* 2.2.18 (éd. O. Hense and C. Wachsmuth ; nous traduisons).

² Stob. *Ecl.* 2.1.24 (= FDS 208 ; éd. O. Hense and C. Wachsmuth ; nous traduisons).

³ Nous avons déjà remarqué que, dans le contexte de la division de la philosophie, il n'est pas rare que la dialectique soit substituée à la logique : voir *supra*, p. 48.

de la philosophie. L'inutilité de la dialectique, aux yeux d'Ariston, est donc de nature morale : la dialectique ne rend pas meilleur celui qui l'étudie, et elle n'empêche pas celui qui ne l'étudie pas de le devenir. Cela va de pair avec la restriction de la philosophie à la seule partie éthique : le philosophe ne doit se consacrer qu'à l'éthique car c'est la seule voie pour progresser vers la vie vertueuse. Nous pouvons ainsi supposer que, lorsqu'Ariston juge la dialectique dangereuse ou nuisible, c'est également d'un point de vue morale : elle dresse des obstacles qui nous ralentissent dans la progression vers la vertu.

Le texte (T4Ari) nous apprend que la dialectique n'est pas la seule partie de la philosophie rejetée par Ariston comme inutile : il écarte aussi la partie physique. Diogène Laërce rapporte par ailleurs qu'Ariston rejette la partie logique dans son ensemble et non pas uniquement la dialectique :

(T5Ari) τὸν τε φυσικὸν τόπον καὶ τὸν λογικὸν ἀνήρει, λέγων τὸν μὲν εἶναι ὑπὲρ ἡμᾶς, τὸν δ' οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς, μόνον δὲ τὸν ἠθικὸν εἶναι πρὸς ἡμᾶς.

Le lieu physique et le lieu logique, il les supprimait, disant que l'un nous dépasse, l'autre ne nous concerne pas et que seul le lieu éthique nous concerne.¹

Certes, la similitude de la raison donnée en (T4Ari) et (T5Ari) pourrait suggérer que le rejet par Ariston de la logique dans le second texte est en réalité à comprendre comme un rejet de la dialectique. Mais nous savons par ailleurs qu'Ariston a écrit à la fois *Contre les dialecticiens* (Πρὸς τοὺς διαλεκτικούς) et *Contre les rhéteurs* (Πρὸς τοὺς ῥήτορας).² Il semble donc rejeter les deux parties de la logique que distingue Zénon.³ Il nous faut donc examiner si c'est pour les mêmes raisons qu'Ariston rejette la *physique*, la *logique* et – au sein de cette dernière, la *rhétorique* et la *dialectique*, ou s'il a des griefs spécifiques contre la dialectique.

Selon (T4Ari), si la physique et la dialectique sont supprimées de la philosophie, c'est dans les deux cas parce qu'elles sont incapables de produire une amélioration dans la vie. Cette incapacité n'a cependant pas la même origine : si la physique est moralement inutile, c'est parce qu'elle excède notre capacité de compréhension, parce qu'elle est au-delà de nous, parce que ses objets sont hors d'atteinte et ne se prêtent donc à aucun usage ; si la dialectique est inutile,

¹ DL 7.160 (éd. T. Dorandi ; trad. R. Goulet). Sur le rejet de la partie logique de la philosophie par Ariston, voir aussi Sext. Emp. *Math.* 7.12 (= FDS 209) et Sen. *Ep.* 89.13.

² DL 7.163.

³ Sur la division par Zénon de la logique en deux parties, voir *supra*, p. 56.

ce n'est pas parce qu'elle *nous dépasse*, mais parce qu'elle *ne nous concerne pas*.¹ Contrairement aux objets physiques, les objets dialectiques ne sont donc pas hors d'atteinte : si Ariston écrit *contre* les dialecticiens et donne des illustrations péjoratives de leur technique, c'est précisément parce qu'il est tout à fait possible d'étudier les objets propres de la dialectique, d'élaborer des raisonnements, de mettre au point ou de résoudre des sophismes. On peut penser que de là vient que la dialectique n'est pas seulement inutile mais aussi dangereuse : elle est nuisible parce que, tout en étant inutile, elle est à la portée de l'homme et peut donc lui nuire effectivement. De ce point de vue, la critique par Ariston de la dialectique est donc spécifique.

En résumé, la dialectique n'est d'aucun apport dans l'amélioration (morale) de la vie et doit donc être exclue de la philosophie. Sa subtilité et sa technicité semblent même la rendre dangereuse : elle n'est pas seulement inutile mais aussi nuisible pour la vie bonne. Pour mieux comprendre la critique d'Ariston, il faut encore déterminer la conception de la dialectique qu'il a dans sa ligne de mire.

1.2. Qui Ariston cible-t-il ?

Comme nous l'avons vu, la critique de la dialectique par Ariston intervient souvent dans le contexte de la remise en cause de la tripartition de la philosophie introduite par Zénon. Les attaques d'Ariston pourraient donc être dirigées contre son propre maître. Le fait qu'Ariston ait écrit à la fois un *Contre les dialecticiens* et un *Contre les rhéteurs*, critiquant donc les deux aspects distingués par Zénon en logique, fournit un second argument en ce sens.² La cible d'Ariston serait donc la dialectique telle que la conçoit Zénon : tandis que ce dernier reconnaît l'utilité de la résolution des sophismes dans le cadre de la formation philosophique, le premier la jugerait à la fois inutile et néfaste.

Cependant, il n'est pas sûr qu'Ariston ait visé la conception zénonienne de la dialectique, ni même qu'il ait eu le sentiment de diverger de son maître sur ce point. D'une

¹ (Alesse, 2000, p. 270) remarque ainsi qu'Ariston reprend à son compte deux expressions – *ὕπερ ἡμᾶς* et *οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς* – que Socrate applique à deux domaines de la physique. Eusèbe (*Praep. evang.* 15.62.1–10 = *SVF* I 353) rapproche justement de manière explicite le rejet aristonien de la physique de son rejet socratique : pour l'un comme pour l'autre, l'étude de la nature est vaine car elle porte sur un domaine de choses qui échappe résolument à notre connaissance et qui, même s'il était possible de le connaître, échapperait de toute façon à notre capacité d'agir : il faut au contraire s'en tenir au domaine du possible et de l'utile, qui est celui de la morale.

² Sur l'attribution discutée de ce traité à Ariston, voir (Ioppolo, 1980, p. 48) : certains commentateurs ont attribué ce traité à un autre Ariston – Ariston de Céos – qui était péripatéticien et qui aurait aussi eu une attitude critique à l'égard de la rhétorique. En faveur de l'attribution à l'Ariston stoïcien, A.-M. Ioppolo avance justement le fait qu'il supprime la partie logique de la philosophie et donc, du même coup, la dialectique et la rhétorique.

manière générale, l'hétérodoxie d'Ariston a pu être constituée après coup, du fait de la clarification de la doctrine opérée par Chrysippe.¹ Ariston n'est pas le seul stoïcien à avoir eu des désaccords avec Zénon.² En outre, mis à part sur la question morale de l'indifférence, il ne semble pas s'être opposé expressément à Zénon.³ Il écrit certes un ouvrage *Contre Cléanthe*, mais il n'écrit justement pas contre Zénon.⁴ Cela suggère qu'Ariston a divergé de Cléanthe dans l'interprétation de Zénon, sans pour autant diverger de Zénon lui-même, si ce n'est sur la question de l'indifférence.

Non seulement Ariston ne semble pas s'être opposé frontalement à Zénon sur la question de l'utilité de la dialectique, mais il est même possible qu'il ait repris à son compte une attitude critique que l'on a déjà rencontrée chez Zénon. En effet, lorsqu'Ariston écrit contre les dialecticiens et illustre la pratique de ces derniers par des images cinglantes, il y a peu de chances qu'il désigne par-là Zénon lui-même ; il est plus probable qu'il vise les philosophes qui s'étaient spécialisés dans la pratique dialectique et à l'égard desquels Zénon lui-même manifestait une hostilité. Nous l'avons noté plus haut, l'image zénonienne de la mesure et celle aristonienne de la toile d'araignée sont parallèles : la teneur critique que l'on rencontre dans la seconde se retrouve assez dans la première.⁵ Dans sa critique de la dialectique, Ariston pouvait donc avoir le sentiment de retrouver certaines attitudes de Zénon. Cela ne veut pas dire pour autant, comme nous le verrons plus loin, qu'il ne s'est pas éloigné de fait de la position de son maître.

Si la cible d'Ariston n'est pas Zénon, quelle est-elle ? Nous avons vu que le fondateur du Portique, pour sa part, critique à la fois la pratique subtile des Mégariques – en (T2Zen) – et l'argumentation *pro* et *contra* d'Arcésilas. En est-il de même pour Ariston ? Son ouvrage *Contre les dialecticiens* s'attaquait sans doute aux philosophes qui étaient ainsi qualifiés, à savoir les membres de l'École de Mégare, parmi lesquels les plus connus sont Ebulide et

¹ Sur la précaution avec laquelle il faut considérer l'accusation d'hétérodoxie adressée à Ariston, voir (Ioppolo, 1977, pp. 121–2) et (Ioppolo, 1980, pp. 11–2).

² Diogène Laërce (*DL* 7.180) indique que Chrysippe a divergé sur la plupart des sujets avec Zénon et Cléanthe. Quant à Plutarque (*Stoic. rep.* 4.1034A), il nous informe qu'Antipater a écrit un ouvrage sur les différences de vues entre Cléanthe et Chrysippe.

³ Voir *SVF* 1.39 (2).

⁴ Voir *DL* 7.163. Selon (Ioppolo, 1980, p. 50), cet ouvrage n'était d'ailleurs pas de nature polémique, car les deux philosophes s'appréciaient : il visait seulement à exposer des divergences de vues.

⁵ Cf. (Ioppolo, 1977, p. 124).

Diodore.¹ Ariston a d'ailleurs écrit aussi un *Contre les réfutations d'Alexinos*, ce dernier étant justement un disciple de Diodore. Dans cet ouvrage dont nous n'avons conservé que le titre, Ariston prenait sans doute la défense de certains arguments de Zénon contre les attaques dont ils avaient fait l'objet de la part d'Alexinos. Dans sa critique de la dialectique, Ariston s'attaquerait donc spécifiquement aux mégariques.² D'ailleurs, la critique de la dialectique mégarique – qui était déjà présente chez Zénon – deviendra en quelque sorte traditionnelle dans l'école stoïcienne.³

Une autre image employée par Ariston pourrait viser une telle pratique de la dialectique :

Ἐκ τῶν Ἀρίστωνος Ὁμοιωμάτων. Οἱ ἄρτι ἐκ φιλοσοφίας πάντας ἐλέγχοντες καὶ ἀπὸ τῶν γονέων ἀρχόμενοι πάσχουσιν ὅπερ νεώνητοι κύνες· οὐ μόνον τοὺς ἄλλους ὑλακτοῦσιν ἀλλὰ καὶ τοὺς ἑνδόν.

Extrait des *Comparaisons* d'Ariston. Ceux qui, tout juste sortis de la philosophie, réfutent tout le monde et commencent par leurs parents sont comme des chiens que l'on vient d'acheter : ils n'aboient pas seulement sur les étrangers mais aussi sur ceux qui vivent dans la maison.⁴

On peut comprendre que ceux qui viennent de sortir de la philosophie sont les disciples qui terminent leur formation philosophique, éventuellement à l'école mégarique et dialectique. Ariston les compare à de jeunes chiens qui attaquent aussi bien leurs maîtres que les étrangers, qui attaquent indifféremment tout ce qui les entoure. Ainsi, parce qu'ils se sont attachés à la pratique de la réfutation, ils soumettent tout et n'importe quoi à la réfutation, à la fois la doctrine de leur école que la doctrine des écoles adverses.⁵ Ce faisant, on comprend pourquoi la pratique dialectique, si elle est une réfutation éristique systématique, puisse nuire à l'amélioration de la vie : elle conduit le jeune disciple à soumettre à la réfutation y compris les dogmes vrais et évidents et lui ôtent par conséquent toutes certitudes.

La dangerosité d'une telle pratique ressort également de l'image suivante :

Ἐκ τῶν Ἀρίστωνος Ὁμοιωμάτων. Ὁ ἐλλέβορος ὀλοσχερέστερος μὲν ληφθεὶς καθαίρει, εἰς δὲ πᾶν σμικρὰ τριφθεὶς πνίγει· οὕτω καὶ ἡ κατὰ φιλοσοφίαν λεπτολογία.

¹ (Sedley, 1977, p. 75) distingue entre l'école mégarique et l'école dialectique et juge que Diodore – qui est souvent qualifié de *διαλεκτικός* – est un membre de la seconde et non de la première. Il estime ainsi que dans le *Contre les dialecticiens* d'Ariston (tout comme dans le traité éponyme de l'épicurien Métrodore), c'est bien l'école dialectique et non l'école mégarique qui est visée.

² Cf. (Gourinat, 2000, pp. 83–4).

³ Sur ce point, voir (Alesse, 2000, p. 64).

⁴ Stob. *Flor.* 2.25.44 (= *SVF* 1.356 = *FDS* 215 ; éd. O. Hense and C. Wachsmuth ; nous traduisons).

⁵ Cf. (Ioppolo, 1980, pp. 113–4).

Extrait des *Comparaisons* d'Ariston. L'hellébore prise entière nettoie mais si elle est hachée en tout petits morceaux elle étouffe : il en est de même des arguments subtils en philosophie.¹

La dialectique, parce qu'elle soumet tout à la critique et qu'elle est un art de couper les cheveux en quatre, vient freiner le disciple dans son élan : elle n'est pas seulement inutile, mais elle est nuisible, elle est comme le fumier dans lequel s'empêtre le passant, empêchant ce dernier de progresser. Cette dernière image est cependant plus complexe : il semblerait qu'une telle pratique, à condition de ne pas être poussée à l'excès, puisse être bénéfique, comme l'est l'hellébore lorsqu'on ne la hache pas. Il y aurait donc une bonne pratique de la dialectique, qui serait une pratique mesurée. Cela est assez problématique, d'abord parce que les précédents témoignages n'ont pas laissé de doute sur l'attitude d'Ariston à l'égard de la dialectique, ensuite, parce que la dialectique semble précisément se caractériser pour Ariston par sa subtilité : il est impossible d'envisager une dialectique qui soit simple. On peut comprendre que l'hellébore prise entière équivaut en réalité à la philosophie telle que la conçoit Ariston et qui a la caractéristique d'être réduite à l'essentiel, comme nous le verrons plus loin. La pratique dialectique conduit justement à décomposer la doctrine par un examen excessif, venant ainsi entraver la mise en pratique de cette doctrine.

Ariston aurait donc dans le viseur la dialectique mégarique, celle de Diodore et celle d'Alexinos, qu'elle soit comprise comme une recherche de subtilité ou de virtuosité dans l'argumentation, ou comme une entreprise à visée éristique. Mais il est probable qu'il vise aussi Arcésilas, qu'il rapproche justement de Diodore en raison de sa pratique dialectique. Diogène Laërce rapporte ainsi :

ἀλλὰ καὶ τὸν Πύρρωνα κατὰ τινὰς ἐζηλώκει καὶ τῆς διαλεκτικῆς εἶχετο καὶ τῶν Ἐρετρικῶν ἦπτετο λόγων. ὅθεν καὶ ἐλέγετο ἐπ' αὐτοῦ ὑπ' Ἀρίστωνος· πρόσθε Πλάτων, ὅπιθεν {δὲ} Πύρρων, μέσσοις Διόδωρος.

Selon d'autres sources cependant [Arcésilas] fut également l'émule de Pyrrhon, il se consacra à l'étude de la dialectique et adopta le mode d'argumentation de l'école d'Érétrie. C'est pourquoi Ariston disait à son propos : « Platon par-devant, Pyrrhon par-derrière, au milieu Diodore ».²

Sextus Empiricus rapporte le même propos d'Ariston mais en l'interprétant en sens opposé :

εἰ δὲ δεῖ καὶ τοῖς περὶ αὐτοῦ λεγομένοις πιστεύειν, φασὶν ὅτι κατὰ μὲν τὸ πρόχειρον Πυρρώνειος ἐφαίνετο εἶναι, κατὰ δὲ τὴν ἀλήθειαν δογματικὸς ἦν· καὶ ἐπεὶ τῶν ἐταίρων ἀπόπειραν ἐλάμβανε διὰ τῆς ἀπορητικῆς, εἰ εὐφυῶς ἔχουσι πρὸς τὴν ἀνάληψιν τῶν Πλατωνικῶν δογμάτων, δόξαι αὐτὸν ἀπορητικὸν εἶναι, τοῖς μέντοι γε εὐφύεσι τῶν ἐταίρων τὰ Πλάτωνος παρεγγχειρεῖν. ἐνθεν

¹ Stob. *Ecl.* 2.2.23 (= *SVF* 1.394 ; O. Hense and C. Wachsmuth ; nous traduisons).

² *DL* 4.33 (éd. T. Dorandi ; trad. R. Goulet).

καὶ τὸν Ἀρίστων εἰπεῖν περὶ αὐτοῦ πρόσθε Πλάτων, ὄπιθεν Πύρρων, μέσσοις Διόδωρος, διὰ τὸ προσχρησθαι τῇ διαλεκτικῇ τῇ κατὰ τὸν Διόδωρον, εἶναι δὲ ἄντικρυς Πλατωνικόν.

Et s'il faut ajouter foi à ce qui est dit de lui, on prétend qu'à première vue il paraissait être pyrrhonien, mais qu'en vérité il était dogmatique. Et comme il avait coutume de mettre à l'épreuve ses compagnons par sa méthode aporétique pour voir s'ils étaient naturellement aptes à recevoir les dogmes platoniciens, on était d'avis qu'il était aporétique, mais qu'aux plus naturellement aptes de ses compagnons il transmettait les thèses de Platon. De là ce qu'Ariston disait de lui : « Platon par-devant, Pyrrhon par derrière, Diodore au milieu », du fait qu'il se servait de la dialectique à la manière de Diodore et qu'il était ouvertement platonicien.¹

Ainsi, selon Ariston, est-ce en vue de transmettre les doctrines platoniciennes ou bien dans une perspective pyrrhonienne qu'Arcésilas recourt à la méthode dialectique de Diodore ? L'interprétation de Diogène Laërce nous semble la plus probable : tandis que Diodore pratique la dialectique par seul souci de montrer qu'aucune thèse ne peut résister à sa virtuosité dialectique – ce qui décrit aussi la pratique dialectique d'Alexinos – Arcésilas s'approprie cette technique mais au service d'une fin bien déterminée. Étant le scholarque de l'Académie, il se fait donc passer pour un platonicien, raison pour laquelle il est *Platon par devant*. Mais ce n'est là qu'une façade et un faux-semblant. En réalité, il est un pyrrhonien qui se dissimule, il est un philosophe sceptique. S'il adopte le mode d'argumentation de l'école d'Érétrie et étudie la dialectique, c'est donc pour détruire toutes les thèses, non par désir de manifester sa virtuosité, mais dans le but de susciter la suspension du jugement.²

Lorsqu'il explique que l'hellébore lorsqu'elle est coupée menue étouffe, Ariston pense donc peut-être aussi à la pratique d'Arcésilas, qui, en argumentant à la fois pour et contre l'évidence, la complique inutilement : alors que l'évidence seule aurait dû emporter notre assentiment, la complication inutile dans laquelle Arcésilas l'enrobe au moyen de la dialectique, nous la rend indigeste et empêche notre assentiment. De même, lorsqu'il critique les jeunes dialecticiens qui sont comme des jeunes chiens attaquant à la fois l'étranger et leur propre maître, il pourrait également avoir à l'esprit la pratique académicienne de l'argumentation *pro* et *contra*. Dans l'une de ses *Lettres à Fronton*, Marc Aurèle refuse d'ailleurs, dans le cadre d'un exercice de rhétorique, d'argumenter à la fois pour et contre, parce que, dit-il, ce serait trop contraire à la philosophie d'Ariston.³

¹ Sext. Emp. *Pyr.* 1.234 (éd. H. Mutschmann ; trad. P. Pellegrin).

² C'est l'interprétation de (Ioppolo, 1977, p. 28).

³ Fronton *Epistulae* 4.13.3. Sur cette référence de Marc-Aurèle à Ariston, voir (Bénatouïl, 2006, p. 85 note 3). L'identité de l'Ariston cité par Marc-Aurèle a fait l'objet d'un débat. Pour un aperçu du débat, voir (Goulet, 1989) : (Champlin, 1974, p. 144) pense qu'il s'agit de Titius Aristo, tandis que (Hadot P., 1983) a soutenu en retour qu'il s'agit bien d'Ariston de Chios.

La critique de la dialectique par Ariston aurait donc principalement en ligne de mire les Mégariques et Arcésilas. Jusqu'ici, la position d'Ariston ne semble pas si différente de celle de Zénon : ce dernier aussi critique la dialectique dans ses dimensions éristiques et sceptiques, et il les critique pour des raisons relativement proches : la dialectique nous conduit à abandonner le vrai et l'évidence, jette le trouble dans notre esprit, et nous incite même à attaquer le vrai.

L'hétérodoxie d'Ariston n'est donc pas aussi radicale qu'on pourrait le prétendre : dans sa critique de la dialectique, il retrouve d'une certaine manière celle que faisait Zénon lui-même, dans sa maturité même. Mais il radicalise manifestement cette critique car elle ne débouche pas chez lui sur la distinction entre une bonne et une mauvaise pratique de la dialectique, la première devant nous prémunir de la seconde, comme c'est le cas chez Zénon. Si Zénon et Ariston s'accordent donc plutôt pour ce qui est du diagnostic, ils divergent sur la nature du remède qu'il convient d'apporter. Pour Zénon, la dangerosité de la dialectique était celle d'une certaine pratique dialectique, à laquelle il fallait opposer une pratique correcte de la dialectique. Pour Ariston en revanche, cette dangerosité est inhérente à la dialectique, et il n'envisage pas de combattre le mal par le mal : la dialectique ne doit pas être réorientée, mais bannie. Autrement dit, tandis que Zénon envisage d'appliquer la dialectique à autre chose qu'au fumier, Ariston l'assimile au fumier lui-même.¹ Ainsi Ariston conçoit-il la dialectique exclusivement comme une technique et jamais comme une science ou comme une vertu : elle est très élaborée tout en étant moralement inutile. À l'inverse, Zénon conçoit la résolution des sophismes à la fois comme une technique, telle qu'on la retrouve chez les non-sages, et comme une science et une vertu que l'on retrouve chez le sage.

Dans cette radicalisation de la position de Zénon à l'égard de la dialectique, on a pu voir un retour aux origines cyniques du stoïcisme et aux premières influences du fondateur.² Ariston retrouverait à l'égard de la dialectique l'attitude qui était celle du jeune Zénon, lorsque ce dernier fréquentait Cratès et qu'il n'avait pas encore rencontré Diodore, Stilpon ou Polémon. D'ailleurs Diogène Laërce met explicitement en parallèle la position d'Ariston et celle des cyniques :

ἀρέσκει οὖν αὐτοῖς τὸν λογικὸν καὶ τὸν φυσικὸν τόπον περιαιρεῖν, ἐμπερῶς Ἀρίστωνι τῷ Χίῳ, μόνῳ δὲ προσέχειν τῷ ἠθικῷ.

¹ Cf. (Ioppolo, 1980, p. 64).

² Pour cette interprétation, voir (Ioppolo, 1977, p. 125) et (Sedley, 2003, p. 14).

[Les cyniques] soutiennent qu'il faut rejeter le lieu logique et le lieu physique, tout comme Ariston de Chios, et ne s'appliquer qu'au seul lieu éthique.¹

Dans la présentation qu'en donne le doxographe, la position d'Ariston semble calquée sur celle des cyniques. Mais sans doute l'intention d'Ariston est-elle, plutôt que de renouer avec l'héritage cynique de l'école stoïcienne, de retrouver plutôt son inspiration socratique : il s'agit pour Ariston de restreindre la philosophie à la seule étude des choses humaines et de condamner les écarts de certains socratiques avec la perspective de Socrate, à commencer par les mégariques ou les académiciens.² C'est finalement au nom d'un même héritage socratique qu'Ariston et Zénon critiquent les dialecticiens et que le premier finirait par diverger d'avec le second sur la place à accorder à la dialectique en philosophie.³

1.3 Pourquoi la dialectique est-elle inutile à la philosophie ?

Nous avons vu qu'Ariston critique la dialectique d'Arcésilas et de Diodore, comme le fait Zénon. Mais comment comprendre qu'à la différence de ce dernier il ne soit pas conduit à en réhabiliter un certain usage au sein de sa philosophie ? Pour le comprendre, il nous faut esquisser brièvement les contours de sa doctrine. Sénèque nous renseigne sur la conception aristonienne de la philosophie :

« Philosophia » inquit « dividitur in haec, scientiam et habitum animi. Nam qui didicit et facienda ac vitanda percepit, nondum sapiens est nisi in ea quae didicit, animus eius transfiguratus est.

La philosophie, dit [Ariston], se divise en ces deux choses, le savoir et la disposition de l'âme. En effet, celui qui a appris et qui sait ce qu'il faut faire n'est pas encore sage si son âme n'est pas transformée en ce qu'il a appris.⁴

Cette division de la philosophie par Ariston ne se situe pas sur le même plan que celle de Zénon : ce dernier divise les parties du discours de la philosophie, tandis qu'Ariston distingue entre le discours de la philosophie d'une part – le savoir – et l'assimilation de ce discours par le disciple jusqu'à la disposition psychique de ce dernier. Si la division d'Ariston ne porte pas sur le savoir lui-même, c'est précisément parce qu'il réduit ce dernier à l'essentiel : il se limite au savoir

¹ DL 6.103 (éd. T. Dorandi ; trad. R. Goulet).

² Voir *supra*, p. 63.

³ Selon (Long, 1996a, pp. 22–3), les critiques d'Ariston à l'égard de Zénon semblent indiquer qu'aux yeux du premier le second s'éloignait de l'héritage socratique. (Ioppolo, 1980, p. 78) envisage aussi un héritage cyrénaïque, mais là encore, il est indirect : dans son souci d'être fidèle à l'héritage socratique, Ariston retrouverait dans une certaine mesure la tradition cynique ou cyrénaïque, sans pour autant les rechercher pour elles-mêmes.

⁴ Sen. *Ep.* 94.48 (éd. F. Préchac ; nous traduisons) ; sur ce témoignage, voir (Ioppolo, 1980, p. 57).

éthique – à la science du bien et du mal – et ne contient encore que des principes généraux, puisqu’Ariston supprime la partie parénétiq ue de la morale :

Plurimum ait proficere ipsa decreta philosophiae constitutionemque summi boni ; quam qui bene intellexit ac didicit, quid in quare re faciendum sit sibi ipse praecipit.

Rien d’autre n’est utile, selon [Ariston], que les principes théoriques de la philosophie et la définition du souverain bien ; celui qui les a appris et compris se conseille lui-même sur les choses qu’il faut faire.¹

Pour être vertueux, seule est nécessaire la théorie du bien. Tout autre contenu théorique doit donc être banni de l’enseignement philosophique : en particulier, il n’y a pas lieu d’y inclure une théorie dialectique, du raisonnement ou de la résolution des sophismes car elle n’est d’aucune utilité pour la poursuite de la vie bonne.²

La réduction de la théorie philosophique à l’essentiel apporte un premier élément pour comprendre qu’Ariston n’ait pas ressenti le besoin – à l’inverse de Zénon – de faire une place à une certaine dialectique au sein de sa philosophie. Parce que le discours philosophique est extrêmement simple dans son contenu, il ne comporte aucune subtilité que l’on devrait articuler ou défendre à grand renfort de dialectique. Ariston rejoindrait ici l’interprétation que fait Antisthène de l’héritage moral socratique :

αὐτάρκη δὲ τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν, μηδενὸς προσδεομένην ὅτι μὴ Σωκρατικῆς ἰσχύος. τὴν τε ἀρετὴν τῶν ἔργων εἶναι, μήτε λόγων πλείστων δεομένην μήτε μαθημάτων

La vertu suffit à procurer le bonheur, car elle n’a besoin de rien d’autre que de la force d’un Socrate. La vertu relève des actes, elle n’a besoin ni de longs discours ni de connaissances.³

Il est donc inutile d’inclure la théorie dialectique dans la science que doit posséder le sage, car elle n’est d’aucune aide en vue de la vertu.

Mais pourquoi Ariston ne partage-t-il pas la crainte de Zénon de voir des dialecticiens malveillants saper la science du bien par leurs sophismes ? Il est en effet d’accord avec son maître pour dire que le sage n’aura pas d’opinions : comment le sage aristonien préserve-t-il sa science contre les argumentations sophistiques de Diodore ou d’Arcésilas ? Une anecdote

¹ Sen. *Ep.* 94.2 (éd. F. Préchac ; nous traduisons) ; cf. *SVF* 1.357 et 374. Selon Ariston, les vertus ne se distinguent d’ailleurs pas par leur contenu théorique, mais comme les différentes applications d’une même théorie du bien : voir *SVF* 1.374.

² Sur ce point, voir (Ioppolo, 1977, p. 126) ; (Ioppolo, 1980, pp. 62–3) concède cependant qu’Ariston ait pu faire partie de ceux qui, refusant de distinguer entre les parties de la philosophie, veulent l’enseigner de manière mélangée (voir *DL* 7.40) : ainsi n’est-il pas exclu qu’il ait traité de certains problèmes poétiques ou physiques, mais toujours au sein de l’éthique, et jamais de manière à part entière.

³ *DL* 6.11 (éd. T. Dorandi ; trad. R. Goulet). Pour ce rapprochement, voir (Ioppolo, 1980, p. 96).

montre d'ailleurs qu'Ariston avait lui-même été embarrassé par une tentative de réfutation à son égard :

μάλιστα δὲ προσεῖχε Στωϊκῶ δόγματι τῷ τὸν σοφὸν <ἀ>δόξαστον εἶναι. πρὸς ὃ Περσαῖος ἐναντιούμενος διδύμων ἀδελφῶν τὸν ἕτερον ἐποίησεν αὐτῷ παρακαταθήκην δοῦναι, ἔπειτα τὸν ἕτερον ἀπολαβεῖν· καὶ οὕτως ἀπορούμενον διήλεγξεν.

Il était par-dessus tout attaché à la doctrine stoïcienne selon laquelle le sage n'est pas homme d'opinion. Persée qui était opposé à cette doctrine fit déposer par l'un de deux frères jumeaux une somme chez Ariston, puis envoya l'autre la reprendre. Il réfuta ainsi Ariston qui se trouvait embarrassé.¹

Certes, dans ce passage, l'illusion est perceptive et ne résulte pas d'un sophisme : un jumeau se fait passer pour un autre. Mais nous avons vu que, pour Zénon, il revient à la dialectique de nous préserver non seulement contre les apparences produites par les sophismes, mais aussi contre les apparences trompeuses en général. De plus, il est précisé à la fin du passage que Persée, par ce stratagème, a *réfuté* Ariston qui s'est trouvé *embarrassé* : on peut donc supposer qu'après la visite des deux jumeaux, le premier est allé dire au second qu'il s'était trompé et que ce dernier n'a pas su quoi lui répondre. Nous verrons plus loin comme le stoïcien Sphaïros, au cours d'une anecdote semblable, a au contraire été capable de trouver une issue au problème et, ce faisant, de préserver la thèse selon laquelle le sage n'a pas d'opinions.

Comment donc le sage d'Ariston peut-il préserver son savoir moral s'il n'a aucune compétence dialectique ? Ariston semble d'ailleurs ne pas avoir négligé cet aspect puisqu'il a lui-même pris la défense des arguments de Zénon contre les attaques dialectiques d'Alexinos, disciple de Diodore. Pour autant, le fait qu'Ariston ait répliqué aux attaques dialectiques d'Alexinos ne signifie pas qu'il a reconnu une utilité philosophique à la dialectique : recourir à la dialectique dans une polémique entre écoles n'implique pas de lui reconnaître une utilité dans l'enseignement de la philosophie et la poursuite de la vertu, car la fin visée n'est tout simplement pas la même dans les deux cas. De plus, la contre-attaque d'Ariston participait sans doute de sa critique de la dialectique plutôt qu'elle n'était une manière d'en réhabiliter l'usage.² On peut même se demander si la riposte d'Ariston était elle-même de nature dialectique : il est assez probable qu'il n'attaquait pas Alexinos selon des critères dialectiques mais moraux.³ Les

¹ DL 7.162 (éd. T. Dorandi ; trad. R. Goulet).

² Sur ce point, voir (Ioppolo, 1980, pp. 70–1).

³ Cf. (Porter, 1996, p. 162). De même, dans le cas des cyniques ou d'Epicure, le fait qu'ils rejetaient la dialectique ne les empêchait pas de répondre aux sophismes et aux tentatives de réfutations, mais ils évitaient autant que

principales attaques adressées par Ariston à un autre de ses adversaires dialecticiens, Arcésilas, sont d'ailleurs de nature morale : ce qu'il lui oppose, ce n'est pas l'invalidité de son argumentation, mais l'immoralité de son comportement.¹

Mais alors, qu'est-ce qui, dans la philosophie d'Ariston, joue le rôle qui revient à la dialectique dans celle de Zénon ? Qu'est-ce qui garantit la stabilité de la sagesse et préserve cette dernière contre les sophismes et les opinions ? La réponse est sans doute dans la seconde partie de la division de la philosophie par Ariston que nous avons rapportée ci-dessus : à savoir, la disposition de l'âme. Ainsi la sagesse ne consiste pas seulement à connaître le bien, mais à mettre en pratique cette connaissance de sorte à modifier son âme et à la lui conférer une disposition vertueuse. La vertu suppose d'associer à la vertu un exercice. Or, ce dernier, en produisant une disposition psychique solide, remplit d'une certaine manière le rôle joué par la dialectique chez Zénon : il rend par conséquent cette dernière philosophiquement inutile. Ariston peut donc partager avec Zénon la thèse selon laquelle le sage possède la science et n'aura jamais d'opinions sans pour autant devoir faire de la dialectique une vertu de ce dernier.

Nous comprenons donc comment Ariston a pu se passer de la dialectique telle que la concevait Zénon. Comme nous l'avons mentionné à la fin de notre chapitre sur Zénon, (Frede, 1974a) et (Long, 1996c, p. 90) soutiennent qu'Ariston n'aurait pas été aussi prompt à se débarrasser de la dialectique s'il s'était agi de celle que Chrysippe devait élaborer par la suite : il a rejeté la technique de résolution des sophismes, mais il aurait su voir l'utilité d'une technique de l'inférence et de la démonstration. En réalité, rien n'est moins sûr. D'abord, nous avons vu que Zénon n'est pas sans reconnaître déjà à la dialectique une fonction de démonstration et d'établissement, ce qu'Ariston n'a manifestement pas cru bon de reprendre à son compte. Ensuite, la technique de la démonstration lui semble sans doute tout aussi étrangère au progrès moral que celle de la résolution des sophismes. Comme nous l'avons mentionné plus haut, la simplicité de la théorie philosophique d'Ariston ne suppose pas de recourir à des démonstrations complexes et nombreuses pour articuler entre eux ses principes et en assurer la cohérence. L'important n'est pas d'argumenter en faveur des quelques principes constitutifs de la théorie morale, mais de les mettre en pratique jusqu'à ce qu'il se diffracte dans tout l'éventail de nos actes. Par suite, qu'elle consiste dans un art de la résolution ou de la démonstration, la

possible de leur répondre sur le terrain de la dialectique. Ainsi Diogène réfute-t-il les négateurs du mouvement non par un contre-argument mais en se levant et marchant (*DL* 6.39) ; quant à Epicure, il répond aux sophismes par une réfutation pragmatique (sur la position épicurienne à l'égard de la dialectique, voir *infra*, p. 141).

¹ Voir notamment *DL* 4.40.

dialectique est inutile pour la philosophie : soit elle nous détourne de l'essentiel, soit elle complique inutilement ce dernier, au point de le rendre impraticable.

2. Hérillos de Carthage

Nous n'avons aucun élément explicite sur la position d'Hérillos à l'égard de la dialectique. Nous savons en revanche qu'il pose la science comme fin éthique : il la définit comme « un habitus dans la réception des représentations qui ne se laisse pas renverser par des arguments »¹ : celui qui possède la science est donc du même coup *irréfutable*. Cela rappelle la fonction que Zénon prête à la vertu dialectique au sein de la sagesse : le sage ne peut voir ses jugements réfutés – puisqu'il les a préalablement établis – ni renversés par des sophismes – car il est expert dans la résolution de ces derniers. Mais on ne peut en conclure avec certitude qu'Hérillos prête à la dialectique le rôle de défendre la science : cette dernière, entendue comme un ensemble de représentations, pourrait être inébranlable par elle-même, du fait de son évidence, sans que cela exige de la part de celui qui la possède une compétence dialectique dans la résolution des arguments adverses.

Diogène Laërce nous informe par ailleurs que ses quelques livres contiennent des réfutations dirigées contre Zénon.² Il est difficile de savoir quels points de la doctrine du fondateur en étaient l'objet. Mais, dans le fait même de pratiquer la réfutation, il ne contrevient pas à la position du maître. Nous avons vu en effet que Zénon admet probablement une certaine pratique de la réfutation – en contexte scolaire ou polémique – et il y recourt lui-même à l'encontre de Platon dans sa *République*. Certes Zénon juge impossible la réfutation d'une thèse préalablement établie au moyen de l'argumentation *pro* et *contra* : mais sans doute ne prétend-il pas avoir été au bout de la démonstration pour toutes les thèses de tous ses ouvrages.³ Cela laisse donc la place à un exercice de réfutation. Nous pouvons même faire l'hypothèse que celle que pratique Hérillos contre Zénon n'a d'autre fin que d'élever l'ébauche théorique du maître au rang de science. La *réfutation* serait le moyen de parvenir à l'*irréfutabilité*.

¹ DL 7.165 : ἔξιν ἐν φαντασιῶν προσδέξει ἀνυπόπτωτον ὑπὸ λόγῳ (éd. T. Dorandi ; trad. R. Goulet).

² *Ibid.*

³ Seul le sage stoïcien est d'ailleurs capable d'une telle prouesse.

3. Denys d'Héraclée

Du peu d'informations que l'on a conservé sur Denys, il ressort que ses intérêts étaient essentiellement éthiques.¹ C'est d'ailleurs en raison de son insatisfaction à l'égard de l'éthique stoïcienne qu'il quitte le Portique, soit pour l'école cyrénaïque,² soit pour l'école épicurienne³. Son départ constitue justement un cas où la conviction du disciple est renversée par l'expérience : la douleur qu'il peine tant à supporter le conduit à abandonner la thèse stoïcienne selon laquelle elle n'est pas un mal. Cicéron place d'ailleurs l'argument suivant dans la bouche de Denys :

Quia, cum tantum operae philosophiae dedissem, < si > dolorem tamen ferre non possem, satis esset argumenti malum esse dolorem. Plurimus autem annos in philosophia consumpsi nec ferre possum ; malum est igitur dolor.

Ainsi, si après avoir si longtemps étudié les œuvres de la philosophie, je ne pouvais toujours pas supporter la douleur, ce serait une preuve que la douleur est un mal. Or, après avoir passé tant d'année auprès de la philosophie, je ne peux pas la supporter ; donc la douleur est un mal.⁴

L'argument en question n'est sans doute pas de Denys lui-même, mais une reconstruction de la part de Cicéron : il s'agit en effet d'un second indémontrable, qui sera théorisé seulement plus tard par Chrysippe. Il montre toutefois que la conviction de Denys est réfutée par l'expérience, ce qui suppose – si l'on repense à ce que dit Zénon – qu'elle n'avait pas été parfaitement établie ni démontrée.

4. Cléanthe d'Assos

Sur l'évaluation de la dialectique par Cléanthe, nous n'avons que des témoignages peu satisfaisants : l'un porte sur la logique mais associe le nom de Cléanthe à celui d'autres stoïciens, l'autre mentionne spécifiquement Cléanthe mais sans évoquer à proprement parler la dialectique :

(T1Cle) διὰ τοῦτο γὰρ οἶμαι προ[σ]τάσσοουσιν τὰ λογικά, καθάπερ τῆς μετρήσεως τοῦ σίτου προτάσσομεν τὴν τοῦ μέτρου ἐπίσκεψιν. [...] ἐκεῖνο ἀπαρκεῖ ὅτι τῶν ἄλλων ἐστὶ διακριτικὰ καὶ

¹ Voir *DL* 7.167 pour la liste de ses ouvrages dont les titres sont presque tous explicitement éthiques ; il se serait aussi intéressé à la poésie.

² *Ibid.*

³ Voir *SVF* 1.430.

⁴ Cic. *Tusc.* 2.60 (éd. G. Fohlen ; nous traduisons).

ἐπισκεπτικὰ καὶ ὡς ἂν τις εἴποι μετρητικὰ καὶ στατικά. τίς λέγει ταῦτα; μόνος Χρύσιππος καὶ Ζήνων καὶ Κλεάνθης;

C'est la raison pour laquelle, je pense, on place la logique en tête, tout comme nous commençons par examiner la mesure quand nous mesurons le blé. [...] je dirais qu'il suffit qu'elle permette de discerner et d'examiner les autres choses, et pour ainsi dire de les mesurer et de les peser. Et qui affirme cela ? Uniquement Chrysippe, Zénon et Cléanthe ?¹

(T2Cle) Κλεάνθης ἐρωτώμενος διὰ τί παρὰ τοῖς ἀρχαίοις οὐ πολλῶν φιλοσοφῶντων ὁμῶς πλείους διέλαμψαν ἢ νῦν, Ὅτι, εἶπε, τότε μὲν ἔργον ἤσκεῖτο, νῦν δὲ λόγος.

Quand on lui demanda pourquoi, chez les anciens, alors que peu d'entre eux philosophaient, ils étaient davantage à se distinguer qu'aujourd'hui, Cléanthe dit : « parce qu'alors on s'exerçait aux actes, alors qu'aujourd'hui il n'y a que des discours ».²

(T1Cle) associe au nom de Cléanthe une évaluation positive de la logique. À l'inverse, (T2Cle) traduit une méfiance à l'égard d'un discours qui ne se traduit pas dans les actes : même si la cible est beaucoup plus large, elle pourrait inclure une certaine pratique de la dialectique. Cléanthe formule d'ailleurs une critique semblable spécifiquement adressée à Arcésilas et à sa pratique du discours :

εἰπόντος δὲ τινος Ἀρκεσίλαον μὴ ποιεῖν τὰ δέοντα, 'παῦσαι,' ἔφη, 'καὶ μὴ ψέγε· εἰ γὰρ καὶ λόγῳ τὸ καθήκον ἀναιρεῖ, τοῖς γοῦν ἔργοις αὐτὸ τιθεῖ.' καὶ ὁ Ἀρκεσίλαος, 'οὐ κολακεύομαι,' φησί. πρὸς ὃν ὁ Κλεάνθης, 'ναί,' ἔφη, 'σὲ κολακεύω φάμενος ἄλλα μὲν λέγειν, ἕτερα δὲ ποιεῖν.'

À quelqu'un qui disait qu'Arcésilas ne traitait pas des « devoirs », il dit : « Arrête ! Ne le blâme pas. Car si par ses paroles il supprime le devoir, il l'établit du moins par ses actes. » Et Arcésilas de dire : « Je n'aime pas les flatteurs. » Cléanthe lui répondit : « En effet, je te flatte, en disant que tes actes sont autres que tes paroles. »³

Cela pourrait constituer une critique en creux de l'argumentation *pro* et *contra*, qu'Arcésilas a pu appliquer à la question du devoir. Cléanthe l'accuse dans tous les cas de faire un usage du discours qui n'est pas en accord avec ses actes.

De ces deux témoignages, il semble ressortir une évaluation de la dialectique plutôt ambivalente. Mais nous avons vu avec Zénon que la tension entre une hostilité à l'égard de la dialectique et la reconnaissance de son utilité n'était qu'apparente : c'est précisément pour se préserver du mauvais usage de la dialectique que le fondateur du Portique est conduit à reconnaître la nécessité de l'étudier. Il nous faut voir si Cléanthe a à l'égard de la dialectique

¹ Epict. *Diss.* 1.17.6–11 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller).

² Stob. *Ecl.* 2.2.16 (= *SVF* I 608 = *FDS* 216 ; éd. O. Hense and C. Wachsmuth ; nous traduisons).

³ *DL* 7.171. Pour une critique du même type adressée par Cléanthe aux péripatéticiens, voir *DL* 7.173.

une position semblable. Pour ce faire, il est utile de réunir les témoignages sur sa conception de la dialectique et la place de cette dernière dans la philosophie. Diogène Laërce attribue ainsi à Cléanthe une division originale de la philosophie, dans laquelle figure la dialectique :

ὁ δὲ Κλεάνθης ἕξ μέρη φησί, διαλεκτικόν, ῥητορικόν, ἠθικόν, πολιτικόν, φυσικόν, θεολογικόν.

Cléanthe, de son côté, dit qu'il y a six parties : dialectique, rhétorique, éthique, politique, physique, théologie.¹

Même si cette division semble s'éloigner de celle proposée par Zénon, il est tout à fait possible qu'elle soit seulement une manière de donner une présentation plus détaillée de l'enseignement de son maître. Chacune des parties dans la division de Zénon se voit ainsi substituer deux parties dans celle de Cléanthe : en particulier, à la logique, correspondent la dialectique et la rhétorique. Or nous avons vu que Zénon regardait justement la dialectique et la rhétorique comme les deux sous-parties de sa logique et c'était sans doute la position de Cléanthe lui-même. Ce dernier choisit seulement d'exposer sur le même plan ce que Zénon présente sous la forme d'une division puis d'une subdivision. On pourrait éventuellement suggérer que Cléanthe équilibre dans sa division la place respective de la dialectique et de la rhétorique, là où, dans les témoignages chez Zénon, la logique semble bien souvent s'identifier plus particulièrement à la dialectique. Mais, d'une part, il faut se rappeler la gestuelle par laquelle Zénon illustre ces deux techniques et les présentait comme le reflet l'une de l'autre. Et d'autre part, Cléanthe place bien la dialectique avant la rhétorique dans sa division de la philosophie, ce qui serait une manière de rendre la primauté que Zénon semble accorder à la dialectique.²

D'ailleurs, si l'on estime que l'ordre dans lequel les parties sont citées n'est pas choisi au hasard et nous renseigne sur la position de Cléanthe à ce sujet, on note alors qu'il reprend à son compte la priorité de la logique sur les deux autres parties, cette priorité étant pour lui à comprendre comme une priorité de la dialectique. Cela pourrait indiquer que le texte (T1Cle) ne déforme par la pensée de Cléanthe en associant son nom à l'idée qu'il convient de commencer par la logique. Si l'on doit commencer par elle, c'est parce qu'elle permet de soumettre à l'examen toutes les autres choses : est-ce la fonction que lui reconnaît Cléanthe ? Et s'accorde-t-il avec Zénon pour lui attribuer une fonction défensive ?

¹ DL 7.41 (éd. T. Dorandi ; trad. R. Goulet).

² On pourrait aussi remarquer que Cléanthe reprend deux des termes de la division de Zénon, l'*éthique* et la *physique*, en extrayant dans chacune une sous-partie importante qu'il cite immédiatement ensuite : de l'éthique, il extrait la *politique*, et de la physique la *théologie*. Seul le terme de *logique* disparaît...

Tout d’abord, Cléanthe définit la rhétorique comme une science, celle du bien parler.¹ Parce qu’elle est une science, le sage est seul à pouvoir la posséder et, par conséquent, à être rhéteur. Sans doute conçoit-il également la dialectique comme une science et comme un propre du sage, ce dernier étant le seul à être dialecticien.² Par suite, Cléanthe aurait donc considéré la rhétorique et la dialectique comme des vertus du sage et comme étant constitutives de sa sagesse. Mais quelle est la fonction de la vertu dialectique au sein de la sagesse ? Quelle est donc cette technique dont seul le sage sait faire usage ?

En parcourant la liste de ses ouvrages établie par Diogène Laërce,³ on se rend compte que Cléanthe en a écrit plusieurs sur des sujets dialectiques.⁴ Un premier titre, *Sur les apories* (Περὶ τῶν ἀπόρων), pourrait éventuellement porter – même si ce n’est pas certain – sur des arguments embarrassants, ce qui suggérerait que Cléanthe partage le souci de son maître pour les sophismes et leur résolution. Il reconnaîtrait donc lui aussi à la dialectique une utilité défensive, ce qui justifierait de l’étudier en premier. D’ailleurs, dans de nombreux témoignages, Cléanthe semble incarner cette fonction défensive de la dialectique, tant il a eu à cœur de défendre les doctrines de son maître contre les attaques : « Zénon le comparait aux tablettes de cire dure : on y écrit difficilement, mais elles gardent bien ce qui y est écrit ».⁵ Mais rien ne dit qu’il mobilisait la dialectique dans sa conservation des doctrines stoïciennes. Un bon mot de Chrysippe donne d’ailleurs l’image d’un Cléanthe qui aurait mieux à faire que de résoudre lui-même les sophismes qu’on lui adresse :

πρὸς δὲ τὸν κατεξανιστάμενον Κλεάνθου διαλεκτικὸν καὶ προτείνοντα αὐτῷ σοφίσματα, ‘πέπασο,’ εἶπε, ‘παρέλκων τὸν πρεσβύτερον ἀπὸ τῶν πραγματικωτέρων, ἡμῖν δὲ τὰ τοιαῦτα πρότεινε τοῖς νέοις.’

Contre un dialecticien qui s’était mis à attaquer Cléanthe et lui soumettait des sophismes, il dit « Cesse de soustraire le vieil homme aux sujets plus sérieux qui lui incombent ; c’est à nous autres les jeunes que tu dois proposer de tels sophismes ».⁶

¹ Voir *SVF* 1.491. Sur cette définition, voir (Gourinat, 2000, p. 44). Il est possible que cette définition soit extraite du *Manuel de rhétorique* écrit par Cléanthe selon le témoignage de Cicéron (*Fin.* 4.7) : sur ce point, voir (Verbeke, 1949, p. 75).

² Pour la mention de cette thèse stoïcienne mais sans attribution à un stoïcien en particulier, voir *DL* 7.83. (Long, 1996c, p. 87) estime raisonnable que cette thèse remonte à Zénon et Cléanthe.

³ *DL* 7.174–5.

⁴ Pour une analyse très détaillée des ouvrages dialectiques de Cléanthe, voir (Verbeke, 1949, pp. 69–75).

⁵ *DL* 7.37 : ὄν καὶ ἀφωμοίου ταῖς σκληροκήροις δέλτοις, αἱ μόλις μὲν γράφονται, διατηροῦσι δὲ τὰ γραφέντα (éd. T. Dorandi ; trad. R. Goulet). Sur la fidélité de Cléanthe envers Zénon, voir (Verbeke, 1949, p. 33 et 64) qui estime toutefois qu’il convient de la nuancer.

⁶ *DL* 7.182 (éd. T. Dorandi ; trad. R. Goulet).

Mais cela ressemble beaucoup à une forfanterie de jeunesse de la part de Chrysippe. Nous avons d'ailleurs vu plus haut que Cléanthe n'était pas dépourvu de répartie face à Arcésilas, qui n'était pourtant pas un amateur.

Un autre de ses ouvrages porte le titre : *Que le sage (peut) pratiquer la sophistique* (Περὶ τοῦ τὸν σοφὸν σοφιστεύειν).¹ Que faut-il entendre par *sophistique* et faut-il comprendre que le sage stoïcien peut faire usage des sophismes selon Cléanthe ? En réalité, il est assez probable que le terme désigne ici la pratique de l'enseignement philosophique en l'échange d'une rémunération. On sait justement qu'il y avait un débat entre les stoïciens pour savoir si une telle pratique était admise et Cléanthe – dont on sait d'ailleurs qu'il n'était pas riche – prendrait position sur cette question.² Cléanthe ne soutiendrait donc en aucune manière que le sage fera usage des sophismes au lieu de les résoudre. Un témoignage d'Épictète en apporte d'ailleurs la confirmation :

καὶ αἰσθήσει, ὅτι παράδοξα μὲν ἴσως φασὶν οἱ φιλόσοφοι, καθάπερ καὶ ὁ Κλεάνθης ἔλεγεν, οὐ μὴν παράλογα.

Tu t'apercevas que, comme dit Cléanthe, les philosophes énoncent peut-être des paradoxes, mais sûrement pas de paralogismes. Car tu sauras par la réalité des faits que ce qu'ils disent est vrai [...].³

Ainsi Cléanthe admet que l'on argumente contre l'opinion commune, mais il exclut en revanche d'argumenter à l'encontre de la raison et de la vérité. Nous verrons toutefois dans le cas de Chrysippe qu'il n'est pas impossible de reconnaître une utilité philosophique et morale à l'élaboration des sophismes.⁴

Deux derniers titres d'ouvrages susceptibles de nous renseigner sur sa conception de la dialectique et sur la fonction qu'il devait lui reconnaître : *Sur la dialectique* (Περὶ διαλεκτικῆς) et *Sur les figures* (Περὶ τρόπων). Concernant le premier, il est difficile d'en déterminer avec précision le contenu : il est possible que Cléanthe y traitât de la dialectique comme d'une technique de résolution des sophismes.⁵ Mais l'on peut penser qu'il s'agissait plus généralement de la dialectique en tant que science et vertu constitutive de la sagesse. Ce traité aurait alors été

¹ DL 7.175.

² Sur le débat à propos de la rémunération de l'enseignement philosophique, voir Stob. *Ecl.* 2.7.11m ; sur l'indigence de Cléanthe, voir DL 7.168.

³ Epict. *Diss.* 4.1.173 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller).

⁴ Voir *infra*, p. 122.

⁵ Ou comme une technique d'argumentation, s'il a bien esquissé une telle théorie comme nous le suggérons dans la suite.

le pendant de l'*Art de la rhétorique (artem rhetoricam)* qu'a rédigé Cléanthe selon Cicéron,¹ et il a pu contenir une définition de la vertu dialectique, de même que son *Art de la Rhétorique* contenait probablement sa définition de la rhétorique.

Le contenu du second ouvrage pose davantage de questions encore. Comme le remarque (Verbeke, 1949, p. 72), selon le sens que l'on donne au terme grec τρόπος, on verra dans ce traité un ouvrage rhétorique ou bien un ouvrage dialectique : *rhétorique* s'il désigne un procédé stylistique, un tour littéraire ; *dialectique*, s'il a le sens technique que lui donneront les stoïciens au moins à partir de Chrysippe, à savoir celui de mode de raisonnement.² Voici la description que rapporte Diogène Laërce de ce dernier :

τρόπος δέ ἐστιν οἷονεὶ σχῆμα λόγου, οἷον ὁ τοιοῦτος, 'εἰ τὸ πρῶτον, τὸ δεύτερον· ἀλλὰ μὴν τὸ πρῶτον· τὸ ἄρα δεύτερον.'

Un mode est comme un schéma d'argumentation, par exemple le suivant : si le premier, le second ; or le premier ; donc le second.³

Si c'est bien là ce sur quoi portait l'ouvrage de Cléanthe, alors ce dernier a déjà, avant Chrysippe, esquissé une théorie du raisonnement. Comme nous l'avons suggéré dans le chapitre précédent, Zénon n'était probablement pas sans reconnaître à la dialectique une fonction constructive de démonstration et d'établissement des thèses, mais il lui manquait encore une base théorique solide pour garantir un tel usage. Cléanthe a pu être le premier à se soucier d'élaborer une telle théorie au service d'un tel usage. Il a pu être motivé en cela par les nombreuses tentatives de réfutation dont les arguments de Zénon faisaient l'objet de la part d'Arcésilas et d'Alexinos.⁴ Pour préserver les thèses stoïciennes contre les attaques, il fallait préciser le critère de la démonstration et, par suite, celui de l'inférence valide, de manière à fournir à la doctrine des preuves indiscutables. Cléanthe a ainsi pu ressentir cette nécessité et commencer à y répondre.⁵ Mais il a laissé à Chrysippe l'essentiel de la tâche, comme le suggère cette autre déclaration de Chrysippe qui, comme la précédente, trahit toutefois une certaine

¹ Cic. *Fin.* 4.7 ; *DL* 7.174 ne mentionne pas ce titre, mais dans sa liste figure un traité intitulé *Sur l'art* (Περὶ τέχνης), qui pourrait correspondre au même ouvrage.

² C'est l'hypothèse retenue par (Verbeke, 1949, p. 73) ; (Barnes, 2002, p. 73) l'évoque également à titre d'hypothèse.

³ *DL* 7.76 (éd. T. Dorandi ; trad. R. Goulet). Sur la notion stoïcienne du *mode*, voir (Gourinat, 2000, pp. 292–93).

⁴ Sur l'idée que l'évolution de la dialectique stoïcienne a été motivée par la faiblesse des arguments de Zénon et les attaques dont ils avaient fait l'objet, voir (Gourinat, 2000, p. 254).

⁵ Pour une telle hypothèse, voir (Long, 1996c, p. 90). Cela conduit à nuancer le point de vue de (Alesse, 2000, p. 265).

arrogance : « [Chrysippe] disait souvent [à Cléanthe] qu'il avait seulement besoin qu'on lui enseignât les doctrines, et qu'il découvrirait lui-même les démonstrations ».¹

5. Sphaïros du Bosphore

De Sphaïros, nous n'avons conservé aucun témoignage sur la dialectique. Le catalogue de ses ouvrages indique cependant qu'il avait un intérêt pour le sujet, puisqu'il contient les titres suivants : *Sur les définitions* (Περὶ ὄρων),² ; *Sur les contradictions* (Περὶ τῶν ἀντιλεγομένων) ; *Manuel dialectique* (Τέχνης διαλεκτικῆς) ; *Sur les prédicats* (Περὶ κατηγορημάτων) ; *Sur les ambiguïtés* (Περὶ ἀμφιβολιῶν).³

Nous avons en outre conservé une anecdote, analogue à celle que nous avons rencontrée chez Ariston, mais dans laquelle Sphaïros se montre bien plus habile que son condisciple :

λόγου δέ ποτε γενομένου περὶ τοῦ δοξάσειν τὸν σοφὸν καὶ τοῦ Σφαίρου εἰπόντος ὡς οὐ δοξάσει, βουλόμενος ὁ βασιλεὺς ἐλέγξει αὐτόν, κηρίνας ῥόας ἐκέλευσε παρατεθῆναι· τοῦ δὲ Σφαίρου ἀπατηθέντος ἀνεβόησεν ὁ βασιλεὺς ψευδεῖ συγκατατεθεῖσθαι αὐτὸν φαντασίᾳ. πρὸς ὃν ὁ Σφαῖρος εὐστόχως ἀπεκρίνατο, εἰπὼν οὕτως συγκατατεθεῖσθαι, οὐχ ὅτι ῥόαι εἰσὶν, ἀλλ' ὅτι 10 εὐλόγον ἐστὶ ῥόας αὐτὰς εἶναι· διαφέρειν δὲ τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν τοῦ εὐλόγου.

Une discussion étant un jour survenue sur la question de savoir si le sage pouvait avoir des opinions et Sphaïros prétendant qu'il ne pouvait avoir d'opinion, le roi qui voulait le réfuter ordonna que l'on servît des grenades de cire. Comme Sphaïros s'était laissé prendre, le roi s'écria qu'il avait donné son assentiment à une représentation fausse. Sphaïros lui répondit avec à-propos, disant qu'il avait ainsi donné son assentiment non pas au fait que c'était des grenades, mais au fait qu'il était raisonnable que ce fussent des grenades et qu'il y avait une différence entre la représentation compréhensive et le raisonnable.⁴

Le stoïcien se montre ainsi en mesure de déjouer le piège tendu par le roi Antigone. En effet, parce qu'il a confondu des fausses grenades avec des vraies, il devrait donc admettre que certaines représentations compréhensives sont indiscernables de représentations fausses, ce qui reviendrait à remettre en doute le statut de critère de vérité attribué depuis Zénon aux représentations compréhensives. La conséquence serait redoutable : le sage peut très bien avoir des opinions puisque les représentations auxquelles il donne son assentiment, parce qu'elles lui

¹ DL 7.179.

² Selon Cicéron (*Tusc.* 4.24.53), Sphaïros a d'ailleurs été, de l'avis même des stoïciens, le plus habile dans la pratique de la définition.

³ DL 7.178.

⁴ DL 7.177 (éd. T. Dorandi ; trad. R. Goulet). Pour une autre version de la même anecdote, voir *SVF* 1.624.

apparaissent compréhensives, peuvent aussi bien être fausses.¹ Sphaïros se tire de ce mauvais pas en distinguant entre *représentation compréhensive* et *représentation raisonnable* : c'est à cette dernière, qui peut tout à fait s'avérer fausse après coup, qu'il admet avoir donné son assentiment, ce qui lui permet de préserver l'intégrité de la première.

Sphaïros manifeste-t-il ici une habileté dans la résolution des sophismes, qu'il aurait acquise auprès de son maître Zénon ? Pour y répondre, il faut distinguer entre le moment où il se trompe et celui où il répond adroitement au roi lorsque celui-ci lui annonce son erreur. Dans le premier moment, il donne son assentiment à une représentation fausse. Nous verrons qu'avec Chrysippe la vertu dialectique acquiert la fonction d'éviter tout assentiment au faux, mais rien ne permet de penser que le champ d'application de la vertu dialectique ait été avant lui étendu au domaine de l'assentiment. Dans ce premier moment, Sphaïros n'avait donc sans doute pas le sentiment d'avoir montré une faiblesse dialectique.

Dans le deuxième moment, le roi affirme que, puisqu'il a pris une représentation fausse pour une représentation vraie, l'une et l'autre sont indiscernables : le sage peut donc avoir des opinions. Ici, Sphaïros semble bien manifester une vertu dialectique dans le sens que lui donne Zénon, puisqu'il met en évidence le vice caché dans l'argument du roi : ce dernier partage les représentations entre celles qui sont *compréhensives* et celles qui sont *fausses*, mais il oublie – ou feint d'oublier – qu'il existe une troisième sorte de représentation, celle à laquelle on estime *raisonnable* de donner son assentiment sans pour autant exclure qu'elle soit fausse. L'argument du roi était donc – intentionnellement ou non – sophistique et Sphaïros est parvenu non seulement à défendre la thèse selon laquelle le sage – et lui-même au passage – ne pouvait avoir d'opinions, mais aussi à montrer que sa disposition morale ne pouvait pas être si aisément renversée par des arguments.²

6. Persée de Citium

Concernant la position de Persée de Citium à l'égard de la dialectique, nous n'avons conservé qu'un seul témoignage dans lequel il juge inappropriée la pratique dialectique au cours d'un banquet :

¹ C'est tout l'enjeu du débat opposant Zénon et Arcésilas sur le statut de critère de vérité accordé à la représentation compréhensive : voir notamment Cic. *Acad. post.* 77.

² Sur cette anecdote, voir (Ioppolo, 1986, p. 192).

καίτοι Περσαίου τοῦ Κιτιέως ἐν τοῖς Συμποτικοῖς [...] καὶ εἰ διαλεκτικοὶ συνελθόντες εἰς πότον περὶ συλλογισμῶν διαλέγοντο, ἀλλοτρίως ἂν αὐτοὺς ὑπολάβοι τις ποιεῖν τοῦ παρόντος καιροῦ, <ὄτε> καὶ ὁ καλὸς κἀγαθὸς ἀνὴρ μεθυσθεῖη ἄν.

pourtant, Persée de Citium écrit dans ses *Notes de banquet* : [...] et si des dialecticiens, réunis pour boire, discutent de syllogismes, on pourrait objecter que leur manière de faire est étrangère à la situation présente, et que même l'homme de bien s'enivreraient.¹

L'ouvrage mentionné dans ce passage semble être de nature parénétiq̄ue : il est question en effet de décrire le comportement qu'il convient d'adopter dans le cadre d'un banquet. Persée envisage le cas de *dialecticiens* – lesquels pratiquent sans doute la dialectique pour elle-même et par attrait pour la subtilité – se réunissent pour festoyer : s'ils en viennent à discuter de syllogismes, ce comportement est inapproprié. Persée en veut pour preuve que l'homme de bien (ὁ καλὸς κἀγαθὸς) – ce qui désigne probablement le sage – s'enivreraient.²

Ce témoignage – qui pourrait bien rapporter avec une certaine fidélité le propos de Persée – est intéressant à plusieurs titres. D'abord, il est explicitement question de *syllogisme* et de *discuter un syllogisme*. Cela suggère que la dialectique, avant même Chrysippe, est conçue non pas seulement comme une technique de résolution des sophismes, mais, plus largement, comme une technique d'examen des arguments.³ Cela rejoint ce que nous disions à propos de Zénon et de l'image de la dialectique comme *mesure* : la résolution des sophismes n'est finalement qu'un aspect de la vérification des arguments.

Ensuite, Persée ne dit pas que la pratique de discussion des syllogismes est *inutile* ou *immorale*, mais qu'elle est *inappropriée* dans le contexte. Cela suggère qu'elle peut être appropriée dans d'autres contextes : au sein de l'école, par exemple. Si Persée considère bien qu'une telle pratique est, dans certains contextes, un convenable, cela a pour conséquence d'en faire non pas un instrument au service de la formation morale, mais l'un des aspects, l'une des composantes de la vie morale. Ainsi devrait-on, dans certains cas, pratiquer la discussion des syllogismes non parce que cela est utile pour progresser vers la vertu, mais tout simplement parce que c'est ce qu'il convient de faire en la circonstance et ce qu'un homme de bien ferait

¹ Athénée *Deipnosophistae* 13.86 (= *FDS* 135 ; éd. G. Kaibel ; nous traduisons). Sur Persée, voir *DL* 7.6.

² Ce dernier point n'est pas sans poser problème : Zénon avait justement formulé un argument pour prouver que le sage ne peut pas être ivre : voir Sen. *Ep.* 83.8–11 et *infra*, p. 235.

³ Il est assez probable que Persée conserve aussi l'idée zénonienne selon laquelle la dialectique permet la résolution des sophismes. En tout cas, l'un des disciples de Persée, Hermagoras, a écrit un traité *Sur les sophismes*, et un autre *Contre les académiciens*,³ retrouvant ce faisant deux préoccupations de Zénon : Persée a pu jouer le rôle d'intermédiaire.

s'il était dans la même situation. L'idée selon laquelle l'activité dialectique est à ranger parmi les convenables se retrouvera de manière explicite chez Epictète.¹

¹ Voir *infra*, p. 328.

CHAPITRE 3

Chrysippe de Soles

1. L'évaluation de la dialectique par Chrysippe

Chrysippe, qui succède à Cléanthe à la tête de l'école stoïcienne, est célèbre pour s'être beaucoup intéressé à la dialectique et pour avoir eu une grande compétence dans le domaine.¹

Il défendait la pertinence de la dialectique en s'autorisant de ses illustres prédécesseurs :

(T1Chr) Ἐν τῷ τρίτῳ περὶ τῆς Διαλεκτικῆς ὑπειπὼν ὅτι Ἰπλάτων ἐσπούδασε περὶ τὴν διαλεκτικὴν καὶ Ἀριστοτέλης καὶ <οἱ> ἀπὸ τούτων ἄχρι Πολέμωνος καὶ Στράτωνος, μάλιστα δὲ Σωκράτης' καὶ ἐπιφωνήσας ὅτι 'καὶ συνεξαμαρτάνειν ἂν τις θελήσειε τούτοις τοσοῦτοις καὶ τοιοῦτοις οὔσιν' ἐπιφέρει κατὰ λέξιν· 'εἰ μὲν γὰρ ἐκ παρέργου περὶ αὐτῶν εἰρήκεσαν, τάχ' ἂν τις διέσυρε τὸν τόπον τοῦτον· οὔτω δ' αὐτῶν ἐπιμελῶς εἰρηκότων ὡς ἐν ταῖς μεγίσταις δυνάμεσι καὶ ἀναγκαιοτάταις αὐτῆς οὔσης, οὐ πιθανὸν ἐπὶ τοσοῦτον διαμαρτάνειν αὐτοὺς ἐν τοῖς ὅλοις ὄντας οἴους ὑπονοοῦμεν.'

Dans le troisième livre de son *Sur la dialectique*, après avoir indiqué que Platon s'est sérieusement occupé de dialectique, ainsi qu'Aristote et leurs successeurs jusqu'à Polémon et Straton, et que c'est aussi particulièrement le cas de Socrate, et après avoir proclamé que l'on accepterait même de se tromper aux côtés de tant d'hommes de cette qualité, il ajoute textuellement : « Si en effet ils ne s'étaient exprimés qu'incidemment sur ces questions, peut-être aurait-on pu dénigrer cette partie. Mais étant donné qu'ils se sont appliqués à la traiter, rangeant la dialectique parmi les moyens d'action les plus importants et les plus indispensables, il n'est pas plausible qu'ils se soient trompés à ce point, s'agissant de gens dont la valeur, d'une manière générale, est telle qu'on l'admet ».²

Chrysippe se réfère aux philosophes du passé qui ont attaché de l'importance à la dialectique : en premier lieu Socrate, mais aussi Platon et Aristote, ainsi que Polémon – qui fut scholarque de l'Académie et, nous l'avons vu, l'un des maîtres de Zénon – et enfin Straton, successeur d'Aristote à la tête du Lycée. Chrysippe avance un argument d'autorité : puisqu'il est

¹ Voir *DL* 7.180 et *Cic. Fin.* 4.9.

² *Plut. Stoic. rep.* 1045F–46A (= *FDS* 217 ; éd. R. Westman ; trad. D. Babut légèrement modifiée). Sur ce passage, voir notamment (Castagnoli, 2010, p. 166).

inconcevable que des penseurs d'une telle valeur se soient trompés, la dialectique est donc une discipline de valeur et tout à fait nécessaire.

Pour comprendre le sens exact de cet éloge de la dialectique par Chrysippe, il faut tenter de savoir à qui s'adresse Chrysippe. Nous pouvons envisager deux hypothèses.¹ Il est possible d'abord que Chrysippe avance cet argument d'autorité contre ceux parmi ses contemporains qui rejettent la dialectique comme inutile et sans valeur, comme Epicure² ou – bien entendu – Ariston. À l'égard de ce dernier, Chrysippe semble d'ailleurs avoir manifesté une hostilité particulière.³ Et puisqu'Ariston éprouve probablement une fidélité à l'endroit de Socrate, la description d'un Socrate dialecticien serait une manière de le placer devant ses contradictions. Mais la référence marquée à des figures de la tradition académicienne peut suggérer que Chrysippe s'attaque à celui qui se présente comme leur héritier, à savoir Arcésilas. La référence à Polémon, en particulier, dont l'intérêt pour la dialectique n'est peut-être pas aussi manifeste que pour les autres philosophes, mais qui a la particularité d'avoir été le maître d'Arcésilas, plaide en faveur de cette hypothèse. Chrysippe critiquerait ainsi la pratique dialectique de son adversaire académicien en soutenant qu'elle trahit la tradition dont il se revendique pourtant par ailleurs. Si c'est bien le cas, alors il faut interpréter différemment la prise de position de Chrysippe : il ne s'agit pas de défendre la dialectique contre ceux qui la rejettent, mais de défendre le bon usage de la dialectique contre ceux qui en font un usage dévoyé. D'ailleurs, le fait que cet argument intervienne seulement au troisième livre de son traité *Sur la dialectique* peut être significatif : s'il s'était agi pour Chrysippe de défendre la nécessité de la dialectique d'une manière générale, sans doute aurait-il plutôt avancé cet argument en ouverture de son ouvrage.

Un témoignage de Plutarque apporte la confirmation que Chrysippe réfléchit à l'utilité de la dialectique en prenant position contre ceux qui lui semblent en faire un mauvais usage, plutôt que contre ceux qui la rejettent purement et simplement :

(T2Chr) ἐν δὲ τῷ περὶ τῆς τοῦ Λόγου Χρήσεως εἰπόν, ὡς οὐ δεῖ τῆ τοῦ λόγου δυνάμει πρὸς τὰ μὴ ἐπιβάλλοντα χρῆσθαι καθάπερ οὐδ' ὄπλοις, ταῦτ' ἐπέιρηκε· 'πρὸς μὲν γὰρ τὴν τῶν ἀληθῶν εὔρεσιν δεῖ χρῆσθαι αὐτῆ καὶ πρὸς τὴν τούτων συγγυμνασίαν, εἰς τὰναντία δ' οὐ, πολλῶν ποιούντων τοῦτο', πολλοὺς [δὲ] λέγων ἴσως τοὺς ἐπέχοντας. ἀλλ' ἐκεῖνοι μὲν οὐδέτερον

¹ Cf. (Bénatouïl, 2019, p. 9).

² Sur la position d'Epicure à l'égard de la dialectique, voir *infra*, p. 141.

³ Voir notamment *DL* 7.182.

καταλαμβάνοντες εἰς ἐκάτερον ἐπιχειροῦσιν, ὡς εἴ τι καταληπτόν ἐστιν οὕτως ἂν μόνως ἢ μάλιστα κατάληψιν ἑαυτῆς τὴν ἀλήθειαν παρέχουσιν·

Mais dans son livre *Sur l'usage de la raison*, après avoir dit qu'il ne faut pas user de la puissance de la raison, pas plus que lorsqu'il s'agit d'armes, à des fins indues, voici ce qu'il a ajouté : « En vue de la découverte des choses vraies, il faut en faire usage, et de même en vue de leur commune mise en œuvre ; mais à des fins contraires, il ne le faut pas, même si beaucoup le font » – ce « beaucoup » visant sans doute ceux qui pratiquent la suspension du jugement. Pourtant, ces derniers, n'ayant la compréhension d'aucune de deux thèses opposées, argumentent dans les deux sens avec l'idée que si quelque compréhension est possible, c'est la seule ou la meilleure voie pour que la vérité puisse nous livrer la compréhension d'elle-même. ¹

La faculté de raisonner dont il est question ici paraît bien renvoyer à la technique dialectique et à la pratique de l'argumentation : Chrysippe la compare aux armes dont il est possible de *bien* comme de *mal* user. On fait un mauvais usage de notre raison lorsque l'on en use pour rien, ou encore lorsque l'on en use à l'encontre de la vérité : ce dernier cas correspond à l'usage par Arcésilas et ses disciples de l'argumentation *pro* et *contra* en vue de produire la suspension du jugement. On fait au contraire un bon usage de la raison lorsque l'on s'en sert pour découvrir la vérité : cela pourrait renvoyer à la technique de la démonstration dont Zénon reconnaissait probablement déjà l'utilité. Nous avons déjà vu comment Chrysippe se montrait particulièrement à l'aise, mais aussi quelque peu présomptueux, dans la pratique de la démonstration, déclarant qu'il n'avait besoin que des thèses et qu'il se chargerait lui-même de les établir.²

Dans cet encadrement moral de la technique dialectique, Chrysippe peut s'autoriser de la tradition socratique. On trouve ainsi dans l'*Euthydème* une comparaison semblable à celle que propose Chrysippe :

Ὅρῶ, ἔφη, τινὰς λογοποιούς, οἱ τοῖς ἰδίοις λόγοις, οἷς αὐτοὶ ποιοῦσιν, οὐκ ἐπίστανται χρῆσθαι, ὥσπερ οἱ λυροποιοὶ ταῖς λύραις, ἀλλὰ καὶ ἐνταῦθα ἄλλοι δυνατοὶ χρῆσθαι οἷς ἐκεῖνοι ἠργάσαντο, οἱ λογοποιεῖν αὐτοὶ ἀδύνατοι· δῆλον οὖν ὅτι καὶ περὶ λόγους χωρὶς ἢ τοῦ ποιεῖν τέχνη καὶ ἢ τοῦ χρῆσθαι.

Je le vois bien, répliqua [Socrate] : il y a des fabricants de discours qui, leurs propres discours, les discours qu'ils composent eux-mêmes, ne savent pas comment les utiliser. Tout comme les fabricants de lyres avec leurs lyres. Mais dans le cas des lyres aussi, les lyres que les uns ont fabriquées, ce sont les autres qui savent comment en jouer, d'autres qui, eux, sont incapables de

¹ Plut. *Stoic. rep.* 1037 B–C (éd. R. Westman ; trad. D. Babut)

² *DL* 7.179.

les fabriquer. Eh bien, pour les discours aussi, c'est évident : il y a l'art de composer des discours, et puis l'art de s'en servir ». On peut savoir fabriquer des discours sans savoir les utiliser.¹

De même que la fabrication d'un instrument de musique et le fait d'en jouer requiert deux compétences différentes, de même pour l'élaboration d'un discours et le fait de s'en servir. Si cette analogie rappelle celle proposée par Chrysippe en (*T2Chr*), l'une et l'autre ne sont pas exactement équivalentes : tandis que, dans l'*Euthydème*, Socrate distingue entre deux techniques dont on peut posséder l'une sans posséder l'autre – la pratique du discours et son usage –, Chrysippe distingue, pour une même technique, – celle de l'argumentation –, un bon et un mauvais usage : il n'y a pas d'*art de l'usage*, mais *un art dont il faut faire bon usage*. En réalité, le point de vue de Chrysippe n'est sans doute pas si différent de celui de Socrate : celui qui fait un mauvais usage de la raison échoue purement et simplement à en faire usage.

Pour Chrysippe comme pour la tradition socratique, l'enseignement dialectique doit donc se doubler d'un enseignement moral pour éviter de faire un mauvais usage de la compétence nouvellement acquise. La préoccupation pédagogique de Chrysippe se retrouve ainsi clairement chez Platon, qui est bien conscient du danger que représente l'enseignement dialectique aux jeunes gens :

Ἄρ' οὖν οὐ μία μὲν εὐλάβεια αὕτη συχνή, τὸ μὴ νέους ὄντας αὐτῶν γεύεσθαι; οἶμαι γάρ σε οὐ λεληθέναι ὅτι οἱ μειρακίσκοι, ὅταν τὸ πρῶτον λόγων γεύωνται, ὡς παιδιᾶ αὐτοῖς καταχρῶνται, ἀεὶ εἰς ἀντιλογίαν χρώμενοι, καὶ μιμούμενοι τοὺς ἐξελέγχοντας αὐτοὶ ἄλλους ἐλέγχουσι, χαίροντες ὡσπερ σκυλάκια τῷ ἔλκειν τε καὶ σπαράττειν τῷ λόγῳ τοὺς πλησίον ἀεὶ.

Eh bien, n'est-ce pas déjà une précaution essentielle que d'éviter que [ces hommes de trente ans] ne goûtent [aux dialogues] dès leur jeunesse ? Car, je crois, tu n'as pas été sans t'apercevoir que les tout jeunes gens, lorsqu'ils goûtent pour la première fois aux échanges d'arguments, en font un usage pervers, comme d'un jeu, s'en servant toujours pour contredire, et qu'en imitant ceux qui réfutent, eux-mêmes en réfutent d'autres, prenant plaisir, comme de jeunes chiens, à tirer et à déchiqueter par la parole quiconque se trouve près d'eux.²

L'image de Platon – dont Ariston semble s'être souvenu³ – est une critique de l'argumentation éristique ou antilogique, qui a pour seule fin de détruire les arguments de l'adversaire sans se soucier de leur vérité. Ainsi est-il dangereux de développer une compétence dialectique chez les jeunes gens sans leur donner aussi une formation morale leur permettant d'orienter l'usage de leur compétence dialectique.

¹ Plat. *Euthyd.* 289d (éd. J. Burnet ; trad. M. Canto-Sperber). Sur ce passage, voir (Bénatouïl, 2002, p. 93).

² Plat. *Resp.* 539b (éd. S. Slings ; P. Pachet). Sur ce passage, voir (Bénatouïl, 2002, p. 95).

³ Voir *supra*, p. 65.

Nous pouvons ainsi préciser le sens probable de notre texte (T1*Chr*) : si Chrysippe invoque Socrate et les représentants de la tradition académicienne, c'est certainement parce qu'il reprend à son compte la distinction entre un bon usage – moralement utile – de la dialectique, et son mauvais usage, qui est inutile voire dangereux. Et il les invoque contre Arcésilas et l'Académie de son temps : tandis qu'il se présente comme l'héritier de Socrate et de Platon dans son usage de la dialectique, il accuse Arcésilas de s'adonner à la pratique dialectique que critiquaient pourtant ceux dont celui-ci se réclame.¹ D'ailleurs, la pratique de l'argumentation *pro* et *contra*, dans la mesure où elle vise à détruire toutes les thèses et tous les arguments, rappelle le comportement des jeunes chiens décrits par Platon, *qui déchiquètent par la parole quiconque se trouve près d'eux*.² Si c'est bien pour s'attaquer à la technique académicienne de l'argumentation *pro* et *contra* que Chrysippe revendique la critique socratique de la pratique de l'ἀντίλογος, alors il retrouve manifestement l'attitude de Zénon.

Plutarque reproche cependant à Chrysippe de se contredire en ne s'interdisant pas de recourir, dans certaines circonstances, à la discussion des thèses contraires, alors qu'il la classe manifestement, comme en (T2*Chr*) parmi les mauvais usages de la dialectique :

(T3*Chr*) Τὸ πρὸς τὰ ἐναντία διαλέγεσθαι καθόλου μὲν οὐ φησιν ἀποδοκιμάζειν, χρῆσθαι δὲ οὕτω παραινεῖ, μετ' εὐλαβείας ὥσπερ ἐν τοῖς δικαστηρίοις, μὴ μετὰ συνηγορίας ἀλλὰ διαλύοντας αὐτῶν τὸ πιθανόν· 'τοῖς μὲν γὰρ ἐποχὴν ἄγουσι περὶ πάντων ἐπιβάλλει' φησὶ 'τοῦτο ποιεῖν καὶ συνεργόν ἐστι πρὸς ὃ βούλονται· τοῖς δ' ἐπιστήμην ἐνεργαζομένοις καθ' ἣν ὁμολογουμένως βιωσόμεθα, τὰ ἐναντία, στοιχειοῦν καὶ καταστοιχίζειν τοὺς εἰσαγομένους ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τέλους· ἐφ' ὧν καιρὸς ἐστι μνησθῆναι καὶ τῶν ἐναντίων λόγων, διαλύοντας αὐτῶν τὸ πιθανόν, καθάπερ καὶ ἐν τοῖς δικαστηρίοις.'

S'agissant de la discussion des thèses contraires, il dit qu'il ne rejette pas absolument cette pratique, mais recommande d'en user avec précaution, comme on fait dans les tribunaux, sans se faire l'avocat de ces thèses opposées, mais en s'efforçant d'en dissoudre la force persuasive. « Car s'il appartient aux gens qui pratiquent à propos de toutes choses la suspension du jugement d'agir de la sorte », dit-il, « dès lors que cela contribue à leur objectif, en revanche, pour ceux qui veulent instaurer la science qui nous permettra de mener une vie cohérente, c'est l'inverse : il s'agit de donner et de mettre en place les éléments de base pour ceux dont on conduit l'instruction, du début jusqu'à la fin, ce qui donne l'occasion de mentionner même les thèses contraires, en s'efforçant d'en ruiner la force persuasive, tout comme cela se fait dans les tribunaux. »³

¹ Cf. (Bénatouïl, 2002, p. 96).

² Mais Arcésilas se défendait de verser dans l'antilogie ou la sophistique, voyant au contraire dans sa pratique de la dialectique l'héritière directe de l'ἐλεγχος socratique : voir Cic. *Fin.* 2.2. Sur ce passage de Cicéron, voir (Bénatouïl, 2002, p. 95).

³ Plut. *Stoic rep.* 1035F–36A (éd. R. Westman ; trad. D. Babut modifiée).

Nous retrouvons dans ce passage l'alternative entre un bon et un mauvais usage, mais elle est déplacée de l'usage de la raison à la pratique de la discussion des thèses contraires : tandis qu'en (T2*Chr*), cette dernière était une mauvaise pratique dialectique, elle est à présent une pratique dialectique dont il est possible de faire un bon comme un mauvais usage. Ceux qui y recourent pour produire la suspension du jugement – à savoir Arcésilas et ses disciples – en font assurément un mauvais usage. Mais il n'en est pas de même pour ceux qui travaillent à induire chez leurs disciples la science qui leur permettra de mener une vie cohérente, périphrase qui renvoie manifestement aux stoïciens.¹ Certes, ces derniers doivent en premier lieu s'attacher à réunir les éléments et à les articuler ensemble pour initier leurs disciples – ce qui peut renvoyer à la pratique de la démonstration ou à celle de la définition. Mais il leur est également utile, selon Chrysippe, d'argumenter en faveur des thèses contraires. A deux conditions toutefois : le faire avec précaution ; et le faire dans l'objectif non de défendre la thèse contraire mais d'en détruire la vraisemblance.

Ce faisant, Chrysippe semble se contredire, puisqu'il estime qu'une même pratique argumentative tantôt est intrinsèquement mauvaise, tantôt peut faire l'objet d'un bon usage. Il semble aussi se distinguer de la position de Zénon. Selon ce dernier, comme nous l'avons vu, une fois qu'une thèse a été prouvée, elle est nécessairement vraie, et il est inutile dans un second temps d'écouter celui qui argumente en sens opposé. Il nous faudra donc comprendre comment Chrysippe peut critiquer la discussion des thèses adverses tout en la jugeant utile dans certaines conditions, et déterminer si, sur ce point, il s'écarte de la position de Zénon.

Plutarque rapporte dans la suite d'autres éléments qui lui paraissent montrer que Chrysippe se contredit lorsqu'il invite à discuter les thèses contraires. À la suite de (T3*Chr*), il déclare ainsi que Chrysippe, lorsqu'il préconise de discuter les thèses contraires dans le seul but d'en détruire la vraisemblance, verse dans la pratique éristique qu'il réprovoque par ailleurs :

(T4*Chr*) ὅτι μὲν οὖν ἄτοπός ἐστι τοὺς φιλοσόφους τὸν ἐναντίον λόγον οἰόμενος δεῖν τιθέναι μὴ μετὰ συνηγορίας ἀλλ' ὁμοίως τοῖς δικολόγοις κακοῦντας, ὥσπερ οὐ πρὸς τὴν ἀλήθειαν ἀλλὰ περὶ νίκης ἀγωνιζομένους, εἴρηται πρὸς αὐτὸν δι' ἐτέρων.

Que, tout d'abord, il y ait de l'étrangeté à inciter les philosophes à poser la thèse qui en contredit une autre sans s'en faire les avocats, mais en la mettant à mal, à l'exemple de ceux qui plaident en justice – comme si on luttait non pour la vérité, mais pour la victoire – on l'a soutenu contre lui dans d'autres écrits.²

¹ La formule de Chrysippe rappelle fortement l'une des formules que Zénon emploie pour définir la fin morale : voir Stob. *Ecl.* 2.7.6a.

² Plut. *Stoic. rep.* 1036B (éd. R. Westman ; trad. D. Babut).

Sans doute l'étrangeté pointée ici par Plutarque n'est-elle toutefois qu'apparente et il nous est possible de la dissiper sans attendre : en (T3*Chr*), Chrysippe ne dit pas qu'il faut détruire la thèse adverse sans se préoccuper de savoir si elle est vraie ou non, mais qu'il faut parfois détruire la vraisemblance de la thèse qui – parce qu'elle s'oppose à la thèse qui a été prouvée – est fausse. Retenons cependant de (T4*Chr*) que Chrysippe classe la pratique éristique parmi les mauvais usages de la dialectique.

Les arguments suivants de Plutarque sont plus intéressants. Celui-ci veut montrer que Chrysippe s'est en quelque sorte pris à son propre jeu, en s'exposant, dans sa pratique de la discussion des thèses adverses, à la critique qu'il adresse par ailleurs à cette dernière. Tandis qu'il veut, en les exposant, ôter aux thèses contraires leur vraisemblance, Chrysippe est conduit par son talent à argumenter avec davantage de persuasion en faveur de ces thèses-là qu'en faveur des siennes propres. Sans doute y a-t-il dans le propos de Plutarque une part appréciable d'ironie et d'exagération, à des fins polémiques, mais les successeurs de Chrysippe semblent avoir été embarrassés par ces arguments qu'il avait élaborés, Carnéade les retournant contre eux. Plutarque nous apprend d'ailleurs que Chrysippe avait bien conscience du danger que représente une telle procédure et de l'absolue nécessité de l'employer avec précaution :

(T5*Chr*) καίτοι αὐτὸς ὅτι τοῦτ' αὐτὸ φοβεῖται, σαφῶς ὑποδείκνυσιν ἐν τῷ τετάρτῳ περὶ Βίων, ταῦτα γράφων· 'οὐχ ὡς ἔτυχε δ' οὐδὲ τοὺς ἐναντίους ὑποδεικτέον λόγους οὐδὲ <τὰ> πρὸς τὰ ἐναντία πιθανὰ ἀλλ' εὐλαβουμένους μὴ καὶ περισπασθέντες ὑπ' αὐτῶν τὰς καταλήψεις ἀφῶσιν, οὔτε τῶν λύσεων ἰκανῶς ἂν ἀκοῦσαι δυνάμενοι καταλαμβάνοντές τ' εὐαποσείστως· ἐπεὶ καὶ οἱ κατὰ τὴν συνήθειαν καταλαμβάνοντες καὶ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ ἄλλα ἐκ τῶν αἰσθήσεων ῥαδίως προΐενται ταῦτα, καὶ ὑπὸ τῶν Μεγαρικῶν ἐρωτημάτων περισπώμενοι καὶ ὑπ' ἄλλων πλειόνων καὶ δυναμικωτέρων ἐρωτημάτων.'

Pourtant, c'est justement là [ce que Chrysippe] redoute, comme le montre nettement ce qu'il écrit au livre quatre de son ouvrage *Sur les genres de vie* : « Il ne faut pas non plus présenter n'importe comment les thèses contraires, pas plus que <ce> qui peut entraîner la persuasion dans un sens ou dans l'autre, mais il faut le faire avec précaution, pour éviter que, fourvoyé par ces thèses, on ne laisse se perdre les objets de la compréhension, faute de pouvoir entendre suffisamment les solutions, et parce que la compréhension est alors ébranlée. Car même ceux qui s'accordent avec l'expérience commune dans leur compréhension des réalités sensibles et des autres qui ont leur origine dans les sensations, même ceux-là sont facilement portés à laisser échapper ces connaissances, qu'ils se laissent fourvoyer par les interrogations des Mégariques ou par d'autres interrogations, plus nombreuses et susceptibles de faire plus d'effet.¹

¹ Plut. *Stoic rep.* 1036 D–E (éd. R. Westman ; trad. D. Babut modifiée).

En présentant les arguments en faveur des thèses contraires, on court le risque d'ébranler l'adhésion du disciple aux thèses stoïciennes et de lui faire abandonner par conséquent les conceptions vraies pour les fausses, si l'élève n'est pas en mesure de détruire la vraisemblance trompeuse de ces dernières et d'en déceler la fausseté. Chrysippe se méfie ainsi des arguments en faveur des thèses contraires comme il se méfie des arguments des Mégariques – ce qui désigne probablement les sophismes qui ont pu être élaborés par Ebulide ou Diodore –, et d'autres plus nombreux et plus forts – ce qui pourrait désigner les arguments d'Arcésilas et de l'Académie dirigés contre les thèses stoïciennes¹ : ces arguments en faveur du faux, si l'on est incapable de les résoudre, emportent notre assentiment et nous plongent dans l'erreur.

La prudence de Chrysippe à l'égard de la discussion des thèses contraires révèle ainsi chez lui un souci de l'effet néfaste des arguments sophistiques, ce qui, de ce point de vue, en fait le digne héritier de Zénon : comme ce dernier, il est bien conscient que l'on est incapable de défendre ses convictions si l'on n'est pas en mesure de résoudre les argumentations sophistiques. Diogène Laërce nous rapporte d'ailleurs deux anecdotes – dont nous avons déjà évoqué la première – qui montrent combien Chrysippe partageait l'intérêt de Zénon pour la résolution des sophismes :

(T6*Chr*) πρὸς δὲ τὸν κατεξανιστάμενον Κλεάνθου διαλεκτικὸν καὶ προτείνοντα αὐτῷ σοφίσματα, 'πέπαυσο,' εἶπε, 'παρέλκων τὸν πρεσβύτερον ἀπὸ τῶν πραγματικωτέρων, ἡμῖν δὲ τὰ τοιαῦτα πρότεινε τοῖς νέοις.' πάλιν δὲ ἐπεὶ τις ζητῶν καταμόνας αὐτῷ διελέγετο εὐσταθῶς, ἔπειτα δὲ θεωρῶν προσίοντα ὄχλον ἤρχετο φιλονεικεῖν, ἔφη· οἴμοι, κασίγνητ', ὄμμα σὸν ταρασσεται· ταχὺς δὲ μετέθου λύσσαν ἀρτίως φρονῶν.

Contre un dialecticien qui s'était mis à attaquer Cléanthe et lui soumettait des sophismes, il dit : « Cesse de soustraire le vieil homme aux sujets plus sérieux qui lui incombent ; c'est à nous autres les jeunes que tu dois proposer de tels sophismes ». Une autre fois, comme quelqu'un lui soumettait des problèmes et discutait tranquillement en tête à tête avec lui, mais commençait à sombrer dans la dispute en voyant la foule s'approcher, il dit : « Ma parole, mon frère, ton œil se trouble ; subitement tu deviens enragé, toi qui tout de suite étais sain d'esprit ».²

Mais alors, si Chrysippe a bien conscience du danger que représentent les arguments mégariques et, plus encore, les arguments académiciens pour la sécurité de nos convictions, pourquoi se propose-t-il lui-même de produire de tels arguments ? Plutarque semble à juste titre lui reprocher de tomber précisément dans la pratique dialectique des académiciens qu'il juge pourtant inutile voire dangereuse :

¹ Voir Plut. *Stoic. rep.* 1036F. Sur la position de Chrysippe à l'égard des mégariques, voir (Alesse, 2000, pp. 67–70).

² *DL* 7.182 (éd. T. Dorandi ; trad. R. Goulet).

(T7Chr) σὺ δ', ὁ κατηγορῶν ἐκείνων, αὐτὸς τὰναντία γράφων οἷς καταλαμβάνεις περὶ τῆς συνηθείας ἑτέρους τε τοῦτο ποιεῖν μετὰ συνηγορίας προτρεπόμενος ἐν ἀχρήστοις καὶ βλαβεροῖς ὁμολογεῖς τῇ τοῦ λόγου δυνάμει χρώμενος ὑπὸ φιλοτιμίας νεανιεύεσθαι.

Mais toi qui te fais leur accusateur, en contredisant dans tes écrits ta propre compréhension de l'expérience commune et en incitant les autres à en faire autant, à la manière d'avocats, tu reconnais par là qu'en usant de la puissance de la raison là où c'est inutile, voire nuisible, tu te conduis comme un gamin poussé par l'émulation.¹

L'examen de cette contradiction au moins apparente dans l'attitude de Chrysippe à l'égard de la discussion des thèses contraires devra nous conduire à nous interroger sur la nature exacte de la procédure préconisée et pratiquée par Chrysippe : est-ce qu'il s'agit seulement d'exposer les arguments en faveur de la thèse stoïcienne et vraie, puis les arguments en faveur de la thèse contraire et fautive, en partant du principe que les premiers l'emporteront sur les seconds ? Mais cela semble un pari risqué. Ou bien Chrysippe accompagne-t-il les arguments en faveur des thèses contraires d'un examen en règle pour détruire leur vraisemblance ? Mais s'il avait pris soin de désamorcer le caractère persuasif de ces arguments, on ne comprend plus pourquoi ceux-ci ont tant embarrassé ses successeurs.

On sait de plus par Diogène Laërce que Chrysippe ne se contentait pas de proposer des arguments en faveur des thèses adverses à la manière des académiciens, mais qu'il est aussi l'inventeur de sophismes à la manière des mégariques :

(T8Chr) ὁ δὴ φιλόσοφος καὶ τοιοῦτους τινὰς ἡρώτα λόγους· 'ὁ λέγων τοῖς ἀμυήτοις τὰ μυστήρια ἀσεβεῖ· ὁ δέ γε ἱεροφάντης τοῖς ἀμυήτοις λέγει· ἀσεβεῖ ἄρα ὁ ἱεροφάντης.' [...] καὶ πάλιν· 'εἴ τι οὐκ ἀπέβαλες, τοῦτο ἔχεις· κέρατα δὲ οὐκ ἀπέβαλες· κέρατα ἄρα ἔχεις.' οἱ δὲ Εὐβουλίδου τοῦτο φασιν.

Notre philosophe proposait encore des raisonnements du type suivant : « Celui qui dévoile les mystères aux profanes commet un acte impie ; or l'hiérophante dévoile < les mystères > aux profanes ; donc l'hiérophante commet un acte impie. » [...] Et : « Ce que tu n'as pas perdu, tu le possèdes ; or tu n'as pas perdu de cornes ; donc tu as des cornes. » D'autres disent que ce sophisme est d'Eubulide. »²

Il nous faudra comprendre comment Chrysippe peut juger tout à la fois utile et dangereux de produire des arguments susceptibles d'ébranler les convictions de ses disciples.

¹ Plut. *Stoic rep.* 1037C (éd. R. Westman ; trad. D. Babut). Pour expliquer cette ambivalence de Chrysippe, Diogène Laërce (*DL* 7.183–4) rapporte d'ailleurs qu'il serait allé philosopher à l'Académie vers la fin de sa carrière et que c'est à ce moment-là qu'il aurait pratiqué la technique d'Arcésilas qu'il avait critiqué jusque-là. Nous y revenons plus loin.

² *DL* 7.186–7 (éd. T. Dorandi ; trad. R. Goulet).

Comme nous l'avons vu en (T5Chr), Chrysippe suggère cependant que les sophismes des mégariques ne sont pas les plus dangereux des arguments que l'on doit affronter, ce qui s'accorde avec (T6Chr) quand il juge qu'il y a des sujets bien plus sérieux que les sophismes des dialecticiens. Mais Plutarque s'étonne alors que le stoïcien se soucie autant de résoudre des arguments qu'il estime pourtant inoffensifs :

(T9Chr) ἡδέως ἂν οὖν πυθοίμην τῶν Στωικῶν, εἰ τὰ Μεγαρικὰ ἐρωτήματα δυναμικώτερα νομίζουσιν εἶναι τῶν ὑπὸ Χρυσίππου κατὰ τῆς συνηθείας ἐν ἕξ βιβλίοις γεγραμμένων· ἢ τοῦτο παρ' αὐτοῦ Χρυσίππου δεῖ πυνθάνεσθαι; σκόπει γὰρ οἷα περὶ τοῦ Μεγαρικοῦ λόγου γέγραφεν ἐν τῷ περὶ Λόγου Χρήσεως οὕτως· 'οἷόν τι συμβέβηκε καὶ ἐπὶ τοῦ Στίλπωνος λόγου καὶ Μενεδήμου· σφόδρα γὰρ ἐπὶ σοφία γενομένων αὐτῶν ἐνδόξων, νῦν εἰς ὄνειδος αὐτῶν ὁ λόγος περιτέτραπται, ὡς τῶν μὲν παχυτέρων τῶν δ' ἐκφανῶς σοφισζομένων.'

J'aimerais donc demander aux Stoïciens s'ils pensent que les interrogations des Mégariques font plus d'effet que les six livres dans lesquels Chrysippe attaque l'expérience commune. Ou bien faut-il poser la question à Chrysippe lui-même ? Vois en effet comment il s'exprime sur le discours mégarique dans le passage que voici de son livre *Sur l'usage de la raison* : « c'est à peu près ce qui est arrivé aussi et au discours de Stilpon et à celui de Ménédème. Car si on leur avait fait une immense réputation de sagesse, aujourd'hui, inversement, leur discours est devenu objet d'opprobre, parce qu'il est jugé tantôt trop primaire, tantôt manifestement sophistique. »¹

Nous avons vu comment Zénon, tout en se souciant de résoudre les sophismes, semble mépriser les arguments des dialecticiens, qu'il compare à la paille et au fumier que la dialectique a pour tâche de mesurer. Chrysippe semble partager cette même attitude ambivalente. Mais pourquoi donc mettre au point un dispositif complexe destiné à mesurer ce qui est sans valeur ? Si l'on applique une technique de résolution à un argument qui ne représente pas de vrai danger, c'est l'utilité même de la technique de résolution qui semble remise en cause.² Certes, dans la mesure où Chrysippe se soucie davantage des arguments académiciens que des sophismes mégariques, il évite en partie la critique de Plutarque. Mais puisqu'il est loin d'avoir négligé complètement ces derniers, il faudra nous demander pourquoi il juge malgré tout indispensable de s'attacher à les résoudre.

Au terme de ce premier examen, plusieurs questions se posent concernant la position de Chrysippe à l'égard de l'usage de la dialectique. (1) Chrysippe s'attache ainsi à distinguer un bon et un mauvais usage de la dialectique, mais selon quels critères opère-t-il cette distinction ? (2) Chrysippe peut-il reconnaître une utilité à l'argumentation *pro* et *contra* tout en étant conscient de sa dangerosité ? Et s'il lui reconnaît une telle utilité, cela ne le conduit-il pas à

¹ Plut. *Stoic. rep.* 1036E–F (éd. R. Westman ; trad. D. Babut).

² Nous retrouverons d'ailleurs une telle critique de la dialectique stoïcienne chez Sénèque.

s'écarter de la position de Zénon ? (3) De la même manière, comment Chrysippe a pu élaborer des sophismes, s'il jugeait de tels procédés néfastes et s'il était soucieux de s'en prémunir au moyen de la technique de résolution ? (4) Enfin, si Chrysippe juge les sophismes mégariques assez inoffensifs, comparés aux arguments académiciens, pourquoi attache-t-il autant d'importance à les résoudre ?

2. La dialectique dans la philosophie : les conditions du bon usage

Dans les témoignages qui nous sont parvenus, Chrysippe ne s'oppose pas à ceux qui rejettent la dialectique comme inutile mais à ceux qui, tout en la jugeant utile, n'en font pas le bon usage : les adversaires de Chrysippe sont Arcésilas et, dans une moindre mesure, les mégariques, plus souvent qu'Ariston ou Epicure.

Le débat s'est en quelque sorte resserré : selon Chrysippe, l'utilité de la dialectique ne fait plus question, mais il reste cependant à en définir l'usage. Nous avons vu déjà comment la dialectique était utile à condition d'être pratiquée en vue de la production de la vérité et d'une science qui permette de vivre une vie cohérente. Autrement dit, la pratique dialectique doit répondre à une finalité morale. Pour mieux comprendre cette distinction entre le bon usage et le mauvais usage de la technique dialectique – qui est une distinction entre un usage moral et un usage amoral voire immoral –, il faut examiner la manière dont Chrysippe conçoit la relation que la dialectique entretient avec l'éthique et avec la philosophie d'une manière générale. C'est ce que nous allons faire dans la suite en examinant la conception chrysippéenne de la philosophie et de la relation entre les parties de cette dernière.

Contre Ariston¹ et comme Cléanthe, Chrysippe reprend à son compte la tripartition posée par Zénon. Comme l'indique Diogène Laërce, ce que divise Chrysippe – et avant lui Zénon –, ce n'est pas exactement la philosophie elle-même, mais le discours de la philosophie (τὸν κατὰ φιλοσοφίαν λόγον).² Comme nous le disions dans notre chapitre sur Zénon, la question de savoir si la division porte sur la philosophie ou sur son discours ne nous semble pas s'être posée en termes explicites avant Chrysippe.³ En revanche, plusieurs éléments laissent penser que Chrysippe fait une telle distinction. On sait en effet par Plutarque qu'il répartissait les théorèmes de la philosophie en trois genres :

¹ Sur l'hostilité de Chrysippe à l'égard d'Ariston, voir notamment *DL* 7.182.

² *DL* 7.39.

³ En faveur de l'idée selon laquelle cette question n'était pas explicite avant Chrysippe, voir (Ierodiakonou, 1993a, p. 59).

τρία γένη τῶν τοῦ φιλοσόφου θεωρημάτων εἶναι, τὰ μὲν λογικὰ τὰ δ' ἠθικὰ τὰ δὲ φυσικά·

il existe trois genres de théorèmes pour le philosophe : les logiques, les éthiques et les physiques.¹

Chrysippe distingue donc clairement entre philosophie et discours de la philosophie et choisit de diviser celui-ci plutôt que celle-là. Il se trouve de plus que Zénon de Tarse – qui était l'un de ses disciples – est celui auquel Diogène Laërce attribue la thèse opposée :

ἄλλοι δὲ οὐ τοῦ λόγου ταῦτα μέρη φασίν, ἀλλ' αὐτῆς <τῆς> φιλοσοφίας, ὡς Ζήνων ὁ Ταρσεύς.

D'autres, comme Zénon de Tarse, disent que ce ne sont pas là des parties du discours (philosophique), mais des parties de la philosophie elle-même.²

Ainsi peut-on supposer que s'il a défendu une telle thèse,³ c'est en réaction à la position de son maître.

Ce que Chrysippe distingue, et ce qu'il ordonne comme nous le verrons dans la suite, ce ne sont donc pas les parties de la philosophie, mais celles du discours de la philosophie. Pour expliciter la différence entre la philosophie et son discours, (Hadot P., 1979, pp. 211–2) renvoie à la distinction de la théorie et de l'exercice : tandis que le discours de la philosophie désigne la théorie, la philosophie consiste dans leur mise en pratique. Chrysippe considérerait ainsi qu'il est possible de distinguer en théorie ce qui, dans la pratique, est indissociable. (Ierodiakonou, 1993a, pp. 60–1) fait toutefois l'objection suivante à P. Hadot : le *logos* divisé par les principaux stoïciens ne peut désigner le discours de l'enseignement philosophique puisque nombre de stoïciens préconisent par ailleurs un enseignement mélangé. La division du discours de la philosophie ne pourrait donc pas représenter les parties de l'enseignement philosophique. Pour expliquer la différence entre le discours de la philosophie et la philosophie, K. Ierodiakonou recourt à la distinction stoïcienne entre le vrai et la vérité : de même que la vérité est un corps, à savoir une disposition de l'âme, et le vrai est un incorporel, de même la philosophie est une certaine disposition de l'âme et le discours est la contrepartie incorporelle de la philosophie. (Gourinat, 2000, p. 27) souligne cependant, et à raison nous semble-t-il, qu'il n'y a pas de sens à distinguer d'une part le corpus de propositions tel qu'il subsiste en dehors de l'âme et l'ensemble correspondant de conceptions au sein de l'âme. Ainsi y a-t-il une isomorphie entre la théorie telle qu'elle se présente dans le discours que l'on profère et telle qu'elle se présente dans l'âme qui l'a assimilée : s'il est possible de diviser celle-ci, il sera également possible de diviser celle-là. Plutôt que de distinguer entre une théorie hors de l'âme et une autre qui serait

¹ Plut. *Stoic. rep.* 1035A (éd. R. Westman ; nous traduisons).

² *DL* 7.41 (éd. T. Dorandi ; trad. R. Goulet).

³ Nous traitons plus loin de la position de Zénon de Tarse.

incarnée, J.-B. Gourinat en revient donc à la distinction proposée par P. Hadot, entre la théorie d'une part – qu'elle se situe dans le discours ou dans l'âme – et la pratique d'autre part.

En divisant le discours de la philosophie plutôt que la philosophie, Chrysippe entend probablement signifier la chose suivante. Il est tout à fait possible de classer les principes théoriques de la philosophie en plusieurs genres bien distincts : il existe ainsi des *théorèmes logiques* – parmi lesquels se trouve par exemple le principe énonçant le critère de l'implication correcte – ; ces derniers forment un corpus distinct de celui des *théorèmes éthiques* – qui comprennent par exemple le principe qui énonce la fin morale – et de celui des *théorèmes physiques* – qui incluent par exemple la définition du destin. En revanche, l'exercice de la philosophie résiste à une telle division : il suppose la mise en œuvre conjointe de l'ensemble des trois genres de principes théoriques.

Il est donc possible d'énoncer les principes théoriques constitutifs de la vertu logique sans énoncer les principes théoriques constitutifs des deux autres vertus. Il est possible aussi, puisque, comme nous le verrons, il importe à Chrysippe d'en préserver ses disciples, de s'en tenir seulement à ces principes dans son apprentissage, et même de les mettre en pratique sans se rapporter aux principes éthiques ou physiques : il est tout à fait possible d'élaborer un syllogisme correct, et de le faire en connaissance de cause, tout en ignorant la nature de la fin morale ou la définition du destin. Ce faisant, on ne fera toutefois pas preuve de vertu logique, car l'exercice de cette dernière suppose de connaître, en plus des principes logiques, les principes éthiques et les principes physiques, et d'être en mesure de les connecter les uns avec les autres. Nous comprenons mieux ce qu'entend Chrysippe lorsqu'il choisit de diviser non la philosophie mais le discours de la philosophie : il distingue trois ensembles bien distincts de théorèmes tout en supposant que la bonne mise en œuvre des théorèmes de l'un de ces trois ensembles suppose de connaître et de se référer aux théorèmes des deux autres ensembles.

Diogène Laërce nous informe par ailleurs que Chrysippe, dans sa division du discours de la philosophie, n'utilisait pas le terme de *partie* (μέρος), mais celui d'*espèce* (εἶδος) :

ταῦτα δὲ τὰ μέρη ὁ μὲν Ἀπολλόδορος τόπους καλεῖ, ὁ δὲ Χρύσιππος καὶ Εὐδρόμος εἶδη, ἄλλοι γένη.

Ces parties, Apollodore les appelle des « lieux », Chrysippe et Eudrome des « espèces », d'autres des « genres ».¹

¹ DL 7.39 (éd. T. Dorandi ; trad. R. Goulet).

Si Chrysippe préfère parler d'*espèces* plutôt que de *parties*, cela nous semble précisément venir du fait qu'il divise le discours de la philosophie et non la philosophie elle-même : il ne s'agit pas de distinguer les *parties* de la philosophie, au sens des dimensions constitutives et inséparables de la sagesse, mais d'organiser les théorèmes de la philosophie : au sein du genre des théorèmes philosophiques, il faut ainsi distinguer l'espèce des théorèmes logiques, celle des théorèmes éthiques et celle des théorèmes physiques.

Si cela explique la réticence de Chrysippe à employer le terme de *partie*, cela ne permet pas encore de comprendre pourquoi Chrysippe a choisi celui d'*espèce* et non celui de *lieu* (τόπος), comme le fera plus tard Apollodore. Pour le comprendre, il est intéressant d'observer comment Chrysippe complète sa classification des théorèmes de la philosophie. Ainsi, après avoir distingué les espèces logique, éthique et physique, sans doute divisait-il la première en sous-espèces,¹ comme le suggère le passage suivant qui ouvre l'exposé de la logique par Diogène Laërce :

τὸ δὲ λογικὸν μέρος φασὶν ἔνιοι εἰς δύο διαιρεῖσθαι ἐπιστήμας, εἰς ῥητορικὴν καὶ εἰς διαλεκτικὴν. τινὲς δὲ καὶ εἰς τὸ ὀρικὸν εἶδος, <καὶ> τὸ περὶ κανόνων καὶ κριτηρίων· ἔνιοι δὲ τὸ ὀρικὸν περιαιροῦσι.

Quant à la partie logique, certains disent qu'elle se divise en deux sciences : la rhétorique et la dialectique. D'autres y ajoutent l'espèce relative aux définitions, celle relative aux règles et aux critères ; quelques-uns suppriment l'espèce relative aux définitions.²

Il est certes question d'abord de la *partie* logique – et non de l'*espèce* logique –, mais ce sont ensuite l'*espèce* définitionnelle et l'*espèce* critériologique qui sont distinguées. Ce vocabulaire rappelle l'option terminologique de Chrysippe. Ainsi peut-on supposer que ce dernier distingue, au sein du genre des théorèmes logiques, l'espèce des *théorèmes définitionnels* – qui inclurait par exemple la définition de la définition –, et celle des *théorèmes critériologiques*. À ces deux espèces, il faudrait ajouter l'espèce des *théorèmes rhétoriques* et celles des *théorèmes dialectiques*. Nous savons cependant par Diogène Laërce que Chrysippe divise ensuite la théorie dialectique non en *espèces* mais en *lieux* : celui relatif aux signifiés et celui relatif aux signifiants.³ Pourquoi passe-t-il ainsi, dans son ordonnancement des théorèmes, d'un classement des théorèmes par espèces à un classement des théorèmes en lieux, délaissant ce

¹ Cela permettrait de comprendre pourquoi, selon Plut. *Stoic. rep.* 1035A, Chrysippe ne décrit pas le discours logique comme une *espèce* mais comme un *genre* de théorèmes : il est une espèce du discours philosophique, mais il est aussi un genre relativement aux espèces qu'il contient : sur ce point, voir (Ierodiakonou, 1993a, p. 68).

² DL 7.41 (éd. T. Dorandi ; trad. R. Goulet).

³ Diogène Laërce présente cette partition de la dialectique en 7.43 et l'attribue explicitement à Chrysippe en 7.62.

faisant le procédé de la division pour celui de la partition ?¹ Il nous semble que la division des théorèmes en espèces recoupe celle de la vertu : de même que le discours de la philosophie contient une espèce logique, une autre éthique et une autre physique, de même la vertu se divise en vertu logique, éthique et physique. De la même manière aussi, à l'espèce dialectique des théorèmes logiques correspond la vertu dialectique qui est une espèce de vertu logique. En revanche, lorsque Chrysippe partage les théorèmes dialectiques selon le lieu des signifiés et celui des signifiants, cela ne correspond pas à une distinction entre deux vertus dialectiques. En divisant le discours par espèces, Chrysippe veut rendre compte dans l'ordre du discours de la division et de l'articulation des différentes vertus. Mais il choisit parfois de répartir selon différents lieux les théorèmes propres à une vertu donnée.² Au final, la division en espèces a une correspondance dans la pratique, alors que la division en lieux est purement théorique.

Notre examen de la division par Chrysippe du discours de la philosophie en espèces permet de mieux comprendre la place de la dialectique en son sein. Les théorèmes de la dialectique sont une espèce de théorèmes logiques, lesquels sont eux-mêmes une espèce de théorèmes philosophiques. Les théorèmes dialectiques constituent donc un ensemble de principes à part entière et distinct du reste des théorèmes philosophiques et même logiques. Ils constituent le versant théorique de la vertu dialectique, qui permet de distinguer cette dernière des autres vertus qui correspondent à d'autres ensembles de théorèmes. Toutefois, en choisissant de diviser le discours plutôt que la philosophie, Chrysippe suggère que ce qu'il est possible de distinguer d'un point de vue théorique ne peut l'être du point de vue de l'exercice. S'il est possible d'étudier les théorèmes dialectiques ou d'en faire usage séparément des autres espèces de théorèmes philosophiques, il est en revanche impossible d'en faire bon usage : on montre une *technique dialectique* dans le premier cas, mais c'est seulement dans le second que l'on possède la *vertu dialectique*. Cela nous permet de mieux comprendre la distinction établie par Chrysippe entre un bon et un mauvais usage de la dialectique en (T2Chr) et (T3Chr) : l'éristique ou le sceptique ont pour tort de ne pas lier leur application de la technique dialectique aux autres théorèmes de la philosophie.

Ce souci de penser l'usage de la dialectique en lien avec la philosophie dans son ensemble se manifeste aussi dans la réflexion de Chrysippe sur l'ordre de la logique, de la

¹ Pour la définition de ces deux procédés, voir *DL* 7.61–2. Sur l'idée que la distinction entre lieu et espèce recoupe la distinction stoïcienne entre partition et division, voir (Ierodiakonou, 1993a, pp. 63–4) et (Crivelli, 2016).

² Sur ce point, voir (Ierodiakonou, 1993a, p. 66).

physique et de l'éthique.¹ Puisque c'est le discours de la philosophie et non la philosophie elle-même que divise Chrysippe, sans doute cet ordre concerne-t-il les espèces du discours philosophique : parce que la philosophie est un tout organique constitué par des parties, il ne semble pas approprié d'affirmer la priorité d'une partie vis-à-vis d'une autre.

Chrysippe semble avoir hésité entre plusieurs ordres. Selon Diogène Laërce, Chrysippe défend le même ordre que Zénon, à savoir *logique-physique-éthique* :

καὶ οὐθὲν μέρος τοῦ ἐτέρου προκεκρίσθαι, καθὰ τινες 25 αὐτῶν φασιν, ἀλλὰ μεμίχθαι αὐτά· καὶ τὴν παράδοσιν μικτὴν ἐποίουν. ἄλλοι δὲ πρῶτον μὲν τὸ λόγικον τάττουσι, δεύτερον δὲ τὸ φυσικόν, καὶ τρίτον τὸ ἠθικόν· ὧν ἔστι Ζήνων ἐν τῷ Περὶ λόγου καὶ Χρύσιππος καὶ Ἀρχέδημος καὶ Εὐδρόμος.

Aucune partie n'est préférée à une autre, ainsi que le disent certains d'entre eux ; au contraire ces parties sont mêlées entre elles. Ils font de même façon de la transmission (de la doctrine) un processus mixte. D'autres placent en premier la logique, en deuxième position la physique et en troisième l'éthique. Au nombre de ceux-ci on trouve Zénon dans son traité *Sur la raison*, ainsi que Chrysippe, Archédème et Eudrome.²

Selon Plutarque en revanche, Chrysippe propose l'ordre *logique-éthique-physique* :

πολλαχοῦ δὲ τούτων ὑπ' αὐτοῦ λεγομένων ἀρκέσει παραθέσθαι τὰ ἐν τῷ τετάρτῳ περὶ Βίων ἔχοντα κατὰ λέξιν οὕτως· 'πρῶτον μὲν οὖν δοκεῖ μοι κατὰ τὰ ὀρθῶς ὑπὸ τῶν ἀρχαίων εἰρημένα τρία γένη τῶν τοῦ φιλοσόφου θεωρημάτων εἶναι, τὰ μὲν λογικὰ τὰ δ' ἠθικὰ τὰ δὲ φυσικὰ· εἶτα τούτων δεῖν τάττεσθαι πρῶτα μὲν τὰ λογικὰ δεύτερα δὲ τὰ ἠθικὰ τρίτα δὲ τὰ φυσικὰ· τῶν δὲ φυσικῶν ἔσχατος εἶναι ὁ περὶ τῶν θεῶν λόγος·

Mais, alors qu'il [Chrysippe] s'exprime souvent de la sorte, il suffira de citer ce qu'on trouve littéralement dans son traité *Sur les genres de vies*, au livre quatre : « Tout d'abord donc, je crois que, comme l'ont bien dit les anciens, il existe trois genres de théorèmes pour le philosophe : les logiques, les éthiques et les physiques. Ensuite, parmi celles-ci, il faut placer d'abord les choses

¹ Pour éclairer ce point, nous pourrions éventuellement examiner les images de la philosophie et l'illustration qu'elle donne de la relation de la logique vis-à-vis de l'éthique et de la physique. Malheureusement, aucune des images de la philosophie n'est explicitement attribuée à Chrysippe. (Crivelli, 2016) suggère d'attribuer les images selon que l'ordre des parties qu'elle présente correspond à celui choisi par tel auteur. Ainsi, en *DL 7.40*, l'image de l'animal et celle de l'œuf suivent l'ordre *logique-éthique-physique*, lequel a été défendu par Chrysippe selon *Plut. Stoic. rep.* 1035 A–B : on pourrait en conclure que ces deux images sont de Chrysippe. Toutefois, *Sext. Emp. Math.* 7.18 propose les deux mêmes images mais en suivant l'ordre *logique-physique-éthique* défendu par Zénon selon *DL 7.40* : Chrysippe aurait ainsi pu reprendre tout en les révisant pour les faire correspondre à sa propre conception de la philosophie les images proposées par Zénon. Une telle démarche d'attribution se heurte cependant aux deux difficultés suivantes : selon *DL 7.40*, Chrysippe aurait préconisé l'ordre *logique-physique-éthique* ; et *Sext. Emp. Math.* 7.19 attribue explicitement à Posidonius l'image de l'animal, laquelle serait donc postérieure à Chrysippe. Si l'on peut donc supposer que Chrysippe recourrait à des images pour illustrer la philosophie, il est difficile de lui attribuer telle version de telle image plutôt que telle autre.

² *DL 7.40* (éd. T. Dorandi ; trad. R. Goulet).

logiques, en second lieu les choses éthiques, et en troisième lieu les choses physiques ; et parmi ces dernières, c'est la doctrine concernant les dieux qui vient en dernier »¹

Dans le témoignage de Diogène Laërce, Chrysippe et les tenants de l'ordre *logique-physique-éthique* sont placés en opposition avec d'autres stoïciens qui refusent d'ordonner les parties de la philosophie pour plusieurs motifs. Ces derniers refusent d'abord que telle partie soit préférée à telle autre : l'ordre qu'il rejette semble être de nature axiologique, telle partie ne doit pas être valorisée davantage qu'une autre. Mais Chrysippe et Zénon ont-ils pu défendre une hiérarchie de valeur entre les parties de la philosophie ? Certes, la théologie est supérieure à l'éthique dans la mesure où les choses divines sont supérieures aux choses humaines, et cela pourrait expliquer le témoignage de Plutarque selon lequel Chrysippe semble en faire le couronnement de sa philosophie : mais, selon ce témoignage même, c'est sans doute plutôt la complexité de l'objet que sa supériorité axiologique qui requiert d'en traiter en dernier lieu. Il semble donc peu probable que Chrysippe ait préféré telle partie à telle autre et qu'il faille interpréter en ce sens l'ordre qu'il donne.²

Ceux à qui s'oppose Chrysippe, estiment que, puisqu'aucune partie n'est séparée des autres, alors il est impossible d'en enseigner une sans enseigner les autres : ils préconisent donc un enseignement mélangé. Par contraste, Chrysippe préconiserait donc d'ordonner les matières en contexte pédagogique. Le témoignage de Plutarque, bien que présentant un ordre différent, semble bien indiquer aussi une préoccupation pédagogique puisque Chrysippe donne son point de vue sur ce que les jeunes gens doivent entendre en premier.

Si la logique doit être enseignée en premier, c'est en raison de son rôle au sein de la philosophie : la connaissance des théorèmes logiques et dialectiques permet à l'esprit de conserver de manière inébranlable les théorèmes de l'éthique et de la physique.³ La priorité de la logique sur les deux autres parties reçoit donc avec Chrysippe une justification semblable à celle qu'elle avait chez Zénon : la logique est la condition d'existence et de perdurance de

¹ Plut. *Stoic rep* 1035 A–B (= *SVF* II 40 = *FDS* 24 ; éd. R. Westman ; trad. D. Babut modifiée) ; cet extrait inclut un passage que nous avons déjà cité plus haut.

² Il se trouve d'ailleurs que le texte du témoignage de Diogène Laërce n'est pas sûr : les éditeurs Cobet et Long corrigent le manuscrit en substituant ἀποκεκρίσθαι à προκεκρίσθαι : aucune n'est *séparée*, et non *préférée*. Sur ce point, voir la note de R. Goulet en *DL* 7.40.

³ Voir Sext. Emp. *Math.* 7.22–3 : ce témoignage n'est pas attribué à Chrysippe mais il est assez probable qu'il illustre la position de ce dernier et ce, pour deux raisons : d'abord, Sextus suit l'ordre *logique-éthique-physique*, qui est attribué à Chrysippe dans le témoignage de Plutarque ; ensuite, Sextus ordonne non les parties de la philosophie, mais celles de la théorie philosophique, ce qui rappelle le souci que devait avoir Chrysippe, comme nous l'avons vu, de faire porter sa division sur le discours de la philosophie plutôt que sur la philosophie elle-même.

l'éthique et de la physique, et les disciples doivent s'exercer à la dialectique pour assurer la conservation des théorèmes philosophiques qu'on leur enseigne.

Mais pourquoi Chrysippe ne propose-t-il pas toujours le même ordre pour les parties éthique et physique ? P. Hadot suggère que l'un de ces deux ordres est logique tandis que l'autre est pédagogique :

On peut tout aussi bien dire que la physique doit précéder l'éthique pour la fonder logiquement par la connaissance de la rationalité de la nature ou que l'éthique doit précéder la physique pour préparer l'âme à la contemplation de la nature.¹

Ainsi, l'éthique serait-elle, vis-à-vis de la physique, logiquement seconde mais pédagogiquement première. Si la physique, alors qu'elle fonde logiquement l'éthique, doit pourtant être enseignée après elle, ce serait en raison de sa plus grande complexité théorique : le disciple devrait procéder du plus simple au plus complexe.

Mais comment comprendre que la logique soit systématiquement première ? Cette priorité fondamentale de la logique semble induire, paradoxalement, une extériorité de la logique vis-à-vis du reste de la théorie.² En effet, tandis que les deux autres parties de la philosophie sont dans une relation d'implication mutuelle et pour ainsi dire organique, la logique est ce qui en assure l'établissement et la défense. Elle semble avoir, par conséquent, le statut d'un *instrument* de la philosophie plutôt que d'une *partie* : elle est la condition de possibilité de la philosophie, plutôt que l'une de ses composantes. En plusieurs points de la théorie philosophique, il est cependant manifeste que les théorèmes logiques interviennent non pas seulement comme l'instrument qui permet de démontrer une thèse éthique ou physique, mais comme une prémisse dans la démonstration même de cette thèse. C'est par exemple le cas dans la doctrine du destin : ici, le théorème logique de bivalence permet d'établir l'existence du destin, ce qui constitue un théorème physique, lequel est par ailleurs en lien étroit avec les théorèmes éthiques.³ Dans ce cas, l'équilibre semble rétabli dans la relation entre les trois parties. Mais le même principe de bivalence pourrait intervenir d'une toute autre manière : non comme une prémisse dans la démonstration, mais comme un critère permettant d'évaluer la validité de cette démonstration, comme de l'extérieur. Cela nous conduit donc à poser une distinction sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir. La logique est bien souvent ce qui

¹ (Hadot P., 1979, p. 216) ; cf. (Hadot P., 1991, p. 213).

² (Babut, 2005, p. 76) soulève précisément ce problème.

³ Voir Cic. *Fat.* 20–1 ; sur ce point, cf. (Bréhier, 1951, pp. 76–7) qui suggère que la théorie logique de l'implication se comprend difficilement si l'on ne fait pas référence à la théorie physique du destin.

garantit l'intégrité des deux autres parties de la philosophie : c'est la raison pour laquelle elle doit être enseignée en premier, mais elle semble être du même coup extérieure à la philosophie, comme le mur qui entoure le jardin. Mais les théorèmes logiques peuvent aussi être réintroduits au cours de l'enseignement, parce que leur contenu même permet l'établissement d'une thèse éthique par exemple, à la manière de la théorie philosophique qui vient fonder l'éthique : dans ce cas, elle n'est plus le mur qui entoure le jardin, mais elle est l'une des branches de l'arbre qui porte les fruits. Par suite, la spécificité de la logique par rapport à la physique ou à l'éthique n'est pas tant qu'elle a un statut *instrumental* plutôt que *constitutif*, mais plutôt qu'elle a les deux à la fois. Dans la mesure où ses théorèmes viennent garantir le reste de la doctrine, ils doivent être enseignés en tout premier ; mais lorsque certains de ces théorèmes coopèrent avec des théorèmes physiques ou logiques en vue de la démonstration d'une thèse, il convient de les introduire ou de les réintroduire à une étape plus avancée de l'enseignement.

Toutefois, même quand les théorèmes logiques ont pour rôle de garantir le bon apprentissage des autres théorèmes et leur perdurance dans l'âme du disciple, ils ne peuvent pas, dans leur application, être complètement isolés des autres théorèmes, et en particulier de certains théorèmes éthiques. Certes, il est possible de faire usage de la théorie dialectique sans avoir aucune notion éthique ou physique, mais pour en faire un bon usage, il faut déjà avoir quelques notions d'éthique et, peut-être, de physique : en particulier, il faut avoir connaissance de la fin morale – *vivre en accord avec l'expérience de ce qui arrive par nature*¹ – pour pouvoir orienter sa pratique dialectique vers une telle fin. Autrement dit, s'il faut étudier la logique pour bien vivre, il faut aussi étudier la morale pour bien raisonner. Même s'il pose une priorité fondamentale de la logique, Chrysippe a bien conscience de cette interdépendance mutuelle des trois espèces du discours de la philosophie : c'est certainement ce qui lui fait recommander dans l'enseignement de la logique de faire des excursions chaque fois que nécessaire dans les deux autres parties :

εἰ δέ τις ἐρεῖ γεγραφέναι τὸν Χρύσιππον ἐν τῷ περὶ Λόγου Χρήσεως, ὡς ‘οὐ καθάπαξ ἀφεκτέον ἐστὶ τῶν ἄλλων τῷ τὴν λογικὴν ἀναλαμβάνοντι πρώτην, ἀλλὰ κακείνων μεταληπτέον κατὰ τὸ διδόμενον,’ ἀληθῆ μὲν ἐρεῖ βεβαιώσει δὲ τὴν αἰτίαν·

Et si quelqu'un s'avise de dire que dans son traité *Sur l'usage de la raison* Chrysippe a écrit que l'on ne doit pas se couper totalement des autres disciplines quand on aborde en premier lieu

¹ C'est la définition que donne Chrysippe de la fin morale : voir Stob. *Ecl.* 2.7.6a.

l'étude de la logique, mais qu'il faut y intégrer aussi, selon l'opportunité, l'étude des autres disciplines, ce quelqu'un aura sans doute raison, mais il ne fera que confirmer l'accusation.¹

Ainsi ne doit-on commencer à enseigner l'éthique sans avoir enseigné au préalable la logique, car c'est la logique qui permet d'établir et de défendre l'éthique. Mais il ne faut pas non plus commencer à enseigner la logique sans dire qu'elle a sa finalité dans l'éthique. Il serait en effet très dangereux de commencer l'enseignement philosophique en se concentrant *exclusivement* sur la logique : le disciple risquerait de pratiquer la dialectique pour elle-même ou pour de mauvaises raisons, puisqu'il ignorerait la fin en vue de laquelle il convient d'en faire usage. Sans ces excursions dans les deux autres parties de la philosophie, le disciple développera certainement une technique dialectique très aboutie, mais il deviendra éristique ou dialecticien, il en fera usage sans conscience et sera comparable, pour reprendre l'image d'Ariston, au jeune chien qui attaque à tout va, aussi bien les étrangers que son propre maître. De plus, le disciple ne fera aucun progrès moral tant qu'il se contentera d'étudier les théorèmes dialectiques et ne les connectera pas aux théorèmes éthiques et physiques : pour paraphraser l'exergue de notre introduction, le disciple doit comprendre qu'il ne suffit pas de résoudre les syllogismes comme Chrysippe pour être heureux. En nuanciant ainsi la priorité de la logique dans l'enseignement, Chrysippe évite également de s'exposer trop aux critiques d'Ariston selon lesquelles la logique ne nous concerne pas. Il faut non seulement enseigner la logique au disciple, mais aussi lui montrer en quoi elle le concerne et pourquoi on la lui enseigne : à savoir, en vue de la progression morale et de l'acquisition de la vertu. C'est la condition pour que cet enseignement participe de la formation philosophique au lieu d'être seulement l'apprentissage non philosophique d'une technique.

La nécessité de replacer l'enseignement logique dans une perspective philosophique et éthique peut également éclairer les curiosités du catalogue des ouvrages de Chrysippe rapporté par Diogène Laërce.² On est en effet surpris de découvrir au début de la section éthique des titres qui sembleraient davantage à leur place dans la section logique : notamment, le *Sur la dialectique* (Περὶ τῆς διαλεκτικῆς). Pour expliquer la présence d'ouvrages manifestement logiques dans la partie éthique du catalogue, (Bréhier, 1951, p. 22) a suggéré que ce dernier avait été réalisé ou modifié par un rédacteur ignorant du stoïcisme. Selon (Long, 1996c, p. 103), au contraire, l'autorité stoïcienne du catalogue ne fait pas vraiment de doute : il faut donc

¹ Plut. *Stoic. rep.* 1035 E (= *FDS* 25 ; éd. R. Westman ; D. Babut).

² *DL* 7.189–202.

essayer de comprendre ce qui a motivé l'inclusion de titres d'apparence logique dans la section éthique. (Gourinat, 2000, p. 104) suggère que

l'éthique [traite] de la dialectique en tant que vertu, tandis qu'elle laisse à la logique le soin d'en traiter en tant que technique. On peut interpréter en ce sens la différence de formulation entre le titre du *Περὶ τῆς διαλεκτικῆς*, qui pourrait viser la vertu dialectique dans la section éthique, et la *Τέχνη διαλεκτικῆ* de la section logique.

Peut-être apprenait-on ainsi dans le *Sur la dialectique* ce en quoi consiste la vertu dialectique et comment elle participe de la sagesse, peut-être aussi comment elle s'articule à la vertu éthique. Tandis que certains ouvrages présentaient un sujet logique dans une perspective éthique, sans doute des ouvrages proprement éthiques introduisaient aussi des considérations sur la dialectique, comme c'est le cas de notre texte (T6Chr).¹ Chrysippe enseignait ainsi à ses disciples à pratiquer la dialectique en vue de l'acquisition de la science qui permet de vivre de manière cohérente et en accord avec la nature.² On comprend mieux en quoi *celui qui s'occupe en premier lieu de la logique ne doit pas pour autant se désintéresser complètement des autres domaines de la philosophie*.³

Pour résumer, nous avons vu comment la distinction entre le bon usage de la dialectique et son mauvais usage est éclairée par celle entre la philosophie et le discours de la philosophie : ainsi le discours philosophique est-il constitué de trois espèces de théorèmes – logiques, éthiques et physiques – qu'il est tout à fait possible d'étudier séparément les unes des autres. Il est donc possible d'étudier seulement la théorie logique, et en son sein la théorie dialectique, tout en se désintéressant complètement du reste du discours de la philosophie. On pourra alors acquérir une maîtrise des techniques dialectiques. Mais l'on ne saura pas encore quel usage il convient d'en faire, à quelle condition et en vue de quoi la technique dialectique est utile. On risquera alors d'avoir de la dialectique une pratique inutile – si l'on s'y adonne pour elle-même –, voire dangereuse – si l'on s'y adonne en vue d'une fin mauvaise : c'est justement le cas, selon Chrysippe, des dialecticiens de Mégare et de ceux de l'Académie d'Arcésilas. Pour éviter cela, et en faire bon usage, il convient d'étudier aussi la théorie éthique et la théorie physique et de mettre ensuite en relation, dans sa pratique, les trois pans de la théorie : ainsi ne

¹ (Gourinat, 2000, p. 105) suggère ainsi que la critique de la pratique dialectique des académiciens – telle qu'elle apparaît notamment en (T6Zen) – est une critique de nature morale.

² Voir Sen. *Ep.* 104.21 *sqq.*

³ On peut d'ailleurs supposer que Chrysippe faisait lire le traité *Sur la dialectique* – qui est classé dans la section éthique – avant le traité d'*Art dialectique* – qui appartient à la section logique – pour qu'avant même de maîtriser l'usage de la dialectique, ses disciples se soucient d'en faire bon usage.

pourra-t-on pas pratiquer la dialectique sans se soucier dans le même temps de vivre une vie cohérente ou de ne pas aller contre le cours des événements. Tandis qu'il suffit, pour mal user de la dialectique, d'en posséder la technique, il est nécessaire, pour bien en user, d'en posséder la vertu. La vertu dialectique, comme toute vertu, a un versant théorique et un versant pratique. La composante théorique de la vertu dialectique a d'ailleurs un contenu similaire à celle de la technique dialectique, à ceci près qu'elle est connectée avec tous les autres principes de la philosophie constitutifs de toutes les autres vertus : c'est précisément cette connexion des théorèmes dialectiques avec les autres théorèmes de la philosophie qui garantit, dans le domaine dialectique, une pratique vertueuse. Quant au pédagogue, il doit se préoccuper dès les premiers temps de son enseignement d'établir une telle connexion chez le disciple : s'il commence par enseigner la logique, il la présente d'emblée dans une perspective philosophique et morale, ce qui suppose de se rapporter dès le départ à des théorèmes éthiques et physiques. Cela permettra d'éviter que le disciple ne devienne – même provisoirement – un dialecticien sophistique ou sceptique.

Si la dialectique joue un rôle au sein de la philosophie, ce n'est donc pas comme technique, mais comme vertu : il ne suffit pas de connaître les théorèmes dialectiques, mais il faut encore lier ces théorèmes aux autres théorèmes de la philosophie pour faire un bon usage de la dialectique. Mais en quoi consiste ce bon usage ? Quelle est la fonction de la vertu dialectique – ou plutôt des vertus dialectiques, car nous verrons que Chrysippe en distingue plusieurs – au sein de la philosophie ? Après avoir déterminé à quelle condition la dialectique est utile, il nous faut préciser la nature de cette utilité.

3. Les vertus dialectiques : le bon usage

C'est à Diogène Laërce que l'on doit le témoignage le plus précis sur la question des vertus dialectiques :

αὐτήν δὲ τὴν διαλεκτικὴν ἀναγκαίαν εἶναι καὶ ἀρετὴν ἐν εἴδει περιέχουσαν ἀρετάς· τὴν τε ἀπροπτωσίαν ἐπιστήμην τοῦ πότε δεῖ συγκατατίθεσθαι καὶ μή· τὴν δὲ ἀνεικαιότητα ἰσχυρὸν λόγον πρὸς τὸ εἰκόσ, ὥστε μὴ ἐνδιδόναι αὐτῷ· τὴν δὲ ἀνελεγχίαν ἰσχὺν ἐν λόγῳ, ὥστε μὴ ἀπάγεσθαι ὑπ' αὐτοῦ εἰς τὸ ἀντικείμενον· τὴν δὲ ἀματαιότητα ἕξιν ἀναφέρουσιν τὰς φαντασίας ἐπὶ τὸν ὀρθὸν λόγον. αὐτὴν τε τὴν ἐπιστήμην φασὶν ἢ κατάληψιν ἀσφαλῆ ἢ ἕξιν ἐν φαντασιῶν προσδέξει ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου.

Quant à la dialectique en elle-même, elle est nécessaire et elle est une vertu qui comprend d'autres vertus plus spécifiques : l'absence de précipitation, qui est la science des situations où il faut donner son assentiment et des cas où il ne le faut pas ; la circonspection, fermeté de la raison face

au probable qui amène à ne pas lui céder inconsidérément ; l'irréfutabilité, qui est une force dans l'argumentation qui empêche cette argumentation de nous conduire à la position contraire ; le sérieux, qui est une disposition qui rapporte les représentations à la raison droite. Quant à la science en elle-même, ils disent que c'est ou bien la compréhension sûre, ou bien une disposition dans la réception des représentations qui ne se laisse pas renverser par un raisonnement.¹

La distinction des quatre vertus dialectiques n'est pas attribuée par Diogène à un stoïcien en particulier, mais il y a des raisons de penser qu'elle est l'œuvre de Chrysippe. Selon (Ioppolo, 1986, pp. 93–4), la formulation négative du nom des quatre vertus suggère en effet qu'il s'agit d'une réponse de Chrysippe à un certain nombre d'attaques adressées par Arcésilas à Zénon.² En particulier, l'académicien accusait le fondateur du Portique de *précipitation*. L'un comme l'autre reprennent en effet à leur compte la conception socratique du sage comme étant exempt d'opinion.³ Or, chaque fois que Zénon reconnaît la vérité d'une proposition ou d'une représentation, Arcésilas estime qu'il verse dans l'opinion en donnant *précipitamment* son assentiment à une chose qui, fondamentalement, est inconnaissable. Pour contrer l'accusation de *précipitation* portée par Arcésilas contre le sage stoïcien, Chrysippe attribuerait au sage la vertu de *non-précipitation* (ἀπροπτωσία). Nous admettrons donc avec A.-M. Ioppolo que les vertus dialectiques sont l'œuvre de Chrysippe.⁴

La vertu dialectique de l'absence de précipitation (ἀπροπτωσία), est la science des situations où il faut donner son assentiment et des cas où il ne le faut pas. Arcésilas accusait Zénon de se rendre coupable de précipitation dans la mesure où il donnait son assentiment à des représentations qui ne pouvaient déjà être compréhensives, puisque la compréhension résultait de l'assentiment. La vertu de l'absence de précipitation sera donc la science qui enseigne à ne pas donner son assentiment à une représentation avant de l'avoir reconnue comme compréhensive. Cette définition paraît très large, à tel point que cette vertu dialectique, tout en étant une espèce de vertu dialectique parmi d'autres, semble englober, comme un genre, les autres espèces de vertu dialectique : par exemple, la circonspection (ἀνεικαίότης) – la fermeté qui permet de ne pas céder au probable – est une application particulière de la science des cas où il ne faut pas donner son assentiment. L'absence de précipitation entretiendrait donc avec

¹ DL 7.46–7 (éd. T. Dorandi ; trad. R. Goulet) ; voir aussi *Pherc.* 1020 (= *SVF* 130–1 = *FDS* 88). Sur le thème des vertus dialectiques, voir notamment (Togni, 2010, pp. 262 *sqq.*).

² Cf. (Bénatouïl, 2007, p. 90). Sur le souci qu'avait Chrysippe de répondre aux attaques d'Arcésilas d'une manière générale, voir Plut. *Comm. not.* (= *SVF* II 33 = *LS* 40G).

³ Voir Cic. *Acad. post.* 66 et *Acad. Pr.* 45.

⁴ (Long, 1996c, pp. 92–3) est également d'avis que le catalogue des vertus dialectiques peut avec confiance être attribué à Chrysippe, les néologismes formés pour désigner les vertus lui semblant familiers de la manière de faire de Chrysippe.

les trois autres vertus dialectiques le même genre de rapport que celui qu'entretient la vertu de prudence avec les trois autres vertus morales¹ : à la fois une vertu spécifique parmi d'autres et la vertu qui englobe les trois autres. La formulation choisie par Chrysippe invite cependant à remarquer un caractère spécifique à cette vertu : il ne s'agit pas seulement de donner son assentiment quand il le faut et ne pas le donner quand il ne le faut pas, mais il s'agit de ne pas donner son assentiment trop tôt, il ne faut pas *précipiter* son assentiment.²

L'ἀνεικαίότης est une fermeté de la raison face au probable qui amène à ne pas lui céder inconsidérément. Cette vertu consiste à retenir son assentiment à l'égard des représentations persuasives en attendant qu'elles deviennent compréhensives.³ Dans les anecdotes qui nous sont parvenues concernant Sphaïros et Ariston, c'est une telle vertu que manifeste le premier, au contraire du second. Il est cependant peu probable que le premier, et *a fortiori* le second, y aient vu une vertu dialectique : ils y voyaient une force dans l'assentiment sans y voir un domaine d'exercice de la vertu dialectique. Nous reviendrons plus loin sur ces compétences inhérentes au sage qu'envisageaient déjà les premiers stoïciens, mais que Chrysippe réinterprète en profondeur en y voyant des vertus dialectiques.

La vertu dialectique de l'irréfutabilité, ἀνελεγχξία, est une force dans l'argumentation qui empêche cette argumentation de nous conduire à la position contraire. Elle est ainsi une force qui permet de résister à la réfutation : le sage ne peut pas être conduit par les arguments de l'adversaire à adopter la position contradictoire de la conception qui est la sienne.⁴ Cette vertu garantit ainsi que les jugements vrais concernant les biens et les maux ne soient pas renversés par les arguments en faveur de la thèse adverse.

Enfin, la vertu de l'absence de légèreté, ἀματαιότης, est une disposition qui rapporte les représentations à l'ὀρθός λόγος. Mais que faut-il entendre par ὀρθός λόγος ? (Long, 1996c, p. 100) préfère traduire cette expression par *argument correct* plutôt que par *droite raison* :

'Right reason' describes the *logos* of the wise man (and god) and it is his *logos* that pronounces judgment on the *phantasia*. But what intellectual process does this involve? Is it not more accurate and more informative to interpret *ton orthon logon* here as 'the correct argument'? An example, which might do justice to various items of our evidence, would be this: the wise man wakes up at 9.00 a.m. in a relatively dark room and his initial impression (*phantasia*) on waking is that it is still night. But before assenting to this impression he takes stock of his surroundings and realises

¹ Voir Stob. *Ecl.* 2.7.5b1.

² Cf. (Gourinat, 2000, pp. 73–74).

³ Cf. (Gourinat, 2000, p. 94).

⁴ Cf. (Repici, 1993, pp. 253–4) et (Gourinat, 2000, pp. 75–6).

that it is light. His experience of the world has taught him the truth that ‘if it is night, it is not light’ ; he therefore withholds assent from his initial impression and infers that it is not night and therefore that is day.¹

Nous sommes d’accord avec la description que donne A. Long de l’exercice de la vertu de l’ἀματαιότης : il s’agit bien pour le sage de soumettre la représentation qu’il reçoit à un examen, et de ne pas lui donner son assentiment tant qu’il ne l’a pas déduit au moyen d’un argument correct sur la base de ses conceptions vraies. Toutefois, dans la définition de l’ἀματαιότης, l’ὀρθός λόγος nous semble désigner la droite raison sur laquelle on se base pour vérifier une représentation au moyen d’une inférence, et non la procédure par laquelle on infère notre représentation sur la base de nos conceptions vraies : l’ὀρθός λόγος est le *critère de vérité* davantage que la *procédure de vérification*. L’ἀματαιότης est donc une disposition à ne donner son assentiment aux représentations qu’une fois qu’on les a rapportées à la droite raison, et que l’on a vérifié l’accord de celles-ci avec celle-là. La droite raison joue alors le rôle de critère pour distinguer les représentations auxquelles il faut donner son assentiment de celles auxquelles il ne faut pas donner son assentiment. Il semble donc que Chrysippe ait considéré la droite raison comme un critère de vérité, la vertu de l’ἀματαιότης consistant dans le bon usage du critère en question à l’égard des représentations. Il est vrai que, selon Diogène Laërce, ce sont d’autres stoïciens que Chrysippe qui ont admis la droite raison comme critère de vérité.² Pour sa part, Chrysippe reconnaît le statut de critère aux préconceptions. Mais l’on sait par ailleurs qu’il voyait dans le procédé de la définition et dans celui de la division le moyen de développer les prénotions en notions, de manière à les articuler pour qu’elles finissent par former au final une raison, comprise comme un système de notions. On pourrait ainsi supposer que la droite raison dont il est ici question désigne ce système de notions, auquel on parvient au moyen de la définition et qui sert de critère à la vertu dialectique de l’ἀματαιότης. Nous aurions ainsi dans ce cas-là l’un des exemples de coopération entre la technique définitionnelle et la technique dialectique, le bon usage de la première fournissant le critère pour faire un bon usage de la seconde.³

(Long, 1996c, pp. 100–1) suppose que cette procédure est très largement employée par le sage à l’égard des représentations qu’il reçoit :

¹ Sur la quatrième vertu dialectique, voir aussi (Bénatouïl, 2007, p. 88).

² DL 7.54.

³ Nous reviendrons abondamment sur cette coopération dans le second chapitre de notre troisième partie.

To possess an *orthos logos* implies the ability to reason correctly, and while we need not suppose that the Stoics were so humourless that they thought the wise man would subject all his experience to formal methods of inference, they should not be taken to regard inference *to orthos logos* as recourse to a mysterious intuition.

Mais peut-être faut-il tout de même distinguer entre les représentations qui doivent être rapportées à la droite raison pour être validées et celles qui ne requièrent pas une telle opération pour être acceptées. Les stoïciens distinguaient ainsi entre deux sortes de compréhension (κατάληψις), celle que l'on a de manière immédiate et celle que l'on a au moyen d'une démonstration :

ἡ δὲ κατάληψις γίνεται κατ' αὐτοῦς αἰσθήσει μὲν λευκῶν καὶ μελάνων καὶ τραχέων καὶ λείων, λόγῳ δὲ τῶν δι' ἀποδείξεως συναγομένων, ὥσπερ τὸ θεοῦς εἶναι, καὶ προνοεῖν τούτους.

Quant à l'appréhension, selon eux, c'est par la sensation que provient celle des choses blanches, noires, rudes ou douces, mais par la raison celle des conclusions procurées par la démonstration, par exemple que les dieux existent et qu'ils exercent une providence.¹

Il nous semble que la vertu dialectique de l'ἀματαιότης s'occupe plutôt des secondes que des premières. Si, comme dans l'exemple d'A. Long, le sage se réveille dans une pièce sombre, et croit d'abord qu'il fait encore nuit, il ne donnera cependant pas un assentiment immédiat à la représentation selon laquelle il fait nuit. Il attendra d'avoir la confirmation sensorielle qu'il fait jour ou nuit avant de donner ou non son assentiment à une telle représentation : si une représentation n'est pas immédiatement claire, il doit suspendre son assentiment en attendant qu'elle le soit. Mais une fois qu'il aura eu la confirmation visuelle qu'il fait jour, il n'aura besoin d'aucun raisonnement pour juger qu'il ne fait pas nuit. Ce faisant, il aura exercé sa vertu dialectique de l'absence de précipitation ou celle de la circonspection : il n'aura pas donné son assentiment de manière précipitée, ni céder au probable, mais il n'aura pas mobilisé sa droite raison et ses compétences déductives. Au contraire, pour ce qui est des représentations qui ne sont pas claires en elles-mêmes par exemple *qu'il y a des dieux* ou *les pores existent*, le sage ne pourra pas se contenter d'attendre que cela se clarifie de lui-même, mais il devra recourir à ses prénotions pour inférer à partir d'elles la vérité ou la fausseté de telles représentations : dans ce cas, il ne pourra pas se contenter des vertus de l'absence de précipitation ou de la circonspection, mais il devra recourir à l'ἀματαιότης.

¹ DL 7.52 (éd. T. Dorandi ; trad. R. Goulet).

A présent que l'on a examiné chacune des vertus dialectiques séparément, si l'on compare le discours tenu sur chacune d'entre elles, plusieurs choses sont à noter. D'abord, les quatre définitions frappent par leur hétérogénéité, chacune des vertus dialectiques étant définie comme relevant d'un genre différent : l'*ἀπροπρωσία* est définie comme une science (*ἐπιστήμη*), l'*ἀνεικαιότης* comme une fermeté (*ἰσχυρόν*), l'*ἀνελεγχξία* comme une force (*ἰσχύς*) et l'*ἀματαιότης* comme une disposition (*ἔξις*). On pourrait s'attendre à ce qu'un même auteur ait fait attention à mettre davantage d'ordre dans son exposé. Mais il faut noter d'une part que, tandis que la première définition est davantage de nature théorique ou logique, les trois dernières prennent davantage un point de vue pratique ou physique, l'un n'étant pas incompatible avec l'autre, puisque l'on a vu que les stoïciens conçoivent la vertu comme étant composée de manière indissociable d'un versant théorique et d'un versant pratique. D'autre part, on sait par Cicéron que Chrysippe avait proposé deux définitions – l'une *pratique* et l'autre *théorique* – du courage, la première décrivant celui-ci comme une *disposition de l'âme* (*adfectio animi*) et la seconde, comme *la conservation d'un jugement stable* (*conservatio stabilis iudici*).¹

Il n'est donc pas si surprenant que ces deux points de vue apparaissent successivement dans sa définition des vertus dialectiques. On pourrait cependant se demander si les quatre vertus dialectiques ici définies ont pu recevoir des définitions alternatives et, si tel est le cas, quelles pouvaient être ces définitions. Concernant la vertu de précipitation, dont il est donné une définition théorique, il est aisé de deviner son équivalent pratique : la *science des situations où il faut donner son assentiment et des cas où il ne le faut pas* est en même temps une *disposition à donner son assentiment quand il le faut et à ne pas le donner quand il ne le faut pas*. À l'inverse, l'absence de légèreté, qui est une *disposition qui rapporte les représentations à la raison droite*, est en même temps *la science des représentations qui se rapporte à la droite raison et de celle qui ne s'y rapporte pas*. La deuxième et la troisième vertus dialectiques doivent également pouvoir être définies comme des sciences : mais il est à noter qu'elles ne sont pas décrites comme des dispositions, mais comme une *fermeté* et une *force* ; ces termes pourraient renvoyer à leur fonction de résistance : elles ne sont pas des dispositions à donner son assentiment dans tel cas et à ne pas le donner dans tel autre cas, mais elles sont des dispositions à ne pas donner son assentiment à telle chose en particulier.² Nous pouvons donc supposer que, d'un point de vue théorique, elles constituent la *science de ce à quoi il faut ne*

¹ Cic. *Tusc.* 4.53.

² Sur cette manière *physique* de décrire les vertus, voir (Bénatouïl, 2005).

pas donner son assentiment : le *probable* dans le cas de la circonspection et le *contradictoire* dans le cas de l'irréfutabilité.

Une autre chose a été soulignée par les commentateurs : les vertus dialectiques sont toutes désignées par des termes négatifs. Nous avons noté plus haut que cela vient sans doute du fait que Chrysippe répondait à des attaques d'Arcésilas, les vertus qu'il nomme étant ainsi l'exact contraire des vices attribués par l'académicien au sage stoïcien. Mais plusieurs interprètes en ont aussi conclu que les vertus dialectiques avaient une fonction défensive : elles seraient ce qui garantit au sage de préserver sa sagesse. C'est ainsi ce que suggère (Gourinat, 2000, pp. 77–8) :

Il n'est pas moins remarquable que les quatre vertus sont désignées par des néologismes de forme privative qui « dénotent une disposition à ne pas se comporter d'une certaine façon ». L'ensemble donne l'impression assez curieuse de vertus défensives. [...] D'une certaine manière, l'enjeu est pour le sage de préserver sa sagesse, mais aussi et surtout de l'appliquer correctement en se prémunissant contre l'erreur et l'opinion.¹

Les quatre vertus dialectiques contribueraient chacune à leur manière à ce que le sage conserve ses conceptions vraies, sans jamais substituer à l'une d'entre elles une conception fausse. Il nous semble toutefois que cette description ne convient pas à l'ensemble des vertus dialectiques. On retrouve ainsi dans les vertus dialectiques de Chrysippe ce que nous avons dit à propos de l'image de la dialectique comme mesure chez Zénon, mais de manière plus nette encore. Certes, la circonspection et l'irréfutabilité sont manifestement des vertus défensives : la première permet de déceler la fausseté d'une représentation derrière son caractère persuasif, ce qui implique de recourir à la technique de résolution lorsque cette représentation persuasive est induite par un sophisme ; la seconde permet d'éviter qu'un argument contraire ne nous arrache une conviction. D'ailleurs, ces deux vertus ont, comme nous le notions plus haut, la particularité d'être définies comme une force ou une fermeté de l'âme, et non comme une science ou comme une disposition. Elles ne sont pas la science d'une chose et son contraire, ou la disposition à assentir correctement à une chose ou son contraire, mais une disposition à ne pas céder à un certain genre de chose : il s'agit de résister à celui qui cherche à nous réfuter ou à celui qui cherche à nous duper. Toutefois, il y a fort à parier que la vertu de l'irréfutabilité, bien qu'elle soit défensive, repose sur une procédure préalable de démonstration, comme nous l'avons supposé dans le cas de Zénon.

¹ Cf. (Bénatouïl, 2007, p. 95) et (Castagnoli, 2010, p. 168).

Quant aux deux dernières, elles ne permettent pas seulement de refuser son assentiment au faux, mais aussi de le donner au vrai.¹ La vertu de l'absence de précipitation concerne plutôt les représentations susceptibles d'être connues par elles-mêmes, et l'absence de légèreté celles à l'inverse que l'on est susceptible de connaître au moyen d'une inférence et d'un raisonnement. Tandis que les deux vertus précédentes garantissent au sage de ne jamais abandonner les conceptions vraies qu'il possède, les deux dernières permettent au sage d'intégrer de nouvelles conceptions tout en ayant la garantie qu'elles soient vraies, – soit parce qu'il a attendu de percevoir leur évidence, soit parce qu'il en a établi la vérité sur la base de ses conceptions.

La suite du témoignage de Diogène Laërce nous donne davantage d'informations sur la fonction des vertus dialectiques dans la sagesse :

οὐκ ἄνευ δὲ τῆς διαλεκτικῆς θεωρίας τὸν σοφὸν ἄπτωτον ἔσεσθαι ἐν λόγῳ· τό τε γὰρ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος διαγιγνώσκεισθαι ἀπ' αὐτῆς καὶ τὸ πιθανὸν τό τε ἀμφιβόλως λεγόμενον διευκρινεῖσθαι· χωρὶς τε αὐτῆς οὐκ εἶναι ὁδῶν 105 ἐρωτᾶν καὶ ἀποκρίνεσθαι. διατείνειν δὲ τὴν ἐν ταῖς ἀποφάσεσι προπέτειαν καὶ ἐπὶ τὰ γινόμενα, ὥστε εἰς ἀκοσμίαν καὶ εἰκαιότητα τρέπεσθαι τοὺς ἀγυμνάστους ἔχοντας τὰς φαντασίας. οὐκ ἄλλως τε ὁζὺν καὶ ἀγγίνου καὶ τὸ ὅλον δεινὸν ἐν λόγοις φανήσεσθαι τὸν σοφόν· τοῦ γὰρ αὐτοῦ εἶναι ὀρθῶς διαλέγεσθαι καὶ διαλογίζεσθαι καὶ τοῦ αὐτοῦ πρὸς τε τὰ προκείμενα διαλεχθῆναι καὶ πρὸς τὸ ἐρωτώμενον ἀποκρίνασθαι, ἅπερ ἐμπείρου διαλεκτικῆς ἀνδρὸς εἶναι.

Sans la théorie dialectique le sage ne sera pas infaillible dans le raisonnement. C'est par elle qu'il connaîtra parfaitement le vrai et le faux, et qu'il distinguera le vraisemblable et ce qui est formulé de façon ambiguë. Sans elle il ne pourra pas questionner et répondre de façon méthodique. La précipitation dans les assertions s'étend aussi aux événements (de la vie), si bien que ceux qui n'ont pas entraîné leurs représentations sont emportés vers le désordre et la légèreté. Il n'y a pas d'autre façon pour le sage de se montrer perspicace, sagace, et de façon générale habile dans ses arguments. Il appartient en effet au même homme de conduire correctement la discussion et de raisonner correctement, au même homme de soumettre à une discussion en règle les sujets proposés et de répondre aux questions, toutes qualités qui sont celles de l'homme qui a l'expérience de la dialectique.²

Il nous semble possible de faire correspondre, sans trop forcer le texte, les quatre apports de la théorie dialectique décrits ici par Diogène avec les quatre vertus dialectiques. En premier lieu, le fait que le sage soit infaillible dans le raisonnement peut correspondre à la vertu d'irréfutabilité, qui est une force dans l'argumentation empêchant cette argumentation de nous conduire à la position contraire. Ensuite, si le sage connaît parfaitement le vrai et le faux, c'est sans doute parce qu'il a la science des cas où il faut donner son assentiment et des cas où il ne

¹ Cf. (Long, 1996c, p. 94).

² DL 7.47–8 (éd. T. Dorandi ; trad. R. Goulet).

faut pas le donner, autrement dit parce qu'il possède la vertu de l'absence de précipitation. Ce qui permet au sage de distinguer le vraisemblable et ce qui est formulé de façon ambiguë, c'est clairement la vertu de circonspection. En toute logique, le dernier apport de la théorie dialectique devrait donc correspondre à la vertu de *ἀματαιότης*, mais le lien n'est pas immédiatement clair : pourquoi cette dernière vertu garantirait au sage de questionner et de répondre de manière méthodique ? Ce dernier apport semble d'ailleurs concerner la dialectique d'une manière générale, comprise comme *la science de la discussion par questions et réponses*. La suite du texte donne cependant des informations supplémentaires : le même homme qui saura conduire la discussion correctement – c'est-à-dire questionner et répondre de manière méthodique – sera également en mesure de soumettre à une discussion en règle les sujets proposés et de répondre aux questions : il est alors plus facile de voir le lien entre cette dernière description et la vertu de l'absence de légèreté. En effet, comme nous l'avons décrite plus haut, cette dernière consiste, lorsque l'on reçoit une représentation qui n'est pas évidente par elle-même, à la soumettre à un examen dialectique. Cette représentation se présente donc en quelque sorte sous la forme d'un sujet ou d'un problème dialectique qu'il s'agit de traiter. Cet examen consistera à déterminer si l'on peut inférer une telle représentation au moyen de nos conceptions et sur la base de la droite raison, auquel cas la représentation en question aura été établie et on lui donnera du même coup son assentiment.¹

Ainsi retrouve-t-on, mais de manière beaucoup plus élaborée, les deux aspects de la dialectique que nous avons cru pouvoir déceler dans l'image de la mesure employée par Zénon : à la fois *établir avec assurance et défendre ce qui a été établi*. Cela nous conduit à penser que la dialectique stoïcienne ne se réduit pas à une fonction défensive, ni à une fonction constructive, mais inclut bien les deux à la fois, comme les deux faces d'une même pièce.

Si, à ce stade, Chrysippe élabore de manière considérable des usages qui existent probablement déjà chez Zénon, il est un aspect des vertus dialectiques où le premier semble

¹ Une telle description de l'exercice de la vertu de *ἀματαιότης* correspond assez bien à la description que donne (Bréhier, 1951, pp. 63–4) de la pratique stoïcienne de la dialectique : « le but du dialecticien n'est pas proprement l'invention, la découverte de thèses nouvelles ; tout son effort porte sur la discussion des thèses qui se présentent naturellement à l'esprit humain ; mais, passées à l'épreuve de la discussion, elles deviennent d'opinions incertaines et instables, des croyances fermes et systématiques. Aussi les Stoïciens ne s'efforcent jamais de prouver que des thèses qu'ils considèrent déjà comme des opinions communes ou qu'ils rattachent, par toute espèce d'artifices, aux croyances générales de l'humanité : l'existence des dieux, la réalité de la divination. Et ils cherchent donc à prouver moins pour établir la validité de la thèse que pour amener à une conviction qui résiste à toute argumentation opposée ». Notons que la vertu de *ἀματαιότης* même si elle est liée à la capacité du sage à questionner et à répondre, semble cependant être, comme les trois premières, une vertu du répondant et non du questionnant.

innover radicalement. Ainsi, mise à part la vertu de l'irréfutabilité qui s'exerce dans le domaine de l'argumentation et de la discussion dialectique, les trois autres vertus dialectiques semblent s'exercer dans le domaine non de l'argumentation, mais de la représentation et de l'assentiment : en particulier, l'absence de précipitation est la science des moments auxquels il faut donner son assentiment et l'absence de légèreté permet de vérifier la correspondance des représentations avec la droite raison avant d'y assentir. Plus que des vertus de l'argumentation, elles sont donc des vertus de l'assentiment. Comment analyser ce tour nouveau donné par Chrysippe à la vertu dialectique ? Comment comprendre que le bon usage d'une technique de l'argumentation se fasse majoritairement dans le domaine des représentations et de l'assentiment ?¹

Il faut d'abord remarquer l'isomorphie entre l'entretien dialectique d'une part et le raisonnement intérieur d'autre part : c'est la raison pour laquelle, Diogène Laërce rapporte plus haut qu'*il appartient en effet au même homme de conduire correctement la discussion et de raisonner correctement* (ὀρθῶς διαλέγεσθαι καὶ διαλογίζεσθαι). L'un comme l'autre de ces deux domaines d'application – la discussion avec un interlocuteur et le raisonnement en soi-même – supposent en effet la même compétence dialectique.² Mais il faut encore justifier le passage du raisonnement intérieur à l'examen des représentations et même à la vie toute entière. Diogène Laërce indique justement, dans le passage cité plus haut, que *la précipitation dans les assertions s'étend aussi aux événements de la vie*. La vertu de l'absence de précipitation n'aura donc pas seulement une incidence dans notre pratique du raisonnement ou de la discussion dialectique, mais dans notre vie elle-même.

(Gourinat, 2019, p. 165) considère que le lieu privilégié de l'application des vertus dialectiques demeure celui de la discussion dialectique, et qu'il ne comprend la vie toute entière que par extension et de manière secondaire. Mais comment rendre raison d'une telle extension ? On peut éventuellement admettre que pour les représentations qui ne sont pas évidentes par elles-mêmes, le fait de leur donner ou non son assentiment suppose de recourir au raisonnement, et ce faisant aux compétences dialectiques, pour vérifier si les représentations en question se déduisent sur la base de nos conceptions ou si elles sont contraires à ces dernières. Le cas des représentations perceptives pose davantage de difficultés. C'est justement ce qui conduit (Castagnoli, 2010, p. 162) à rejeter l'extension du domaine d'exercice de la dialectique aux

¹ Cf. (Gourinat, 2019, p. 165).

² Sur ce point, voir (Castagnoli, 2010, p. 169).

représentations et à s'opposer ce faisant à l'interprétation de J.-B. Gourinat. Pour sauver le caractère dialogique de la dialectique stoïcienne, L. Castagnoli refuse que la vertu dialectique puisse être une vertu de la représentation, ce qui reviendrait à ses yeux à faire de la dialectique stoïcienne une épistémologie au sens large et à la confondre avec la dialectique platonicienne. Il considère que la dialectique se soucie seulement du critère de l'inférence et de la résolution des ambiguïtés, sans avoir pour objet la vérité des représentations en elles-mêmes.

Toutefois, son interprétation ne permet pas de rendre compte de la définition des vertus dialectiques, qui s'appliquent très clairement aux représentations elles-mêmes et d'une manière générale, qu'elles soient connaissables immédiatement ou au moyen d'un raisonnement.¹ Mais il faut souligner que l'extension du domaine de la vertu dialectique aux représentations perceptives ne remet aucunement en cause le caractère dialogique de la dialectique stoïcienne. Les stoïciens transposent en effet le modèle dialogique dans le traitement des représentations : de même qu'il convient, en contexte dialectique, de donner son accord ou de le refuser à la proposition que l'on nous soumet, de même il convient, dans le domaine de la représentation, de donner son assentiment ou de le refuser à la représentation que l'on reçoit, que cette représentation soit connaissable au moyen d'une inférence ou immédiatement. Le traitement des représentations, parce ces dernières sont rationnelles et médiatisées par l'assentiment, requiert non une compétence de nature épistémologique, mais bien une compétence dialectique : le fait d'assentir correctement aux représentations requiert le même genre de compétence que le fait de répondre correctement aux interrogations.² L. Castagnoli, en voulant sauver le caractère dialogique de la dialectique stoïcienne, fait sortir le domaine « épistémologique » de la représentation du champ de la dialectique, mais il n'y a en réalité aucun problème à le conserver dans le champ de la dialectique puisque le domaine de la représentation, dans sa conception stoïcienne, a précisément une structure dialogique ou

¹ Si la dialectique ne concernait que l'inférence, la déduction du médiat sur la base de l'immédiat, mais n'intégrait pas la connaissance du médiat, alors elle n'aurait pas le pouvoir de résoudre toutes les ambiguïtés : elle ne résoudrait que les ambiguïtés logiques et non les ambiguïtés épistémologiques, elle ne se soucierait pas tant de la vérité des prémisses (ou en tout cas de la mineure qui est une proposition simple), mais de la vérité de la déduction : elle serait une *science de la validité*, plutôt qu'une *science de la vérité* dans son ensemble. Ce faisant, elle ne coïnciderait plus avec la définition que l'on rencontrera chez Posidonius : *la science du vrai, du faux et de ce qui n'est ni l'un ni l'autre*.

² Et c'est donc à la dialectique qu'il reviendra de défendre les conceptions contre les deux sources possibles de l'erreur, l'une qui réside dans le domaine de la représentation, l'autre dans le domaine de la discussion : voir Cic. *Acad. post.* 46.

dialectique. Par ailleurs, on ne voit pas bien ce que serait la vertu épistémologique à laquelle Castagnoli fait référence, précisément parce que ce rôle est rempli par la vertu dialectique.

Nous reprenons donc la position de J.-B. Gourinat à notre compte, tout en en déplaçant l'accent : le traitement des représentations et la vie toute entière ne sont pas seulement une extension du domaine d'application des vertus dialectiques, mais il s'agit plutôt de leur destination fondamentale. On fait justement un bon usage de la théorie dialectique lorsqu'on ne la cantonne pas au domaine de la discussion dialectique mais qu'on l'étend à celui du traitement des représentations, et que l'on implique du même coup la vie toute entière.¹ C'est justement la fin que Chrysippe assigne à la pratique des dialecticiens dans notre texte (T3Chr) :

à ceux qui travaillent à une science qui doit conduire à mener une vie en accord avec elle-même, il est utile de réunir les éléments et de les enseigner d'un bout à l'autre aux élèves qu'on veut initier.

On comprend mieux encore pourquoi il est important, dans l'enseignement de la dialectique, de faire des renvois réguliers à la théorie éthique. On ne manquera pas, en effet, de mentionner la destination et le bénéfice éthique que l'on peut retirer de l'exercice de cette technique. Il faudra mentionner l'éthique dans la logique, ne serait-ce que pour dire que l'absence de précipitation dans l'argumentation, dès lors que l'on en use dans le domaine de la représentation a des répercussions sur la vie.

4. Les usages pédagogiques et thérapeutiques de la dialectique

Il nous reste à rendre compte des usages de la dialectique que Chrysippe semble approuver alors même qu'ils vont à l'encontre du bon usage de la dialectique tel qu'il le définit. Ainsi, comment Chrysippe peut-il reconnaître une utilité à la l'argumentation *pro* et *contra* tout en étant conscient de sa dangerosité ? Et s'il lui reconnaît une telle utilité, cela ne le conduit-il pas à s'écarter de la position de Zénon qui, dans son opposition à Arcésilas, avait argumenté en faveur de son inutilité ? De la même manière, comment Chrysippe a pu élaborer des sophismes, s'il jugeait de tels procédés néfastes et était soucieux de s'en prémunir au moyen de la technique de résolution des sophismes ? Comment expliquer, d'une manière générale, que Chrysippe

¹ Cf. (Gourinat, 2000, p. 328) : « les stoïciens ont étendu le champ d'exercice de cette vertu de l'assentiment au-delà de l'exercice de la discussion philosophique, dès qu'une représentation entre en jeu. C'est ce sens large de la vertu dialectique, déjà essentiel dans l'ancien stoïcisme, qui devient dominant à la fin du stoïcisme [...]. La vertu dialectique est alors capacité à ne pas se tromper lorsque l'on donne son assentiment. »

admette d'argumenter en faveur du faux, d'élaborer des sophismes, ou encore d'argumenter à partir du faux alors qu'il en fait précisément le reproche à ses adversaires ?

Ainsi Plutarque reproche-t-il à Chrysippe d'avoir une attitude contradictoire à l'égard de la méthode de l'argumentation *pro* et *contra*. Selon (T2Chr), Chrysippe soutiendrait qu'il faut faire de la raison bon usage, ce qui revient à *en user pour la découverte de la vérité*, et non pour le contraire, *comme le font beaucoup de gens*. Sans doute vise-t-il ici Arcésilas et les académiciens qui, en recourant à la raison pour argumenter à la fois pour et contre chaque thèse, font à ses yeux un mauvais usage de la dialectique : ils n'en usent pas pour découvrir la vérité, mais au contraire pour produire la suspension du jugement¹ et saper du même coup la connaissance.² En revanche, selon (T4Chr), tandis qu'il prête aux philosophes stoïciens, qui cherchent à *produire la science de la vie cohérente*, la méthode *consistant à réunir les éléments et à les enseigner d'un bout à l'autre aux élèves*, il recommande également de *mentionner à l'occasion les arguments contraires*.

L'idée selon laquelle Chrysippe se serait lui-même contredit, et qu'il aurait trahi ses propres principes en admettant la démarche académicienne après l'avoir tant critiquée est renforcée par l'anecdote selon laquelle il serait allé à l'Académie pour suivre l'enseignement d'Arcésilas.³ Plusieurs interprétations ont été proposées pour expliquer cette histoire pour le moins surprenante du revirement du troisième scholarque stoïcien. (Bréhier, 1951, p. 11) a supposé que c'était une hypothèse doxographique formulée par Sotion pour expliquer que Chrysippe ait pu écrire deux ouvrages respectivement pour et contre l'usage courant. (Babut, 2003, pp. 78–83) estime cependant qu'il n'y a pas de raison de douter de cette anecdote et du fait qu'à un moment avancé de sa carrière, il soit allé à l'Académie. Mais s'il y est allé, c'est seulement pour se perfectionner dans la pratique dialectique auprès d'Arcésilas sans que cela l'ait conduit à reconnaître la moindre allégeance à l'école sceptique : il s'agissait même plutôt d'apprendre les techniques académiciennes pour mieux s'en prémunir et mieux les retourner contre leurs inventeurs.

S'il est très invraisemblable que Chrysippe soit devenu académicien à un moment de sa carrière, comment comprendre qu'il ait cependant adopté leur méthode d'argumentation qu'il

¹ Voir Cic. *Acad. Pr.* 45. Sur ce point, voir (Ioppolo, 1986, p. 110).

² C'est seulement du point de vue stoïcien que les académiciens usent de la dialectique à l'encontre de la vérité, mais ce n'était pas du tout la conception que ces derniers avaient de leur propre démarche. Voir notamment Cicéron, *Acad. post.* 60 et (Bréhier, 1951, p. 88).

³ *DL* 7.184. Sur cette anecdote, voir (Babut, 2003).

désapprouvait par ailleurs ? Il considère en réalité que, de la méthode de l'argumentation pour et contre comme de la raison en général, il est possible de faire un bon comme un mauvais usage.¹ Cette méthode n'est donc pas répréhensible en elle-même, à condition de s'en servir en vue de découvrir la vérité et de produire une science qui conduise à mener une vie cohérente. Mais en quoi consiste ce bon usage ? En (T3Chr), Chrysippe suggère de *faire mention des doctrines contraires, comme on le fait dans les tribunaux, non pas en plaidant, mais en réfutant leur vraisemblance*. Si, à la manière des académiciens, les stoïciens peuvent exposer en plus des arguments en faveur de leur propre thèse les arguments opposés, ce ne sera donc pas en vue de produire la suspension du jugement, mais au contraire de détruire la vraisemblance de ces derniers et renforcer l'assentiment à la thèse à laquelle ils s'opposent.² Chrysippe ajoute également, selon (T3Chr) et (T5Chr), qu'il faut user de cette procédure *avec précaution* (εὐλάβεια), ce qui suggère que, même s'il est possible d'en faire bon usage, elle n'est pas sans receler une certaine dangerosité intrinsèque. Le maître doit en particulier exposer ces arguments tout en se gardant de plaider en leur faveur : il s'agit en effet d'immuniser les disciples contre de tels arguments, et il faut donc prendre garde à ce que ces derniers ne produisent pas l'effet contraire, en faisant abandonner aux disciples la thèse stoïcienne pour la thèse contraire ou en les conduisant à suspendre leur assentiment sur le sujet.³ Le but de la démarche est donc de protéger les convictions des disciples contre les arguments qu'on pourrait leur opposer, en les exposant avec précaution, dans le but de détruire leur pouvoir de persuasion, ce qui aurait pour effet de neutraliser le pouvoir de nuisance de qui voudrait en faire usage.

Mais comment Chrysippe envisage-t-il exactement de supprimer leur capacité de persuasion ? Nous pouvons l'envisager de différentes manières. Tout d'abord, nous avons vu qu'Arcésilas avait pour méthode d'avancer pour une même thèse des arguments *pro* et des arguments *contra* dans le but de produire la suspension de l'assentiment. Dans un certain optimisme épistémologique, Chrysippe pourrait adopter cette manière de procéder, en supposant que, si l'on présente des arguments en faveur du vrai et des arguments opposés, le vrai finira toujours par emporter l'assentiment. Ce serait là une parfaite manière de subvertir la méthode d'Arcésilas, puisque l'on montrerait que la procédure qu'il a élaborée, loin de justifier

¹ Cf. (Bréhier, 1951, p. 88), (Babut, 2003, p. 86) et (Shogry, 2021, pp. 5–6).

² Cf. (Ioppolo, 1986, pp. 15–6).

³ Cf. (Shogry, 2021, p. 10). Les adversaires académiciens de Chrysippe ironisent justement en disant que, dans son enthousiasme, il n'a pas su faire preuve d'une telle précaution : voir notamment Plut. *Stoic. rep.* 1036B–1037A et (Ioppolo, 1986, p. 112). Les stoïciens eux-mêmes – mais c'est Cicéron qui le raconte (*Acad. post.* 87) – lui auraient reproché de fournir ainsi tant d'arguments contre eux à leurs adversaires.

une attitude sceptique, favorise plutôt une posture dogmatique. Il est cependant peu probable que ce soit ce à quoi pense Chrysippe, car une pratique si risquée va à l'encontre de la précaution qu'il recommande.

Selon (Babut, 2005, p. 88), Chrysippe a en réalité dans l'idée de donner des arguments opposés une présentation biaisée, ce qui permettrait d'exposer les arguments sans risque et avec de bonnes chances de produire l'effet escompté. Une telle interprétation nous semble cependant reposer sur une mécompréhension des intentions de Chrysippe, pour lequel le bon usage de la dialectique ne peut évidemment pas consister dans un tel usage sophistique ou éristique qu'il désapprouvait profondément.¹

Ne pouvant compter sur la simple opposition des arguments pour que les ceux de la partie adverse perdent leur capacité de persuasion, Chrysippe doit donc détruire activement cette dernière. Par conséquent, il modifie substantiellement la démarche d'Arcésilas qui ne compte que deux étapes – l'argumentation *pro* de l'interlocuteur puis l'argumentation *contra* visant à produire la suspension du jugement – en lui en ajoutant une troisième : l'examen auquel sont soumis les arguments opposés. C'est ce que suggère le témoignage de Cicéron :

Quam multa ille contra sensus, quam multa contra omnia quae in consuetudine probantur. « At dissoluit idem ». Mihi quidem non videtur ; sed dissoluerit sane : certe tam multa non collegisset quae nos fallerent probabilitate magna, nisi videret is resisti non facile posse.

Que d'arguments contre les sens, contre tout ce qui reçoit d'habitude l'approbation, produisit-il [Chrysippe] ? Mais, diras-tu, il les réfuta. Je ne le crois pas, mais supposons-le. Ce qui est sûr, c'est qu'il n'aurait pas recueilli tant de faits capables de nous tromper par leur grande probabilité, s'il n'avait pas vu qu'il était difficile de leur résister.²

Non seulement Chrysippe a produit des arguments contre les sens, mais il a aussi entrepris dans un second temps de les réfuter afin de détruire leur vraisemblance.³ Ainsi est-il possible que l'examen auquel Chrysippe soumettait les arguments qu'il avait au préalable exposés était analogue à celui auquel les stoïciens soumettent les sophismes. (Gourinat, 2000, pp. 86–7) indique d'ailleurs que le verbe διαλύειν – employé pour évoquer la réfutation de la vraisemblance des arguments opposés dans notre texte (T3Chr) – était précisément utilisé pour

¹ L'interprétation de D. Babut coïncide en réalité avec la perspective critique de Plutarque : pour ce dernier, Chrysippe se contredit en soutenant d'une part qu'il faut détruire la plausibilité des arguments adverses et en critiquant d'autre part tout usage éristique de la dialectique : voir (T5Chr). Mais nous avons déjà montré dans le premier examen de ce texte que cette attaque de Plutarque n'est pas convaincante.

² Cic. *Acad. post.* 75 (éd. O. Plasberg ; trad. J. Kany-Turpin) ; cf. *Acad. post.* 87. Nous supposons que si Cicéron doute qu'il ait réfuté ces arguments, ce n'est pas parce que, selon lui, il ne les a pas soumis à réfutation, mais que ses réfutations n'étaient pas concluantes.

³ Cf. (Shogry, 2021, p. 11).

désigner la résolution des sophismes.¹ Il s'agit donc pour Chrysippe d'amener ses disciples à identifier dans ces arguments le vice qui y est nécessairement caché, la prémisse persuasive mais fautive ou la déduction valide seulement en apparence.²

Nous avons fait l'hypothèse que la reprise à son compte par Chrysippe de la méthode sceptique pouvait indiquer une prise de distance vis-à-vis de Zénon : ce dernier, comme nous l'avons vu, défend l'inutilité de la procédure mise au point par Arcésilas. Mais c'est en vue de l'établissement de la vérité que Zénon rejetait une telle méthode : Chrysippe lui prête-t-il au contraire une telle finalité ? (Shogry, 2021, p. 13) semble justement soutenir que Chrysippe reconnaît un rôle dans l'établissement de la connaissance à la fois à la procédure positive de démonstration et à celle de discussion des arguments adverses. Il fonde son argument sur la thèse stoïcienne selon laquelle la science est une saisie sûre qui ne peut être renversée par l'argumentation : il ne suffit donc pas d'enseigner une doctrine, mais il faut aussi y ajouter un enseignement sur la fausseté des arguments adverses pour parvenir à la science.

Cette présentation nous semble devoir être corrigée de la manière suivante : l'établissement de la science du sage se fait uniquement au moyen de la démonstration et de l'articulation de ses représentations ; s'il est compétent dans la résolution des sophismes, c'est uniquement pour s'assurer de n'admettre aucune opinion, mais cela ne joue pas de rôle dans l'établissement de ses convictions.³ En réalité, la finalité du recours de Chrysippe à l'argumentation *contra* n'est très probablement pas épistémique, mais pédagogique. On n'y recourt pas pour établir une conviction, mais parce la conviction de l'interlocuteur est encore fragile : il s'agit non de rendre inébranlables les convictions du disciple, mais de garantir qu'elles ne soient pas ébranlées tant qu'elles n'ont pas été parfaitement établies dans l'âme du disciple. Autrement dit, il s'agit d'un usage purement pédagogique et transitoire spécifiquement approprié à celui qui n'est pas sage. La procédure envisagée par Chrysippe est une procédure d'attente, qui permet de conserver ce qui peut l'être, avant de parvenir à une parfaite sécurisation.

Le caractère purement pédagogique de cette procédure est à la fois ce qui permet de réconcilier Chrysippe avec Zénon – parce qu'il est d'accord avec ce dernier pour n'accorder

¹ En faveur du rapprochement entre cet examen des arguments adverses et la pratique de résolution des sophismes, voir aussi (Repici, 1993, p. 265) et (Shogry, 2021, p. 11).

² Sur l'idée qu'il ne s'agit pas pour Chrysippe, à proprement parler, de réfuter mais de résoudre les arguments adverses, voir (Repici, 1993, pp. 265–6).

³ Cela reviendrait en effet à adopter une procédure de type judiciaire – où l'on écoute à la fois l'accusation et la défense – en vue de l'établissement de la vérité.

aucun rôle épistémique à l'argumentation *pro* et *contra* –, et de distinguer l'usage de cette procédure de celui de la résolution des sophismes. En effet, le disciple a en commun avec le sage de pratiquer la résolution des sophismes : c'est une pratique dialectique qui ne cesse pas avec l'acquisition de la sagesse, puisque, même lorsque l'on n'a plus aucune opinion, il faut encore prendre garde à ne pas en adopter une par inadvertance. En revanche, le sage ne risque jamais de voir ses convictions ébranlées, puisqu'elles ont été démontrées et sont donc immunisées contre toute tentative de réfutation. Le disciple, au contraire, doit se préparer à rencontrer de tels arguments pour ne pas prendre le risque qu'ils n'ébranlent ses convictions encore mal établies. L'examen préventif des arguments contraires joue en quelque sorte le rôle d'un vaccin : il s'agit d'immuniser le disciple contre la dialectique des académiciens en le soumettant à une dialectique du même type, mais avec précaution, c'est à dire à une telle dialectique dont on s'est assuré auparavant qu'elle était inoffensive. Une fois ce travail fait, le disciple ne craindra pas de se retrouver face à un dialecticien.¹ Le sage, lui, n'a pas besoin d'être immunisé contre les arguments contraires puisqu'il possède la science et qu'il sait pertinemment que tout argument opposé est faux et qu'il lui suffit de mettre en œuvre sa vertu dialectique pour le révéler.

L'examen des arguments contraires n'est pas la seule pratique dialectique dont il est généralement fait un mauvais usage mais que Chrysippe entend réhabiliter en la mettant au service de la bonne fin. Selon (T9*Chr*), Chrysippe n'hésite pas à élaborer lui-même des sophismes. Mais un tel exercice peut se comprendre dans la même perspective que l'exercice précédent. Il est utile, en contexte pédagogique, que le maître élabore des sophismes pour exercer ses disciples à la pratique de la résolution : cela permettra à la fois qu'ils s'y exercent dans un environnement préservé et qu'ils se prémunissent contre des arguments sophistiques qu'on pourrait leur adresser en dehors de l'école. S'il est nécessaire à ces disciples de prendre les devants et d'imaginer les sophismes qu'on pourrait leur proposer, c'est précisément parce qu'ils ne possèdent pas encore la vertu dialectique et qu'ils ne sont pas en mesure de faire face à coup sûr au sophisme qui se présente. Mais là encore, il est peu probable que le sage, qui pratique la résolution des sophismes, se soucie ainsi d'envisager les sophismes qu'on pourrait lui soumettre pour ne pas craindre d'être pris au dépourvu : le sage est suffisamment compétent pour ne pas pouvoir être pris au dépourvu face à un sophisme qu'il n'aurait jamais rencontré.

¹ Cf. (Ioppolo, 1986, p. 109) et (Babut, 2003, p. 87).

Chrysippe semble admettre par ailleurs que l'on argumente à partir du faux dans le cas particulier de la thérapie des passions :

Χρύσιππον πεποικέναι ἐν τῷ περὶ παθῶν θεραπευτικῷ, βουλόμενον θεραπεῦσαι τὰ πάθη ὡς κατεπείγοντα καὶ ἐνοχλοῦντα τὴν ἀνθρωπίνην τὰ πάθη ὡς κατεπείγοντα καὶ ἐνοχλοῦντα τὴν ἀνθρωπίνην ψυχὴν προηγουμένως μὲν τοῖς δοκοῦσιν αὐτῷ ὑγιέσι λόγοι δευτέρως δὲ καὶ τρίτως κἂν τοῖς μὴ ἀρέσκουσι τῶν δογμάτων· «Κἂν γὰρ τρία», φησὶν, «ἢ γένη τῶν ἀγαθῶν, καὶ οὕτω θεραπευτέον τὰ πάθη, οὐ περιεργαζόμενον ἐν τῷ καιρῷ τῆς φλεγμονῆς τῶν παθῶν τὸ προκαταλαβὸν δόγμα τὸν ὑπὸ τοῦ πάθους ἐνοχλούμενον, μή πως τῇ ἀκαίρῳ περὶ τὴν ἀνατροπὴν τῶν προκαταλαβόντων τὴν ψυχὴν δογμάτων σχολῇ ἢ ἐγχωροῦσα θεραπεία παραπόληται». Φησὶ δὲ ὅτι, «Κἂν ἡδονὴ ἢ τὸ ἀγαθόν, καὶ τοῦτο φρονῆ ὁ ὑπὸ τοῦ πάθους κρατούμενος, οὐδὲν ἦτρον αὐτῷ βοηθητέον καὶ παραδεικτέον ὅτι καὶ τοῖς ἡδονὴν τὰγαθὸν καὶ τέλος τιθεμένοις ἀνομολογούμενόν ἐστι πᾶν πάθος».

Je trouve que dans son *Art de guérir les passions* Chrysippe procède avec plus d'humanité que Celse. Il veut guérir les passions qui oppriment et troublent l'âme humaine, principalement par les doctrines qu'il juge saines, mais aussi, en second et troisième lieu, par les doctrines étrangères à ses maximes. « A supposer qu'il y ait trois espèces de biens, dit-il, même alors il faut soigner les passions. Ce n'est pas au moment de leur paroxysme qu'on insiste sur la doctrine occupant l'esprit de ceux qui en sont troublés. On risquerait en s'attardant hors de propos à réfuter les doctrines qui avaient pris possession de l'âme, de laisser passer la guérison qui est encore possible. » Et il ajoute : « A supposer que le plaisir soit le Souverain Bien et que telle fût la pensée de celui qui se laisse dominer par la passion, il faudrait néanmoins le secourir et lui montrer que, même quand on admet le plaisir comme le Souverain Bien et la Fin, toute passion est condamnable. »¹

L'usage dont il s'agit ici n'est pas *pédagogique*, encore moins *épistémique* : il ne s'agit pas de faire progresser le disciple vers la vertu en prenant appui sur ses opinions fausses, ni d'établir le vrai à partir du faux. Il s'agit d'un usage *consolatoire ou thérapeutique* : lorsqu'une personne est en proie à la passion, il est utile, pour apaiser son trouble, de lui montrer sur la base de ses propres opinions qu'il ne convient pas d'éprouver une telle passion. L'enseignement philosophique à proprement parler ne pourra commencer qu'ensuite, lorsque la personne sera apaisée et prête à entendre raison : on pourra alors argumenter à partir du vrai pour corriger ses conceptions et la faire progresser effectivement vers la vertu.

5. Synthèse

Nous avons vu comment Chrysippe prend soin de distinguer le bon usage et le mauvais usage de la dialectique. Le bon usage de la dialectique se comprend dans le contexte de sa

¹ Origen, *C. Cels.* 8.51 (= *SVF* 3.474 (2)) ; éd. et trad. M. Borret) ; cf. *SVF* 3.474 (1). Sur l'adaptation de Chrysippe aux opinions de ses interlocuteurs en contexte thérapeutique, voir (Hadot P., 1991, p. 218).

conception de la philosophie. Tandis qu'il est possible de distinguer, parmi les théorèmes de la philosophie, ceux qui relèvent de la logique, de l'éthique et de la physique, il est indispensable de les articuler les uns avec les autres pour en faire bon usage. Cela vaut en particulier des théorèmes dialectiques : c'est précisément la connexion des théorèmes dialectiques avec les autres théorèmes de la philosophie qui garantit, dans le domaine dialectique, une pratique vertueuse. Cette dernière consiste dans le bon exercice de la discussion par questions et réponses, du raisonnement et – plus largement – de l'assentiment : dans tous ces domaines, qui ont en commun une même structure dialogique, il s'agit d'admettre seulement ce qui a été établi comme vrai et de ne pas se laisser emporter par ce qui est trompeur. Si l'on retrouve, sous une forme plus élaborée, l'association d'un usage défensif et d'un usage constructif de la dialectique que Zénon avait ébauché, Chrysippe innove sans doute dans la mesure où il étend ces deux usages au traitement des représentations dans son ensemble. Cela a pour effet de renforcer encore l'enjeu moral que revêtait déjà l'enseignement de la dialectique chez Zénon : en effet, prévenir la précipitation dans le domaine du jugement permet de la prévenir du même coup dans la conduite de la vie. C'est d'ailleurs au nom du même enjeu que Chrysippe réhabilite un certain nombre de pratiques argumentatives dont il est habituellement fait mauvais usage : ainsi pourra-t-on argumenter à partir des conceptions fausses de l'interlocuteur lorsque ce dernier est en proie à la passion et que l'on veut l'apaiser. Cet usage consolatoire de la dialectique est un préalable à l'enseignement, mais – précisément parce que l'on ne corrige pas les conceptions de l'interlocuteur, il n'en relève pas encore. On pourra aussi, en contexte pédagogique, recourir à l'élaboration des sophismes ou à l'argumentation *pro* et *contra* : il s'agit d'immuniser les convictions vraies mais encore fragiles du disciple contre les tentatives de déstabilisation qu'il pourrait devoir affronter. Ces derniers usages, s'ils sont requis pour progresser vers la vertu, ne sont toutefois pas constitutifs de la vertu : tout en étant nécessaires, ils ne sont que transitoires et n'ont aucun équivalent parmi les vertus dialectiques du sage.

CHAPITRE 4.

Les successeurs de Chrysippe

1. Zénon de Tarse

Zénon de Tarse est le successeur de Chrysippe à la tête de l'école stoïcienne. Nous n'avons que très peu de témoignages sur cet auteur, et notamment sur sa conception de la philosophie et de la place de la logique en son sein. Diogène Laërce nous apprend d'ailleurs que, même s'il a eu beaucoup de disciples, il a écrit peu de livres.¹ Nous savons seulement qu'il défend une thèse originale, que nous avons déjà eue l'occasion de mentionner, à propos de la division de la philosophie : contrairement aux principaux stoïciens qui considèrent que cette division porte sur le discours de la philosophie, Zénon de Tarse soutient qu'elle concerne la philosophie elle-même.² Comme nous l'avons dit plus haut, la distinction entre le discours de la philosophie et la philosophie elle-même recoupe probablement celle entre la théorie philosophique et sa pratique, la vie philosophique. La position du disciple de Chrysippe indiquerait donc un souci particulier pour la pratique, ce qui irait de pair avec le fait qu'il n'a pas écrit beaucoup d'ouvrages tandis qu'il a multiplié les disciples. Plutôt que de distinguer entre des ensembles de théorèmes, il préférerait distinguer entre les différents domaines dans lesquels ses disciples doivent s'exercer pour progresser et les trois vertus constitutives de la sagesse. Pour autant, cette possible préoccupation pratique de Zénon de Tarse ne l'a sans doute pas amené à restreindre la philosophie à la seule partie éthique et à écarter la logique ou la dialectique.³ Il concevrait toutefois cette dernière comme une vertu et une pratique avant d'être une théorie, quelque chose qui s'exerce et non pas seulement quelque chose qui s'enseigne.⁴

¹ *DL* 7.35.

² *DL* 7.41.

³ S'il avait tenu une telle position hétérodoxe, il est probable que Diogène Laërce ne manquerait pas de le signaler.

⁴ Euseb. *Praep. evang.* 15.13.8 (= *SVF* 3[ZT].1(1)) associe dans un même passage le nom de Zénon de Tarse avec le souci d'une vie austère et de la dialectique – ce qui concorderait avec le tableau que nous dressons. Mais comme ce témoignage est plutôt vague et porte sur les stoïciens d'une manière générale, il est difficile d'en tirer des enseignements particuliers concernant Zénon de Tarse.

2. Diogène de Babylonie

Diogène de Babylonie succède à Zénon de Tarse à la tête de l'école stoïcienne. Nous n'avons pas de témoignages explicites sur sa position à l'égard de la dialectique et son utilité. Nous savons cependant qu'il associe le sage et la dialectique de la manière suivante :

(T1Diog) οὐδὲ μόνο[v] ἀγα[θ]ός ἐστιν] διαλεκτικός καὶ γραμματικὸς καὶ ποιητὴς καὶ ῥήτωρ καὶ τέ[λος μεθο]δικὸς ὁ καλὸς ἐπὶ πάσα[ις γ]έγον[εν] ταῖς τέχν[αι]ς ἀλλ]ὰ καὶ πρὸς τῷ συ[μφέροντι τῶν π]όλεων

non seulement il est bon dialecticien, grammairien, poète et rhéteur, mais le vertueux est devenu parfaitement méthodique dans toutes les techniques ainsi que pour le profit des cités.¹

On a suggéré que les quatre qualificatifs attribués au sage avaient les airs d'une division de la logique.² Si Diogène Laërce reprend – dans la lignée de Zénon et Chrysippe – la tripartition de la philosophie, il proposerait en revanche de la partie logique une division originale, entre la dialectique, la grammaire, la poésie et la rhétorique.³ Il nous semble toutefois qu'il ne faut pas conclure trop vite que l'énumération en question constitue une division de la logique et, par conséquent, une subdivision de la philosophie. En effet, si l'on accorde qu'il s'agit de parties de la logique et de la philosophie, alors il faut admettre que le sage – qui a assimilé le discours de la philosophie – possède en lui-même toutes les vertus correspondantes : il aurait la vertu dialectique, la vertu grammaticale, la vertu poétique et la vertu rhétorique. Si c'est ce que Diogène veut dire, alors il admet que la dialectique est constitutive de la sagesse. Une telle conclusion ne va cependant pas de soi.

Tout d'abord, Diogène dit que le sage est *bon* dialecticien, ce qui implique que l'on puisse être *mauvais* dialecticien. En quel sens faut-il entendre *bon* (ἀγαθός) ici ? Une possibilité serait que Diogène retrouve la position de Chrysippe telle que nous l'avons exposée : il faudrait distinguer entre un *bon* et un *mauvais* usage – au sens d'un usage vertueux ou non vertueux – de la dialectique, ce qui conduit à conclure que *seul le sage est bon dialecticien* puisqu'il est le seul à être vertueux, et, plus simplement, que *seul le sage est dialecticien* car tous les autres échouent en réalité à en faire usage.⁴ Mais une telle interprétation est problématique. Il n'est pas dit en effet que *seul le sage est bon dialecticien*, mais seulement que *le sage est bon*

¹ Philodème *De rethorica* col. 8.9–15 (= *SVF* 3[DB].117 ; éd. S. Sudhaus ; nous traduisons).

² Voir (Gourinat, 2000, p. 57).

³ Voir *DL* 7.39.

⁴ Cf. *DL* 7.83.

dialecticien, ce qui – dans la formulation même – n’exclut pas que l’on puisse être bon dialecticien sans être sage. Autrement dit, dans le contexte, *bon* (ἀγαθός) ne serait pas équivalent à *moralement bon* (καλός), mais plutôt à *techniquement bon* : par suite, si le καλός est nécessairement ἀγαθός en dialectique, en revanche, il ne serait pas nécessaire d’être καλός pour être ἀγαθός en dialectique. Si tel est bien le cas, alors la dialectique envisagée ici n’est pas une vertu du sage, mais seulement une compétence technique de ce dernier. La suite du passage semble aller dans ce sens : ainsi, en plus d’être bon dialecticien, l’homme vertueux sera méthodique dans toutes les techniques. Étant donné la construction de la phrase, cela pourrait s’appliquer en retour à la dialectique : le sage est bon dialecticien au sens où il est *méthodique* dans l’application de la *technique* dialectique. Si tel est bien le cas, alors la dialectique n’est ni une vertu du sage ni une partie de la philosophie : la compétence dialectique, tout en étant un attribut du sage, n’est pas constitutive de la sagesse.

Cependant, d’autres témoignages, portant cette fois sur la rhétorique, paraissent suggérer que le sage est *bon* rhéteur, au sens où il est un rhéteur non pas compétent mais moral. Philodème, dans le livre III du *Sur la rhétorique*, nous rapporte de très nombreux arguments de Diogène de Babylonie¹ contre la rhétorique et les rhéteurs qui l’emploient en vue d’une mauvaise fin, pour plaire aux foules et servir leurs intérêts particuliers. Les rhéteurs professionnels – qu’ils soient compétents ou non dans le domaine – ne sont pas *bons* rhéteurs car ils n’ont pas de la rhétorique une pratique vertueuse. Ce qui fait au contraire de l’homme vertueux un *bon* rhéteur, c’est précisément parce qu’il connaît la philosophie, parce qu’il s’exprime en accord avec elle.²

Selon Philodème, Diogène de Babylonie aurait emprunté ses arguments contre la rhétorique à un certain Ariston dont il ne précise pas le toponyme. Un certain nombre d’éléments permet cependant d’identifier avec confiance Ariston de Chios qui, nous l’avons dit, était pour sa part l’auteur d’un *Contre les rhéteurs*.³ Diogène reprendrait donc point par point une thèse d’Ariston.⁴ Mais, dans le cas d’Ariston, cela conduit à exclure la théorie rhétorique du domaine de la philosophie. Si l’homme bon parle bien, c’est uniquement dans un sens moral – il dit ce qui est bon – sans que cela réclame la moindre expertise technique en

¹ Même si Philodème ne précise pas « de Babylonie », il est clair que c’est ce Diogène-là dont il est question : voir (Ranocchia, 2016, p. 97).

² Cf. (Ranocchia, 2016, pp. 100–1 et 117).

³ C’est la thèse soutenue par (Ranocchia, 2016).

⁴ Cf. (Ranocchia, 2017, p. 117).

matière de rhétorique.¹ De même, pour Diogène, si l'homme vertueux est *bon* rhéteur, ce serait justement parce qu'il ne cherche à mettre en œuvre aucune technique rhétorique et se contente de parler en homme vertueux.²

Or, cette conclusion est l'exact opposé de la précédente : dans le premier cas, le vertueux est un bon dialecticien, non au sens où il est un dialecticien moral, mais un dialecticien compétent ; dans le second, il est un bon rhéteur, non au sens où il est un rhéteur compétent, mais un rhéteur moral. Nous en sommes donc arrivés à interpréter en deux sens opposés le terme d'*ἀγαθός* contenu dans notre texte (T1*Diog.*). Une première solution, pour résoudre la tension, serait de considérer que le terme d'*ἀγαθός* signifie bien *techniquement bon*. Par suite, puisque le sage excelle dans tous les arts, il sera *ἀγαθός* dans chacun d'entre eux. Mais cela n'implique aucunement que ces compétences techniques soient constitutives de la sagesse : le sage, qui est un rhéteur *compétent*, se passera de cette compétence dans sa pratique du discours, dans le but d'être un rhéteur *moral*. Cela pourrait-il valoir également de la dialectique : le sage, tout en étant un dialecticien compétent, devrait – ou, du moins, pourrait – s'abstenir de mettre en œuvre cette compétence dans son exercice de la sagesse ? Si Diogène de Babylonie adopte vraiment cette position à l'égard de la dialectique et de la rhétorique, alors il n'est pas loin de rejoindre la position d'Ariston qui exclut justement la dialectique et la rhétorique de la philosophie dans la mesure où elle ne contribuent en rien à l'amélioration de la vie.

Il n'est toutefois pas sûr – dans le cas de la dialectique, mais peut-être aussi dans celui de la rhétorique – que Diogène de Babylonie veuille, dans la lignée d'Ariston, opposer technicité et moralité. Ou plutôt : si la technicité peut aller sans la moralité, la seconde ne peut aller sans la première. Ainsi le sage se distinguerait-il à la fois *du dialecticien incompetent*, du fait de sa technicité dans le domaine, et *du dialecticien compétent*, dans la mesure où il met cette technicité au service de la vertu. Si tel est bien le cas, alors Diogène se distinguerait à la fois d'Ariston – lequel refuse de faire de la compétence dialectique un propre du sage – et de

¹ Ainsi, bien parler, pour Ariston, c'est-à-dire parler en philosophe, suppose d'avoir étudié la philosophie, laquelle se réduit à la théorie morale. Lorsqu'il s'adresse aux foules, le sage ne mobilisera donc aucun art du discours, mais, par exemple, sa connaissance intime des passions et de leurs causes, thème qui relève de la théorie éthique. Sur l'idée que la rhétorique repose sur la connaissance des passions et de leur nature, voir (Ranocchia, 2017, pp. 118–9).

² Cf. (Veillard, 2015, p. 60) : « “Savoir se taire” est l'un des enseignements de la rhétorique diogénienne et c'est ainsi effectivement que se comporteront de nombreux stoïciens, pour manifester leur opposition au pouvoir en place, ou bien leur désapprobation lors de débats menés à l'assemblée. Être bon rhéteur, c'est d'abord faire le bien, donc être philosophe, plus exactement philosophe stoïcien. Diogène fustige ainsi des orateurs pourtant prestigieux, tels Démosthène ou Périclès, “parce qu'ils n'avaient pas été utiles aux Athéniens”. »

Chrysippe – qui réserve la compétence dialectique au sage. Pour Diogène, la dialectique ne serait donc pas tant une vertu – puisqu’elle n’est pas inaccessible au non-sage – mais une technique dont le sage sait faire bon usage. Autrement dit, la dialectique est davantage un instrument de la philosophie, plutôt que l’une de ses parties.

L’examen de la division que donne Diogène des compétences logiques en (*T1Diog*) nous paraît confirmer ce point. Diogène distingue ainsi entre dialectique et rhétorique, retrouvant dans une certaine mesure le point de vue de Zénon et de Chrysippe. Il autonomise en revanche la poésie et la grammaire, en en faisant des compétences techniques à part entière, là où Chrysippe en fait des *lieux* de la théorie dialectique : chez ce dernier, elles ne donnent pas lieu à une pratique distincte de la pratique dialectique, mais elles sont l’un des aspects théoriques requis pour cette dernière. Il semble ainsi que Diogène a transformé la *partition* de la dialectique en deux lieux en une *division* en deux théories ou deux techniques distinctes – dialectique et grammaticale – auxquelles correspondent deux pratiques distinctes.

En quoi consiste cette théorie ou cette technique grammaticale, distincte de la théorie ou de la technique dialectique ? Nous savons que Diogène a travaillé sur les parties du discours,¹ thème qui figure chez Chrysippe dans le lieu dialectique consacré aux signifiants,² mais qui était probablement chez lui le cœur de sa théorie grammaticale. Les parties du discours – le nom (propre), l’appellatif, le verbe, la conjonction et l’article – résultent de l’analyse de la structure du langage. Or, cette structure linguistique est dans une relation d’isomorphie avec la structure du réel, ce qu’explique (Veillard, 2015, p. 80) :

Par ailleurs, le nom signifie une qualité, c’est-à-dire, en termes de physique stoïcienne, un corps, dont l’essence est d’agir et de pâtir. Le verbe, en revanche, signifie un prédicat, c’est-à-dire un événement incorporel qui n’existe que parce qu’il est porté par un corps [...]. Lorsque je dis, par conséquent « Socrate s’est coupé », la structure de mon énoncé est la réplique exacte de la structure ontologique du monde. Le verbe signifie l’effet incorporel d’un nom qui est une qualité.

La théorie grammaticale permet ainsi de s’assurer que la manière dont on s’exprime est bien dans une relation de correspondance avec la manière dont le réel s’agence. Elle contrôle non pas la vérité du discours – c’est là l’affaire de la théorie dialectique –, mais elle garantit le fait qu’il puisse avoir un sens et coïncider avec un état de fait. Autrement dit, « l’étude grammaticale n’existe que pour désigner de manière exacte les événements du monde »³.

¹ *DL* 7.57.

² *DL* 7.44.

³ (Veillard, 2015, p. 80).

En distinguant la compétence grammaticale et la compétence dialectique, Diogène semble ainsi envisager que l'on puisse exceller dans l'une tout en étant ignorant de l'autre : il est possible de s'exprimer d'une manière qui soit en parfaite adéquation avec la structure même des choses, sans pour autant exceller dans l'élaboration d'un discours vrai et valide sur ces choses.

Bien sûr, Diogène considère probablement que le bon usage (au sens moral) de la technique grammaticale comme celui de la technique dialectique consiste justement à faire interagir l'une et l'autre. Ainsi le grammairien vertueux, en plus d'être un bon grammairien (au sens technique) est également un bon dialecticien (toujours au sens technique). Du point de vue du bon usage, Diogène retrouve donc en quelque sorte le point de vue de Chrysippe : pour celui-ci, le sage connaît les signifiants en tant qu'il est dialecticien ; pour celui-là, le sage est nécessairement à la fois bon grammairien et bon dialecticien.¹ D'une certaine manière, la distinction que pose Diogène entre la technique dialectique et la technique grammaticale est également analogue à celle que semble faire Chrysippe entre la technique dialectique et la technique définitionnelle. Dans le bon usage de la raison, ces trois dimensions de l'expertise logique doivent d'ailleurs s'associer : ainsi la dialectique a-t-elle pour fonction de déterminer si telle proposition – ou tel argument composé de telles propositions –, étant *grammaticalement conformes*, et incluant des notions *correctement définies*, sont vrais ou faux. Mais il n'en reste pas moins qu'il semble possible, du point de vue de Diogène, d'être un grammairien compétent tout en étant un dialecticien incompétent.

Au final, Diogène de Babylone semble donc faire évoluer la place de la dialectique au sein de la philosophie et de la sagesse, en la concevant davantage comme une technique que comme une vertu : c'est la raison pour laquelle il ne peut pas se contenter de dire que le sage est dialecticien, mais doit préciser qu'il est *bon* dialecticien. D'une certaine manière, il ne fait qu'accentuer un trait qui se trouvait déjà chez Chrysippe : ce dernier distingue en effet, pour les différentes techniques dialectiques, des bons et des mauvais usages, ce qui semble permettre que l'on soit un bon dialecticien (au sens technique) tout en étant un mauvais dialecticien (au sens moral). Sans doute Chrysippe ne va-t-il toutefois pas jusque-là, considérant que celui qui fait un mauvais usage de la dialectique échoue en réalité à en faire usage et n'est donc pas un bon dialecticien, ni au sens moral, ni au sens technique : la dialectique, pour être pleinement

¹ Cf. (Veillard, 2015, p. 82).

aboutie d'un point de vue technique, doit être morale. Chez Chrysippe, cela revient à dire que la dialectique et la morale sont indissociables l'une de l'autre, et à faire de la première une partie constitutive de la philosophie. En revanche, si notre interprétation est correcte, Diogène franchirait un pas supplémentaire, en autonomisant la dialectique de l'éthique comme il autonomise la grammaire de la dialectique et en laissant la possibilité que l'on soit expert dans la première sans pour autant être vertueux. Le sage aurait donc en propre de faire un usage moral de la compétence dialectique, cette dernière revêtant alors le statut d'un instrument de la sagesse plutôt que celui d'une partie.

En accordant une plus grande autonomie de l'éthique vis-à-vis de la dialectique, Diogène a pu vouloir préserver la première des virulentes attaques adressées par Carnéade – qu'il a d'ailleurs eu un temps comme auditeur¹ – à la seconde. Nous examinons dans la suite les critiques formulées par ce dernier contre la dialectique et son utilité en philosophie afin de déterminer dans quelle mesure elles ont remis en cause la position stoïcienne.

3. Les critiques de la dialectique stoïcienne par Carnéade

Carnéade – qui prend la tête de l'école académicienne en -165, alors que Diogène de Babylonie est encore le chef du Portique – entreprend de soumettre la doctrine stoïcienne à une critique systématique. Dans sa critique du Portique, Carnéade vise en particulier la dialectique stoïcienne et la question de son utilité pour la philosophie. Cicéron nous rapporte la substance de ses arguments aux §§91–8 du second livre des *Académiques*.² Même si ce dernier ne cite pas le nom de Carnéade avant la fin du passage, il est probable que les arguments soient bien de ce dernier. Cicéron indique en effet à la fin qu'il suit la stratégie de Carnéade, consistant à se baser sur l'enseignement même des stoïciens pour disqualifier toute tentative de contre-attaque.³ De plus, les arguments visent clairement la dialectique telle que la conçoit et la pratique Chrysippe, lequel est explicitement cité à deux reprises⁴ : or l'on sait par ailleurs qu'il était la cible principale de Carnéade.⁵ A cela, nous pouvons ajouter l'hypothèse selon laquelle Carnéade s'attaque aussi à l'enseignement de Diogène de Babylonie, comme le suggère le passage suivant :

¹ Voir Cic. *Acad. post* 98.

² Pour l'analyse des arguments déployés dans le passage, voir (Lévy, 1992, pp. 311 *sqq.*), (Barnes, 1997b) et (Castagnoli, 2019, pp. 172 *sqq.*).

³ Voir (Castagnoli, 2019, p. 176).

⁴ *Acad. post.* 93 et 96.

⁵ Voir *DL* 4.62–3.

Dialecticam inventam esse dicitis veri et falsi quasi disceptatricem et iudicem. Cuius veri et falsi, et in qua re ?

Vous dites que la dialectique fut inventée pour être en quelque sorte la diagnostiqueuse et le juge du vrai et du faux. De quel vrai et de quel faux, et dans quel domaine ?¹

La formule employée ici n'est en effet pas sans rappeler la deuxième partie de la définition de la dialectique proposée par Diogène de Babylone, « l'art de bien raisonner et de distinguer le vrai du faux »² : Carnéade critiquerait justement la dialectique telle qu'elle lui a été enseignée par le successeur de Chrysippe à la tête du Portique.

Pour réfuter l'idée selon laquelle la dialectique a une utilité, Carnéade demande d'abord dans quels domaines la dialectique est ainsi capable de discerner le vrai et le faux et, en les passant en revue, il les écarte au fur-et-à-mesure. Il commence par les disciplines non philosophiques avant d'en venir à la philosophie elle-même :

In geometriane quid sit verum aut falsum dialecticus iudicabit an in litteris an in musicis ? At ea non novit. In philosophia igitur ? Sol quantus sit quid ad illum ? Quod sit summum bonum quid habet ut queat iudicare ? Quid igitur iudicabit ? Quae coniunctio quae diiunctio vera sit, quid ambiguit dictum sit, quid sequatur, quamque rem qui repugnet ?

Le dialecticien jugera-t-il du vrai et du faux en géométrie, en littérature ou en musique ? Mais il ne connaît pas ces domaines. En philosophie, donc ? En quoi la grandeur du soleil le regarde-t-il ? De quoi dispose-t-il pour être capable de juger en quoi consiste le bien suprême ? Que jugera-t-il donc ? Quelle liaison ou disjonction de propositions est vraie, quel énoncé est ambigu, quelle conclusion suit logiquement telle ou telle argumentation ou est inconséquente ?³

Que la dialectique ne soit pas en mesure de s'appliquer aux disciplines non-philosophiques passe encore. Mais la remise en question de son utilité en philosophie pose clairement problème à la position stoïcienne. Remarquons d'ailleurs que l'argument distingue trois domaines au sein de la philosophie : celui qui étudie le soleil, le second portant sur la définition du souverain bien, le troisième concernant les propositions, les ambiguïtés et les argumentations valides ou invalides. Cela évoque évidemment la tripartition stoïcienne de la philosophie,⁴ le contenu du dernier domaine correspondant assez bien à celui de la théorie dialectique élaborée par Chrysippe. Or les stoïciens insistent justement sur la capacité de la dialectique à distinguer le vrai du faux dans chacun de ces trois domaines.⁵ Carnéade s'appuie sur la tripartition stoïcienne de la philosophie pour montrer l'incapacité de la dialectique au sein de cette dernière, et

¹ Cic. *Acad. post.* 91 (éd. O. Plasberg ; trad. J. Kany-Turpin).

² Cic. *De or.* 2.157 : *artem [...] bene disserendi et vera ac falsa diiudicandi* (éd. et trad. E. Courbaud).

³ Cic. *Acad. post.* 91.

⁴ Cf. (Lévy, 1992, p. 312).

⁵ Voir *DL* 7.83.

notamment en morale : ainsi, c'est au moraliste et non au dialecticien qu'il revient de déterminer la nature du souverain bien. Le dialecticien, en tant que tel, n'est un expert que dans le domaine logique : sa connaissance du critère de l'implication correcte ou de celui de la déduction valide lui permettra de distinguer le vrai du faux seulement dans le domaine des propositions et des arguments.¹ Ainsi donc, si la dialectique est juge du vrai et du faux, c'est seulement à l'égard d'elle-même.²

En restreignant de la sorte le domaine de compétence de la dialectique, Carnéade remet en cause non seulement la conception de la dialectique comme la science de ce qui est vrai ou faux d'une manière générale, mais aussi la fonction que lui reconnaissent les stoïciens en philosophie et en morale. Ce faisant, il répond d'une certaine manière à la critique qu'avait adressée Chrysippe à Arcésilas : le stoïcien reprochait en effet à ce dernier de faire de la dialectique un mauvais usage, le bon usage consistant à l'employer en accord avec la nature et en vue du bien. Carnéade lui rétorque que ce bon usage qu'il entendait dessiner n'est en réalité qu'un phantasme : il n'y a pas d'usage vertueux ou d'usage moral de la dialectique, tout simplement parce que cela supposerait que la dialectique intervienne en dehors d'elle-même, ce dont elle est incapable.

En lui enlevant toute utilité au-delà d'elle-même, l'académicien lui enlève du même coup sa raison d'être philosophique : les stoïciens n'ont déjà plus vraiment de raisons de la conserver. Pourtant, Carnéade ne s'arrête pas là : il n'entend pas seulement rendre la dialectique inutile, mais la détruire purement et simplement. Carnéade passe ainsi en revue les différents objets étudiés par le dialecticien.³ Ce dernier passe successivement des parties du discours à l'examen des ambiguïtés, puis aux arguments et finalement aux sophismes, parmi lesquels le

¹ La force de l'argument de Carnéade repose sur le fait qu'il distingue la personne du dialecticien de celle du philosophe ou du sage : le dialecticien, en tant que dialecticien, ne connaît évidemment rien à l'univers ni au bien. Mais, en un sens, Chrysippe serait tout à fait prêt à l'admettre : celui qui est uniquement expert en technique dialectique sans être également philosophe ou sage ne sera pas en mesure de faire un bon usage physique ou moral de sa compétence.

² Voir *Acad. post.* 91 ; sur ce premier argument qui conclut à la stricte autoréflexivité de la dialectique, voir (Castagnoli, 2019, p. 173). On a pu noter la similitude de cet argument avec celui proposé par Socrate à propos de la rhétorique en *Grg.* 453a-454b : la rhétorique ne peut être définie comme l'art qui produit la conviction d'une manière générale – puisque, par exemple, dans le domaine des nombres, c'est à l'arithmétique qu'il revient de convaincre – mais doit être définie comme l'art de convaincre *dans les tribunaux*. (Lévy, 1992, pp. 312–3) préfère cependant rapprocher l'argument de Carnéade de celui proposé par Socrate en *Charmide* 166e *sqq.*, lequel porte aussi sur un cas d'autoréflexivité. Notons par ailleurs qu'Epictète reconnaît lui aussi à la raison un caractère autoréférentiel, mais il en tire une conclusion opposée à celle de Carnéade : la raison se juge elle-même, mais comme c'est par son intermédiaire que l'on juge de toutes choses, alors elle est aussi le juge de toutes choses, voir *Diss.* 1.1.1 *sqq.* et 1.17.1 *sqq.*

³ Voir *Acad. post.* 92.

redoutable sorite qui, d'une prémisse clairement vraie, en procédant de proche en proche, finit par conduire à une conclusion manifestement fausse sans qu'on l'ait vue venir. Puisque la dialectique permet de distinguer le vrai du faux, elle devrait donc permettre d'identifier le moment exact du raisonnement où l'on est passé du vrai au faux. Or Chrysippe en est incapable puisqu'il va jusqu'à préconiser à ses disciples de suspendre leur assentiment avant d'arriver aux prémisses dont le statut de vérité est incertain.¹ Ainsi la dialectique est-elle incapable de distinguer le vrai du faux non seulement en dehors d'elle-même mais aussi dans certaines régions de son domaine propre.²

D'autoréflexive, la dialectique stoïcienne en arrive même à être autodestructrice. Cela est particulièrement clair lorsque Carnéade présente le problème du menteur sous la forme d'un premier indémontrable stoïcien :

Quo modo igitur hoc conclusum esse iudicas : « Si dicis nunc lucere et verum dicis, <lucet ; dicis autem nunc lucere et verum dicis ;> lucet igitur » ? Probatis certe genus et rectissime conclusum dicitis, itaque in docendo eum primum concludendi modum traditis. Aut quicquid igitur eodem modo concluditur probabitur, aut ars ista nulla est. Vide ergo hanc conclusionem probaturusne sis : « Si dicis te mentiri verumque dicis, mentiris ; dicis autem te mentiri verumque dicis ; mentiris igitur ». Qui potest hanc non probare, cum probaueris eiusdem generis superiorem ?

Comment donc juges-tu le syllogisme suivant : « Si tu dis qu'il fait jour maintenant et que tu dises vrai, <il fait jour ; or tu dis qu'il fait jour maintenant et tu dis vrai ; > il fait donc jour » ? Bien sûr, vous en approuvez le mode et vous dites qu'il est correctement mené, c'est pourquoi, dans votre enseignement, vous le donnez comme le premier mode de preuve. Ou vous approuverez tout syllogisme du même genre ou votre art n'existe pas. Vois donc si tu approuveras ce syllogisme : « Si tu dis que tu mens et que tu dises vrai, tu mens ; or tu dis que tu mens et tu dis vrai ; donc tu mens » ? Comment pourrais-tu ne pas l'approuver, quand tu as approuvé le précédent, de même mode ?³

Le premier indémontrable évoqué par Carnéade est le suivant :

Si tu dis qu'il fait jour maintenant et que tu dises vrai, il fait jour ;
Or tu dis qu'il fait jour maintenant et tu dis vrai ;
Il fait donc jour.

Le dialecticien stoïcien, reconnaissant la vérité des prémisses et la validité de cet argument, n'hésitera pas à reconnaître sa vérité. Mais Carnéade utilise alors le sophisme du menteur

¹ Voir *Acad. post.* 93.

² Voir (Castagnoli, 2019, p. 174).

³ *Acad. post.* 96 (éd. O. Plasberg ; trad. J. Kany-Turpin).

comme un argument parallèle, suffisamment proche du précédent pour que l'on ne puisse refuser sa vérité tout en étant pourtant indécidable :

Si tu dis que tu mens et que tu dises vrai, tu mens ;

Or tu dis que tu mens et tu dis vrai ;

Donc tu mens.

Si le dialecticien refuse de se prononcer sur la vérité de ce dernier argument, considérant que celle-ci est indécidable, alors il devra nécessairement suspendre son assentiment sur la vérité du premier, puisque les deux arguments sont formellement indiscernables. Comme le note (Lévy, 1992, p. 315), l'argument proposé ici par Carnéade est analogue à l'argument des indiscernables avancé par lui contre la représentation compréhensive que les stoïciens, à partir de Zénon, conçoivent comme un critère de vérité : pour réfuter les stoïciens, il suffit aux académiciens de montrer qu'à toute représentation compréhensive peut correspondre une représentation fautive sans que l'on puisse discerner l'une de l'autre : cela revient à enlever à la représentation compréhensive le statut de critère de vérité. Ainsi donc, Carnéade veut montrer que la dialectique n'est pas plus critère du vrai que ne l'est la représentation compréhensive : il n'y a de certitude ni dans les choses immédiatement perçues, ni dans les choses déduites sur la base de ces dernières au moyen de la dialectique

La dialectique, dans sa quête du vrai, en arrive donc naturellement à des difficultés insolubles qui doivent la conduire, sur la base de ses propres principes, à remettre en cause tout ce qu'elle pensait avoir établi jusque-là. C'est pourquoi elle est comparable à une pieuvre qui se dévore elle-même.¹ Avec cette nouvelle attaque contre la dialectique stoïcienne, Carnéade répond là encore à une critique adressée par Chrysippe à Arcésilas : le stoïcien accusait ce dernier de faire de la dialectique un usage purement destructeur, en se contentant de réfuter les thèses, sans jamais chercher à les établir. Carnéade rétorque que ce sont les stoïciens eux-mêmes dans leur quête vaine de vérité, qui sont conduits à détruire tout ce qu'ils pensaient avoir établi au moyen de la dialectique, sans que les académiciens aient même besoin d'intervenir. Dans leur volonté de pousser la dialectique jusqu'à ses limites, les stoïciens sont en quelque sorte leurs pires ennemis et les meilleurs alliés des académiciens : Carnéade ne ferait que décrire l'échec de la dialectique stoïcienne, le mettre en évidence peut-être, mais sans même avoir besoin de le provoquer. Comme nous le verrons, Cicéron se souviendra de cette critique dans

¹ Voir Stob. *Ecl.* 2.2.20 ; cf. Plut. *Comm. not.* 1059D–E, où l'on rencontre un argument similaire bien qu'il ne soit pas attribué explicitement à Carnéade. Pour une comparaison des deux arguments, voir (Castagnoli, 2019, p. 178).

le contexte de la théorie morale : la dialectique, parce qu'elle est condamnée à ruiner tout ce qu'elle examine, n'est pas un bon instrument pour établir une théorie morale solide.¹

4. Antipater de Tarse

Nous n'avons conservé aucun témoignage sur la position d'Antipater à l'égard de la dialectique, mais nous savons cependant qu'il s'est intéressé à la logique et qu'il a même eu parfois dans le domaine une production originale. Il a traité du critère de vérité, de la définition et de la caractérisation sommaire, des parties du discours, ainsi que du possible et de l'argument Souverain, ou encore de l'analyse des syllogismes.² Il est en particulier connu pour avoir proposé le syllogisme à une prémisse.³

Pour tenter d'esquisser sa position à l'égard de la dialectique, et même si cela se fera nécessairement de manière indirecte, nous pouvons justement nous demander si les divergences qu'il peut avoir avec ses prédécesseurs dans le domaine dialectique ont des répercussions sur la fonction qu'il lui prête. Cicéron déclare ainsi qu'Antipater a bien souvent eu sur le sujet un avis différent de celui de Chrysippe.⁴ Certes, l'intention de Cicéron est polémique : il s'agit pour lui de réfuter les stoïciens en les plaçant devant leurs contradictions.⁵ Il n'en reste pas moins que ces divergences ont sans doute un certain fondement.⁶ Plus tôt dans son ouvrage, Cicéron nous renseigne d'ailleurs sur une querelle ayant opposé Antipater à d'autres stoïciens :

Sed, quod nos facere nunc ingredimur, ut contra Academicos disseramus, id quidam e philosophis et i quidem non mediocres faciendum omnino non putabant, nec vero esse ullam rationem disputare cum is qui nihil probarent, Antipatrumque Stoicum qui multus in eo fuisset reprehendebant ; nec definiri aiebant necesse esse qui esset cognitio aut perceptio aut, si verbum e verbo volumus, comprehensio, quam κατάληψιν illi vocant ; eosque qui persuadere vellent esse aliquid quod comprehendere et percipi posset inscienter facere dicebant, propterea quod nihil esset clarius ἐνάργεια [...] sed tamen orationem nullam putabant inlustriorem ipsa evidentia reperiri posse, nec ea quae tam clara essent definienda censebant. Alii autem negabant se pro hac evidentia quicquam priores fuisse dicturos, sed ad ea quae contra dicerentur dici oportere putabant, ne qui fallerentur.

¹ Voir *infra*, p. 181 *sqq.*

² Voir *SVF* 3[AT].18–31. Sur sa production logique, voir (Gourinat, 2000, p. 315) et (Barnes, 2002, p. 72).

³ Voir *SVF* 3[AT].26–8.

⁴ Cic. *Acad. post.* 143.

⁵ Le terme d'*opinionosissimi*, qu'il applique à Archédème et Antipater, n'est évidemment pas neutre lorsqu'on l'attribue à des stoïciens qui professent que le sage n'a pas d'opinions ; Cicéron l'utilise d'ailleurs plus tôt (*Acad. post.* 66) à propos de lui-même, justement pour dire qu'il n'est pas sage.

⁶ Cf. (Barnes, 2002, p. 71).

L'entreprise dans laquelle nous nous lançons maintenant, la réfutation des Académiciens, certains philosophes, et non des moindres, la proscrivaient. Ils pensaient que discuter avec des gens qui n'approuvaient rien n'avait vraiment aucun sens et ils reprochaient au stoïcien Antipater d'y avoir perdu beaucoup de temps. Ils disaient qu'il n'était pas nécessaire de définir la connaissance ou la perception (la « compréhension », si nous voulons une traduction littérale de ce que les stoïciens appellent *katalêpsis*). Et vouloir convaincre de l'existence d'une chose compréhensible et perceptible était, à leur avis, une attitude contraire à la science, parce qu'il n'y a rien de plus clair que l'*energeia* [...] quoi qu'il en soit, ces philosophes pensaient qu'on ne peut trouver d'argument plus lumineux que l'évidence elle-même et qu'il n'y a pas à définir des choses aussi claires. D'autres soutenaient qu'ils n'auraient jamais pris l'initiative d'un plaidoyer en faveur de l'évidence, mais qu'il leur fallait répondre aux attaques formulées contre elle, pour empêcher qu'on ne s'y laissât tromper.¹

Antipater a donc entrepris de répondre aux attaques des académiciens contre l'évidence. On a pu défendre l'idée selon laquelle il vise davantage Arcésilas que son contemporain Carnéade, mais il nous semble plus probable que ce dernier soit sa cible principale.² Nous avons d'ailleurs de très nombreux témoignages, pour la plupart polémiques voire moqueurs, décrivant un Antipater décidé à répondre aux attaques de Carnéade, mais préférant le faire à l'écrit plutôt que dans une discussion ouverte, par crainte d'être vaincu par le talent de l'académicien.³ (Burnyeat, 1997, p. 283) préfère y voir, plutôt qu'un signe de faiblesse de la part d'Antipater une stratégie réfléchie et spécialement adaptée à la réfutation de Carnéade :

Carneades is a slippery customer, difficult to catch and pin down. He argues for different positions on different days. Sometimes he argues the sage will opine, sometimes the opposite. One day he speaks in favour of justice, the next day against. In a book you can deal with him systematically, refuting every line of argument open to him. Better still, you can aspire to refute every possible line of argument for sceptical conclusions.

Dans un cas comme dans l'autre, Antipater semble avoir trouvé une utilité à la pratique dialectique de l'argumentation *contra*, à la réfutation des thèses adverses, et y compris quand celles-ci allaient à l'encontre de l'évidence. Certains philosophes reprochent à Antipater d'avoir répondu aux attaques académiciennes contre l'évidence, estimant que l'évidence n'appelle

¹ Cic. *Acad. post.* 17 (éd. O. Plasberg ; trad. J. Kany-Turpin).

² Antipater n'aurait pas eu de raisons d'attaquer Carnéade sur son rejet de l'évidence, puisque ce dernier, à la différence d'Arcésilas, l'admet : il distingue en effet entre l'évidence et la compréhension, soutenant que, si toutes les choses sont incompréhensibles, toutes ne sont pas non évidentes (voir Euseb. *Praep. evang.* 14.7.15) ; sur ce point, voir (Allen, 1997, pp. 218–9) et (Ioppolo, 2008, pp. 39–42). Toutefois, même si Carnéade atténue la position de son prédécesseur, il nous semble que le fait de refuser ainsi qu'il y ait des choses compréhensibles devait passer aux yeux des stoïciens contemporains pour un refus insupportable de l'évidence. Antipater avait donc bien des raisons de viser Carnéade lui-même.

³ Voir *SVF* 3[AT].4–6. Sur le caractère probablement polémique et caricatural de cette description, voir (Burnyeat, 1997, pp. 282–3).

aucune discussion ni démonstration.¹ Il est probable que ces derniers soient d'autres stoïciens.² C'est notamment une position que l'on retrouve chez les premiers disciples de Zénon dans leur confrontation avec l'Académie d'Arcésilas,³ par exemple chez Ariston.⁴

Mais les philosophes stoïciens auxquels fait référence Cicéron sont sans doute des contemporains d'Antipater : il est possible qu'il s'agisse notamment de Diogène de Babylonie, le propre maître d'Antipater, qui aurait soutenu que rien n'est plus convaincant que la vérité et l'expérience irréfutable des choses, ce qui pourrait indiquer qu'à ses yeux la représentation cognitive des choses est invulnérable à l'égard de la réfutation et qu'elle se passe d'argument.⁵ Antipater estime au contraire que les arguments de Carnéade sont susceptibles de nous détourner de l'évidence elle-même, aussi persuasive soit-elle, et qu'il faut donc les réfuter *pour empêcher qu'on ne s'y laissât tromper*. Si Antipater se prête aux critiques de certains stoïciens, il semble à l'inverse retrouver l'attitude de Chrysippe que nous avons décrite : ainsi ce dernier préconise-t-il, d'abord, d'argumenter en faveur du vrai, mais aussi, dans certains cas d'examiner avec précaution les arguments contraires pour détruire leur caractère persuasif et éviter ce faisant qu'ils n'ébranlent nos convictions fraîchement acquises et fragiles encore. La pratique de la réfutation d'Antipater pourrait donc s'autoriser de Chrysippe.

Mais il faut rappeler que ce dernier restreint rigoureusement cette pratique à un cadre pédagogique, lui refusant, dans la lignée de la stratégie avancée par Zénon contre Arcésilas, toute valeur épistémique : elle est utile pour défendre les convictions encore mal établies des progressants, mais elle n'est d'aucun usage pour le théoricien dans l'élaboration de la doctrine ni pour le sage dans la constitution ou la défense de sa sagesse. Or – en tout cas dans la description qu'en donne Cicéron – il n'y a aucun signe du fait qu'Antipater aurait inscrit clairement cette pratique dans le cadre de son enseignement : il semble plutôt soucieux de défendre la doctrine stoïcienne dans le débat entre écoles. Si tel est le cas, sa stratégie contre les attaques académiciennes serait en rupture avec celle de ses illustres prédécesseurs : plutôt que de refuser toute valeur épistémique à la procédure dialectique d'Arcésilas ou à celle de Carnéade, il accepterait de se battre sur leur propre terrain. Cela pourrait sembler bien

¹ Sur *Acad. post.* 2.17–8 et les différentes stratégies de défense envisagées par les stoïciens contre le refus académicien de l'évidence, voir (Ioppolo, 2008, p. 31).

² En faveur de cette position, (Burnyeat, 1997, p. 282) fait valoir le fait que les philosophes en question revendiquent la notion technique stoïcienne de *κατάληψις*.

³ Voir (Ioppolo, 2008, p. 29).

⁴ Voir *DL* 7.162–2.

⁵ Voir *FDS* 349.

périlleux : admettre qu'un argument peut ébranler une conviction établie par voie de démonstration ou évidente par elle-même, et qu'il doit donc être réfuté, cela revient pour ainsi dire à signer sa défaite face aux académiciens, à abandonner la certitude de l'évidence pour la probabilité de ce qui est toujours au risque de la réfutation.

Dans sa tentative de réfutation de l'affirmation de Carnéade selon laquelle *rien ne peut être saisi*, Antipater doit justement essayer la contre-attaque efficace de l'académicien :

Ex hoc illud est natum, quod postulabat Hortensius, ut id ipsum saltem perceptum a sapiente diceretis, nihil posse percipi. Sed Antipatro hoc idem postulanti, cum diceret ei qui adfirmaret nihil posse percipi unum tamen illud dicere percipi posse consentaneum esse ut alia non possent. Carneades acutius resistebat. Non tantum abesse dicebat ut id consentaneum esset, ut maxime etiam repugnaret. Qui enim negaret quicquam esse quod perciperetur, eum nihil excipere ; ita necesse esse ne id ipsum quidem quod exceptum non esset comprehendi et percipi ullo modo posse.

Voilà pourquoi Hortensius demandait aux Académiciens de concéder que le sage a au moins saisi que rien n'est saisissable. Mais quand Antipater, discutant dans la même perspective, disait qu'il est conséquent d'affirmer que rien n'est saisissable à la condition d'admettre qu'une chose cependant est saisissable, c'est que les autres ne le sont pas, Carnéade lui résistait avec une plus grande subtilité. Loin d'être conséquent, ce raisonnement était, selon lui, tout à fait contradictoire. En effet, celui qui affirmait que rien n'est saisi n'exceptait aucune chose. Il était donc nécessaire que la chose en question, faute d'exception, ne fût, elle non compréhensible ni saisissable d'aucune façon.¹

Ainsi Antipater aurait-il finit par céder sous les coups de boutoir de Carnéade et par abandonner la seule défense valable, qui consistait à ne pas répondre aux attaques : en reprenant à son compte la méthode dialectique de l'adversaire, il aurait considérablement fragilisé les fondements de la doctrine stoïcienne.

Mais, dans l'exemple ci-dessus, il n'est pas certain qu'Antipater reprenne la méthode académicienne et qu'il s'agisse à proprement parler d'une réfutation. (Burnyeat, 1997, p. 285) suggère une interprétation intéressante de ce passage. Il infère la stratégie d'Antipater sur la base de la réponse que lui fait Carnéade : si ce dernier insiste sur le fait que la proposition selon laquelle *rien ne peut être saisi* n'admet aucune exception et s'inclut donc elle-même, c'est qu'Antipater a soutenu que cette proposition portait sur toute chose sauf elle-même : la raison en aurait été que l'impression selon laquelle rien ne peut être saisi ne peut faire partie des impressions dont elle parle puisqu'elle résulte de leur examen et leur est donc nécessairement postérieure. Si l'on admet, comme cela semble être le cas d'Antipater, qu'une proposition

¹ Cic., *Acad. post.* 28 (éd. O. Plasberg ; trad. J. Kany-Turpin) ; cf. *Acad. post.* 109–10.

universelle porte sur toute chose à l'exception toutefois d'elle-même, il ne serait pas incohérent de soutenir à la fois que rien n'est saisissable et que la proposition qui l'exprime peut l'être. Si tel est le cas, alors la position d'Antipater est originale : elle rompt en effet avec les arguments anti-sceptiques traditionnels d'auto-réfutation, consistant à soutenir que des propositions universelles comme *rien n'est vrai* ou *rien n'est saisissable* sont contradictoires dans la mesure où elles sont autoréférentielles.

Si l'on comprend l'analyse qu'Antipater pouvait faire de la proposition énoncée par Carnéade, on ne voit pas bien encore comment elle peut inquiéter ce dernier. En réalité, la stratégie du stoïcien doit être la suivante. Il entend montrer à Carnéade non qu'il se contredit en disant que rien ne peut être saisi, mais qu'il ne pourra jamais, en raison d'une régression à l'infini, montrer que rien ne peut être saisi, précisément parce que la proposition en question n'est jamais autoréférentielle, et qu'il faut toujours reprendre la procédure pour inclure la proposition ainsi obtenue, le problème étant chaque fois renouvelé. Comme le dit M. Burnyeat avec humour, « There will always be one statement that eludes his argument. Antipater can sit content in his corner waiting for Carneades to finish proving that *everything* is ungraspable. Like Achilles trying to catch the Tortoise, he will never finish ». ¹

Nous pouvons à présent revenir à notre question de départ. Si c'est bien de cette manière qu'Antipater répondait à Carnéade, alors sa technique relève non pas de la réfutation mais de la résolution des sophismes. ² Il ne cherche pas à montrer que la conclusion à laquelle parvient Carnéade est auto-contradictoire – auquel cas il y aurait bien réfutation –, mais plutôt qu'il est tout simplement impossible de parvenir à une telle conclusion.

Si cette interprétation est correcte, alors la discussion par Antipater des arguments de Carnéade s'inscrit dans la lignée de Zénon, ce dernier ayant considéré en son temps les arguments *contra* d'Arcésilas non comme des arguments qui méritent d'être réfutés, mais comme des sophismes qu'il convient de résoudre. L'un et l'autre seraient d'accord pour dire qu'il est inutile d'argumenter en faveur de l'évidence et qu'il suffit de la pointer. En revanche, les arguments qui vont à l'encontre de l'évidence doivent être examinés, pour qu'ils ne nous persuadent pas en sens inverse : mais il est absurde de leur opposer des arguments opposés, comme pour tenter en quelque sorte de rééquilibrer la balance des arguments, puisque l'on sait *a priori* que les arguments sceptiques, étant donné qu'ils contredisent l'évidence, sont

¹ (Burnyeat, 1997, p. 288)

² Nous savons par ailleurs qu'Antipater pratiquait la résolution des sophismes : voir Sen. *Ep.* 87.38–40.

nécessairement sophistiques.¹ Cette fidélité à l'esprit de la dialectique stoïcienne pourrait également expliquer qu'Antipater préfère recourir à l'écrit : il ne s'agit pas de répondre aux arguments de Carnéade par d'autres arguments, pour espérer en proposer davantage ou des plus convaincants, mais plutôt d'examiner posément les arguments de l'académicien afin de montrer que ces derniers n'en sont tout simplement pas. De cette manière, pour savoir qu'il l'a emporté, Antipater n'a même pas à attendre la réponse de Carnéade.

5. Un débat sur l'utilité de la dialectique entre stoïciens et épicuriens ?

Dans son traité *De signis*, Philodème rapporte les éléments d'un débat sur le critère de validité de l'inférence qui aurait opposé des épicuriens comme Zénon de Sidon ou Démétrius Lacon à un certain Dionysius que l'on a identifié au stoïcien Dionysius de Cyrène, disciple de Diogène de Babylonie et d'Antipater. Il vaut la peine d'examiner les termes de cette discussion sur la dialectique dans le but de déterminer si elle a eu des répercussions sur la position respective des deux écoles à l'égard de l'utilité de la dialectique en éthique. Dans un premier temps, toutefois, il nous faut rechercher d'éventuels antécédents à cette opposition entre les deux écoles sur la question dialectique.

5.1. La position d'Epicure et de ses successeurs à l'égard de la dialectique

De nombreux témoignages rapportent qu'Epicure et les épicuriens ont rejeté la logique comme la dialectique, et qu'ils ont refusé de leur faire une place dans leur philosophie.² Or, parmi ces témoignages, une bonne partie présente cette position épicurienne en l'opposant à celle des stoïciens, ce qui pourrait laisser penser que dès leur origine les deux écoles débattent sur l'utilité de la dialectique. Sextus Empiricus rapporte ainsi que, pour certains, le rejet épicurien de la logique est en réalité un rejet de la logique *stoïcienne* :

τῶν δὲ διμερῆ τὴν φιλοσοφίαν ὑποστησαμένων Ξενοφάνης μὲν ὁ Κολοφώνιος τὸ φυσικὸν ἅμα καὶ λογικόν, ὡς φασὶ τινες, μετήρχετο, Ἀρχέλαος δὲ ὁ Ἀθηναῖος τὸ φυσικὸν καὶ ἠθικόν· μεθ' οὗ τινες καὶ τὸν Ἐπίκουρον τάττουσιν ὡς [καὶ] τὴν λογικὴν θεωρίαν ἐκβάλλοντα. ἄλλοι δὲ ἦσαν οἱ φασὶ μὴ κοινῶς αὐτὸν τὴν λογικὴν παρητήσθαι, μόνην δὲ τὴν τῶν Στωικῶν, ὥστε δυνάμει τριμερῆ πάλιν ἀπολείπειν τὴν φιλοσοφίαν.

¹ En *Acad. post.* 45, Cicéron décrit justement une telle démarche selon laquelle, même si l'évidence s'impose d'elle-même, cela ne dispense pas de résoudre les arguments sophistiques qui lui sont opposés.

² Voir *DL* 10.31 et *Cic. Acad. post.* 97.

Parmi ceux qui ont soutenu que la philosophie a deux parties, Xénophane, comme certains le disent, a poursuivi les parties physiques et logiques ensemble, tandis qu'Archélaüs d'Athènes a poursuivi les parties physiques et éthiques ; avec lui, certains classent aussi Epicure comme rejetant la réflexion logique. Mais il y en a d'autres qui disent qu'il n'a pas écarté la logique en général, mais seulement celle des stoïciens, de sorte qu'en réalité il a laissé la philosophie intacte avec trois parties.¹

Cicéron détaille par ailleurs tout ce que rejette Epicure lorsqu'il considère la logique comme inutile et il se trouve que cela correspond relativement bien à la conception qu'en ont les stoïciens.² Ainsi Epicure aurait-il rejeté les définitions, la division et la partition ; la théorie de l'inférence, de la résolution des sophismes et de la réduction des ambiguïtés ; le critère étant le seul élément de la logique de leurs adversaires que maintiennent les épicuriens même s'ils le redéfinissent en profondeur.³ Chacun de ces éléments considérés isolément n'est pas spécifiquement stoïcien, bien entendu, mais le fait qu'ils soient ainsi réunis fait fortement penser à la dialectique stoïcienne.⁴ Et si Epicure exclut la logique de sa philosophie, ce serait pour les mêmes raisons qui poussent les stoïciens à l'inclure dans la leur. Dans le témoignage que nous en donne Cicéron, la physique vient en effet remplir, au sein de la philosophie, un rôle que les stoïciens ont dévolu à la dialectique :

In dialectica autem vestra nullam existimavit esse nec ad melius vivendum nec ad commodius disserendum viam. In physicis plurimum posuit. Ea scientia et verborum vis et natura orationis et consequentium repugnantiumve ratio potest perspicere. Omnium autem rerum natura cognita levamur superstitione, liberamur mortis metu, non conturbamur ignoratione rerum, e qua ipsa horribiles existunt saepe formidines; denique etiam morati melius erimus, cum didicerimus quid natura desideret. Tum vero, si stabilem scientiam rerum tenebimus, servata illa quae quasi delapsa de caelo est ad cognitionem omnium regula, ad quam omnia iudicia rerum dirigentur, numquam ullius oratione victi sententia desistemus. Nisi autem rerum natura perspecta erit, nullo modo poterimus sensuum iudicia defendere. [...] et, ut modo docui, cognitionis regula et iudicio ab eadem illa constituto, veri a falso distinctio traditur.

Quant à votre dialectique, Epicure a estimé qu'elle ne fournit aucune méthode ni pour améliorer la vie ni pour faciliter le raisonnement. Il a surtout misé sur la physique. Cette science permet de

¹ Sext. Emp. *Math.* 7.14 (éd. J. Mau and H. Mutschmann ; nous traduisons) ; cf. *Usener* 242–3. Cic. *Acad. post.* 97 décrit par ailleurs une opposition entre Epicure et les stoïciens sur une question dialectique précise, à savoir l'application du principe de bivalence aux propositions futures. Il ne faut cependant pas se fier aveuglément à la présentation de Cicéron qui répond évidemment à une intention polémique : même si les deux écoles ont pu s'opposer sur ce point, c'est aussi une manière pour l'académicien, dans son entreprise de réfutation, de jouer une école contre une autre.

² *Fin.* 7.22.

³ (Sedley, 2019, p. 83) fait confiance à ce témoignage de Cicéron malgré son caractère polémique. Il remarque cependant que l'inclusion de la partition pourrait être anachronique, car nous n'avons aucune trace d'un usage de cette notion avant le stoïcien Crinis (voir *DL* 7.62).

⁴ Voir notamment *DL* 7.41 et 43-44.

saisir à la fois l'essence des mots, la nature du discours, la raison de l'enchaînement logique et de la contradiction. Quant à la connaissance de la nature de toutes les choses, elle nous soulage du poids de la superstition, nous libère de la peur de la mort, nous empêche de tomber dans les troubles de l'ignorance, qui souvent engendrent d'horribles épouvantes. Enfin, nous aurons même de meilleures mœurs, quand nous aurons appris ce que réclame la nature. Et surtout, si nous possédons une solide science des choses grâce au maintien de la règle qui descendit en quelque sorte du ciel pour la connaissance universelle et sur laquelle tous nos jugements se régleront, jamais personne ne nous convaincra avec sa rhétorique, jamais donc nous n'abandonnerons notre avis. Mais si la nature des choses n'est pas totalement perçue, nous n'aurons aucun moyen de défendre le jugement des sens. [...] Enfin, comme je viens de le montrer, grâce à la règle et au critère de connaissance établis par ce même Epicure, le moyen de distinguer le vrai du faux est constamment transmis.¹

Ainsi la physique épicurienne a-t-elle pour fonction de saisir à sa manière la nature des choses, les principes logiques de consécution et de contradiction, tout cela en vue de procurer l'absence de trouble et la vie heureuse. Dans la mesure où la physique empêche en plus les jugements qui fondent la vie heureuse d'être renversés, elle joue la fonction – ou tout du moins l'une des principales fonctions – que les stoïciens attribuent à la vertu dialectique et qui les conduit à reconnaître dans cette dernière un constituant essentiel de la sagesse et du bonheur.²

Toutefois, pour des raisons chronologiques, il est très peu probable que la critique épicurienne de la dialectique ait été d'emblée orientée vers l'école stoïcienne : lorsque Zénon fonde le Portique, le Jardin existe déjà depuis cinq ans, et Epicure s'est donc positionné, tout au long de sa formation puis en tant que fondateur de son école, vis-à-vis de conceptions antérieures de la dialectique.³ Dans un premier temps, ce ne sont donc pas les stoïciens que cible Epicure. Mais il faut nous demander si cela a éventuellement été le cas par la suite, avec Epicure lui-même ou avec ses successeurs. Nous passerons donc en revue les positions épicuriennes à l'égard de la logique et de ses différents éléments – la démonstration et la définition, les arguments, et enfin les sophismes – pour déterminer dans chacun des cas si elles se sont constituées dans la confrontation avec les stoïciens.

Dans son rejet de la logique, Epicure rejette en particulier la définition et la division, ainsi que la démonstration, comme le montre le passage suivant de la Lettre à Hérodothe :

πρῶτον μὲν οὖν τὰ ὑποτεταγμένα τοῖς φθόγγοις, ᾧ Ἡρόδοτε, δεῖ εἰληφέναι, ὅπως ἂν τὰ δοξαζόμενα ἢ ζητούμενα ἢ ἀπορούμενα ἔχωμεν εἰς ταῦτα ἀναγαγόντες ἐπικρίνειν, καὶ μὴ ἄκριτα

¹ Cic. *Fin.* 1.63–4 (éd. C. Moreschini ; trad. J. Kany-Turpin).

² Tandis qu'avec Ariston, dialectique et physique sont éliminées du même coup en raison de leur commune inutilité morale, Epicure élimine la dialectique tout en conservant la physique, considérant que la fonction de fondation et de garantie de la morale est pleinement remplie par celle-ci, ce qui rend celle-là superflue.

³ Voir (Sedley, 2019, p. 83).

πάντα ἡμῖν <ἴη> εἰς ἄπειρον ἀποδεικνύουσιν ἢ κενοὺς φθόγγους ἔχωμεν ἀνάγκη γὰρ τὸ πρῶτον ἐννόημα καθ' ἕκαστον φθόγγον βλέπεσθαι καὶ μηθὲν ἀποδείξεως προσδεῖσθαι, εἴπερ ἔξομεν τὸ ζητούμενον ἢ ἀπορούμενον καὶ δοξαζόμενον ἐφ' ὃ ἀνάξομεν. ἔ<τ>ι τε κατὰ τὰς αἰσθήσεις δεῖ πάντα τηρεῖν καὶ ἀπλῶς τὰς παρούσας ἐπιβολὰς εἴτε διανοίας εἶθ' ὅτου δήποτε τῶν κριτηρίων, ὁμοίως δὲ καὶ τὰ ὑπάρχοντα πάθη, ὅπως ἂν καὶ 485 τὸ προσμενόμενον καὶ τὸ ἄδηλον ἔχωμεν οἷς σημειωσόμεθα.

Pour commencer, Hérodote, il faut saisir ce qui est placé sous les sons vocaux, afin qu'en nous y rapportant nous soyons en mesure d'introduire des distinctions dans ce qui est matière à opinion – que cela suscite une recherche ou soulève une difficulté –, et pour éviter que tout ne reste pour nous sans distinction dans des démonstrations que nous mènerions à l'infini, ou bien que nous n'ayons que des sons vocaux vides. Car il est nécessaire que, pour chaque son vocal, la notion première soit vue et n'ait nullement besoin de démonstration, si nous devons bien posséder l'élément auquel rapporter ce qui suscite une recherche ou soulève une difficulté, et qui est matière à opinion. Ensuite, il faut observer toutes choses suivant les sensations, et en général suivant les appréhensions présentes, tant celles de la pensée que celles de n'importe quel critère, et de la même façon les affections existantes, afin que nous soyons en possession de ce par quoi nous rendrons manifeste ce qui attend confirmation ainsi que l'inévident.¹

Comme on a pu le noter, c'est à la conception platonicienne de la dialectique qu'Epicure semble s'opposer ici : il apporte en quelque sorte sa réponse au paradoxe du Ménon. Pour qu'une recherche soit possible, il faut nécessairement saisir au préalable ce que l'on recherche. Or, pour délimiter son objet, Epicure considère que ce n'est pas à la démonstration (ἀπόδειξις) qu'il convient de recourir. On s'attendrait plutôt à ce qu'il mentionne ici le procédé de la définition, mais les deux procédés sont en réalité intimement liés : si l'on cherche à éclairer le sens d'un mot au moyen d'une définition, ou à le dériver sur la base de ses éléments au moyen d'une démonstration, on ne fait en réalité que l'obscurcir, car l'on est conduit ce faisant à lui substituer un ensemble de mots, dont chacun devra lui même être défini, ce qui entraînera une régression à l'infini : nous serons donc condamnés à ne pas comprendre le terme de départ, alors qu'il suffisait pourtant de faire remarquer la chose qu'il se trouve désigner.² La critique par Epicure du procédé dialectique de définition semble cibler, non seulement Platon, mais aussi ceux parmi les philosophes qui nous éloignent des choses les plus évidentes par leur subtilité verbale, à savoir les mégariques.³ Concernant la critique épicurienne de la division par genre et espèce, qui est en partie liée à celle de la définition, elle pourrait s'être nourrie du débat avec le

¹ DL 10.37–8 (éd. T. Dorandi ; trad. R. Goulet).

² Cf. (Giovacchini, 2003, pp. 78–9) ; sur ce point, voir aussi (De Lacy, 1941, p. 141), (Bénatouïl, 2010, p. 153) et (Sedley, 2019, p. 110).

³ Cf. (Giovacchini, 2003, p. 78).

péripatéticien Cléarque et résulter de l'incompatibilité d'un tel procédé dialectique avec l'ontologie du Jardin.¹

Quant aux arguments et aux démonstrations, de prime abord, le fondateur du Jardin ne semble pas les condamner complètement : il distingue en effet entre des choses qui sont évidentes, lesquelles sont connues immédiatement au moyen de la sensation, et des choses qui ne sont pas évidentes, et qui sont connues par inférence à partir des choses évidentes.² Les choses inévidentes sont elles-mêmes de différentes sortes et Epicure envisage différentes procédures pour les connaître.³ Certaines choses ne sont pas évidentes pour l'instant, mais elles pourront le devenir plus tard. Leur vérité sera établie au moyen d'une confirmation ou d'une non-confirmation : je vois au loin une silhouette que je crois être Platon et, en me rapprochant, j'ai la confirmation que c'est effectivement Platon – *par la rencontre*.⁴ Il faut remarquer ici qu'Epicure envisage justement une procédure qui lui permet de ne pas recourir à une inférence logique à proprement parler : la chose non-évidente est en quelque sorte conservée à titre d'hypothèse dans l'attente de sa confirmation, et elle est confirmée par une perception immédiate de la chose en question dès lors qu'elle est perceptible. Quant aux choses qui sont inévidentes par elles-mêmes, Epicure considère qu'elles sont vraies en l'absence de preuve du contraire : l'expérience nous fait connaître que le mouvement d'un agrégat suppose qu'il y ait un espace libre, inférence empirique, que l'on peut vérifier, et que l'on transpose *par analogie* dans le domaine des choses non perçues.⁵ Même ici, il n'est pas certain que l'on doive parler d'une déduction logique ou d'une démonstration proprement dite : la connaissance d'une chose inévidente n'est pas déduite de celle des choses évidentes, mais par analogie avec ces dernières.⁶ Ainsi donc, Epicure ne renonce-t-il pas à la connaissance des choses non-évidentes, mais il semble faire tout ce qui est en son pouvoir pour éviter de recourir à des procédés logiques pour les connaître, préférant en inférer la vérité par confrontation avec ce qui est connu immédiatement.⁷ Toutefois, rien n'indique que cette position d'Epicure ait été élaborée spécifiquement en réaction à l'usage stoïcien de la dialectique.

¹ Cf. (Sedley, 2019, p. 105).

² Voir (De Lacy, 1941, p. 141).

³ Voir *DL* 10.32.

⁴ Voir *DL* 10.34.

⁵ Voir Sext. *Emp. Math.* 7.211–6 (= *LS* 18A). Sur ce point, voir (De Lacy, 1941, p. 144).

⁶ Voir (Allen, 2001, p. 195).

⁷ Cf. (Giovacchini, 2003, p. 88) ; voir aussi (Allen, 2001, p. 234).

Enfin, pour ce qui est des sophismes,¹ Epicure cible clairement les dialecticiens de Mégare.² C'est également le cas de son disciple Métrodore.³ Même si Cicéron reproche au premier, comme nous l'avons vu, de n'avoir pas élaboré de méthode pour résoudre les sophismes et distinguer les termes ambigus, celui-ci ne les ignore pas : pour ce qui est des sophismes, Epicure opte ainsi pour une technique de résolution qui n'est pas de nature logique mais pragmatique : un sophisme est réfuté dans la mesure où il rend la vie impossible.⁴ Si Epicure partage donc avec son contemporain Zénon un même souci pour la résolution des sophismes, leurs démarches respectives sont tout à fait opposées. Nous n'avons cependant aucun témoignage sur un éventuel débat entre stoïciens et épicuriens sur la meilleure manière de résoudre les sophismes des mégariques.

Au final, dans sa critique de la logique et de la dialectique, Epicure ne semble donc pas – contrairement à ce qu'en dit Sextus Empiricus – viser les stoïciens et il est même assez clair que ses cibles sont bien souvent autres. Si Epicure n'attaque donc pas expressément les stoïciens lorsqu'il rejette la dialectique, peut-être en est-il autrement lorsqu'il souligne l'inutilité, voire le pouvoir de nuisance du raisonnement dans le domaine éthique. C'est ce qu'il nous faut à présent examiner.

Les principes épistémologiques formulés par Epicure et son rejet de la dialectique se manifestent ainsi en particulier dans le domaine moral. Ici aussi, il faut proscrire les arguments pour en revenir à l'évidence :

omne animal, simul atque natum sit, voluptatem appetere eaque gaudere ut summo bono, dolorem aspernari ut summum malum et, quantum possit, a se repellere, idque facere nondum depravatum, ipsa natura incorrupte atque integre iudicante. Itaque negat opus esse ratione neque disputatione quam ob rem voluptas expetenda, fugiendus dolor sit: sentiri haec putat, ut calere ignem, nivem esse albam, dulce mel. Quorum nihil oportere exquisitis rationibus confirmare, tantum satis esse admonere. Interesse enim inter argumentum conclusionemque rationis et inter mediocrem animadversionem atque admonitionem: altera occulta quaedam et quasi involuta aperiri, altera prompta et aperta iudicari. Etenim quoniam detractis de homine sensibus reliqui nihil est, necesse

¹ Si tant est que, d'un point de vue épicurien, on puisse complètement distinguer la production de sophismes de la pratique précédente. Sur cette critique, voir en particulier Epicurus *Sur la Nature* 28.

² Epicure a d'ailleurs écrit un ouvrage *Contre les Mégariques* (DL 10.27). Sur le sujet, voir (Sedley, 2019, p. 86).

³ Plusieurs papyrus d'Herculaneum, qui contiennent des passages critiques (essentiellement de nature morale) à l'égard de philosophes mégariques (Alexinos, Diodore, Ebulide, Euphante, Stilpon), ont ainsi été attribués « avec prudence » par (Spinelli, 1986) au *Contre les dialecticiens* de Métrodore (pour l'attribution de ce titre à Métrodore, voir DL 10.24). (Tepedino Guerra, 1992) estime plus probable que ces papyrus soient du même Métrodore mais tirés de son ouvrage *Contre les sophistes* (là aussi, voir DL 10.24).

⁴ Voir (Giovacchini, Lemaire, Bénatouïl, & Begorre-Bret, 2011, p. 18) et (Sedley, 2019, pp. 87 sqq).

est, quid aut ad naturam aut contra sit, a natura ipsa iudicari. Ea quid percipit aut quid iudicat, quo aut petat aut fugiat aliquid, praeter voluptatem et dolorem?

Tout être animé, dès sa naissance, recherche le plaisir et s'en réjouit comme étant le bien suprême, mais il abhorre la douleur comme étant le mal suprême et la repousse autant qu'il peut. Il se comporte ainsi quand il n'est pas encore perverti, la nature elle-même prononçant un jugement intègre et incorruptible. Epicure soutient donc qu'il n'est pas nécessaire de raisonner et de discuter pour savoir pourquoi le plaisir doit être recherché et la douleur évitée. Il pense que cela se sent, comme on sent que le feu est chaud, la neige blanche, le miel doux : il n'y a pas besoin de raisonnements subtils pour le confirmer, il suffit de le faire remarquer. Il existe en effet une différence entre une preuve obtenue selon un raisonnement logique et un aperçu, une notification. L'une dévoile des choses cachées et comme enveloppées, l'autre montre ce qui est sous nos yeux et manifeste. Et puisque, sans organes des sens, il ne reste rien à l'homme, il s'ensuit nécessairement que la nature elle-même juge de ce qui est conforme ou contraire à la nature. Mais que perçoit-elle, qu'est-ce donc qu'elle juge comme le but pour lequel l'homme recherche ou fuit quelque chose, si ce n'est le plaisir et la douleur ?¹

Puisque le plaisir est l'objet d'une perception immédiate, il est connu immédiatement. Ainsi, notre sentiment même nous apprend que le plaisir est le bien : tout argument visant à établir par voie de déduction ce que l'on ressent en soi-même ne fait qu'obscurcir notre connaissance en s'interposant entre le plaisir et la perception que nous en avons.

Dans cette critique de l'usage du raisonnement en éthique, Epicure s'attaque-il à la position stoïcienne qui reconnaît à la dialectique une utilité morale ? La critique des raisonnements inutiles en éthique se retrouve justement chez l'un des successeurs d'Epicure, Polystrate, qui est contemporain de Cléanthe et Chrysippe : selon Polystrate, les subtilités logiques, dans la mesure où elles nous éloignent de la sensation et sont susceptibles de produire en nous des opinions fausses, sont cause de trouble et d'empêchement à la vie heureuse. Il écrit ainsi :

περὶ τούτων οὐκ ἐπισκεπτέον οὐ συλλογισμοὺς ἢ ἐπαγωγὰς πε[ρ]αίνοντας οὐδὲ ῥησικοποῦντας οὐδ' ἄλλως πως [...].

Dans ces matières, il faut mener son examen non pas en produisant des syllogismes et des conclusions inductives, ni en fabriquant des phrases, ni d'une autre façon [...].²

Qui sont ceux qui produisent des syllogismes, des inductions et des jeux de mots, et que Polystrate accuse d'éloigner les gens des évidences, de susciter des opinions fausses qui sont la cause d'inquiétude ? Les interprètes sont divisés sur le sujet, mais aucun n'envisage en premier

¹ Cic. *Fin.* 1.30 (éd. Morechini ; trad. J. Kany-Turpin modifiée) ; cf. *Fin.* 3.2–3.

² Polystrate, *Du mépris irrationnel* 3.14–15 (éd. G. Indelli ; trad. C. Begorre-Bret, T. Bénatouïl, J. Giovacchini, J. Lemaire modifiée).

lieu les stoïciens. Selon (Asmis, 1984, pp. 19–20), il s’agit des péripatéticiens, (Sedley, 1983) pense à Arcésilas, et pour (Giovacchini, Lemaire, Bénatouïl, & Begorre-Bret, 2011, pp. 9–10), il est possible que les cibles soient en réalité multiples. Dans leur critique de l’argumentation dialectique, les stoïciens ne semblent donc pas avoir été la cible principale des épicuriens, au moins jusqu’à Polystrate.

Même si on l’admet, il demeure intéressant de souligner l’opposition radicale entre épicuriens et stoïciens sur la question de l’usage du raisonnement dans le domaine éthique. Ainsi les épicuriens prétendent-ils établir la nature du bien sans aucun recours à la dialectique – en se contentant de *faire remarquer* le bien – là où les stoïciens estiment que la connaissance du bien est l’objet d’une inférence et ne peut donc être acquise autrement que par voie dialectique. Ainsi, tandis qu’Epicure pense – comme nous l’avons vu – qu’« il n’est pas nécessaire de raisonner et de discuter (*negat opus esse ratione neque disputatione*) » pour savoir que le plaisir est le bien car « cela se sent (*sentiri haec*) », Caton soutient que, dans sa description du parcours de l’âme jusqu’à la moralité, celle-ci finit par « déduire au moyen de la connaissance et de la raison (*cognitione et ratione collegit*) » que le bien réside dans l’accord avec les actions.¹ D’une certaine manière, c’est la nature même du bien défendu respectivement par les deux écoles qui commande cette divergence : le plaisir est un objet pour la sensation, tandis que la vertu – comprise comme un ordre entre nos actions – n’est pas sensible et doit faire l’objet d’une déduction.

Il nous reste à voir si cette opposition radicale que l’on observe entre les deux écoles sur la question de l’utilité de la dialectique a effectivement donné lieu à un débat entre les deux écoles à l’époque de Diogène de Babylone ou d’Antipater ou peu de temps après.

5.2. Un débat sur la dialectique entre Dionysius de Cyrène et Zénon de Sidon ?

Comme nous le mentionnions en ouverture, Philodème nous rapporte un débat qui aurait opposé un disciple de Diogène de Babylone et d’Antipater, Dionysius de Cyrène, aux épicuriens de son époque, et qui aurait porté sur la question de l’inférence. Certains commentateurs ont considéré que l’imprégnation des thèmes dialectiques dans le débat entre la fin du II^e et le milieu du I^{er} ont amené les épicuriens à participer à des discussions à l’égard desquelles ils se tenaient jusque-là à l’écart.² (De Lacy, 1941, pp. 148 *sqq.*) estime pour sa part

¹ Cic. *Fin.* 3.21 (éd. C. Moreschini ; nous traduisons).

² Cf. (Allen, 2001, p. 205).

que ce débat a conduit à une évolution de la théorie épistémologique d'Épicure sans que ses principes ne soient pour autant remis en cause. (Marrone, 2000, p. 112) a une position plus tranchée : ces épicuriens auraient été contraints de dépasser l'attitude trop rigide d'Épicure à l'égard des dialecticiens et d'élaborer leur propre théorie dialectique pour défendre leur doctrine.

Un témoignage de Cicéron suggère que les épicuriens auraient été contraints de reconnaître un usage de la dialectique y compris dans le domaine moral et sur la question du plaisir. Tandis qu'Épicure, comme nous l'avons vu plus haut, considère que la connaissance selon laquelle le plaisir est le bien se passe d'argument, certains de ses successeurs ont, selon Cicéron, reconnu la nécessité de recourir à des arguments pour mettre en évidence pour établir que le plaisir est le bien :

Sunt autem quidam e nostris qui haec subtilius velint tradere et negent satis esse, quid bonum sit aut quid malum, sensu iudicari, sed animo etiam ac ratione intellegi posse et voluptatem ipsam per se esse expetendam et dolorem ipsum per se esse fugiendum. Itaque aiunt hanc quasi naturalem atque insitam in animis nostris inesse notionem, ut alterum esse appetendum alteram aspernandum sentiamus. Alii autem, quibus ego assentior, cum a philosophis compluribus permulta dicantur cur nec voluptas in bonis sit numeranda nec in malis dolor, non existimant oportere nimium nos causae confidere, sed et argumentandum et accurate disserendum et rationibus conquisitis de voluptate et dolore disputandum putant.

Certains Épicuriens voudraient cependant transmettre cette doctrine de manière plus subtile et disent qu'il ne suffit pas de juger ce qui est bien ou mal par la sensation ; l'esprit et la raison peuvent également faire comprendre que le plaisir est à rechercher pour lui-même, la douleur à fuir pour elle-même. Ils soutiennent donc qu'il existe une notion pour ainsi dire naturelle et implantée dans notre âme, qui nous ferait sentir que le premier est à rechercher, la seconde, à fuir. d'autres encore, dont je partage l'avis, voyant que de nombreux philosophes invoquent toutes sortes de raisons contre le classement du plaisir parmi les biens et de la douleur parmi les maux, estiment que nous ne devons pas avoir une trop grande confiance en notre cause ; il nous faut donc tout à la fois argumenter, utiliser une méthode d'exposition rigoureuse et débattre du plaisir et de la douleur avec des raisonnements raffinés.¹

En plus du témoignage de Cicéron, on retrouve une application de la méthode d'inférence à l'éthique et à la question du plaisir chez Philodème.² Il semblerait donc que, en réaction aux attaques des stoïciens, les épicuriens aient été contraints au fil du temps de faire une place à la théorie dialectique dans leur philosophie et d'en faire usage notamment en éthique pour défendre leurs principaux dogmes.

¹ *Fin.* 1.31 (éd. C. Moreschini ; trad. J. Kany-Turpin).

² Sur l'application de la méthode d'inférence à l'éthique chez Philodème, voir (De Lacy, 1941, pp. 153–4).

Une telle conclusion ne va cependant pas de soi. Considérons d'abord le témoignage de Cicéron selon lequel les successeurs d'Epicure auraient introduit des arguments là où Epicure les aurait jugés inutiles. (Sedley, 1996, p. 324) suggère que les deux derniers points de vue, présentés comme postérieurs à Epicure, ne sont pas une prise de distance avec le point de vue du fondateur, mais une tentative pour rendre compte du fait que ce dernier, tout en affirmant que l'identité du plaisir et du bien se passe d'arguments, avait pourtant proposé des arguments en faveur de cette thèse. D'ailleurs, la *Lettre à Hérodote* semble envisager de raisonner (ἐπιλογίζομαι) à propos de la fin morale, du souverain bien et du souverain mal :

ἐπεὶ τίνα νομίζεις εἶναι κρείττονα τοῦ καὶ περὶ θεῶν ὅσα δοξάζοντος καὶ περὶ θανάτου διὰ παντὸς ἀφόβως ἔχοντος καὶ τὸ τῆς φύσεως ἐπιλελογισμένου τέλος, καὶ τὸ μὲν τῶν ἀγαθῶν πέρασ ὡς ἔστιν εὐσυμπλήρωτόν τε καὶ εὐπόριστον διαλαμβάνοντος, τὸ δὲ τῶν κακῶν ὡς ἢ χρόνους ἢ πόνους ἔχει βραχεῖς·

Ensuite, penses-tu que l'on puisse être supérieur à qui a des opinions pieuses sur les dieux, et qui, à propos de la mort, est constamment sans peur, qui a appliqué son raisonnement à la fin de la nature, et qui comprend qu'il est facile d'atteindre pleinement et de se procurer le terme des biens, et que le terme des maux tient à une brève durée ou bien à une faible souffrance.¹

Philodème ne serait donc pas hétérodoxe lorsqu'il fait usage de la méthode d'inférence pour montrer que le plaisir doit être poursuivi.

Ensuite, il n'est pas absolument certain que le débat rapporté par Philodème oppose les épicuriens à des philosophes stoïciens. Ce qui tend à le faire penser, c'est le nom de l'un des adversaires : « Dionysius »², qui désigne probablement Dionysius de Cyrène, disciple de Diogène de Babylonie et d'Antipater, et contemporain de Zénon de Sidon dont Philodème rapporte justement les contre-arguments dans la première section de son ouvrage. Mais l'attribution des arguments ciblant les épicuriens à des stoïciens n'est pas sans poser certains problèmes et au moins les interlocuteurs des épicuriens pourraient ne pas être seulement les stoïciens, mais aussi les académiciens, et éventuellement les péripatéticiens.³

Même si l'on admet que ce débat oppose bien les stoïciens et les épicuriens, il n'est pas du tout évident que les premiers aient réussi à faire évoluer la position des seconds à l'égard de la dialectique. Ce débat voit s'opposer deux conceptions de l'inférence, celle par similarité et

¹ DL 10.133 (éd. T. Dorandi ; trad. R. Goulet).

² Philodème *De signis* 7.5–6 et 11. 13–4.

³ Voir (Barnes, 1988, p. 94) ; pour (Allen, 2001, p. 207), les adversaires ne peuvent être des stoïciens que si les épicuriens ont mal compris leur position.

celle par élimination. Nous ne rentrons pas dans les détails du débat.¹ Indiquons seulement que la position décrite par Philodème ne nous paraît pas trahir la perspective d'Epicure² : celui-ci, tout en critiquant la dialectique, avait en effet fait une place à l'inférence comme le moyen de connaître les choses non-évidentes, mais il s'était en même temps efforcé de fonder ces inférences sur la seule confrontation avec l'expérience sensible et sans poser comme intermédiaire la moindre loi de déduction logique. La méthode d'inférence par similarité nous semble reproduire cette même intention tout en l'élaborant.³ Dans leur défense de leur méthode empirique d'inférence, les épïcuriens auraient ainsi réussi à résister aux revendications logiques des stoïciens.⁴ Ainsi les stoïciens et les épïcuriens ont sans doute débattu sur la méthode d'inférence, et sur ce qui fonde la validité d'une inférence, mais c'est seulement du point de vue des premiers que ce débat pouvait être qualifié de *dialectique*.

En résumé, et aussi étonnant que cela puisse paraître, la position de chacune des deux écoles vis-à-vis de la dialectique, de son utilité en philosophie et en éthique, bien qu'étant tout à fait antinomiques, semblent s'être constituées parallèlement, vis-à-vis de cibles tierces, et sans véritable confrontation directe. Il n'en demeure pas moins intéressant de remarquer comment les deux écoles, sur la question de l'utilité de la dialectique en éthique, adoptent des postures radicalement opposées.

6. Panétius de Rhodes

Sur la position de Panétius – élève de Diogène de Babylonie et scolarque du Portique après Antipater – à l'égard de la dialectique, nous n'avons que peu d'informations. Le témoignage de Diogène Laërce permet toutefois de préciser indirectement la situation originale qu'il prêtait à la logique dans sa philosophie. Dans son exposé de l'ordre des parties défendu par les différents stoïciens, le doxographe nous apprend en effet que Panétius commençait par la physique et il semble avoir été le premier stoïcien à le faire.⁵ Il est vrai que Diogène Laërce ne nous dit rien de la position des deux autres parties dans sa conception de la philosophie. Mais nous pouvons au minimum en déduire qu'avec Panétius, la logique perd la priorité qui la caractérise chez tous ses prédécesseurs. Cela amène à poser deux questions : faut-il en conclure

¹ Pour l'exposé de la méthode d'inférence par similarité par Philodème, voir LS 18G. Sur le sujet, voir (De Lacy, 1941), (Sedley, 1982), (Asmis, 1984), (Barnes, 1988) et (Allen, 2001).

² Sur ce point, voir (De Lacy, 1941, p. 156).

³ Sur ce point, voir (Bénatouïl, 2010, p. 155).

⁴ Cf. (Allen, 2001, p. 240)

⁵ DL 7.41.

que Panétius écarte purement et simplement la logique, préférant commencer directement par la physique avant de passer à l'éthique ? Et, s'il lui conserve une place, le fait de lui refuser la première place n'est-elle pas l'indice d'une révision, non seulement de son importance, mais surtout de son rôle au sein de la philosophie ?

Concernant la première question, il n'y a pas de raisons de penser qu'il ait purement et simplement écarté la logique.¹ S'il l'avait rejetée explicitement, sans doute Diogène Laërce ne manquerait-il pas de nous le préciser. Certes, il n'est pas un partisan des subtilités dans la discussion.² Il n'a toutefois pas négligé complètement les sujets logiques, même si les témoignages sont rares et ne portent pas précisément sur la dialectique.³ Il semble notamment s'être intéressé à la critériologie et à la grammaire.⁴

Si l'on suppose donc que Panétius ne supprime pas la logique de la philosophie, alors soit il défend l'un des deux ordres suivants, *physique-logique-éthique* ou *physique-éthique-logique*, soit il défend l'ordre *physique-éthique* et subordonne la *logique* à l'une ou l'autre de ces parties. Dans tous les cas, la logique perd la priorité qui la caractérisait jusque-là : cela doit-il nous amener à conclure que Panétius ne lui prête pas exactement la même fonction que ses prédécesseurs ? Il convient d'autant plus de l'envisager que nous avons vu comment, chez Zénon comme chez Chrysippe, c'est précisément la fonction de la logique au sein de la philosophie, – à la fois *constitutive* et *défensive* –, qui justifie de lui reconnaître une priorité.

Pour élucider ce point, une première méthode consiste à déterminer le critère qui fonde l'ordre proposé par Panétius, qui conduit à accorder la priorité à la physique, et qui explique que la logique soit reléguée au second ou au troisième rang, ou éventuellement subordonnée à l'une autre des deux autres parties. (Ierodiakonou, 1993a, p. 69) envisage deux raisons qui pourraient justifier que la physique soit première :

it really seems plausible that the Stoics who started with physics could have done so either with reference to the order in which the different parts of philosophical discourse emerged from the history of philosophy, or by claiming to start from universal nature before moving on to the role of the particular in it.⁵

La première raison nous semble peu plausible car elle est une justification extérieure au discours de la philosophie, qui ne repose ni sur la relation relative des parties du discours ou des exercices

¹ Cf. (Gourinat, 2000, p. 24).

² Voir *Fin.* 4.79 ; cf. *Fin.* 4.23.

³ Voir (Van Straaten, 1946, p. 131).

⁴ Voir fr. 90–3 Van Straaten.

⁵ Sur la question du critère présidant à l'ordre choisi par Panétius, voir aussi (Van Straaten, 1946, pp. 61–2).

correspondants : or, les réflexions stoïciennes sur l'ordre des parties concernent justement la relation des parties entre elles.¹ La seconde raison est plus convaincante – on passerait de la nature universelle à la nature humaine puis de la nature humaine à la manière dont l'homme doit se comporter pour s'accorder avec la nature universelle.² Toutefois, si elle rend compte de l'articulation entre la physique et l'éthique, elle ne permet pas de comprendre la relation de la logique avec elles et semble même ne lui laisser aucune place.

Il nous faut donc envisager une autre manière de comprendre pourquoi Panétius enlève sa priorité à la logique et si cela vient d'une révision de sa fonction. Certains témoignages, même s'ils n'en traitent que très indirectement et sont difficiles d'interprétation, ne sont pas dépourvus d'intérêt pour esquisser le rôle que Panétius reconnaît à la logique et à la dialectique. Un premier témoignage doit être mentionné même s'il ne nous paraît pas permettre de tirer des conclusions significatives. Cicéron s'autorise ainsi de Panétius pour soutenir que le juge, s'il doit en général s'en tenir au vrai, ne doit pas exclure d'argumenter parfois en faveur du vraisemblable :

Atque etiam hoc praeceptum officii diligenter tenendum est ne quem unquam innocentem iudicio capitis arcessas ; id enim sine scelere fieri nullo pacto potest. Nam quid est tam inhumanum quam eloquentiam a natura ad salutem hominum et ad conservationem datam, ad bonorum pestem perniciosamque convertere ? Nec tamen ut hoc fugiendum est, item est habendum religioni nocentem aliquando, modo ne nefarium impiumque, defendere ; vult hoc multitudo, patitur consuetudo, fert etiam humanitas. Iudicis est semper in causis verum sequi, patroni non numquam veri simile etiamsi minus sit verum, defendere ; quod scribere praesertim cum de philosophia scriberem, non audebam nisi idem placeret gravissimo stoicorum, Panaetio.

De plus, il faut observer soigneusement le précepte suivant : ne jamais tenter d'accusation capitale à l'encontre d'un innocent, car poser un tel acte sans être criminel, voilà ce qui ne se peut aucunement. Quoi d'aussi inhumain, en effet que de changer l'éloquence, un don que nous a fait la nature pour le salut et la sauvegarde des hommes, en un fléau et une cause de ruine pour les gens de bien ? Cependant, même si l'on doit éviter cela, il ne faut pas pour autant se faire un scrupule d'assumer quelquefois la défense d'un malfaiteur, pourvu seulement qu'il ne s'agisse

¹ K. Ierodiakonou se fonde sur Sext. Emp. *Math.* 7.20–3, qui expose justement ces deux raisons pour expliquer la primauté donnée à la physique. Mais il ne nous paraît pas évident que les philosophes auquel pense Sextus ici soient les stoïciens, puisque, après ces philosophes anonymes, il donne la raison de la préséance de la logique chez les épicuriens, avant d'arriver finalement à la position stoïcienne qu'il présente de manière univoque comme suivant l'ordre logique-éthique-physique, sans mentionner l'ordre choisi par Panétius. Il est vrai que l'explication de la préséance de la physique arrive juste après la référence à Posidonius qui – comme son maître – place la physique en premier. Mais les raisons formulées par Sextus nous semblent renvoyer plutôt à une perspective péripatéticienne, à laquelle Posidonius, et peut-être Panétius avant lui, ont pu être sensibles, mais qui ne pouvait complètement les satisfaire étant donné la relation logique et non pas seulement historique entre les parties de la philosophie stoïcienne.

² Cela est relativement proche du point de vue exprimé par Marc-Aurèle *Pensées* 2.9.

pas d'un criminel abominable et impie. C'est là ce que veut la foule, ce que tolère la coutume, et même ce que supporte l'humanité. Le propre du juge, dans les procès, est de s'en tenir toujours à la vérité, celui de l'avocat, de défendre quelquefois le vraisemblable, même si celui-ci n'est pas vrai – chose que je n'oserais pas écrire, surtout en écrivant sur la philosophie, si Panétius, le plus rigoureux des Stoïciens, n'étaient pas du même avis.¹

Le propos de Panétius concerne-t-il seulement la recherche de la vérité dans le cadre d'un procès ou bien en usait-il comme d'une image de la recherche de la vérité en philosophie ? Il est tentant de retenir la seconde hypothèse car c'est précisément un tel contexte judiciaire que l'on retrouve à la fois chez Zénon et chez Chrysippe – voir (T3Chr) – dans leur réflexion sur l'usage de l'argumentation en philosophie. Le parallèle avec ce dernier est particulièrement saisissant puisque Chrysippe juge « utile de réunir les éléments et de les enseigner d'un bout à l'autre aux élèves qu'on veut initier ; à leur propos, on a occasion de faire aussi mention des doctrines contraires, en réfutant leur vraisemblance comme on fait dans les tribunaux ». Faut-il en conclure que Panétius reconnaissait, à la suite de Chrysippe, une utilité à l'argumentation *pro et contra* en philosophie ? Rappelons que le troisième scholarque stoïcien cantonne cette pratique au contexte pédagogique, mais rien dans le témoignage de Cicéron ne permet de déterminer si Panétius opère une telle restriction. S'il jugeait utile pour parvenir à la vérité de considérer parfois les deux partis en présence, alors cela témoignerait d'une prise de distance avec l'orthodoxie stoïcienne en matière d'argumentation, prise de distance qui a pu être amorcée par Antipater, le propre maître de Panétius, lequel était soucieux de répondre aux arguments de Carnéade – même si nous avons cherché à montrer plus haut qu'il n'y avait pas nécessairement là une hétérodoxie de sa part.² Il est difficile d'aller beaucoup plus loin avec ce premier témoignage.

Nous pouvons en revanche orienter notre investigation dans une seconde direction. Diogène Laërce nous informe ainsi dans les termes suivants sur les divisions des vertus proposées par les différents stoïciens :

αναίτιος μὲν οὖν δύο φησὶν ἀρετάς, θεωρητικὴν 615 καὶ πρακτικὴν· ἄλλοι δὲ λογικὴν καὶ φυσικὴν καὶ ἠθικὴν· τέτταρας δὲ οἱ περὶ Ποσειδώνιον καὶ πλείονας οἱ περὶ Κλεάνθην καὶ Χρύσιππον καὶ Ἀντίπατρον. ὁ μὲν γὰρ Ἀπολλοφάνης μίαν λέγει, τὴν φρόνησιν.

(1) Panétius dit donc qu'il existe deux vertus, la théorétique et la pratique ; (2) d'autres (distinguent) la vertu logique, la vertu physique et la vertu éthique. (3) Posidonius en distingue

¹ Cic. *Off.* 2.51 (éd. M. Testard ; trad. S. Mercier).

² Voir *supra*, p. 140.

quatre et plus encore Cléanthe, Chrysippe et Antipatros. Apollonhès cependant dit qu'il n'y en a qu'une : la prudence.¹

Panétius distingue entre une vertu théorique et une vertu pratique. Cette division recoupe-t-elle d'une manière ou d'une autre les deux autres qui suivent dans le passage ? On pourrait envisager, d'abord, de rapprocher (1) et (2) : la vertu théorique coïnciderait avec les vertus logique et physique, tandis que la vertu pratique s'identifierait avec la vertu éthique.² On pourrait envisager ensuite de faire correspondre (1) à (3). Le témoignage de Cicéron dans le *De officiis*³ pourrait aller dans ce sens.⁴ On apprend ainsi que l'*honestum* se divise en quatre parties qui paraissent coïncider avec quatre vertus morales cardinales. En effet, la deuxième partie porte « sur le maintien de la société des hommes, l'attribution à chacun de ce qui lui revient et le respect des engagements (*in hominum societate tuenda tribuendoque suum cuique et rerum contractarum fide*) », ce qui évoque la vertu de *justice* ; la troisième porte « sur la grandeur et la force d'une âme élevée et invincible (*in animi excelsi atque invicti magnitudine ac robore*) », ce qui rappelle la vertu de *courage* ; la quatrième porte « sur l'ordre et la mesure dans tout acte et toute parole (*in omnium quae fiunt queque dicuntur, ordine et modo*) », ce qui décrit clairement la vertu de *modération* ; reste finalement la première qui concerne « l'étude attentive et subtile du vrai (*in perspicientia veri sollertiaque*) » et qu'il faut identifier avec la dernière des quatre vertus cardinales, à savoir la *sagesse* ou *prudence*.⁵ Or, tandis que les trois premières descriptions concernent le domaine pratique, cette dernière renvoie manifestement à l'activité théorique. Plus loin, Cicéron précise d'ailleurs pour distinguer la vertu de sagesse des trois autres que celles-ci ne se limitent pas à une activité de l'esprit mais se traduisent dans l'action.⁶ Il y aurait donc bien une forme d'*honnêteté* ou de *vertu théorique* – la sagesse – et une forme d'*honnêteté* ou de *vertu pratique* qui serait de trois sortes : le courage, la justice et la modération.

Si la correspondance entre les divisions (1) et (3) des vertus semble claire, cela vaut la peine de se pencher sur le contenu de la vertu théorique : cela pourrait nous conduire à rapprocher cette fois les divisions (1) et (2) comme nous le suggérons plus haut. La fonction

¹ *DL* 7.92 (éd. T. Dorandi ; trad. R. Goulet). Nous numérotions les trois divisions par commodité pour la suite.

² On pourrait également envisager que la vertu théorique s'identifie à la vertu physique et la vertu pratique à la vertu morale, ce qui ne laisserait plus aucune place autre qu'accessoire à la logique dans la conception panétienne de la philosophie. Notre conclusion finale – comme nous le verrons – emprunte en quelque sorte une voie moyenne entre ces deux options.

³ Dans ce traité, Cicéron s'inspire pour beaucoup des thèses développées par Panétius dans son *Sur le devoir*.

⁴ Sur ce point, voir (Alesse, 1994, pp. 50–1).

⁵ *Off.* 1.15 (éd. M. Testard ; trad. S. Mercier).

⁶ *Off.* 1.17.

propre de la sagesse, qui semble correspondre à la vertu théorique, consiste en effet dans « la recherche et la découverte du vrai (*indagatio atque inventio veri*) ». ¹ Cicéron en donne la justification suivante :

Ut enim quisque maxime perspicit quid in re quaque verissimum sit, quisque acutissime et celerrime potest et videre et explicare rationem, is prudentissimus et sapientissimus rite haberi solet.

En effet, à mesure qu'un homme distingue plus nettement la vérité de chaque chose, et qu'il peut en voir et en exposer la cause avec pénétration et célérité, il passe alors ordinairement (et à bon droit) pour l'homme le plus avisé et le plus sage. ²

Il convient de noter que la description de la vertu de sagesse entretient une certaine analogie avec la définition que donne Diogène de Babylone de l'art dialectique : ainsi la *sagesse* de Panétius est-elle une vertu qui dispose à *reconnaître la vérité avec netteté, pénétration et célérité* tandis que la *dialectique* de Diogène est *l'art de bien raisonner et de distinguer le vrai du faux*. Une telle description n'est pas non plus sans rappeler le discours stoïcien sur la vertu dialectique. Le rapport est encore plus clair dans la suite :

Ex quattuor autem locis in quos honesti naturam vimque divisimus, primus ille qui in veri cognitione consistit, maxime naturam attingit humanam. Omnes enim trahimur et ducimur ad cognitionis et scientiae cupiditatem in qua excellere pulchrum putamus ; labi autem, errare, nescire, decipi, et malum et turpe dicimus.

Parmi les quatre domaines entre lesquels nous avons réparti la nature et la substance de l'honnête le premier, qui consiste dans la connaissance du vrai, touche au plus près la nature humaine. Tous, en effet, nous sommes entraînés et conduits à la passion de connaître et de savoir, nous tenons pour une belle chose d'exceller en ce domaine et regardons, au contraire, le fait de nous tromper, de commettre des erreurs, d'être ignorants ou dupes et comme un mal et comme une honte. ³

Ainsi la sagesse relève-t-elle de l'honnête parce qu'elle nous fournit la connaissance du vrai, qui est bonne, tandis qu'elle nous permet d'éviter l'erreur qui est honteuse. Dans sa description de la vertu dialectique, le personnage de Caton tient un discours très semblable dans le *De finibus*. Si les stoïciens reconnaissent dans la dialectique une vertu, c'est, en effet,

quod habeat rationem ne cui falso adsentiamur neve umquam captiosa probabilitate fallamur, eaque quae de bonis et malis didicerimus ut tenere tuerique possimus: nam sine hac arte quemvis arbitrantur a vero abduci fallique posse. Recte igitur, si omnibus in rebus temeritas ignoratioque vitiosa est, ars ea quae tollit haec virtus nominata est.

¹ *Off.* 1.15 (éd. M. Testard ; trad. S. Mercier).

² *Off.* 1.16 (éd. M. Testard ; trad. S. Mercier).

³ *Off.* 1. 18 (éd. M. Testard ; trad. S. Mercier).

parce qu'elle détient la méthode de raisonnement qui nous empêche de donner notre assentiment à quelque chose de faux et de nous laisser tromper par une probabilité spécieuse. Elle nous permet aussi de maintenir et de défendre ce que nous avons appris sur la question des biens et des maux. Sans cet art, en effet, n'importe qui, à leur avis, peut s'éloigner du vrai et tomber dans l'erreur. Si donc, en toutes choses, la témérité et l'ignorance constituent un vice, les Stoïciens ont raison de donner à l'art qui les supprime le nom de vertu.¹

Or, chez Panétius, la vertu de sagesse semble nous préserver justement des deux types d'erreurs dont nous préserve la vertu dialectique selon ses prédécesseurs :

In hoc genere et naturali et honesto duo vitia vitanda sunt, unum ne incognita pro cognitibus habeamus hisque temere assentiamur ; quod vitium effugere qui volet – omnes autem velle debent – adhibebit ad considerandas res et tempus et diligentiam. Alterum est vitium quod quidam nimis magnum studium multamque operam in res obscuras atque difficiles conferunt easdemque non necessarias.

Dans ce registre à la fois naturel et honnête, deux fautes sont à éviter : en premier lieu, c'est de ne pas considérer comme connues des choses qui ne le sont pas, et de ne pas leur donner notre assentiment à la légère : celui qui voudra échapper à ce défaut - et telle doit être la volonté de tous – examinera les choses en y accordant du temps et de l'application. La seconde faute, c'est que certains montrent trop d'application et d'énergie à des matières obscures, difficiles et qui, en outre, ne sont pas indispensables.²

Dans la mesure où la vertu de sagesse permet d'éviter de donner son assentiment à la légère (*temere assentiamur*) et d'y allouer plutôt du temps (*tempus*) et l'application nécessaire, elle s'apparente manifestement aux vertus dialectiques distinguées distinguées par Chrysippe : la vertu dialectique de l'absence de précipitation en particulier, qui est *la science des situations où il faut donner son assentiment et des cas où il ne faut pas* et qui permet de ne pas donner son assentiment *trop tôt*, ou encore de celle de circonspection, qui est *une fermeté de la raison face au probable qui amène à ne pas lui céder inconsidérément*³.

Si la vertu théorique de sagesse décrite par Panétius présente des similitudes avec la vertu dialectique telle que la conçoivent ses prédécesseurs, il ne faut pas pour autant les identifier. Il ne faut en effet pas confondre la science des choses vraies et la science de ce qui distingue le vrai et le faux : cette dernière – la dialectique – est la condition de possibilité de celle-là, mais elle n'épuise pas pour autant sa substance : il faut être dialecticien pour être sage, mais le sage est expert dans bien d'autres domaines que la dialectique. C'est la raison pour laquelle, lorsque Cicéron parle de ce qui rend possible et garantit la sagesse, il parle d'une vertu

¹ *Fin.* 3.72 (éd. C. Moreschini ; trad. J. Kany-Turpin).

² *Off.* 1.18–9 (éd. M. Testard ; trad. S. Mercier).

³ Voir *supra*, p. 107 *sqq.*

qui s'apparente à la dialectique ; mais lorsqu'il parle des différents domaines sur lesquels porte la sagesse ou vertu théorique, la dialectique n'en est qu'une parmi d'autres.¹

Il semble possible de donner une première esquisse de la place de la dialectique dans la philosophie telle que la conçoit Panétius. L'homme vertueux possède à la fois une vertu théorique et une vertu pratique. Tandis que la vertu pratique comprend la justice, le courage et la modération et lui assure de bien agir, la vertu théorique parait inclure quelque chose comme la vertu dialectique et avoir la théorie dialectique parmi ses objets d'étude.

Un tel tableau n'est cependant pas sans poser des questions. En effet, Panétius semble reprendre à son compte la conception aristotélicienne de la vertu, selon laquelle il faut distinguer entre une vertu de l'action et une vertu contemplative, l'une et l'autre permettant à l'homme de se réaliser dans deux domaines distincts de l'autre.² Or telle n'est pas la position stoïcienne traditionnelle³ : comme nous avons déjà eu l'occasion de le mentionner, les prédécesseurs de Panétius ne distinguent pas entre une vertu théorique et une vertu pratique mais ils insistent au contraire sur la double dimension théorique et pratique de chacune des vertus.⁴ Panétius est-il donc hétérodoxe ou orthodoxe sur ce point ? Dans un cas ou dans l'autre, la dialectique ne se trouve pas jouer le même rôle : dans le premier, elle est essentielle pour la constitution de la vertu théorique, mais elle n'intervient pas dans l'exercice des trois vertus pratiques ; dans le second, elle est essentielle pour la constitution de la théorie sous-jacente à l'exercice de chacune des quatre vertus.

Sur le sujet, le témoignage de Cicéron comporte des éléments ambivalents voire contradictoires. A côté des passages qui distinguent clairement entre une vertu intellectuelle et des vertus pratiques, d'autres suggèrent que la première est subordonnée aux secondes : tantôt la vertu théorique vaut *pour elle-même* indépendamment des vertus pratiques, tantôt la théorie doit être poursuivie *en vue de* l'action.⁵ En faveur de cette seconde position, Cicéron écrit ainsi :

¹ Voir *Off.* 1.19.

² Cf. (Veillard, 2015, pp. 88 *sqq.*)

³ (Veillard, 2015, p. 90) voit au contraire une continuité entre la position de Panétius ainsi décrite et la conception stoïcienne.

⁴ Voir *DL* 7.126 ; sur le sujet, voir (Alesse, 1994, p. 52). On retrouve en revanche une présentation semblable de la vertu chez Sénèque, voir *Ep.* 94.45 et 95.10.

⁵ (Veillard, 2015, p. 143) articule ces deux dimensions : « Le désir de connaître est la première des tendances naturelles de l'homme selon Panétius. La séparation introduite entre les domaines théorique et pratique légitime les activités de connaissance pure, qui feront l'objet d'un intérêt particulier dans le système panétien. Cette

Cuius studio a rebus gerendis abduci contra officium est. Virtutis enim laus omnis in actione consistit ; a qua tamen fit intermissio saepe multique dantur ad studia reditus.

Mais que cette étude nous détourne de la gestion des affaires, voilà qui est contraire au devoir, car le mérite de la vertu réside tout entier dans l'action. Celle-ci, toutefois, s'interrompt souvent, et bien des occasions de retourner à nos études nous sont accordées.¹

Si le mérite de la vertu réside tout entier dans l'action, comment faire la place à une vertu théorique à part entière qui ne soit pas l'instrument de la véritable vertu qui, par nature, est pratique ? Ce faisant, Panétius semblerait donc se rapprocher de l'orthodoxie stoïcienne qui ne distingue pas entre vertu théorique et vertu pratique, mais considère qu'au sein de la vertu, la théorie est nécessaire tout en ayant sa destination dans la pratique.

Le passage suivant pourrait permettre de réconcilier les deux rapports divergents que fait Cicéron sur la conception panétienne des vertus :

Omnis autem cogitatio motusque animi aut in consiliis capiendis de rebus honestis et pertinentibus ad bene beate vivendum aut in studiis scientiae cognitionisque versabitur.

Toute pensée et tout mouvement de l'âme porteront soit sur des décisions à prendre pour agir honnêtement et mener une vie bonne et heureuse, soit sur la poursuite de la science et de la connaissance.²

Ainsi peut-on comprendre que toute vertu comporte une dimension théorique et une autre pratique – une *cogitatio* et un *motus* – mais que l'une est une disposition à connaître tandis que les autres sont des dispositions à agir ; et ces dernières prévalent sur la première : cela ne veut pas dire que la connaissance ne doit pas être poursuivie pour elle-même, mais qu'elle ne doit pas être poursuivie pour elle-même d'une manière excessive et qui serait dommageable pour l'action.

Nous pouvons à présent en revenir à notre problème initial : quelle est la fonction de la dialectique au sein de la philosophie selon Panétius et pourquoi a-t-elle perdu sa priorité ? Il semble que Panétius ait maintenu dans sa philosophie quelque chose comme une logique ou une dialectique, laquelle retrouve en partie le rôle que lui prêtent ses prédécesseurs dans l'élaboration de la théorie et l'établissement de la vérité. Mais, du fait qu'il substitue à l'analyse

séparation, toutefois, n'autorise pas leur autonomie complète : c'est toujours en vue de l'application pratique que l'on se doit de multiplier ses connaissances théoriques. » Cela ne nous semble toutefois pas effacer la tension entre les deux aspects de la conception panétienne des vertus : peut-il y avoir séparation entre vertu théorique et vertu pratique si la première est toujours subordonnée à la seconde ? Et légitime-t-on vraiment l'activité de *connaissance pure* si cette dernière doit toujours être pratiquée en vue d'une *application pratique* ?

¹ Cic. *Off.* 1.19 (éd. M. Testard ; trad. S. Mercier).

² *Ibid.*

stoïcienne traditionnelle des vertus la distinction entre vertu théorique et vertu pratique, il est conduit à revoir la position de la physique et de la logique dans sa philosophie. Sans doute faut-il commencer l'enseignement par la physique car cette dernière sera à la fois la substance de la vertu théorique et le fondement de la vertu pratique ; puis, il faut en passer à l'éthique qui consiste dans l'enseignement des vertus pratiques. Si la logique, et la dialectique en particulier, ont certainement un rôle à jouer dans la constitution de ces deux vertus, elles ne sont la substance d'aucune vertu à part entière. Panétius ne la supprime pas pour autant mais en fait une sorte de sous-partie de la vertu théorique. Si tel est bien le cas, alors cela a pour conséquence d'accentuer le caractère instrumental de la logique : elle ne participe pas de la substance de la philosophie, même si elle est indispensable à l'élaboration de cette substance, tant dans le domaine physique que dans le domaine éthique. Chez Panétius, nous ne retrouverions donc pas l'ambivalence du statut de la logique que nous avons évoquée à propos de Chrysippe – la logique ayant tantôt une fonction instrumentale, tantôt une fonction constitutive. Seul le premier aspect serait conservé par Panétius, ce qui le conduirait assez logiquement à revoir la division de la philosophie, en ne mettant pas sur le même plan l'éthique et la physique – qui sont constitutives de la philosophie – et la logique – qui en est davantage comme l'instrument.

7. Posidonius d'Apamée¹

Nous avons peu de témoignages sur la logique de Posidonius, disciple de Panétius et son successeur à la tête du Portique. Nous savons toutefois, d'une part, qu'il reprend à son compte la tripartition classique de la philosophie² et, d'autre part, qu'il a été l'auteur d'une

¹ Avant d'examiner l'attitude de Posidonius à l'égard de la dialectique et de son utilité, il convient de dire quelque mot d'Hécaton, lui aussi disciple de Panétius. Sur Hécaton, voir en particulier (Veillard, 2022). De l'œuvre d'Hécaton, nous n'avons conservé que vingt-neuf fragments, provenant de huit ouvrages portant tous sur des sujets éthiques. Aucun des fragments ne traite explicitement de la dialectique, même s'ils révèlent chez Hécaton une attention particulière portée à l'usage du langage en éthique. Son traité *Des paradoxes*, en particulier, témoigne de sa volonté d'ébranler les convictions de l'interlocuteur au moyen de formules paradoxales en vue de le convaincre : sur ce point, voir (Veillard, 2022, pp. 233–7). Cicéron déclare par ailleurs (*Off.* 3.89 = fr. 11 Veillard) qu'Hécaton recourrait à la discussion *in utramque partem* pour trancher les situations de conflit entre devoirs, par exemple : « si l'on devait jeter quelque chose à la mer, jetterait-on plutôt un cheval de prix ou un médiocre esclave ? » (*si in mari iactura facienda sit, equine pretiosi potius iacturam faciat an servuli vilis* ; éd. M. Winterbottom ; trad. C. Veillard). Le stoïcien aurait donc repris à son compte la pratique argumentative que Chrysippe autorisait déjà à la condition d'en user avec précaution selon (T3Chr) : sur ce point, voir (Veillard, 2022, pp. 302 *sqq.*). Mais il ne semble pas en faire le même usage : il ne s'agit pas de préserver les convictions du disciple en désamorçant les arguments opposés, mais plutôt de l'aider à trancher des problèmes pratiques. Il est toutefois possible que Chrysippe en fasse lui aussi déjà un tel usage : voir Plut. *Stoic. Rep.* 1042A et *Comm. not.* 1064A–B ; sur ce point, voir (Veillard, 2022, p. 303).

² DL 7.39 (= Kidd 87).

définition de la dialectique¹ : on peut donc supposer qu'il classe la dialectique dans la logique et qu'il reconnaît du même coup à la première une place au sein de sa philosophie. Il semble donc qu'il n'ait pas repris l'innovation de Panétius à son compte et qu'il ait retrouvé la position stoïcienne orthodoxe. Posidonius semble même avoir l'ambition de mettre davantage encore en évidence l'intrication entre les trois parties de la philosophie ainsi que le caractère constitutif de chacune d'entre elles et en particulier celui de la logique – prenant finalement le contrepied de la position de son maître si ce dernier en fait bien, comme nous le suggérons, une partie subalterne de la philosophie. Parce qu'il se trouve insatisfait par les images du jardin ou de l'œuf – qui ne rendent pas suffisamment compte à ses yeux de l'interdépendance entre les trois parties de la philosophie et de l'unité organique de cette dernière –, Posidonius leur préfère ainsi l'image de l'animal :

ὁ δὲ Ποσειδώνιος, ἐπεὶ τὰ μὲν μέρη τῆς φιλοσοφίας ἀχώριστα ἐστὶν ἀλλήλων, τὰ δὲ φυτὰ τῶν καρπῶν ἕτερα θεωρεῖται καὶ τὰ τεῖχη τῶν φυτῶν κεχώριστα, ζῶφ μᾶλλον εἰκάζειν ἡξίου τὴν φιλοσοφίαν, αἷματι μὲν καὶ σαρκί τὸ φυσικόν, ὀστέοις δὲ καὶ νεύροις τὸ λογικόν, ψυχῇ δὲ τὸ ἠθικόν.

Puisque les parties de la philosophie sont inséparables les unes des autres, alors que l'on conçoit les plantes comme distinctes des fruits, et que les murs sont séparés des plantes, Posidonius jugea plus approprié de comparer la philosophie à un animal, la physique au sang et à la chair, la logique aux os et aux tendons, et l'éthique à l'âme.²

Posidonius aurait donc été particulièrement sensible – et davantage encore que ses prédécesseurs – au caractère inséparable des parties de la philosophie. C'est la raison pour laquelle, selon (Kidd, 2006, p. 30), même si nous avons peu de témoignages sur l'activité logique de Posidonius,³ il ne faut pas en conclure qu'il accorde moins d'importance à la partie logique en philosophie : sa préoccupation est précisément d'insister sur le caractère organique et constitutif de chaque partie de la philosophie, de la partie logique comme des deux autres. De même, le fait qu'il semble s'être beaucoup plus intéressé aux sciences particulières qu'à la logique n'empêche pas qu'il reconnaît à cette dernière un statut et une importance au sein de la philosophie qu'il refusait aux premières. Sénèque nous renseigne sur le fait qu'il n'accorde pas la même importance à la logique et aux sciences particulières – comme l'astronomie ou la

¹ *DL* 7.62 (= Kidd 188).

² Sext. Emp. *Math.* 7.19 (éd. J. Mau and H. Mutschmann ; nous traduisons).

³ Nous savons qu'il s'est intéressé au style et à la poésie (*DL* VII 60 = *Kidd* 44), aux conjonctions (*Kidd* 45), et qu'il a écrit sur les syllogismes relationnels : Galien *Institutio logica* 18.1–8 (= *Kidd* 191). Sur les intérêts de Posidonius en logique, voir (Kidd, 2006) et (Veillard, 2015, pp. 196–7).

géométrie – s’opposant à ceux qui entendent élever ces disciplines au rang de parties de la philosophie :

Quemadmodum, inquit, est aliqua pars philosophiae naturalis, est aliqua moralis, est aliqua rationalis, sic et haec quoque liberalium artium turba locum sibi in philosophia vindicat. Cum ventum est ad naturales quaestiones, geometriae testimonio statur : ergo eius, quam adiuvat, pars est. » Multa adiuvant nos nec ideo partes nostri sunt.

Mais, dit-on, l’étude de la nature, la morale, la logique, sont les parties de la philosophie ; donc le groupe nombreux des arts libéraux a également droit d’y réclamer sa place. Quand on s’occupe de questions naturelles, on s’appuie sur le témoignage de la géométrie : auxiliaire de la philosophie, elle est une partie de cette science. » Nous ne manquons pas d’auxiliaire qui pourtant ne font pas partie de nous-mêmes.¹

Le fait qu’il insiste autant sur la nature de *parties* de la logique, de la physique et de l’éthique, qu’il oppose au statut instrumental de toutes les autres disciplines qui ont une utilité, suggère que Posidonius a été l’initiateur, intentionnellement ou non, du débat sur le statut de la logique – est-elle une *partie* ou un *instrument* de la philosophie ? – tel qu’il apparaîtra plus tard chez les commentateurs péripatéticiens et dont nous traiterons dans la suite.² Posidonius aurait donc clarifié la position stoïcienne, qu’il estimait trop ambiguë en particulier concernant la logique qui, à ses yeux avait encore trop un statut d’*auxiliaire* chez ses prédécesseurs – ce qui était probablement encore plus vrai chez son propre maître, Panétius.

Du caractère organique que Posidonius prête à la logique dans sa conception de la philosophie, il est possible de tirer deux conséquences. D’abord, la logique ne doit être envisagée qu’en tant qu’elle apporte une contribution à l’ensemble. Une telle attitude reçoit une certaine confirmation des témoignages de Sénèque selon lesquels, d’une part, Posidonius ne délaissait pas les discussions subtiles, les jugeant parties intégrantes de l’éthique,³ tout en prescrivant de ne jamais s’en tenir au discours mais d’agir et d’endurcir effectivement son âme⁴. Ensuite, et à l’inverse, la philosophie ne peut subsister sans la logique. (Gourinat, 2000, p. 31) remarque ainsi que, dans l’image proposée par Posidonius, les parties de l’animal distinguées par le stoïcien sont, pour reprendre une distinction aristotélicienne, des *parties homéomères* et non des *parties anhoméomères* :

¹ Sen. *Ep.* 88.24–5 (éd. F. Préchac ; trad. H. Noblot).

² (Kidd, 2006, p. 31) soutient que Posidonius s’est explicitement positionné par rapport aux épicuriens et aux péripatéticiens qui prêtent à la dialectique un caractère instrumental. Ce n’est toutefois pas la position que nous soutiendrons plus loin.

³ Sen. *Ep.* 121.1.

⁴ Sen. *Ep.* 104.22.

Cela n'est pas indifférent, car si la logique n'est pas un membre, au sens où le serait par exemple la jambe, qui comprend à la fois les os, les muscles, les nerfs, les vaisseaux sanguins et la peau mais un tissu comme le squelette, la logique se retrouve alors dans chaque membre et dans l'ensemble du corps, dont elle constitue la charpente invisible mais indispensable. Cela signifie que les dogmes stoïciens non argumentés ne sont plus rien. En outre, s'il est toujours possible de couper une main, qui n'est justement qu'un membre ou un organe, il n'est pas possible de retirer à un animal son squelette sans le tuer.

Ainsi un organisme peut-il vivre alors même qu'il est amputé ; de même, la destruction du mur n'implique pas celle du verger dans son ensemble. En revanche, il est impossible de priver un animal de son squelette et de ses tendons sans le tuer, car ces derniers sont présents dans chacune des parties de son corps et en assure le soutien.

La logique est donc essentielle à la philosophie, elle en est une partie constitutive et non seulement un auxiliaire. Mais l'image proposée par Posidonius ne nous renseigne pas seulement sur la relation de la logique aux autres parties, elle illustre probablement aussi la fonction que lui prête Posidonius. Tandis que le mur qui entoure le jardin a une fonction exclusivement défensive, le squelette a une fonction d'articulation.¹ En modifiant l'image de la philosophie, il entérine en quelque sorte ce qui était déjà présent chez Zénon et ce que Chrysippe a ensuite considérablement élaboré : la logique n'est pas purement défensive, mais elle permet aussi l'établissement et l'articulation des différents éléments constitutifs de la science.

La définition que Posidonius propose de la dialectique semble confirmer ce point. Il définit en effet la dialectique comme *la science du vrai, du faux et de ce qui n'est ni vrai ni faux*.² (Gourinat, 2000, pp. 70–2) envisage trois manières de comprendre la tripartition incluse dans cette définition. Selon la première, *le vrai et le faux* renvoient aux propositions, qui sont des signifiés ayant la propriété d'être ou vrais ou faux, et *ce qui n'est ni vrai ni faux* renvoie aux signifiés restants ainsi qu'aux signifiants, la définition de la dialectique recouvrant – et recoupant à peu près – la division qu'en fait Chrysippe. Mais J-B. Gourinat juge cette première hypothèse, bien que plausible, un peu « fourre-tout ». Selon la seconde, *le vrai et le faux* désigneraient les réponses, qui peuvent être ou vraies ou fausses, par opposition à *ce qui n'est ni vrai ni faux*, à savoir les questions : la définition de Posidonius serait donc une réinterprétation de la définition de Zénon.³ Enfin, selon la troisième interprétation, la définition posidonienne de la dialectique est une définition de la vertu dialectique comprise, à la manière

¹ Cf. (Kidd, 2006, p. 31), (Castagnoli, 2010, p. 163) et (Ierodiakonou, 2019, p. 123).

² Voir *DL* 7.62 ; cf. *DL* 7.42 où la même définition est rapportée sans être explicitement attribuée à Posidonius.

³ En *DL* 7.42, la définition de Zénon est d'ailleurs présentée comme l'explication de celle de Posidonius.

de Chrysippe, comme une vertu de l'assentiment : il convient de donner son assentiment au vrai, de le refuser au faux et de le suspendre devant ce qui est encore indécis. Cette troisième interprétation nous paraît la plus convaincante dans la mesure où elle est celle qui rend le mieux compte de la tripartition introduite par Posidonius dans sa définition.¹ Si tel est le cas, l'image et la définition proposées par Posidonius indiquent qu'il entérine les évolutions introduites par Chrysippe, en concevant la dialectique comme ayant pour rôle d'articuler les propositions et les jugements *tant* dans le domaine du discours *que* dans celui de l'assentiment.

On pourrait toutefois se demander si Posidonius n'a pas donné un prolongement supplémentaire à l'évolution de la dialectique stoïcienne et de son rôle en philosophie. Il se pourrait ainsi que le reproche qu'il adresse aux anciennes images de la philosophie vaille encore pour Chrysippe. Un des éléments qui pourrait le laisser penser est l'ordre qu'il défend pour les parties de la philosophie : à la suite de Panétius, mais à la différence de tous leurs prédécesseurs et notamment de Chrysippe, il place en effet la physique en premier.² Nous ne connaissons cependant pas l'ordre dans lequel il classait la logique et l'éthique. Mais nous avons vu comment, chez les premiers stoïciens, la primauté de la logique est directement liée à sa fonction vis-à-vis des deux autres parties. On peut donc supposer que la modification de l'ordre implique une reconfiguration des fonctions mutuelles de chaque partie. Par ailleurs, on a vu comment, encore chez Chrysippe, le fait que la logique soit toujours prioritaire a tendance à l'exclure du système et à lui conserver un caractère instrumental.³ En proposant une nouvelle image et en distinguant le statut de la logique, de l'éthique ou de la physique par rapport à celui des sciences spéciales, les unes étant des *parties*, les autres des *auxiliaires*, Posidonius pourrait vouloir achever ce que Chrysippe n'aurait fait qu'amorcer : affranchir la dialectique et la logique de leur statut d'instrument pour en faire une partie à part entière de la philosophie.

Mais quelle est cette nouvelle conception de la dialectique et de sa fonction au sein de la philosophie qui permettrait d'en faire une partie à part entière de la philosophie ? Il se trouve que Posidonius a accordé beaucoup d'intérêt à la démonstration. Même si l'on retrouve ce trait chez ses prédécesseurs, il semble particulièrement prononcé chez lui, à tel point qu'il est parfois surnommé ἀποδεικτικός, le *démonstrateur*.⁴ Galien associe la compétence de Posidonius dans

¹ (Gourinat, 2000, pp. 81 *sqq.*) remarque d'ailleurs que l'on retrouve justement cette même structure tripartite dans la définition des vertus morales.

² Voir *DL* 7.40–1 (= Kidd 91).

³ Voir *supra*, p. 102.

⁴ Sur ce point, voir (Kidd, 2006, p. 33). Sur l'usage par Posidonius de la démonstration en physique et en éthique, voir F18 et F157 *EK*. Sur son aisance dans la matière, voir T46 et 83 *EK* ainsi que F191 *EK*.

le domaine logique à sa compétence dans le domaine mathématique.¹ Selon lui, la formation mathématique de Posidonius le rend plus sensible aux conflits avec l'évidence et les auto-contradictions que l'on rencontre chez Chrysippe. L'intérêt de Posidonius pour les mathématiques, et notamment pour les démonstrations mathématiques, a-t-il pu avoir une incidence sur sa conception de la démonstration en philosophie ? Nous savons par ailleurs qu'il s'est intéressé aux syllogismes relationnels, qui sont justement ceux au moyen desquels Euclide démontre son premier théorème :

τοὺς δὴ τοιοῦτους ἅπαντας συλλογισμοὺς τῷ γένει μὲν ἐκ τῶν πρὸς τι ῥητέον, ἐν εἶδει δὲ κατ' ἀξιώματος δύναμιν συνισταμένους, ὥσπερ καὶ ὁ Ποσειδώνιος φησιν ὀνομάζειν αὐτοὺς συνακτικούς κατὰ δύναμιν ἀξιώματος.

Il faut donc dire que tous ces syllogismes sont du genre des syllogismes relationnels, et qu'ils sont construits par la force implicite d'un axiome ; c'est ainsi que Posidonius aussi dit qu'il les a appelés « concluants par la force implicite d'un axiome ».²

Selon (Kidd, 2006, p. 35), dans ce passage, le terme d'ἀξίωμα est sans doute employé dans son sens mathématique, celui d'*axiome*, et non dans son sens stoïcien de *proposition*. Nous tiendrions là un argument pour penser que Posidonius a délaissé la démonstration dans sa conception stoïcienne pour adopter la démonstration mathématique sur la base d'axiomes. On passerait d'une démarche vérificationnelle à une démarche hypothético-déductive : Panétius partirait d'axiomes, sur la base desquels il inférerait et découvrirait une nouvelle proposition, à la différence de Chrysippe qui soumet à l'examen de la preuve une proposition donnée. Si tel est le cas, Posidonius abandonne en réalité la procédure dialectique pour une logique mathématique.³

Faut-il retenir cette hypothèse ? Selon (Kidd, 2006, pp. 38–9), elle permet de rendre compte de l'ordre des parties défendu par Posidonius ainsi que de la priorité de la physique :

It is the philosopher of nature, the *physiologos*, who establishes the ultimate premisses, the *archai* of philosophy, its common notions, axioms and postulates as it were, and is concerned with the investigation of what follows from them.

La méthode hypothético-déductive permet de constituer le système de la philosophie sur la base des premiers principes de cette dernière. Le choix d'un nouvel ordre serait ainsi le signe d'une

¹ Galien *De placitis Hippocratis et Platonis* 4.390 (= T83 EK). Sur sa compétence dans le domaine mathématique et le lien de cette dernière avec la pratique logique, voir T46 et 84 EK.

² Galien *Institutio logica* 18.8 (F191 EK).

³ Sur la distinction de ces deux procédures, voir (Kidd, 2006, p. 37).

évolution de la fonction de la dialectique entre Posidonius et Chrysippe : pour celui-ci, il faut apprendre en premier lieu la logique pour être ensuite en mesure de soumettre à l'examen les propositions et les représentations qui nous arrivent et n'en accepter aucune qui n'ait été établie au moyen d'une preuve reposant sur des notions communes dont on aura au préalable fourni une définition précise ; pour Posidonius, il faudrait commencer par la physique, car cette dernière nous fournit les axiomes sur la base desquelles il est possible de déduire l'intégralité du système de la philosophie. Et l'image de la philosophie que propose Posidonius aurait donc une vraie originalité : à partir de membres fondamentaux, les tendons permettent de proche en proche de relier toutes les parties de l'organisme. Tandis que Chrysippe examine dialectiquement ce qui se présente sans savoir *a priori* si cela est vrai ou non, Posidonius déduirait à partir de propositions vraies *a priori*.

Cette interprétation nous semble cependant avoir ses limites. Tout d'abord, il n'est pas sûr qu'une telle explication permette de rendre compte de la priorité de la physique : si l'on opte pour une logique hypothético-déductive, il faut tout de même enseigner la logique en premier car il n'est pas possible, sans elle, d'initier la procédure hypothético-déductive. Mais, plus fondamentalement, même si l'hypothèse de I. Kidd n'est pas complètement inconcevable étant donné l'intérêt de Posidonius pour les mathématiques,¹ cela suggère que ce dernier ait rompu brutalement avec la méthodologie stoïcienne, substituant à la dialectique une logique mathématique, et reconfigurant le stoïcisme de manière géométrique, en proposant une sorte de spinozisme avant l'heure. Or, la déduction d'une thèse sur la base d'axiomes, telle que la décrit I. Kidd, n'est pas si différente de la démonstration sur la base des prénotions en vue de la constitution du système.² De plus, il nous semble peu probable que la priorité de la physique signifie que l'intégralité des premiers principes soient de nature physique : si tel est le cas, l'image de l'arbre cartésien aurait sans doute mieux convenu que celle de l'animal.³ Même si l'éthique se fonde sur la physique, l'éthique a ses propres principes – les prénotions morales –

¹ Il faut cependant tenir compte du fait que le témoignage de Galien est polémique : s'il insiste autant sur l'intérêt de Posidonius pour la démonstration, c'est pour pouvoir dire que ce dernier a été en mesure de percevoir les contradictions commises par Chrysippe.

² Sur la manière dont le système de la philosophie se constitue sur la base des *ἔννοιαι* ou des *πρόληψεις*, il est instructif de lire *Acad. post.* 30 même si ce sont plutôt les vues d'Antiochus que Cicéron rapporte dans cet ouvrage.

³ Descartes, *Les principes de la philosophie*, « Lettre-préface », in *Œuvres de Descartes*, IX-2, Paris, CNRS-Vrin, 1989, p. 14 : « Toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences qui se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale ; j'entends la plus haute et la plus parfaite morale, qui, présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la sagesse ». Chez Posidonius, les racines seraient la physique, le tronc, la logique et, enfin, les branches renverraient à l'éthique.

et il est peu probable qu'elle soit intégralement déduite sur la base de principes physiques. Il nous semble donc plutôt, pour conclure sur Posidonius, que ce dernier ait porté à un point d'achèvement la conception de la dialectique telle qu'elle avait été progressivement élaborée par ses prédécesseurs : déjà, chez Zénon, on décèle une fonction constitutive de la dialectique à côté de sa fonction défensive ; avec Chrysippe, la fonction constitutive se voit accorder davantage d'importance et acquiert une forme de priorité par rapport à la fonction défensive ; Posidonius, en passant de l'image du jardin à celle de l'animal, achève le processus.

8. Le débat entre stoïciens et péripatéticiens sur le statut de la logique

Nous avons conservé un certain nombre de témoignages de la part des commentateurs péripatéticiens qui nous rapportent un débat entre la *Stoa* et le *Peripatos* sur le statut de la logique vis-à-vis de la philosophie.¹ Comme tous les témoignages sur ce débat sont tardifs et d'origine aristotélicienne, il n'est pas facile de dater le débat en question ni de déterminer l'influence exacte qu'il a pu avoir sur la réflexion stoïcienne concernant la fonction et l'utilité de la logique au sein de la philosophie. Récemment, (Ierodiakonou, 2019, p. 122) a même suggéré qu'un tel débat n'avait jamais vraiment eu lieu entre les stoïciens et les péripatéticiens, mais qu'il était le résultat d'une reconstitution opérée par les commentateurs d'Aristote. Il est vrai que les stoïciens n'ont pas attendu de discuter avec les péripatéticiens pour concevoir la logique comme une partie de la philosophie, puisque Zénon la concevait déjà de cette manière. Toutefois, les témoignages rapportent des arguments stoïciens censés prouver que la logique n'est pas un instrument de la philosophie mais une partie, ce qui suggère qu'ils se sont positionnés vis-à-vis des philosophes du Lycée : mais cela n'a pas valeur de preuve définitive.

Si un tel débat a bien eu lieu, à quel moment de l'histoire stoïcienne faut-il le placer ? Même si l'idée péripatéticienne selon laquelle la logique est un instrument ne remonte pas à Aristote lui-même, nous en trouvons une trace probablement antérieure aux commentateurs d'Aristote et notamment à Alexandre d'Aphrodise, chez Diogène Laërce.² Le témoignage de Sénèque que nous avons étudié dans la section précédente laisse d'ailleurs penser que Posidonius a explicité, même si elle était latente dès le début du stoïcisme, l'idée selon laquelle

¹ Voir *FDS* 27-32A. Nous savons également qu'ils ont débattu, en plus du statut philosophique de la logique, de la logique elle-même. Sur la dispute des stoïciens et des péripatéticiens en logique (et non sur sa place en philosophie) et sur le rejet mutuel de leur syllogistique respective, voir (Mueller, 1969) et (Frede, 1974b).

² Voir *DL* 5.28 ; sur le sujet, voir (Crivelli, 2016, pp. 314–5). Sur le témoignage de Diogène Laërce sur Aristote, voir (Moraux, 1986).

la logique *n'est pas* un instrument *mais* une partie. Nous pouvons alors nous demander vis-à-vis de qui Posidonius se positionne. Répond-il à des arguments péripatéticiens qui auraient précédé mais dont on aurait perdu la trace ? Ou réagit-il aux positions de ses prédécesseurs stoïciens ? La seconde hypothèse nous semble plus probable, notamment du fait qu'il propose une nouvelle image de la philosophie pour corriger celles des premiers stoïciens dans lesquelles la liaison entre les parties ne lui paraît pas suffisamment nette. Si rien ne permet de penser que Posidonius est entré en débat avec les péripatéticiens sur cette question, on peut en revanche supposer que Posidonius, dans cet effort de clarification, a en quelque sorte posé les bases du débat entre stoïciens et péripatéticiens. C'est la raison pour laquelle nous avons choisi de traiter de ce débat dans la continuité de notre examen de la position de Posidonius.

Mais quel sens y a-t-il à débattre de la question de savoir si la logique est une partie ou un instrument ? Qu'est-ce qui distingue la partie de l'instrument ? On pourrait supposer que les péripatéticiens choisissent le terme d'*instrument* (ὄργανον) pour insister sur l'utilité de la logique, sur sa fonctionnalité, pour soutenir en particulier que la logique ne doit être développée qu'autant qu'elle est utile : ils reprochaient justement aux stoïciens de l'avoir développée pour elle-même, comme une partie à part entière de la philosophie et non comme un instrument.¹ Les philosophes du Lycée auraient de la logique une conception utilitariste, tandis que les stoïciens se soucieraient d'élaborer la logique même lorsque cela ne donne lieu à aucune application.² D'ailleurs, ceux-ci sont par exemple accusés par ceux-là d'avoir produit des développements logiques inutiles, comme dans le cas du troisième indémontrable.³

Si c'est bien le sens de la polémique lancée par les péripatéticiens, elle est infondée puisque – nous l'avons vu abondamment – les stoïciens ont le souci constant de justifier l'utilité philosophique de la logique.⁴ D'ailleurs, le fait de concevoir la logique comme une partie n'autorise nullement à la développer comme si elle était séparée du tout : cela reviendrait en quelque sorte à lui donner le statut d'une *tumeur* ou d'un *abcès*.⁵ Ce n'est donc pas une bonne manière de comprendre l'opposition entre les stoïciens et les péripatéticiens et le fait que les

¹ Voir (Crivelli, 2016, pp. 315–6).

² Voir (Ierodiakonou, 2019, p. 122).

³ Pour la critique du troisième indémontrable d'un point de vue logique comme inutile, voir Galien *Institutio logica* 4.4 et Alexandre d'Aphrodise *In Aristotelis analyticorum priorum* 264.14–7 et 33. Sur le sujet, voir (Frede, 1974a, p. 151) et (Gourinat, 2000, p. 289).

⁴ Voir par exemple *DL* 7.45. Sur ce point, voir (Ierodiakonou, 2019, p. 123).

⁵ Sur l'image de l'abcès ou de la tumeur, en contexte moral, pour représenter l'homme vicieux qui se comporte comme s'il était séparé du tout, voir Marc-Aurèle *Pensées* 2.16 et 4.29.

premiers aient tenu à ce que la logique ne soit pas un instrument de la philosophie mais une partie.

Le témoignage d'Ammonius est intéressant pour comprendre ce qui est impliqué par la distinction entre partie et instrument :

ὄργανον μὲν οὖν ἐστὶν ὃ μὴ συντελεῖ τι πρὸς τὸ εἶναι καὶ οὐ ἀναιρεθέντος τὸ ὅλον μένει· μέρος δὲ ὃ συντελεῖ τι πρὸς τὸ εἶναι καὶ οὐ ἀναιρεθέντος συναναίρεται τὸ ὅλον.

Un instrument est donc ce qui ne contribue pas à l'existence de quelque chose et dont la disparition préserve la totalité ; d'autre part, une partie est ce qui contribue à l'existence de quelque chose et dont la disparition supprime en même temps la totalité.¹

Ce qui distingue la partie et l'instrument, ce n'est donc pas le fait d'être utile ou non, mais c'est plutôt le type d'utilité : l'un et l'autre ont en commun d'être utile à ce dont ils sont l'instrument ou la partie, mais, tandis que le tout dépend de la partie pour son existence, il ne dépend pas de l'instrument. L'utilité est donc *constitutive* dans le premier cas, *transitoire* dans le second.²

Les commentateurs d'Aristote nous rapportent également les arguments avancés par les stoïciens pour soutenir que la logique n'est pas un instrument mais une partie :

ἐάν τις τέχνη κέχρηται τι ὃ μηδεμιᾶς ἄλλης τέχνης μέρος ἐστὶν ἢ μόριον, τοῦτο πάντως ταύτης τῆς τέχνης ἢ μέρος ἐστὶν ἢ μόριον· οἷον τῆ χειρουργικῆ, φασίν, κέχρηται ἡ ἰατρικὴ, καὶ ἐπειδὴ οὐδεμία ἄλλη τέχνη κέχρηται τῆ χειρουργικῆ ὡς μέρος ἢ μορίῳ, ἡ χειρουργικὴ τῆς ἰατρικῆς οὐκ ἐστὶν ὄργανον. ἡ δὲ φιλοσοφία, φασίν, κέχρηται τῆ λογικῆ, ἥτις οὐδεμιᾶς ἄλλης τέχνης *** τῆς φιλοσοφίας ἀλλ' ἢ μέρος ἢ μόριον.

Si une technique a utilisé quelque chose qui n'est ni une partie ni un fragment d'une autre technique, alors ceci est dans tous les cas une partie ou un fragment de cette science-là. Par exemple, disent-ils, la chirurgie est utilisée par la médecine ; et puisqu'aucune autre science ne se sert de la chirurgie ni comme d'une partie ni comme d'un fragment, la chirurgie n'est pas un instrument de la médecine. Or la philosophie utilise la logique, qui n'est [la partie ou le fragment] d'aucune autre science. [Donc la logique n'est pas un instrument] de la philosophie mais une partie ou un fragment.³

Cet argument permet aussi de comprendre la partie comme ce qui a une utilité constitutive : le philosophe doit être continuellement logicien pour être philosophe, alors que le médecin ne cesse pas d'être médecin lorsqu'il délaisse la dialectique, car la connaissance de la dialectique n'est pas constitutive de la médecine. La logique n'est donc pas une partie de la médecine ; et inversement, pour la philosophie, elle n'est pas un simple instrument, mais une partie. Et

¹ Ammonius *In Aristotelis analyticorum priorum librum i commentarium* 8.27–9 (= FDS 28 ; éd. M. Wallies ; nous traduisons).

² Cf. (Crivelli, 2016, p. 315).

³ Ammonius *In Aristotelis analyticorum priorum* 9.6–12 (= FDS 28 ; éd. M. Wallies ; nous traduisons).

comme elle ne peut relever ni de la partie physique ni de la partie éthique, elle est donc une partie à part-entière de la philosophie, qui a une fin spécifique.¹

Qu'est-ce que ces arguments nous disent de la conception stoïcienne de la logique et de son statut vis-à-vis de la philosophie ? (Ierodiakonou, 2019, p. 126) remarque que l'instrument et la partie se distinguent relativement à l'objet et à la fin. Ainsi, la partie se distingue de l'instrument dans la mesure où lui est attaché un domaine d'objets à part entière. Tandis que la logique stoïcienne a pour objet les signifiants et les signifiés, la logique aristotélicienne n'a pas d'objet propre. La partie se distingue également de l'instrument par la fin : la logique stoïcienne n'est pas qu'une technique, mais elle est une vertu et, en cela elle est constitutive de la sagesse.² Nous retrouvons là encore l'idée que la partie a une utilité constitutive, le tout dépendant de cette partie non seulement pour *advenir*, mais aussi pour *perdurer*. Cela vaut de la logique vis-à-vis de la philosophie : si la logique est indispensable pour devenir sage, elle est également indispensable pour le rester. Si la logique n'était qu'un instrument de la philosophie, elle disparaîtrait avec l'acquisition de la sagesse : la logique serait pratiquée seulement en vue d'acquérir la vertu, elle serait la marque de celui qui n'est pas encore sage, tandis que le sage ne serait plus logicien, il n'aurait plus à pratiquer la logique. Un instrument n'est en effet qu'aussi longtemps que la fin dont il est le moyen n'est pas encore atteinte ; dès lors qu'elle l'est atteinte, il perd sa raison d'être. En réalité, la logique – en particulier dans sa dimension constructive – est nécessaire pour devenir vertueux, mais elle est aussi – en particulier dans sa dimension défensive – ce qui garantit de conserver sa vertu. Si les stoïciens tiennent tant à faire de la logique une partie de la philosophie, c'est donc parce qu'ils la conçoivent comme une vertu spécifique constitutive de la vertu du sage : le sage est nécessairement dialecticien, la vertu dialectique garantissant la pérennité de sa sagesse.

¹ Selon (Gourinat, 2000, p. 32), la différence entre μέρος et μέρος suggère que l'argument est de Posidonius.

² Cf. (Gourinat, 2000, p. 326).

Synthèse

Zénon, conservant en cela quelque chose de l'enseignement reçu auprès de l'académicien Polémon, critique la sophistication dialectique des mégariques pour son inutilité, tout en défendant l'utilité d'une dialectique pratiquée dans le cadre de la philosophie, en vue de l'acquisition de la vertu. Dans son enseignement de la philosophie, il défend même la priorité de la logique en raison de sa fonction défensive : parce qu'elle permet la résolution des sophismes, elle est le mur qu'il faut ériger promptement pour préserver l'arbre de la physique et les fruits de l'éthique contre les ravages causés par les apparences persuasives. Mais elle est aussi ce qui lisse la cire de l'âme en effaçant les opinions fausses qui se sont imprimées en elle, la préparant ainsi à recevoir le sceau des doctrines physiques et éthiques. Elle est encore l'instrument de mesure qui permet tout à la fois de reconnaître le faux et d'établir le vrai. D'ailleurs, si l'argumentation *contra* de l'académicien Arcésilas est vaine, c'est précisément parce qu'elle prétend renverser ce dont on a déjà établi la vérité au moyen d'une démonstration. La dialectique produit enfin une amélioration dans la conduite même de la vie : en révélant la véritable nature des apparences, elle permet au disciple de résister à la tentation qu'elles exerçaient jusque-là sur lui.

De la position de Zénon, Ariston ne conserve que la dimension critique, estimant que la sophistication dialectique n'est d'aucun profit dans l'amélioration de la vie et peut même lui nuire, à la manière de l'hellébore qui étouffe le patient lorsqu'elle est hachée trop finement. À ses yeux, la dialectique est une pure technique qui n'entre sous aucun prétexte dans la composition de la vertu : elle est aussi subtile que moralement inutile. Cléanthe conserve en revanche les deux aspects de l'attitude de son maître à l'égard de la dialectique : il critique la pratique du discours quand elle ne se traduit pas dans les actes, mais reconnaît son utilité dès lors qu'elle est mise au service de la philosophie.

Chrysippe précise le critère du bon usage de la dialectique. Ce dernier consiste à appliquer les théorèmes de la dialectique tout en les connectant aux autres théorèmes de la philosophie et en particulier à ceux de l'éthique : c'est une telle connexion qui fait la différence

entre la *vertu dialectique* et la *technique dialectique*. La vertu dialectique est ainsi à comprendre comme une vertu du répondant, qui s'exerce à la fois dans le cadre de l'échange dialectique, dans le raisonnement intérieur et dans le traitement des représentations d'une manière générale. Parce que, dans ces trois domaines, il est possible de répondre par oui ou par non à la question posée, la vertu dialectique n'est pas purement défensive : elle permet de refuser son assentiment à ce qui est seulement persuasif, mais aussi d'admettre ce qui s'est révélé vrai au terme de l'examen. En garantissant que l'on donne son assentiment à bon escient, elle préserve du même coup de la précipitation dans la conduite de la vie elle-même. Chrysippe se permet par ailleurs de reconnaître une utilité – dans le cadre de la thérapie des passions et de l'enseignement philosophique – à des techniques dialectiques qui ne sont pourtant d'aucun usage chez le sage : il se soucie en particulier d'anticiper les arguments contraires et de désamorcer leur pouvoir de persuasion dans le but de préserver les convictions encore mal établies de ses disciples. Parce qu'un tel usage est requis seulement chez le progressant, il est *transitoire*, sans être *constitutif* de la sagesse.

Diogène de Babylonie innove en concevant la dialectique davantage comme une technique dont le sage sait faire bon usage que comme une vertu. Ainsi est-il possible d'être un dialecticien tout à fait compétent sans être vertueux, le sage étant celui qui associe la moralité à la technicité. Certes, Chrysippe admettait déjà que l'on puisse faire un usage moral comme un usage non moral de la dialectique, mais il considérait sans doute que celui qui fait un mauvais usage de la dialectique échoue en réalité à en faire usage et n'est donc pas un bon dialecticien, ni moralement, ni même techniquement. La position de Diogène a pour conséquence de renforcer le caractère instrumental de la dialectique : le sage fait bon usage de la compétence dialectique, sans que cette dernière soit propre à la sagesse et en soit à proprement parler une partie.

L'académicien Carnéade, qui avait justement étudié la dialectique stoïcienne auprès de Diogène de Babylonie, soumet cette dernière à une critique de grande ampleur. Il avance ainsi que le dialecticien n'a aucune compétence en dehors de son domaine d'expertise et donc, notamment, en éthique : c'est au moraliste et non au dialecticien qu'il revient de déterminer la nature du souverain bien. La dialectique stoïcienne en vient même à se détruire elle-même en révélant des difficultés qu'elle échoue à surmonter. Cicéron se souviendra de cette dernière critique en contexte moral : la dialectique, parce qu'elle est condamnée à ruiner tout ce qu'elle examine, n'est pas un bon instrument pour établir une théorie morale solide. Si la critique de

Carnéade aura une grande influence dans le débat sur l'utilité de la dialectique en éthique au sein du stoïcisme postérieur – d'une certaine manière, en transitant par Cicéron, elle infuse la réflexion de Sénèque –, il ne semble pas en être de même pour la critique épicurienne de la dialectique. Même si les épicuriens considèrent que la connaissance du bien est sensible, ce qui les conduit à proscrire tout usage de la dialectique en éthique, alors que les stoïciens fondent la connaissance du bien sur une inférence, leurs positions respectives, qui sont aux antipodes l'une de l'autre, semblent s'être construites de manière parallèle.

Panétius poursuit le processus d'instrumentalisation de la dialectique amorcé par son maître, Diogène de Babylone. Même s'il ne supprime pas la logique de la philosophie, elle n'a pas chez lui le même statut que la physique ou l'éthique. Il n'est même pas sûr qu'il reconnaisse en elle une partie de la philosophie ou une vertu à part entière du sage : elle contribue à élaborer la substance de la vertu théorique et de la vertu pratique sans constituer à proprement parler la substance ni de l'une ni de l'autre. Posidonius prend en revanche le contrepied de ses deux prédécesseurs : il revient à la position de Chrysippe tout en portant cette dernière à son point d'achèvement. Il se soucie ainsi de faire de la logique une partie à part-entière de la philosophie, qui ne soit pas moins constitutive de cette dernière que ne le sont l'éthique ou la physique. Il donne ce faisant du grain à moudre aux péripatéticiens qui reprocheront aux stoïciens d'avoir fait de la logique une partie de la philosophie au lieu d'en faire un instrument. Mais si la plupart des membres du Portique la conçoivent effectivement comme une partie, c'est parce qu'ils voient en elle non seulement ce qui permet de produire la sagesse, mais aussi ce qui en assure l'invulnérabilité et la pérennité.

DEUXIEME PARTIE

**L'utilité de la dialectique en éthique dans le
stoïcisme impérial : enjeux pédagogiques**

CHAPITRE PREMIER

L'inefficacité de la dialectique stoïcienne selon Cicéron

Dans ce chapitre, nous étudions les critiques adressées par Cicéron à la dialectique stoïcienne dans la mesure où elles remettent en question l'utilité de cette dernière en éthique. Ces critiques ont ceci d'intéressant qu'elles portent en particulier sur les difficultés de la dialectique stoïcienne à produire un effet sur l'âme de l'interlocuteur. Elles marquent ce faisant une étape importante par rapport à l'époque précédente : la question est moins celle du rôle de la dialectique dans la sagesse et davantage celle de son efficacité dans le cadre de l'enseignement moral. C'est une préoccupation que l'on retrouvera chez les stoïciens impériaux et qui guidera leur critique autant que leur réappropriation de l'héritage dialectique laissé par leurs prédécesseurs.

1. Une faiblesse rhétorique

Dans sa critique de la dialectique stoïcienne, Cicéron adopte souvent le point de vue de l'orateur. En faisant valoir sa compétence en matière d'éloquence,¹ il cible la faiblesse rhétorique du discours stoïcien. Au livre III du *De finibus*, le style de discours que revendique le personnage de Caton – le porte-parole de l'éthique stoïcienne – fournit justement un bon exemple de ce qui rebute Cicéron :

Haec dicuntur fortasse ieiunius; sunt enim quasi prima elementa naturae, quibus ubertas orationis adhiberi vix potest. Nec equidem eam cogito consecrari, verum tamen cum de rebus grandioribus dicas, ipsae res verba rapiunt; ita fit cum gravior, tum etiam splendidior oratio.

J'ai peut-être parlé trop sèchement, mais il s'agit en quelque sorte des premiers éléments de la nature et l'abondance oratoire s'y appliquerait difficilement. Du reste, je ne songe pas à tenter

¹ Voir *Off.* 1.2.

l'aventure. En vérité, quand on traite de grands sujets, les choses mêmes entraînent les paroles. Le discours en acquiert plus de gravité, et même plus d'éclat.¹

Caton admet avoir négligé l'abondance oratoire et les ornements de la rhétorique au profit d'un style plus maigre qui lui semble plus approprié au sérieux de son sujet. En procédant de la sorte, il se conforme toutefois aux exigences de la rhétorique telle que la définissent les stoïciens : il ne se contente pas, en effet, d'exposer des syllogismes – « les consécutives brèves et percutantes des Stoïciens »² –, mais adopte parfois un discours continu, alternant ainsi entre le mode dialectique et le mode rhétorique tels que les concevaient déjà Zénon. La différence entre les deux modes n'est toutefois que formelle et n'implique aucune modification du contenu.³ Cela a pour conséquence que la rhétorique stoïcienne semble imprégnée de dialectique, progressant au rythme des liens logiques entre les thèses plutôt que par les effets de style ou par les appels à l'auditoire. Ce n'est de toute façon pas dans sa forme même mais dans la noblesse de son objet que réside, pour un stoïcien, la beauté du discours.⁴

Cette imprégnation dialectique de la rhétorique stoïcienne conduit Cicéron à considérer que les stoïciens s'en remettent exclusivement, dans leur discours, au mode dialectique et ne manifestent aucune compétence dans le domaine de la rhétorique proprement dite.⁵ En résulte quatre défauts principaux dans la manière stoïcienne de discourir : « la maigreur, le caractère insolite, l'inadéquation aux exigences d'une éloquence populaire et l'obscurité ».⁶ Le portrait que Cicéron dresse de Diogène de Babylone dans son traité *Sur l'orateur* rassemble précisément tous ces défauts :

et genus sermonis adfert non liquidum, non fustum ac profluens, sed exile, aridum, concisum ac minutum. Quod si qui probabit, ita probabit, ut oratori tamen aptum non esse fateatur. Haec enim nostra oratio multitudinis est auribus accommodanda, ad oblectandos animos, ad impellendos, ad ea probanda quae non aurificis statera, sed populari quadam trutina examinantur.

Ajoute que son style n'est ni clair ni large et abondant mais sec, aride, haché en menues phrases. Ceux mêmes qui le goûteraient, seraient au moins obligés d'avouer qu'il ne convient pas à l'orateur. Notre élocution, à nous autres, doit être accommodée aux oreilles de la multitude ; il faut qu'elle charme, qu'elle entraîne, qu'elle fasse accepter des opinions, qui ne sont pas vérifiées sans doute au trébuchet de l'orfèvre, mais qui pèsent dans la balance du jugement populaire.⁷

¹ *Fin.* 3.19 (éd. C. Moreschini ; trad. J. Kany-Turpin).

² *Fin.* 3.26 : *consectaria me Stoicorum brevia et acuta* (éd. C. Moreschini ; trad. J. Kany-Turpin).

³ Cf. (Aubert-Baillet, 2008, p. 66).

⁴ Voir (Lévy, 2000, pp. 127–8).

⁵ *Brut.* 118 ; cf. (Aubert-Baillet, 2008, p. 62).

⁶ (Aubert-Baillet, 2006, pp. 851–2).

⁷ *De or.* 2.159 (éd. et trad. E. Courbaud) ; cf. *De or.* 3.65–6. Sur le sujet, voir (Aubert-Baillet, 2008, pp. 73–5).

C'est du point de vue de ce qui convient à l'orateur que Cicéron critique le style de Diogène : Lorsque l'on est orateur et qu'il s'agit de plaire ou de persuader une foule, la dialectique comme la rhétorique stoïcienne – et la seconde parce qu'elle est imprégnée de la première – sont tout simplement inappropriées.

Si la critique de Cicéron en restait là, sa portée demeurerait assez limitée pour ce qui nous concerne : si, pour les stoïciens, la dialectique est utile, ce n'est pas pour s'adresser à une foule sur la place publique, mais pour l'enseignement philosophique, lequel se fait dans le contexte de l'école, auprès d'un individu ou d'un petit groupe, qui sont déjà de bonne volonté, attentifs, et familiers des paradoxes stoïciens. Dans le cadre scolaire, le risque de heurter le goût ou la conception des auditeurs paraît donc contenu. Quant au cas où il faudrait s'adresser à une foule, Chrysippe ne semble pas exclure – contrairement au Diogène de Babylonie dont il est fait le portrait ci-dessus – de partir des opinions communes quand bien même elles seraient fausses, admettant ainsi de céder un peu à la rigueur dialectique lorsqu'il s'agit de persuader un vaste auditoire. Cependant, la critique rhétorique que Cicéron adresse à la dialectique stoïcienne interroge en profondeur l'utilité et l'efficacité de cette dernière y compris dans le cadre de l'enseignement moral.

2. Une incapacité à agir sur les âmes

Ce n'est donc pas seulement pour l'orateur que le discours stoïcien est inapproprié : il l'est également pour celui qui veut enseigner la philosophie. Cicéron est ainsi très attaché à réconcilier la philosophie et la rhétorique. C'est précisément l'une des exigences qu'il s'efforce de satisfaire dans son adaptation latine de la pensée philosophique des Grecs.¹ Tandis que Cicéron retrouve chez les anciens philosophes – ceux de l'Ancienne Académie – ce même intérêt pour un discours philosophique dont l'ornement rhétorique est à la hauteur de la noblesse de son objet, il n'en n'est pas de même avec les stoïciens.² Leur négligence dans le domaine de l'éloquence a pour conséquence leur incapacité totale à convaincre. Réduit à une consécution de syllogismes, leur discours est impuissant à agir sur l'âme de l'interlocuteur et à modifier ses convictions. À Caton qui disait goûter les consécutives brèves et percutantes, Cicéron répond ainsi :

¹ Sur ce point, voir *infra*, p. 350 *sqq.*

² *Fin.* 4.5–6.

Quis enim potest istis, quae te, ut ais, delectant, brevibus et acutis auditis de sententia decedere? Nam cum expectant et avent audire cur dolor malum non sit, dicunt illi asperum esse dolere, molestum, odiosum, contra naturam, difficile toleratu, sed, quia nulla sit in dolore nec fraus nec improbitas nec malitia nec culpa nec turpitude, non esse illud malum. Haec qui audierit, ut ridere non curet, discedet tamen nihilo firmior ad dolorem ferendum quam venerat.

ces arguments brefs et incisifs qui te délectent changeront-ils jamais l'opinion de personne ? On est impatient, avide d'apprendre pourquoi la douleur n'est pas un mal. Or que disent les Stoïciens ? C'est une chose dure, pénible, haïssable, contraire à la nature, difficile à supporter que de souffrir, mais la douleur ne comprenant ni tromperie, ni malhonnêteté, ni vice, ni faute, ni rien d'immoral, elle n'est pas un mal. A défaut d'en rire, celui qui entendra cette réponse tournera les talons sans être plus fortifié contre la douleur qu'auparavant.¹

Cette inefficacité de la dialectique stoïcienne résulte de la subtilité et de la finesse excessives qu'elle apporte au discours :

Quid? Ille incendat? Restinguet citius, si ardentem acceperit! Ista ipsa quae tu brevit: regem dictatorem divitem solum esse sapientem, a te quidem apte ac rotunde; quippe! Habes enim a rhetoribus; illorum vero ista ipsa quam exilia de virtutis vi! Quam tantam volunt esse ut beatum per se efficere possit. Pungunt quasi aculeis interrogatiunculis angustis, quibus etiam qui assentiuntur nihil commutantur animo et idem abeunt qui venerant.

Mais c'est ainsi qu'un Stoïcien enflamme son auditoire, rétorqueras-tu. Quoi ? L'enflammer ? Donne-lui l'auditoire le plus ardent, il aura vite fait de le glacer. Les formules : Le Sage seul est roi, dictateur, riche, prennent dans ta bouche un tour précis et carré. Évidemment, puisque tu les as empruntés aux rhéteurs ! Mais quelle pauvreté chez les Stoïciens, quand ils parlent du pouvoir de la vertu, pourtant capable à lui seul de produire le bonheur, tant, à les entendre, il est grand ! Ils vous piquent avec leurs minces syllogismes comme avec des aiguilles. Même quand vous leur donnez votre accord, il n'y a rien de changé en vous, vous repartez Gros-Jean comme devant.²

L'effet produit par le discours dialectique produit un effet tout à fait superficiel, la sécheresse du propos étant incapable de produire chez l'auditeur un changement de conviction en profondeur et durable.³ Mais, si le mode d'expression choisi par les stoïciens pour présenter leur doctrine ôte à cette dernière tout pouvoir de conviction et toute capacité d'agir sur l'âme de l'auditeur – non pas seulement à l'égard de la foule comme nous l'avons vu plus haut, mais, au sein même de l'école, à l'égard des disciples eux-mêmes –, alors la philosophie stoïcienne devient une pure théorie qui n'a plus aucune chance de pouvoir se traduire dans la pratique, ce dont les stoïciens ne peuvent évidemment se satisfaire.⁴

¹ *Fin.* 4.52 (éd. C. Moreschini ; trad. J. Kany-Turpin).

² *Fin.* 4.7 (éd. C. Moreschini ; trad. J. Kany-Turpin) ; cf. *Tusc.* 2.29. IV 7.

³ Voir (Aubert-Baillet, 2006, pp. 901–3).

⁴ Voir (Aubert-Baillet, 2006, p. 903) et (Aubert-Baillet, 2008, p. 74).

La critique de la dialectique stoïcienne par Cicéron ne menace pas seulement son efficacité dans l'enseignement de l'éthique au sein de l'école, mais aussi sa capacité à défendre la théorie éthique dans le cadre du débat entre écoles. Au livre IV du *De finibus*, Cicéron se saisit ainsi de l'un des arguments proposés par Caton au livre précédent pour montrer qu'il n'y a aucune chance que les adversaires des stoïciens admettent ses prémisses :

Nunc venio ad tua ilia brevia, quae consecraria esse dicebas, et primum illud, quo nihil potest brevius: "Bonum omne laudabile, laudabile autem honestum, bonum igitur omne honestum". O plumbeum pugionem! Quis enim tibi primum illud concesserit? – quo quidem concessio nihil opus est secundo: si enim omne bonum laudabile est, omne honestum est. Quis tibi ergo istud dabit praeter Pyrrhonem, Aristonem eorumve similes, quos tu non probas? Aristoteles, Xenocrates, tota illa familia non dabit, quippe qui valitudinem vires divitias gloriam, multa alia bona esse dicant, laudabilia non dicant. [...] Placet igitur tibi, Cato, cum res sumpseris non concessas, ex illis efficere quod velis?

J'en viens maintenant à ces exemples stoïciens de brièveté que tu appelais « consécrations ». Et d'abord celui-ci - rien de plus bref, en effet : « Toute chose bonne est louable ; or toute chose louable est belle ; donc toute chose bonne est belle. » Ô le poignard de plomb ! Qui pourrait te concéder la première prémisse (mais si on te l'accorde, la seconde est inutile ; car si tout ce qui est bon est louable, tout ce qui est bon est beau) ? Oui, qui te l'accordera, hormis Pyrrhon, Ariston ou leurs semblables que tu n'approuves pas ? Aristote, Xénocrate et tous ceux de cette famille-là ne te l'accorderont pas, puisqu'ils appellent la santé, la force, les richesses, la gloire et de nombreuses autres choses des « biens », sans les qualifier de « louables ». [...] Après avoir pris des prémisses non admises, as-tu plaisir, Caton, à en tirer la conclusion qui t'agréee ?¹

Ainsi les stoïciens sont-ils impuissants à convaincre qui que ce soit, et *a fortiori* leurs adversaires, du bien-fondé de leur doctrine. Dans sa charge contre les stoïciens, Cicéron fait cependant une exception en la personne de Panétius. Il reconnaît que ce dernier a su atténuer dans son discours la rigidité dialectique en y introduisant des éléments rhétoriques.² Renouant avec la clarté et une certaine adaptation à l'auditoire, Panétius aurait redonné de l'efficacité à son discours, notamment dans le domaine thérapeutique.³

3. Une pratique verbale, autocentrée et autodestructrice

Si, pour Cicéron, la dialectique stoïcienne est philosophiquement inefficace, c'est non seulement pour convaincre et agir sur les âmes, mais aussi pour saisir l'expérience de manière

¹ *Fin.* 4.48–50 (éd. C. Moreschini ; trad. J. Kany-Turpin).

² *Fin.* 4.79.

³ Il ne faut cependant pas accepter trop vite cette ligne de partage tracée par Cicéron entre Panétius et les autres stoïciens : sur ce point, voir (Aubert-Baillet, 2006, pp. 837–8)

adéquate. Le discours stoïcien est remarquablement obscur et il est vain de vouloir justifier cette obscurité en arguant comme le fait Caton qu'elle réside dans les choses mêmes. En effet, les péripatéticiens qui, selon Cicéron, soutiennent les mêmes théories, sont pourtant parfaitement clairs :

– Obscura, inquit, quaedam esse confiteor, nec tamen ab illis ita dicuntur de industria, sed inest in rebus ipsis obscuritas.

– Cur igitur easdem res, inquam, Peripateticis dicentibus verbum nullum est quod non intellegatur?

– (Caton) Certains points sont obscurs, je l'admets, mais [les stoïciens] ne le font pas exprès : l'obscurité réside dans le sujet lui-même.

– (Cicéron) Mais, dis-je, pourquoi n'est-il pas un seul mot que l'on ne comprenne pas, lorsque les mêmes idées sont exprimées par les Péripatéticiens ?¹

Si l'obscurité ne réside pas dans les choses, c'est donc qu'elle réside dans le discours lui-même : autrement dit, elle est purement verbale. La finesse dialectique des stoïciens les conduit ainsi à compliquer inutilement des choses simples en se perdant dans d'inutiles disputes et distinctions de mots. Cicéron oppose ainsi les stoïciens aux anciens avec les images suivantes :

De iustitia, <de temperantia,> de fortitudine, de amicitia, de aetate degenda, de philosophia, de capessenda re publica, [de temperantia, de fortitudine] hominum non spinas vellentium, ut Stoici, nec ossa nudantium, sed eorum qui grandia ornate vellunt, enucleate minora dicere.

Lorsqu'ils [les Anciens] abordent la justice, la tempérance, le courage, l'amitié, la conduite de la vie, la philosophie, le gouvernement de l'État, ils ne sont pas hommes à couper les cheveux en quatre [à arracher les épines], à décortiquer les os comme les stoïciens : pour les grandes choses, ils veulent un style orné, pour les petites, un style dépouillé.²

La pratique discursive des stoïciens consiste à décortiquer les os. Comme le note (Aubert-Baillet, 2006, p. 897), cette image reprend et détourne l'image de la philosophie proposée par Posidonius et dans laquelle la logique est assimilée aux os et aux tendons de l'animal que constitue la philosophie : la logique n'est plus ici la colonne vertébrale du discours philosophique sur les choses, mais des os à ronger sur lesquels les stoïciens s'acharnent pour détacher le peu de chair qui les entoure. Cette image rappelle aussi l'une de celles que propose Ariston des dialecticiens, ces derniers passant tant de temps à décortiquer des crabes pour en tirer finalement si peu de chair.³ A trop se concentrer sur les difficultés dialectiques, on

¹ *Fin.* 4.2 (éd. C. Moreschini ; trad. J. Kany-Turpin).

² *Fin.* 4.6 (éd. C. Moreschini ; trad. J. Kany-Turpin légèrement modifiée).

³ Voir *supra*, p. 60 ; cf. (Aubert-Baillet, 2006, p. 894).

complique inutilement le discours, ce qui a pour conséquence de donner des choses simples une expression entortillée et broussailleuse.¹

Si la dialectique stoïcienne, au lieu d'éclairer les choses les rend obscures, c'est parce qu'elle est une technique visant à examiner des arguments existants, et non à produire de nouveaux arguments. Cette dernière tâche revient à la topique que les Stoïciens ont, selon Cicéron, complètement laissée de côté.² Si l'on peut concéder aux Stoïciens une compétence dans l'invention, c'est seulement dans une invention pervertie : au lieu de découvrir des arguments nouveaux sur les choses, il découvre des ambiguïtés et des difficultés dans les mots.³ Dans leur obsession, les stoïciens auraient ainsi vu des problèmes là où il n'y en avait pas, se lançant dans de vaines distinctions et tentatives de résolution.⁴

Or il se trouve que cette propension stoïcienne à entortiller les choses en raison de leur goût pour la dialectique s'exprime en particulier en éthique. Dans ce domaine aussi, les stoïciens découvrent des ambiguïtés purement verbales, qu'ils s'efforcent ensuite de résoudre au moyen de distinctions qui ne le sont pas moins. Mais, dans le cas précis, cela a pour conséquence supplémentaire de plonger la vie dans la confusion. Cicéron en veut pour exemple la distinction stoïcienne entre les biens et les indifférents préférables qui, parce qu'elle est verbale, est tout à fait impraticable :

Quid Zeno? Portenta haec esse dicit, neque ea ratione ullo modo posse vivi, sed [dicere] inter honestum et turpe nimium quantum, nescio quid immensum, inter ceteras res nihil omnino interesse. Idem adhuc; audi reliqua et risum contine, si potes: media illa, inquit, inter quae nihil interest, tamen eiusmodi sunt ut eorum alia eligenda sint alia reicienda alia omnino neglegenda, hoc est, ut eorum alia velis, alia nolis, alia non cures. "At modo dixeras nihil in istis rebus esse quod interesset". "Et nunc idem dico", inquit, "sed ad virtutes et ad vitia nihil interesse".

Et que dit Zénon ? « Ce sont là des monstruosités, il est absolument impossible de vivre en suivant ce système [celui d'Ariston] ! Moi, je dis ceci : entre la moralité et l'immoralité, il y a un gouffre immense, inimaginable, mais, entre les autres choses, il n'y a aucune différence. » Jusque-là, même refrain qu'Ariston ; mais écoute la suite, et retiens-toi de rire, si tu peux. « Parmi ces intermédiaires, qui sont tous indifférents, les uns sont néanmoins à choisir, d'autres à rejeter, les autres enfin à négliger complètement. Ainsi, tu voudras les uns, refuseras les autres, ne te soucieras pas des derniers. » « Mais tu viens de dire que tout cela était absolument indifférent ! »

¹ Voir *Acad. post.* 112 ; sur le caractère entortillé et broussilleux du discours stoïcien sur les choses, voir (Aubert-Baillet, 2006, p. 899).

² *Top.* 6 ; cf. *Fin.* IV 10.

³ *De or.* 2.159 ; sur ce point, voir (Aubert-Baillet, 2008, p. 78).

⁴ On retrouvera là encore une critique similaire chez Sénèque : voir *infra*, p. 190 *sqq.*

« Je le maintiens, répondra-t-il, mais cette indifférence n'existe que par rapport aux vertus et aux vices. »¹

Plus haut, la dialectique stoïcienne empêchait le discours moral d'agir sur les âmes en lui ôtant tout ornement ; ici, elle rend ce discours impraticable en le compliquant inutilement.

Cette seconde critique de la dialectique stoïcienne repose largement sur l'idée qu'elle est une technique de l'examen des arguments, de la résolution des sophismes ou de la réduction des ambiguïtés : à force de scruter le discours, les stoïciens perdent de vue les choses et finissent par produire un discours sans rapport avec elles. Si une telle critique peut à la limite porter contre la dialectique telle que la conçoit Zénon, elle échoue assurément à la disqualifier complètement dans la conception qu'en a Chrysippe, qui voit d'abord en elle une technique permettant de produire des démonstrations en faveur des thèses que l'on soutient.² La critique de Cicéron l'épargnerait donc en partie.

Mais Cicéron sait bien que les stoïciens n'ont pas manqué de produire des arguments.³ Il se trouve toutefois que c'est justement en faveur de leurs distinctions verbales et de leurs thèses paradoxales qu'ils argumentent. Et après avoir perverti la technique de l'invention, ils pervertissent celle de la démonstration : au lieu d'éclairer le non-évident à partir de l'évident – comme ils prétendent le faire⁴ –, les stoïciens éclairent l'évident à partir du non-évident, ce qui les amène parfois à supprimer des évidences pour des raisons obscures. Là encore, cela vaut en particulier pour le domaine éthique où leur recours à la démonstration, loin d'être éclairant, ne fait qu'entortiller davantage les choses :

Vestri autem progressionem ad virtutem fieri aiunt, levationem vitiorum fieri negant. At quo utantur homines acuti argumento ad probandum, operae pretium est considerare. Quarum, inquit, artium summae crescere possunt, earum etiam contrariorum summa potent augeri; ad virtutis autem summam accedere nihil potest: ne vitia quidem igitur crescere poterunt, quae sunt virtutum contraria. Utrum igitur tandem perspicuisne dubia aperiuntur, an dubiis perspicua tolluntur? Atqui hoc perspicuum est, vitia alia [in] aliis esse maiora, illud dubium, ad id quod summum bonum dicitis, ecquaenam possit fieri accessio. Vos autem cum perspicuis dubia debeatis illustrare, dubiis perspicua conamini tollere.

Or les Stoïciens admettent bien une progression vers la vertu, mais la diminution des vices, ils la refusent. L'argument dont ces hommes subtils se servent pour prouver leur opinion mérite

¹ *Fin.* 4.70–1 (éd. C. Moreschini ; trad. J. Kany-Turpin) ; voir aussi *Fin.* 4. 57, 60 et 63.

² Sur le fait que la critique de Cicéron repose sur une conception de la dialectique purement défensive, qui ne correspond pas complètement à sa conception stoïcienne, voir (Aubert-Baillet, 2008, pp. 81–2).

³ Cicéron reconnaît d'ailleurs que Chrysippe, à la différence de Zénon, a largement contribué dans le domaine de l'argumentation : voir *Fin.* 4.8–9.

⁴ Voir Cic. *Luc.* 26.

examen : « Dans les arts dont l'un des extrêmes peut croître, l'extrême opposé est également susceptible d'augmentation. Or on ne peut rien ajouter à l'extrême que constitue la vertu ; donc, les vices non plus ne pourront croître, eux qui sont le contraire des vertus. » Mais enfin, des propositions douteuses éclairent-elles l'évidence, à moins que l'évidence ne soit tout simplement abolie par elles ? L'évidence, c'est qu'il y a des vices plus grands que d'autres. Le douteux, c'est qu'il ne puisse y avoir augmentation de ce que vous appelez le bien suprême. Mais alors que l'évidence devrait vous servir à éclaircir ce qui est douteux, vous vous efforcez d'abolir l'évidence au moyen de vos propositions douteuses.¹

Ce faisant, Cicéron retourne contre les stoïciens l'accusation qu'ils ont faite à Carnéade, et avant à Arcésilas, d'aller par leurs arguments à l'encontre de l'évidence : c'est plutôt eux qui sont conduits à soutenir, en particulier dans le domaine moral, des thèses paradoxales au moyen de démonstrations perverses.

Cicéron montre encore de deux autres manières comment les stoïciens, dans l'usage qu'ils font de la dialectique en éthique, sont conduits à aller à l'encontre même de leurs propres principes dialectiques. Tout d'abord, leurs conclusions sont si manifestement fausses que, si leurs déductions sont bien valides, leurs prémisses doivent l'être aussi.² Ensuite la doctrine morale des stoïciens, loin d'avoir sa cohérence garantie par leur compétence dialectique, est au plus haut point contradictoire :

Quid enim est tam repugnans quam eundem dicere quod honestum sit, solum id bonum esse, qui dicat appetitionem rerum ad vivendum accommodatarum a natura profectam? Ita cum ea volunt retinere quae superiori sententiae conveniunt, in Aristonem incidunt; cum id fugiunt, re eadem defendunt quae Peripatetici, verba tenent mordicus.

Faire de la beauté morale le seul bien tout en affirmant que la tendance aux choses accommodées à la vie découle de la nature, n'est-ce pas, en effet, le comble de la contradiction ? Quand ils veulent maintenir des propositions cohérentes avec la première thèse, ils tombent sur Ariston. Quand ils fuient cette conséquence, ils défendent en réalité la même doctrine qu'Aristote, mais tiennent mordicus à leurs vocables.³

Ainsi la dialectique a-t-elle conduit à introduire en éthique des distinctions purement verbales. Ces dernières peuvent donner l'impression que l'éthique stoïcienne est originale et qu'elle se distingue des autres. Mais dès lors que l'on cherche à en démêler la subtilité, elle s'identifie alors à l'une ou l'autre de ses rivales. La dialectique n'est donc plus ce qui garantit la solidité de l'édifice, mais plutôt ce qui donne l'illusion d'un édifice là où il n'y a en réalité que du vent. Ou encore : l'éthique stoïcienne n'est qu'une construction verbale.

¹ *Fin.* 4.67–8 (éd. C. Moreschini ; trad. J. Kany-Turpin) ; sur ce passage, voir (Bénatouïl, 2016b, p. 215).

² *Fin.* 4.54–5.

³ *Fin.* 4.78 (éd. C. Moreschini ; trad. J. Kany-Turpin) ; voir aussi 4.46.

4. Synthèse

Par ses critiques, Cicéron remet profondément en cause l'utilité que les stoïciens reconnaissent à leur dialectique en éthique. D'abord, la dialectique est inefficace lorsque l'on s'adresse à une foule ; mais cela les stoïciens l'admettaient déjà. Mais elle est également inefficace lorsqu'il s'agit d'enseigner la doctrine morale : les subtilités dialectiques sont impuissantes à agir sur l'âme du disciple, à modifier ses conceptions sur la nature du bien ou du mal, ou à l'inciter d'une manière ou d'une autre. La dialectique n'est pas plus utile pour défendre l'éthique stoïcienne dans le contexte polémique du débat entre écoles : elle conduit en effet à argumenter à partir de prémisses qu'aucun n'adversaire n'accordera jamais. Mais la dialectique n'est pas seulement impuissante à transmettre et défendre la théorie morale. D'inefficace, elle devient nuisible lorsqu'elle introduit en morale des distinctions purement verbales qui n'ont pour effet que d'introduire de la confusion dans la vie. De plus, loin d'assurer la bonne articulation de la doctrine morale – à la manière du squelette articulant les parties de l'animal selon l'image de Posidonius –, la dialectique rend l'éthique stoïcienne confuse, fautive et contradictoire. Ou plutôt, l'éthique stoïcienne elle-même est une construction dialectique, qui, d'une part, n'a pas grand rapport avec les choses et, de l'autre, ne se distingue des doctrines rivales que par les mots.

CHAPITRE 2

Sénèque

1. Une critique radicale de la dialectique

1.1. L'ampleur de la critique et ses cibles

Lorsque Sénèque évoque la dialectique, c'est presque toujours pour en faire la critique. Ses reproches les plus nombreux et les plus développés se concentrent dans les *Lettres à Lucilius*. Il lui arrive de cibler les *dialecticiens*¹, mais ses attaques visent généralement la pratique elle-même. Le plus souvent, cependant, il recourt à des formulations non techniques, renvoyant indifféremment à des pratiques que la théorie dialectique stoïcienne distingue pourtant sans ambiguïtés. Les mêmes termes désigneront tantôt l'élaboration de syllogismes, la défense des syllogismes contre des objections au sein d'un débat dialectique, la découverte de sophismes ou leur résolution. Cela donne l'impression que Sénèque a une connaissance assez confuse de la dialectique stoïcienne et de la pratique dialectique en général. Mais le caractère flottant de ces formulations participe de la critique formulée par Sénèque : en procédant ainsi, on rejettera la dialectique en bloc sans chercher à distinguer entre ses parties ; c'est aussi une manière pour Sénèque de critiquer la dialectique pour sa vaine complexité sans avoir à entrer lui-même dans les inutiles détails d'une telle complexité. De plus, les formulations en question, en plus d'être flottantes, sont bien souvent péjoratives en elles-mêmes et sont indissociables des critiques qu'il adresse.

Sénèque pointe ainsi du doigt les arguties², les inepties³ ou les manigances⁴ ; ou encore les interrogations, *interrogationes*,⁵ et les controverses, *disputationes*,⁶ – qu'il qualifie souvent

¹ *Ep.* 45.13 (*dialecticis*) et 49.5 (*dialecticos*)

² *Ep.* 48.9 (*argutias*).

³ *Ep.* 49.5 (*inepti*) et 82.8 (*ineptias*)

⁴ *Ep.* 82, 22 (*circumscriptiones*)

⁵ *Ep.* 48.5, 10, 82.10, 83.9, 85.1 et 87.41.

⁶ *Ep.* 45.5, 102.20, 108.23 et 113.1.

de captieuses¹ –, les disputes de mots² ainsi que les petites questions, *questiunculae*,³ ou les petites interrogations, *interrogatiunculae*,⁴ – utilisant dans ces deux derniers cas un suffixe diminutif à valeur péjorative. Il compare aussi la pratique dialectique au fait de faire des nœuds et de les défaire.⁵ Il emploie enfin le terme *subtilitas* et ses dérivés,⁶ qui ont une connotation péjorative lorsqu'ils renvoient à la dialectique.

Dans certains cas cependant, Sénèque emploie dans ses critiques un vocabulaire plus précis, qui est attaché de manière plus univoque à tel procédé ou à telle pratique dialectique. Pour ce qui est des syllogismes, il reprend parfois la transcription latine du terme grec, *syllogismis*,⁷ mais utilise plus souvent le terme latin *collectio*⁸ qui semble généralement équivalent. Il lui arrive également d'utiliser le terme *argumentum*.⁹ Il critique à une reprise des démonstrations – *probationes* – qu'il juge faibles et embrouillées.¹⁰ Dans d'autres passages, Sénèque cible distinctement les sophismes en employant là aussi la transcription latine du terme grec, *sophismata*,¹¹ mais également sa traduction par le terme latin *cavillatio* et ses dérivés,¹² que Sénèque précise emprunter à Cicéron et qu'il considère comme étant le meilleur choix.¹³ Pour désigner les sophismes, il parle encore d'attrapes, *captionis*,¹⁴ et use de périphrases pour décrire la pratique consistant à produire un sophisme¹⁵ et celle consistant à les résoudre¹⁶. Enfin, il renvoie à deux sophismes particuliers, le menteur¹⁷ et le cornu¹⁸. Dans ses critiques de la pratique dialectique, Sénèque renvoie encore aux ambiguïtés et à l'exercice qui consiste à les

¹ Ep. 45.4 (*captiosae disputationes*) et 48.5 (*interrogationes vaferrimas*) ; cf. Ep. 82.23 (*verba captiosa*).

² Ep. 87.40 (*ligitare de verbis*).

³ Ep. 49.8.

⁴ Ep. 82.23.

⁵ Ep. 87.28, 109.18 et 117.31.

⁶ Ep. 45.8 (*subtilissima collectione*) et 113.1 (*subtilitate*).

⁷ Ep. 83.18 et 108.12.

⁸ Ep. 45.8 (*subtilissima collectione*), 82.9 (*conlectione*) et 83.9 (*colligat*). Notons cependant que le terme de *collectio* peut désigner parfois un argument clairement sophistique : voir Ep. 48.6.

⁹ Ep. 85.1.

¹⁰ Ep. 83.8 (*probationes levissimas et perplexas*).

¹¹ Ep. 45.8 et 111.1.

¹² Ep. 45.5 (*verborum cavillatio*), 102.20 (*cavillatoribus*) et 111.2 (*cavillationes*). Là encore, le terme de *cavillatio* désigne à l'occasion des procédés qui relèvent des syllogismes : voir 82, 9. Les termes *collectio* ou *cavillatio*, même s'ils sont plus précis que les premières formulations que nous avons recensées, conservent ainsi quelque chose du caractère flottant de ces dernières.

¹³ Ep. 111.2.

¹⁴ Ep. 45.8.

¹⁵ Ep. 48.10 (*quem interrogatis, scientes in fraudem inducitis*).

¹⁶ Ep. 49.6 (*Quid te torques et maceras in ea quaestione, quam subtilius est contempsisse solvere ?*) et 102.s20.

¹⁷ Ep. 45, 10 (*pseudomenon*).

¹⁸ Ep. 45.8 et 49.8. Dans le second cas, Sénèque le cite même.

distinguer,¹ à la pratique consistant à distinguer deux termes voisins² ou encore à l'analyse polysémique³.

Les critiques avancées par Sénèque ont la particularité non seulement de recourir à un vocabulaire souvent flottant et péjoratif, mais aussi de cibler tantôt explicitement, tantôt implicitement mais de manière suffisamment claire, des figures du Portique : Zénon d'abord,⁴ mais aussi Chrysippe,⁵ et ses prédécesseurs stoïciens d'une manière générale⁶. Nous ne rencontrerons pas de telles attaques personnelles dans le cas d'Épictète. Il faut encore noter que Sénèque ne restreint pas sa critique à la dialectique, même si elle est de loin la plus remarquable, mais il l'étend aussi à d'autres parties de la logique dans sa conception stoïcienne, telle que la rhétorique ou la grammaire.⁷

Les quelques références plus positives que Sénèque fait à la pratique dialectique sont bien loin de contrebalancer les critiques. Sans désigner précisément la dialectique, Sénèque reconnaît toutefois la nécessité de la partie logique de la philosophie dans son ensemble,⁸ critiquant les philosophes qui l'ont supprimée, à savoir les épicuriens, les cyrénaïques et Ariston.⁹ Il remarque d'ailleurs que les épicuriens et les cyrénaïques sont contraints de la réintroduire sous une autre forme. Le seul terme proprement dialectique auquel Sénèque se réfère le plus souvent de manière positive est celui de *probatio* et ses dérivés.¹⁰ Il évoque par ailleurs en des termes favorables la *descriptio*, qui semble renvoyer à la caractérisation,¹¹ ainsi que la définition,¹² ou la division¹³.

¹ *Ep.* 45.9, 108.12 (*verborum ambiguitates diducere*) et 109.18 (*ambigua distinguere*).

² *Ep.* 45.6 (*quid mihi vocum similitudines distinguis*).

³ *Ep.* 48, 4.

⁴ *Ep.* 82.9 et 83.9 *sqq.*

⁵ *Ep.* 45.10 (*quid me detines in eo, quem tu ipse pseudomemnon appellas, de quo tantum librorum compositum est ?*) : Chrysippe est très certainement l'auteur visé ici.

⁶ *Ep.* 45.4.

⁷ Pour la grammaire, voir notamment *Ep.* 108.23.

⁸ *Ep.* 89.9.

⁹ *Ep.* 89.11–13.

¹⁰ *Ep.* 76.7 (*hanc rem tibi laudatam quam probatam putas*), 85.17 (*Illud praeterea judico observandum, ne duo, quae separatim probanda sunt, misceamus*), 95.61 et 102.3. Notons qu'en *Ep.* 95.61, Sénèque mentionne aussi les arguments (*argumentis*). Quant à la critique de la *probatio* que nous relevons ci-dessus, elle vise des démonstrations si embrouillées qu'elles ont l'apparence du mensonge, et non la *probatio* en elle-même. Dans le cas de la *probatio*, le tableau serait donc intégralement positif. Nous y reviendrons.

¹¹ *Ep.* 95.65 (*descriptionem*) et 95.66 (*qui describit*).

¹² *Ep.* 118.8–9 (*finiunt... finierunt... finierunt*). Pour une mention, neutre cependant, du terme *definitio*, voir *Ep.* 121.10.

¹³ *Ep.* 89.1–3 (*dividi philosophiam... dividam... divisio...*).

Au final, avant même de détailler la position de Sénèque, la première impression quantitative indique une hostilité manifeste et qui semble, par le caractère mouvant du vocabulaire utilisé, être relativement univoque et peu soucieuse de distinguer entre des éléments de la dialectique qui seraient moins condamnables que d'autres. Nous examinons dans la suite les enjeux éthiques de cette critique de la dialectique. Si Sénèque s'attaque à cette dernière, en effet, ce n'est pas d'un point de vue logique ou purement rhétorique, mais bien moral : il s'agit de pointer son inutilité et son inefficacité en éthique. Il nous faudra déterminer si la critique de Sénèque est radicale et définitive ou si elle n'exclut pas de reconnaître malgré tout, sous certaines conditions, une utilité éthique à la dialectique.

1.2. Une subtilité vaine

Bien souvent, lorsque Sénèque critique la dialectique, c'est pour lui reprocher son inutilité : elle ne contribue en rien au progrès moral. La lettre 45 offre sur ce point l'un des passages les plus édifiants :

Nam illi quoque non inventa, sed quaerenda nobis reliquerunt, et invenissent forsitan necessaria, nisi et supervacua quaesissent. Multum illis temporis verborum cavillatio eripuit, captiosae disputationes, quae acumen irritum exercent. Nectimus nodos et ambiguam significationem verbis inligamus ac deinde dissoluimus : tantum nobis vacat ? Iam vivere, iam mori scimus ?

En effet, ces grands hommes ne nous ont pas laissé des vérités trouvées, mais des vérités à chercher, et peut-être auraient-ils trouvé les vérités nécessaires s'ils n'avaient pas cherché aussi les superflues. Les chicanes de mots leur ont pris beaucoup de temps, les controverses captieuses, qui n'exercent qu'une subtilité vaine. Nous tressons des nœuds, nous attachons une signification ambiguë et ensuite nous la démêlons : avons-nous tant de temps à perdre ? Savons-nous déjà vivre et mourir ?¹

Si ces grands hommes n'ont pas trouvé les vérités nécessaires, nous dit Sénèque, peut-être est-ce parce qu'ils ont passé trop de temps sur les vérités superflues. Si les vérités sont qualifiées tantôt de *nécessaires*, tantôt de *superflues*, c'est d'un point de vue moral : il y a des vérités qui sont nécessaires pour se perfectionner moralement et d'autres qui n'aident nullement à se rapprocher de la vertu. Sénèque précise ensuite en quoi consiste ces vérités superflues à la recherche desquelles les grands hommes ont passé trop de temps. Il parle de *verborum cavillatio* ou encore de *captiosae disputationes*. Sénèque désigne ici des usages du discours qui sont verbaux au sens péjoratif du terme, qui se concentrent sur les mots au lieu de s'intéresser aux

¹ *Ep.* 45.4-5 (éd. F. Préchac ; trad. H. Noblot modifiée).

choses : *Savons-nous déjà vivre et mourir ? Il faut diriger tout notre esprit vers cela, et pour lors on doit se préparer à ce que les choses ne nous abusent pas, non les mots.*

Dans la suite, Sénèque pose justement une distinction entre des ambiguïtés entre les mots, des ambiguïtés *verbales*, et des ambiguïtés entre les choses, des ambiguïtés *réelles* :

Tota illo mente pergendum est, ubi provideri debet, ne res nos, non verba, decipiant. Quid mihi vocum similitudines distinguis, quibus nemo umquam, nisi dum disputat, captus est ? Res fallunt : illas discerne. Pro bonis mala amplectimur ; optamus contra id, quod optavimus : pugnant vota nostra cum votis, consilia cum consiliis. Adulatio quam similis est amicitiae ! Non imitatur tantum illam, sed vincit et praeterit ; apertis ac propitiis auribus recipitur et in praecordia ima descendit, eo ipso gratiosa, quo laedit : doce quemadmodum hanc similitudinem possim dinoscere. Venit ad me pro amico blandus inimicus ; vitia nobis sub virtutum nomine obrepunt : temeritas sub titulo fortitudinis latet, moderatio vocatur ignavia, pro cauto timidus accipitur. In his magno periculo erramus : his certas notas imprime. Ceterum qui interrogatur, an cornua habeat, nec rursus tam ineptus aut hebes, ut nescias si tu illi subtilissima collectione persuaseris.

Il faut diriger tout notre esprit vers cela, et pour lors on doit se préparer à ce que les choses ne nous abusent pas, non les mots. Que me sont ces distinctions de termes similaires, dont jamais personne, si ce n'est lorsqu'on dispute, n'est embarrassé ? Les choses nous trompent : distingue-les. Au lieu du bien on embrasse le mal ; nous souhaitons à l'inverse de ce que nous avons souhaité ; il y a conflit entre un vœu et un autre, entre une décision et une autre. Comme la flatterie est semblable à l'amitié ! Non seulement elle l'imité, mais elle en triomphe et la dépasse ; les oreilles grande ouvertes et complaisantes l'accueillent et elle descend profondément dans le cœur, agréable en cela même par quoi elle nuit. Enseigne-moi comment je peux distinguer cette analogie. Un ennemi caressant vient à moi en se faisant passer pour un ami ; les vices, sous des noms de vertus, s'insinuent en nous : la témérité se dissimule sous le titre de courage, on appelle modération la lâcheté, le timide est reçu comme un homme prudent. C'est en ces choses qu'il y a grand danger à se tromper : appose sur elle une marque sûre. Du reste, celui à qui l'on demande s'il a ou non des cornes n'est pas si stupide qu'il va se tâter le front, ni de même assez inepte et idiot pour déclarer ne pas savoir si tu le persuades par une accumulation de subtilités.¹

Les dialecticiens dont Sénèque instruit le procès ne s'occupent que des ambiguïtés verbales, dont la résolution est superflue, tandis qu'ils se désintéressent des ambiguïtés réelles qui sont pourtant les seules qu'il importe de résoudre. Cette distinction nette entre ambiguïtés dans les mots et ambiguïtés dans les choses peut toutefois surprendre : une ambiguïté entre des termes n'est-elle pas bien souvent le reflet d'une certaine confusion dans les choses elles-mêmes ? ne peut-elle pas avoir des conséquences sur notre manière de nous représenter les choses ? Sénèque n'ignore précisément pas cette relation très intime qui peut exister entre une ambiguïté terminologique et la confusion d'une chose avec une autre : *les vices, sous des noms de vertus*,

¹ *Ep.* 45.5–8 (éd. F. Préchac ; trad. H. Noblot modifiée).

s'insinuent en nous : la témérité se dissimule sous le titre de courage, on appelle modération la lâcheté, le timide est reçu comme un homme prudent. C'est précisément parce qu'il y a une ambiguïté entre les termes de timidité et de prudence que l'on confond l'homme timide avec l'homme prudent ; ou, à l'inverse, c'est précisément parce que l'homme timide a l'apparence de l'homme prudent que l'on va lui donner le même nom que ce dernier. Si Sénèque lui-même reconnaît très clairement cette intrication entre ambiguïtés terminologiques et ambiguïtés dans les choses, en quoi consistent donc ces ambiguïtés purement verbales et sans rapport avec les choses auxquelles les dialecticiens se consacraient tout entier ?

Pour être purement verbale et n'avoir par conséquent aucun rapport avec les choses, une ambiguïté terminologique doit avoir au moins deux caractéristiques que l'on peut extraire à partir des exemples de problèmes dialectiques que donne Sénèque et des remarques qu'il formule à leur sujet. (1) Une ambiguïté entre deux termes est purement verbale lorsqu'elle ne provient pas d'une similitude réelle entre deux choses différentes qui serait source de confusion, mais bien plutôt de l'esprit des dialecticiens. La subtilité vaine de ces derniers consiste précisément à élaborer des ambiguïtés terminologiques de leur propre chef et de toutes pièces pour le plaisir d'avoir ensuite à les résoudre : *nous tressons des nœuds, nous attachons une signification ambiguë et ensuite nous la démêlons : avons-nous tant de temps à perdre*. Si les difficultés sur lesquelles les dialecticiens exercent leur subtilité sont le fruit de leur invention, les résoudre ne permettra en aucune manière de remédier à une quelconque confusion entre les choses.

Cela nous amène à la deuxième caractéristique des ambiguïtés sur lesquelles travaillent les dialecticiens. (2) Une ambiguïté entre deux termes est purement verbale lorsqu'elle n'a aucune conséquence ni sur notre manière de nous représenter les choses, ni sur notre manière de nous comporter à leur égard. Sur ce point, les exemples choisis par Sénèque sont éclairants. Dans le passage rapporté ci-dessus, Sénèque évoque le sophisme du Cornu : *du reste, celui à qui l'on demande s'il a ou non des cornes n'est pas si stupide qu'il va se tâter le front*. L'absence de réaction de celui qui est trompé par l'argument du Cornu manifeste clairement le caractère verbal de l'ambiguïté sur laquelle il se fonde : cette dernière n'a absolument aucune conséquence sur sa manière de se représenter les choses, la conclusion du sophisme ne le persuadera pas qu'il a des cornes et ne l'amènera pas à vérifier si c'est ou non

le cas en se touchant le front.¹ Sénèque poursuit d'ailleurs en déclarant à propos des subtilités dialectiques en général :

Sic ista sine noxa decipiunt, quomodo praestigatorum acetabula et calculi, in quibus me fallacia ipsa delectat. Effice, ut quomodo fiat intellegam : perdidit lusum. Idem de istis captionibus dico : quo enim nomine potius sophismata appellem ? Nec ignorantia nocent ne scientem iuvant.

Ainsi ces choses abusent-elles sans nuire, de même que les gobelets et les dés du magicien qui ne me plaisent que par leur supercherie. Que je comprenne comment cela se produit, l'amusement est perdu. Je dis la même chose de ces attrapes : par quel nom pourrais-je mieux nommer les sophismes ? Cela ne nuit pas de les ignorer, cela n'aide pas de les connaître.²

De telles ambiguïtés verbales abusent sans nuire, car il n'y a aucun risque qu'elles induisent une représentation fautive ou un comportement inapproprié.³ Si les dialecticiens s'adonnent à une pratique inutile, c'est donc parce qu'ils s'efforcent de résoudre des ambiguïtés terminologiques qu'ils ont eux-mêmes forgées, qui sont ainsi sans rapport avec les choses, et qu'il est par conséquent sans intérêt de chercher à résoudre puisqu'elles sont sans conséquence sur notre manière de nous représenter les choses ainsi que sur notre manière de nous comporter à leur égard. Il paraît relativement probable que cette accusation de verbalisme adressée à la dialectique stoïcienne soit inspirée de celle formulée par Cicéron, avec laquelle elle comporte de nombreuses similitudes.⁴

Non seulement la pratique dialectique n'est pas utile pour se garder des représentations fautes, mais elle est aussi inutile pour parvenir à une représentation vraie des choses, de leur valeur, et de l'attitude qu'il convient d'adopter, comme en témoigne le passage suivant qui est ironique :

Scilicet nisi interrogationes vaferrimas struxero et conclusiones falsas a vero nascens mendacium adstrinxero, non potero a fugiendis petenda discernere.

Apparemment, si je ne construis pas des interrogations bien subtiles et si, au moyen d'une conclusion fautive, je n'attache pas au vrai un mensonge naissant, je ne pourrai pas discerner ce qui est à désirer de ce qui est à fuir.⁵

¹ Notons au passage que le sophisme du Cornu possède également la deuxième caractéristique que nous avons identifiée, puisqu'il repose sur l'ambiguïté entre les expressions « ne pas avoir » et « avoir perdu », laquelle ne repose pas sur une ambiguïté réelle dans les choses.

² *Ep.* 45.8 (éd. F. Préchac ; nous traduisons).

³ Cf. *Ep.* 48.6, où Sénèque tient exactement le même discours à propos de deux autres sophismes, ironisant sur les conséquences qu'ils pourraient bien avoir.

⁴ Voir *supra*, p. 183.

⁵ *Ep.* 48.5.

En effet, en quoi la capacité à élaborer des sophismes comme celui du Cornu peut-elle m'aider en quoi que ce soit à distinguer la vertu du vice, à me porter vers l'une et à m'éloigner de l'autre ? La dialectique ne sert donc ni à écarter une représentation erronée des choses, ni à en avoir une représentation correcte. Elle n'a par conséquent aucune utilité du point de vue moral puisqu'elle ne nous permet ni d'éviter la mauvaise manière d'agir à l'égard des choses, ni d'adopter la bonne manière d'agir.¹

Mais, si la dialectique est à ce point inutile, pourquoi Sénèque réserve-t-il une telle place à sa critique ? L'indifférence ou le mépris pourraient sembler des attitudes plus appropriées. Selon (Barnes, 1997a, pp. 2–3), l'insistance de Sénèque doit nous amener à remettre en question la thèse traditionnelle d'un stoïcisme impérial centré sur l'éthique, très peu théorique, et préférant le protreptique à l'argument. Si Sénèque est à ce point soucieux de critiquer la dialectique, c'est certainement parce qu'il juge excessif le goût de Lucilius – et plus généralement de son lectorat potentiel – pour la dialectique.² On identifie trop souvent la pratique philosophique à la dialectique, d'une manière générale mais aussi dans l'école stoïcienne. Il ne faut surtout pas laisser croire à Lucilius et à la jeunesse romaine en général qu'ils s'adonnent de manière sérieuse à la philosophie lorsqu'ils perdent leur temps à réfléchir sur des questions dialectiques.

Aussi importe-t-il, dans un objectif pédagogique, de montrer que la véritable philosophie ne consiste pas dans la dialectique, quitte à aller jusqu'à soutenir qu'elle s'y oppose en tout point. Tandis que la dialectique se désintéresse des choses pour se concentrer sur les mots³, la philosophie n'est quant à elle « pas dans les mots, mais dans les choses »⁴ ; tandis que la dialectique s'intéresse à la manière de bien parler plutôt qu'à celle de bien agir, « la philosophie enseigne à agir, non à parler »⁵. La pratique philosophique ne consiste surtout pas dans l'élaboration ou la résolution d'ambiguïtés terminologiques, pratique verbale, mais dans le conseil, pratique résolument tournée vers les choses et les actes. Sénèque s'indigne ainsi que l'enseignement philosophique se résume parfois à de telles sottises alors qu'il devrait consister exclusivement dans le conseil :

¹ Cf. *Ep.* 109.17–8, 111.1–4, 118.12.

² La critique adressée par Sénèque à la dialectique nous renseigne autant sur l'attitude du public auquel il s'adresse à l'égard de la dialectique que sur sa propre conception de cette dernière, comme le souligne à juste titre (Barnes, 1997a, p. 13).

³ Sur ce point, la dialectique peut être rapprochée de la grammaire que Sénèque critique de la même manière pour son intérêt pour les mots et son désintérêt vis-à-vis des choses : voir *Ep.* 108.24.

⁴ *Ep.* 16.3 : *non in verbis, sed in rebus [philosophia] est* (éd. F. Préchac ; nous traduisons).

⁵ *Ep.* 20.2 : *facere docet philosophia, non dicere* (éd. F. Préchac ; nous traduisons).

O pueriles ineptias ! In hoc supercilia subduximus ? In hoc barbam demisimus ? Hoc est, quod tristes docemus et pallidi ? Vis scire, quid philosophia promittat generi humano ? Consilium. Alium mors vocat, alium paupertas urit, alium divitiae vel alienae torquent vel suae : ille malam fortunam horret, hic se felicitati suae subducere cupit : hunc homines male habent, illum dii.

Puériles inepties ! C'est pour cela que nous fronçons les sourcils ? Pour cela que nous laissons tomber notre barbe ? Voici ce que, tristes et blêmes, nous enseignons. Tu veux savoir ce que la philosophie promet au genre humain ? Le conseil. L'un, la mort l'appelle, l'autre, la pauvreté le dévore, l'un, est tourmenté par les richesses, celles d'autrui ou les siennes ; celui-là s'effraie de la mauvaise fortune, celui-ci désire se soustraire à sa prospérité. Les hommes font du mal à l'un, pour l'autre ce sont les dieux. Pourquoi me concoctes-tu ces amusettes ? Ce n'est pas le moment de jouer [...].¹

A l'opposé de la pratique dialectique qui ne fait que jouer avec les mots et produire des ambiguïtés purement verbales avant de se proposer de les résoudre, et qui n'est donc d'aucune utilité lorsqu'il s'agit de réformer notre manière de concevoir les choses et de nous comporter à leur égard, la pratique philosophique du conseil nous délivre des préceptes sur la manière de nous comporter à l'égard des choses mêmes et s'avère donc d'une utilité cruciale du point de vue éthique.

Si Sénèque critique avec autant d'insistance la dialectique, c'est donc pour en détourner son lectorat. Mais en quoi consiste exactement cette pratique dialectique dont il condamne l'inutilité ? Lorsqu'il décrit la dialectique comme une vaine subtilité dans les passages de la lettre 45 que nous avons cités, Sénèque évoque une pratique consistant à tresser des nœuds pour le plaisir d'avoir à les défaire. Il paraît avoir en tête la pratique consistant à rechercher ou à élaborer des sophismes, et à les résoudre. Les exemples qu'il donne vont dans ce sens : il fait implicitement référence au sophisme du Cornu,² avant d'en rapporter la formulation,³ évoque le menteur,⁴ emploie le terme de *sophismata*⁵ pour désigner le fait de jouer avec les mots pour s'amuser de la supercherie qui en résulte sans jamais porter à conséquence. À la lettre 48 dans le même contexte, il cite les deux sophismes du rat et donne une description de la pratique qu'il critique qui correspond en tout point à l'exercice sophistique : il s'agit de déduire une proposition fautive à partir d'une proposition vraie pour induire son interlocuteur en erreur. Lorsque Sénèque suggère à Lucilius que la traduction de *sophismata* par *cavillationes* proposée par Cicéron lui semble la meilleure, c'est pour affirmer ensuite que ces choses-là sont

¹ Ep. 48.7 (éd. F. Préchac ; trad ; H. Noblot modifiée).

² Ep. 45, 8.

³ Ep. 49.8.

⁴ Ep. 45, 10.

⁵ Ep. 45.8.

absolument inutiles pour la vie.¹ Son accusation d'inutilité et de futilité aurait donc pour cible privilégiée le jeu dialectique consistant à élaborer des sophismes pour s'en amuser et prendre plaisir à les résoudre.²

Cette critique de la dialectique conçue comme une technique d'élaboration des sophismes n'est pas sans antécédents, bien au contraire.³ Mais elle prend une teneur toute particulière sous la plume d'un philosophe stoïcien. En effet, lorsqu'à propos des sophismes, il explique que l'on défait des nœuds que l'on a noués soi-même, il confond, et sans doute de manière délibérée, la démarche consistant à élaborer des sophismes et celle qui vise à les résoudre. Or, si les premiers stoïciens n'attribuent pas comme fin à la dialectique de produire des sophismes, ils recommandent leur étude et leur résolution,⁴ car il faut empêcher à tout prix qu'ils induisent le jugement en erreur. Lorsque Sénèque confond la pratique de la résolution des sophismes – que Zénon ou Chrysippe tiennent pour tout à fait sérieuse – avec le jeu consistant à en inventer, il tourne en ridicule et considère comme une vaine subtilité une part importante des recherches et de la pratique philosophique de ces prédécesseurs.

Si Sénèque circoncrivait sa critique de la dialectique à l'étude des sophismes, l'hétérodoxie qu'il paraît manifester serait cependant limitée. Mais il cible également, et dans les mêmes termes, le recours aux techniques dialectiques dans le cadre des discussions éthiques les plus sérieuses : ce ne sont pas seulement les efforts de Chrysippe pour résoudre le sophisme du menteur qui sont pointés du doigt, mais aussi l'accumulation de procédés dialectiques pour prouver la thèse selon laquelle les vertus sont des animaux.⁵ Les deux pratiques sont pourtant bien différentes l'une de l'autre : dans la pratique sophistique telle qu'elle est décrite par Sénèque, on élabore des jeux de mots dans le but de faire une farce ; dans les discussions dialectiques, on s'attache à apporter des preuves en faveur des principes doctrinaux, et notamment des principes moraux, auxquels il faut se conformer dans la conduite de la vie. Malgré tout, Sénèque semble les tenir pour tout aussi critiquables, comme le montre la similarité de l'attaque qui suit avec celle que nous avons déjà examinée plus haut :

Desideras tibi scribi a me quid sentiam de hac questione iacta < ta > apud nostros : an iustitia, fortitudo, prudentia ceteraque uirtutes animalia sint. Hac subtilitate effecimus, Lucili carissime, ut exercere ingenium inter inrita uiderimur et disputationibus nihil profuturis otium terere. Faciam

¹ *Ep.* 111.1.

² Cf. (Barnes, 1997a, p. 14).

³ Sur ce point, voir (Barnes, 1997a, p. 10).

⁴ Zénon lui-même préconisait à ses élèves de pratiquer la résolution des sophismes : voir *supra*, p. 35 et (T1Zen).

⁵ *Ep.* 113.

quod desideras et quid nostris videatur exponam ; sed me in alia esse sententia profiteor. Puto quaedam esse quae deceant phaecasiatum palliatumque. Quae sint ergo quae antiquos moverint vel quae sint quae antiqui moverint dicam.

Tu demandes que je t'écrive ce que je pense de cette question débattue par les nôtres : la justice, le courage, la prudence et les autres vertus sont-elles des animaux ? Par cette subtilité, nous en sommes venus, mon très cher Lucilius, à sembler exercer notre esprit sur des choses inutiles et d'user notre loisir à des disputes qui ne produisent rien d'utile. Je ferai ce que tu désires et ce qu'il semble aux nôtres, je te l'exposerai ; mais je déclare avoir une autre manière de voir. Je pense qu'il y a certaines choses qu'il faut laisser à qui porte phécase et pallium. Ce qui donc a agité les anciens ou ce qui a été agité par les anciens, je vais te le dire.¹

Dans ce passage, Sénèque accepte de répondre à la demande de Lucilius et de lui rapporter les détails de la discussion autour de la nature animale des vertus. Mais il ne manque pas d'exprimer d'importantes réserves : une telle discussion peut sembler beaucoup plus sérieuse que l'élaboration et la résolution du sophisme du Cornu ; mais sa technicité dialectique la rend si subtile qu'elle n'est d'aucune utilité pour l'amélioration morale. En réalité, même si la discussion concerne la vertu, elle ne se distingue pas radicalement, dans sa forme, de l'élaboration des sophismes : il s'agit tout autant de faire des nœuds soi-même avant de s'évertuer à les dénouer² ou « de mettre soi-même en place des sinuosités que l'on devra parcourir à grand peine »³. Sénèque cible donc de la même manière l'élaboration et la résolution des sophismes, et les échanges subtils d'arguments, d'objections et de contre-arguments sur un sujet relevant de l'éthique. Même si ces derniers peuvent passer pour plus sérieux, les deux types de pratique sont également critiquables car toutes sont également inutiles pour le progrès moral.

Le parallèle est particulièrement saisissant dans la lettre 113, lorsque Sénèque élabore des sophismes pour parodier la trop grande subtilité dialectique mobilisée dans les discussions éthiques stoïciennes.⁴ Son argumentation est clairement sophistique car elle tire parti de l'ambiguïté des termes pour parvenir à la conclusion, par exemple lorsqu'elle passe de l'adjectif *animal* au nom *animal terrestre*, ou des pieds du vers poétique à celui de l'animal. Sénèque y a recours pour tourner en ridicule les discussions dialectiques d'école en les rapprochant

¹ *Ep.* 113.1 (éd. F. Préchac ; trad ; H. Noblot modifiée) ; voir aussi 113.25 et 117.30–3.

² *Ep.* 117.31. Cela rappelle la critique de Carnéade selon laquelle la dialectique stoïcienne est comme une pieuvre qui se dévore elle-même : voir *supra*, p. 135.

³ *Ep.* 102.20 : *quanto satius est ire aperta via et recta quam sibi ipsum flexus disponere quos cum magna molestia debeas relegere ?* (éd. F. Préchac ; nous traduisons).

⁴ *Ep.* 113.25.

délibérément de la pratique sophistique. Cela lui permet de reporter la force de son accusation d'inutilité à l'égard de la pratique sophistique contre les discussions dialectiques et théoriques.¹

Tout comme l'insistance de Sénèque dans sa critique du jeu sophistique indiquait le goût excessif des personnes auxquelles il s'adresse pour ce type de pratique, nous pouvons reconnaître dans cette critique des discussions dialectiques une réaction à l'attitude qu'il reconnaît au sein de l'école stoïcienne ou dans la manière dont la philosophie était pratiquée à son époque. D. Sedley suggère d'ailleurs que, lorsqu'Athènes a cessé d'être le centre mondial de l'activité philosophique, les différentes écoles se sont dispersées et, dès lors, ont cessé d'exister en tant que telles. Peu à peu, la pratique de la philosophie est passée de l'élaboration des doctrines à l'exégèse des textes des fondateurs. Lorsque Sénèque critique les vaines subtilités des débats dialectiques, il pourrait bien avoir en tête ce travail d'exégèse des textes des fondateurs qui, à ses yeux, avait perdu de vue la finalité pratique de ces derniers. Selon (Sedley, 2003b, p. 37), c'est l'attitude que Sénèque a à l'esprit lorsqu'il critique la confusion de la *philosophia* avec la *philologia*.² Sénèque met en effet dos à dos la pratique dialectique et celle du grammairien : de même que ce dernier analyse les termes du poème de Virgile plutôt que d'en tirer un enseignement pour la conduite de sa vie, de même l'exégète se perd dans les subtilités dialectiques des discussions philosophiques et n'aperçoit pas l'enseignement qu'il pourrait en tirer pour progresser moralement.³

Pour finir, même si l'on peut distinguer plusieurs cibles à la critique d'inutilité formulée par Sénèque – le jeu sophistique d'une part, et l'examen de la subtilité des discussions dialectiques d'autre part –, il a soin de leur réserver un traitement semblable : ces deux pratiques sont tout aussi étrangères l'une que l'autre au progrès moral et il est crucial pour Sénèque, dans un objectif pédagogique, d'empêcher son destinataire de confondre la pratique de la philosophie avec l'une comme avec l'autre. Mais Sénèque n'estime pas seulement que la pratique dialectique, dans chacune de ses dimensions, est inutile au progrès moral. Comme nous allons le voir, et d'une manière qui rappelle Ariston,⁴ il la juge également nuisible et dangereuse. D'étrangère au progrès moral, la dialectique lui devient alors contraire. Et l'on comprend mieux

¹ Si, dans les deux cas, la critique d'inutilité est formulée dans des termes voisins, nous verrons cependant plus loin que la critique des sophismes et celle des discussions dialectiques ne sont pas à mettre sur le même plan.

² *Ep.* 108.23.

³ Voir aussi *Ep.* 71.6.

⁴ Voir *supra*, p. 61.

encore pourquoi cette critique de la dialectique doit intervenir, et avec tant de virulence, dans l'enseignement dispensé par Sénèque à Lucilius.

1.3. Un dangereux divertissement

On pourrait éventuellement ménager une place à la pratique dialectique sans rien atténuer de son inutilité morale, en lui attribuant une sorte d'utilité indirecte. Ainsi, c'est précisément parce qu'elle n'a rien à voir avec le progrès moral que son étude pourrait nous permettre de faire une pause dans notre effort pour progresser moralement. Dans les *Lettres à Lucilius*, Sénèque veut bien accorder une telle qualité à la dialectique : elle est une activité plaisante, divertissante, qui délasse l'esprit, et qui peut éventuellement offrir une pause appréciable dans le travail si exigeant de formation morale. La dialectique acquiert alors une certaine utilité éthique, certes indirecte mais bien réelle, au même titre que toute étude théorique, qu'elle soit physique ou logique.

A la lettre 58, Sénèque justifie l'utilité du long exposé qu'il a donné à Lucilius sur la théorie platonicienne, aristotélicienne et stoïcienne de la division des êtres en genres et en espèces :

« Quid ista, inquis, mihi subtilitas proderit ? » Si me interrogas, nihil : sed quemadmodum ille caelator oculos diu intentos ac fatigatos remittit atque avocat et, ut dici solet, pascit, sic nos animum aliquando debemus relaxare et quibusdam oblectamentis reficere.

En quoi, me demandes-tu, ces subtilités pourront m'être utiles ? Si tu poses la question, à rien. Mais de même qu'un ciseleur repose ses yeux depuis longtemps attentifs et fatigués, les détourne et les restaure, de même nous devons parfois détendre et recréer notre esprit par quelque divertissement.¹

Ici, c'est précisément le caractère superflu de la théorie qui peut lui permettre de divertir et de délasser l'esprit après une période de forte concentration sur des choses utiles. Certes, cet exposé porte sur un sujet physique ou ontologique et non logique, mais rien ne semble empêcher *a priori* qu'un exposé portant sur des questions dialectiques ait la même utilité. Chaque fois que l'on n'a pas à s'occuper de choses importantes, et parfois précisément parce que l'on s'est longuement occupé de choses importantes, il serait rafraichissant de s'adonner à des études théoriques, et notamment à des questions dialectiques.

¹ *Ep.* 58.24–5 (éd. F. Préchac ; trad. H. Noblot modifiée). Sur ce passage, voir (Graver, 2012, p. 94).

A de nombreuses reprises, Sénèque prête d'ailleurs un caractère ludique aux questions dialectique. Comme nous l'avons vu, et même si ce n'est pas sans sarcasme, il la compare ainsi aux gobelets et les dés du magicien¹ ou au jeu de *latruncula*². Ainsi la dialectique peut, en raison même de son inutilité, constituer un amusement.³ Mais cette qualité de divertissement que possède la dialectique se mue très vite en défaut : elle est un divertissement dans le sens que donne Pascal à ce terme, une distraction qui nous détourne de l'essentiel. C'est justement son caractère plaisant, et parfois même séduisant, qui fait toute sa dangerosité. La dialectique était déjà inutile en elle-même, mais, en raison de son attrait, elle devient dangereuse car elle nous incite à perdre un temps précieux sur quelque chose d'inutile. Sénèque écrit ainsi :

Nec te prohibuerim aliquando ista agere, sed tunc cum voles nihil agere. Hoc tamen habent in se pessimum : dulcedinem quandam sui faciunt et animum specie subtilitatis inductum tenent ac morantur, cum tanta rerum moles vocet, cum vix tota vita sufficiat ut hoc unus discas, vitam contemnere.

Et je ne t'interdirai pas de t'occuper à l'occasion à ces chicanes, mais alors que tu voudras ne t'occuper à rien. Ils ont cependant ceci de très mauvais : ils dégagent un certain charme et leur apparence de subtilité, une fois qu'elle a attiré l'âme, la tient captive et la retient alors qu'une masse si grande d'affaire l'appelle, quand toute la vie suffit à peine à nous apprendre cette unique chose, mépriser la vie.⁴

La dialectique est futile, si ce n'est pour divertir, mais son caractère séduisant la rend du même coup dangereuse, car dès que l'on s'y intéresse, elle risque d'accaparer toute notre attention et du même coup, tout le temps dont nous disposons et qui n'est déjà pas suffisant pour se consacrer à la vertu comme il faudrait. La critique de dangerosité est très proche de la critique de l'inutilité mais considérée dans le contexte de l'urgence qu'il y a à philosopher : il est superflu mais non dangereux de s'adonner à une activité inutile lorsque l'on a assez de temps pour se consacrer aussi aux activités nécessaires ; mais cela devient dangereux lorsque nous sommes dans une pénurie de temps :

Etiam si multum superesset aetatis, parce dispensandum erat, ut sufficeret necessariis : nunc quae dementia est supervacua discere in tanta temporis egestate ?

¹ *Ep.* 45.8

² *Ep.* 106.11.

³ Voir *Ep.* 48, 9. Sur la qualité de divertissement que l'on peut à la limite trouver à la dialectique, voir (Griffin, 2013, p. 133).

⁴ *Ep.* 111.5 (éd. F. Préchac ; nous traduisons).

Même s'il nous restait beaucoup de temps, il faudrait le dépenser avec parcimonie, pour qu'il suffise au nécessaire : en réalité, quelle démesure cela est-il d'apprendre du superflu dans une telle pénurie de temps.¹

Sénèque propose ici un argument *a fortiori* qui exprime parfaitement le passage de l'inutilité de la dialectique à sa dangerosité dans un contexte d'urgence : *apprendre du superflu est à éviter lorsque l'on a beaucoup de temps ; or on a très peu de temps ; a fortiori, cela est donc à éviter.*² Cette critique de la dialectique doit là encore être replacée dans le contexte pédagogique des *Lettres à Lucilius* : elle a le ton du maître qui sermonne son élève, qui le presse de se consacrer à sa tâche et de philosopher sans attendre.

1.4. Une pratique mesquine

Nous avons vu dans la section précédente que la dialectique, en raison même de son caractère théorique, pouvait avoir valeur de divertissement en offrant une pause dans notre effort pour acquérir la vertu, le risque étant cependant qu'elle nous détourne trop d'un tel effort. Le même jugement pourrait valoir de l'ensemble des études théoriques : ces dernières ont en commun d'avoir pour seul avantage, qui peut se muer en défaut, de nous divertir de l'effort pratique. En réalité, lorsque Sénèque critique la dialectique, ce n'est pas la théorie qu'il vise par opposition à la pratique, mais bien la dialectique elle-même. Ainsi, si l'étude de la nature peut être digne d'intérêt, ce n'est pas seulement, comme dans le cas de la dialectique, à la marge, à titre de divertissement : elle possède également une valeur morale intrinsèque.³

Quand, dans le *De Otio*, Sénèque cherche à montrer que la vie retirée et contemplative est conforme à la doctrine stoïcienne, il distingue ainsi deux républiques : l'une est la cité particulière à laquelle on appartient, l'autre est l'univers tout entier. Il est du devoir de l'homme de servir l'une et l'autre, ou l'une ou l'autre. Or le service de la cité universelle passe en particulier par l'étude de la nature.⁴ Cette dernière n'est donc pas seulement le moyen de délasser son esprit avant de reprendre son effort pour acquérir la vertu, mais elle fait partie intégrante de la vie vertueuse, elle est l'une des réalisations possibles de la vertu. Non seulement la vie morale peut être une vie contemplative, passée à étudier la nature, mais l'étude de la

¹ *Ep.* 48.12 ; voir aussi *Ep.* 49.5. Sur le fait que la dialectique est non seulement inutile mais dangereuse, cf. (Barnes, 1997a, p. 13).

² Sur cet argument, voir *infra*, p. 510.

³ Sur ce point, voir (Seal, 2015, pp. 220–1).

⁴ *De otio* 4.2 ; sur ce passage, voir (Seal, 2015, p. 214). Sur le loisir et la vie contemplative chez Sénèque, voir (Graver, 2012).

nature nous permet aussi d'élever notre âme et de nous améliorer moralement en raison même de la grandeur de son objet.¹ Il est donc possible de s'y adonner sans crainte et il est même recommandé de le faire dans le cadre même de l'effort moral.

Il en va tout autrement de l'étude de la dialectique qui, par ses caractéristiques mêmes, constituent une activité étrangère à la vertu et au progrès moral. Si la dialectique ou la logique reçoivent une condamnation morale chez Sénèque, ce n'est sans doute pas la même que celle que pourrait recevoir d'autres disciplines théoriques comme l'astronomie ou la météorologie.² Il y a une spécificité de la dialectique qui, en plus d'être inutile d'un point de vue moral, ouvre sur des pratiques étriquées et des objets d'études fondamentalement négligeables, à l'opposé de la physique qui nous amène à considérer les choses divines. Sénèque oppose ainsi les études physiques et les études dialectiques qui, tout en ayant en commun d'être éloignées de la morale, n'ont pas le même effet sur le caractère :

de deorum natura quaeramus, de siderum alimento, de his tam variis stellarum discursibus, an ad illarum motus nostra moveantur, an corporibus omnium animisque illinc impetus veniat, an et haec, quae fortuita dicuntur, certa lege constricta sint nihilque in hoc mundo repentinum aut expers ordinis volutetur. Ista iam a formatione morum recesserunt, sed levant animum et ad ipsarum quas tractat rerum magnitudinem adtollunt ; haec vero de quibus paulo ante dicebam minuunt et deprimunt nec, ut putatis, exacunt sed extenuant. Obsecro vos, tam necessariam curam maioribus melioribusque debitam in re nescio an falsa, certe inutili terimus ?

étudions la nature des dieux, ce qui alimente les astres, ces courses tellement variées des étoiles, si c'est par leur mouvement que se meuvent les choses humaines, si l'impulsion de tous les corps et de toutes les âmes vient de là-bas, si même les choses que l'on appelle fortuites sont déterminées par une loi précise, si rien dans ce monde ne se produit de manière imprévisible ou hors de l'ordre. Ces choses sont déjà éloignées de la formation morale, mais elles allègent l'âme et la tirent jusqu'à elles, l'élèvent aux choses sublimes. Quant à ces choses dont je parlais juste avant³, elles la rétrécissent et la dépriment et, contrairement à ce que vous pensez, elles ne l'affinent pas, elles l'amenuisent. De grâce, son effort si important que réclament des choses si belles et si grandes, faut-il l'épuiser sur des choses sans doute fausses, assurément inutiles ?⁴

Comme les questions dialectiques, les questions physiques sont relativement éloignées des préoccupations éthiques. Mais celles-ci, du fait de la grandeur de leur objet, peuvent avoir un effet positif sur le caractère, tandis que les premières dépriment ce dernier parce qu'elles

¹ Voir *Ep.* 94.56 et 117, 19.

² Il convient ainsi de nuancer le propos de (Barnes, 1997a, p. 19) ; mais il admet plus loin (p. 22) que le statut de la physique et celui de la dialectique n'est pas le même pour Sénèque : tandis que la première peut constituer une activité morale en elle-même, ce n'est jamais le cas de la seconde.

³ C'est-à-dire la distinction dialectique entre *sagesse* et *être sage*.

⁴ *Ep.* 117.19–20 (éd. F. Préchac ; trad. H. Noblot modifiée).

s'accompagnent d'une subtilité démesurée et d'un appétit pour les détails insignifiants. La manière dont Sénèque caractérise et oppose physique et logique ici rappelle celle d'Ariston qui considère que la logique n'a pas de rapport avec nous alors que la physique est au-delà de nous : mais Ariston en concluait que la logique comme la physique sont inutiles,¹ tandis que Sénèque s'en sert pour voir la physique comme une discipline qui élève moralement, par opposition à la dialectique qui rapetisse l'âme.²

La critique adressée par Sénèque contre la dialectique se fait ici à la fois plus spécifique et plus sévère. Non seulement elle est inutile au progrès moral, non seulement elle risque de nous en détourner, mais elle s'y oppose en elle-même : précisément dans le domaine où la pratique morale permet de progresser, la pratique dialectique nous fait régresser. Elle a ainsi un effet négatif sur le caractère car elle habitue l'âme à se préoccuper de futilités, à ergoter sur des points de détail, ce qui l'éloigne du même coup de la grandeur morale. Sénèque écrit ainsi :

Quid istorum cupiditates demit ? Quid temperat ? Utinam tantum non prodessent ! Nocent. Hoc tibi, cum voles, manifestissimum faciam, comminui et delibitari generosam indolem in istas argutias coniectam.

Parmi ces choses, laquelle supprime les passions ? Laquelle les tempère ? Si seulement elles n'étaient qu'inutiles ! Elles nuisent. Je te montrerai quand tu le voudras qu'un naturel généreux se rapetisse et s'abêtit quand il est mis en rapport avec de telles arguties.³

Ou encore :

Erige te, Lucili virorum optime, et relinque istum ludum litterarium philosophorum, qui rem magnificentissimam ad syllabas vocant, qui animum minuta docendo demittunt et conterunt. Fies similis illis, qui invenerunt ista, non qui docent et id agunt, ut philosophia potius difficilis quam magna videatur.

Elève-toi, Lucilius, le meilleur des hommes, et abandonne ces jeux littéraires des philosophes, qui ravale des choses magnifiques à des syllabes, qui, en enseignant de petites choses à l'âme la dépriment et l'usent. Tu te rendras alors semblable à ceux qui trouvèrent ces choses, non à ceux qui les enseignent et font en sorte que la philosophie semble davantage difficile que grande.⁴

La pratique de la dialectique n'est plus seulement une perte de temps pour la progression morale, mais la cause d'une régression morale.

¹ Voir *supra*, p. 62.

² Toutefois, dans ce jugement différencié de la part de Sénèque entre physique et logique, il faudrait voir plutôt une influence de ses propres maîtres, Attalus et Sotion, qui manifestaient un intérêt à la fois pour la morale et la physique, tout en se désintéressant de la logique. Sur ce point, voir (Inwood, 2005a, p. 15).

³ *Ep.* 48.9 (éd. F. Préchac ; trad. H. Noblot modifiée).

⁴ *Ep.* 71.6 (éd. F. Préchac ; trad. H. Noblot modifiée) ; voir aussi *Ep.* 49.12 et 106.11.

Ainsi, tandis que l'étude de la physique comme celle de la logique ont en commun de procurer une pause théorique au sein de notre effort renouvelé vers la vertu, la première est intrinsèquement morale, elle participe effectivement de la vie vertueuse ainsi qu'à nous en rapprocher, tandis que la seconde vient en elle-même et par nature s'opposer au progrès moral, développant le goût de notre âme pour les choses insignifiantes. Cette façon qu'a Sénèque de ne pas mettre sur le même plan la dialectique et la physique est assez originale au sein du stoïcisme. Nous verrons qu'elle ne se retrouve pas chez Epictète qui accorde pour sa part une valeur morale à la pratique de la dialectique pour elle-même. Sur ce point, Sénèque semble s'éloigner de l'orthodoxie et occuper un positionnement intermédiaire entre la position stoïcienne majoritaire et celle d'Ariston, se rangeant du côté de la première pour ce qui est de la physique, tandis qu'il se range du côté du second pour ce qui est de la logique et de la dialectique. Nous verrons cependant dans la suite qu'une telle impression est à nuancer.

1.5. Une entreprise de tromperie ?

Sénèque semble même aller encore plus loin dans sa présentation de la dialectique comme une activité immorale. Il l'assimile ainsi à plusieurs reprises à une pratique consistant à donner au faux un caractère convaincant et une apparence de vérité en vue de tromper. Il y a une part de caricature dans une telle présentation. On peut même se demander à raison si Sénèque ne donne pas délibérément de la dialectique une description ouvertement négative comme pour préparer et justifier la critique qu'il en fait. Il est vrai que la dialectique qui fait fond sur les ambiguïtés du langage pour produire des sophismes entretient un certain rapport avec le faux même si le but n'est pas, comme dans l'éristique ou la sophistique, de tromper l'interlocuteur ou de l'emporter sur l'adversaire par tous les moyens. Certes, il conviendrait tout de même de distinguer entre une dialectique d'inspiration mégarique et une autre d'inspiration stoïcienne : si les mégariques portent un intérêt aux sophismes pour eux-mêmes, les stoïciens se soucient plutôt de les résoudre, pour se préserver de leur erreur. Mais dans la mesure où l'effort que l'on consacre à défaire un nœud suppose qu'un tel nœud ait été fait au préalable, la résolution stoïcienne des sophismes ne peut être complètement séparée de l'élaboration : elles sont pour Sénèque les deux faces d'une même pièce, les deux aspects d'une seule et même pratique.

Cette caractérisation très péjorative de la dialectique apparaît dans un premier passage des *Lettres à Lucilius* :

Scilicet nisi interrogationes vaferrimas struxero et conclusiones falsa a vero nascens mendacium adstrinxero, non potero a fugiendis petenda secernere.

Apparemment, si je ne construis pas des interrogations bien subtiles et si, au moyen d'une conclusion fautive, je n'attache pas au vrai un mensonge naissant, je ne pourrai pas discerner ce qui est à désirer de ce qui est à fuir.¹

Sénèque feint de s'étonner que l'on puisse faire de la pratique dialectique une condition de la formation morale. La distance entre dialectique et formation morale est soulignée par la caractérisation qu'il donne de la première. La pratique jugée ici comme inutile à la formation morale consiste à nouer un mensonge à un principe vrai au moyen d'une conclusion fautive. Cette description fait penser à un sophisme dans lequel la première prémisse serait vraie, la deuxième prémisse serait fautive tout en ayant l'apparence d'être vraie et la conclusion serait fautive. Dans un tel sophisme, la déduction permet de conclure une proposition fautive à partir d'une proposition vraie. Mais puisque l'on fait en sorte que cette conclusion fautive ait l'apparence d'être vraie, alors cette pratique tient du mensonge, il s'agit de tromper l'interlocuteur en l'amenant délibérément à accepter une proposition fautive à partir d'une proposition vraie. Il est pour le moins difficile de trouver une utilité à une telle pratique dans la formation morale. On peut même juger qu'elle est absolument à proscrire car un tel apprentissage du mensonge semble tout à fait contraire à la formation morale.

Dans la suite de la lettre, Sénèque tient un discours assez semblable en rapprochant la pratique dialectique d'une technique de plaidoirie :

Pudet dicere, contra fortunam militaturis quae porrigant tela, quemadmodum illos subornent. Hac ad summum bonum itur ? Per istud philosophiae « sive nive » et turpes infamesque etiam ad album sedentibus exceptiones ? Quid enim aliud agitis, cum eum, quem interrogatis, scientes in fraudem inducitis, quam ut formula cecidisse videatur ?

J'ai honte de dire quelles armes on tend à ceux qui vont se battre contre la fortune, de quelle manière on les équipe. Est-ce par-là que l'on va au souverain-bien ? Par des « soit que, soit que ne pas » philosophiques, honteux et infâmants même pour ceux qui ne viennent pas de l'album des prêteurs ? En effet, lorsque l'on conduit sciemment celui que l'on interroge à la faute, que cela montre-t-il sinon que sa conclusion est rejetée ?²

Sénèque commence par souligner le caractère immoral de telles pratiques : *et turpes infamesque*. Et il donne ensuite une description de ces pratiques relativement semblable à celle du passage précédent : elles consistent à conduire sciemment celui que l'on interroge à la faute.

¹ *Ep.* 48.5 (éd. F. Préchac ; trad. H. Noblot modifiée).

² *Ep.* 48.10 (éd. F. Préchac ; trad. H. Noblot modifiée).

Il y a donc une volonté délibérée de tromper. Mais il faut noter que ce n'est pas tant sur cela qu'insiste Sénèque que sur le caractère autodestructeur d'une telle pratique : lorsque je cherche à tromper mon interlocuteur, je montre du même coup que ce dont je veux le convaincre est faux. Et dans le cadre d'un procès, si l'on découvre ma volonté de tromper, le point de vue que je défends perd immédiatement toute force.

Si la pratique dialectique est parfois assimilée par Sénèque à une entreprise de tromperie, et si cela suffit à juger qu'elle n'a pas sa place dans la formation morale, elle n'est jamais toutefois une entreprise de tromperie réellement efficace ou redoutable. Il s'agit plutôt de techniques insignifiantes et ridicules. On rejoint ainsi la critique de verbalisme et de futilité : on ergote sur des questions purement verbales, mais qui n'ont aucun effet sur la pratique ou la représentation des choses. C'est précisément la raison pour laquelle il ne faut pas se soucier de les résoudre, que l'on perd un temps précieux à le faire, et qu'on rend son âme mesquine à ergoter ainsi sur de vaines subtilités : on accorde de l'importance à ce qui n'en a pas et l'on croit à tort rendre son âme meilleure sous prétexte qu'elle accorde davantage d'importance à ce qui en réalité est négligeable. Ce faisant, la vanité des questions dialectiques rejaillit sur l'âme qui s'y consacre toute entière. Sénèque n'est manifestement pas aussi préoccupé que les anciens stoïciens par la menace que représentent les sophismes pour l'infaillibilité dans le domaine de l'assentiment.

1.6. Synthèse

Dans sa critique de la dialectique, Sénèque a plusieurs cibles qu'il ne cherche cependant pas à distinguer clairement : de l'élaboration de sophismes aux efforts produits pour les résoudre en passant par la production de syllogismes et la réponse aux objections sur un problème d'éthique théorique. Toutes ces techniques ont en commun pour Sénèque de consister dans l'élaboration et la résolution d'ambiguïtés purement verbales et qui n'ont d'effet ni sur notre perception des choses ni sur notre comportement à leur égard. Elles consistent donc dans une vaine subtilité qui peut, en raison même de son inutilité morale, avoir valeur de divertissement : parce qu'elle n'est d'aucune utilité pour le progrès moral, y porter son attention nous distrait et divertit notre esprit pour le délasser de ses efforts et lui permettre, après cette pause théorique, de reprendre de plus bel sa progression morale. Mais parce qu'il est urgent de se mettre à philosopher, un tel divertissement s'avère très vite dangereux dans la mesure où il nous détourne de l'important. Un tel risque existe bien davantage dans le cas de la dialectique que

dans celui d'autres études théoriques. En effet, les recherches dialectiques sont intrinsèquement nuisibles au progrès moral : si le fait de s'y adonner nous détourne des choses importantes, c'est précisément parce qu'elle développe notre attention à l'égard des choses insignifiantes. Ce faisant, une telle étude vient détruire exactement ce que l'éducation morale avait permis de construire, elle n'est pas seulement étrangère au progrès moral, elle lui est contraire. De ce point de vue, la dialectique s'oppose à la physique à qui Sénèque reconnaît une valeur morale intrinsèque, dans la mesure où elle peut participer à l'effort pour acquérir la vertu et faire partie intégrante d'une vie vertueuse.

Quant au fait qu'elle serait une entreprise de tromperie, nous avons vu que Sénèque n'y croyait justement pas vraiment et que cela rejoignait en fait la critique d'inutilité : l'inutilité de l'effort que l'on consacre aux subtilités sophistiques est à la hauteur du caractère parfaitement inoffensifs des subtilités sophistiques. Et nous voyons ainsi comment la caractérisation flottante que Sénèque donne de la dialectique sert son propos : il ne cherche pas à distinguer l'élaboration de sophisme d'une part de la pratique consistant à les résoudre puisque, dès lors que les ambiguïtés produites sont insignifiantes et sans conséquences, il est tout aussi inutile de chercher à les résoudre. L'utilité morale des travaux stoïciens dans le domaine de la résolution des sophismes est exactement équivalente à celle des recherches mégariques et sophistiques : absolument nulle. Toutes les précautions élaborées par Zénon, Chrysippe et d'autres encore pour se prémunir contre ces arguments fallacieux se trouvent ainsi balayées d'un revers de la main. Ces critiques, qui se concentrent essentiellement dans les *Lettres à Lucilius* sont cependant à replacer dans le contexte pédagogique qui sont les leurs : c'est parce qu'il a l'objectif de faire progresser moralement Lucilius, qui est peut-être trop intéressé par les questions dialectiques, et pour le préserver d'une tendance qu'ont pu avoir certains stoïciens, que Sénèque doit insister avec autant de force et parfois de virulence sur l'inutilité, la dangerosité voire l'immoralité de la dialectique. Nous aurons l'occasion d'insister encore sur le fait que la position de Sénèque à l'égard de la dialectique doit être replacée dans cette perspective pédagogique.

2. Quelle utilité pour la logique en éthique ?

2.1. La logique, partie de la philosophie

Nous avons vu jusqu'ici comment la critique d'inutilité avancée par Sénèque contre la dialectique visait conjointement l'élaboration et la résolution des sophismes d'une part et les argumentations syllogismes d'autre part. Ce que ces pratiques ont en commun, c'est leur éloignement avec la conduite concrète de la vie. Elle renvoie à une pratique de la dialectique qui ne soucie pas du progrès moral. Mais cela est-il consubstantiel à la pratique dialectique dans ses différents aspects, ou bien peut-on envisager une pratique dialectique soucieuse du progrès dialectique et par là même utile dans la poursuite de la vertu ? On a pu voir dans l'attitude de Sénèque à l'égard de la dialectique, une critique absolument radicale et sans nuance.¹ (Barnes, 1997a, p. 19) s'est cependant opposé à cette interprétation. Selon lui, Sénèque ne critique pas tant la logique que la pratique de l'ergotage ou de la chicanerie : « The import of his urgings is not: Don't do logic. It is: Don't quibble ». Sénèque ne viserait pas spécifiquement la logique, mais les activités intellectuelles futiles.

D'ailleurs, lorsqu'à la lettre 89, il expose à Lucilius la division stoïcienne de la philosophie, il n'écarte pas la logique et il lui assigne certaines fonctions dans l'économie générale du système, conformément à l'orthodoxie stoïcienne :

Philosophiae tres partes esse dixerunt et maximi et plurimi auctores : moralem, naturalem, rationalem. Prima componit animum ; secunda rerum naturam scrutatur ; tertia proprietates verborum exigit et structuram et argumentationes, ne pro vero falsa subrepanit.

Les auteurs les plus graves et les plus nombreux parlent de trois parties de la philosophie : morale, naturelle, logique. La première ordonne l'âme, la seconde explore la nature ; la troisième contrôle la propriété des termes et leur structure et les arguments, pour que le faux ne se glisse pas à la place du vrai.²

La logique a à voir à la fois avec les termes et avec les arguments, c'est à dire les énoncés non propositionnels d'une part, et les énoncés propositionnels d'autre part, représentés ici par les arguments. La logique est nécessaire pour démêler les ambiguïtés et détecter les faussetés qui se cachent sous l'apparence de vérités :

¹ Voir notamment (Pohlenz, 1948, p. 304) et (Griffin, 1976, p. 175).

² *Ep.* 89.9 (éd. F. Préchac ; trad. H. Noblot modifiée) ; sur ce point, voir (Griffin, 2013, p. 134), qui vient nuancer (Griffin, 1976, p. 175).

Deinde a corporalibus se ad incorporalia transtulit veritatemque et argumenta eius excussit : post haec quemadmodum discernerentur vitae aut vocis ambigua ; in utraque enim falsa veris inmixta sunt.

[La sagesse] est ensuite passée des choses corporelles aux incorporelles, à la vérité, aux arguments, et à la manière dont on distingue les ambiguïtés de la vie et du langage, car dans les deux cas, le faux se mélange au vrai.¹

La logique permet de garantir que les termes soient exacts et les arguments vrais, sans doute à l'aide de l'espèce définitionnelle pour les premiers – même si Sénèque ne la mentionne pas –, et, pour les seconds, de la partie dialectique, dont il est question plus loin :

Διαλεκτική in duas partes dividitur, in verba et significationes, id est in res quae dicuntur et vocabula quibus dicuntur.

La dialectique est divisée en deux parties, les termes et les significations, c'est-à-dire ce que l'on dit des choses et par quelles paroles on le dit.²

En raison de son intérêt conjoint pour les termes – les signifiants – et les significations, la dialectique a à voir avec la représentation et le discours que l'on a sur la réalité. Elle garantit que ce discours soit correct.

Tandis qu'il reprend la conception stoïcienne orthodoxe des parties de la philosophie, Sénèque prend ses distances avec les écoles et les philosophes qui ont écarté la partie logique.³ La fonction accomplie par la partie logique au sein de la philosophie est si indispensable que les cyrénaïques et les épicuriens qui l'avaient écartée ont dû la réintroduire sous une autre forme.⁴ Au passage, Sénèque se distingue nettement d'Ariston en choisissant le camp de l'orthodoxie stoïcienne : il paraît donc difficile de soutenir que son attitude à l'égard de la logique est identique à celle d'Ariston.

Ainsi, la logique, comme partie de la philosophie, est utile : cela est conforme à l'orthodoxie stoïcienne. La logique, si on la coupe du reste, et si on la pratique pour elle-même, est à rejeter. Mais la logique a son rôle à jouer dans la poursuite de la vertu et du bonheur. Il faut seulement qu'elle soit pratiquée dans un tel objectif et non de manière séparée et pour elle-même :

Haec, Lucili virorum optime, quo minus legas non deterreo dummodo quicquid inde legeris, ad mores statim referas.

¹ *Ep.* 90.29 (éd. F. Préchac ; trad. H. Noblot modifiée).

² *Ep.* 89.17 (éd. F. Préchac ; trad. H. Noblot modifiée).

³ *Ep.* 89.11–7.

⁴ Sur la position épicurienne à l'égard de la dialectique, voir *supra*, p. 141 *sqq.*

Je ne vous interdis pas de lire ces choses, à condition que, quoi que vous lisiez, vous l'apportiez immédiatement à la morale.¹

On peut bien étudier la division stoïcienne de la philosophie, et notamment les divisions et subdivisions de sa partie logique et de l'espèce dialectique de cette dernière, mais à la condition de le faire dans une perspective éthique, en vue de la conduite de la vie, de les appliquer à la poursuite de la vertu. Nous retrouvons ici la perspective qui était celle de Chrysippe, la technique dialectique ne doit être étudiée qu'à la condition de la rapporter à la morale.² Il se trouve que la logique et la dialectique, comme indiqué ci-dessus, sont bien susceptibles pour Sénèque d'avoir une telle utilité morale. Une courte remarque de Sénèque à la lettre 102 semble aller dans ce sens : « il y a des domaines où la morale et la logique sont entremêlées ». ³ Là encore, cela rappelle la position de Chrysippe sur l'enseignement de la logique, par lequel on doit commencer, mais lors duquel il convient de faire référence, chaque fois que c'est nécessaire, aux deux autres parties de la philosophie, et en particulier à l'éthique.⁴

Comment concilier de telles déclarations à propos de la logique et de la dialectique avec les critiques virulentes qu'il leur adresse ? Une solution serait de comprendre que la cible de ces critiques n'est pas tant la dialectique en elle-même qu'une certaine pratique de la dialectique pour elle-même : élaborer des ambiguïtés verbales et des sophismes pour le simple plaisir d'avoir à les résoudre est moralement inutile voire nuisible. Mais ne peut-on pas envisager une pratique de la dialectique qui soit au service de la formation éthique et du progrès moral ? Il ne s'agirait plus d'élaborer des ambiguïtés au sein du langage pour améliorer sa maîtrise dialectique en tentant de les résoudre, mais de mettre les techniques dialectiques au service de la lutte contre les passions et de l'acquisition de la vertu. Aux yeux de Sénèque, un savoir ou une compétence n'est inutile que tant que l'on n'essaye pas d'en tirer un enseignement éthique. Mais il cesse d'être inutile dès lors que l'on prend la peine de le faire. C'est d'ailleurs ainsi qu'il justifie l'utilité de la présentation qu'il fait à Lucilius de l'ontologie de Platon que nous avons déjà évoquée :

« Quid ista, inquis, mihi subtilitas proderit ? » Si me interrogas, nihil ; sed quemadmodum ille caelator oculos diu intentos ac fatigatos remittit atque avocat et, ut dici solet, pascit, sic nos animum aliquando debemus relaxare et quibusdam oblectamentis reficere. Sed ipsa oblectamenta opera sint : ex his quoque, si observereris, sumes, quod possit fieri salutare. Hoc ego, Lucili,

¹ *Ep.* 89.18 (éd. F. Préchac ; nous traduisons).

² Voir *supra*, p. 97.

³ *Ep.* 102.4 : *Quaedam enim [...] moralia rationalia intermixta sunt* (éd. F. Préchac ; nous traduisons).

⁴ Voir *supra*, p. 103.

facere soleo : ex omni notione, etiam si a philosophia longissime aversa est, eruere aliquid conor et utile efficere. « Quid istis, quae modo tractavimus, remotius a reformatione morum ? Quomodo meliorem me facere ideae Platonicae possunt ? Quid ex istis traham, quod cupiditates meas comprimat ? « Vel hoc ipsum, quod omnia ista, quae sensibus serviunt, quae nos accendunt et irritant, negat Plato ex his esse, quae vere sint.

En quoi, me demandes-tu, ces subtilités pourront m'être utiles ? Si tu poses la question, à rien. De même qu'un ciseleur repose ses yeux depuis longtemps attentifs et fatigués, les détourne et les restaure, de même nous devons parfois détendre et recréer notre esprit par quelque divertissement. Mais ce divertissement est lui-même un travail : de cela aussi, si tu y regardes, tu retireras quelque chose qui pourrait être salutaire. Lucilius, c'est ce que j'ai l'habitude de faire : de toute notion, même si elle est la plus éloignée de la philosophie, je m'efforce de creuser et de tirer quelque chose qui soit aussi utile. Ces choses dont nous traitons tout à l'heure ne sont-elles pas très éloignées de notre redressement moral ? Comment les idées platoniciennes pourraient-elle me rendre meilleur ? Que retirerai-je de ces choses qui me permettent de réprimer mes passions ? Au moins ceci, que toutes les choses qui sont asservies aux sens, qui nous enflamment et nous irritent, Platon les exclue de ce qui est véritablement.¹

Même s'il n'est pas question ici de dialectique mais plutôt de physique, ne peut-on pas se poser les mêmes questions à propos de la dialectique : comment peut-elle me rendre meilleur ? Comment peut-elle me permettre de réprimer mes passions ? L'une des pistes serait d'appliquer les techniques qu'elle met à notre disposition non plus sur des ambiguïtés verbales et futiles, mais sur les ambiguïtés qui existent dans notre perception des choses et qui, à ce titre, sont susceptibles de nous plonger dans le trouble et la confusion. Si la dialectique avait une telle utilité éthique, cela permettrait d'ailleurs de réconcilier Sénèque avec le stoïcisme hellénistique : il ne supprimerait pas la dialectique et la partie logique de la philosophie, il exigerait seulement, en toute orthodoxie, qu'elle ne soit jamais développée pour elle-même mais toujours dans une perspective éthique.²

2.2. Résoudre les ambiguïtés dans les choses plutôt que dans les mots

Comme nous venons de le voir, selon Sénèque, la logique a pour fonction, au sein de la philosophie, d'examiner les termes et les arguments pour garantir que le faux ne se glisse pas à la place du vrai. Elle ne serait utile qu'à condition de la subordonner à la recherche de la vertu : l'examen des termes et le souci des arguments ne seraient donc pas à considérer comme une fin en soi mais comme un moyen de progresser vers la vertu.

¹ *Ep.* 58.24–6 (éd. F. Préchac ; trad. H. Noblot modifiée).

² (Barnes, 1997a, pp. 14–5) suggère ainsi que Sénèque n'invite pas à se détourner de la logique dans son ensemble, mais seulement de sa partie qui est manifestement sans rapport avec la morale.

Dans la lettre 45 que nous avons largement citée plus haut, Sénèque jugeait la dialectique bien futile puisqu'elle consiste à élaborer artificiellement des ambiguïtés, qui sont sans rapport avec la réalité et sans aucune incidence sur notre perception ou notre manière d'agir. Mais, à bien des égards, cette même lettre semble nous inviter non pas à délaisser purement et simplement les techniques permettant de résoudre les ambiguïtés, mais à les réorienter sur des sujets dignes d'intérêt. Autrement dit, les pratiques que l'on critique lorsqu'elles sont purement verbales seraient utiles à condition de les appliquer à la recherche du vrai, et à travers lui, à la suppression des passions et la poursuite de la vertu. N'y a-t-il pas en effet des ambiguïtés qui méritent d'être résolues, car elles posent un problème du point de vue moral ? Dans le passage qui suit, Sénèque énumère justement des cas d'ambiguïtés dans notre perception des choses qui peuvent potentiellement être source d'erreurs de jugement, d'actions mauvaises et d'épisodes passionnels :

Au lieu du bien on embrasse le mal ; nous souhaitons à l'inverse de ce que nous avons souhaité ; il y a conflit entre un vœu et un autre, entre une décision et une autre. Comme la flatterie est semblable à l'amitié ! Non seulement elle l'imité, mais elle en triomphe et la dépasse ; les oreilles grande ouvertes et complaisantes l'accueillent et elle descend profondément dans le cœur, agréable en cela même par quoi elle nuit. Enseigne-moi comment je peux distinguer cette analogie.¹

Les ambiguïtés envisagées ici se distinguent nettement des ambiguïtés verbales telles que nous les avons caractérisées plus haut. Ces ambiguïtés (1) n'existent pas seulement dans la compréhension que l'on a de deux mots mais dans la perception que l'on a de deux choses ou de deux événements, (2) elles ne sont pas élaborées par les dialecticiens mais elles sont plus ou moins causées par une similitude réelle entre ces deux choses ou ces deux événements, (3) elles ne sont pas sans effet sur notre perception des choses puisqu'elles peuvent nous conduire à porter un jugement faux sur les choses ou les événements en question, et (4) elles ne sont pas sans effet sur notre manière d'agir puisqu'elles peuvent nous faire adopter les mauvais comportements à l'égard des choses ou des événements en question.

Il arrive ainsi qu'*au lieu du bien on embrasse le mal* : l'ambiguïté dont il s'agit ici (1) concerne la perception que l'on a d'une chose ou d'un événement, comme une perte d'argent ou l'acquisition d'une bonne réputation ; (2) elle a son origine dans notre appréhension de cet événement : c'est parce que l'argent nous permet effectivement de satisfaire nos désirs et que nous sommes habitués à considérer la satisfaction de nos besoins comme un bien que l'on

¹ Passage déjà cité à la p. 191.

perçoit une perte d'argent comme un mal ; (3) elle nous amène à porter un jugement faux sur ces choses : *une perte d'argent est un mal* ; (4) et elle nous fait avoir une mauvaise intention et un mauvais comportement : *au lieu du bien, on embrasse le mal*, au lieu d'adopter le comportement vertueux qui consisterait à ne pas s'attacher démesurément à son argent, on va choisir de faire l'impossible pour ne pas le perdre.

Sénèque souligne encore *comme la flatterie est semblable à l'amitié* : dans ce cas, l'ambiguïté (1) réside dans la perception que nous avons de deux événements, les compliments du flatteurs et les manifestations d'amitié de l'ami ; (2) elle provient d'une similitude réelle entre ces deux phénomènes, les compliments du flatteurs ressemblent à tel point aux manifestations d'amitié de l'ami que je suis tenté de donner à l'un le nom qui ne convient qu'à l'autre ; (3) Cette ambiguïté a des conséquences sur notre représentation puisque l'on juge qu'il y a des manifestations d'amitié là où il n'y a que des compliments de flatteurs ; (4) cette ambiguïté nous amène à rechercher ce que nous jugeons à tort être des manifestations d'amitié, ce qui est susceptible de nous causer de la peine en étant finalement source de déception.

Si résoudre de telles ambiguïtés a un enjeu éthique et sert au progrès moral, c'est parce qu'elles sont susceptibles de fausser notre jugement et de produire ce faisant un épisode passionnel. Dans le passage qui suit, Sénèque évoque ainsi les conséquences qu'une ambiguïté peut avoir sur l'âme :

Nonnumquam nullis apparentibus signis, quae mali aliquid praenuntient, animus sibi falsas imagines fingit : aut verbum aliquod dubiae significationis detorquet in peius aut maiorem sibi offensam proponit alicuius quam est, et cogitat non quam iratus ille sit, sed quantum liceat irato.

Parfois, sans qu'il n'y ait eu aucun signe avant-coureur qui annonce quelque mal, l'esprit se façonne pour lui-même de fausses images : ou il déforme dans le sens du pire quelque mot à la signification douteuse, ou il rend une offense plus importante à ses yeux qu'elle n'est, et il se préoccupe non de ce que l'autre est en colère, mais de ce que lui pourra faire par colère.¹

Ainsi, s'il y a, dans une parole que l'on adresse, un mot à la signification douteuse, c'est-à-dire un mot ambigu, un mot qui laisse ouvert plusieurs interprétations, un individu passionné risque d'interpréter cette parole dans le sens du pire : s'il est colérique, il percevra comme insultante une expression maladroite. En permettant que l'on déforme dans le sens du pire la signification d'un mot, l'ambiguïté nourrit ainsi la passion de la personne qui l'interprète en mauvaise part. Et ce cas précis d'ambiguïté peut nous éclairer sur les conséquences que peut avoir l'ambiguïté en général : dès lors qu'un phénomène ou une chose laisse une marge d'interprétation dans la

¹ *Ep.* 13.12 (éd. F. Préchac ; nous traduisons).

perception que l'on en a, le risque est de mal l'interpréter et de déclencher en soi un épisode passionnel.

Si Sénèque reconnaît bien une sorte d'ambiguïtés qui méritent d'être résolues, il reste encore à savoir si c'est bien à la dialectique qu'il revient de les résoudre. Or, on pourrait formuler ici une objection de nature épicurienne : puisqu'il s'agit d'ambiguïtés dans notre perception immédiate des choses et non dans notre usage des termes et de l'argumentation, il serait hors de propos de recourir à la dialectique. Il conviendrait plutôt de travailler son sens de l'observation, de s'attacher aux détails des événements pour ne pas se laisser duper : plutôt que de recourir à des démonstrations et des définitions qui nous éloignent encore davantage des choses, il vaudrait mieux se contenter de faire remarquer ces dernières.¹ Si l'on retient ce point de vue épicurien, on aurait alors dans la reprise du vocabulaire logique un tour exclusivement littéraire, un usage purement métaphorique : « on doit se préparer à ce que les choses ne nous abusent pas, non les mots » ; « les choses nous trompent : distingue-les » ; « selon moi, toute cette vie ment : confonds-là, ramène-là au vrai ». Il faudrait prendre en charge ce que l'on pourrait appeler de manière métaphorique « l'ambiguïté de la vie ». Il ne s'agirait alors pas de réhabiliter la dialectique, mais bien de la disqualifier purement et simplement.

Toutefois, une telle objection d'inspiration épicurienne n'est pas valable si l'on considère la dialectique dans son acception stoïcienne, qui, en structurant notre raison, structure du même coup notre rapport à la réalité et notre rapport aux choses : la compréhension des termes et la perception des choses sont indissociables, si bien que la réforme de la première permet de garantir l'exactitude de la seconde. Certes, dans sa critique de la dialectique, Sénèque a bien souvent réduit la dialectique à une pratique purement verbale consistant à jouer avec les mots sans que cela ait de rapport avec les choses. Mais il admet explicitement à la lettre 89 que la logique, parce qu'elle inclut l'étude conjointe des signifiés et des signifiants, a à voir à la fois avec les mots et les choses. D'ailleurs, les exemples d'ambiguïtés réelles qu'il donne dans la lettre 45 ne sont manifestement pas le résultat d'une confusion dans ce qui serait une perception prérationnelle des choses, mais bien dans l'usage des mots et des notions que nous faisons dans le moment même où nous nous les représentons. En cela, il retrouve manifestement une approche stoïcienne, selon laquelle les ambiguïtés dans les choses ne viennent pas seulement de l'ajout du jugement à la sensation – la vérité imposant, toujours dans une perspective

¹ Sur cet aspect de la critique épicurienne de la logique, voir *supra*, p. 148.

épicurienne, de retrouver la sensation pure de tout jugement –, mais de la mauvaise application de nos notions aux choses que nous nous représentons.

Une telle confusion ne peut se résoudre par une attention portée à la sensation, mais bien par un recours à la raison. L'incertitude dans notre perception des choses est indissociable d'une équivoque dans notre usage des mots et préciser celui-ci est un moyen de supprimer celle-là. Sénèque écrit ainsi :

les vices, sous des noms de vertus, s'insinuent en nous : la témérité se dissimule sous le titre de courage, on appelle modération la lâcheté, le timide est reçu comme un homme prudent. C'est en ces choses qu'il y a grand danger à se tromper : appose sur elle une marque sûre.¹

*Les vices, sous des noms de vertus, s'insinuent en nous : c'est précisément parce qu'on leur donne à tort le nom de vertus qu'on les laisse s'insinuer en nous. Ainsi, les actes téméraires entretiennent une grande ressemblance avec les actes courageux, si bien que, si l'on n'y prend pas garde, on nomme *courageux* ce qui est en réalité *téméraire*. De même pour la modération et la lâcheté, la timidité et la prudence. Il faudrait donc bien, dans la résolution de ces ambiguïtés réelles, dans cet exercice de la représentation, faire usage de la logique. Mais, au sein de la logique, est-ce à l'espèce dialectique qu'il faut effectivement recourir ? C'est ce que nous allons examiner à présent.*

2.3. Utilité de la logique, inutilité de la dialectique

Même si la résolution de ambiguïtés dans les choses telles que nous les appréhendons semble bien être de nature logique, elle ne semble pas faire appel, au sein de la logique, à l'espèce dialectique, mais à celle du critère et à l'espèce définitionnelle ainsi qu'à la diérèse. Il s'agit de distinguer, de reconnaître et de définir plutôt que de raisonner ou d'argumenter.

Ainsi, pour ne pas confondre un acte téméraire avec un acte courageux comme il en était question à la fin de la précédente section, il est utile de préciser la notion que l'on a du courage pour ne pas l'appliquer à tort à des choses qui ne correspondent pas à cette définition. Au moyen des procédés de la définition ou de la caractérisation sommaire, la logique nous fournit alors un critère pour identifier correctement les choses, ne plus les confondre et éliminer ce faisant l'ambiguïté qui peut exister dans la représentation que l'on en a. C'est ce que Sénèque semble avoir à l'esprit dans le passage suivant :

¹ Passage déjà cité à la p. 191.

Si utique vis verborum ambiguitates diducere, hoc nos doce, beatum non eum esse, quem vulgus appellat, ad quem pecunia magna confluit, sed illum, cui bonum omne in animo est, erectum et excelsum et mirabilia calcantem, qui neminem videt, cum quo se commutatum velit [...].

Si tu veux à toute force résoudre des ambiguïtés de mots, enseigne-nous que l'homme heureux n'est pas, comme le vulgaire l'appelle, celui vers qui beaucoup d'argent afflue, mais celui dont le bien est tout entier dans l'âme, qui noble et droit foule au pied les choses admirables, ne voit personne avec qui il voudrait échanger sa place [...].¹

Ainsi, si vraiment l'on veut résoudre des ambiguïtés de mots, *verborum ambiguitates*, il faut s'attaquer à celles qui tout à la fois proviennent de notre perception des choses et la modifient. Ainsi les termes *riche* et *heureux* sont suffisamment ambigus pour qu'on les considère – à tort – comme substituables l'un à l'autre. On peut alors les appliquer indifféremment à une chose : si on juge qu'une personne est riche, on la juge du même coup heureuse ; et si, à l'inverse, on ne se juge pas riche, alors on refuse de se juger heureux. La logique, au moyen de distinctions terminologiques, de définitions, de caractérisations sommaires, peut résoudre cette ambiguïté de mots, qui est aussi une équivoque dans nos notions elles-mêmes, ce qui permet de préciser la manière que nous avons de les appliquer aux choses.

La logique, pour ce qui est de son espèce définitionnelle, aurait donc une utilité morale. Il arrive cependant à Sénèque d'opposer à l'analyse polysémique la même critique d'inutilité que celle qu'il oppose à la dialectique en général :

Hoc, Lucili virorum optime, mihi ab istis subtilibus praecipere malo, quid amico praestare debeam, quid homini, quam quot modis amicus dicatur, et homo quam multa significet. In diversum ecce sapientia et stultitia discedunt : cui accedo ? in utram ire partem iubes ? Illi homo pro amico est, huic amicus non est pro homine : ille amicum sibi parat, hic se amico.

Cher Lucilius, le meilleur des hommes, j'aimerais mieux me voir prescrire par ces hommes subtils comment je dois me comporter à l'égard d'un ami, d'un autre homme, plutôt que de me dire combien de sens peut recouvrir « ami » ou combien de choses « homme » signifie. Voici que la sagesse et la déraison s'en vont en sens opposé : vers quoi je me porte ? De quel côté m'ordonnes-tu d'aller ? Par celui-ci, l'homme est pris pour un ami ; par celui-là, l'ami n'est pas pris pour un homme : celui-ci se réserve un ami, celui-là se réserve à un ami.²

Sénèque considère l'étude de la polysémie du terme *ami*, qui constitue pourtant une notion morale, comme une subtilité sans aucune utilité morale. Il ne suffit donc pas d'appliquer des procédés définitionnels à un sujet éthique pour qu'ils se révèlent utiles. Sans doute Sénèque a-t-il ici en vue une pratique relativement scolaire et théorique consistant à choisir un terme pour

¹ *Ep.* 45.9 (éd. F. Préchac ; nous traduisons).

² *Ep.* 48.4 (éd. F. Préchac ; nous traduisons).

en énumérer les différents sens sans se préoccuper en aucune manière des enseignements moraux qu'il y a à en tirer. Or l'important n'est pas d'enseigner toutes les significations que peut avoir le terme « ami », mais comment l'on doit se comporter à l'égard d'un ami. Et c'est pourquoi, dans le passage ci-dessus, Sénèque oppose la pratique définitionnelle à celle du conseil et de la parénèse, la première étant moralement inutile quand la seconde constitue le cœur de l'enseignement philosophique et moral.

Mais la compréhension adéquate des termes et le bon usage des notions ne sont-ils précisément d'aucune utilité dans cette pratique du conseil ? A quoi me sert un conseil sur la manière de se comporter avec un ami si la notion que j'ai de l'*ami* est erronée ? Je risque en effet de mal comprendre le conseil en question et, en voulant y conformer mon action, de faire tout le contraire de ce qu'il me suggère. Une définition, ou tout au moins une caractérisation sommaire, serait donc nécessaire, comme un préalable au conseil, pour corriger nos notions et nos opinions fausses¹. Plus radicalement encore, la définition que je peux produire de l'ami n'indique-t-elle pas par elle-même le comportement qu'il convient de tenir à l'égard de la personne que je reconnais comme telle ? Ainsi la définition serait-elle utile non seulement pour comprendre le conseil mais aussi pour le formuler. C'est précisément le propos de Sénèque dans le passage qui suit :

Post deos hominesque dispiciamus quomodo rebus sit utendum. In supervacuum praecepta iactabimus nisi illud praecesserit qualem de quacumque re habere debeamus opinionem, de paupertate de divitiis, de gloria de ignominia, de patria de exilo. Aestimemus singula fama remota et quaeramus quid sint, non quid vocentur. Ad virtutes transeamus. Praecipiet aliquis ut prudentiam magni aestimemus, ut fortitudinem complectamur, iustitiam, si fieri potest, propius etiam quam ceteras nobis adplicemus ; sed nihil agetur si ignoramus quid sit virtus, una sit an plures, separatae an innexae ut qui unam habet et ceteras habeat, quo inter se differant.

Après les dieux et les hommes, regardons comment user des choses. On ressassera inutilement les préceptes si l'on ne dégage pas au préalable l'idée que l'on doit se faire des choses, de la pauvreté, des richesses, de la gloire, de l'ignominie, de la patrie et l'exil. Evaluons-les une à une, une fois mise de côté l'opinion de la foule, et demandons-nous ce qu'elles sont, non comment on les appelle. Passons aux vertus. On nous prescrira d'avoir la prudence en grande estime, d'embrasser le courage, de s'attacher plus fortement, si c'est possible, à la justice qu'aux autres vertus ; mais cela ne mènera à rien si nous ignorons ce qu'est la vertu, s'il y en a une ou plusieurs, si elles sont séparées ou conjointes de sorte qu'en posséder une c'est les posséder toutes, ce en quoi elles diffèrent entre elles.²

¹ Sur la correction des notions et des opinions fausses au moyen de la définition, voir *Ep.* 110.3.

² *Ep.* 95.54–5 (éd. F. Préchac ; trad. H. Noblot modifiée).

Le précepte perd toute utilité s'il ne s'accompagne pas d'une analyse notionnelle préparatoire : on peut bien me dire « sois courageux », « soit prudent », « sois juste », cela ne servira à rien si je ne sais pas ce qu'est la vertu – si donc je ne connais pas la définition de la vertu –, ou si je ne sais pas combien il y a de vertus ainsi que les relations et les différences qu'ils existent entre elles – autrement dit, si j'ignore la partition et la division des vertus.¹

Dans la suite où il reprend à son compte la position de Posidonius, Sénèque pose même une équivalence entre *praeceptio* et la *descriptio*, ce dernier terme semblant désigner le procédé logique de la caractérisation² :

Posidonius non tantum praeceptionem – nihil enim hoc verbo uti prohibet – sed etiam suasionem et consolationem et exhortationem necessariam iudicat. His adicit causarum inquisitionem, aetologian quam quare nos discere non audeamus, cum grammatici, custodes Latini sermonis, suo iure ita appellant, non video. Ait utilem futuram et descriptionem cuiusque virtutis : hanc Posidonius ethologian vocat, quidam characterismon appellant, signa cuiusque virtutis ac vitii et notas reddentem quibus inter se similia discriminantur. Haec res eandem vim habet quam praecipere ; nam qui praecipit, dicit : « Illa facies si voles temperans esse », qui describit, ait « Temperans est qui illa facit, qui illis abstinet. » Quaeris, quid intersit ? Alter praecepta virtutis dat, alter exemplar. Descriptiones has et, ut publicanorum utar verbo, iconismos ex usu esse confiteor : proponamus laudanda, invenietur imitator. Putas utile dari tibi argumenta per quae intellegas nobilem equum, ne fallaris empturus, ne operam perdas in ignavo ? Quanto hoc utilius est, excellentis animi notas nosse quas ex alio in se transferre permittitur.

Posidonius estime nécessaire la réception (car rien ne nous interdit d'utiliser ce terme), mais aussi la persuasion, la consolation et l'exhortation. Il ajoute la recherche des causes, l'étiologie, terme dont je ne vois aucune raison de ne pas oser l'utiliser, comme nos grammairiens, gardiens de la langue latine, ont décidé de l'appeler ainsi. Il juge également utile la définition des différentes vertus : ceci, que Posidonius appelle éthologie, que certains appellent *characterismon*, fait ressortir les signes distinctifs et les particularités des vices et des vertus, à partir desquels il est possible de distinguer entre eux ceux qui sont semblables. Une telle pratique a la même force que le fait de formuler des préceptes : en effet, celui qui prescrit dit : tu feras ainsi si tu veux être tempérant, et celui qui décrit dit : est tempérant celui qui fait telles choses et s'abstient de telles autres. Tu demandes ce qui les distingue ? L'un donne les préceptes de la vertu, l'autre le modèle. Ces descriptions, et, pour utiliser le mot des fermiers de l'impôt, ces signalements ont leur utilité, je l'avoue : proposons de nobles choses, elles trouveront un imitateur. Tu juges utile qu'on te donne les signes [argumenta] à partir desquels tu reconnaîtras un cheval de race, pour que tu ne te trompes pas au moment de l'achat, et pour ne pas perdre ton temps avec un animal indolent ? Combien est-il plus utile de connaître les caractéristiques d'une âme excellente qu'il nous est permis de transposer d'un autre à nous-mêmes ?³

¹ Nous reviendrons en détail sur la complémentarité que reconnaît Sénèque (*Ep.* 94 et 95) aux préceptes d'une part et à la théorie d'autre part dans le cadre de l'enseignement moral : voir *infra*, p. 237.

² Sur ce procédé, voir *infra*, p. 391.

³ *Ep.* 95.65–7.

Ce texte prête à la caractérisation sommaire une utilité éthique considérable puisqu'il la met au niveau du précepte : *une telle pratique a la même force que le fait de formuler des préceptes*. Il ne diffère en quelque sorte que sur la forme. Le précepte dit *Fais x si tu veux être y*, la définition énonce *Est y celui qui fait x*. Tandis que le précepte nous dit quoi faire, la *descriptio* nous enseigne comment reconnaître ce qu'il faut faire, elle nous apprend ce qui caractérise l'âme vertueuse pour nous puissions le transposer à notre âme. Dans le cas du précepte, le disciple est complètement dépendant du maître, il se contente de se conformer à sa prescription ; en revanche, dans le cas de la *descriptio*, le maître fournit au disciple le critère, le signe distinctif, qui lui permettra de reconnaître par lui-même ce qu'il convient de faire.¹

Nous avons distingué des ambiguïtés purement *verbales* qui sont sans aucune incidence sur notre perception des choses, et des ambiguïtés *réelles* qui résident dans la notion que nous avons des choses et se répercutent dans la représentation que nous en avons. Tandis qu'il est inutile de s'attacher à résoudre les premières, ce à quoi s'efforcent pourtant les dialecticiens, il est utile et nécessaire de résoudre les secondes, ce que permettent les procédés de la caractérisation sommaire ou de la définition. La réhabilitation de la dialectique que nous avons soupçonnée ne semble donc pas avoir lieu. Ne pourrait-on toutefois envisager un cas d'ambiguïté intermédiaire, une ambiguïté qui ne résiderait pas dans les notions que nous avons des choses mais qui naîtrait dans notre usage des mots, tout en ayant des répercussions sur notre perception des choses et notre manière d'agir ? De telles ambiguïtés, bien que verbales en un certain sens, appelleraient une résolution. Dans la lettre 9, Sénèque considère justement la traduction en latin du terme grec ἀπάθεια qui peut être source de confusion selon le choix de traduction que l'on fait :

In ambiguitatem incidendum est, si exprimere ἀπάθειαν uno verbo cito voverimus et impatientiam dicere : poterit enim contrarium ei, quod significare volumus, intelligi. Nos eum volumus dicere, qui respuat omnis mali sensum : accipietur is, qui nullum ferre possit malum. Vide ergo, num satius sit aut invulnerabilem animum dicere aut animum extra omnem patientiam positum.

Nous tombons inévitablement dans l'ambiguïté si nous voulons traduire promptement *apatheia* par un mot unique et disons *impatientia* : on pourra en effet comprendre le contraire de ce que nous voulons signifier. Nous voulons parler de celui qui répugne à sentir tous les maux : on comprendra celui qui ne peut supporter aucun mal. Vois donc, ne serait-il pas mieux de dire une âme invulnérable ou une âme se trouvant hors d'atteinte de toute souffrance.²

¹ Nous aurons l'occasion d'observer des usages de *descriptio* dans le cadre de la *prescriptio* dans la partie suivante : voir *infra*, p. 433.

² *Ep.* 9.2 (éd. Préchac ; nous traduisons).

L'ambiguïté qu'il s'agit d'éviter ici ne vient pas d'une similitude entre deux choses, ni d'une équivoque dans la notion que nous en aurions, mais d'un terme que l'on peut interpréter de deux manières : *impatientia*, comme ἀπάθεια, renvoie étymologiquement au fait de ne pas pâtir, mais on le comprendra plutôt comme le fait de ne rien supporter, c'est-à-dire exactement dans le sens contraire. On risquera ce faisant d'induire l'interlocuteur en erreur en l'amenant malgré nous à comprendre que c'est le fait de ne rien supporter et non d'être inébranlable qui est un bien. Cette ambiguïté, qui avait pourtant son origine dans les mots, doit donc être résolue car elle est susceptible d'avoir des conséquences sur l'application que nous faisons des notions correspondantes et sur la représentation que nous avons des choses. Mais la résolution de ce dernier type d'ambiguïté n'est de nature dialectique mais linguistique, et consiste dans une distinction terminologique.

Au final, trois sortes d'ambiguïtés sont à distinguer.

(a) Des *ambiguïtés purement verbales*, dont la résolution est la tâche du dialecticien, lequel perd toutefois son temps à résoudre des ambiguïtés qui sont sans aucune incidence.

(b) Des *ambiguïtés dans les notions que nous avons des choses*, qui seraient source d'erreur dans la représentation que nous avons des événements et qu'il est donc crucial de résoudre : si leur résolution suppose de recourir à la logique, c'est cependant à son espèce définitionnelle et à la caractérisation sommaire plutôt qu'à son espèce dialectique.

(c) Des *ambiguïtés intermédiaires* qui feraient l'objet d'une résolution d'ordre linguistique.

S'il est moralement important de résoudre certaines ambiguïtés, cela ne permet cependant pas encore de reconnaître à la dialectique une utilité dans le cadre de la formation morale : au sein de la logique, seules les techniques définitionnelles et linguistiques se trouvent ici réhabilitées. Faut-il en conclure que la tension que nous notions entre la critique virulente de la dialectique d'une part et la reconnaissance de la partie logique de la philosophie, doit se résoudre par la distinction, au sein de cette partie logique, entre des espèces utiles et une autre – l'espèce dialectique – qui serait fondamentalement et définitivement inutile ? Sénèque occuperait ainsi, sur la question de la logique, une position intermédiaire entre celle d'Ariston et la position stoïcienne orthodoxe : sans nier l'utilité de la partie logique de la philosophie, il n'en sauverait que les espèces définitionnelles et critériologiques. Il n'y aurait donc pas lieu de nuancer en quoi que ce soit la radicalité des critiques qu'il adresse à la dialectique.

D'ailleurs, si les épicuriens, qui éliminent la partie logique de la philosophie, ont dû, selon Sénèque, la réintroduire d'une autre manière pour résoudre les ambiguïtés qui étaient source d'erreur, il ne s'ensuit nullement qu'ils aient dû réhabiliter quelque chose comme une

dialectique. Face aux ambiguïtés qu'ils étaient contraints de résoudre, les épicuriens ont seulement dû élaborer une canonique, une théorie du critère : c'est en ce sens qu'ils reconnaissent au final l'utilité de la logique, non parce qu'ils se seraient découvert un intérêt pour la dialectique.¹

Dans la description que Sénèque donne de la logique, un élément laisse cependant penser qu'il ne peut la réduire à une théorie du critère et à une technique définitionnelle, négligeant totalement la dialectique. Il distingue en effet plusieurs dimensions à la fonction que joue la logique au sein de la philosophie : *elle contrôle la propriété des termes et leur structure et les arguments, pour que le faux ne se glisse pas à la place du vrai.*² Si nous avons pu voir jusqu'ici comment la logique contrôlait la propriété des termes, il reste à voir si Sénèque lui reconnaît effectivement la fonction de contrôler les arguments, laquelle incomberait selon toute évidence à la dialectique. Cette dernière a-t-elle donc un rôle à jouer dans l'enseignement et la formation morale ?

3. Quelle utilité pour la dialectique en éthique ?

3.1. Utilité de la *probatio*...

Le contenu de la théorie morale se limite-t-il à des choses évidentes, dont il est possible d'avoir la représentation directe, sans qu'il soit besoin de recourir à la médiation d'un raisonnement ? Si tel est le cas, alors l'erreur ou l'ignorance de l'insensé consisterait seulement dans la confusion qui règne au sein de ses représentations et qui le conduit à en faire une mauvaise explication dans l'exercice de la représentation. S'il n'est pas en mesure de se rendre compte que la richesse n'est ni un bien ni un mal, c'est parce qu'il n'a pas une notion claire de ce qu'est la richesse, le bien ou le mal. Mais, dès lors que l'on aura clarifié ces notions, à l'aide d'une définition ou d'une caractérisation sommaire, il lui sera évident que la richesse n'est ni un bien ni un mal. Il en aura ainsi du même coup la représentation exacte et il sera inutile d'ajouter des arguments à sa représentation compréhensive.³ L'acquisition de la vertu passera ainsi par la réforme complète de nos notions, de manière à n'avoir des choses que des représentations compréhensives. Si tel est le cas, alors la partie logique, subordonnée à

¹ *Ep.* 89.11.

² Voir *supra*, p. 208.

³ Pour un passage allant dans ce sens, voir *Ep.* 94.43.

l'éthique, pourrait se satisfaire des espèces définitionnelles et critériologiques, et laisser de côté la technique dialectique. L'enseignement moral aurait pour unique fonction de garantir les conditions d'une appréhension correcte de la réalité.

Plusieurs remarques de Sénèque montrent cependant que l'enseignement moral ne peut pas être réduit à cela : il ne s'agit pas seulement de garantir au disciple la saisie de vérités évidentes immédiates, mais aussi de le faire accéder à des vérités qui n'ont rien d'évident et ne peuvent donc pas faire l'objet d'une saisie immédiate.¹ Sénèque reconnaît ainsi qu'il y a en philosophie des choses évidentes et d'autres qui ne le sont pas. Tandis que les premières peuvent faire l'objet d'une appréhension immédiate, la connaissance des secondes requiert le détour par une *probatio*, une démonstration :

Quaedam admonitionem in philosophia desiderant, quaedam probationem et quidem multa quae involuta sunt vixque summa diligentia ac summa subtilitate aperiuntur. Si probationes necessariae sunt, et decreta quae veritatem argumentis colligunt. Quaedam aperta sunt, quaedam obscura : aperta quae sensu comprehenduntur, quae memoria ; obscura qua extra haec sunt. Ratio autem non impletur manifestis : maior eius pars pulchiorque in occultis est. Occulta probationem exigunt, probatio non sine decretis est : necessaria ergo decreta sunt.

En philosophie, certaines choses exigent un conseil, d'autres choses une démonstration et de nombreuses preuves parce qu'elles sont embrouillées et que c'est avec difficulté qu'une grande attention et une grande subtilité les éclairent. Si des démonstrations sont nécessaires, également les principes qui dégagent la vérité des arguments. Certaines choses sont évidentes, certaines obscures : sont évidentes les choses que les sens ou la mémoire saisissent ; obscures celles qui sont hors de leur portée. Or la raison ne contient pas seulement des choses manifestes : sa part la meilleure et la plus belle est cachée. Les choses cachées exigent une démonstration, il n'y a pas de démonstration sans principes, donc les principes sont nécessaires.²

Dans ce passage, Sénèque semble réserver les conseils pour les choses évidentes qui n'ont pas besoin de preuves. Pour les autres, il faut passer par le détour de la *probatio*, qui semble faire référence à une forme de déduction et même de démonstration, puisqu'il s'agit de connaître une chose obscure à partir de principes. Ce passage rappelle d'ailleurs très fortement la conception stoïcienne de la démonstration.³ Ainsi les choses les plus belles que contient la raison – parmi lesquelles figurent sans doute des notions telles que le bien ou la vertu – ne sont-elles pas évidentes mais cachées et obscures : elles ne sont donc pas connaissables immédiatement par la perception, mais seulement par le détour d'une déduction qui permet de les révéler à partir

¹ Sur ce point, cf. (Maso, 2006, p. 159).

² *Ep.* 95.61 (éd. F. Préchac ; trad. H. Noblot modifiée).

³ Sur cette dernière, voir *infra*, p. 405.

de choses évidentes et perçues immédiatement. La démonstration a donc une utilité morale puisque les choses éthiques – pour une part au moins – ne sont pas connues immédiatement et doivent l’être au moyen d’une déduction à partir de principes.

La notion de *probatio* apparaît dans deux autres passages des *Lettres à Lucilius*. Dans les deux cas, c’est Lucilius qui demande à Sénèque de prouver davantage ce qu’il avance :

Quare autem unum sit bonum, quod honestum, dicam, quoniam parum me exsecutum priore epistula iudicas magisque hanc rem tibi laudatam quam probatam putas, et in artum, quae dicta sunt, contraham.

Mais pourquoi l’honnête est-il l’unique bien, je le dirai puisque tu estimes que je me suis trop peu exécuté dans ma précédente lettre, que tu penses plus élogieuse pour le sujet que probante. Je te rapporterai en bref ce qui a été dit.¹

Negat me epistula prima totam quaestionem explicuisse in qua probare conabar id quod nostris placet, claritatem quae post mortem contingit, bonum esse.

Au début de ta lettre, tu dis que je n’ai pas épuisé la recherche dans laquelle je m’efforçais de prouver ce que soutiennent les nôtres, à savoir que l’illustration que l’on obtient après la mort est un bien.²

Si Lucilius demande à Sénèque davantage de *probationes*, c’est parce qu’il fait face à des choses assurément belles mais qui demeurent obscures et cachées, inaccessibles immédiatement, et nécessitant une démonstration pour être rendues évidentes à son esprit. Nous aurions donc ici un usage de la démonstration qui correspondrait à la description qu’en faisait Sénèque dans le texte précédent. En tous cas, Lucilius n’est pas encore convaincu par les affirmations de Sénèque. Et pour les admettre, il a besoin de preuves, de démonstrations, de raisonnements qui déduisent, à partir de prémisses évidentes pour lui, ces thèses stoïciennes qui, elles, ne le sont pas encore. Il faudrait donc bel et bien reconnaître à la dialectique une utilité éthique dans sa fonction déductive et démonstrative. Cela permettrait ainsi de reconnaître indirectement à la dialectique, comprise comme technique de la déduction et de l’argumentation, une utilité dans la démonstration de vérités morales non évidentes. Elle aurait donc un rôle à jouer dans le cadre de l’enseignement moral. D’ailleurs, les lettres théoriques – dans lesquelles Sénèque expose les détails des arguments en faveur de tel principe éthique ou pour trancher telle interrogation à la demande de Lucilius – donnent précisément à voir un tel usage de la dialectique dans sa fonction de *probatio*. De ce point de vue, les discussions dialectiques en question ne doivent donc pas être considérées comme une vaine subtilité, comme nous le notions plus haut, mais comme une

¹ *Ep.* 76.7 (éd. F. Préchac ; trad. H. Noblot modifiée).

² *Ep.* 102.3 (éd. F. Préchac ; trad. H. Noblot modifiée) ; voir aussi *Ep.* 94.10.

procédure tout à fait utile pour acquérir les vérités morales. Nous comprenons mieux, dès lors, pourquoi Sénèque, au début de la lettre 102, avant de proposer une telle argumentation, explique qu'en certains domaines l'éthique et la dialectique s'interpénètrent.

Toutefois, ces passages sur la *probatio* s'opposent aux nombreux passages, très développés, où Sénèque critique l'inefficacité des syllogismes lorsqu'il s'agit de persuader autrui et de l'amener à admettre un principe théorique.

3.2. ...mais inefficacité des syllogismes

Tandis que Sénèque semble parfois accorder une place à la *probatio*, de nombreux autres passages laissent penser que l'enseignement moral requiert davantage une parole qui exhorte, rassure ou console qu'une parole qui prouve et raisonne avec méthode. Au début de la lettre 102, Sénèque feint ainsi de reprocher à Lucilius de l'avoir sorti de la méditation dans laquelle il contemplait avec plaisir les paroles des grands hommes qui *promettent plus qu'elles ne prouvent* la survie de l'âme après la mort :

Quomodo molestus est iucundum somnium videnti qui excitat – aufert enim voluptatem, etiam si falsam, effectum tamen verae habentem – : sic epistula tua mihi fecit iniuriam. Revocavit enim me cogitationi aptae traditum et iturum, si licuisset, ulterius : iuvabat de aeternitate animarum quaerere, immo mehercules credere. Praebebam enim me facilem opinionibus magnorum virorum rem gratissimam promittentium magis quam probantium. Dabam me spei tantae ; iam eram fastidio mihi, iam reliquias aetatis infractae contemnebam in immensum illud tempus et in possessionem omnis aevi transiturus.

De même qu'est désagréable celui qui tire d'un rêve agréable – il lui enlève en effet un plaisir qui, même s'il est faux, a cependant l'effet de la réalité -, de même ta lettre m'a causé du tort. Elle m'a tiré d'une pensée qui m'allait bien, qui m'absorbait et que, si cela m'avait été possible, j'aurais mené plus loin : je me plaisais à réfléchir sur l'immortalité des âmes, et même par Hercule à y croire. Je me prêtais de bon gré aux opinions des grands hommes dont les paroles promettent plus qu'elles ne prouvent. Je me donnais un si grand espoir. Déjà, j'avais du dégoût pour moi-même, déjà je méprisais les restes d'une existence entamée en étant sur le point d'entrer dans cette immense durée et en possession de tout ce temps.¹

Il y a certes une dimension critique dans la formule de Sénèque : les discours des grands hommes ne sont sans doute pas aussi rigoureux qu'il le faudrait. Pourtant, force est de constater l'efficacité psychologique de ces paroles qui promettent plus qu'elles ne prouvent. Or une telle efficacité est précisément ce que l'on attend du discours moral : il s'agit de donner courage, de rendre tempérant, ou d'apaiser les craintes. De ce point de vue, les encouragements et les

¹ *Ep.* 102.1–2 (éd. F. Préchac ; trad. H. Noblot modifiée).

consolations semblent bien plus efficaces que les syllogismes et les démonstrations. C'est précisément la critique que Sénèque semble opposer spécifiquement aux syllogismes comme nous allons le voir dans la suite : lorsque les syllogismes sont appliqués à des sujets futiles, ils sont *moralement inutiles*, comme nous l'avons déjà vu ; mais lorsque les syllogismes sont appliqués à des questions éthiques dans le cadre d'un enseignement moral, ils sont alors *moralement inefficaces*.

Dans la lettre 82, Sénèque se moque de l'inefficacité des syllogismes lorsqu'on les utilise pour encourager quelqu'un qui fait face à la mort. Il prend pour ce faire l'exemple d'un syllogisme de Zénon avant d'ironiser sur la capacité d'un tel syllogisme à nous libérer de la crainte de la mort :

Faciet autem illud firmum adsidua meditatio, si non verba exercueris, sed animum, si contra mortem te praeparaveris, adversus quam non exorbitatur nec adtollet, qui cavillationibus tibi persuadere temptaverit mortem malum non esse. Libet enim, Lucili virorum optime, ridere ineptias Graecas, quas nondum, quamuis mirer, excussi. Zenon noster hac conlectione utitur : « Nullum malum gloriosum est : mors autem gloriosa est : mors ergo non est malum. » Profecisti : liberatus sum metu ; post hoc non dubitabo porrigere cervicem. Non vis severius loqui nec morituro risum movere ?

Or, une méditation assidue te fera gagner en fermeté, si tu n'exerces pas ta parole, mais ton âme, si tu te prépares contre la mort, sans attendre que ne t'encourage et ne te soutienne celui qui tente de te persuader par des sophismes que la mort n'est pas un mal. Car il est permis, mon cher Lucilius, le meilleur des hommes, de rire de ces inepties grecques, dont, à mon grand étonnement, je ne suis pas encore sorti. Notre Zénon use de ce raisonnement : « Aucun mal n'est glorieux, or la mort est glorieuse, donc la mort n'est pas un mal ». On a progressé : je suis libéré de la crainte. Après cela, je n'hésiterai plus à tendre le cou. Mais veux-tu me parler plus sérieusement et ne pas me faire rire au moment de mourir ?¹

Sénèque encourage Lucilius à se préparer à la mort. Mais il le met en garde contre ceux qui utiliserait des sophismes, *cavillationes*, pour le persuader que la mort n'est pas un mal. Comme exemple de ces *cavillationes*, de ces *ineptiae*, Sénèque propose un syllogisme de Zénon : *Aucun mal n'est glorieux, or la mort est glorieuse, donc la mort n'est pas un mal*. Et il ironise sur la capacité d'un tel procédé à encourager quelqu'un à affronter vaillamment la mort.²

Pour manifester encore davantage le ridicule du syllogisme de Zénon, Sénèque imagine que l'on y ait recours pour haranguer des soldats avant la bataille :

¹ *Ep.* 82.8–9 (éd. F ; Préchac ; nous traduisons). Pour un commentaire suivi de la lettre 82, voir (Wilson, 2008, pp. 72–82).

² Voir (Schofield, 1983, p. 33) et (Barnes, 1997a, p. 17).

Ce que l'on embarrasse d'arguties, je voudrais précisément le démêler, le développer de manière à convaincre les hommes et non à leur donner le change. Quelqu'un doit mener à la bataille une armée de citoyens qui vont braver la mort pour leurs femmes et leurs enfants : quelle exhortation leur adressera-t-il ? Je te cite l'exemple des Fabii détournant sur leur seule maison tout le poids d'une guerre nationale. Campés dans les gorges mêmes des Thermopyles, voici les Spartiates : ils n'espèrent ni vaincre ni en revenir. Ce lieu sera leur tombeau. Comment les exhorteras-tu à faire de leurs corps le rempart dressé contre l'avalanche de tout un peuple, à quitter la vie plutôt que de quitter le terrain ? Diras-tu : « Ce qui est un mal n'est pas glorieux ; or la mort est glorieuse ; donc la mort n'est pas un mal » ? Oh ! L'entraînant discours ! Après cela, qui hésiterait à se précipiter au milieu des épées, et à mourir debout ?¹

La critique par Sénèque des syllogismes de Zénon sur la mort² s'inscrit dans une longue tradition critique à l'égard des syllogismes zénoniens.³ Du vivant même de Zénon, Alexinos, qui était l'élève d'Ebulide, réfuta dans un ouvrage, au moyen d'arguments parallèles, les arguments du fondateur du Portique. C'est précisément à ce genre de réfutation que Sénèque soumet les deux syllogismes de Zénon qu'il cite. Cléanthe, puis Diogène de Babylonie se sont efforcés de contrer les parallèles d'Alexinos pour sauver les arguments de Zénon.⁴

Lorsqu'il s'attaque aux arguments de Zénon, Sénèque s'attaque ainsi à des arguments qui ont été traditionnellement moqués pour leur ridicule et leur faiblesse, mis en évidence par les arguments parallèles. Son but principal, cependant, n'est ni de défendre les syllogismes de Zénon contre ses réfutations, ni de proposer de nouvelles réfutations, mais de souligner leur incapacité à persuader. Il s'agit d'une critique de rhéteur plutôt que de logicien. En cela, Sénèque semble bel et bien rejoindre Cicéron quand celui-ci soutient que la philosophie stoïcienne, parce qu'elle recourt exclusivement à la dialectique sans laisser de place à l'art oratoire, s'empêche de produire le moindre effet sur les âmes de ceux à qui elle s'adresse.⁵ L'influence de Cicéron vis-à-vis de Sénèque est d'autant plus probable que le premier avait lui-même critiqué la faiblesse des arguments de Zénon : selon lui, c'est leur brièveté qui les expose à la critique et les empêche d'avoir le moindre pouvoir de conviction⁶ ; pour Sénèque, c'est plutôt la subtilité et la minutie de ces arguments qui leur ôtent toute force de persuasion :

¹ *Ep.* 82.20–1 (éd. F. Préchac ; trad. H. Noblot modifiée).

² Voir aussi *Ep.* 83.9–11 où Sénèque soumet à la critique un autre syllogisme attribué à Zénon.

³ Voir (Schofield, 1983, pp. 34–7) et (Barnes, 1997a, pp. 15–6).

⁴ (Schofield, 1983, pp. 35–8) fait l'hypothèse que les parallèles proposés par Sénèque sont précisément ceux formulés par Alexinos et que Diogène de Babylonie est précisément l'intermédiaire entre cette tradition critique et Sénèque.

⁵ Voir *supra*, p. 179.

⁶ Voir *Cic. Nat. D.* 2.20.

Vides, quam simplex et imperiosa virtus sit : quem mortalium circumscriptiones vestrae fortiolem facere, quem erectione possunt ? Frangunt animum, qui numquam minus contrahendus est et in minuta ac spinosa cogendus, quam cum aliquid grande componitur. [...] Acuta sunt ista, quae dicis : nihil est acutius arista ; quaedam inutilia et inefficacia ipsa subtilitas reddit.

Tu vois comme la vertu est simple et altière : comment vos duperies pourraient-elle rendre les mortels plus courageux et plus droits ? Elles brisent l'âme, qui ne doit jamais moins être rétrécie et conduite à d'épineuses minuties que lorsque l'on prépare une grande entreprise. [...] Les choses que tu dis sont aiguës : est-il rien de plus affilé qu'une barbe d'épi ? C'est leur subtilité même qui rend certaines armes inutiles et inefficaces.¹

Sénèque regrette par ailleurs que de tels procédés nous contraignent à admettre une conclusion sans que l'on en soit convaincu, ce qui peut sembler contradictoire avec l'affirmation de leur faiblesse. (Schofield, 1983, p. 34) note cependant que ces deux aspects sont en réalité complémentaires : soit l'on s'engage avec indifférence dans la discussion, on a alors la sensation de participer à un jeu, et l'on n'est pas convaincu ; soit l'on s'engage sincèrement, on se sent alors contraint par la conclusion, et l'on n'est pas convaincu. Dans tous les cas, le recours aux syllogismes échoue à convaincre.

Il est intéressant de noter que l'accusation d'inefficacité adressée par Sénèque aux syllogismes ne se situe pas sur le même plan que l'accusation d'inutilité qu'il adressait aux disputes sophistiques et aux discussions dialectiques : tandis que la critique d'inutilité est celle du philosophe soucieux de souligner la dimension pratique de l'activité philosophique, la critique d'inefficacité est plutôt celle du pédagogue soucieux de produire un effet sur son élève.² Là, Sénèque reprochait que l'on s'applique à la dialectique au lieu de l'éthique ; il regrette ici qu'on applique la dialectique à l'éthique.

Parce que Sénèque critique avec virulence les syllogismes pour leur totale incapacité à persuader, et, par suite, leur inadaptation totale à l'enseignement moral, à l'exhortation et à la parénèse, cela a conduit plusieurs critiques à conclure que Sénèque abandonnait purement et simplement la dialectique dans son entreprise pédagogique pour lui préférer la rhétorique qui se révèle bien plus appropriée lorsqu'il s'agit de persuader et de motiver un disciple. C'est la thèse que développe notamment (Cooper, 2004, p. 333) :

¹ *Ep.* 82.22 (éd. F ; Préchac ; trad. H. Noblot modifiée). Sur la subversion du vocabulaire cicéronien de la pointe par Sénèque, voir (Aubert-Baillet, 2006, pp. 892–3).

² Sur la possible influence de Démétrios le Cynique dans sa critique de la dialectique au profit de l'exhortation morale, voir (Sellars, 2014, p. 110).

Indeed, my impression is that, taking the *Letters* together with the *Moral Essays*, Seneca relies for his persuasiveness much more often on the rhetorical rather than the logical or philosophical aspects of his presentations.¹

Ce faisant, Sénèque manifesterait, au moins pour ce qui est de la méthode, une très forte hétérodoxie : selon (Grimal, 1989, p. 1984), en reconnaissant l'inefficacité des procédés dialectiques lorsqu'il s'agit de persuader, Sénèque aurait pris conscience des limites de l'intellectualisme radical des premiers stoïciens :

Sénèque a compris que l'une des limitations les plus graves du stoïcisme était ce que l'on pourrait appeler son « totalitarisme intellectuel », le postulat (hérité du platonisme) que toute vérité, une fois perçue, est automatiquement acceptée par un esprit bien fait. Un syllogisme, s'il en est ainsi, devrait suffire à effacer les angoisses, Sénèque proteste contre cet optimisme utopique, qui est fondamental dans la pensée grecque. [...] Jamais un syllogisme n'a consolé qui que ce soit à l'heure de l'affliction.²

Même si nous ne reprenons pas ces interprétations à notre compte – nous les critiquerons plus loin –, il faut tout de même reconnaître une tension dans le discours et la pratique de Sénèque : d'une part, il affirme la nécessité de la *probatio* lorsqu'il s'agit de faire connaître des vérités non évidentes et se comporte en conséquence en se lançant dans des discussions syllogistiques complexes dans plusieurs lettres ; de l'autre, il nie absolument toute efficacité des syllogismes lorsqu'il s'agit de modifier le jugement d'autrui. Faut-il donc ménager une place à la technique syllogistique dans le cadre de l'enseignement moral ou l'en exclure résolument ?

3.3. Éléments de solution

L'attitude de Sénèque à l'égard de la dialectique et des argumentations syllogistiques peut ainsi sembler très ambivalente : bien qu'exprimant une aversion pour la dialectique, Sénèque se lance dans de longues argumentations syllogistiques, utilise les requêtes de Lucilius comme un prétexte pour le faire, tout en feignant de s'en excuser.³ Une manière d'atténuer cette ambivalence serait de prendre au sérieux les excuses qui encadrent la plupart des discussions dialectiques exposées par Sénèque : il faudrait voir dans ces discussions des digressions

¹ Voir aussi (Volk & Williams, 2006, pp. xv–xvi), (Hadot I., 2014, pp. 206–7) et (Asmis, 2015, pp. 233–4). (Von Albrecht, 2014, p. 731) est un peu plus nuancé dans la mesure où il reconnaît que Sénèque fait usage de la dialectique, mais il considère que le plus important pour Sénèque, c'est la force plus que la précision de l'énonciation. Enfin, (Maso, 2006, pp. 180–1), bien qu'il relève quelques exemples d'arguments syllogistiques – qui pour la plupart ne nous semblent pas convaincants –, considère toutefois que de tels exemples sont exceptionnels et que Sénèque leur préfère largement des procédés rhétoriques.

² (Cooper, 2004, p. 334) conclut également à l'hétérodoxie de Sénèque pour ce qui est de la méthode.

³ Sur cette ambivalence qui a été très souvent soulignée, voir (Leeman, 1951, p. 179), (Leeman, 1953, p. 308), (Tilg, 2003, p. 136) et (Griffin, 2013, pp. 133–4).

théoriques, que Sénèque s'autorise, même s'il a bien conscience qu'elles n'ont pas leur place dans le cadre de l'enseignement moral qu'il dispense dans les *Lettres*. Les artifices littéraires qui justifient l'introduction de telles discussions ne manquent d'ailleurs pas de variété : soit il prétend les introduire à titre critique, soit il rapporte le contenu d'une conversation avec un ami, soit il s'y soumet à contrecœur pour honorer une demande de Lucilius.¹ Sénèque est d'ailleurs prêt à reconnaître qu'il lui arrive de tomber dans une telle auto-contradiction et de faire ce qu'il critique par ailleurs :

Olim ipse me damno qui illos imitor dum accuso et verba apertae rei impendo. Cui enim dubium potest esse quin, si aestus malum est, et aestuare malum sit ? si algor malum est, malum sit algere ? si vita bonum est, et vivere bonum sit ? Omnia ista circa sapientiam, non in ipsa sunt ; at nobis in ipsa commorandum est.

Voilà un moment que je me condamne moi-même qui les imite alors que je les accuse, et que je dépense des mots pour des choses évidentes. Qui peut douter que, si une grande chaleur est un mal, avoir trop chaud soit également un mal ? Que, si un grand froid est un mal, avoir très froid soit un mal ? Que, si la vie est un bien, vivre soit également un bien ? Toutes ces choses tournent autour de la sagesse, elles n'en font pas partie : or c'est à la sagesse elle-même que nous devons nous consacrer.²

Peut-on considérer l'ensemble des discussions dialectiques proposées par Sénèque comme des digressions théoriques qu'il introduit sans pour autant leur accorder une fonction dans l'économie générale des *Lettres* ?

(Leeman, 1953, pp. 310–2) répond par l'affirmative à l'aide d'un argument chronologique : il se trouve ainsi que les lettres les plus théoriques apparaissent dans la seconde moitié de l'ouvrage, alors que Sénèque a déjà pour projet de rédiger un traité de morale. Elles sont ainsi à considérer comme des études préliminaires permettant à Sénèque de se familiariser sur des questions avec lesquelles il n'est pas à l'aise avant de se lancer dans la rédaction proprement dite de son traité.³ La suggestion d'A. Leeman a cependant le défaut de ne pas permettre de comprendre l'existence de ces lettres dans l'économie même des *Lettres à Lucilius*,⁴ de faire de ces dernières un projet avorté qui, après avoir été d'abord pris au sérieux et réalisé dans l'objectif d'une publication, aurait ensuite servi de brouillon pour une nouvelle

¹ Cf. (Graver & Long., 2015, pp. 5–6).

² *Ep.* 117.18 (éd. F ; Préchac ; trad. H. Noblot modifiée).

³ (Von Albrecht, 2014, p. 731) reprend cette interprétation à con compte.

⁴ (Lausberg, 1970, p. 171) propose une thèse différente de celle de (Leeman, 1953), mais qui a en commun ce même défaut de ne pas rendre compte des lettres théoriques dans le contexte des *Lettres à Lucilius*.

œuvre plus fondamentale ; il est également douteux que Sénèque n'ait pas été depuis longtemps familier de ces matières.¹

Il serait donc plus pertinent de rendre compte de ces lettres théoriques dans le cadre même des *Lettres à Lucilius*. Selon (Inwood, 2007b, pp. xvii–xviii), même si Sénèque se présente généralement dans les *Lettres* comme un guide spirituel, il n'est pas certain que la direction spirituelle constitue sa motivation principale ou exclusive. Il est donc préférable de considérer plutôt Sénèque comme un écrivain soucieux de son art et de son public. Si Sénèque traite de physique, de logique et d'argumentations éthiques techniques bien davantage que ne le requerrait l'orientation morale, c'est tout simplement parce que l'orientation morale n'est pas la seule motivation qui le pousse à rédiger les *Lettres* : il aurait aussi le souci de réaliser une œuvre qui soit reconnue et suscite l'intérêt de son lectorat. Si cette interprétation permet de comprendre l'insertion de digressions théoriques au sein d'une œuvre majoritairement tournée vers la formation morale, elle conduit cependant à nier la finalité pédagogique des *Lettres à Lucilius*, ou à la relativiser considérablement, alors qu'elle nous semble, par ses manifestations récurrentes, en assurer la cohérence.

Il nous semble préférable d'essayer de rendre compte de l'existence de ces lettres théoriques non seulement dans le cadre des *Lettres à Lucilius*, mais aussi en lien avec la finalité pédagogique qui nous semble caractériser cette œuvre. (Tilg, 2003) propose une hypothèse qui a justement l'avantage de faire une place à ces lettres théoriques dans ce cadre pédagogique sans que cela doive conduire à nuancer les réserves que Sénèque manifeste si souvent à l'égard des discussions dialectiques. Il suggère ainsi que les procédés dialectiques jouent seulement le rôle de catalyseur : ainsi placé en début de lettre, tel syllogisme sera l'occasion d'une discussion ultérieure dans laquelle Sénèque met de côté la forme de l'argument pour n'en retenir que le contenu, délaissant ainsi le *verbum* pour la *res*, et se lançant dans une discussion d'ordre conceptuel plutôt que dialectique. Il n'utilise les syllogismes que comme une réserve de mots, de concepts moraux clés à examiner, mais il ne fait pas à proprement parler usage des syllogismes, qu'il continue d'ailleurs de critiquer, en leur refusant le statut de preuve et en les déclarant inappropriés lorsqu'il s'agit de persuader. Cette hypothèse a cependant le défaut de réduire la dialectique stoïcienne à une dimension formelle, en considérant que la discussion des arguments cesse d'être dialectique dès lors qu'on met de côté leur structure logique pour se

¹ Sur ce point, nous sommes entièrement d'accord avec (Tilg, 2003, p. 137).

concentrer sur leur contenu. Certes, nous avons vu comment la critique que fait Sénèque de la dialectique comme d'une technique purement verbale semble aller dans le sens d'une réduction de la dialectique à sa dimension formelle. Mais cela ne correspond pas à la conception stoïcienne de la dialectique, que Sénèque reprend à son compte, selon laquelle cette discipline concerne tout autant les signifiés que les signifiants, les *res* que les *verba*.¹ Une discussion ne cesse donc pas d'être dialectique pour devenir conceptuelle dès lors qu'elle met de côté la validité formelle des arguments pour questionner la vérité de leur contenu. De plus, la description que fait S. Tilg des passages théoriques – comme de discussions qui, après avoir introduit un syllogisme, se poursuivent sans plus faire appel à des procédés relevant de la dialectique – ne nous semble pas correspondre à la démarche de Sénèque : bien souvent, celui-ci enchaîne plutôt les arguments, justifie parfois la prémisse de l'un à l'aide de l'autre, introduit des objections, avant de chercher à les réfuter, toutes choses qui constituent à proprement parler une discussion dialectique.

À ce stade, aucune réponse ne paraît donc satisfaisante et le problème reste entier : tandis que Sénèque critique de manière radicale les syllogismes de Zénon, il s'autorise lui-même à en introduire à plusieurs reprises dans le cadre même de son enseignement moral. Les solutions que nous avons envisagées jusqu'ici s'attaquaient au second aspect : ne pouvant pas nier la virulence de la critique des syllogismes par Sénèque, il faudrait relativiser le rôle des discussions dialectiques qu'il introduit dans les *Lettres*. Il nous semble au contraire que, tout en tenant compte de sa critique à l'endroit des syllogismes – qui vise tout particulièrement ceux de Zénon –, il faut prendre au sérieux ces argumentations que Sénèque prend la peine de développer en longueur. Or Sénèque n'a pas pu ne pas se rendre compte qu'il qualifiait ici d'inefficace ce à quoi il recourrait lui-même dans le cadre de son enseignement moral. Autrement dit, qu'est-ce qui fait que les syllogismes de Zénon sont inefficaces, tandis qu'il faut reconnaître aux siens une utilité et une efficacité ? Dans la suite, nous envisageons tour à tour plusieurs hypothèses.

Hypothèse 1 : le syllogisme de Zénon est inefficace parce que c'est un syllogisme. Cette première hypothèse, qui permettrait de conserver la radicalité de la critique de Sénèque à l'égard de la dialectique amène à disqualifier définitivement le syllogisme en éthique, et sans doute même à juger inutile la formulation de syllogismes sur des questions éthiques. Mais, si le

¹ *Ep.* 89.17 (passage cité plus haut).

syllogisme n'a aucune utilité ou efficacité éthique, alors à quoi bon construire des syllogismes éthiques ? Zénon a donc perdu son temps, et Sénèque avec lui !

Hypothèse 2. Le syllogisme de Zénon est inefficace parce que l'on en use pour persuader. Ce serait relativement à l'usage que l'on en fait et qui ne lui convient pas que le syllogisme de Zénon serait inefficace. Ainsi, un syllogisme pourrait être utile et efficace à condition d'en faire l'usage qu'en fait Sénèque et qui n'est pas celui qu'en faisait Zénon, ou que décrit Sénèque à propos des syllogismes de Zénon ? Mais alors en quoi consiste cet usage ? Sénèque vise « celui qui tente de te persuader par des sophismes que la mort n'est pas un mal »¹, ou encore « celui qui a pensé supprimer la crainte de la mort par ce raisonnement »². Le syllogisme de Zénon ne serait donc pas inefficace en lui-même, mais seulement *dans l'usage qui en est fait* : ce syllogisme est incapable de nous persuader que la mort n'est pas un mal, et encore moins de nous libérer de la peur de la mort. Sénèque considère ainsi que c'est la subtilité même des syllogismes et des raisonnements dialectiques qui les rend incapables de nous persuader et de supprimer nos opinions fausses.³

Mais si le syllogisme est inefficace lorsqu'il s'agit de convaincre, cela n'exclut pas qu'il ait une efficacité éthique si l'on en fait un usage approprié. En quoi consiste donc cet usage, qui serait sans doute celui qu'en fait Sénèque chaque fois qu'il introduit des syllogismes dans son discours ? Selon (Barnes, 1997a, p. 18), le syllogisme pourrait avoir des fonctions d'ordre pédagogique ou didactique en permettant *a posteriori* de résumer une discussion ou un enseignement,⁴ ou à l'inverse de les initier et de leur servir de point de départ ; il pourrait encore illustrer ou intervenir dans des discours protreptiques. (Schofield, 1983, p. 53) suggère également que la finalité de Zénon, dans son usage des syllogismes, n'était effectivement pas de convaincre, mais de susciter la réflexion philosophique ou encore l'exercice consistant à justifier les prémisses des syllogismes en question.

De tels usages sont tout à fait envisageables. Seulement, aucun n'est vraiment propre au syllogisme : ce dernier peut bien lancer une discussion, mais un récit ou une question le fera tout aussi bien ; il peut bien résumer une discussion, mais une maxime ou une formule bien frappée le fera tout aussi bien⁵ ; il peut bien illustrer un propos, mais un exemple le fera tout

¹ *Ep.* 82.8 (passage cité plus haut, p. 225).

² *Ep.* 82.9 : *qui se hac interrogatione iudicavit mortis metum extinguere* (éd. F. Préchac ; nous traduisons).

³ Voir *Ep.* 49.12, 82.23-4 et 85.1.

⁴ Pour un exemple pouvant correspondre à un tel usage, voir *Ep.* 66.39.

⁵ Certes, si la discussion qu'il résume est argumentée, le syllogisme est sans doute plus appropriée qu'une maxime : mais c'est justement parce que la discussion qui précède contient des arguments.

aussi bien ; il peut bien intervenir dans un discours protreptique, mais le recours à une figure historique comme Caton le fera tout aussi bien. La fonction première d'un syllogisme est plutôt d'apporter une preuve, de démontrer ou de convaincre. Tout se passerait donc comme si un syllogisme pouvait être moralement efficace à condition que l'on n'en fasse pas l'usage qui lui appartient en propre. En tant que *probatio*, en particulier, le syllogisme serait absolument inefficace. Or, nous avons vu que Sénèque reconnaissait une utilité à la *probatio* dans l'enseignement moral.

Hypothèse 3. Le syllogisme de Zénon est impuissant à convaincre parce que c'est un mauvais syllogisme, soit qu'il est obscur ou bien faux. Si le syllogisme de Zénon est inefficace, ce ne serait donc pas parce que c'est un syllogisme et qu'un syllogisme est par définition incapable de convaincre ou de persuader, mais parce que c'est un mauvais syllogisme : si le syllogisme de Zénon est impuissant à convaincre, ce serait parce qu'il est faux, obscur ou tout simplement peu convaincant. D'ailleurs, la critique de Sénèque n'est pas qu'une critique de rhéteur qui s'intéresse à l'efficacité du procédé, c'est aussi une critique de logicien, qui s'intéresse à sa vérité et sa validité. Sénèque écrit en effet :

Non mehercules facile tibi dixerim, utrum ineptior fuerit, qui se hac interrogatione iudicavit mortis metum extinguere, an qui hoc, tamquam ad rem pertineret, conatus est solvere. Nam et ipse interrogationem contrariam opposuit ex eo natam, quod mortem inter indifferentia ponimus, quae ἀδιάφορα Graeci vocant. « Nihil, inquit, indifferens gloriosum est : mors autem gloriosum est : ergo mors non est indifferens. » Haec interrogatio vides ubi obrepat : mors non est gloriosa, sed fortiter mori gloriosum est. Et cum dicis : « indifferens nihil gloriosum est », concedo tibi ita, ut dicam nihil gloriosum esse nisi circa indifferentia : tamquam indifferentia esse dico, id est nec mala nec bona, morbum, dolorem, paupertatem, exilium, mortem. Nihil horum per se gloriosum est, nihil tamen sine his.

Par Hercule, il ne me serait difficile de dire lequel des deux est le plus insensé, celui qui a pensé supprimer la crainte de la mort par ce raisonnement ou celui qui, comme s'il avait quelque importance, a essayé de le réfuter. En effet, il s'est également opposé à lui-même un raisonnement contraire, fondé sur ce que nous mettons la mort parmi les choses indifférentes, que les Grecs appellent *adiaphora*. « Rien d'indifférent n'est glorieux ; or la mort est glorieuse ; donc la mort n'est pas indifférente ». Tu vois où ce raisonnement est captieux : la mort n'est pas glorieuse, mais il est glorieux de mourir courageusement. Lorsque tu dis : rien d'indifférent n'est glorieux, je te le concède, à condition de préciser : rien n'est glorieux qui ne porte pas sur des choses indifférentes. Je pose comme étant des choses indifférentes ce qui n'est ni bien ni mal, la maladie, la douleur, la pauvreté, l'exil, la mort. Aucune d'elles n'est glorieuse en elle-même, rien cependant ne l'est sans elle.¹

¹ *Ep.* 82.9–11 (éd. F. Préchac ; nous traduisons).

Sénèque juge également insensé celui qui cherche à supprimer la crainte de la mort au moyen d'un tel raisonnement et celui qui a cherché à réfuter ce raisonnement. Et il entreprend alors de réfuter la réfutation en question – ce qui pourrait passer pour encore plus insensé –. Ce faisant, il quitte le terrain de l'efficacité des raisonnements pour se prononcer sur leur vérité. La réfutation est captieuse car la prémisse *La mort est glorieuse* est erronée : la mort n'est pas glorieuse en elle-même, elle l'est à condition d'être vertueuse. Or cette prémisse est précisément commune à la tentative de réfutation et au syllogisme de Zénon. Ce dernier est donc tout aussi captieux, à moins que l'on interprète la prémisse *La mort est glorieuse* de la manière suivante : la mort n'est pas glorieuse en elle-même, mais au sens où elle est une occasion pour se comporter de manière glorieuse, et, à ce titre, elle n'est donc pas un mal. Mais on peut alors reconnaître que le syllogisme de Zénon repose sur une certaine ambiguïté, qui lui donne l'air d'un sophisme ou d'une *cavillatio*, et qui a tendance à le rendre obscur et à l'empêcher de convaincre.¹ Et Sénèque s'attache à résoudre longuement cette ambiguïté dans la suite, à l'aide de la distinction entre bien, mal et indifférent, puis à l'aide de celle entre indifférents véritables, indifférents préférables et indifférents non-préférables, pour convaincre Lucilius que la mort n'est pas un mal.

Pourtant, plus loin dans la lettre, Sénèque répète ne pas se placer du point de vue de la vérité ou de la fausseté, et juge que les procédés dialectiques sont inefficaces à convaincre car ils nous conduisent à accepter une conclusion sans pour autant être d'accord avec elle :

Nostri quidem videri volunt Zenonis interrogationem veram esse, fallacem autem alteram et falsam, quae illi opponitur. Ego non redigo ista ad legem dialecticam et ad illos artificii veterosissimi nodos : totum genus istuc exturbandum iudico, quo circumscribi se, qui interrogatur, existimat et ad confessionem perductus aliud respondet, aliud putat.

Les nôtres veulent que l'on tienne le syllogisme de Zénon pour vrai, pour fausse et fallacieuse la réfutation qui lui est opposée. Moi, je ne ramène pas ces choses à la loi dialectique, à ces nœuds de l'artifice le plus saugrenu : je juge qu'il faut écarter tout ce genre de choses par lesquelles celui que l'on interroge estime qu'on le circonvient, et qui l'amène à répondre une chose, à en penser une autre.²

Même si Sénèque prend la peine de corriger, ou tout au moins d'éclairer, le syllogisme de Zénon, son incapacité à convaincre ne serait donc pas liée à son éventuelle fausseté ou à son caractère défectueux.

¹ Sur le caractère parfois sophistique des syllogismes de Zénon, voir (Schofield, 1983, p. 49).

² *Ep.* 82.19 (éd. F. Préchac ; nous traduisons) ; sur ce point, voir (Ierodiakonou, 2002, p. 86).

C'est peut-être cependant une manière de dissiper son obscurité : le syllogisme de Zénon ne serait pas faux, mais il serait formulé d'une telle manière qu'il serait incompréhensible et qu'il pourrait même passer pour faux, ce qui expliquerait que l'on soit conduit à admettre la conclusion sans pouvoir être convaincu par elle. Sénèque formule précisément un tel reproche au syllogisme de Zénon selon lequel si on ne confie pas de secret à l'homme ivre, et si l'on en confie à l'homme de bien, alors l'homme de bien ne sera pas ivre.¹ Sénèque rapporte la manière dont Posidonius a défendu l'argument de Zénon contre les tentatives de réfutations : le mot *ivre* se dit en deux sens, signifiant soit *saoul* soit *ivrogne*, et il doit être compris ici dans le second sens. Sénèque doute cependant que Zénon ait fait un usage aussi contourné et ambigu du terme en question :

si hoc intellexit Zenon et nos intelligere voluit, ambiguitate verbi quaesiit locum fraudi, quod faciendum non est ubi veritas quaeritur.

si Zénon l'a compris et a voulu nous le faire comprendre ainsi, il a cherché à donner le change au moyen d'une ambiguïté de termes, ce que l'on ne doit pas faire lorsque l'on cherche la vérité.²

Il en ressort que l'argument de Zénon, pour le moins, n'est pas clair. Si l'on est conduit à admettre la conclusion sans en être le moins du monde convaincu, cela pourrait donc résulter de l'obscurité, de l'ambiguïté, ou tout au moins de l'étrangeté, qui sont assez caractéristiques des arguments de Zénon.

Par ailleurs, si le syllogisme de Zénon nous contraint à admettre sa conclusion sans pour autant nous convaincre, s'il nous force à accepter une conclusion à laquelle nous ne donnons pourtant pas notre assentiment, cela vient-il seulement de propriétés intrinsèques à l'argument – son obscurité par exemple – ou bien du contexte inadéquat dans lequel on en fait usage ? Cela nous amène à une dernière hypothèse.

Hypothèse 4. Le syllogisme de Zénon est impuissant à convaincre a. parce qu'il n'est pas proposé dans un contexte approprié et b. parce qu'il ne s'insère pas dans un système argumentatif dans le cadre d'un enseignement philosophique prolongé et structuré. Ainsi, le contexte dans lequel Sénèque éprouve l'efficacité du syllogisme de Zénon est très spécifique, il s'agit d'une situation d'extrême urgence : la personne est sur le point de mourir, elle monte sur l'échafaud pour y être exécutée quelques instants plus tard. Il n'est pas étonnant que, dans un tel contexte, elle ne soit pas en état d'écouter et de se laisser convaincre par un syllogisme.³

¹ *Ep.* 83.8–11 ; sur cet argument, voir (Bénatouïl, 2006, pp. 281–3).

² *Ep.* 83.11 (éd. F. Préchac ; nous traduisons).

³ Sur ce point, voir (Barnes, 1997a, p. 17).

Dans une autre lettre, Sénèque souligne l'inefficacité des syllogismes en se plaçant dans un autre contexte bien particulier, puisqu'il s'agit de convaincre une foule :

Putemus nos ad contionem vocatos : lex de abolendis divitiis fertur. His interrogationibus suasuri aut dissuasuri sumus ? his effecturi, ut populus Romanus paupertatem, fundamentum et causam imperii sui, requirat ac laudet, divitias autem suas timeat, ut cogitet has se apud victos repperisse.

Supposons que nous soyons convoqués à une assemblée du peuple : on y soutient une loi pour l'abolition des richesses. Est-ce par des syllogismes que nous la soutiendrons ou la combattons ? Par eux, obtiendrons-nous que le peuple romain réclame et loue la pauvreté, fondement et cause de son empire, qu'il s'inquiète des richesses en songeant qu'il les a trouvées chez les vaincus.¹

Dans la lettre 82, Sénèque ironise sur l'efficacité des syllogismes dans un troisième contexte qui associe à la fois l'adresse à une foule, une situation d'urgence et une perspective dramatique, puisqu'il s'agit pour Léonidas d'exhorter ses guerriers à affronter vaillamment le danger et la mort juste avant la Bataille des Thermopyles :

Lacunas tibi ostendo in ipsis Thermopylarum angustiis positos : nec victoriam sperant nec reditum ; ille locus illis sepulchrum futurus est. Quemadmodum exhortatis, ut totius gentis ruinam obiectis corporibus excipiant et vita potius quam loco cedant ? Dices : « quod malum est, gloriosum non est : mors gloriosa est : mors ergo non malum » ? O efficacem contionem ! Quis post hanc dubitet se infestis ingerere mucronibus et stans mori !

Je te montre les Spartiates dans les gorges mêmes des Thermopyles : ils n'espèrent ni la victoire ni le retour ; ce lieu est sur le point d'être leur tombeau. Comment les exhorteras-tu pour qu'ils s'opposent de leur corps à la ruine de tout un peuple, pour qu'ils abandonnent leur vie plutôt que le terrain ? Leur diras-tu : « ce qui est un mal n'est pas glorieux ; or la mort est glorieuse ; donc la mort n'est pas un mal » ? Quelle harangue efficace ! Après cela qui hésiterait à se jeter au milieu des épées et à mourir debout ?²

On remarquera que les contextes présentés ici sont très éloignés du contexte des *Lettres à Lucilius*. Le contexte épistolaire n'est pas celui de la harangue ou de la tribune, comme le déclare expressément Sénèque.³ Dans les *Lettres*, il ne s'agit pas de s'adresser à une personne dans une situation d'urgence, mais alors que l'on dispose de suffisamment de temps pour mettre en place une formation de fond ; il ne s'agit pas de convaincre une foule, mais une seule personne dont l'attention nous est acquise et qui se trouve être de bonne volonté.⁴

¹ *Ep.* 87.41 (éd. F. Préchac ; nous traduisons).

² *Ep.* 82.20–1 (éd. F. Préchac ; nous traduisons).

³ Cf. *Ep.* 38.1–2.

⁴ La lettre 1 nous apprend que Lucilius a d'emblée la volonté de changer et de devenir meilleur. À l'inverse, la conférence ou la lecture publique ne sont pas des circonstances où il est aisé de se faire entendre, cela suppose qu'il y ait des personnes bien disposées dans l'assistance : voir *Ep.* 7.9.

De plus, tel que Sénèque le présente ici, le syllogisme de Zénon est employé isolément et sans aucun travail préparatoire. Un syllogisme isolé interpelle ou il amuse, certes, mais il ne convainc qu'à la condition d'être intégré dans un réseau complet de syllogismes, dans lequel rien n'est laissé sans justification¹ et où l'on prend soin d'employer des prémisses auxquelles l'interlocuteur est susceptible d'adhérer – sans quoi ce dernier sera contraint d'accorder la conclusion sans y croire pour autant.

Il nous faut donner à présent quelques précisions sur la conception qu'a Sénèque de l'enseignement philosophique, de la pédagogie, des différentes étapes à suivre dans cet enseignement, pour comprendre comment les procédés dialectiques – qu'ils critiquent bien souvent pour leur inutilité ou leur inefficacité – peuvent retrouver une utilité et une efficacité dans le contexte précis des *Lettres à Lucilius*.

4. Quelle place pour la dialectique dans la pédagogie de Sénèque ?

4.1. Sur la forme que doit prendre l'enseignement moral : parénèse et théorie

Dans les lettres 94 et 95, Sénèque prend position dans le débat sur la forme que doit prendre l'éducation morale : doit-elle être une parénèse, ou bien un enseignement théorique, ou encore associer ces deux dimensions ?² La technique de la parénèse consiste dans la formulation de *praecepta*, de préceptes, qui sont des instructions particulières indiquant à un agent donné l'attitude ou le comportement qu'il convient d'adopter dans une situation particulière.³ Dans le cas de l'enseignement théorique ou dogmatique, le maître s'en tient aux *decreta* ou aux *δόγματα*, c'est-à-dire aux principes généraux de la philosophie, sur la base desquelles le disciple est censé être en mesure de déterminer en connaissance de cause ce qu'il convient de faire dans une situation particulière.⁴ Dans la lettre 94, après avoir présenté les termes du débat, Sénèque expose la position et les arguments d'Ariston : selon ce dernier, seuls sont pertinents les principes théoriques, et même la définition du souverain bien, qui, une fois qu'on l'a assimilée permet d'être à soi-même son propre prescripteur, son propre conseiller dans les actions particulières.⁵ Sénèque ne reprend pas cette position à son compte et critique les arguments

¹ Sur ce point, voir (Schofield, 1983, pp. 57–8).

² Cf. (Graver & Long., 2015, pp. 10–1).

³ Cf. (Hadot I., 2014, p. 25) et (Inwood, 2005b, p. 116).

⁴ Cf. (Hadot I., 2014, pp. 25–6).

⁵ *Ep.* 94.2. Ariston soutenait notamment qu'employer des préceptes à l'égard de celui qui ignore les principes généraux revient à un enseigner à un malade ce qu'un homme sain doit faire : voir *Ep.* 95.5.

d'Ariston de manière systématique dans le reste de la lettre. Il n'est pas pour autant favorable à un recours exclusif à la parénèse, démarche qu'il critique dans la lettre 95. Sénèque considère pour sa part que la parénèse et la théorie, les *praecepta* et les *decreta*,¹ sont complémentaires et doivent intervenir conjointement dans l'éducation morale et philosophique.² Il retrouve ce faisant la position de Cléanthe telle qu'il l'exposait au début de la lettre 94.³ Sénèque soutient notamment que la vertu, parce qu'elle comporte une dimension théorique et une dimension pratique, requiert un enseignement lui-même double, à la fois dogmatique et parénétiq

In duas partes virtus dividitur, in contemplationem veri et actionem : contemplationem institutio tradit, actionem admonitio.

La vertu se divise en deux parties, la contemplation du vrai et l'action : l'instruction produit la contemplation, le conseil l'action.⁴

Dans l'enseignement moral, la parénèse comme la théorie sont nécessaires ; aucune, considérée isolément, n'est suffisante : elles sont complémentaires.

La parénèse vient compléter la théorie de plusieurs manières. Premièrement, les *praecepta* permettent à l'âme vicieuse mais dont la maladie n'est pas encore irréversible de s'affranchir du vice et de raviver les inclinations naturelles.⁵ Dans la mesure où les préceptes permettent de renforcer la tendance que l'on a naturellement à l'égard du bien alors qu'elle a été corrompue par la vie en société, nous pouvons supposer qu'ils ont un rôle au début de la formation morale, qu'ils permettent d'amorcer le progrès moral en suscitant chez le disciple la volonté de changer et en le disposant à recevoir un enseignement théorique.⁶

Deuxièmement, les *praecepta* garantissent l'applicabilité des *decreta*. En effet, il ne suffit pas à un disciple de savoir une chose pour qu'elle se traduise dans son comportement : il doit encore comprendre que cela le concerne en propre, dans la situation qui est la sienne, ici et maintenant. Les *praecepta* lui indiquent précisément les applications particulières qu'il convient de faire des principes théoriques qu'on lui a enseignés ; inversement, lorsqu'il fait face à une situation donnée, ils lui permettent de se remémorer le principe théorique s'applique en la circonstance.⁷ Sénèque indique bien que l'avertissement n'a pas pour but d'instruire : la

¹ Sur la nature des *decreta* chez Sénèque – s'agit-il de règles universelles ou de principes théoriques –, voir (Inwood, 2005b, p. 123).

² Cf. (Graver & Long., 2015, p. 12) et (Griffin, 2013, pp. 125–6).

³ *Ep.* 94.4 ; sur ce point, voir (Hadot I., 2014, p. 28) et (Inwood, 2005b, p. 116).

⁴ *Ep.* 94.45 (éd. F. Préchac ; nous traduisons) ; voir aussi 95.10.

⁵ *Ep.* 94.31.

⁶ Cf. (Hadot I., 2014, p. 283).

⁷ Voir *Ep.* 94.25 et 32.

parénèse ne peut se substituer à la théorie. Mais elle nous indique l'usage concret qu'il convient de faire des principes théoriques dont on est instruit.¹ Elle semble ainsi coïncider avec le troisième lieu de la partition que Sénèque propose de l'éthique à la lettre 89, à savoir celui des actions, qui indique « quand, où et de quelle manière agir ».²

A l'inverse, l'enseignement théorique vient suppléer aux insuffisances de la parénèse. Ainsi les préceptes qui nous recommandent d'agir de telle manière sont-ils inefficaces tant que l'on est encore en proie aux passions. Pour que l'âme soit disposée à mettre en application le contenu des préceptes qu'on lui propose, elle doit donc d'abord être affranchie des passions, ce qui suppose de supprimer les causes de ces dernières, en enseignant la théorie de la valeur, la nature véritable du bien et du mal.³ Cela montre selon Sénèque la nécessité des *decreta*.

Les *praecepta* sont également plus efficaces si l'on y ajoute les raisons qui les justifient :

Illa vero efficacior est et altius penetrat, quae adiuvat ratione quod praecipit, quae adicit quare quidque faciendum sit et quis facientem oboedientemque praeceptis fructus expectet.

[Le conseil] est assurément plus efficace et pénètre plus profondément, s'il appuie l'objet de la prescription sur la raison, s'il ajoute pourquoi il faut faire chaque chose et quel bénéfice attend celui qui agit et obéit aux préceptes.⁴

Les *praecepta* s'implantent de manière plus durable dans l'âme s'ils sont accompagnés des principes théoriques qui les fondent, autrement dit des *probationes*, qui permettent d'en rendre raison et de les articuler.⁵ La *persuasio* pratiquée par le précepteur pourra bien produire une conviction chez le disciple, mais cette dernière, tant qu'elle ne sera pas fondée en raison risquera d'être emportée par la première tentative de *dissuasio* à laquelle elle sera exposée.⁶ C'est seulement par l'enseignement théorique que le maître implante durablement les préceptes dans l'âme de son disciple : la *probatio* vient garantir la persistance du *praecepta* dans l'âme du

¹ Voir *Ep.* 94.31. Sur l'idée que la pratique morale ne suppose pas seulement le savoir théorique de ce qui est bon ou mauvais, mais aussi la compréhension que cela est bon ou mauvais pour soi, ici et maintenant, voir (Wildberger, 2006, p. 87).

² *Ep.* 89, 15 : *quando quidque et ubi et quemadmodum agi debeat* (éd. F. Préchac ; nous traduisons) ; sur ce point, voir (Griffin, 2013, p. 126).

³ Voir *Ep.* 95.37–8. Les deux étapes que distinguent Sénèque – la suppression de la passion d'abord, l'application des préceptes ensuite – font fortement penser aux rapports qu'entretiennent les deux premiers des trois thèmes d'exercice distingués par Epictète, celui du désir et celui de l'impulsion : en effet, Epictète considère aussi l'exercice du désir comme un préalable à celui de l'impulsion. Sur les trois thèmes d'exercice chez Epictète, voir *infra*, p. 303).

⁴ *Ep.* 94.44 (éd. Préchac ; nous traduisons) ; voir aussi *Ep.* 94.21.

⁵ Sur ce point, voir (Seal, 2015, pp. 219–20).

⁶ Voir *Ep.* 108, 7. De même, Sénèque encourage Lucilius à planter plus profondément dans son âme, par une méditation quotidienne, la vérité selon laquelle la vie heureuse consiste dans la vie sage : voir *Ep.* 16.1 On peut supposer que cela passera par un recours à la théorie, aux principes théoriques qui fondent une telle vérité. Sur ce point, voir (Wildberger, 2006, p. 89).

disciple. Cela évite que sa conviction ne soit renversée par la première tentative de persuasion en sens inverse. Nous retrouvons ce faisant chez Sénèque l'un des rôles principaux reconnus par les stoïciens à la logique : cette dernière doit rendre nos convictions inébranlables à l'égard de tout discours contraire.

Mais la théorie ne fournit pas seulement un gain en efficacité et en stabilité, au sens où elle assurerait que le disciple se conforme plus volontiers et plus durablement aux préceptes qu'on lui adresse. Elle est aussi ce qui constitue la moralité même du disciple : est vertueux non pas celui qui se comporte conformément à la vertu, en appliquant les préceptes, mais celui qui le fait en connaissance de cause, parce qu'il sait que c'est là ce qu'il convient de faire, ce qui suppose de saisir les fondements et les raisons des préceptes. La parénèse suffit pour accomplir ce qui convient, mais il est besoin de la théorie pour l'accomplir comme il convient.¹ Pour être proprement vertueux, il ne suffit pas de faire ce qui convient, mais il faut encore le faire en vue du bien, ce qui suppose de connaître sa nature et d'être en mesure d'y rapporter les préceptes auxquels on se conforme. Ainsi la théorie complète-t-elle la parénèse en permettant aux préceptes de se maintenir durablement dans l'âme du disciple et en garantissant la moralité du disciple qui se conforme aux préceptes. Au final, théorie et parénèse s'avèrent donc bien complémentaires : l'une ne peut rendre vertueux sans le concours de l'autre.

Si nous avons pris le temps de détailler la méthode pédagogique préconisée par Sénèque, c'est parce qu'elle nous semble permettre de dissiper les incohérences que nous relevons dans sa position à l'égard de la dialectique : elle permet de comprendre pourquoi il critique l'usage des syllogismes ici pour défendre ailleurs la *probatio* et proposer des argumentations syllogistiques complexes. Ainsi peut-on d'ores-et-déjà faire l'hypothèse que le recours à la dialectique est plus approprié à la partie dogmatique de l'enseignement moral qu'à sa partie parénétiq ue : Sénèque pourrait ainsi le critiquer en contexte parénétiq ue sans que cette critique soit pour autant définitive et sans qu'elle interdise de lui trouver une utilité en contexte dogmatique.

On a d'ailleurs pu soutenir que Sénèque, parce que son enseignement dans les lettres et les traités se réduit à une parénèse, délaisse complètement la dialectique pour lui préférer le recours aux procédés rhétoriques, estimant ces derniers bien plus appropriés à l'entreprise de conseil, de consolation et d'exhortation propre au directeur de conscience. C'est notamment la

¹ *Ep.* 95.40–5. Sur ce passage, voir (Hadot I., 2014, p. 26).

position de (Cooper, 2004, pp. 312–4) : Sénèque aurait essentiellement comme intention d’induire chez le disciple des convictions au moyen de procédés rhétoriques et sous-estimerait l’importance que les premiers stoïciens accordaient à l’argumentation philosophique dans sa fonction de fondation de la croyance. En d’autres termes, Sénèque réduirait l’enseignement moral à une parénèse, en négligeant son assise théorique, ce qui l’empêcherait de reconnaître à la dialectique la moindre utilité en éthique.

Une telle interprétation, en plus de ne pas rendre compte de l’importance que Sénèque accorde à la *probatio* et à la place qu’il réserve malgré tout aux argumentations dialectiques dans la deuxième partie des lettres, a le défaut suivant : elle décrit un Sénèque qui, en pratique, s’éloigne radicalement de la méthode pédagogique qu’il préconise dans les lettres 94 et 95. Il est difficile de placer Sénèque du côté des partisans d’un enseignement moral restreint à la seule parénèse, alors qu’il s’y oppose sans ambiguïté dans la lettre 95¹, à moins de lui reprocher une profonde inconséquence dans le domaine.²

Nous voudrions examiner dans la suite si la distinction méthodologique entre parénèse et enseignement théorique, quand on l’applique aux *Lettres à Lucilius*, permet de relativiser la critique de la dialectique par Sénèque et de la rendre compatible avec son discours sur la *probatio* ainsi que son exposition de discussions dialectiques complexes. Pour ce faire, nous nous demanderons d’abord s’il est possible de distinguer, au sein des *Lettres*, une étape parénétiq ue et une étape théorique ; nous observerons ensuite si la manière dont se distribuent les différentes critiques de Sénèque à l’égard de la dialectique, ainsi que ses références positives à la *probatio* et les passages de discussions dialectiques, s’éclaire lorsque l’on distingue une phase de parénèse et une phase d’enseignement théorique.

4.2. Parénèse et théorie : dans quel ordre ?

Au cours de l’éducation morale, la parénèse précède-t-elle l’enseignement théorique, ou bien lui succède-t-elle, ou bien encore interviennent-ils simultanément ? Les déclarations de Sénèque sur le sujet sont ambivalentes.³ Lorsqu’il soutient que la parénèse permet de raviver nos tendances naturelles aux biens qui ont été abruties par la vie en société, il semble indiquer

¹ Voir notamment *Ep.* 95.61.

² En faveur de l’idée que la parénèse est seulement la première étape de l’enseignement de Sénèque, voir (Setaioli, 2014b, p. 246).

³ Sur l’ambivalence de Sénèque dans le domaine et les interprétations contradictoires qui ont été proposées, voir (Setaioli, 2014b, p. 246 note 51), qui se prononce lui-même en faveur de la priorité des *praecepta* sur les *decreta*.

qu'elle doit intervenir de manière prioritaire. Mais, le plus souvent, il insiste sur le rôle des *praecepta* dans l'explicitation et la mise en application des *decreta* : la parénèse interviendrait donc à la suite de l'enseignement théorique. Le fait que les opinions causant les passions doivent être détruites – ce qui passe par l'enseignement de ce qui est à proprement parler un bien ou un mal – avant que les *praecepta* puisse produire leur effet sur l'agent et se traduire en actes va également dans le sens d'une priorité de la théorie sur la parénèse. Cependant, le plus souvent, Sénèque insiste sur le fait que l'enseignement dogmatique doit venir en soutien de la parénèse : il vient fonder et implanter plus profondément ce qui ne faisait jusque-là l'objet que d'une conviction fragile. Dans les lettres 94 et 95, il semble donc y avoir autant d'arguments en faveur de la priorité de la parénèse sur la théorie qu'en faveur de la priorité inverse.¹

D'autres lettres, qui n'ont pas le même caractère polémique que les lettres 94 et 95, semblent cependant parler en faveur d'une priorité de la parénèse, l'enseignement théorique intervenant seulement dans un second temps. Dans la lettre 75, Sénèque expose ainsi une division des progressants, selon leur proximité plus ou moins grande avec la sagesse. La connaissance théorique semble être ce qui manque encore aux progressants les plus avancés :

Iam ibi sunt, unde non est retro lapsus, sed hoc illis de se nondum liquet : quod in quadam epistula scripsisse me memini, « scire se nesciunt ». Iam contigit illis bono suo frui, nondum confidere.

Ils ont atteint le palier d'où l'on ne retombe point, mais ils n'ont pas encore une claire conscience de cet état ; comme je me rappelle l'avoir écrit dans une de mes lettres, « ils ne savent pas qu'ils savent ». Ils ont la libre disposition de leur bonheur, mais n'osent en fait s'y fier.²

Quant au passage suivant, où Sénèque déclare prématuré l'étude de la théorie dans toute sa complexité, il semble s'adresser plutôt aux disciples qui semblent encore au premier stade de la progression morale :

Persolui id quod exegeras, quamquam in ordine rerum erat quas moralis philosophiae voluminibus complectimur. Cogita, quod soleo frequenter tibi dicere, in istis nos nihil aliud quam acumen exercere. Totiens enim illo revertor : « Quid ista me res iuvat ? Fortiorem fac iam, iutiorem, temperantiorem. Nondum exerceri vacat : adhuc medico mihi opus est. [...] Postea docebis inplicta solvere, ambigua distinguere, obscura perspicere : nunc doce quod necesse est.

¹ Cette ambivalence ne doit pas forcément nous étonner : elle s'explique par le contexte polémique de ces lettres. Contre les partisans de la théorie, Sénèque argumente qu'elle ne peut rien toute seule et qu'il faut lui ajouter la parénèse ; contre les partisans de la parénèse, il argumente de la même manière qu'il faut lui adjoindre un enseignement théorique. Aussi n'est-il pas surprenant que des arguments qui ne s'adressent pas aux mêmes interlocuteurs ne soient pas pleinement cohérents les uns avec les autres.

² *Ep.* 75.9 (éd. F. Préchac ; trad. H. Noblot). Pour une interprétation similaire de ce passage, voir (Tilg, 2003, p. 151).

Je me suis acquitté du travail que tu réclamais de moi alors qu'il avait sa place normale parmi les questions réunies dans les livres de ma philosophie morale. Songe qu'en tout ceci, comme je te le répète fréquemment, nous ne faisons rien d'autre que d'exercer notre subtilité. Oui j'y reviens toujours. En quoi cela m'aide-t-il ? Rendez-moi enfin plus courageux, plus juste, plus tempérant. Je n'ai pas encore de temps à consacrer à l'exercice physique : j'ai toujours besoin du médecin. [...] Après cela vous m'enseignerez à défaire les nœuds, à distinguer les ambiguïtés, à discerner les choses obscures. Pour l'instant, enseignez-moi l'indispensable.¹

Ce passage ne doit sans doute pas être interprété comme une charge définitive contre la théorie : Sénèque n'a-t-il justement pas entrepris la rédaction d'un traité de morale, suggérant par-là que la théorie n'est pas complètement inutile ? Il s'agirait plutôt de souligner le fait qu'il est prématuré de se pencher sur la théorie si l'on n'a pas été rendu au préalable plus courageux, plus juste et plus modéré en nos désirs, si l'on en est encore – pour reprendre la division des progressants proposée par Sénèque – au premier degré du progrès moral, celui où l'on échappe « à bon nombre de vices considérables, mais non pas à tous »² : il sera temps de s'en soucier lorsque l'on aura gravi la dernière marche du progrès moral. Sénèque illustre son propos à l'aide d'une analogie : je n'ai *pas encore* de temps à donner à la gymnastique : j'ai *toujours* besoin du médecin. De même qu'il est prématuré de pratiquer la gymnastique et de négliger la médecine si l'on n'a pas encore recouvré la santé, de même il est prématuré d'étudier la théorie et de négliger l'exhortation morale si l'on est encore en proie aux passions. On peut cependant faire l'hypothèse qu'une fois le patient guéri la pratique sportive renforcera sa santé, tout comme l'enseignement théorique, une fois parvenu au niveau le plus élevé de la progression morale, pourra transformer en une disposition ferme et inébranlable l'amélioration produite par la parénèse.

Au-delà des références explicites de Sénèque aux rapports entre parénèse et théorie, dans le contenu même de l'enseignement qu'il dispense à Lucilius, plusieurs interprètes ont relevé une progression qui vient corroborer dans les faits la priorité de la parénèse sur l'enseignement théorique.³ Ainsi Sénèque insiste-t-il dans les premières lettres sur la dimension parénétiq ue de l'enseignement qu'il propose. A la lettre 6, Sénèque encourage Lucilius à venir le voir parce que la discussion de vive-voix produira, par l'exemple, un résultat bien plus rapide que les préceptes dispensés à l'écrit dans les lettres.⁴ A la lettre 13, Sénèque décrit un Lucilius

¹ *Ep.* 109.17–8 (éd. F. Préchac ; trad. H. Noblot modifiée).

² *Ep.* 75.14.

³ Voir en particulier (Griffin, 2013, pp. 146 *sqq.*) ; voir aussi (Setaioli, 2014a, p. 192).

⁴ *Ep.* 6, 5.

qui s'est pourvu des préceptes salutaires,¹ et estime plus que l'*admonitio* convient mieux à au discours qu'il tient à Lucilius que l'*exhortatio*.² Aux lettres 33 et 34, Sénèque s'enthousiasme des progrès de Lucilius qui prend désormais une part plus active dans son éducation morale. A la lettre 66, Sénèque se permet de rapporter à Lucilius le contenu d'une discussion qu'il a eu avec son ami Claranus et qui portait sur la question suivante : comment les biens peuvent-ils être égaux si on les répartit en trois classes ? A la lettre 72, Lucilius pose lui-même une question dont la complexité exige de Sénèque de reporter sa réponse à plus tard, et à la lettre 85 il lui réclame les syllogismes stoïciens en faveur de la thèse selon laquelle la vertu suffit au bonheur.³ A la lettre 89, comme nous l'avons vu, Sénèque expose la division stoïcienne de la philosophie. Les lettres engageant des discussions complexes sur des points de doctrine se font alors de plus en plus fréquentes jusqu'à la fin de la correspondance.⁴ Il semble donc assez clair que l'enseignement dispensé par Sénèque dans les *Lettres* est d'abord de nature parénétiq ue, avant de faire progressivement une place toujours plus grande à la théorie et à des points de doctrines plus complexes.⁵

Les interprètes ont également souligné que la nature des textes que Sénèque recommande à Lucilius évolue au fur-et-à-mesure des *Lettres*. Dans les vingt-neuf premières lettres, l'enseignement de Sénèque s'appuie ainsi sur des maximes, généralement empruntées à Epicure, qui viennent clore le propos et que Lucilius est invité à méditer. Sénèque cesse ensuite d'insérer ces sentences à la fin des *Lettres*, justifiant son choix à la Lettre 33, lorsque Lucilius exprime son désir qu'il continue.⁶ Une telle manière de procéder, qui convenait dans le cas des formules épiciuriennes, n'est plus appropriée lorsqu'il s'agit de s'approprier la pensée stoïcienne cette dernière ne se prêtant pas un tel découpage en formule et requiert un traitement d'un seul tenant.⁷ Ce passage des formules épiciuriennes au discours continu stoïcien correspond à une nouvelle étape dans l'éducation morale de Lucilius. Sénèque l'enjoint ainsi de ne pas être comme ces gens qui se contentent de répéter les paroles des grandes autorités sans jamais se soucier de les assimiler et de se les approprier.⁸ Il va s'agir pour Lucilius de passer de la

¹ *Ep.* 13.1.

² *Ep.* 13.15.

³ *Ep.* 72.1.

⁴ *Ep.* 102.3, 106.1–4, 108.1–2, 109.1, 17, 111, 113.1, 117.1, 120.1–3, 121.1 et 124.

⁵ Cf. (Schafer, 2011, p. 39).

⁶ *Ep.* 33.1.

⁷ Sur l'idée que le passage des maximes aux textes continus correspond, dans l'esprit de Sénèque, à une opposition entre les philosophies épiciuriennes et stoïciennes, voir (Graver, 2020).

⁸ *Ep.* 33.8.

mémorisation des préceptes à la réflexion sur les fondements théoriques des préceptes en question : il ne faut plus seulement qu'il se conforme aux conseils de Sénèque sur ce qu'il est bien de faire, mais qu'il sache lui-même ce qu'il est bien de faire et pourquoi.¹ Cela suppose d'étudier et d'éprouver les raisons des prescriptions morales qu'il acceptait jusque-là sans les discuter. Tandis que Sénèque envoyait précédemment à Lucilius des ouvrages dont il avait souligné les points importants,² il lui recommande désormais la lecture d'ouvrages complets, qu'il préfère d'ailleurs à celle des résumés.³ Les lettres au contenu théorique qui se concentrent dans le dernier tiers de la correspondance sont d'ailleurs pour certaines présentées comme une réponse à un problème rencontré par Lucilius dans sa lecture des ouvrages théoriques dont la lecture lui a été recommandée.⁴ Dans les dernières lettres, Sénèque fait de plus référence à un traité de morale qu'il aurait le projet de rédiger et auquel il renvoie Lucilius pour le traitement des questions les plus complexes.⁵ Cela suggère ainsi que le *Traité de morale* prolonge les *Lettres* et constitue le couronnement de l'enseignement théorique qui avait été initié dans la deuxième partie de la correspondance.⁶ Cette progression de la mémorisation des maximes à la lecture d'ouvrage complet, et des lettres théoriques au traité de morale semble confirmer la priorité de la phase parénétiq ue, ainsi que, dans un second temps, la place toujours plus grande faite par Sénèque à l'enseignement des *decreta* au fil de son enseignement.⁷ La lettre 89, qui expose la division stoïcienne de la philosophie, et les lettres 94 et 95 qui affirment la complémentarité de la parénèse et de la théorie dans l'éducation morale, nous semble marquer un tournant dans ce processus : tandis que l'essentiel, dans ce qui précède, était d'exhorter Lucilius à la vertu, dans la suite, il s'agira davantage de l'accompagner dans son étude de la théorie. Malgré tout, ce passage d'une phase parénétiq ue à une autre dogmatique se fait de manière très progressive : il s'agit plutôt d'une évolution inversement proportionnelle qu'une succession nette. D'ailleurs, jusqu'à la dernière lettre, les développements théoriques sont

¹ Cf. (Graver & Long., 2015, p. 11) et (Griffin, 2013, p. 147).

² *Ep.* 6.5.

³ *Ep.* 39.1.

⁴ Sur ce point, voir (Schafer, 2011, p. 39).

⁵ *Ep.* 106.1–3, 108.1 et 109.17. (Hadot I., 2014, pp. 116–7) fait même l'hypothèse que Sénèque avait intégré à son programme d'enseignement les autres traités qu'il dédie à Lucilius. Sur le traité de morale, voir (Lausberg, 1970, p. 173).

⁶ Cf. (Schafer, 2011, p. 40). Il faut cependant souligner que les lettres que nous qualifions de théoriques ne le sont pas de la même manière que les traités dont Sénèque recommande la lecture à Lucilius : elles ne sont pas des exposés de la théorie, mais plutôt l'accompagnement dispensé par le maître au disciple qui rencontre des difficultés dans l'étude de tels exposés. Sur ce dernier point, voir (Dietsche, 2014, p. 156).

⁷ Cf. (Hadot I., 2014, p. 116). On a pu reconnaître une même progression dans d'autres ouvrages de Sénèque : pour le *De beneficiis*, voir (Griffin, 2013, pp. 125–48).

soumis à ce que l'on pourrait appeler une exigence parénétique, qui impose de considérer toujours la théorie dans ce qu'elle peut avoir de pertinent pour moi, ici et maintenant. Nous y reviendrons.

4.3. L'évolution des critiques et des usages de la dialectique au cours de l'enseignement

4.3.1. La phase parénétique

Si l'on observe la répartition des critiques de la dialectique dans les *Lettres à Lucilius*, nous observons que celles visant l'inutilité des pratiques dialectiques telles que la résolution des sophismes ou la production des syllogismes se situent essentiellement dans les lettres 45, 48 et 49¹, même s'il en est question très tardivement, dans la lettre 111. Les critiques visant spécifiquement les syllogismes de Zénon pour leur inefficacité se situent à un stade relativement avancé de la correspondance, aux lettres 82 et 83. Les critiques adressées aux discussions dialectiques portant sur des questions éthiques, soulignant leur subtilité excessive, apparaissent assez tardivement,² précisément dans les lettres où Sénèque propose de telles discussions. Enfin les références positives à la démarche de *probatio* se répartissent entre les lettres 76 et 102.³

Contrairement à ce que l'on aurait pu attendre, les critiques de la dialectique ne se concentrent pas dans la première partie des lettres : il n'est donc pas suffisant de dire que la critique de la dialectique s'explique par le contexte parénétique des lettres où on la trouve, puisqu'elle excède manifestement ce contexte. Pour autant, il ne faut pas renoncer à mettre en perspective les différentes critiques de la dialectique en fonction du stade de l'enseignement auquel elles apparaissent : si la critique apparaît à différents moments des *Lettres*, c'est peut-être parce qu'elles ne répondent pas toutes à la même intention.

Examinons donc les critiques de la dialectique en lien avec la progression de l'enseignement dispensé par Sénèque dans les *Lettres*. Pour initier la formation morale d'une personne, il est nécessaire, tout d'abord, que cette personne soit bien disposée. Dans le cas contraire, elle sera rétive à tout discours qu'on pourra lui tenir, qu'il soit de nature exhortative, parénétique ou théorique. Dans le *De ira*, Sénèque se reproche justement, dans le cadre de son

¹ *Ep.* 45.4 *sqq.*, 48.4 *sqq.* et 49.6 *sqq.*

² *Ep.* 102.20, 106.11–2, 108.23, 109.17–8, 113, 117.19–20, 30–3.

³ *Ep.* 76.7, 85.17, 95.61 et 102.3.

examen intérieur quotidien, d'avoir réprimandé un profane, ce qui a eu pour résultat l'inverse qu'escompté.¹ L'interlocuteur doit donc avoir déjà la volonté de changer pour que les prescriptions, sans parler des théories morales, l'atteignent et produisent une amélioration dans son âme. On apprend ainsi, dès le tout début de la correspondance, que Lucilius a effectivement la volonté de changer, il est décidé à consacrer son temps à s'exercer à la philosophie.²

Le premier objectif de Sénèque est de maintenir et de renforcer cette résolution à philosopher. Pour ce faire, il pourrait recourir aux argumentations syllogistiques stoïciennes qui prouvent que seul le sage est heureux ou que la vertu suffit au bonheur. Mais ces argumentations resteraient sans effet : elles supposent en effet de la part de l'interlocuteur des convictions sur des points de doctrines qui sont aux antipodes des opinions communes. Parce qu'il y a peu de chances que Lucilius soit convaincu par leurs prémisses, car elles sont encore étrangères à ses propres convictions, il y a peu de chances qu'il soit convaincu par leurs conclusions. De plus, il s'agit pour lors de rendre le disciple débutant plus courageux et plus modéré, de l'enthousiasmer pour la vertu et d'apaiser ses passions, ce qui réclame un discours simple, aisément compréhensible et qui résonne avec ce à quoi il est attaché, et non un syllogisme qui, par sa subtilité, interloque plus qu'elle n'anime.³ C'est précisément pour toutes ces raisons et dans la perspective de la parénèse que les syllogismes de Zénon sont déclarés inefficaces. Il faut préciser que, dans la critique qu'en fait Sénèque, il envisage des situations où l'interlocuteur n'a même pas toujours la volonté de changer.

De plus, introduire ces subtilités trop tôt dans la formation du disciple risquerait de nourrir son intérêt pour l'habileté dialectique au détriment de l'enseignement moral et de voir dans la philosophie ce que précisément elle ne doit pas être : une discipline verbale au lieu d'être un effort pour s'améliorer.⁴ Parce qu'il a la volonté de philosopher, mais qu'il se fait une idée fautive de ce qu'est la philosophie, le disciple risquerait ainsi de s'égarer tout à fait.⁵ C'est précisément ce qui préoccupe Sénèque lorsqu'il critique la pratique de la dialectique pour elle-même, la résolution des sophismes et l'élaboration des syllogismes : Nous pouvons désormais considérer ces critiques de la dialectique en lien avec la progression de l'enseignement dispensé par Sénèque dans les *Lettres*. Ainsi, il n'est pas si étonnant que dans les Lettres 45, 48 et 49,

¹ *De ira* 3.6.

² *Ep.* 1. 1–2.

³ *Ep.* 82.22.

⁴ *Ep.* 20.1–2.

⁵ C'est le sens de la mise en garde prononcée par Sénèque en *Ep.* 5.1 *sqq.*

alors que la perspective parénétiq ue est encore largement dominante, Sénèque critique la pratique pour elle-même de la dialectique, de la résolution des sophismes et de l'élaboration de syllogismes. Il est crucial à ce stade de la formation morale que la résolution prise par Lucilius de poursuivre la sagesse ne soit pas mise en péril par l'attrait que suscitent les subtilités dialectiques, attrait d'autant plus fort que l'on y assimilerait la pratique de la philosophie. L'exhortation de Lucilius à la vertu s'accompagne d'une mise en garde contre tout ce qui serait susceptible de l'en détourner.¹

Dans cette phase parénétiq ue, Sénèque doit donc nourrir la bonne résolution de Lucilius et produire une amélioration dans son âme sans pouvoir compter encore sur le secours des arguments stoïciens. Il recourra pour ce faire à des préceptes, par exemple lorsqu'il recommande à Lucilius d'éviter la foule.² Mais il ne peut pas encore appuyer ces préceptes sur des arguments que le débutant ne serait pas encore en mesure d'entendre en raison de leur complexité et du caractère paradoxal de leurs prémisses et conclusions. Or, quelle chance ces préceptes ont-ils de produire un effet sur l'interlocuteur, en particulier si leur contenu va à l'encontre de l'opinion commune, si l'on n'y adjoint pas de preuves ? A celui qui lui fait cette objection dans la lettre 94, Sénèque répond en invoquant le pouvoir de l'autorité et celui de la rhétorique :

« Si dubia sunt » inquit « quae praecipis, probationes adicere debebis : ergo illae, non praecepta proficient. » Quid, quod etiam sine probationibus ipsa monentis auctoritas prodest ? sic quomodo iurisconsultorum valent responsa, etiam si ratio non redditur. Praeterea ipsa quae praecipuntur, per se multum habent ponderis, utique si aut carmini intexta sunt aut prosa oratione in sententiam coartata, sicut illa Catoniana.

« Si ce que tu presc ris est contestable, tu devras y joindre des preuves : ce seront donc ces preuves, non les préceptes qui feront effet. » Nieras-tu que, même sans s'appuyer de preuves, l'autorité seule de celui qui conseille n'ait son efficacité, tout ainsi que les décisions des jurisconsultes sont valables, même quand les attendus n'en sont pas énoncés ? En outre les préceptes ont par eux-mêmes beaucoup de poids, surtout si on les fait entrer dans la forme du vers ou si la prose les resserre en sentences bien frappées, comme ces adages de Caton.³

Non seulement Lucilius a la volonté de changer, mais il s'en remet à Sénèque et lui fait confiance en initiant une correspondance avec lui.⁴ Il reconnaît l'autorité de Sénèque et pourra

¹ Ce que nous disions de la critique de la pratique dialectique de la résolution des sophismes, conçue une subtilité vaine, demeure donc valide, mais il est fécond de la comprendre dans cette perspective parénétiq ue.

² *Ep.* 7.1.

³ *Ep.* 94.27 (éd. F. Préchac ; trad. H. Noblot). Sur ce passage, voir (Hadot I., 2014, pp. 321–2).

⁴ Sur la manière dont Sénèque suscite la confiance de son interlocuteur, voir (Von Albrecht, 2014, pp. 731–2).

suivre ainsi ses recommandations sans qu'elles soient suivies de la moindre preuve. Sénèque pourra également recourir aux outils de la rhétorique, en proposant à Lucilius une formule frappante. C'est précisément ce à quoi il s'emploie lorsqu'il clôt ses premières lettres sur la citation d'une maxime d'Epicure.

Il serait imprudent de considérer comme définitives les critiques adressées par Sénèque à la dialectique dans un contexte parénétiq ue : ce n'est pas parce la dialectique est inutile ou inefficace dans le cadre de la parénèse qu'elle le sera aussi dans l'enseignement théorique ; à l'inverse, on comprend que Sénèque soit clairement hostile à la dialectique dans le cadre de la parénèse, même si elle s'avère utile plus tard, car il s'agit d'en détourner le disciple tant que le moment n'est pas venu. Nous sommes ainsi d'accord avec (Dietsche, 2014, pp. 60–1) lorsqu'il considère que les critiques et les mentions faites par Sénèque de la dialectique doivent être comprises dans une perspective thérapeutique, qui exige de remettre à plus tard certains développements ou de déclarer ici inutile ce à quoi l'on recourra soi-même plus loin :

Eine therapeutische Lesart kann auch hierfür eine – wie ich meine – plausible Erklärung anbieten. Die ostentative und wiederholte Ablehnung der cavillationes zu Beginn der Auseinandersetzung hat ihren guten Grund: Sie ist ein wirksames Mittel, allen Lesern, die bisher nichts mit Logik zu tun hatten oder haben wollten, auch weiterhin eine Möglichkeit zur Identifikation mit Senecas Briefen zu geben – und sie nichtsdestoweniger allmählich mit der dornigen Materie vertraut zu machen.

Si nous reprenons à notre compte l'idée que le discours tenu par Sénèque à l'égard de la dialectique doit être replacé dans la perspective d'une intention thérapeutique ou pédagogique, les motifs exacts que U. Dietsche prête à Sénèque pour moduler ce discours selon la phase du traitement ne nous semblent pas tous convaincants. Si Sénèque attend la lettre 45 pour critiquer les pratiques stoïciennes de la résolution des sophismes et de l'élaboration des syllogismes, c'est surtout parce qu'une telle critique n'est pertinente que pour celui qui a déjà commencé à fréquenter les traités stoïciens et qui doit donc être prévenu contre le risque de se concentrer dans ses lectures, sur ce qui est futile plutôt que sur ce qui est essentiel. Nous doutons également que, par ses critiques, Sénèque veuille s'attirer la faveur de lecteurs qui seraient rebutés par de telles choses, ou encore familiariser ses lecteurs, l'air de rien, avec des matières dont ils sont ignorants : si Sénèque renouvelle à ce point la critique de la dialectique, et se permet de mentionner le Cornu ou le menteur de manière évasive,¹ c'est précisément parce qu'il a affaire

¹ Il est vrai que Sénèque cite le contenu du Cornu en *Ep.* 49.8 ; mais il l'évoque d'abord trois lettres auparavant d'une manière qui échapperait complètement à celui qui ne le connaîtrait pas au préalable.

à un lectorat qui a une certaine familiarité avec le sujet. Mais il est vrai que les critiques avancées par Sénèque contre le menteur, le cornu ou les syllogismes de Zénon doivent être replacées dans le contexte de la parénèse : elles ne présagent pas d'une éventuelle inutilité de la dialectique dans le cadre de l'enseignement théorique.

Nous examinerons plus loin si, lorsqu'il s'agit d'enseigner la théorie morale, Sénèque réhabilite au moins partiellement la dialectique. Mais notons encore que, même dans le cadre de la parénèse, on ne peut pas exclure a priori tout usage de la dialectique,¹ même si un tel usage devrait satisfaire certaines conditions précises. Nous avons vu plus haut comment Sénèque, dans la lettre 95,² considère que les *praecepta* restent sans effet sur le disciple tant qu'il est en proie aux passions : le maître aura beau recommander à son disciple d'éviter la foule, il aura du mal à se faire obéir si ce dernier est épouvanté par la solitude. Il faudra écarter au préalable la passion qui est la sienne, ce qui suppose de supprimer l'opinion qui en est la cause. Dans ce passage où il s'agit de défendre l'utilité des *decreta*, Sénèque semble vouloir dire la chose suivante : il faut, sur la base des principes théoriques, amener l'interlocuteur à abandonner sa conviction fautive pour que la parénèse puisse porter ses fruits.³ Cela n'est cependant pas sans s'opposer à ce que nous disions auparavant : comment amener l'interlocuteur à abandonner une opinion profondément ancrée en lui sur la base de principes qui lui sont étrangers et au moyen d'arguments trop complexes pour qu'il puisse les suivre ? C'est exactement la raison pour laquelle Sénèque déclare inefficace les syllogismes de Zénon et remet à plus tard les argumentations dialectiques.

Une solution sera de recourir à des principes théoriques qui, tout en étant vrais, ne sont pas trop éloignés de l'opinion commune, et de les employer dans des arguments peu complexes. Les premières lettres ont justement la particularité d'être relativement consensuelles dans leur contenu : Sénèque retarde l'introduction des thèmes proprement stoïciens et de ce qu'ils peuvent avoir de paradoxal. Autrement dit, ces premières lettres peuvent être lues et comprises sans connaissance préalable de la doctrine stoïcienne, ce qui n'est évidemment pas le cas de la seconde partie de la correspondance. Elles se fondent sur un contenu qui peut assez aisément

¹ De nombreux interprètes considèrent en effet que la parénèse ne peut en aucun cas recourir aux procédés dialectiques, seule s'y prêtant la rhétorique. Voir notamment (Setaioli, 2014b, p. 240).

² *Ep.* 95.37–8 ; voir aussi *Ep.* 95.4.

³ (Wildberger, 2006, p. 86) suggère ainsi que les arguments syllogistiques peuvent permettre à Sénèque de supprimer chez son lecteur l'opinion fautive qui empêche ce dernier de donner son assentiment à une représentation cognitive. Elle prend comme exemple la lettre 17 dans laquelle Lucilius a saisi que la philosophie est utile, mais non qu'elle est utile pour lui car il en est empêché par l'opinion selon laquelle il doit continuer de s'occuper de ses affaires. C'est à supprimer cette opinion qu'est consacré la suite de la lettre.

être admis par le lecteur néophyte, ce qui fait partie, comme le souligne (Dietsche, 2014, p. 15), d'une stratégie de persuasion de la part de Sénèque qui vise à conduire le lecteur par consensus.

Cette stratégie permet de comprendre l'omniprésence des thèmes et des principes épicuriens dans le premier quart de la correspondance.¹ Certes, Sénèque prend soin de les choisir et de les présenter de telle manière qu'ils ne contredisent pas les principes stoïciens qui seront introduits plus tard ; mais ils ont l'avantage sur ces derniers d'être beaucoup plus consensuels² : ils sont vrais tout en étant admissibles par les non-initiés.³ Nous ne pouvons donc pas exclure que Sénèque recourt, dans le cadre de sa parénèse, à des arguments, à condition qu'ils soient peu complexes et qu'ils aient pour prémisses des propositions consensuelles : en particulier, nous ne pouvons pas exclure a priori que Sénèque fasse un usage parénétiq ue d'usages épicuriens. L'inventaire des procédés dialectiques que nous réaliserons dans la partie suivante viendra confirmer ou infirmer cette hypothèse.

4.3.2. La phase théorique

Si les argumentations plus complexes, et celle procédant sur la base de principes proprement stoïciens, s'avèrent finalement utile, c'est plutôt dans l'enseignement théorique, qui intervient dans un deuxième temps de la formation morale. Plusieurs éléments laissent ainsi penser que la manière dont Sénèque considère la dialectique, et en particulier les discussions dialectiques sur des points de doctrine, évolue au cours des *Lettres*. Il ne s'agit pas d'un revirement, mais d'une adaptation de son discours au degré d'avancement moral de son lecteur. Ainsi, à la lettre 20, Sénèque critiquait les maîtres en philosophie qui n'apprennent à leurs disciples qu'à disputer au lieu de leur apprendre à vivre :

Aliud propositum est declamantibus et adensionem coronae captantibus ; aliud his, qui iuvenum et otiosorum aures disputatione varia aut volubili detinent : facere docet philosophia, non dicere, et hoc exigit [...].

¹ *Ep.* 13.4. En *Constant.* 1.1, Sénèque distingue d'ailleurs les sages stoïciens qui empruntent la voix la meilleure et la plus rapide, sans se soucier qu'elle soit agréable à ceux qui la suivent, et les autres sages qui soignent non pas de la manière la meilleure et la plus rapide, mais de la manière possible. Dans les *Lettres*, Sénèque semble, dans un premier temps, emprunter cette dernière, dans un souci thérapeutique.

² On a pu soutenir que Sénèque recourt aux enseignements épicuriens pour s'adapter à son destinataire, Lucilius, qui aurait été d'obédience épicurienne avant de se convertir au stoïcisme, mais cette thèse a largement été remise en cause : voir (Sellars, 2014, pp. 106–7). Si Sénèque opte ainsi dans les premières lettres pour les enseignements épicuriens, c'est sans doute parce qu'il leur reconnaît une plus grande proximité avec l'opinion commune que les enseignements stoïciens : en *Ep.* 8.8, il considère les maximes d'Epicure comme un bien public ; voir aussi *Ep.* 12.11. Sur ce point, cf. (Dietsche, 2014, p. 64).

³ L'usage par Sénèque de thèmes épicuriens ne doit donc pas être considéré comme une marque d'éclectisme : voir (Grimal, 1989, p. 1985).

Ils ont un autre dessein, les déclamateurs, attentifs à capter l'assentiment de leur cercle, les disputeurs qui retiennent l'oreille des jeunes gens et des oisifs par la variété des thèses ou le coulant du débit. *La philosophie enseigne à agir, non à parler.*¹

Dans la lettre 95, en revanche, Sénèque place une critique très similaire, y compris dans les tournures de phrase, dans la bouche de son adversaire, entreprenant pour sa part de défendre l'utilité de la dispute philosophique dans le cadre de l'enseignement moral :

« Antiqua » inquit « sapientia nihil aliud quam facienda ac vitanda praecepit, et tunc longe meliores erant viri : postquam docti prodierunt, boni desunt. Simplex enim illa et aperta virtus in obscuram et sollertem scientiam versa est docemurque disputare, non vivere. » Fuit sine dubio, ut dicitis, vetus illa sapientia cum maxime nascens rudis non minus quam ceterae artes, quarum in processu subtilitas crevit. Sed ne opus quidem adhuc erat remediis diligentibus. Nondum in tantum nequitia surrexerat nec tam late se sparserat : poterant vitiis simplicibus obstare remedia simplicia. Nunc necesse est tanto operosiora esse munimenta quanto vehementiora sunt quibus petimur.

« L'antique sagesse, dit-on, ne prescrivait rien de plus que ce qu'il faut faire ou éviter, et les hommes d'alors en valaient beaucoup mieux : depuis que les doctes tiennent la scène, il y a disette de gens de bien. Cette vertu simple et sans mystère s'est changée en une science ténébreuse et sophistique : *on nous enseigne à disputer, non à vivre.* » Vous avez bien raison de le dire : cette vieille sagesse, qui ne faisait que de naïtre, était fruste, ainsi que tous les autres arts qui en évoluant se sont raffinés. Mais aussi n'avait-on pas besoin pour lors de cures attentives. L'immoralité n'était pas montée si haut ; elle ne s'était pas étendue si largement : les remèdes pouvaient être aussi simples que les vices qu'on avait à combattre. Aujourd'hui il faut un appareil de défense en rapport avec la véhémence des maux qui nous assaillent.²

Alors que, dans les premiers temps de la correspondance, il critiquait les subtilités inutiles et verbales des dialecticiens, il reconnaît ici une pertinence à la complexité théorique en morale, le dispositif doctrinal engagé devant être à la hauteur du degré extrême d'immoralité et de corruption qu'il s'agit de combattre.

Pour extirper efficacement le vice, il ne faut pas se contenter de la parénèse, qui ne produit qu'un changement superficiel : il ne faut pas s'attaquer seulement aux effets – les réactions passionnelles, les attitudes inappropriées –, mais il faut remonter aux causes, aux opinions fausses sur la nature du bien ou du mal. Cela suppose de recourir aux subtilités de la théorie, aux *decreta*, aux principes théoriques, et d'enseigner au disciple la nature véritable du bien et du mal.³

¹ *Ep.* 20.2 (éd. F. Préchac ; trad. H. Noblot).

² *Ep.* 95.13–4 (éd. F. Préchac ; trad. H. Noblot). Voir aussi *Ep.* 95.29, 32.

³ Voir *Ep.* 95.34–5, 54–5 et 110, 8.

Quel rôle les discussions dialectiques et les argumentations syllogistiques ont-elles à jouer dans l'intervention de la théorie et des *decreta* dans l'enseignement moral ? Dans un texte que nous avons déjà cité,¹ Sénèque distingue en philosophie certains cas qui sont évidents, et qui exigent seulement un conseil et d'autres qui, en raison de leur obscurité, requiert un ensemble de preuves. Le passage n'est pas aisé à comprendre. Tout d'abord, à quoi renvoie la distinction entre les choses obscures et les choses évidentes ? Recoupe-t-elle celle des cas pour lesquels les *praecepta* suffisent et d'autres, pour lesquels il faut faire intervenir les *decreta* ? Ou bien la distinction entre les *praecepta* d'une part et les *decreta* d'autre part, les premiers devant malgré leur caractère évident être fondés sur les seconds ? Et quel est exactement le statut épistémologique des *decreta*, des principes théoriques : sont-ils ce à partir de quoi l'on démontre le bien fondé des préceptes, ou bien ce qu'il s'agit de démontrer comme le fondement caché des préceptes ?

Plus loin, il semble clair qu'aux choses évidentes correspondent les préceptes tandis qu'aux choses obscures correspondent les principes :

Idem dicere de praeceptis possum : aperta sunt, decreta vero sapientiae in abdito. Sicut sanctiora sacrorum tantum initiati sciunt, ita in philosophia arcana illa admissis receptisque in sacra ostenduntur ; at praecepta et alia huiusmodi profanis quoque nota sunt.

J'en puis dire autant des préceptes : ils paraissent au grand jour, mais les principes de la sagesse demeurent cachés. Ce qu'il y a de plus auguste dans la religion n'est su que des initiés ; ainsi la philosophie ne révèle ses derniers secrets qu'à ceux à qui elle ouvre l'accès et l'intimité de ses sanctuaires ; quant aux préceptes et autres avis de même espèce, même le profane en a connaissance.²

Le contenu d'un précepte est évident par lui-même, mais son fondement théorique nous échappe.³ C'est ce dernier qu'il s'agit de révéler au moyen d'une démonstration. Il faudra donc faire intervenir d'autres *decreta* sur la base desquels on pourra découvrir le fondement en question. Cela permettrait de comprendre les références positives à la *probatio* qui apparaissent vers le milieu de la correspondance : Lucilius percevrait cette insuffisance des préceptes et la nécessité que lui soit révélés leur fondement : c'est la raison pour laquelle il réclamerait

¹ Voir *supra*, p. 222.

² *Ep.* 95.64 (éd. F. Préchac ; trad. H. Noblot).

³ Il peut sembler contradictoire de présenter quelque chose comme évident alors que sa justification nous échappe encore : sans doute faut-il comprendre que le contenu d'un précepte est aisé à comprendre et à mémoriser : le disciple débutant pourra ainsi s'y conformer sans comprendre encore la raison pour laquelle il doit s'y conformer. C'est cette raison-là qui est obscure, impossible à saisir immédiatement et nécessitant une démonstration pour être connue.

davantage de *probationes* de la part de Sénèque et ce dernier, après avoir critiqué la dialectique dans le cadre de la parénèse, accepterait d'y recourir dans sa fonction démonstrative dans le cadre de l'enseignement théorique. C'est à une telle entreprise que l'on assisterait par exemple dans les lettres 66 ou 85 : les arguments produits pour démontrer que le bien est indépendant des circonstances ou que la vertu suffit au bonheur révélerait le fondement théorique des préceptes qui avaient été proposés dans la première partie de la correspondance.

Cette réhabilitation de la dialectique, dans sa fonction de *probatio*, dans la deuxième partie des lettres doit cependant être fortement nuancée : en effet, c'est précisément dans ces lettres que se concentrent les critiques d'inutilité adressées aux discussions dialectiques. À la lettre 113, Sénèque explique par exemple à Lucilius que la discussion qu'il lui rapporte n'a à ses yeux aucune utilité, il y répondrait seulement pour accéder poliment à sa demande.¹ Cela devrait donc nous conduire au moins à distinguer, parmi les subtilités théoriques, celles qui sont moralement utiles, et celles qui ne le sont pas.

Au début de la Lettre 124, Sénèque loue ainsi Lucilius pour le soin qu'il porte à distinguer entre les subtilités utiles pour le progrès moral et celles qui sont résolument vaines.² Le problème qui fait l'objet d'une discussion est le suivant : est-ce par les sens ou par l'intelligence que nous saisissons le bien ? Lucilius est manifestement soucieux de ne pas perdre son temps à des subtilités inutiles car il interroge Sénèque sur le profit d'une telle discussion pour son âme. Sénèque justifie alors l'utilité morale de cette discussion.³ Il ne se contredit donc pas lorsqu'il critique les discussions dialectiques d'une part et y a recours d'autre part : il distingue entre les problèmes qu'il est utile de traiter en enchaînant les arguments et en prévenant les objections, et ceux qu'il faut laisser de côté.

Mais que faire des cas où Sénèque critique pour leur utilité précisément des discussions qu'il accepte pourtant de conduire ? N'y a-t-il pas là, malgré tout, quelque chose comme une incohérence ? Pour rendre compte de ces cas, il est là encore fécond de se replacer dans la perspective pédagogique qui est celle de Sénèque. Il faut avoir à l'esprit que Lucilius, dans la seconde partie de la correspondance, étudie assidûment les traités stoïciens. Les questions qu'il pose à Sénèque viennent justement de ses lectures. Il semble ce faisant manifester pour la théorie une ardeur qui semble parfois excessive aux yeux de Sénèque et que ce dernier veut

¹ *Ep.* 113.1.

² *Ep.* 124.1.

³ *Ep.* 124.21.

réfréner en répondant aux questions de Lucilius au compte-goutte et en encadrant ses réponses de mise en garde.¹ Ce n'est pas parce que l'on en est arrivé au stade théorique de la formation morale que le risque de se perdre dans les méandres de la théorie en perdant de vue sa destination pratique a disparu. Ce risque n'a même jamais été aussi grand : plus on avance dans la formation morale, plus la théorie est nécessaire, plus on lui accorde d'importance et plus on risque de s'y intéresser pour elle-même. Sénèque doit donc à tout prix encadrer ces discussions théoriques de mise en garde, qui finissent pas porter leurs fruits puisque, comme nous l'avons vu, à l'avant-dernière lettre, le souci fondamental de Lucilius est précisément de saisir l'utilité de l'enseignement théorique qui lui est dispensé.² En critiquant certaines discussions dialectiques, Sénèque voudrait donc mettre en garde Lucilius contre leur inutilité morale et réfréner l'ardeur qu'il manifeste parfois pour la théorie : seules les discussions pertinentes doivent susciter l'intérêt et encore ne doivent-elles pas le susciter pour elle-même mais pour le progrès moral qu'elles nous permettent d'accomplir.

Il n'est pas exclu qu'il faille apporter une nuance supplémentaire aux critiques formulées par Sénèque : les discussions dialectiques qu'il qualifie d'inutiles le sont-elles dans l'absolu et de manière définitive, ou bien seulement provisoirement, étant donné le degré de progression auquel se trouve alors Lucilius ? Le moyen que Sénèque indique à Lucilius pour réfréner son ardeur pourrait ainsi esquisser une nécessaire progressivité au sein même de l'enseignement théorique :

Nec passim carpenda sunt nec avide invadenda universa : per partes pervenietur ad totum. Aptari onus viribus debet nec plus occupari quam cui sufficere possimus. Non quantum vis, sed quantum capis, hauriendum est. Bonum tantum habe animum : capies quantum voles. Quo plus recepit animus, hoc se magis laxat.

Gardons-nous de butiner çà et là ; mais aussi gardons-nous d'envahir avidement tout le champ de la science : chaque partie mènera de proche en proche à la connaissance du tout. On doit proportionner la charge à ses forces et ne pas en prendre au-delà de ce qu'on saurait porter. Absorbe selon ta capacité, non selon ton désir. Il n'est plus que d'avoir bon courage : capacité et désirs se feront équilibre. Plus une telle âme reçoit, plus elle s'étend.³

Nous avons vu plus haut qu'il était prématuré de s'adonner aux subtilités théoriques lorsque l'on n'a pas encore éprouvé les bénéfiques de la parénèse : mais sans doute est-il parfois prématuré, au sein même de l'enseignement dogmatique, de s'adonner à certaines subtilités

¹ *Ep.* 108.1. Sur ce passage, voir (Schafer, 2011, p. 40).

² Voir aussi *Ep.* 121.1.

³ *Ep.* 108.2 (éd. F. Préchac ; trad. H. Noblot).

théoriques alors que l'on n'en a pas encore assimilé certaines autres. Il faut procéder avec méthode et pas à pas dans l'étude de la théorie, en passant progressivement des points de doctrines les moins complexes à ceux qui sont les plus subtils. Ainsi peut-on envisager que même la distinction de la sagesse et du fait d'être sage – la première étant un bien tandis que l'autre n'en est pas un –, ou la nature animale des vertus, même si Sénèque semble les accuser d'être inutile de manière définitive, pourrait faire l'objet d'une discussion profitable à un stade très avancé de l'enseignement théorique et de la formation morale. Il est d'ailleurs probable que Sénèque avait pour projet d'inclure de telles discussions à son traité de morale, dont il aurait recommandé la lecture à Lucilius.¹ Mais au moment où il les expose dans les *Lettres*, l'examen de questions aussi subtiles est assurément prématuré : il risque de les étudier sans être en mesure d'en comprendre l'apport pour lui, ici et maintenant. Pire encore : elles pourraient, en apportant une distinction supplémentaire que Lucilius n'est pas encore en mesure d'assimiler, le plonger dans la confusion. Sans doute faut-il avoir à l'esprit qu'une subtilité excessive, introduite prématurément, nuit au disciple en suscitant de la confusion dans son jugement au lieu de produire davantage de distinction.² Pour autant, on ne peut exclure que Sénèque envisage qu'elle puisse être introduite à un stade extrêmement avancé de la progression morale, si avancé qu'il peut être difficile d'envisager de l'atteindre : lorsque l'on aura acquis *de proche en proche* toute la connaissance requise pour que de telles subtilités ne nous plongent pas dans la confusion, alors elles nous apporteront un ultime gain en distinction, qui coïncidera avec l'acquisition de *la science, de la connaissance du tout*.³

4. Synthèse

Au final, il nous semble possible de discerner une cohérence d'ensemble dans la position de Sénèque à l'égard de la dialectique dans les *Lettres à Lucilius* dès lors qu'on la considère

¹ Et sans doute d'autres discussions plus techniques encore.

² (Cooper, 2004, p. 331) reproche à Sénèque d'avoir manqué l'utilité de la distinction entre la sagesse et le fait d'être sage : « But can he count on continuing to live in that fool's paradise? If not, had he not better learn at least a smattering about this subject, sooner rather than later, so as to avoid the disturbance that might affect him if, in an unguarded moment long after beginning to live a Stoic life, someone should explain to him that being just cannot be a good thing after all, because it is something incorporeal? » Cela nous semble un peu contradictoire de considérer comme éclairant l'enseignement d'une distinction qui, s'il arrivait qu'on nous la présente, nous plongerait dans la confusion. Il nous semble plutôt que Sénèque juge précisément une telle discussion inutilement voire dangereusement subtile, car elle pourrait être davantage source de confusion que de distinction pour Lucilius dans sa poursuite du bien.

³ Nous ne pensons donc pas que la critique par Sénèque des discussions dialectiques dans le contexte pédagogique des *Lettres à Lucilius* indique qu'il abandonne l'idée stoïcienne que la vie vertueuse coïncide avec une compréhension complète de la théorie philosophique, contrairement à ce que soutient (Cooper, 2004, p. 332).

dans la perspective pédagogique qui est la sienne dans cette œuvre. Ainsi Sénèque critique-t-il la dialectique de manière radicale chaque fois qu'elle représente un danger ou un obstacle dans son entreprise de formation morale. Mais il la réhabilite aussi, chaque fois qu'il lui trouve une utilité : c'est principalement le cas dans la seconde partie de la correspondance, à mesure que la parénèse laisse la place à l'enseignement théorique. Si la lecture des *Lettres* laisse cependant l'impression générale d'une hostilité de Sénèque à l'égard de la dialectique, c'est sans doute parce qu'il ne lui reconnaît dans les *Lettres* qu'une valeur morale instrumentale, n'envisageant jamais qu'elle puisse avoir une valeur morale intrinsèque : elle doit être pratiquée seulement dans la mesure où elle sert l'enseignement de la doctrine morale. Il ne s'interdit donc pas d'y recourir, mais tout en ayant pour objectif constant d'empêcher son lecteur de s'y intéresser pour elle-même. Certes, si la dialectique ne se voit accorder qu'une valeur instrumentale dans les *Lettres*, cela pourrait être lié, là encore, au contexte pédagogique de ces dernières et au fait qu'il s'adresse à un progressant : mais aucun indice ne permet vraiment de l'envisager. De ce point de vue, Sénèque ne retrouve donc pas exactement la position qui est celle des premiers stoïciens ou encore, comme nous le verrons, d'Épictète : la pratique de la dialectique en elle-même ne lui paraît pas participer au progrès moral ni faire partie intégrante de la vie vertueuse.

CHAPITRE 3

Musonius Rufus¹

1. L'utilité des démonstrations

De Musonius, contemporain de Sénèque et maître d'Épictète, nous est parvenu un certain nombre de leçons, par l'intermédiaire de son disciple Lucius dont Stobée nous rapporte les transcriptions.² Dans ces textes, le maître stoïcien ne mentionne pas explicitement la « logique » ou la « dialectique ». Il renvoie cependant à des notions qui en relèvent manifestement : *démonstrations, arguments, analyse des syllogismes, etc.* Pour comprendre le discours qu'il tient sur la dialectique, il faut le replacer dans le contexte pédagogique de son énonciation : il ne s'agit pas seulement pour Musonius de dire à quoi la dialectique est utile, mais il s'agit surtout de convaincre les disciples d'en faire un tel usage.³

¹ Avant de traiter la position de Musonius à l'égard de la dialectique, il convient d'évoquer le cas de Cornutus, qui est son contemporain : sur ce stoïcien, voir en particulier (Boys-Stones, 2018). Parmi les ouvrages qui lui sont attribués, plusieurs relèvent de la logique : un manuel de rhétorique, un *Sur la prononciation et l'orthographe*, ainsi qu'un *Contre Athénodore et Aristote* qui traite des catégories aristotéliennes : voir (Boys-Stones, 2018, p. 36). Les fragments qui nous sont parvenus de ces ouvrages nous apprennent cependant peu de choses sur la position de Cornutus à l'égard de l'utilité de la dialectique en philosophie. Certes, selon le témoignage de Simplicius (Fr. 21 Boys-Stones), Cornutus juge que les *Catégories* d'Aristote sont « un tas de diverses assertions logiques, physiques, éthiques et théologiques (παντοδαπῶν θεωρημάτων σωρείαν ὑπολαμβάνουσιν λογικῶν τε καὶ φυσικῶν καὶ ἠθικῶν καὶ θεολογικῶν ; ici et dans la suite de la note, nous traduisons l'édition de G. Boys-Stones). Comme la distinction des différents théorèmes recoupe en partie la division stoïcienne du discours de la philosophie (*DL* 7.39–41) et en particulier la distinction par Chrysippe des trois espèces de théorèmes philosophiques, cela pourrait suggérer que Cornutus reprend cette distinction à son compte. Dans son traité de *Théologie grecque*, il rapporte par ailleurs au chapitre 14 que certains allégoristes disent que les muses sont au nombre de trois parce que le discours de la philosophie (ὁ κατὰ φιλοσοφίαν λόγος) contient lui-même trois parties ; il indique encore, au chapitre 16, que certains justifient le nom de la muse Erato en disant qu'elle supervise « la capacité à questionner et à répondre » (τῆς περὶ τὸ ἔρεσθαι καὶ ἀποκρίνεσθαι δυνάμεως), étant donné que « le sage est dialecticien » (διαλεκτικῶν ὄντων τῶν σπουδαίων). Enfin, il explique le fait que les sculptures d'Hermès sont carrées afin que « le côté où elles chutent soient aussi leur base » (καὶ τὰς πτώσεις αὐτοῦ βάσεις εἶναι) : (Boys-Stones, 2018, p. 79 n. 80) suggère que *ptōseis* désignent ici les modes syllogistiques, l'image ayant donc la signification suivante : « arguments in different moods give formally diverse but equally secure bases for decision making ». Il est toutefois difficile de reconstituer sur ces seuls éléments la position de Cornutus à l'égard de la dialectique et de son utilité en philosophie.

² Pour l'édition des textes de Musonius, voir (Lutz, 1949).

³ Sur le contexte des leçons, voir (Laurand, 2014, p. 27).

Une anecdote rapportée par Epictète nous renseigne sur l'importance que Musonius accorde à la dialectique dans son enseignement : ce dernier reproche en effet à son élève Epictète de prendre trop à la légère l'erreur qu'il a commise dans le cadre de l'examen d'un syllogisme.¹ Ce point est confirmé par le fait que la première leçon de Musonius porte justement sur le bon usage de la démonstration dans le contexte de l'enseignement :

Λόγου δέ ποτε γενομένου περὶ ἀποδείξεων, ἃς χρῆ ἀκούειν τοὺς νέους παρὰ τῶν φιλοσόφων πρὸς κατάληψιν ὧν μανθάνουσιν, ἔφη ὁ Μουσώνιος...

Une fois, alors que la discussion portait sur les démonstrations, comme celles qu'il est utile aux débutants d'entendre de la part de leurs professeurs pour avoir la pleine compréhension de ce qu'ils apprennent, Musonius dit...²

Musonius entend donc traiter ici de l'utilité des démonstrations pour les disciples dans le cadre de leur enseignement philosophique.³ Quelle fonction pédagogique reconnaît-il aux démonstrations ? Pour le comprendre, il est intéressant de voir comment Musonius oppose les hommes et les dieux sur la question de l'utilité des démonstrations : la démonstration est indispensable aux premiers tandis qu'elle est inutile aux seconds. Ainsi déclare-t-il :

θεοὺς μὲν οὖν εἰκὸς οὐδεμιᾶς ἀποδείξεως δεῖσθαι πρὸς οὐδέν, ὅτι μήτε ἀσαφὲς μήτε ἄδηλόν ἐστιν αὐτοῖς μηδέν, πρὸς <οἷα> μόνον δεῖ τῶν ἀποδείξεων· τοὺς δὲ ἀνθρώπους ἀνάγκη τὰ μὴ φανερὰ μηδ' αὐτόθεν γνῶριμα διὰ τῶν φανερῶν καὶ προδήλων ζητεῖν ἀνευρίσκειν, ὅπερ ἔργον ἀποδείξεώς ἐστιν.

Les dieux, peut-on supposer, n'ont pas besoin de démonstrations car pour eux rien n'est obscur ou non-évident, et c'est seulement pour ces choses qu'il est besoin de démonstrations. En revanche, les hommes doivent chercher à découvrir ce qui n'est pas manifeste ni connu de lui-même au moyen de ce qui est manifeste et évident. Telle est la fonction de la démonstration.⁴

Ce passage nous renseigne sur la fonction de la démonstration : *découvrir ce qui n'est pas clair ou évident par le biais de ce qui est clair et évident*. Musonius reprend ici la conception canonique de la démonstration dans l'école stoïcienne.⁵ Son usage du verbe ἀνευρίσκω pour décrire ce que permet la démonstration rappelle également la fin que l'on doit assigner à l'usage de la raison selon Chrysippe : τῶν ἀληθῶν εὕρεσιν (T2Chr). Dans les deux cas, il s'agit de

¹ Diss. 1.7.32 ; nous examinerons ce texte dans notre chapitre sur Epictète. (Laurand, 2014, p. 31) remet en cause, à raison nous semble-t-il, l'idée selon laquelle les leçons rapportées par Lucius manifesteraient de la part de Musonius une attention plus grande pour l'éthique que ne le suggère le témoignage de nos autres sources.

² Musonius *Dissertationum a Lucio* 1.1–3 (éd. C. Lutz ; nous traduisons).

³ Sur la méthode pédagogique de Musonius et le rôle qu'y joue la démonstration voir (Reydams-Schils, 2010, p. 567), (Laurand, 2014, pp. 70–90) et (Laurenti, 2016).

⁴ Musonius *Dissertationum a Lucio* 1.13–7 (éd. C. Lutz ; nous traduisons).

⁵ Sur la conception stoïcienne de la démonstration, voir *infra*, p. 405.

rendre manifestes les vérités qui ne le sont pas d'elles-mêmes. Or il suppose que rien n'est obscur pour les dieux. Comme seul l'obscur doit être prouvé – l'évidence se passant de preuves –, les dieux n'auront donc pas besoin de démonstrations. Au contraire, il existe des choses qui sont obscures pour les hommes et c'est la raison pour laquelle ils ont un usage de la démonstration. Musonius nous donne ainsi l'exemple d'une proposition obscure pour les hommes avant de suggérer une démonstration permettant de la rendre évidente :

οἶον, ὅτι ἡδονὴ οὐκ ἔστιν ἀγαθόν, αὐτόθεν μὲν οὐ δοκεῖ εἶναι γνώριμον, ἐπεὶπερ ἔργῳ προσκαλεῖται ἡμᾶς ὡς ἀγαθὸν οὐσα ἢ ἡδονή· λαβόντος δὲ τινος λῆμμα γνώριμον τὸ πᾶν ἀγαθὸν αἰρετὸν εἶναι, καὶ προσλαβόντος ἕτερον γνώριμον τούτῳ τὸ τινὰς ἡδονὰς οὐχ αἰρετὰς εἶναι, ἀποδεικνύομεν τὸ μὴ ἀγαθὸν εἶναι τὴν ἡδονήν, διὰ τῶν γνωρίμων τὸ μὴ γνώριμον.

Par exemple, le fait que le plaisir n'est pas un bien ne semble pas être évident en lui-même, puisque de fait le plaisir nous attire comme s'il était un bien. Mais en partant de la prémisse évidente selon laquelle tout bien est digne d'être choisi, et en ajoutant une autre prémisse évidente selon laquelle certains plaisirs ne sont pas dignes d'être choisis, nous démontrons que le plaisir n'est pas un bien, en procédant de l'évident au non-évident.¹

La proposition qu'il s'agit de démontrer – Musonius partant du principe qu'elle n'est pas immédiatement évidente – est la suivante : (P1) *Le plaisir n'est pas un bien*. Pour la démontrer, on la déduira à partir de deux prémisses qui, elles, passent pour évidentes : (P2) *Tout bien est désirable* et (P3) *Certains plaisirs ne sont pas désirables*. L'utilité éthique d'une telle démonstration est claire : en effet, comme indice du fait que (P1) n'est pas immédiatement connue comme vraie, Musonius explique que nous sommes attirés par le plaisir comme par un bien. Si, par conséquent, on nous démontre la vérité de (P1), nous pouvons supposer que nous n'éprouverons plus à l'égard du plaisir une telle attirance.

Si l'on a déjà une idée de l'utilité de la démonstration en philosophie et en éthique, il faut cependant comprendre pourquoi certaines propositions, comme (P1) ne sont pas connues immédiatement, tandis que d'autres, comme (P2) et (P3), le sont. Pourquoi certaines choses qui sont saisies par les dieux échappent aux hommes, tandis que d'autres non ? Même si les leçons de Musonius ne le détaillent pas, la justification de cet état de fait est probablement anthropologique : les hommes sont corrompus par l'éducation qu'ils reçoivent dans leur jeunesse et qui les amène à juger que certaines choses sont des biens ou des maux alors que ce n'est pas le cas ; ils peuvent également être égarés par la vraisemblance des choses.² Leur

¹ Musonius *Dissertationum a Lucio* 1.17–23 (éd. C. Lutz ; nous traduisons).

² Sur la corruption des jeunes gens par les nourrices et la vraisemblance des choses, voir *DL* 7.89 ; sur ce thème chez Musonius, voir (Laurand, 2014, p. 74).

corruption permet de comprendre que des choses soient obscures pour les hommes et que la démonstration, qui a pour fonction d'éclairer l'obscur, soit donc utile. Mais la question se pose en retour de la possibilité d'une telle démonstration : il faut que la corruption des hommes ne soit pas totale et qu'ils aient encore la compréhension immédiate de certaines choses, sur la base desquelles il sera possible d'élaborer des démonstrations. Sur ce point, Musonius nous fournit un élément de réponse : « l'homme tend vers la vertu (τὸ πρὸς ἀρετὴν γεγονέναι τὸν ἄνθρωπον) »¹. Le fait que nous revendiquons tous pour nous-mêmes le fait d'être bons lui semble prouver que nous naissons avec un penchant pour le bien : si tout un chacun, à celui qui lui demande s'il est juste ou injuste, préfère répondre qu'il est juste et non injuste, c'est qu'il comprend que la justice est préférable à l'injustice. Et si cela se vérifie chez tout le monde, avant même de recevoir un enseignement philosophique, c'est donc que l'inclination à la vertu est naturelle. L'argument de Musonius rejoint la théorie stoïcienne des prénotions.² Nous avons ainsi la prénotion du bien comme quelque chose de désirable, si bien que la proposition (P2) selon laquelle *Tout bien est désirable* est connue immédiatement telle une évidence, fournissant ainsi une prémisse opérationnelle pour élaborer une démonstration. La corruption des hommes fonde donc l'utilité des démonstrations pour les hommes tandis que les prénotions en offrent la condition de possibilité.³ Comme il apparaît clairement de ce qui précède, le procédé de la démonstration a manifestement pour le maître stoïcien la fonction de révéler le vrai à ceux à qui on dispense un enseignement : il s'inscrit ainsi dans la lignée de Chrysippe, que l'on peut faire remonter jusqu'à Zénon, qui ne cantonnent pas la dialectique à la défense du vrai mais lui reconnaissent aussi la fonction de le découvrir. Dans la mesure où il reconnaît l'utilité de la démonstration pour révéler les choses qui sont d'abord obscures dans le domaine moral, il retrouve aussi Sénèque qui admet aussi l'existence de telles choses en morale et attribue par conséquent une utilité à la *probatio* en éthique.⁴

Puisque l'utilité de la démonstration vient de ce que certaines choses ne nous sont pas connues immédiatement, mais que la démonstration nous permet de les connaître, nous pouvons nous demander si l'utilité de la démonstration n'est que transitoire, si elle n'est utile que pour

¹ Musonius *Dissertationum a Lucio* 2.18–9 (éd. C. Lutz ; nous traduisons).

² La deuxième leçon de Musonius est d'ailleurs très proche d'un passage des entretiens d'Épictète (*Diss.* 2.11) à tel point que l'on peut penser que celui-ci a inspiré celui-là : dans les deux cas, il s'agit de distinguer, d'une part, les domaines pour lesquels nous ne possédons pas de connaissance naturelle et, d'autre part, le domaine moral. Or, Épictète fait pour sa part explicitement référence à la notion de prénotion (voir *Diss.* 3.11.14). Pour un rapprochement des deux passages, voir (Laurenti, 2016, pp. 2016–7).

³ Voir (Laurand, 2014, p. 76).

⁴ Voir *supra*, p. 222.

le débutant ou le progressant, et cesse de l'être dès lors que tout ce qui moralement pertinent est devenu évident et qu'il n'y a donc plus rien à démontrer : autrement dit, le sage a-t-il encore un usage de la démonstration ou bien rejoint-il de ce point de vue le statut des dieux pour qui la démonstration est inutile ?¹ Musonius ne répond pas directement à cette question : sa préoccupation est en effet essentiellement pédagogique et il s'intéresse davantage au cas du disciple qu'à celui du sage. Le témoignage suivant suggère cependant que l'homme vertueux ne doit jamais abandonner le traitement qui lui a permis de le devenir :

οὐ γὰρ ὡς ἐλλέβορον, οἶμαι, δεῖ θεραπεύσαντα συνεκφέρειν τῷ νοσήματι τὸν λόγον, ἀλλ' <ἐὰν> ἐμμένοντα τῇ ψυχῇ συνέχειν τὰς κρίσεις καὶ φυλάσσειν.

Contrairement à l'hellébore, en effet, une fois que l'on est guéri, la raison ne doit pas être évacuée en même temps que la maladie, mais elle doit demeurer dans l'âme pour maintenir et garder le jugement.²

La raison ne doit pas être rejetée une fois que l'on est guéri, nous dit Musonius, mais elle doit rester dans l'âme pour maintenir (συνέχειν) et garder le jugement (φυλάσσειν). Il est intéressant de souligner que ces deux derniers verbes ne sont pas exactement équivalents : le premier a plutôt le sens de *conserver la cohésion de quelque chose*, tandis que le second signifie *défendre quelque chose contre ce qui le menace*. Le premier verbe correspond ainsi davantage à l'image du squelette qui maintient en cohésion les parties de l'animal, tandis que le second rappelle celle du mur qui protège le jardin contre les individus mal intentionnés se trouvant à l'extérieur. Nous retrouvons ce faisant ce que nous disions à propos de Chrysippe : la fonction constitutive et la fonction défensive sont indissociables et comme les deux faces d'une même pièce. En effet, le jugement ne pourra être défendu qu'à la condition d'être bien articulé. On peut supposer qu'il revient aux démonstrations de soutenir ainsi le jugement, et de lui donner ainsi une assise qui lui permette de ne pas être renversé par une représentation persuasive. L'homme vertueux ne doit donc pas abandonner les démonstrations qu'il a apprises et qui structurent ses connaissances, sans quoi il risquerait de ne plus être vertueux : les choses obscures dont il a pu saisir la vérité au moyen de démonstrations, s'il oubliait ces dernières, risqueraient de redevenir obscures.

Si tel est le cas, la fonction remplie par la démonstration chez le sage n'est cependant pas exactement la même que le disciple : chez ce dernier, la démonstration a une fonction

¹ Sur ce point, voir (Laurand, 2014, p. 76).

² Musonius *Fragmenta minora* 36.2–5 (éd. C. Lutz ; nous traduisons).

heuristique, elle doit révéler ce qui est obscur ; chez l'homme vertueux, elle a plutôt un rôle structurant et défensif : elle n'a plus rien d'important à lui apprendre, mais elle lui garantit de ne pas abandonner ses certitudes même si un sophiste se présente ou un évènement exceptionnel se produit. L'homme vertueux ou le sage serait donc comparable aux dieux dans la mesure où plus rien d'utile pour la bonne conduite de la vie n'est obscur pour lui ; mais il en diffère encore parce qu'il a besoin de conserver ces démonstrations pour ne pas cesser d'être sage.¹

Sur la base de ces remarques, il est possible de supposer que Musonius reconnaît à la démonstration, en plus de son utilité pédagogique de type heuristique, une utilité défensive et conservatrice qui intervient dans un second temps. L'image semble supposer que la démonstration perd toutefois sa fonction heuristique chez le sage : si le sage avait besoin de procéder à une démonstration, c'est-à-dire de recevoir un traitement, c'est donc qu'il ne serait pas tout à fait guéri. Du point de vue de Musonius, la fonction heuristique de la démonstration serait donc *transitoire* tandis que sa fonction de conservation serait *constitutive* de la sagesse. Mais on ne peut pas exclure que le sage fasse encore un usage de la démonstration pour établir des vérités qui tout en étant utiles ne mettaient pas en péril sa vertu par leur absence.

2. Le bon usage des démonstrations

Musonius reconnaît donc l'utilité de la démonstration, et nous avons pu esquisser la nature de cette utilité. Mais il ne s'arrête pas là. Comme nous le disions, sa perspective est pédagogique : il ne se contente pas de déclarer l'utilité de la démonstration, mais il entend indiquer à ses disciples la manière dont il convient d'en user. Il expose ainsi les principes auxquels on doit se conformer dans cet usage et dont voici le premier :

ὁ Μουσώνιος οὐχὶ πολλὰς ἐφ' ἐκάστου πράγματος ζητεῖν ἀποδείξεις προσήκειν, ἀλλ' ἀνυσίμους καὶ ἐναργεῖς. οὔτε γὰρ ἰατρὸς ἐκεῖνος, ἔφη, ἐπαινετὸς ὁ φάρμακα πολλὰ προσφέρων τοῖς νοσοῦσιν, ἀλλ' ὁ δι' ὀλίγων ᾧ προσφέρει λόγου ἀξίως ὠφελῶν· οὔτε φιλόσοφος ὁ διὰ πολλῶν ἀποδείξεων διδάσκων τοὺς ἀκούοντας, ἀλλ' ὁ δι' ὀλίγων ἐπάγων αὐτοὺς ἐφ' ὃ μέντοι βούλεται·

Musonius a dit qu'il n'était pas approprié de chercher de nombreuses démonstrations pour chaque chose, mais plutôt des démonstrations efficaces et évidentes. Car le médecin qui prescrit beaucoup de médicaments à ses patients est moins digne d'éloges que celui qui leur porte assistance avec peu. De même le philosophe qui dispense un enseignement à ses élèves en utilisant de nombreuses

¹ C'est justement la raison pour laquelle les stoïciens, à la différence des péripatéticiens, conçoivent la logique comme une partie de la philosophie et non comme un instrument : la logique n'est pas seulement la condition de production de la sagesse, mais elle en est une condition constitutive : voir *supra*, p. 169. Sur ce point, Musonius se montre donc en accord avec ses prédécesseurs.

démonstrations est moins digne d'éloges que celui qui les conduit au but recherché avec peu de démonstrations.¹

Dans l'usage des démonstrations, il convient de préférer l'efficacité à la quantité : le bon médecin n'est pas celui qui donne beaucoup de médicaments, mais celui qui en donne juste ce qu'il faut pour produire l'effet escompté sur son patient ; de même, le bon maître n'est pas celui qui multiplie inutilement les preuves. Une telle exigence se justifie : le bon usage de la démonstration consiste à se conformer à sa fonction, ni plus ni moins. Or, la démonstration a pour fonction d'éclairer l'obscur sur la base de l'évident : la démonstration qui ne permet pas d'atteindre un tel résultat ne remplit pas sa fonction ; et, si le résultat a déjà été atteint, la démonstration que l'on ajoute malgré tout éclaire quelque chose qui n'a plus besoin de l'être, si bien qu'elle ne remplit pas davantage sa fonction. En plus de se fonder sur la fonction de la démonstration, cette exigence se justifie par la destination pratique de l'enseignement : une démonstration qui ne produit pas son effet sur le disciple est inutile ; et dès lors qu'une démonstration a produit l'effet escompté, nul besoin d'en rajouter.

Remarquons que les recommandations faites par Musonius s'adressent non aux disciples, comme l'on pourrait s'y attendre, mais au philosophe s'adressant à ses disciples, qui doit faire un bon usage des démonstrations dans le cadre de son enseignement. Si Musonius estime cependant nécessaire d'indiquer aux élèves le bon usage que doit faire le maître des démonstrations, c'est pour prévenir de leur part des exigences stupides : nous le voyons ainsi mettre en garde ses propres disciples contre ce qu'il ne veut pas entendre de leur part.² S'il estime nécessaire de le dire, c'est peut-être parce qu'il a reconnu chez eux une ignorance du rôle joué par la démonstration qu'il entend dissiper, ou bien un goût excessif pour les démonstrations qu'il s'agit de réguler : les élèves demandent parfois des démonstrations alors que le sujet est clair, si bien qu'il n'y a rien à démontrer ; ou des démonstrations longues lorsqu'elles peuvent être brèves, ce qui revient presque à compliquer inutilement un sujet et, par conséquent, à faire de la preuve un contre-emploi. A l'exigence d'efficacité, il convient donc d'ajouter celles de l'opportunité et de la concision.³ Les élèves doivent apprendre à ne réclamer des démonstrations qu'autant qu'elles sont opportunes et de la longueur appropriée, le maître devant en outre se soucier de leur efficacité.

¹ Musonius *Dissertationum a Lucio* 1.3–7 (éd. C. Lutz ; nous traduisons).

² Voir Musonius *Dissertationum a Lucio* 1.11–3.

³ Cf. (Laurand, 2014, p. 77).

3. Sur la nécessité d'adapter les démonstrations à l'interlocuteur

L'exigence d'efficacité impose au maître d'adapter sa pratique de la démonstration à son interlocuteur, si bien qu'il devra proposer plus ou moins de démonstrations selon la disposition et le niveau de formation de l'élève.

ὅσοι δὲ τῶν νέων εὐφυέστεροι καὶ ἀγωγῆς μετεσχηκότες κρείττονος, οὗτοι ῥᾶν τε καὶ θᾶπτον καὶ δι' ὀλίγων ἀποδείξεων συναινοῖεν ἂν τοῖς λεγομένοις ὀρθῶς καὶ ἀκολουθοῖεν.

Ceux parmi les élèves qui ont un meilleur naturel et qui ont reçu une meilleure formation donnent leur accord plus facilement, plus rapidement et avec peu de preuves à un raisonnement droit et agissent en conséquence.¹

Le but du maître est toujours de produire l'effet escompté sur son disciple, à savoir de le convaincre de la vérité de quelque chose qui n'est pas immédiatement évident dans le but de l'amener à se comporter dans la vie de manière conséquente avec cette vérité. Or, selon que l'élève est d'un naturel vif ou plus emprunté, selon qu'il a déjà reçu une formation ou non, on aura besoin de plus ou moins de preuves. Musonius donne ensuite un exemple pour illustrer ce point.² Il envisage ainsi le cas de deux personnes ayant reçu une éducation opposée : le premier – appelons-le l'élève A – a été élevé dans le luxe, l'autre – l'élève B – a reçu une éducation spartiate. Puisqu'ils ont été éduqués différemment, on peut supposer qu'ils n'ont pas été corrompus de la même manière et sans doute pas dans la même étendue : autrement dit, ils sont plus ou moins éloignés du vrai, ce dernier n'ayant pas le même degré d'obscurité chez l'un ou chez l'autre. Le jeune spartiate sera plus aisément convaincu que le travail n'est pas un mal que ne le sera le jeune privilégié. En revanche, l'élève A aura besoin de très nombreuses preuves. On pourrait s'étonner que Musonius recommande d'accumuler un grand nombre de preuves pour démontrer un seul et même point à son interlocuteur alors qu'il assimilait plus haut ce genre de procédé au mauvais médecin. En réalité, il y a deux manières de justifier cette multiplication de preuves. D'abord, si le problème traité est complexe, alors cela n'est pas redondant d'employer une démonstration pour chaque aspect du problème. Ensuite, le pédagogue devra enchaîner plus ou moins d'arguments, au sein d'une même démonstration, car la distance entre la prémisse que l'interlocuteur est prêt à admettre et la thèse dont on veut le convaincre est plus ou moins grande selon les cas. Ainsi, l'élève spartiate pourra être convaincu

¹ Musonius *Dissertationum a Lucio* 1.35–7 (éd. C. Lutz ; nous traduisons).

² Musonius *Dissertationum a Lucio* 1.44–53.

par un seul argument déduisant la conclusion selon laquelle (P1) *Le travail n'est pas un mal* sur la base, par exemple, des deux prémisses suivantes :

(P2) *Ce que l'on peut supporter n'est pas un mal ;*

(P3) *il est possible de supporter le travail.*

Comme il donnera aisément son assentiment aux deux prémisses, il n'aura aucun mal à admettre la conclusion. En revanche, il y a peu de chance qu'un tel argument convainque l'élève B qui a grandi dans le luxe et qui ne donnera pas son assentiment à (P3). Rappelons en effet que la démonstration a pour fonction d'éclairer quelque chose d'obscur sur la base d'une chose évidente : or ce qui est évident pour tel interlocuteur ne l'est pas forcément pour tel autre. En l'occurrence (P3) est évident pour l'élève B, mais il ne l'est pas pour l'élève A : pour ce dernier, il faudra ajouter un second argument pour, dans un premier temps, démontrer (P3) ; si l'une des prémisses permettant de déduire (P3) est-elle même obscure pour cet interlocuteur, il faudra encore ajouter un nouvel argument, et ainsi de suite. Pour concilier le fait que l'on doit utiliser de nombreuses preuves avec certains interlocuteurs alors que, par ailleurs, il convient de ne pas multiplier les démonstrations, nous suggérons donc que Musonius envisage d'utiliser des arguments plus ou moins complexes¹ selon le plus ou moins grand éloignement de l'interlocuteur. Le propos de Musonius semble donc cohérent : il ne s'agit pas de multiplier inutilement les preuves, mais d'adapter sa démonstration à son interlocuteur.²

La nécessité d'adapter l'argument à son interlocuteur telle que la décrit Musonius ne fait finalement que replacer la pratique argumentative dans son contexte dialectique : celui qui argumente ne le fait pas tout seul, mais il propose les prémisses à son interlocuteur ; ce dernier doit les accorder pour que le questionnant puisse parvenir à sa conclusion ; cela requiert donc de sa part qu'il choisisse les prémisses susceptibles d'être admises par son interlocuteur. La pratique dialectique exclut aussi de s'adresser à plusieurs personnes à la fois, encore moins à une foule. *Au lieu de répéter des arguments à ses élèves, il vaut mieux aborder chacun d'eux avec juste mesure* : au lieu de s'adresser à sa classe depuis son estrade, Musonius préférera circuler entre les rangs pour s'entretenir avec ses élèves un par un. Pour autant, cette adaptation au contexte dialectique interdit de transiger un tant soit peu avec la vérité sous prétexte de s'adapter aux opinions de l'interlocuteur. Cela n'est d'ailleurs pas nécessaire puisque Musonius

¹ Nous comprenons ici *argument complexe* dans le sens technique qu'il a dans la dialectique stoïcienne : sur ce point, voir *infra*, p. 404.

² Voir *Musonius Dissertationum a Lucio* 1.65 sqq.

manifeste, comme les autres stoïciens – mais peut-être de manière plus prononcée dans son cas – un optimisme épistémologique. Comme nous l’avons vu, la corruption n’est jamais totale, et il y a chez chacun les germes du vrai : chacun a des notions vraies, plus ou moins enfouies, sur la base desquelles il est possible de démontrer, en plus ou moins d’étapes, que *le travail n’est pas un mal* ou que *la richesse n’est pas un bien*.¹

Musonius envisage par ailleurs que la démonstration ne passe pas seulement par les mots, mais aussi par les actes. Pour convaincre ces élèves, le maître doit surtout « se montrer non seulement comme celui qui prononce les paroles les plus utiles, mais comme celui qui agit en accord avec elles ». ² Musonius conseille d’ailleurs à l’élève qui ne parviendrait pas à convaincre par des mots son père de le laisser étudier la philosophie de le faire par des actes. ³ Si le père n’est pas convaincu par l’argumentation de son fils, il sera convaincu par ses actes : on pourrait supposer que Musonius fait ici un usage métaphorique de la pratique consistant à convaincre, mais ce n’est pas du tout certain. Dans un cas comme dans l’autre, il s’agit d’induire une certaine représentation chez son interlocuteur : or, cela peut passer par des mots comme par des actes. En l’occurrence, le père qui n’est pas convaincu que son fils doit faire de la philosophie ne connaît sans doute rien à cette dernière : le fils pourra toujours argumenter autant qu’il veut, ses arguments sonneront creux aux oreilles de son père, qui ne sera convaincu par aucune de ses prémisses. En revanche, si le père voit son fils lui accorder la plus grande considération du fait de son enseignement philosophique, comme il juge qu’un tel comportement est bon, il aura du même coup la représentation que la cause du comportement qu’il a devant les yeux est également bonne : il sera par conséquent convaincu que son fils doit poursuivre la philosophie.

D’une certaine manière, la possibilité pour le fils de convaincre son père par ses actes, ou la nécessité pour le maître de se montrer comme un modèle vivant de ce dont il cherche à convaincre ses élèves, suggère que Musonius envisage la pratique démonstrative comme une pratique de l’assentiment au sens large, opérant tant dans le domaine du discours que des représentations : par exemple, si l’élève ne donne pas son accord à la proposition selon laquelle

¹ En principe, aucun élève n’est donc si obtus qu’il ne soit possible de le convaincre, et c’est sans doute en cela que Musonius est plus optimiste que de nombreux autres stoïciens : ainsi ne trie-t-il pas entre les élèves curables et les incurables, mais entre ceux qui requiert peu de remèdes et ceux qui en ont besoin de beaucoup, pour lui proposer un traitement adapté, de la bonne intensité et au moment opportun : sur ce point, voir (Laurand, 2014, pp. 80–1).

² Musonius *Dissertationum a Lucio* 1.69–71 : τῷ παρέχειν αὐτὸν περὶ τε τῶν χρησιμωτάτων λέγοντα καὶ ὁμολογούμενα οἷς λέγει πράττοντα (éd. C. Lutz ; nous traduisons).

³ Voir *Musonius Dissertationum a Lucio* 16.1 sqq.

il est possible de supporter le travail, alors le maître, par son exemple, lui mettra devant les yeux cette évidence, pour qu'il donne son assentiment à la représentation correspondante. La nécessité d'impressionner l'interlocuteur pour produire sur lui un effet empêche Musonius de proposer un cours purement magistral.¹

4. Ce qui dépend de l'élève

Le succès de la procédure dépend donc du maître et de sa capacité à s'adapter à ses élèves mais elle a aussi pour condition de possibilité l'attitude de l'élève. Ainsi ce dernier ne doit-il pas être passif, mais partie prenante de l'échange dialectique :

τὸν δὲ μαθητὴν ἐντετάσθαι πρὸς τὰ λεγόμενα καὶ σκοπεῖν μὲν ὅπως μὴ λάθῃ ψευδὸς τι παραδεξάμενος· τῶν δὲ ἀληθῶν μὴ μὰ Δία πολλὰς ζητεῖν ἀποδείξεις ἀκούειν, ἀλλ' ἐναργεῖς·

Quant à celui qui apprend, il lui revient d'être attentif à ce qui est dit et de veiller à ne pas accepter quelque chose de faux. Pour ce qui est des vérités, il ne doit pas chercher de nombreuses démonstrations, mais seulement celles qui sont claires.²

Pour que la démonstration fasse effet, le disciple doit satisfaire les conditions suivantes :

- (1) il doit être attentif à ce qui est dit ;
- (2) il doit prendre garde à ne pas donner son assentiment au faux ;
- (3) à propos du vrai, il ne doit pas apprendre de nombreuses preuves, mais retenir seulement celles qui sont claires.

La condition (3) prolonge ce que nous disions plus haut sur le bon usage des démonstrations. Musonius décrivait les exigences que doit satisfaire le philosophe à l'égard de ses élèves : nous avons vu que ces exigences s'imposaient d'une certaine manière aux élèves qui ne devaient pas réclamer au maître des preuves quand il n'y en a pas besoin ou davantage de preuves qu'il ne faut. C'est encore plus clair ici : l'élève doit lui-même se prêter aux exigences d'efficacité, de concision et d'opportunité dans son propre apprentissage des démonstrations. Autrement dit, il ne doit retenir que la démonstration qui le convainc, celle donc qui procède à partir de quelque chose qui est évident pour lui et qui rend sa conclusion claire et nette ; une fois qu'il a trouvé une telle démonstration, il doit la retenir : sa mémorisation est ainsi ce qui permettra de préserver dans son âme l'assentiment donné à sa conclusion, comme nous l'évoquions. Mais il ne doit pas chercher à en retenir davantage : il doit conditionner son usage des démonstrations

¹ Cf. (Laurand, 2014, p. 83).

² Musonius *Dissertationum a Lucio* 1.72–4 (éd. C. Lutz ; nous traduisons).

à l'utilité et à la destination pratique qui sont les leurs. On peut même supposer qu'en plus d'être inutile, le fait de multiplier les preuves risquerait d'embrouiller ce qu'une démonstration unique avait rendu clair.

En vertu de la condition (1), il doit être attentif à ce qui est dit. Sans doute Musonius ne veut pas seulement dire que l'élève doit bien écouter, mais qu'il doit scruter le discours pour s'assurer qu'il est vrai et valide. (1) et (2) serait donc deux conditions conjointes : l'élève doit scruter ce qu'on lui dit pour être en mesure de ne pas laisser passer quelque chose de faux par inadvertance. Il est intéressant de voir comment les deux premières conditions auxquelles l'élève doit souscrire correspondent assez bien à la dialectique comprise comme vertu de l'assentiment : l'élève doit s'attacher à ne pas précipiter son jugement, à donner son assentiment au vrai et à le refuser au faux.

Pour que l'élève puisse remplir ces deux dernières conditions, cela suppose qu'il ait acquis une compétence dialectique, qu'il ait donc reçu un enseignement dans le domaine et qu'il s'y soit entraîné. Musonius devait donc, à côté des discussions sur des questions pratiques pour lesquelles nous avons des témoignages, réserver une partie de son enseignement à la théorie et, notamment à la théorie dialectique.¹ Comme nous l'indiquons plus haut, nous savons d'ailleurs par Epictète, qu'il imposait à ses disciples un entraînement dialectique. L'exercice décrit dans les *Entretiens* consiste à repérer un point omis dans un syllogisme. Il semblerait donc que l'argument en question était incomplet et, par conséquent, invalide.² On peut donc supposer que Musonius proposait ce type d'argument à ses étudiants pour les entraîner à reconnaître un vice dans l'argumentation, pour qu'ensuite, dans la pratique, ils ne donnent pas leur assentiment à une prémisse consistant dans une disjonction incomplète. Il est même assez probable que Musonius accordait une priorité à ce type d'apprentissage dans son enseignement, dans la mesure où la compétence dialectique est requise pour pouvoir recevoir cet enseignement.³

¹ De même que pour Epictète, il ne nous reste que les discussions plus informelles qui suivent les moments plus théoriques, on peut supposer qu'il en est ainsi pour les leçons de Musonius. Ces discussions sont cruciales parce qu'elles permettent de vérifier le degré d'assimilation de la théorie. Sur l'idée que Lucius ne nous rapporte que des leçons pratiques, à la limite des leçons sur la pratique de la théorie, mais aucune leçon proprement théorique, voir (Lutz, Musonius Rufus : the Roman Socrates, 1949, pp. 24–5).

² Sur ce type d'argument, voir *infra*, p. 402.

³ Cet aspect se retrouve d'ailleurs explicitement chez Epictète, dont on peut supposer qu'il a repris sur ce point l'attitude de son maître : voir *infra*, p. 296.

5. L'usage moral des démonstrations

L'enseignement de la théorie dialectique ainsi que l'entraînement aux exercices dialectiques doit donc avoir une place dans l'enseignement de Musonius. L'anecdote rapportée par Epictète et que mentionnions plus haut suggère ainsi que Musonius exhorte ses élèves à s'exercer à la dialectique et à ne pas prendre cet aspect de leur formation à la légère. Mais il engage surtout à faire usage des démonstrations dans le moment de la pratique :

ἰδία δὲ τῆς ψυχῆς ἄσκησις ἐστὶ πρῶτον μὲν τὰς ἀποδείξεις προχείρους ποιεῖσθαι τὰς τε περὶ τῶν ἀγαθῶν τῶν δοκούντων ὡς οὐκ ἀγαθὰ, καὶ τὰς περὶ τῶν κακῶν τῶν δοκούντων ὡς οὐ κακὰ, καὶ τὰ ἀληθῶς ἀγαθὰ γνωρίζειν τε καὶ διακρίνειν ἀπὸ τῶν μὴ ἀληθῶς ἐθίζεσθαι· εἶτα δὲ μελετᾶν μήτε φεύγειν μηδὲν τῶν δοκούντων κακῶν μήτε διώκειν μηδὲν τῶν δοκούντων ἀγαθῶν, καὶ τὰ μὲν ἀληθῶς κακὰ πάσῃ μηχανῇ ἐκτρέπεσθαι, τὰ δὲ ἀληθῶς ἀγαθὰ παντὶ τρόπῳ μετέρχεσθαι.

L'exercice propre à l'âme est d'abord de s'assurer que sont toujours à portée de main les démonstrations sur les biens apparents qui ne sont pas des biens et sur les maux apparents qui ne sont pas des maux, et s'habituer à reconnaître et à distinguer les vrais biens de ce qui n'est pas un vrai bien ; ensuite, faire en sorte de ne fuir aucun des maux apparents et de ne poursuivre aucun des biens apparents ; enfin, de se détourner des vrais maux par tous les moyens et de rechercher les vrais biens par tous les stratagèmes.¹

Musonius encourage tout d'abord ses élèves à s'assurer que leurs démonstrations sont toujours à portée de la main. Jusque-là, les démonstrations faisaient essentiellement l'objet d'un usage *pédagogique* : elles permettaient de modifier les conceptions morales de l'interlocuteur. Ici, elles semblent faire l'objet d'un usage *pratique*, elles sont directement utiles pour l'action morale. Quelle est la nature de cette utilité ? Les démonstrations permettent de s'habituer à reconnaître et à distinguer les biens et les maux apparents. Notre troisième partie nous permettra d'élucider plus précisément l'usage dont il est question ici. Contentons-nous de dire pour l'instant que le syllogisme que nous avons rapporté plus haut et qui conclut que le plaisir n'est pas un mal, n'est pas seulement utile dans le contexte de l'enseignement, mais le disciple doit ensuite s'exercer à conclure en pratique comme il conclut en contexte pédagogique. Et c'est à la seule condition de s'habituer à les mettre en application qu'on pourra les avoir à portée de la main le moment venu.

Il convient de noter que le fait de s'efforcer ainsi de tenir les démonstrations à portée de la main n'est que le premier de trois points. Faut-il y voir plusieurs étapes dans l'exercice ?² Il

¹ Musonius *Dissertationum a Lucio* 6.45–51 (éd. C. Lutz ; nous traduisons).

² À la manière d'Epictète qui distingue entre trois thèmes d'exercice ; nous reviendrons abondamment sur cet aspect de l'enseignement d'Epictète.

sembleraient ainsi que l'on s'entraîne d'abord à distinguer les choses, puis l'on s'efforce d'aller à l'encontre de ses impulsions habituelles (qui ont pour objet les faux biens et les faux maux), avant de s'attacher à développer une nouvelle impulsion habituelle à l'égard du vrai bien et une nouvelle répulsion habituelle à l'égard du vrai mal. Le texte semble dire que les démonstrations n'interviennent que dans le premier moment : il faudrait ainsi comprendre qu'il convient d'abord de les assimiler, ce qui permet de reconfigurer progressivement son jugement sur la question du bien et du mal ; et dans un second et un troisième temps, ce travail préalable rend possible le développement de nouvelles habitudes.

C'est donc en vue d'une telle fin qu'il faut s'attacher à recourir à la technique dialectique de la démonstration. Mais Musonius semble également attacher de la valeur à la pratique dialectique en elle-même, et non pas seulement dans la mesure où elle permet de développer de nouvelles habitudes. Dans l'anecdote rapportée par Epictète et que nous mentionnions plus haut, Musonius ne lui reproche pas de ne pas avoir mis en pratique ses connaissances dialectiques dans la conduite de sa vie. C'est même plutôt l'élève Epictète qui semble manifester le plus cette préoccupation morale, puisqu'il se défend en disant qu'il n'a tout de même pas incendié le Capitole. Musonius lui répond alors qu'il est aussi grave de se tromper dans un exercice dialectique que d'incendier le Capitole, qu'il est donc aussi grave de faire une erreur dialectique qu'une erreur morale. Une telle remarque semble accorder une importance et une valeur aux exercices dialectiques en eux-mêmes. Pour mettre en évidence la préoccupation pratique de Musonius y compris dans cette anecdote, on peut envisager que l'erreur logique en question est moralement grave au sens où elle pourrait avoir des répercussions plus tard si on la commet dans une démonstration sur le bien ou le plaisir. C'est l'interprétation que propose (Laurand, 2014, p. 72) de l'anecdote du Capitole :

Mais par-delà le paradoxe, il faut souligner que pour Musonius la logique est philosophique et elle est philosopher, dans la mesure où elle amène à fonder rationnellement une attitude pratique. Commettre une erreur à son sujet, c'est déjà se préparer à commettre l'erreur dans la pratique : cela revient, en somme, à pervertir l'action. La faute logique est toujours en même temps une faute morale et la discipline du jugement est, dans une telle philosophie de l'action, toujours déjà discipline des impulsions. En d'autres termes, commettre une erreur dans le raisonnement, c'est déjà brûler le Capitole, parce que l'erreur logique donne le champ libre à la mauvaise action.

Si nous sommes d'accord avec cette interprétation, qui permet de réconcilier la préoccupation de Musonius pour le sérieux dans les exercices dialectiques avec le privilège qu'il accorde à la pratique, il nous semble cependant que l'anecdote du Capitole nous indique l'intérêt particulier qu'il accordait à la dialectique, y compris pour elle-même : si l'erreur logique est immorale, ce

n'est pas seulement parce qu'elle peut avoir plus tard des répercussions dans la conduite de notre vie, mais elle est immorale en elle-même. Autrement dit, la pratique des exercices est l'un des domaines de la vie et, dans ce domaine-là comme dans les autres, il convient de bien se conduire. Cela ne contredit cependant pas le fait qu'il ne faut pas s'adonner à la théorie pour elle-même, ni pratiquer la dialectique sans une perspective morale. Mais la moralité n'est pas que dans l'action : lorsque l'on est chargé de résoudre un argument, c'est à bien le résoudre que l'on doit s'attacher. Dans cette circonstance, voilà ce qu'il est moral de faire.¹

6. Synthèse

Musonius reconnaît donc clairement une utilité aux démonstrations. Ces dernières ont pour fonction de nous convaincre des propositions, en particulier dans le domaine moral, qui, même si elles sont vraies, ne sont pas immédiatement connues comme évidentes. Elles permettent ce faisant au disciple d'acquérir la maîtrise de la théorie philosophique. Musonius décrit le bon usage des démonstrations comme le fait d'y recourir strictement pour ce à quoi elles servent et conformément à leurs fonctions. C'est la raison pour laquelle le philosophe doit satisfaire dans l'usage qu'il en fait avec ses élèves, les exigences d'efficacité, d'opportunité et de concision : il ne doit recourir à une démonstration qu'à la condition de produire un effet sur son interlocuteur, ce qui suppose de le faire au bon moment et de ne pas les multiplier inutilement. Par souci d'efficacité, il doit aussi s'adapter à son interlocuteur, choisir comme prémisses celles qui sont évidentes pour son interlocuteur, et proposer plus ou moins d'arguments pour rejoindre, sur la base de la prémisse en question qu'admet l'interlocuteur, la conclusion dont il cherche à le convaincre. De son côté, le disciple doit se soumettre à ces mêmes exigences lorsqu'il réclame ou apprend des démonstrations. L'apprentissage des démonstrations suppose aussi qu'il ait acquis une compétence dialectique, qu'il ait donc étudié et pratiqué la dialectique. Pour autant, Musonius exhorte ses élèves à ne pas en rester au stade de la théorie : ils doivent garder les démonstrations à portée de la main. S'il ne faut donc pratiquer la dialectique qu'en vue de la conduite de la vie et dans l'objectif de supprimer ses mauvaises habitudes pour en développer de nouvelles, il ne faut cependant pas perdre de vue que la pratique dialectique est elle-même un aspect de la vie et qu'il revient donc au disciple de bien se comporter y compris dans sa pratique de la dialectique. Ces traits caractéristiques de la

¹ Cela se retrouvera explicitement chez Epictète : voir *infra*, p. 328.

position de Musonius à l'égard de l'utilité pédagogique et morale de la dialectique se retrouvent pour la plupart – mais de manière plus élaborée – chez Epictète auquel nous allons nous intéresser à présent.

CHAPITRE 4

Epictète¹

1. La dialectique est-elle utile ou inutile ?

Les *Entretiens* et le *Manuel* contiennent de nombreuses références à la dialectique, qui ont la caractéristique d'être tantôt positives, tantôt négatives. Bien souvent, ce sont exactement les mêmes procédés et les mêmes pratiques dialectiques qu'Epictète critique ici pour leur inutilité et loue à d'autres endroits pour leur utilité. Il semble ainsi tenir à ses étudiants un discours ambivalent. Nous nous demanderons s'il est possible de sauver la cohérence de sa position.

1.1. Sur l'inutilité de la dialectique

Epictète exprime à de nombreuses reprises une attitude critique à l'égard de la dialectique.² Le plus souvent, c'est aux syllogismes, au fait de les apprendre, de s'y exercer, de les analyser et d'en élaborer qu'il s'en prend.³ Il vise également l'exercice et l'analyse des raisonnements hypothétiques⁴, des arguments instables⁵ et de ceux qui concluent par la façon d'interroger⁶, ainsi que la résolution des sophismes⁷, citant à l'occasion le Menteur⁸, le

¹ Avant de traiter la position d'Epictète, évoquons le cas de Hiéroclès. Les interprètes sont partagés sur sa chronologie : pour une présentation du débat, voir (Ramelli, 2009, p. xxiv). Mais il est au moins postérieur à Posidonius et au début de l'époque impériale. (Praechter, 1901, p. 106) en fait un contemporain d'Epictète. De Hiéroclès, nous avons conservé une partie de ses *Éléments d'éthique*, ainsi qu'un certain nombre de fragments portant sur la question des devoirs : il n'est pas explicitement question de la dialectique ni de son utilité éthique dans ces textes (pour plus de précision sur leur contenu, voir *infra*, p. 359). Nous n'avons donc pas d'éléments pour esquisser sa position sur le sujet.

² Sur les mentions critiques de la dialectique chez Epictète, voir (Barnes, 1997a, pp. 25, 38 sqq. et 55–6).

³ *Diss.* 2.1.38, 13.26, 17.27, 21.17, 3.6.3, 21.10, 23.41, 44, 24.78, 80, 26.13, 19 et 4.4.14.

⁴ *Diss.* 1.26.1–2, 9, 2.21.17, 3.2.6, 24.78, 80 et 4.4.14.

⁵ *Diss.* 2.17.27, 2.24.80, 21.17, 3.2.6, 21.10 et 23.41.

⁶ *Diss.* 3.2.6 et 21.10.

⁷ *Diss.* 2.16.3–4, 18.15–8, 3.2.6 et 26.16.

⁸ *Diss.* 2.17.34, 18.18, 21.17 et 3.2.6.

Souverain¹ et le Reposant². Il critique encore l'étude des raisonnements en général³, le fait de s'exercer aux problèmes et aux petites questions⁴, et le recours à la démonstration⁵. Il moque enfin la récitation de la division stoïcienne canonique des choses en biens, maux et indifférents.⁶

A ces apprentissages et ces exercices logiques et dialectiques, Epictète reproche de n'avoir rien à voir avec l'enseignement philosophique et de ne participer en aucune manière au progrès moral. La logique et la morale sont deux matières strictement différentes. C'est pourquoi Epictète déclare à un élève qui a étudié jusque-là les syllogismes et les arguments instables qu'il n'a encore rien appris qui soit susceptible de lui faire mener une vie sans trouble ni passions :

εἰ δὲ φθονεῖς, ἀταλαίπωρε, καὶ ἐλεεῖς καὶ ζηλοτυπεῖς καὶ τρέμεις καὶ μίαν ἡμέραν οὐ διαλείπεις, ἐν ἧ ὄν κατακλᾷεις καὶ σαυτοῦ καὶ τῶν θεῶν, καὶ τί ἔτι λέγεις πεπαιδευθεῖν; ποίαν παιδείαν, ἄνθρωπε; ὅτι συλλογισμοὺς ἔπραξας, μεταπίπτοντας; οὐ θέλεις ἀπομαθεῖν, εἰ δυνατόν, πάντα ταῦτα καὶ ἄνωθεν ἄρξασθαι συναισθανόμενος ὅτι μέχρι νῦν οὐδ' ἤψω τοῦ πράγματος [...];

Mais, pauvre homme sans ressort, si tu ressens de l'envie, de la pitié, de la jalousie, si tu trembles, si tu ne laisses pas passer un seul jour sans te lamenter, en te plaignant de toi-même et des dieux, comment peux-tu dire encore que tu as reçu une éducation ? Quelle éducation, homme ? Tu veux dire que tu t'es occupé de syllogismes et d'arguments instables ? Ne veux-tu pas désapprendre cela, si c'est possible, et recommencer depuis le début en prenant conscience que jusqu'à aujourd'hui tu n'as même pas effleuré la matière ?⁷

Il ne faut pas confondre la formation dialectique et l'éducation morale, car ce sont deux choses absolument étrangères. La première nous procure une familiarité avec l'analyse des syllogismes et l'examen des arguments, tandis que la seconde confère à notre âme fermeté et invulnérabilité.⁸

Parce que la formation dialectique et l'éducation morale sont deux choses absolument différentes, les efforts et les progrès que l'on fait dans l'une sont sans aucun effet ni contrepartie dans l'autre. Ainsi l'étudiant ne doit pas s'étonner si la pratique de l'étude du raisonnement et la résolution des sophismes ne lui ont fait faire aucun progrès dans l'exercice du jugement et l'usage des représentations :

¹ *Diss.* 2.18.17.

² *Diss.* 2.18.18.

³ *Diss.* 1.29.55.

⁴ *Diss.* 2.1.38 et 16.19–21.

⁵ *Diss.* 3.26.16.

⁶ *Diss.* 2.9.15.

⁷ *Diss.* 2.17.26–7 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller).

⁸ *Diss.* 3.24.78–81.

Πυθόμενου δέ τινος, πῶς νῦν μᾶλλον ἐκπεπονημένου τοῦ λόγου πρότερον μείζονες προκοπαὶ ἦσαν, Κατὰ τί, ἔφη, ἐκπεπόνηται καὶ κατὰ τί μείζους αἱ προκοπαὶ τότε ἦσαν; καθὸ γὰρ νῦν ἐκπεπόνηται, κατὰ τοῦτο καὶ προκοπαὶ νῦν εὐρεθήσονται. καὶ νῦν μὲν ὥστε συλλογισμοὺς ἀναλύειν ἐκπεπόνηται καὶ προκοπαὶ γίνονται· τότε δ' ὥστε τὸ ἡγεμονικὸν κατὰ φύσιν ἔχον τηρῆσαι καὶ ἐξεπονεῖτο καὶ προκοπαὶ ἦσαν. μὴ οὖν ἐνάλλασσε μηδὲ ζήτει, ὅταν ἄλλο ἐκπονήσῃ, ἐν ἄλλῳ προκόπτειν.

Quelqu'un lui demandait pour quelle raison, malgré le surcroît d'efforts actuellement déployés dans l'étude du raisonnement, les progrès étaient plus grands autrefois. Il répondit : « A quoi travaille-t-on et en quoi les progrès étaient-ils plus grands alors ? Car dans les questions auxquelles on travaille de nos jours, on trouvera aussi de nos jours des progrès. Actuellement on travaille à résoudre des syllogismes, et on y fait des progrès. Mais c'est à garder son principe directeur conforme à la nature qu'on travaillait alors, et c'est en cela qu'on faisait des progrès. Ne prends donc pas une chose pour une autre, et ne cherche pas à progresser dans un domaine quand tu consacres ta peine à un autre.¹

L'étudiant qui s'exerce à la dialectique est ainsi comparable à l'orateur qui s'exerce à faire de beaux discours ou au citharède qui s'exerce à la maîtrise de son instrument² : chacun fera des progrès et développera une compétence dans sa discipline propre, mais cela ne le préservera pas contre l'anxiété. Il n'y a rien d'étonnant à ce que l'on progresse dans les matières où l'on s'exerce et que l'on ne progresse pas dans celles où l'on ne s'exerce pas. Rien n'empêche par conséquent que l'on excelle dans le domaine dialectique tout en étant d'un niveau exécrationnel dans le domaine moral, rien n'empêche qu'on lise assidûment les traités logiques de Chrysippe tout en pleurant,³ ou que l'on analyse les syllogismes aussi bien que ce dernier tout en étant malheureux et misérable.⁴

Bien entendu, Epictète ne se contente pas d'affirmer l'hétérogénéité des matières dialectiques et des matières morales. Il insiste sur la supériorité de ces dernières : non seulement les exercices logiques ne sont d'aucun profit en matière de morale, mais il faut délaisser ceux-ci pour se consacrer à celle-là, qui est infiniment plus importante.⁵

Sur la base de ces remarques, on serait tenté de conclure qu'Epictète rejette radicalement la dialectique, qu'il fait tout son possible pour en détourner ses étudiants et qu'il n'y a donc aucune chance pour qu'il lui ménage la moindre place dans son enseignement.⁶ Bien d'autres de ses déclarations semblent cependant dire exactement l'inverse, et l'on trouve par ailleurs

¹ *Diss.* 3.6.1–4 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller) ; cf. 2.16.3–4.

² *Diss.* 2.16.4–10.

³ *Diss.* 2.17.34.

⁴ *Diss.* 2.23.44.

⁵ *Diss.* 1.26.1–2.

⁶ Par le passé, on a d'ailleurs pu tirer une telle conclusion : sur le sujet, voir (Barnes, 1997a, pp. 25 et 55–6).

dans les *Entretiens* les traces d'un enseignement logique : il est donc impossible de soutenir purement et simplement qu'Epictète est hostile à l'égard de la dialectique.

1.2. Sur l'utilité de la dialectique

Parmi les procédés et les pratiques dialectiques qu'Epictète mentionne de manière positive, on retrouve l'essentiel de ceux qui faisaient l'objet d'une référence critique. Tandis qu'il affirme à plusieurs reprises l'utilité de la logique dans son ensemble¹, il loue de manière spécifique l'étude des raisonnements et l'aptitude à les suivre², l'examen des syllogismes³, l'étude des raisonnements hypothétiques⁴, des arguments instables⁵ et de ceux qui concluent par la façon d'interroger⁶, ou encore la résolution des sophismes⁷, parmi lesquels le menteur et le Négateur⁸, et la technique de la démonstration⁹. Il parle aussi favorablement de la pratique de la réfutation¹⁰, de la participation à l'échange de questions et réponses¹¹, du fait d'écouter les arguments contraires¹², et de l'aptitude à préserver la cohérence dans l'argumentation¹³. Il revendique enfin l'utilité de l'examen des noms¹⁴ et de la division¹⁵.

Dans ces passages, Epictète semble soutenir l'exact inverse de ce qu'il affirmait dans les passages que nous citions dans la section précédente. Tandis qu'il déclarait alors qu'il fallait laisser de côté les exercices dialectiques pour se consacrer à l'entraînement moral, il cherche au contraire dans le passage suivant à convaincre son étudiant qu'il faut commencer par acquérir une compétence dialectique :

‘[εἰ]ναί, ἀλλ’ ἐπιγίγει μᾶλλον θεραπεύειν’ καὶ τὰ ὅμοια. θέλεις οὖν περὶ ἐκείνων ἀκούειν; ἄκουε. ἀλλ’ ἂν μοι λέγῃς ὅτι ‘οὐκ οἶδα πότερον ἀληθῶς ἢ ψευδῶς διαλέγῃ’, κἄν τι κατ’ ἀμφίβολου φωνῆν εἶπω καὶ λέγῃς μοι ‘διάστιζον’, οὐκ ἔτι ἀνέξομαί σου, ἀλλ’ ἐρῶ σοι ‘ἀλλ’ ἐπιγίγει μᾶλλον’.

¹ *Diss.* 1.17.6–12, 2.20 et 2.25.1–3.

² *Diss.* 1.7.33, 29.55–6, 3.9.19 et *Sentences* C14.

³ *Diss.* 1.7.32–3, 2.13.20–1 et 21.20–1.

⁴ *Diss.* 1.7.1, 22.

⁵ *Diss.* 1.7.1 et 2.13.20–1.

⁶ *Diss.* 1.7.1.

⁷ *Diss.* 1.7.33, 27.2 et 6.

⁸ Pour le Négateur comme pour le menteur, voir *Diss.* 3.9.19.

⁹ *Diss.* 1.7.33, 2.25.1–3 et 4.7.4.

¹⁰ *Diss.* 2.26.4, 7 et 3.9.13.

¹¹ *Diss.* 1.7.3–4, 33 et 2.13.20–1.

¹² *Diss.* 1.27.6.

¹³ *Diss.* 1.7.28.

¹⁴ *Diss.* 1.17.10–2.

¹⁵ *Diss.* 1.1.21, 2.5.4–5, 4.1.84 et *Manuel* 51.

« Oui, mais il est plus urgent de prendre soin <de son âme> », et autres propos du même genre. Veux-tu m'entendre sur cette question ? Ecoute. Supposons que tu me dises : « J'ignore si ton argumentation est vraie ou fausse », ou bien que, dans le cas où j'emploierais un mot ambigu, tu me demandes : « Distingue les significations » ; eh bien, je ne supporterai pas non plus tes interruptions et je te répondrai : « Mais il y a plus urgent ! »¹

On pourrait comprendre l'étudiant qui serait décontenancé par ce qui ressemble à un revirement complet de la part d'Epictète : cette même chose qu'il jugeait inutile voire nocive, Epictète la déclare ici primordiale.

Ailleurs, Epictète défend l'utilité de la logique en général ou des syllogismes en particulier :

Τῶν παρόντων δέ τις εἰπόντος Πεισόν με, ὅτι τὰ λογικὰ χρήσιμά ἐστιν, Θέλεις, ἔφη, ἀποδείξω σοι τοῦτο; – Ναί. – Οὐκοῦν λόγον μ' ἀποδεικτικὸν διαλεχθῆναι δεῖ; – Ὁμολογήσαντος δὲ Πόθεν οὖν εἶση, ἄν σε σοφίσωμαι; – Σιωπήσαντος δὲ τοῦ ἀνθρώπου Ὁρᾶς, ἔφη, πῶς αὐτὸς ὁμολογεῖς ὅτι ταῦτα ἀναγκαῖά ἐστιν, εἰ χωρὶς αὐτῶν οὐδ' αὐτὸ τοῦτο δύνασαι μαθεῖν, πότερον ἀναγκαῖα ἢ οὐκ ἀναγκαῖά ἐστιν.

Un de ceux qui assistaient à la leçon lui dit : « Persuade-moi que la logique est utile. » Il lui répondit : « Tu veux que je te le démontre ? – Oui. – Il faut donc que je propose un argument démonstratif ? » L'autre acquiesça et Epictète poursuivit : « Et comment sauras-tu que je ne te trompe pas par un sophisme ? » L'homme garda le silence. « Tu vois, reprit Epictète, comment tu reconnais toi-même que la logique est nécessaire, si sans elle tu n'es pas capable de savoir si elle est nécessaire ou si elle ne l'est pas. »²

ἄν μου πυνθάνη νῦν 'χρήσιμοί εἰσιν οἱ συλλογισμοί;' ἐρῶ σοι ὅτι χρήσιμοι, κἂν θέλης, ἀποδείξω, πῶς. 'ἐμὲ οὖν τι ὠφελήκασιν;' ἄνθρωπε, μὴ γὰρ ἐπύθου, εἰ σοὶ χρήσιμοι, ἀλλὰ καθόλου;

Si maintenant tu me demandes : « Les syllogismes sont-ils utiles ? », je te répondrai que oui, et si tu veux je te démontrerai comment ils le sont. « Ils m'ont donc été utiles à moi ? » Homme, tu ne m'as pas demandé s'ils t'ont été utiles à toi, mais s'ils sont utiles en général, n'est-ce pas ?³

Nous avons vu précédemment qu'Epictète considère que la dialectique est impuissante à nous fournir une vie sans trouble ni passion. Dans le passage suivant, pourtant, il reconnaît dans la démonstration l'un des moyens, et celui auquel va sa préférence, de s'abstraire de la crainte de la mort :

Ἄν οὖν τις μὴτ' ἀποθανεῖν μῆτε ζῆν θέλων ἐξ ἅπαντος ἀλλ' ὡς ἂν διδῶται, προσέρχεται αὐτῷ, τί κωλύει μὴ δεδοικότα προσέρχεσθαι αὐτόν; – Οὐδέν. [...] Εἶτα ὑπὸ μανίας μὲν δύναται τις οὕτως διατεθῆναι πρὸς ταῦτα καὶ ὑπὸ ἔθους οἱ Γαλιλαῖοι· ὑπὸ λόγου δὲ καὶ ἀποδείξεως οὐδεὶς

¹ *Diss.* 1.17.4–5 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller).

² *Diss.* 2.25.1–3 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller). Pour une analyse de cet argument qui s'apparente au célèbre argument du *Protreptique* d'Aristote, voir (Barnes, 1997a, p. 59).

³ *Diss.* 2.21.21 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller).

δύναται μαθεῖν, ὅτι ὁ θεὸς πάντα πεποίηκεν τὰ ἐν τῷ κόσμῳ καὶ αὐτὸν τὸν κόσμον ὅλον μὲν ἀκώλυτον καὶ αὐτοτελεῖ, τὰ ἐν μέρει δ' αὐτοῦ πρὸς χρείαν τῶν ὄλων;

Si donc on s'approche du tyran en ne voulant pas à tout prix ou mourir ou vivre, mais en voulant les choses comme elles sont données, qu'est-ce qui empêche de l'approcher sans crainte ? – Rien. [...] | Ainsi donc, sous l'effet de la folie – et, comme chez les Galiléens, sous l'effet de l'habitude – un homme peut être mis dans de semblables dispositions envers ces objets ; mais personne ne peut-il comprendre par raison et démonstration que le dieu a fait tout ce qui est dans le monde, qu'il a fait le monde lui-même dans sa totalité exempte d'empêchement et ayant sa fin en lui-même, et qu'il a fait ses parties pour l'utilité du tout ?¹

Certains ne craignent pas la mort sous l'effet de la folie, d'autres au moyen de l'habitude. Mais il est également possible de comprendre *par raison et démonstration* que notre crainte de la mort est sans fondement.

Nous avons également montré combien Epictète tenait à l'hétérogénéité des matières logiques et des matières morales : les exercices et les progrès dans les premières sont étrangers à ceux des secondes. Il assimile cependant toute faute orale à une faute logique :

Πᾶν ἀμάρτημα μάχην περιέχει. ἐπεὶ γὰρ ὁ ἀμαρτάνων οὐ θέλει ἀμαρτάνειν, ἀλλὰ κατορθῶσαι, δῆλον ὅτι ὁ μὲν θέλει οὐ ποιεῖ. [...] δεινὸς οὖν ἐν λόγῳ, ὁ δ' αὐτὸς καὶ προτρεπτικὸς καὶ ἐλεγκτικὸς οὗτος ὁ δυνάμενος ἐκάστῳ παραδειξάει τὴν <μάχην>, καθ' ἣν ἀμαρτάνει, καὶ σαφῶς παραστήσει, πῶς ὁ θέλει οὐ ποιεῖ καὶ ὁ μὴ θέλει ποιεῖ.

Toute faute renferme une contradiction. En effet, celui qui commet une faute ne veut pas commettre de faute mais agir droitement : il est clair par conséquent qu'il ne fait pas ce qu'il veut. [...] C'est à coup sûr un homme habile à parler, mais aussi un expert en exhortation et en réfutation, celui qui est capable d'exposer à chacun la contradiction constitutive de sa faute, c'est-à-dire de lui mettre sous les yeux en quel sens il ne fait pas ce qu'il veut et fait ce qu'il ne veut pas.²

Toute faute *morale* renferme une contradiction *logique* : celui qui commet une faute a la volonté de commettre quelque chose qui se trouve lui être dommageable, alors que, par ailleurs, il ne peut pas avoir la volonté de faire quelque chose qui ne lui soit pas avantageux. Or la pratique dialectique, et en particulier la pratique de la réfutation, permettent de mettre en évidence cette contradiction constitutive de la faute morale et, puisque la raison fuira spontanément la contradiction, de prévenir ou de supprimer la faute en question.

Toute faute morale est ainsi, en un sens, une faute logique. A l'inverse, toute faute logique est une faute morale. C'est d'ailleurs parce que l'étude des raisonnements permet de

¹ *Diss.* 4.7.4 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller).

² *Diss.* 2.26.1–4 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller).

prévenir les fautes logiques qu'Epictète affirme son utilité dans le cadre de l'enseignement moral :

Ἡ περὶ τοὺς μεταπίπτοντας καὶ ὑποθετικούς, ἔτι δὲ ἠρωτῆσθαι περαίνοντας καὶ πάντας ἀπλῶς τοὺς τοιούτους λόγους πραγματεία λανθάνει τοὺς πολλοὺς περὶ καθήκοντος οὔσα. ζητοῦμεν γὰρ ἐπὶ πάσης ὕλης πῶς ἂν εὖρ[ο]ι ὁ καλὸς καὶ ἀγαθὸς τὴν διέξοδον καὶ ἀναστροφὴν τὴν ἐν αὐτῇ καθήκουσαν.

La plupart des gens ne voient pas que l'étude des arguments instables, des raisonnements hypothétiques, et aussi de ceux qui concluent par la façon d'interroger, bref de tous ceux du même genre, que cette étude, dis-je, se rapporte au devoir. Nous cherchons en effet comment, en toute matière, l'homme de bien peut trouver la solution et la conduite qui conviennent en la circonstance.¹

C'est un devoir pour l'être rationnel d'éviter toute erreur dans la conduite du raisonnement. Or l'on ne peut s'y conformer qu'à la condition de s'être exercé aux techniques dialectiques, à la pratique des raisonnements hypothétiques², des arguments instables et de ceux qui concluent par la façon d'interroger.³ Ces apprentissages dialectiques sont donc moralement utiles, contrairement à ce que pense *la plupart des gens* : « C'est ainsi que nous en sommes arrivés à étudier les raisonnements et modes concluants, à nous y exercer, et même que cette étude et cet exercice se sont révélés nécessaires »⁴. Un tel exercice nous évitera de procéder « à l'encontre de ce que nous devons faire, au hasard et dans la confusion »⁵ dans la pratique dialectique et d'y commettre des fautes qui sont non seulement logiques, mais aussi morales. A l'étudiant qui s'étonne qu'une erreur de raisonnement puisse constituer une faute morale, Epictète raconte ainsi comment il a commis la même erreur avec son propre maître, Musonius Rufus : il ne voyait pas le mal qu'il y avait à se tromper dans un raisonnement.⁶ Musonius lui avait alors rappelé qu'il faut en toute chose, y compris en matière de raisonnement, se comporter comme il convient : toute faute logique est donc une faute morale.⁷

Puisque toute faute morale doit être comprise comme une faute logique, et toute faute logique est une faute morale, il ne semble plus y avoir d'hétérogénéité, mais au contraire une

¹ *Diss.* 1.7.1–2 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller).

² On a justement la preuve dans l'un des entretiens que l'étude des raisonnements hypothétiques faisait partie de l'enseignement dispensé par Epictète : voir *Diss.* 1.26.13.

³ *Diss.* 1.7.25–9.

⁴ *Diss.* 1.7.12 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller).

⁵ *Diss.* 1.7.21 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller). Sur l'utilité de l'étude des syllogismes et arguments instables en vue de participer correctement à l'échange dialectique, voir aussi 2.13.20–6.

⁶ *Diss.* 1.7.31–3 ; sur ce passage, voir (Reydams-Schils, 2010, p. 567). Nous évoquons déjà cette anecdote dans notre chapitre sur Musonius : voir *supra*, p. 272 sq.

⁷ Ce qui vaut de l'élaboration et de l'analyse des syllogismes vaut tout autant de la résolution des sophismes : voir *Diss.* 1.27.2 et 6.

parfaite homogénéité entre les matières logiques et les matières morales. Par conséquent, tout exercice, tout effort et tout progrès dans les premières devraient se traduire dans les secondes. La pratique de la dialectique serait donc assurément utile pour la formation morale et le progrès du disciple.

1.3. Éléments de solution

Comment réconcilier les deux positions antagonistes qu'Epictète semble adopter tour à tour à l'égard de la dialectique et de son utilité en éthique ? Une première solution serait de distinguer deux sortes de dialectiques, l'une qui serait utile et l'autre non. En *Ent.* I, 12, Epictète semble justement distinguer deux techniques dialectiques, l'une d'inspiration stoïcienne et l'autre d'inspiration socratique :

Πῶς οὖν ἐποίει Σωκράτης; αὐτὸν ἠνάγκαζεν τὸν προσδιαλεγόμενον αὐτῷ μαρτυρεῖν, ἄλλου δ' οὐδενὸς ἐδεῖτο μάρτυρος. τοιγαροῦν ἐξῆν αὐτῷ λέγειν ὅτι 'τοὺς μὲν ἄλλους ἐὼ χαίρειν, ἀεὶ δὲ τῷ ἀντιλέγοντι ἀρκοῦμαι μάρτυρι· καὶ τοὺς μὲν ἄλλους οὐκ ἐπισηφίζω, τὸν δὲ προσδιαλεγόμενον μόνον'. οὕτω γὰρ ἐναργῆ ἐτίθει τὰ ἀπὸ τῶν ἐννοιῶν, ὥστε πάνθ' ὄντιναοῦν συναισθανόμενον τῆς μάχης ἀναχωρεῖν ἀπ' αὐτῆς. [...] καὶ οὕτως ἐκπεληρωκῶς τὴν ἐννοιαν καὶ διηρθρωκῶς ἀπηλλάσσετο, οὐ λέγων ὅτι 'ὄρισαί μοι τὸν φθόνον', εἶτα ὀρισαμένου 'κακῶς ὠρίσω· οὐ γὰρ ἀντακολουθεῖ τῷ κεφαλαιώδει τὸ ὀρικόν· ῥήματα τεχνικὰ καὶ διὰ τοῦτο τοῖς ἰδιώταις φορτικὰ καὶ δυσπαρακολούθητα, ὧν ἡμεῖς ἀποστήναι οὐ δυνάμεθα. ἐξ ὧν δ' αὐτὸς ὁ ἰδιώτης ἐπακολουθῶν ταῖς αὐτοῦ φαντασίαις παραχωρῆσαι δύναται' ἂν τι ἢ ἀθετῆσαι, οὐδαμῶς διὰ τούτων αὐτὸ <v> κινήσαι δυνάμεθα.

Comment Socrate faisait-il ? Il forçait son partenaire d'entretien à témoigner en sa faveur, et il n'avait besoin d'aucun autre témoin. Voilà pourquoi il pouvait dire : « Je donne congé aux autres ; comme témoin, je me contente toujours de mon contradicteur. Je n'en appelle pas au suffrage des autres, uniquement à celui de mon partenaire. » Il exposait de façon si claire les conséquences des notions en jeu que n'importe qui se rendait compte de la contradiction et battait en retraite. [...] De la sorte, c'est après avoir complètement déterminé et distinctement expliqué la notion qu'il le quittait. Il ne lui disait pas : « Définis-moi l'envie », puis, une fois que l'autre l'eut définie : « ta définition est mauvaise, car son énoncé ne se réciproque pas avec l'essentiel du défini. » Ce sont là en effet des termes techniques, que les profanes trouvent insupportables, difficiles à comprendre – et dont nous n'arrivons pas à nous débarrasser ; mais les termes que le profane comprend et grâce auxquels il pourrait de lui-même et à partir de ses propres représentations concéder une affirmation ou la repousser, nous sommes absolument incapables de les employer pour le faire avancer.¹

Tandis que la manière de procéder de ses étudiants, qui recourent aux techniques stoïciennes, est impuissante à modifier l'interlocuteur en raison de sa trop grande technicité, l'approche

¹ *Diss.* 2.12.5–6 et 9–11 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller).

socratique pourrait réformer efficacement les jugements de ce dernier en prenant appui sur ses propres représentations. Il faudrait délaissier le vocabulaire technique des stoïciens pour adopter l'usage socratique du langage ordinaire, du moins lorsque l'on s'adresse à un profane.¹

L'interprétation de ce passage des *Entretiens* est cependant problématique : faut-il vraiment considérer qu'Epictète oppose les conceptions stoïcienne et socratique de la dialectique, rejetant catégoriquement la première pour lui préférer la seconde ?² Au tout début du même entretien, Epictète semble en effet considérer ces deux approches comme les deux versants, l'un théorique et l'autre pratique, d'une même dialectique :

Ἄ μὲν δεῖ μαθόντα εἰδέναι χρῆσθαι λόγῳ, ἠκριβῶται ὑπὸ τῶν ἡμετέρων. περὶ δὲ τὴν χρῆσιν αὐτῶν τὴν προσήκουσαν τελέως ἀγύμναστοί ἐσμεν.

Ce qu'il faut avoir appris pour savoir conduire un raisonnement a été déterminé de façon précise par les gens de notre école. Par contre, pour ce qui est de l'usage qu'il convient de faire de ce que nous avons appris, nous manquons totalement d'expérience.³

Ainsi faudrait-il comprendre que les stoïciens ont excellé dans la théorie dialectique tandis que Socrate serait le modèle à suivre pour ce qui est de la pratique. Si telle est sa pensée, alors Epictète, lorsqu'il approuve Socrate, ne considérerait pas pour autant qu'il s'éloigne de la dialectique stoïcienne, mais plutôt qu'il valorise le seul usage qu'il convient d'en faire.

Un certain nombre d'éléments indiquent cependant que l'approche stoïcienne et celle socratique sont trop différentes pour constituer les deux versants, théorique et pratique, d'une même technique dialectique.⁴ Dans l'éloge que fait Epictète de la pratique socratique de la dialectique, il faudrait donc bien voir un désaveu de la technique dialectique stoïcienne. (Repici, 1993, pp. 253–5) remarque ainsi que, dans les fragments qui nous restent à propos de logique des premiers stoïciens, nous ne retrouvons aucune définition de l'ἔλεγχος, mais seulement une

¹ Sur l'idée qu'Epictète critique ici le caractère jargonnant de la dialectique stoïcienne, voir (Barnes, 1997a, p. 29), (Long, 2002, pp. 88–9) et (Gourinat, 2008, p. 438).

² Pour une interprétation détaillée de ce passage, voir (Long, 2002, pp. 88, sqq).

³ *Diss.* 2.12.1 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller).

⁴ Ne peut-on pas maintenir que la dialectique stoïcienne et l'ἔλεγχος socratique, malgré leurs divergences, sont la théorie et la pratique d'une même dialectique ? Une solution serait de considérer la dialectique authentiquement stoïcienne comme une dialectique à l'usage du sage, dont il est crucial de garantir l'irréfutabilité et pour qui il est inutile de se soumettre à un examen réfutatif à la manière de celui auquel invite Socrate puisqu'il n'a précisément aucun jugement faux qui se prête à la réfutation. Mais la dialectique à laquelle doit recourir Epictète n'est précisément pas celle du sage, qui n'a aucun jugement à réfuter et qui n'a nul besoin d'autrui pour parvenir au vrai, c'est une dialectique à l'usage du maître et de l'élève. Il ne s'agit pas encore, en particulier dans les premiers temps de l'enseignement, de sécuriser des jugements vrais contre toute tentative de réfutation, mais bien plutôt d'éliminer les jugements faux. Cette dialectique réfutative est à la fois provisoire et absolument nécessaire : provisoire car, à terme, dès lors qu'il n'y aura plus aucun jugement à réfuter, c'est-à-dire chez le sage, la pratique réfutative devra laisser sa place à l'exercice de l'irréfutabilité ; mais absolument nécessaire, car on ne pourra parvenir à l'irréfutabilité qu'au terme d'une pratique systématique de la réfutation.

définition de l'*anelenxia*, l'irréfutabilité, vertu dialectique qui n'appartient qu'au sage. Ainsi le sage stoïcien ne pourra subir de réfutation ; il n'y aura jamais recours non plus en vue de connaître car cela supposerait qu'il ait encore des opinions fausses qu'il faudrait réfuter : il procédera plutôt de manière démonstrative sur la base de ses jugements vrais.

Mais pourra-t-il en faire usage à l'égard de celui qui n'est pas sage et qui n'est donc pas irréfutable ? L. Repici soutient qu'il ne cherchera pas à réfuter les opinions fausses de l'interlocuteur non sage, car il dépendrait alors de ce dernier et de son accord aux prémisses pour parvenir à la conclusion. Il posera plutôt les prémisses de l'interlocuteur à titre d'hypothèses et montrera que le raisonnement ainsi produit ne satisfait pas les critères du raisonnement concluant, vrai et démonstratif. Il semble ainsi que les stoïciens, bien qu'ils définissent la dialectique comme la science du discours par questions et réponses, aient cherché à définir des procédures qui permettent de se passer de l'accord de l'interlocuteur, pour ne pas dépendre d'autrui dans l'établissement de la vérité en vue de préserver ainsi l'infaillibilité et l'irréfutabilité du sage.

Il y aurait donc deux manières de conduire l'interlocuteur à abandonner l'une de ses opinions : la première, la manière stoïcienne, consisterait à indiquer, sur la base de principes logiques, l'invalidité du raisonnement qui conduit à l'opinion en question ; la seconde, la manière socratique, consisterait à réfuter cette opinion fautive sur la base des propres conceptions de l'interlocuteur. Or ces deux manières semblent bien correspondre aux deux manières de procéder que distinguaient Epictète dans le passage que nous citons plus haut. Epictète reconnaît donc l'utilité de la dialectique socratique tandis qu'il se détournerait de la dialectique dans sa version stoïcienne. Et l'on pourrait ainsi expliquer qu'Epictète affirme tantôt que la dialectique est utile, tantôt qu'elle est inutile : il n'aurait tout simplement pas dans les deux cas la même dialectique en tête.

En réalité, les choses ne sont pas si simples. Premièrement, Epictète reconnaît à plusieurs reprises l'inefficacité de la dialectique d'inspiration socratique. A la fin du même entretien, il raconte ainsi comment, dans sa jeunesse, il était très confiant dans la pratique de la réfutation socratique, avant de se rendre compte de ses limites : avec elle, on court le risque de vexer l'interlocuteur, qui mettra brutalement fin à l'entretien sans avoir été changé en quoi que ce soit.¹ Si l'entreprise de réfutation socratique échoue, c'est sans doute parce que les conditions

¹ *Diss.* 2.12.24–5 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller). Dans un autre passage, Epictète reconnaît que Socrate lui-même parvenait très rarement à convaincre son interlocuteur : voir *Diss.* 3.1.19.

de sa réussite n'étaient pas réunies. Il faut pour qu'elle aboutisse que l'interlocuteur soit bien disposé et prêt à se faire réfuter : elle requiert sa pleine coopération.¹

Deuxièmement, dans la majorité des passages où Epictète affirme l'utilité de la dialectique, c'est clairement à la dialectique stoïcienne telle qu'elle a été élaborée en particulier par Chrysippe qu'il fait référence ; et dans le passage ci-dessus où Epictète paraît la critiquer, il ne faut pas sous-estimer le contexte. Il n'affirme pas exactement l'inutilité de la dialectique stoïcienne, mais il la déclare inefficace à l'égard du néophyte car elle requiert une compétence dialectique de la part de l'interlocuteur : mais dès lors que l'interlocuteur possède une telle compétence, elle pourrait retrouver de l'efficacité.

Au final, on pourrait considérer que la dialectique socratique comme la dialectique stoïcienne est tantôt inefficace, tantôt efficace : la première est inefficace à l'égard de l'interlocuteur rétif, mais efficace à l'égard du néophyte coopératif ; la seconde est inefficace à l'égard du néophyte, mais se trouve adaptée au disciple avancé. Dans tous les cas, la distinction des deux sortes de dialectique envisagées par Epictète ne permettrait pas de rendre compte de l'ambivalence de sa position à l'égard de l'utilité de la dialectique.

Il y a cependant une autre manière de sauver la cohérence de la position d'Epictète à l'égard de la dialectique. Ce que critique Epictète, manifestement, ce n'est pas tant la dialectique en elle-même ni le fait de s'y exercer, mais le fait de la pratiquer pour elle-même et de perdre de vue la destination morale d'une telle pratique. Ainsi la dialectique n'est-elle utile que pour celui qui prend soin d'en faire usage ; pour celui qui se contente de l'étudier et de s'y exercer sans chercher à en tirer des applications pratiques, en revanche, la dialectique est inutile. Dans le passage suivant que nous avons déjà cité en partie, Epictète explique ainsi comment les syllogismes, tout en étant utiles dans l'absolu, sont inutiles à celui qui ne se soucie pas d'en faire usage :

ἐκεῖνο γοῦν βλέπετε μᾶλλον, εἰ ἐφ' ὃ ἔρχεσθε τοῦτο ὑμῖν γίνεται. θέλετε λαλεῖν περὶ τῶν θεωρημάτων. τί οὖν; οὐ φλυαρότεροι γίνεσθε; οὐχὶ δὲ παρέχει τινὰ ὕλην ὑμῖν πρὸς τὸ ἐπιδείκνυσθαι τὰ θεωρημάτια; <οὐ> συλλογισμοὺς ἀναλύετε, μεταπίπτοντας; οὐκ ἐφοδεύετε Ψευδομένου λήμματα, ὑποθετικούς; τί οὖν ἔτι ἀγανακτεῖτε εἰ ἐφ' ἃ πάρεστε, ταῦτα λαμβάνετε; 'ναί· ἀλλ' ἂν ἀποθάνῃ μου τὸ παιδίον ἢ ὁ ἀδελφὸς ἢ ἐμὲ ἀποθνήσκῃ δέῃ ἢ στρεβλοῦσθαι, τί με τὰ τ<οι>αῦτα ὠφελήσει;' μὴ γὰρ ἐπὶ τοῦτο ἦλθες, μὴ γὰρ τούτου ἕνεκά μοι παρακάθῃσαι, μὴ γὰρ

¹ Sur l'idée que la procédure de réfutation ne peut aboutir sans la coopération de l'interlocuteur, voir (Long, 2002, p. 89). Mais l'interlocuteur n'est pas toujours disposé à coopérer : quand l'on a affaire à des interlocuteurs rétifs, il faut ainsi renoncer à les changer et accepter d'aller dans leur sens comme on le ferait avec des enfants : voir *Diss.* 1.29.30–2 ; cf. 1.29.64–6. Sur le sujet, voir (Jagu, 1946, pp. 58–9).

διὰ τοῦτό ποτε λύχνον ἦψας ἢ ἠγγρύπησας; ἢ εἰς τὸν περίπατον ἐξελθὼν προέβαλές ποτε σαυτῷ φαντασίαν τινὰ ἀντι συλλογισμοῦ καὶ ταύτην κοινῇ ἐφωδεύσατε; ποῦ ποτε; εἶτα λέγετε ἄχρηστα τὰ θεωρήματα'. τίσιν; τοῖς οὐχ ὡς δεῖ χρωμένοις. τὰ γὰρ κολλύρια οὐκ ἄχρηστα τοῖς ὅτε δεῖ καὶ ὡς δεῖ ἐγχιόμενοις, τὰ μαλάγματα δ' οὐκ ἄχρηστα, οἱ ἀλτῆρες οὐκ ἄχρηστοι, ἀλλὰ τισὶν ἄχρηστοι, τισὶν πάλιν χρήσιμοι. ἄν μου πυνθάνη νῦν 'χρήσιμοί εἰσιν οἱ συλλογισμοί;' ἐρῶ σοι ὅτι χρήσιμοι, κἂν θέλῃς, ἀποδείξω, πῶς. 'ἐμὲ οὖν τι ὅτι χρήσιμοι, κἂν θέλῃς, ἀποδείξω, πῶς. 'ἐμὲ οὖν τι ὠφελήκασιν;' ἀνθρῶπε, μὴ γὰρ ἐτύθου, εἰ σοὶ χρήσιμοι, ἀλλὰ καθόλου;

Voyez plutôt si vous obtenez au moins ce pour quoi vous venez. Vous voulez pouvoir discourir sur les principes théoriques. Eh bien, ne devenez-vous pas plus bavards ? Ces petits principes ne vous fournissent-ils pas matière à vous exhiber en public ? Est-ce que vous n'analysez pas des syllogismes, des arguments instables ? Est-ce que vous n'examinez pas les prémisses du menteur, ainsi que les raisonnements hypothétiques ? Dans ce cas, pourquoi vous indignez-vous encore, puisque vous recevez ce pour quoi vous êtes ici ? « Soit. Mais si mon enfant vient à mourir, ou mon frère, ou s'il me faut moi-même mourir ou être torturé, quelle aide tout cela m'apportera-t-il ? » Est-ce bien pour cela que tu es venu, pour cela que tu t'es assis près de moi ? T'est-il jamais arrivé d'allumer ta lampe et de rester éveillé pour cette raison ? Ou bien, quand tu étais sorti pour ta promenade, t'es-tu jamais proposé, au lieu d'un syllogisme, une représentation quelconque, et l'as-tu examinée avec tes camarades ? Quand ça ? Et après cela vous dites : « Les principes théoriques sont inutiles. » A qui ? A ceux qui ne s'en servent pas comme il faut. Les collyres ne sont pas inutiles à ceux qui s'en oignent les yeux, quand il faut et comme il faut ; les cataplasmes ne sont pas inutiles, les haltères non plus, mais ils sont inutiles à certains et utiles à d'autres. Si maintenant tu me demandes : « Les syllogismes sont-ils utiles ? », je te répondrai que oui, et si tu veux je te démontrerai comment ils le sont. « Ils m'ont donc été utiles à moi ? » Homme, tu ne m'as pas demandé s'ils ont été utiles à toi, mais s'ils sont utiles en général, n'est-ce pas ?¹

Dans ce passage, Epictète considère le propos d'un étudiant qui douterait de l'utilité dans sa vie de ce qu'il apprend à l'école, c'est à dire des principes théoriques, et en particulier des éléments de la théorie dialectique : cela lui est-il vraiment utile lorsqu'il doit faire face à la mort de son enfant ou à la sienne propre ? Epictète lui répond alors que les principes théoriques ne sont utiles qu'à ceux qui s'en servent comme il faut, à ceux qui ne se contentent pas de les étudier, mais en font usage pour examiner leurs jugements et corriger l'usage qu'ils font de leurs représentations. Pour de telles personnes, les techniques dialectiques sont assurément utiles. En revanche, elles sont absolument inutiles pour celui qui ne cherche pas à en faire un tel usage. C'est la raison pour laquelle Epictète peut conclure dans le même temps que les syllogismes sont utiles, puisqu'il est possible d'en faire usage pour améliorer la partie directrice de son âme, et qu'ils ne sont d'aucune utilité pour son interlocuteur.²

¹ *Diss.* 2.21.17–21 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller). Pour un passage relativement semblable, voir *Diss.* 1.29.55–6. Ce dernier passage n'est lui-même pas sans en rappeler un autre que nous citons plus haut : voir *Diss.* 2.12.1.

² Cf. (Barnes, 1997a, p. 57).

Ainsi Epictète peut-il affirmer sans incohérence que la dialectique est utile et qu'elle est inutile, car, ce faisant, il ne désigne pas la dialectique en elle-même mais le rapport que l'on entretient avec elle : pour celui qui s'en sert pour corriger ses jugements, elle est utile ; pour celui qui la pratique pour elle-même et sans se soucier de sa destination pratique et morale, elle est inutile.¹ Ce qu'Epictète reproche à ses étudiants, c'est justement d'avoir de la dialectique une pratique purement scolaire : ils se contentent de lire et d'interpréter des traités de logique sans jamais mettre en application ce qu'ils lisent :

Οὐ· ἀλλ' 'ἐγὼ θέλω γνῶναι, τί λέγει Χρύσιππος ἐν τοῖς περὶ τοῦ Ψευδομένου'. οὐκ ἀπάγξῃ μετὰ τῆς ἐπιβολῆς ταύτης, τάλας; καὶ τί σοι ὄφελος ἔσται; πενθῶν ἅπαν ἀναγνώσῃ καὶ τρέμων πρὸς ἄλλους ἐρεῖς.

Ce n'est pas cela <que j'entends>, mais : « Ce que je veux, c'est connaître ce que dit Chrysippe dans son traité *Sur le menteur*. » Et tu ne vas pas te pendre, malheureux, toi et ton projet ? A quoi cela te servira-t-il ? C'est en pleurant que tu le liras d'un bout à l'autre, et en tremblant que tu en parleras aux autres.²

Au terme de leur lecture, les étudiants ont une meilleure connaissance de la dialectique, mais, en revanche, ils ne sont pas devenus de meilleures personnes.³ Certains disciples apprennent donc les théories philosophiques, et notamment les théories logiques, sans même voir quel usage concret ils pourraient en faire dans leur vie : un tel sera capable de reconnaître une contradiction dans un texte ou dans une argumentation, mais il n'apercevra pas celle qui se dissimule dans l'usage qu'il fait de ses propres représentations ; un tel raisonnera comme Chrysippe tout en étant le plus malheureux des hommes. Il ne faut pas en conclure pour autant que les syllogismes ne sont d'aucune utilité dans le progrès moral et la recherche du bonheur : si l'on peut être malheureux tout en étant un aussi bon dialecticien que Chrysippe, ce n'est pas parce que la logique n'est d'aucune utilité dans la recherche du bonheur, mais parce qu'elle n'est utile qu'à condition d'en faire usage.

S'il arrive bien souvent aux étudiants d'Epictète de ne pas appliquer à leur faculté de jugement ce qu'ils ont appris dans le domaine dialectique, c'est sans doute parce que ce dernier possède un attrait particulier : ils sont tentés de considérer l'étude et l'exercice dialectiques comme une fin en soi plutôt que d'y voir un instrument au service du progrès moral. Ainsi s'en

¹ Cf. (Barnes, 1997a, pp. 56–7).

² *Diss.* 2.17.34 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller) ; cf. 2.16.19–21.

³ Sur la critique par Epictète de ceux qui s'en tiennent à la pure exégèse des textes, voir (Barnes, 1997a, pp. 43–4).

tiennent-ils à la théorie dialectique sans aller plus loin, comme l'on s'établirait définitivement dans une auberge de passage :

ἐπ<ε>ὶ διὰ λόγου καὶ τοιαύτης παραδόσεως ἐλθεῖν ἐπὶ τὸ τέλειον δεῖ καὶ τὴν αὐτοῦ προαίρεσιν ἐκκαθᾶραι καὶ τὴν δύναμιν τὴν χρηστικὴν τῶν φαντασιῶν ὀρθὴν κατασκευάσαι, ἀνάγκη δὲ τὴν παράδοσιν γίνεσθαι <διά> τ<ιν>ων θεωρημάτων καὶ διὰ λέξεως ποιᾶς καὶ μετὰ τινος ποικιλίας καὶ δριμύτητος τῶν θεωρημάτων, ὑπ' αὐτῶν τινες τούτων ἀλισκόμενοι καταμένουσιν αὐτοῦ, ὁ μὲν ὑπὸ τῆς λέξεως, ὁ δ' ὑπὸ συλλογισμῶν, ὁ δ' ὑπὸ μεταπιπτόντων, ὁ δ' ὑπ' ἄλλου τινὸς τοιοῦτου πανδοκείου, καὶ προσμείναντες κατασῆπονται ὡς παρὰ ταῖς Σειρήσιν. [...] εἶτα τοῦτο τὸ προκείμενον ἔχων ἀρέσαντός σοι λεξειδίου, ἀρεσάντων θεωρημάτων τινῶν αὐτοῦ καταμένεις καὶ κατοικεῖν προαίρη ἔπιλαθόμενος τῶν ἐν οἴκῳ καὶ λέγεις 'ταῦτα κομψά ἐστιν'; τίς γὰρ λέγει μὴ εἶναι αὐτὰ κομψά; ἀλλ' ὡς δίοδον, ὡς πανδοκεῖα.

Comme c'est par la parole et par la transmission verbale qu'il faut aller vers la perfection, purifier sa faculté de choix et rendre droite sa faculté d'user des représentations, comme d'autre part cette transmission passe nécessairement par des principes théoriques, un certain style, avec une certaine variété et une certaine subtilité dans les termes, il se trouve que des gens s'y laissent prendre et s'y arrêtent, l'un au style, l'autre aux syllogismes, un autre aux raisonnements instables, un dernier à quelque autre « hôtellerie » de ce genre : ils y restent et s'y décomposent, comme s'ils étaient auprès des Sirènes. [...] Et alors que tu vises un pareil but, sous prétexte qu'une petite trouvaille de style te plaît, que certains principes théoriques te plaisent, vas-tu t'y arrêter, choisir de t'y installer à demeure, ayant oublié ce que tu possèdes dans ta demeure à toi, et dire : « Ces choses sont bien jolies » ? Qui donc nie qu'elles soient jolies ? Mais comme un lieu de passage, comme des hôtelleries.¹

De même que ce n'est pas faire bon usage d'une auberge de passage que d'en user comme de sa demeure et d'y rester, de même ce n'est pas faire bon usage de la dialectique que d'en user uniquement pour elle-même et sans y voir un moyen ou une étape en vue de la perfection morale.²

Cet attrait propre à la dialectique peut conduire non seulement à la pratiquer pour elle-même et comme une fin en soi, à en faire un usage purement scolaire, mais aussi à en faire un usage ostentatoire, ce qu'Epictète critique avec une virulence au moins égale, puisqu'un tel usage n'est évidemment la source d'aucun progrès moral :

εἰ δὲ τις μόνον ἐπιδείκνυσθαι θέλων ἐν συμποσίῳ ὅτι οἶδεν τοὺς ὑποθετικοὺς ἀναγιγνώσκει ταῦτα καὶ προσέρχεται τοῖς φιλοσόφοις, οὗτος ἄλλο τι πράσσει † ἵνα αὐτὸν συγκλητικὸς παρακατακείμενος θαυμάσει;

¹ *Diss.* 2.23.40–3 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller).

² Sur ce passage des *Entretiens*, voir (Bénatouïl, 2009, p. 138).

Mais si quelqu'un s'adonne à ces études et va voir les philosophes uniquement pour faire étalage de sa science des raisonnements hypothétiques au cours d'un banquet, que fait-il d'autre que de chercher à susciter l'admiration du sénateur couché près de lui à table ?¹

Lorsque l'on fait de la dialectique un usage ostentatoire, alors elle est assurément inutile. Mais c'est simplement parce que l'on n'en fait pas l'usage approprié.²

Parce qu'on apprend la théorie dialectique sans se soucier d'en faire usage, ou bien alors un usage purement scolaire ou ostentatoire, alors elle ne constitue jamais qu'une connaissance que l'on peut réciter, qu'une technique virtuose que l'on peut exhiber, mais elle ne devient jamais un savoir-faire qui se traduise concrètement dans nos actes.³ Pour que l'étude et la connaissance théorique deviennent une compétence pratique et un savoir-faire, il faut, en plus de l'étude théorique des principes, se soumettre à une pratique régulière :

Διὰ τοῦτο παραγγέλλουσιν οἱ φιλόσοφοι μὴ ἀρκεῖσθαι μόνῳ τῷ μαθεῖν, ἀλλὰ καὶ μελέτην προσλαμβάνειν, εἶτα ἄσκησιν. πολλῶ γὰρ χρόνῳ τὰ ἐναντία ποιεῖν εἰθίσμεθα καὶ τὰς ὑπολήψεις τὰς ἐναντίας ταῖς ὀρθαῖς χρηστικὰς ἔχομεν. ἂν οὖν μὴ καὶ τὰς ὀρθὰς χρηστικὰς ποιήσωμεν, οὐδὲν ἄλλο <ἦ> ἐξηγηταὶ ἐσόμεθα ἀλλοτρίων δογμάτων. ἄρτι γὰρ τίς ἡμῶν οὐ δύναται τεχνολογήσαι περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν; ὅτι τῶν ὄντων τὰ μὲν ἀγαθὰ, τὰ δὲ κακὰ, τὰ δ' ἀδιάφορα· ἀγαθὰ μὲν οὖν ἀρεταὶ καὶ τὰ μετέχοντα τῶν ἀρετῶν· κακὰ τὰ δ' ἐναντία· ἀδιάφορα δὲ πλοῦτος, ὑγεία, δόξα. εἴτ' ἀ<ν> μεταξὺ λεγόντων ἡμῶν ψόφος μείζων γένηται ἢ τῶν παρόντων τις καταγελάση ἡμῶν, ἐξεπλάγημεν. ποῦ ἐστίν, φιλόσοφε, ἐκεῖνα ἃ ἔλεγες; πόθεν αὐτὰ προφερόμενος ἔλεγες; ἀπὸ τῶν χειλῶν αὐτόθεν. τί οὖν ἀλλότρια βοηθήματα μολύνεις; τί κυβεύεις περὶ τὰ μέγιστα; ἄλλο γάρ ἐστιν ὡς εἰς ταμειῶν ἀποθέσθαι ἄρτους καὶ οἶνον, ἄλλο ἐστὶ φαγεῖν. τὸ βρωθὲν ἐπέφθη, ἀνεδόθη, νεῦρα ἐγένετο, σάρκες, ὀστέα, αἷμα, εὐχροια, εὐπνοια. τὰ ἀποκείμενα ὅταν μὲν θελήσης ἐκ προχείρου λαβὼν δεῖξαι δύνασαι, ἀπ' αὐτῶν δέ σοι ὄφελος οὐδὲν εἰ μὴ μέχρι τοῦ δοκεῖν ὅτι ἔχεις.

C'est la raison pour laquelle les philosophes recommandent de ne pas se contenter d'apprendre mais d'y ajouter la pratique régulière, et ensuite l'exercice. Car à la longue nous avons pris l'habitude de faire le contraire de ce que nous avons appris, et nous suivons ordinairement les opinions qui vont à l'encontre des opinions correctes. Or si nous ne faisons pas passer les opinions correctes dans l'usage ordinaire, nous ne serons jamais que les interprètes de jugements qui nous sont étrangers. Qui d'entre nous, en effet, n'est pas capable à l'instant de disserter savamment sur les biens et les maux ? « Parmi les choses qui existent, certaines sont bonnes, d'autres mauvaises, et les autres indifférentes ; sont choses bonnes les vertus et ce qui participe des vertus ; leurs contraires sont mauvais ; sont choses indifférentes la richesse, la santé, la réputation. » Si alors, pendant que nous parlons, un bruit un peu fort se fait entendre ou si l'une des personnes présentes rit de nous, nous sommes pris de panique. Où sont tes beaux discours, philosophe ? D'où tirais-tu les propos que tu tenais ? De tes lèvres, à la hâte. Pourquoi gâcher des doctrines secourables qui te sont étrangères ? Pourquoi jouer avec les questions les plus importantes ? C'est une chose

¹ *Diss.* 1.26.9 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller). Pour l'usage ostentatoire de la dialectique, voir aussi *Diss.* 2.21.17.

² Sur la critique d'un usage ostentatoire de la dialectique par Epictète, voir (Cooper, 2007, pp. 13–5).

³ Sur l'idée que la connaissance dialectique ne doit pas être seulement une connaissance théorique mais une compétence ou un savoir-faire, voir (Xenakis, 1968, p. 95).

de mettre en réserve des pains et du vin, c'en est une autre de les manger. Ce qui est mangé est digéré et réparti dans le corps, devient nerfs, chairs, os, sang, donne un beau teint et une respiration aisée. Ce qui a été mis en réserve, tu as toute facilité, quand tu le veux, de le prendre et de l'exhiber ; mais tu n'en retires aucun autre profit que celui de laisser croire que tu les possèdes.¹

Celui qui se contente de mémoriser les principes théoriques et de les réciter n'est pas encore en mesure de s'y conformer dans la pratique : il faut pour cela qu'il s'y exerce régulièrement. S'il ne le fait pas, alors sa manière de vivre, qui n'évolue pas, finira même par être en contradiction avec son discours qui, lui, évolue au gré de l'apprentissage.²

Ce qui vaut des principes dialectiques vaut d'ailleurs de l'ensemble des principes théoriques, et notamment de la théorie éthique, que l'on se contente bien souvent de lire et d'étudier, sans comprendre qu'il faudrait l'appliquer sur nous-mêmes.³ Au lieu de se contenter de lire la théorie, il faut s'y exercer pour qu'elle finisse par se traduire dans la pratique. Et c'est dans une telle pratique que réside la destination de la théorie, qu'elle soit éthique, physique ou logique. Cette destination pratique de la théorie se manifeste d'ailleurs dans le format même du cours dispensé par Epictète, puisqu'à la première partie consacrée à l'exégèse textuelle succède une seconde partie de discussion, au cours de laquelle on applique les enseignements de la première partie à des difficultés concrètes.⁴

1.4. De la théorie dialectique à sa mise en pratique

La théorie dialectique n'est donc utile qu'à la seule condition d'en faire usage et de la mettre en pratique. Mais comment faut-il comprendre ce passage de la théorie à la pratique dialectique ? En réalité, un tel passage ne se fait pas sans un certain nombre de degrés, que le disciple doit franchir les uns après les autres jusqu'au dernier. Il est ainsi possible de distinguer au moins quatre niveaux d'exercice ou de pratique relatifs à la théorie dialectique :

- (1) La lecture, l'interprétation et la mémorisation de traités dialectiques ;
- (2) La pratique des exercices dialectiques ;
- (3) L'usage de la dialectique dans l'élaboration de la théorie éthique ;
- (4) L'usage de la dialectique dans la conduite de la vie.

¹ *Diss.* 2.9.13–8 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller).

² Sur l'idée que le philosophe qui ne cherche pas à mettre en pratique les principes théoriques, non seulement ne vivra pas en conformité avec eux, mais finira même par vivre en contradiction avec eux, voir (Barnes, 1997a, p. 41).

³ *Diss.* 4.4.13–8 ; voir aussi 2.19.6–28.

⁴ Voir (D'Jeranian, 2017, p. 92).

Dans le dernier chapitre du *Manuel*, Epictète distingue justement trois domaines d'exercice en philosophie :

Ὁ πρῶτος καὶ ἀναγκαιότατος τόπος ἐστὶν ἐν φιλοσοφίᾳ ὁ τῆς χρήσεως τῶν δογμάτων, οἷον ὁ τοῦ μὴ ψεύδεσθαι· ὁ δεῦτερος ὁ τῶν ἀποδείξεων, οἷον πόθεν ὅτι οὐ δεῖ ψεύδεσθαι· τρίτος ὁ αὐτῶν τούτων βεβαιωτικὸς καὶ διαρθρωτικὸς, οἷον πόθεν ὅτι τοῦτο ἀπόδειξις· τί γὰρ ἐστὶν ἀπόδειξις, τί ἀκολουθία, τί μάχη, τί ἀληθές, τί ψεῦδος; οὐκοῦν ὁ μὲν τρίτος τόπος ἀναγκαῖος διὰ τὸν δεῦτερον, ὁ δὲ δεῦτερος διὰ τὸν πρῶτον· ὁ δὲ ἀναγκαιότατος καὶ ὅπου ἀναπαύεσθαι δεῖ, ὁ πρῶτος. ἡμεῖς δὲ ἔμπαινον ποιοῦμεν· ἐν γὰρ τῷ τρίτῳ τόπῳ διατρίβομεν καὶ περὶ ἐκεῖνόν ἐστιν ἡμῖν ἢ πᾶσα σπουδή, τοῦ δὲ πρώτου παντελῶς ἀμελοῦμεν. τοιγαροῦν ψευδόμεθα μὲν, πῶς δὲ ἀποδείκνυται ὅτι οὐ δεῖ ψεύδεσθαι, πρόχειρον ἔχομεν.

Le premier et le plus nécessaire domaine est dans la philosophie celui de la mise en pratique des principes, par exemple : « ne pas mentir » ; le deuxième, celui des démonstrations, par exemple : « d'où il vient qu'il ne faut pas mentir » ; le troisième, celui qui les affermit fermement et les articule, comme : « d'où vient qu'il y a là une démonstration ? qu'est-ce qu'une démonstration ? une conséquence ? une contradiction ? qu'est-ce que le vrai ? qu'est-ce que le faux ? » Le troisième domaine n'est donc nécessaire qu'à cause du deuxième, et le deuxième ne l'est qu'à cause du premier. Le plus nécessaire, celui auquel il faut vraiment s'arrêter, c'est le premier. Mais nous faisons l'inverse. C'est en effet au troisième domaine que nous consacrons notre temps, et c'est pour lui que nous déployons tout notre zèle. Nous ne nous soucions pas du tout du premier. C'est pourquoi nous mentons, mais la manière de démontrer qu'il ne faut pas mentir, nous l'avons toute prête dans la main.¹

Le premier domaine consiste dans la mise en pratique des principes : par exemple, le principe éthique selon lequel *il ne faut pas mentir* est envisagé ici comme un précepte auquel on s'efforce de se conformer en évitant de dire le faux. Ce premier domaine d'exercice, lorsqu'il concerne un principe dialectique, correspond à l'exercice (4) que nous distinguons ci-dessus. Dans le deuxième domaine, il s'agit de donner une assise théorique au principe dont il est fait usage dans le premier domaine : on recourra alors à des démonstrations pour prouver ce principe dans le cadre de la théorie, ce qui correspond à l'exercice (3). Enfin, le troisième domaine consiste dans l'étude des procédés et des notions dialectiques, ce qui est à rapprocher des exercices (1) et (2). Le troisième domaine a sa finalité dans le deuxième qui a lui-même sa finalité dans le premier : ainsi convient-il d'étudier les techniques dialectiques qui permettent de justifier un principe dans l'objectif de mettre ce dernier en application.²

Comme nous l'avons vu plus haut, Epictète critique vivement ceux qui réduisent la philosophie à un travail d'exégèse des textes et d'étude théorique, et s'en tiennent donc à (1) :

¹ *Manuel* 52.1–2 (éd. J. Boter ; trad. J.-B. Gourinat modifiée).

² Sur les trois niveaux d'exercice que distingue Epictète en *Manuel* 52, voir (Bénatouïl, 2009, p. 138).

οὐ· ἀλλ’ ἐλθόντες ἀκούσατέ μου σχόλια λέγοντος. ὕπαγε, ζήτει τίνων κατεξεράσεις. ‘καὶ μὴν ἐγὼ ὑμῖν ἐξηγήσομαι τὰ Χρυσίππεια ὡς οὐδεὶς, τὴν λέξιν διαλύσω καθαρῶτατα, προσθήσω ἄν που καὶ Ἀντιπάτρου καὶ Ἀρχεδήμου φορὰν.’ Εἴτα τούτου ἔνεκα ἀπολίπωσιν οἱ νέοι τὰς πατρίδας καὶ τοὺς γονεῖς τοὺς αὐτῶν, ἵν’ ἐλθόντες λεξιειδία σου ἐξηγουμένου ἀκούσωσιν;

Mais non ! Au lieu de cela, vous dites : « Venez entendre mes commentaires. » Va, cherche sur qui vomir ! « En vérité, je vous expliquerai comme personne les écrits de Chrysippe, j’analyserai très clairement son style, et je pourrai y mettre à l’occasion la vivacité d’Antipater et d’Archédème. » Et c’est pour cela que les jeunes gens quitteraient leur patrie et leurs parents, pour venir t’entendre expliquer de belles phrases ?¹

Bien entendu, cela ne veut pas dire qu’il ne faut pas pratiquer la lecture, l’interprétation et la mémorisation des théories dialectiques ; mais cela n’est pas une fin en soi et, si l’on s’arrête là, alors un tel exercice est parfaitement inutile. Epictète exhorte ses disciples à pratiquer l’exercice (1) en vue de mettre en pratique ce qu’ils ont lu dans l’exercice (4)², mais aussi dans l’exercice (2) : les exercices logiques ont ainsi déjà un caractère pratique que n’avaient pas les exercices exégétiques. Dans le passage suivant, Epictète encourage par exemple ses disciples à ne pas se contenter de répéter ce qu’ils ont lu à propos de l’argument Souverain, mais à se forger leur propre jugement à son propos :

Ἄν οὖν τίς μου πύθηται ‘σὺ δὲ ποῖα αὐτῶν τηρεῖς;’ ἀποκρινοῦμαι πρὸς αὐτὸν ὅτι οὐκ οἶδα· παρείληφα δ’ ἱστορίαν τοιαύτην, ὅτι Διόδωρος μὲν ἐκεῖνα ἐτήρει, οἱ δὲ περὶ Πανθοίδην οἶμαι καὶ Κλεάνθην τὰ ἄλλα, οἱ δὲ περὶ Χρυσίππον τὰ ἄλλα. ‘σὺ οὖν τί;’ οὐδὲ γέγονα πρὸς τούτω, τῷ βασανίσει τὴν ἑμαυτοῦ φαντασίαν καὶ συγκρίναι τὰ λεγόμενα καὶ δόγμα τι ἑμαυτοῦ ποιήσασθαι κατὰ τὸν τόπον. [...] κἀγὼ περὶ τοῦ Κυριεύοντος τί ἄλλο ἔχω ἀνωτέρω; ἀλλ’ ἂν ὧ κενός, μάλιστα ἐπὶ συμποσίῳ καταπλήσσομαι τοὺς παρόντας ἐξαριθμούμενος τοὺς γεγραφότας. ‘γέγραφεν δὲ καὶ Χρυσίππος θαυμαστῶς ἐν τῷ πρώτῳ περὶ Δυνατῶν. καὶ Κλεάνθης δ’ ἰδίᾳ γέγραφεν περὶ τούτου καὶ Ἀρχέδημος. γέγραφεν δὲ καὶ Ἀντίπατρος, οὐ μόνον δ’ ἐν τοῖς περὶ Δυνατῶν, ἀλλὰ καὶ κατ’ ἰδίαν ἐν τοῖς περὶ τοῦ Κυριεύοντος. οὐκ ἀνέγνωκας τὴν σύνταξιν;’ ‘οὐκ ἀνέγνωκα.’ ‘ἀνάγνωθι.’ καὶ τί ὠφελήθησεται; φλυαρότερος ἔσται καὶ ἀκαιρότερος ἢ νῦν ἔστιν. σοὶ γὰρ τί ἄλλο προσγέγονεν ἀναγνόντι; ποῖον δόγμα πεποιῆσαι κατὰ τὸν τόπον; [...] Καὶ ἐνταῦθα μὲν οὐδὲν μέγα τῆς ἱστορίας κρατεῖν, ἴδιον δὲ δόγμα μηδὲν πεποιῆσθαι.

Si alors quelqu’un me demande : « Et toi, lesquelles de ces propositions [parmi les trois qui composent l’argument Souverain] conserves-tu ? », je lui répondrai que je ne sais pas ; mais j’ai reçu l’information suivante : Diodore conservait ces deux-là, l’école de Panthoïdès, je crois, et celle de Cléanthe ces deux autres, celle de Chrysippe deux autres encore. « Mais toi, qu’en distu ? » Je ne suis pas né pour cela, pour éprouver la propre représentation à ce propos, pour comparer les différentes affirmations et me forger un jugement personnel sur le sujet. [...] Et moi, qu’ai-je à dire de mieux sur le Souverain ? Mais si je suis plein de vanité, je peux, surtout dans

¹ *Diss.* 3.21.6–7 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller). Sur l’insuffisance de (1), voir (Sellars, 2009, p. 107).

² Voir *Diss.* 3.21.1–3. Sur l’image de la digestion pour décrire l’assimilation des principes théoriques, voir (D’Jeranian, 2017, p. 93).

un banquet, ébahir l'assistance en énumérant tous les auteurs qui ont écrit sur le sujet. « Chrysispe a écrit admirablement sur la question dans le premier livre de son traité *Des possibles*. Cléanthe lui a consacré un écrit spécial, ainsi qu'Archédème. Antipater en a traité lui aussi, non seulement dans son ouvrage *Des possibles*, mais plus particulièrement dans celui qui est intitulé *Du Souverain*. N'as-tu pas lu ce traité ? – Non. – Lis-le ! » Et à quoi cela lui servira-t-il ? Il sera encore plus bavard et plus importun qu'il ne l'est déjà. Toi par exemple, qui as lu ce traité, quel bénéfice en as-tu tiré ? Quel jugement t'es-tu forgé sur la question ? [...] En ce domaine, cela n'a pas grande importance de maîtriser l'information sans s'être forgé un jugement personnel.¹

A l'inverse de l'exercice (1), l'exercice (2) permet d'acquérir une compétence dans le domaine dialectique et de former son jugement dans les matières logiques : en ne se contentant pas de lire des ouvrages sur le Souverain, mais en cherchant à démêler cet argument par soi-même, ou en profitant de la lecture d'un traité sur le menteur pour s'entraîner à le résoudre, on met déjà en application ce que l'on lit et l'on acquiert ainsi une certaine compétence pratique.²

Même s'il vaut mieux aller jusqu'à (2) plutôt que d'en rester à (1), Epictète critique cependant à de très nombreuses reprises, comme nous l'avons vu précédemment, ceux qui s'en tiennent là.³ La compétence logique que l'on a développée dans un tel exercice doit en effet être appliquée dans l'exercice (4) ou, à la limite, dans l'exercice (3) : dans ce dernier cas, on usera de sa compétence logique dans l'élaboration de la théorie éthique, par exemple lorsque l'on détaille et analyse la division des choses en biens, maux et indifférents, afin de justifier et d'articuler les principes. Mais, là encore, l'exercice (3) n'est pas une fin en soi, et il n'est utile qu'en vue de l'exercice (4) : c'est la raison pour laquelle, en *Manuel* 52, Epictète critique ceux qui ont à disposition la manière de démontrer qu'il ne faut pas être dans le faux, mais sont pourtant dans le faux car ils n'en font aucun usage. Enfin, l'exercice (4) a la particularité de produire un résultat qui est à lui-même sa propre fin et n'est pas destiné à une application ultérieure ; il se distingue également des trois premiers en ce qu'il se traduit par une modification dans l'attitude et le comportement du disciple,⁴ cette modification étant

¹ *Diss.* 2.19.5–11 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller). Sur ce passage, voir (Barnes, 1997a, p. 45) et (Gourinat, 2008, p. 441).

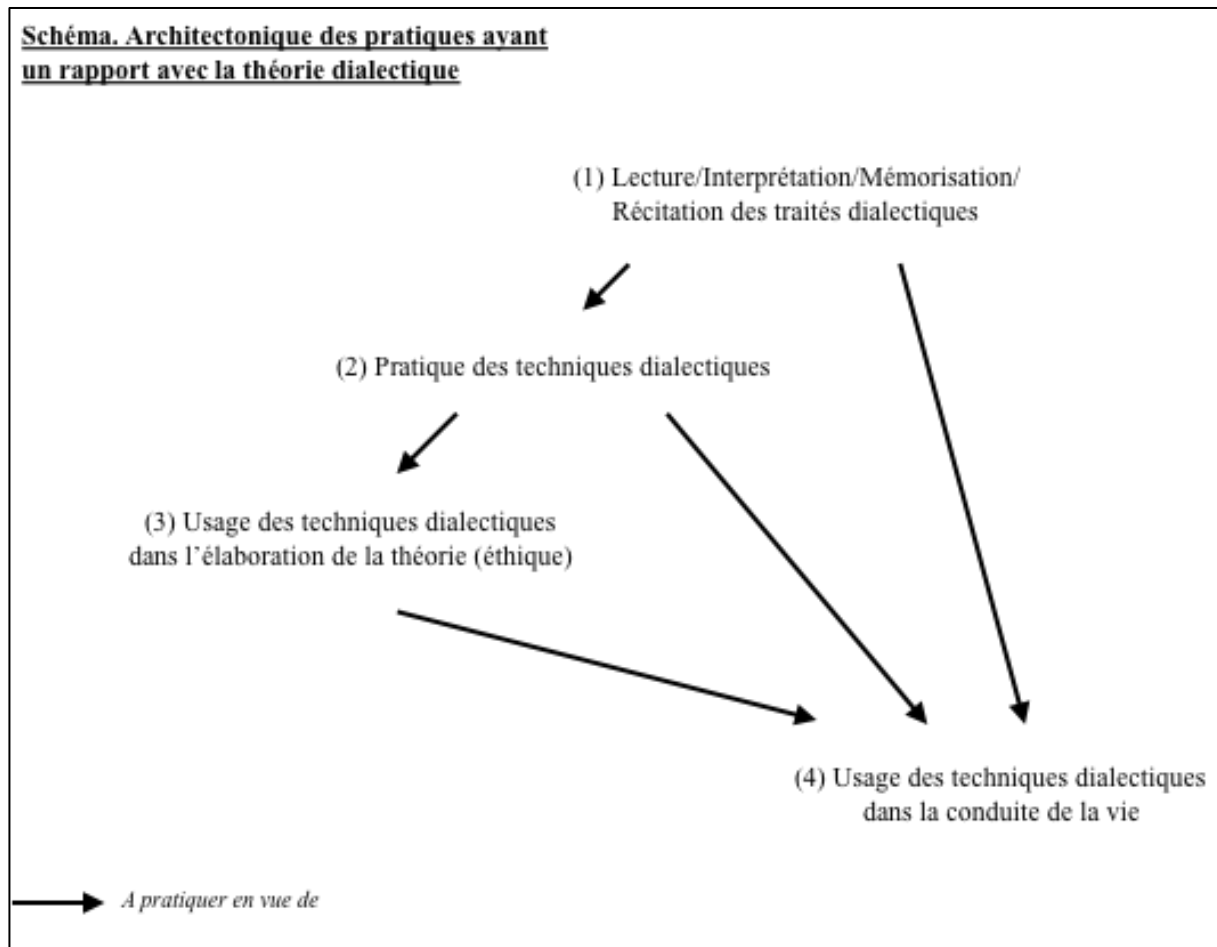
² Sur la pratique des exercices logiques comme une étape transitoire entre (1) et (4), voir (Sellars, 2009, p. 109). Sur l'idée selon laquelle (2) peut-être une étape utile entre (1) et (4), mais que le risque est de s'y arrêter, voir (Bénatouïl, 2009, pp. 137–8). Sur l'idée selon laquelle, lorsqu'Epictète invite ses étudiants à étudier la logique, c'est pour qu'ils perfectionnent leur usage de la raison et corrigent l'usage de leurs représentations – autrement dit sur le fait que (2) a sa finalité en (4), voir (Barnes, 1997a, p. 60).

³ Voir *Diss.* 3.21.8–10.

⁴ Voir *Diss.* 3.21.3. Voir aussi *Diss.* 2.9.21 pour un cas où l'on s'est justement arrêté à (1), (2) ou (3) sans parvenir jusqu'à (4) ; cf. *Diss.* 2.10.29–30. Sur l'idée que l'exercice doit permettre une traduction de la théorie dans le caractère, voir (Sellars, 2009, p. 121).

l'aboutissement de tout le processus. Chacun des trois premiers exercices a, directement ou indirectement, sa fin dans le dernier. Seul l'exercice (4) mérite d'être pratiqué pour lui-même.

Cela peut se représenter au moyen du schéma suivant :



En distinguant ces différentes manières de se comporter à l'égard de la dialectique, et en distinguant parmi elles, celles qui ne doivent pas être pratiquées pour elles-mêmes et celle, la quatrième, qui doit être pratiquée pour elle-même et en vue de laquelle il faut pratiquer les trois premières, nous pouvons réconcilier les positions antagonistes que semblait adopter Epictète à l'égard de la dialectique : lorsqu'Epictète critique la dialectique, il critique le fait de pratiquer (1), (2) ou (3) comme si c'était une fin en soi, ou en vue d'une autre fin que (4), comme l'ostentation. Mais (1), (2) et (3) sont absolument utiles et participent de la formation morale et du progrès vers la vie vertueuse dès lorsqu'ils sont pratiqués, en dernière analyse, en vue de (4).

Il reste cependant certaines déclarations d'Epictète sur l'utilité de la dialectique dont cette solution ne permet pas de rendre compte. Ces déclarations concernent le niveau d'exercice (2), celui de la pratique des exercices logiques : tantôt Epictète le juge inutile si on le pratique

pour lui-même et non en vue de (4), tantôt il exhorte ses étudiants à s'y adonner pour lui-même, comme le montrent respectivement les deux passages suivants :

alors que tu vises un pareil but, sous prétexte qu'une petite trouvaille de style te plaît, que certains principes théoriques te plaisent, vas-tu t'y arrêter, choisir de t'y installer à demeure, ayant oublié ce que tu possèdes dans ta demeure à toi, et dire : « Ces choses sont bien jolies » ? Qui donc nie qu'elles soient jolies ? Mais comme un lieu de passage, comme des hôtelleries.¹

ὅταν δὲ ταῦτα ἔχω κατὰ φύσιν, διὰ τί μὴ φιλοτεχνήσω καὶ περὶ τὸν λόγον; εὐσκολῶ γάρ· οὐ περισπᾶται μου ἡ διάνοια. τί ποιήσω μὴ περισπῶμενος; τούτου τί ἀνθρωπικότερον ἔχω;

Mais lorsqu'en moi tout cela est en accord avec la nature, pourquoi ne mettrai-je pas toute mon ingéniosité à l'étude du raisonnement ? Car j'ai du loisir, ma pensée n'est pas distraite. Que vais-je faire en voyant que rien ne distrait mon attention ? Puis-je trouver une activité plus digne d'un être humain ?²

Mais comment peut-il soutenir à la fois que les exercices logiques ne sont utiles qu'à la condition d'en faire usage pour examiner nos jugements et corriger l'usage que nous faisons de nos représentations, et qu'il convient à l'être rationnel de pratiquer ces exercices pour eux-mêmes ? Comment peut-il accorder tour à tour aux exercices dialectiques une valeur intrinsèque et une valeur seulement instrumentale ? Nous proposerons plus loin une solution à cette dernière contradiction apparente dans la position d'Epictète à propos de l'utilité de la dialectique.³

2. Quand la dialectique est-elle utile ?

Nous avons vu quelle était la position d'Epictète concernant l'utilité de la dialectique : selon lui, la dialectique est utile pour celui qui en fait l'usage qui convient dans le cadre de sa formation et de sa progression morale. Mais en quoi est-elle utile ? Est-elle utile au maître ou au disciple ? Et quels usages l'un ou l'autre en fait-il ? Pour déterminer les usages qui sont faits de la dialectique dans la formation morale, il est intéressant d'observer à quel moment de la formation morale son étude et sa pratique doivent intervenir.

Or, il se trouve que, sur ce point, Epictète semble à nouveau se contredire. Dans un certain nombre de textes, il semble que la logique doive être étudiée la première ; dans d'autres cas, elle devrait au contraire intervenir en dernier. (Barnes, 1997a, p. 69) pose très clairement les termes du problème : « Thus, according to Epictetus, we must study logic before we study

¹ *Diss.* 2.23.43 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller) ; déjà cité, voir *supra*, p. 288.

² *Diss.* 3.9.19 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller). Pour la valeur non pas seulement instrumentale mais intrinsèque de la pratique des exercices dialectiques, voir aussi *Diss.* 1.7.1–4.

³ Voir *infra*, p. 328.

anything else; and equally according to Epictetus, the study of logic is the last thing we should undertake in our intellectual careers. Epictetus apparently contradicts himself. Can the contradiction be resolved? »¹. Ce problème de la priorité ou de la postériorité de la logique rejoint la question classique au sein du Portique de l'ordre dans lequel doivent être enseignées les trois parties de la philosophie.² Epictète semble donc adopter sur ce point une position ambivalente. Il nous faut donc examiner à présent si, selon Epictète, la logique doit être étudiée au début ou à la fin de la formation morale, ou à la fois au début et à la fin et, si tel est le cas, comment cela est possible sans contradiction : faut-il considérer que ce sont différentes compétences dialectiques qui interviennent au début ou à la fin, ou encore que la dialectique ne remplit pas la même fonction au début et à la fin ?

2.1. Priorité de l'exercice dialectique

Dans plusieurs passages, Epictète défend l'idée que la logique doit être étudiée en premier.³ En *Ent.* I, 17, Epictète commence par affirmer que c'est à la raison qu'il revient d'analyser et d'évaluer toutes choses. Si la raison en est capable, c'est dans la mesure où elle développe une compétence logique qui lui permet notamment d'évaluer la vérité et la validité d'un discours. C'est ce qui va permettre au disciple de s'assurer de la pertinence et de l'exactitude de l'enseignement qui lui est délivré. Il est donc primordial qu'il l'acquière et la possède avant de recevoir tout enseignement moral.⁴ La logique ne permet pas seulement d'évaluer un discours, mais aussi toute chose et elle est comparable en cela à un instrument de mesure ; or il est absolument impossible de commencer à mesurer tant que l'on ne possède pas un tel instrument. L'étude de la logique doit donc venir en premier :

διὰ τοῦτο γὰρ οἶμαι προ[σ]τάσσουσιν τὰ λογικά, καθάπερ τῆς μετρήσεως τοῦ σίτου προτάσσομεν τὴν τοῦ μέτρου ἐπίσκεψιν. ἂν δὲ μὴ διαλάβωμεν πρῶτον τί ἐστι μῶδιος μηδὲ διαλάβωμεν πρῶτον τί ἐστι ζυγός, πῶς ἔτι μετρησαί τι ἢ στιῆσαι δυνησόμεθα; ἐνταῦθα οὖν τὸ τῶν ἄλλων κριτήριον καὶ δι' οὗ τᾶλλα καταμανθάνεται μὴ καταμεμαθηκότες μηδ' ἠκριβωκότες δυνησόμεθα τι τῶν ἄλλων ἀκριβῶσαι καὶ καταμαθεῖν; καὶ πῶς οἶόν τε;

¹ Sur la contradiction au moins apparente d'Epictète sur le sujet, voir aussi (Gourinat, 2008, pp. 435–6).

² Cf. (Barnes, 1997a, p. 67).

³ Voir *Diss.* 1.17.4–12, 26.1–4 et 2.25.

⁴ *Diss.* 1.17.4–5 ; déjà cité, voir *supra*, p. 279.

C'est la raison pour laquelle, je pense, on place la logique en tête,¹ tout comme nous commençons par examiner la mesure quand nous mesurons le blé. Si nous ne définissons pas d'abord ce qu'est un boisseau, si nous ne déterminons pas d'abord ce qu'est une balance, comment pourrions-nous mesurer ou peser quoi que ce soit ? Donc, dans notre cas, si nous n'avons pas acquis la connaissance précise du critère qui sert à juger les autres choses et permet d'en acquérir la connaissance, pourrions-nous connaître de façon précise quoi que ce soit de ces autres choses ? Comment en serions-nous capables ?²

Il faut ainsi comprendre que, parmi les trois parties de la philosophie, la physique comme l'éthique sont comparables à des démarches de mesure, qui permettent de juger les choses, tandis que la logique est ce qui permet de mesurer. La logique doit donc nécessairement être étudiée avant la physique et l'éthique. De ce point de vue, l'image de la mesure est tout à fait conforme à l'utilité instrumentale que prête Epictète à la dialectique en particulier, et à la logique dans son ensemble, comme nous l'avons vu dans la partie précédente : l'instrument de mesure préexiste nécessairement à la mesure, mais il a en même temps une telle mesure pour destination. Le caractère purement instrumental du boisseau comme de la logique conduit d'ailleurs l'interlocuteur d'Epictète à juger dans la suite que l'un comme l'autre sont stériles.³ Le boisseau est un simple instrument, il n'a aucune valeur intrinsèque : il permet de mesurer de la nourriture, mais il n'est pas lui-même de la nourriture et il n'a aucune valeur nutritive ; de même la logique permet de connaître, mais elle ne constitue pas elle-même une connaissance, elle n'a pas de valeur cognitive intrinsèque. Même s'il ne développe pas, Epictète ne semble cependant pas prêt à admettre que la logique est stérile. Sans doute a-t-il en tête l'idée que la pratique de la logique a une valeur intrinsèque et pas seulement instrumentale, qu'elle relève du devoir, qu'elle n'est pas seulement un moyen pour parvenir à la vertu, mais qu'elle participe de la vertu, bref qu'elle n'est pas seulement un outil pour la philosophie, mais une partie à part entière de cette dernière. Nous y reviendrons plus loin.⁴

Epictète précise ensuite en quoi la logique permet de mesurer et de peser les choses :

εἰ δ' οὖν καὶ τοῦτο δοίη τις, ἐκεῖνο ἀπαρκεῖ ὅτι τῶν ἄλλων ἐστὶ διακριτικὰ καὶ ἐπισκεπτικὰ καὶ ὡς ἂν τις εἴποι μετρητικὰ καὶ στατικά. τίς λέγει ταῦτα; μόνος Χρύσιππος καὶ Ζήνων καὶ Κλεάνθης; Ἀντισθένης δ' οὐ λέγει; καὶ τίς ἐστὶν ὁ γεγραφὼς ὅτι ἄρχὴ παιδείσεως ἢ τῶν

¹ Sans doute Epictète a-t-il ici en tête la position des premiers stoïciens sur l'ordre des parties de la philosophie, et le fait que la logique venait en premier pour Zénon comme pour Chrysippe. Sur la position de ces derniers sur le sujet, voir *supra*, p. 45 et p. 100 *sqq.*

² *Diss.* 1.17.6–8 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller).

³ *Diss.* 1.17.9–10.

⁴ Voir *infra*, p. 328.

ὀνομάτων ἐπίσκεψις'; Σωκράτης δ' οὐ λέγει; καὶ περὶ τίνος γράφει Ξενοφῶν, ὅτι ἤρχετο ἀπὸ τῆς τῶν ὀνομάτων ἐπισκέψεως, τί σημαίνει ἕκαστον;

Mais même si on te l'accordait, je dirais qu'il suffit qu'elle permette de discerner et d'examiner les autres choses, et pour ainsi dire de les mesurer et de les peser. Et qui affirme cela ? Uniquement Chrysippe, Zénon et Cléanthe ? Antisthène ne le dit-il pas ? Qui donc a écrit : « L'examen des noms est le point de départ de l'éducation » ? Socrate ne le dit-il pas ? Mais de qui Xénophon écrit-il qu'il commençait par l'examen des noms, en cherchant ce que signifie chacun d'eux ?¹

Il est question ici d'examiner les noms : cela semble faire référence au procédé de la définition. Cet examen des noms, qui est étroitement lié à l'analyse des prénotions, permet ensuite de déterminer quel nom s'applique à telle chose, de savoir par exemple laquelle est un bien et laquelle est un mal, autrement dit de juger avec exactitude de cette chose, de sa nature et de sa valeur. Lorsqu'Epictète affirme la priorité de la logique conçue comme un instrument de mesure, il aurait donc à l'esprit son espèce définitionnelle. Mais qu'en est-il de la priorité de ses autres parties, et en particulier de celle de la dialectique ? Il semble bien que cette technique dialectique soit également requise à titre préalable pour juger de la vérité ou de la fausseté d'un discours, ce dont il était question plus haut, tandis que certaines techniques linguistiques, telles que l'analyse polysémique, ont également un rôle prédominant dans la résolution des ambiguïtés au sein d'un discours.

Dans un autre passage que nous avons déjà cité, il est encore plus clair que la priorité de la logique est en particulier une priorité de la dialectique en vertu de sa capacité à évaluer la vérité et la validité d'un discours :

Un de ceux qui assistaient à la leçon lui dit : « Persuade-moi que la logique est utile. » Il lui répondit : « Tu veux que je te le démontre ? – Oui. – Il faut donc que je propose un argument démonstratif ? » L'autre acquiesça et Epictète poursuivit : « Et comment sauras-tu que je ne te trompe pas par un sophisme ? » L'homme garda le silence. « Tu vois, reprit Epictète, comment tu reconnais toi-même que la logique est nécessaire, si sans elle tu n'es pas capable de savoir si elle est nécessaire ou si elle ne l'est pas. »²

Epictète montre par l'exemple que son élève doit, avant même de recevoir le moindre enseignement, posséder une compétence dialectique qui lui permettra de déterminer si l'argumentation de son interlocuteur est sophistique ou non. S'il ne la possède pas, alors il se conformera à un enseignement moral dont il n'aura pas pu évaluer le sérieux et la rigueur. Il est

¹ *Diss.* 1.17.10–2 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller).

² *Diss.* 2.25.1–3 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller) ; déjà cité, voir *supra*, p. 279.

donc primordial de posséder une compétence dialectique préalable si l'on veut pouvoir amorcer un progrès moral qui soit assuré et fondé en raison.¹

Dans de nombreux autres passages, Epictète insiste aussi sur le fait que la démarche philosophique commence nécessairement par la pratique de la réfutation. Cette dernière permet en effet de faire abandonner à l'interlocuteur ses opinions fausses, de lui faire prendre conscience de son ignorance, ce qui est un préalable à l'enseignement moral. C'est précisément ce à quoi s'employait Socrate :

Δύο ταῦτα ἐξελεῖν τῶν ἀνθρώπων, οἷησιν καὶ ἀπιστίαν. οἷησις μὲν οὖν ἐστὶ τὸ δοκεῖν μηδενὸς προσδεῖσθαι, ἀπιστία δὲ τὸ ὑπολαμβάνειν μὴ δυνατὸν εἶναι εὐροεῖν τοσοῦτων περιεστηκότων. τὴν μὲν οὖν οἷησιν ἔλεγχος ἐξαιρεῖ, καὶ τοῦτο πρῶτον ποιεῖ Σωκράτης.

Il faut supprimer chez les hommes les deux choses suivantes : la prétention à savoir et la défiance. La première consiste à croire qu'on n'a rien à demander à personne : la défiance, à penser qu'il est impossible d'être heureux au milieu de tant de circonstances contraires. La prétention à savoir est supprimée par la réfutation, et c'est ce que Socrate fait d'entrée de jeu.²

Cette pratique de la réfutation n'est pas étrangère à l'examen des noms dont il était question plus haut et qui doit aussi venir en premier. Il s'agit dans un cas d'examiner les noms pour en faire un bon usage, ce qui s'apparente à l'examen des prénotions en vue d'en faire une bonne application ; il s'agit dans l'autre cas d'examiner ses jugements, c'est à dire l'application effective que l'on fait de ses prénotions, et de les critiquer, notamment sur la base de ces prénotions elles-mêmes. Dans tous les cas, il s'agit de faire un bon usage de ses prénotions et, en particulier, de ses prénotions de bien et de mal, pour faire des choses une évaluation correcte.³

Epictète affirme encore à une autre reprise la priorité de la logique, non plus du point de vue de l'enseignement, mais du point de vue de la pratique :

Ἀναγινώσκοντος δὲ τοῦ ὑποθετικοῦ ἔφη Νόμος ὑποθετικός ἐστὶ καὶ οὗτος τὸ ἀκόλουθον τῆ ὑποθέσει παραδέχεσθαι. πολὺ πρότερον δὲ νόμος βιωτικός ἐστὶν οὗτος τὸ ἀκόλουθον τῆ φύσει πράττειν. εἰ γὰρ ἐπὶ πάσης ὕλης καὶ περιστάσεως βουλόμεθα τηρῆσαι τὸ κατὰ φύσιν, δῆλον ὅτι ἐν παντὶ στοχαστέον τοῦ μήτε τὸ ἀκόλουθον ἡμᾶς ἐκφυγεῖν μήτε παραδέξασθαι τὸ μαχόμενον. πρῶτον οὖν ἐπὶ τῆς θεωρίας γυμνάζουσιν ἡμᾶς οἱ φιλόσοφοι ὅπου ῥᾶον, εἶτα οὕτως ἐπὶ τὰ χαλεπώτερα ἄγουσιν· ἐνταῦθα γὰρ οὐδέν ἐστὶ τὸ ἀνθέλκον ὡς πρὸς τὸ ἀκολουθῆσαι τοῖς

¹ (De Lacy, 1943, pp. 113–6) soutient même qu'Arrien suit cet ordre de priorité dans les *Entretiens*, en particulier dans le premier livre. Malgré tous les efforts déployés par P. De Lacy pour montrer ce point, il n'est cependant pas du tout évident que les *Entretiens* tels qu'Arrien les a organisés suivent un plan aussi rigoureux, qui témoignerait en acte de la priorité de la logique affirmée par Epictète dans certains passages.

² *Diss.* 3.14.8–10 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller) ; voir aussi 2.17.1–3.

³ Sur le lien entre pratique de la réfutation et examen des prénotions, voir *Diss.* 2.1.32.

διδασκομένοις, ἐπὶ δὲ τῶν βιωτικῶν πολλὰ τὰ περισπῶντα. γελοῖος οὖν ὁ λέγων πρῶτον βούλεσθαι ἐπ' ἐκείνων· οὐ γὰρ ῥάδιον ἄρχεσθαι ἀπὸ τῶν χαλεπωτέρων.

Comme on faisait une lecture sur les raisonnements hypothétiques, Epictète fit ces remarques : C'est, entre autres, une loi de ces raisonnements que d'accepter ce qui suit de l'hypothèse. Mais bien plus importante est cette loi de la vie d'accomplir ce qui suit de la nature. Si en toute matière et en toute circonstance nous voulons préserver la conformité à la nature, il est clair que, dans tous les cas, nous devons avoir pour objectif de ne pas fuir ce qui suit de la nature et de ne pas accepter ce qui la contredit. Aussi les philosophes commencent-ils par nous exercer dans les questions théoriques, où les choses sont plus faciles, pour nous mener ensuite, une fois exercés, vers celles qui sont plus difficiles. Dans la théorie, en effet, rien ne nous retient de suivre les enseignements qu'on nous dispense, alors que dans les affaires de la vie bien des facteurs nous en détournent. Il est ridicule, par conséquent, de dire qu'on veut commencer par ces dernières ; car il est malaisé de commencer par ce qui est plus difficile.¹

Lorsqu'il s'agit de mettre en pratique la théorie, Epictète déclare qu'il est plus aisé de commencer par s'exercer aux questions théoriques et, en l'occurrence, aux raisonnements hypothétiques, qu'aux difficultés de la vie concrète. Cela est plus aisé et cela nous prépare progressivement à affronter des difficultés plus grandes. Tout comme l'enseignement de la théorie dialectique semblait devoir venir avant l'enseignement de la théorie éthique et sa mise en pratique, ici la pratique dialectique doit venir avant la pratique éthique.²

Il est intéressant de noter qu'Epictète, lorsqu'il affirme la priorité de la logique, le fait le plus souvent à la troisième personne et non en son nom propre : *on place la logique en tête, les philosophes commencent par nous exercer dans les questions théoriques*. Epictète s'inscrit en toute conscience dans une longue tradition philosophique et, en particulier stoïcienne. Lorsqu'il affirme en particulier la priorité de la pratique de la réfutation, il s'inscrit clairement dans une tradition socratique.

2.2. Postériorité de la dialectique

Dans de nombreux passages, Epictète considère en revanche que l'étude de la dialectique doit venir en dernier.³ Il reprend d'ailleurs l'image de la mesure, mais pour lui faire dire exactement le contraire : tandis qu'il affirmait que l'instrument de mesure précède nécessairement toute activité de mesure, il déclare ici qu'il ne faut se soucier de l'instrument de mesure qu'à condition d'avoir d'ores-et-déjà quelque chose à mesurer. Ainsi écrit-il :

¹ *Diss.* 1.26.1–4 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller).

² Sur la priorité de l'« exercice théorique », voir (De Lacy, 1943, p. 112).

³ Voir *Diss.* 1.4.10–2, 8.4–16, 2.17.29–33, 3.2, et 26.13–20.

οὐδέποτε δ' εὐσταθείας ὠρέχθης, ἀταραξίας, ἀπαθείας· οὐδένα τούτου ἔνεκα ἐθεράπευσας, συλλογισμῶν δ' ἔνεκα πολλούς· οὐδέποτε τούτων τινὰ τῶν φαντασιῶν διεβασάνισας αὐτὸς ἐπὶ σεαυτοῦ 'δύναμαι φέρειν ἢ οὐ δύναμαι; τί μοι τὸ λοιπὸν ἐστίν;', ἀλλ' ὡς πάντων ἐχόντων σοι καλῶς καὶ ἀσφαλῶς περὶ τὸν τελευταῖον κατεγίνου τόπον, τὸν τῆς ἀμεταπτωσίας, ἴν' ἀμετάπτωτα σχῆς τίνα; τὴν δειλίαν, τὴν ἀγέννειαν, τὸν θαυμασμὸν τῶν πλουσίων, τὴν ἀτελεῆ ὄρεξιν, τὴν ἄποτευκτικὴν ἔκκλισιν· περὶ τῆς τούτων ἀσφαλείας ἐφρόντιζες. Οὐκ ἔδει προσκλήσασθαι πρῶτον ἐκ τοῦ λόγου, εἶτα τούτῳ περιποιεῖν τὴν ἀσφάλειαν; καὶ τίνα πάποτ' εἶδες τριγχὸν περιοικοδομοῦντα μηδενὶ ἢ τειχίον περιβαλλόμενον αὐτὸ αὐτοῦ; ποῖος δὲ θυρωρὸς καθίσταται ἐπὶ οὐδεμιᾷ θύρᾳ; ἀλλὰ σὺ μελετᾷς ἀποδεικνύειν δύνασθαι· τίνα; μελετᾷς μὴ ἀποσαλεύεσθαι διὰ σοφισμάτων· ἀπὸ τίνων; δεῖξόν μοι πρῶτον, τί τηρεῖς, τί μετρεῖς ἢ τί ιστάνεις· εἴθ' οὕτως ἐπιδείκνυε τὸν ζυγὸν ἢ τὸν μέδιμον. ἢ μέχρι τίνος μετρήσεις τὴν σποδόν; οὐ ταῦτά σε ἀποδεικνύειν δεῖ, ἃ ποιεῖ τοὺς ἀνθρώπους εὐδαίμονας, ἃ ποιεῖ προχωρεῖν αὐτοῖς τὰ πράγματα ὡς θέλουσιν, δι' ἃ οὐ δεῖ μέμφεσθαι οὐδενί, ἐγκαλεῖν οὐδενί, πείθεσθαι τῇ διοικήσει τῶν ὄλων; ταῦτά μοι δείκνυε. 'ἰδοὺ δεικνύω,' φησίν, 'ἀναλύσω σοι συλλογισμούς.' τοῦτο τὸ μετροῦν ἐστίν, ἀνδράποδον· τὸ μετρούμενον δ' οὐκ ἔστιν. διὰ ταῦτα νῦν τίνεις δίκας ὧν ἠμέλησας [φιλοσοφίας]· τρέμεις, ἀγρυπνεῖς, μετὰ πάντων βουλεύῃ· κἄν μὴ πᾶσιν ἀρέσκειν μέλλη τὰ βουλευόμενα, κακῶς οἶει βεβουλευθῆναι.

Jamais tu n'as cherché à atteindre la fermeté, l'absence de trouble, l'absence de passions. Tu n'as courtisé personne dans ce but, mais tu en as courtisé beaucoup pour apprendre les syllogismes. Jamais tu n'as sérieusement examiné en toi-même une de ces représentations dont nous parlons, en te demandant : « Suis-je capable de supporter cela, oui ou non ? Que me reste-t-il à faire ? » Mais, comme tu étais à tout point de vue en bon état et en sécurité, tu t'es installé dans le thème qui vient en dernier, celui de l'assurance inébranlable ; mais que voulais-tu rendre inébranlable ? Ta lâcheté, ta bassesse, ton admiration pour les riches, tes désirs insatisfaits, tes aversions contrariées. Voilà ce dont la sécurité te préoccupait ! Ne faudrait-il pas que la raison commence par produire un résultat, qu'on mettra en sécurité ensuite ? A-t-on jamais vu quelqu'un couronner une maison d'une corniche sans construire les murs extérieurs ? Quel portier est placé à une porte qui n'existe pas ? Mais toi tu t'exerces pour acquérir la capacité de démontrer ; de démontrer quoi, en fait ? Tu t'exerces à ne pas être égaré par des sophismes. Égarer à partir d'où ? Montre-moi d'abord ce que tu conserves, ce que tu mesures ou ce que tu pèses ; et ensuite fais-moi voir ta balance ou ton médimne. Jusqu'à quand vas-tu mesurer de la cendre ? Ce qu'il te faut démontrer, n'est-ce pas ce qui rend les hommes heureux, ce qui fait avancer leurs affaires comme ils le veulent, ce qui leur permet de n'avoir personne à blâmer, personne à qui faire des reproches, mais de se soumettre au gouvernement de l'univers ? Montre-moi tout cela. « Voici, je te le montre, dit l'autre, je vais analyser des syllogismes. » Cela, esclave, c'est ce qui mesure, non ce qui est mesuré. C'est pourquoi tu es maintenant châtié pour tes négligences : tu trembles, tu ne dors pas, tu demandes conseil à tout le monde, et si tes résolutions ne doivent pas être agréées par tous, tu penses qu'elles sont mauvaises.¹

Epictète critique ici celui qui pratique la dialectique alors qu'il est encore aux prises avec le trouble et les passions, alors qu'il n'a pas encore soumis ses jugements à un examen

¹ *Diss.* 3.26.13–20 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller).

systematique, et qu'il n'a encore fait aucun progrès : il se soucie de l'instrument de mesure avant même d'avoir quoi que ce soit à mesurer. Or un instrument de mesure en effet, comme une balance ou un médimne, n'a pas de valeur en soi, il est nécessairement subordonné à ce qu'il mesure. Cette priorité axiologique du mesuré sur l'instrument de mesure implique une priorité chronologique : avant de mesurer quoi que ce soit, il faut trouver quelque chose à mesurer. En l'occurrence, avant de se soucier d'étudier la dialectique, il faut déjà que la raison produise un résultat. La technique dialectique pourra ensuite évaluer ce résultat, mais aussi le défendre. Comme instrument de défense aussi, la dialectique est dans une relation de postériorité logique et chronologique à l'égard de ce qu'elle doit mettre en sécurité : nul besoin de portier tant que l'on n'a pas de porte à garder.¹ L'image du portier rappelle la comparaison stoïcienne de la philosophie à un jardin : avant de songer à construire tout autour du jardin un mur d'enceinte – la logique –, il faudrait déjà se soucier d'y faire pousser un arbre – la physique – et de lui faire porter des fruits – l'éthique. De même il est insensé de pratiquer la démonstration si ce n'est pas pour justifier le jugement selon lequel le bonheur réside dans une vie sans entrave et qui s'accorde au cours de la Nature, et il est insensé de pratiquer la résolution des sophismes si ce n'est pas pour éviter d'être détourné d'un tel jugement. La dialectique parachève la formation morale en venant consolider les acquis moraux, en venant mettre en sécurité les jugements vrais et en empêchant de perdre les bonnes habitudes que l'on a développées.²

La postériorité fondamentale de la dialectique est d'ailleurs l'une des raisons pour lesquelles Epictète critique la propension de ses étudiants à l'égard de la dialectique : bien souvent, comme nous l'avons vu, il leur reproche de s'y appliquer sans se soucier de sa destination pratique ; mais parfois, comme dans le passage ci-dessus, il leur reproche plutôt de pratiquer la dialectique de manière prématurée au cours de leur formation morale : ils n'en sont pas encore au stade où il convient qu'ils se soucient de dialectique. Dans le passage suivant, Epictète affirme clairement que l'étude de la dialectique ne convient qu'à ceux qui se sont déjà libérés du trouble et des passions :

τάλας, οὐ θέλεις ἀφεῖναι ταῦτα τὰ μηδὲν πρὸς σέ; πρέπει ταῦτα τοῖς δυναμένοις δίχα ταραχῆς αὐτὰ μαθάνειν, οἷς ἔξεστιν εἰπεῖν 'οὐκ ὀργίζομαι, οὐ λυποῦμαι, οὐ φθονῶ, οὐ κωλύομαι, οὐκ ἀναγκάζομαι. τί μοι λοιπόν; εὐσχολῶ, ἡσυχίαν ἄγω. ἴδωμεν, πῶς περὶ τὰς μεταπτώσεις τῶν λόγων δεῖ ἀναστρέφεται· ἴδωμεν, πῶς ὑπόθεσιν τις λαβὼν εἰς οὐδὲν ἄτοπον ἀπαχθήσεται'. ἐκείνων

¹ Voir (Barnes, 1997a, p. 69).

² Voir (D'Jeranian, 2017, pp. 93–4).

ἔστι ταῦτα. τοῖς εὖ παθοῦσι πρέπει πῦρ καίειν, ἀριστᾶν, ἂν οὕτως τύχη, καὶ ἄδειν καὶ ὀρχεῖσθαι· βυθιζομένου δὲ τοῦ πλοίου σύ μοι παρελθὼν ἐπαίρεις τοὺς σιφάρους.

Malheureux, ne veux-tu pas abandonner tous ces enseignements qui ne te concernent pas ? Ils conviennent à ceux qui sont capables de les étudier sans trouble, à ceux à qui il est permis de dire : « Je suis sans colère, sans chagrin, sans envie, je ne subis ni empêchement ni contrainte. Que me reste-t-il à faire ? J'ai du loisir, je vis tranquille. Voyons comment il faut se comporter face aux propositions instables qui apparaissent dans les raisonnements ; voyons comment on assume une hypothèse sans être conduit à une absurdité. » Voilà à qui appartiennent ces questions. C'est à ceux qui vont bien qu'il convient d'allumer le feu, de dîner et, si l'occasion se présente, de chanter et de danser. Mais, c'est quand le navire coule que tu hisses les voiles pour venir me voir !¹

L'idée n'est pas qu'il ne faut pas pratiquer la dialectique pour elle-même, mais qu'il faut la pratiquer seulement une fois que l'on s'est occupé de l'essentiel. Avant de s'efforcer de bien se comporter à l'égard des raisonnements, il faut déjà bien se comporter à l'égard des événements et des choses de la vie. Les enseignements logiques, qui conviennent au progressant avancé, ne concernent pas encore le disciple débutant.

Dans le premier passage que nous citons, la postériorité de l'étude dialectique au cours de la formation morale est liée à la distinction que fait Epictète entre trois thèmes d'exercice. C'est encore plus clair dans le passage suivant :

Τρεῖς εἰσι τόποι, περὶ οὓς ἀσκηθῆναι δεῖ τὸν ἐσόμενον καλὸν καὶ ἀγαθόν· ὁ περὶ τὰς ὀρέξεις καὶ τὰς ἐκκλίσεις, ἵνα μὴτ' ὀρεγόμενος ἀποτυγχάνῃ μὴτ' ἐκκλίνων περιπίπτῃ· ὁ περὶ τὰς ὀρμὰς καὶ ἀφορμὰς καὶ ἀπλῶς ὁ περὶ τὸ καθῆκον, ἵνα τάξει, ἵνα εὐλογίστως, ἵνα μὴ ἀμελῶς· τρίτος ἐστὶν ὁ περὶ τὴν ἀνεξαπατησίαν καὶ ἀνεικαιότητα καὶ ὅλως ὁ περὶ τὰς συγκαταθέσεις. τούτων κυριώτατος καὶ μάλιστα ἐπιείγων ἐστὶν ὁ περὶ τὰ πάθη· πάθος γὰρ ἄλλως οὐ γίνεται εἰ μὴ ὀρέξεως ἀποτυγχανούσης ἢ ἐκκλίσεως περιπιπτούσης. οὗτός ἐστιν ὁ ταραχάς, θορύβους, ἀτυχίας, ὁ δυστυχίας ἐπιφέρων, ὁ πένθη, οἰμωγὰς, φθόνους, ὁ φθονερούς, ὁ ζηλοτύπους ποιῶν, δι' ὧν οὐδ' ἀκοῦσαι λόγου δυνάμεθα. δεύτερός ἐστιν ὁ περὶ τὸ καθῆκον· οὐ δεῖ γὰρ με εἶναι ἀπαθῆ ὡς ἀνδριάντα, ἀλλὰ τὰς σχέσεις τηροῦντα τὰς φυσικὰς καὶ ἐπιθέτους ὡς εὐσεβῆ, ὡς υἰόν, ὡς ἀδελφόν, ὡς πατέρα, ὡς πολίτην. Τρίτος ἐστὶν ὁ ἤδη τοῖς προκόπτουσιν ἐπιβάλλον, ὁ περὶ τὴν αὐτῶν τούτων ἀσφάλειαν, ἵνα μηδ' ἐν ὕπνοις λάθῃ τις ἀνεξέταστος παρελθοῦσα φαντασία μηδ' ἐν οἰνώσει μηδὲ μελαγχολῶντος.

Il y a trois thèmes dans lesquels doit s'être exercé celui qui veut devenir un homme de bien : le premier se rapporte aux désirs et aversions, et son but est de faire que l'on ne manque pas l'objet de son désir ni ne tombe sur ce que l'on cherche à éviter ; puis vient celui qui concerne les propensions et les rejets, et d'une façon générale le devoir : il a pour fin de nous permettre d'agir avec ordre, raisonnablement, sans négligence ; le troisième a pour objet la prévention de l'erreur et des jugements hasardeux, en un mot tout ce qui touche la question de l'assentiment. De ces thèmes, le plus important et le plus urgent est celui qui concerne les passions ; car la passion n'a pas d'autre cause que le fait de manquer l'objet de son désir ou de tomber sur ce que l'on cherche

¹ Diss. 3.2.16–8 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller).

à éviter. [...] Le deuxième thème concerne le devoir. Il ne faut pas, en effet, que je reste impassible comme une statue, mais que je préserve les relations naturelles et acquises, comme homme pieux, comme fils, comme frère, comme père, comme citoyen. Le troisième appartient à ceux qui sont déjà en train de progresser, et il a pour objet de leur assurer la sécurité dans les domaines que je viens de mentionner, pour éviter qu'une représentation qui n'aurait pas été examinée ne s'impose à eux à leur insu, même dans le sommeil, même quand ils sont un peu ivres ou plongés dans la mélancolie.¹

Le premier thème concerne le désir et l'aversion, et permet de garantir que l'un comme l'autre n'échouent pas ; le deuxième concerne les impulsions et nous exerce à vivre comme il convient ; le troisième concerne le jugement et vise l'infailibilité dans ce domaine. Il se trouve que cette distinction des trois thèmes d'enseignement a un sens chronologique : si le thème qui concerne l'infailibilité dans le jugement est le troisième, c'est parce qu'il concerne les étudiants qui sont déjà en train de progresser, c'est-à-dire ceux qui se sont déjà exercés aux deux premiers thèmes et qui ne vivent donc déjà plus une vie passionnée : ce troisième thème *a pour objet de leur assurer la sécurité* dans les deux premiers thèmes. On reconnaît dans cette description ce qu'Epictète disait de la dialectique dans les deux premiers textes que nous citons. D'ailleurs, lorsqu'il reproche aux philosophes d'aujourd'hui de se consacrer au troisième thème avant les deux précédents, il l'identifie clairement à la pratique de techniques explicitement dialectiques :

Οἱ δὲ νῦν φιλόσοφοι ἀφέντες τὸν πρῶτον τρόπον καὶ τὸν δεύτερον καταγίνονται περὶ τὸν τρίτον μεταπίπτοντας, ἠρωτῆσθαι περαίνοντας, ὑποθετικούς, ψευδομένους.

Cependant les philosophes d'aujourd'hui laissent de côté le premier et le deuxième thème et, s'installant dans le troisième, ils traitent des arguments instables, de ceux qui concluent par la façon d'interroger, des raisonnements hypothétiques, des sophismes comme le Menteur.²

Or, il est inutile de travailler à rendre ses jugements infailibles en pratiquant la dialectique si l'on ne les a pas au préalable examinés, si l'on n'a pas éliminé ceux qui étaient faux pour leur substituer des jugements corrects. Dans le cas contraire, la pratique dialectique se trouve en quelque sorte sans objet : on cultive l'infailibilité, alors que l'on vit encore dans le trouble et dans l'erreur et que l'on n'a précisément rien à rendre infailible.³ Lorsqu'il affirme que l'étude de la dialectique doit venir en dernier et lorsqu'il déclare que le troisième thème convient

¹ *Diss.* 3.2.1–5 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller). Sur ce passage, voir (Barnes, 1997a, p. 68).

² *Diss.* 3.2.6 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller).

³ Sur l'idée que l'étude de la logique et du troisième thème doit nécessairement venir après l'exercice du désir et celui de l'impulsion, voir (Gourinat, 1998, pp. 51–2), (Long, 2002, pp. 114–5) et (Cooper, 2007, pp. 18–9).

seulement à ceux qui ont déjà progressé, Epictète aurait donc bien à l'esprit une seule et même chose.¹

On pourrait par conséquent être tenté de soutenir qu'Epictète reporte l'étude de la dialectique à un second temps de la formation morale et qu'il la cantonne à un usage purement justificatif, défensif et articulatoire, c'est-à-dire à un usage qui par définition doit venir après coup.² Mais il est difficile d'affirmer sans nuance que la dialectique vient seulement parachever l'enseignement philosophique. D'abord parce que, comme nous l'avons vu dans la section précédente, Epictète semble parfois dire exactement l'inverse ; ensuite, parce qu'il n'est pas toujours évident de savoir si la postériorité du troisième thème est à comprendre en un sens chronologique, ou seulement logique ou axiologique ; enfin, parce que l'enseignement éthique dispensé par Epictète et relevant manifestement des deux premières disciplines semble bien souvent exiger des compétences dialectiques de la part des disciples.

2.3. Éléments de solution

(Bonhöffer, 1890, p. 21) remarque l'ambivalence d'Epictète concernant le moment approprié à l'étude de la logique au cours de la formation morale : Epictète semble considérer à la fois que la logique est un préalable nécessaire à l'enseignement philosophique et quelque chose à réserver aux étudiants déjà avancés. Pour résoudre cette difficulté, il distingue entre deux niveaux d'enseignement de la logique, un niveau élémentaire destiné à un usage propédeutique et un niveau avancé destiné à un usage systématique :

Man sieht also, Epictet hat die Logik gewissermassen eingeteilt in einen leichteren, propädeutischen und in einen schwereren, systematischen Teil : der erstere wurde mit dem übrigen philosophischen Unterricht verbunden, resp. ihm zu Grunde gelegt, da das μέτρον vorher gekannt sein muss, ehe man etwas misst ; der letztere aber wurde nur denen empfohlen, die schon eine gewisse Stufe sittlicher Vollkommenheit erreicht hatten.

(Barnes, 1997a, p. 70) écarte pour sa part une telle solution car aucun propos d'Epictète ne permet de penser qu'il distinguait entre deux niveaux d'étude logique. Plutôt que de distinguer entre deux niveaux différents de logique, il lui semble plus pertinent de distinguer entre deux usages différents de la logique, l'un qui permet de découvrir les vérités et auquel on recourra *a*

¹ Sur l'identification de la discipline du jugement et de la partie logique de la philosophie, voir (Hadot P., 1997, pp. 107–8) et (Crivelli, 2007, p. 21).

² Pour une telle interprétation, voir (Crivelli, 2007, pp. 20–31), (Mason, 2007, p. 4) et (Cooper, 2007, p. 19).

priori, et l'autre qui permet de les conserver et auquel on recourra *a posteriori* – le premier représentant selon lui un héritage stoïcien et le second un héritage péripatéticien :

It is thus reasonably clear what should have been Epictetus' position in the debate over the priority of logic. He should have said that logic must be acquired as soon as anything is acquired; and he should have added that certain parts of logic cannot be exercised until other items of knowledge have been amassed.

(Gourinat, 2008, pp. 444–6) propose comme solution de distinguer entre une dialectique à destination du disciple débutant et une autre à destination du sage. Ainsi, les passages où Epictète professe la postériorité de l'étude de la logique et du troisième thème reprennent le lexique de la théorie stoïcienne des vertus dialectiques. Or la maîtrise des vertus dialectiques ne concerne que le sage et il ne convient donc pas au disciple débutant de se donner pour objectif de les acquérir. Mais le débutant devra en revanche recourir à la dialectique dans la mesure où cela lui permet de suivre l'enseignement philosophique :

l'exercice de l'assentiment ne désigne pas les connaissances logiques élémentaires qui sont nécessaires pour apprendre les rudiments de l'éthique, mais la maîtrise et le raffinement en logique. [...] C'est, comme le souligne J. Barnes, un usage de la dialectique qui permet de défendre une position philosophique, et non de l'acquérir. C'est donc la vertu du maître, et non celle du disciple. Il faut distinguer la logique que le disciple doit connaître pour apprendre les autres parties de la philosophie, et la logique qu'il ne pourra maîtriser que quand il sera un philosophe accompli.

La distinction entre différents usages de la dialectique que proposent J. Barnes et J.-B. Gourinat nous semble être la voie à suivre pour sauver la cohérence de la position d'Epictète sur le moment approprié de l'étude de la dialectique au cours de la formation morale. Nous l'approfondirons dans la suite.

Avant d'explorer cette solution, toutefois, il nous semble intéressant de replacer dans leur contexte pédagogique les déclarations d'Epictète sur le moment approprié de l'étude de la dialectique : cela permet d'atténuer leur caractère contradictoire. Si l'on compare ainsi les entretiens 1.17 et 3.26 que nous avons déjà cités, il semble en effet que l'étudiant auquel Epictète s'adresse dans les deux cas n'est pas exactement dans la même disposition d'esprit à l'égard de la dialectique. Dans le premier, l'interlocuteur d'Epictète semble plus soucieux de soigner son âme que de s'exercer à la dialectique : Epictète doit alors insister sur le fait que la dialectique est indispensable et qu'il ne faut pas remettre son étude à plus tard. Dans le second, son interlocuteur semble à l'inverse accorder un peu trop d'importance à la pratique dialectique : Epictète doit donc aller à l'encontre de cette tendance et affirmer avec force que

le soin de l'âme est prioritaire sur la pratique de la dialectique et que cette dernière doit toujours lui être subordonnée. Dans le premier cas, il s'agit de revaloriser l'étude de la dialectique, dans le second, de relativiser son importance, ce qui permet de comprendre pourquoi Epictète soutient ici sa priorité, et là sa nécessaire postériorité.

Le contexte pédagogique de l'affirmation par Epictète de la postériorité de la dialectique n'est d'ailleurs pas sans rapport avec celui de l'affirmation de l'inutilité de la dialectique. Dans les deux cas, il s'agit de tempérer l'intérêt excessif de l'interlocuteur pour l'étude de la dialectique : *à toi qui ne jures que par la dialectique, je te dirai que la dialectique ne sert à rien, ou que tu n'en es pas encore arrivé au stade où il convient de l'étudier comme tu le fais.* Dans tous les cas, la prise en compte du contexte pédagogique devrait nous rendre prudent à l'égard d'une interprétation trop nettement chronologique, et pas seulement logique ou axiologique, de l'affirmation de la priorité ou de la postériorité de la dialectique. Il ne faut pas nécessairement conclure de l'affirmation de la priorité de la logique qu'Epictète l'enseignait en tout premier lieu, ou de l'affirmation de sa postériorité qu'il interdisait à ses étudiants de la pratiquer avant de s'être libéré du trouble et des passions : il s'agirait plutôt de faire apprécier à ses étudiants la juste valeur et l'importance relative de chacune des parties de la philosophie et des thèmes d'enseignement.

Plus fondamentalement peut-être, il est difficile de prendre au pied de la lettre l'affirmation d'Epictète selon laquelle l'étude de la logique doit être remise à plus tard, à la fin de la formation morale. Cela pose d'ailleurs la question de la coïncidence entre l'étude de la dialectique et le troisième thème d'enseignement. Il semble impossible de sauver à la fois la postériorité du troisième thème et sa coïncidence avec la partie logique de la philosophie. Si l'on défend l'un, il semble qu'on doive abandonner l'autre. Autrement dit, si la logique s'identifie au troisième thème, alors ce dernier ne peut pas être postérieur aux deux précédents ; et s'il est effectivement postérieur aux deux précédents, alors il ne peut s'identifier exactement avec la logique : dans un cas comme dans l'autre, il est difficile de penser que l'étude de la logique puisse intervenir seulement dans un second temps.

En *Entretiens* III 2, Epictète propose différentes descriptions du troisième thème ; or ces descriptions ne semblent pas toutes strictement équivalentes. Les unes vont dans le sens de la postériorité du troisième thème, tandis que les autres permettent plutôt de maintenir sa coïncidence avec la partie logique de la philosophie. La première description est la suivante :

(1) le troisième a pour objet la prévention de l'erreur et des jugements hasardeux, en un mot tout ce qui touche la question de l'assentiment.¹

Selon (1), la troisième discipline concerne l'assentiment en général, c'est à dire le fait de donner son assentiment à bon escient, de ne pas le donner de manière précipitée pour éviter l'erreur.² La deuxième description, qu'Epictète attribue à ceux qui sont déjà en train de progresser, apparaît nettement plus restrictive :

(2) Le troisième appartient à ceux qui sont déjà en train de progresser, et il a pour objet de leur assurer la sécurité dans les domaines que je viens de mentionner, pour éviter qu'une représentation qui n'aurait pas été examinée ne s'impose à leur insu, même dans leur sommeil, même quand ils sont un peu ivres ou plongés dans la mélancolie.³

Selon cette deuxième description, le deuxième thème concerne la formation de l'assentiment non pas tant en général, mais de manière à le rendre irréprochable, y compris dans des cas limites : (2) semble ainsi constituer le couronnement de (1)⁴ : il ne s'agit pas ici d'une discipline de l'assentiment pour débutants, mais pour ceux dont l'assentiment est déjà bien formé, dans la dernière étape avant la sagesse : avant de maîtriser son assentiment dans le moment du sommeil, il faut apprendre à le maîtriser à l'égard des représentations très persuasives que l'on reçoit lorsque l'on est bien éveillé.⁵

Les descriptions (3) et (4) sont très proches l'une de l'autre mais diffèrent nettement des deux précédentes :

(3) Cependant les philosophes d'aujourd'hui laissent de côté le premier et le deuxième thème et, s'installant dans le troisième, ils traitent des arguments instables, de ceux qui concluent par la façon d'interroger, des raisonnements hypothétiques, des sophismes comme le menteur. - C'est que, reprend l'autre, quand on est confronté à ces questions-là, il faut aussi préserver son infaillibilité.⁶

(4) Malheureux, ne veux-tu pas abandonner tous ces enseignements qui ne te concernent pas ? Ils conviennent à ceux qui sont capables de les étudier sans trouble, à ceux à qui il est permis de dire : « Je suis sans colère, sans chagrin, sans envie, je ne subis ni empêchement ni contrainte. Que me reste-t-il à faire ? J'ai du loisir, je vis tranquille. Voyons comment il faut se comporter face aux propositions instables qui apparaissent dans les raisonnements ; voyons comment on assume une hypothèse sans être conduit à une absurdité. »⁷

¹ *Diss.* 3.2.2 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller) ; déjà cité, voir *supra*, p. 303.

² *Diss.* 3.12.14–5 va également dans le sens d'une définition très large du troisième thème.

³ *Diss.* 3.2.5 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller) ; déjà cité, voir *supra*, p. 304.

⁴ D'ailleurs les thèmes du rêve et de l'ivresse font penser aux paradoxes stoïciens sur le sage : sur ce point, voir (Crivelli, 2007, p. 22).

⁵ Pour une description semblable du troisième thème, voir *Diss.* 2.17.33.

⁶ *Diss.* 3.2.6 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller) ; déjà cité, voir *supra*, p. 304.

⁷ *Diss.* 3.2.16–7 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller) ; déjà cité, voir *supra*, p. 303.

Selon ces deux dernières descriptions, le troisième thème ne consiste pas à former l'assentiment de manière générale, ni à garantir son infaillibilité dans le traitement des représentations dans son ensemble, mais plutôt à le former dans le contexte très restreint des problèmes et difficultés logiques.

Bien entendu, il est risqué pour le débutant de commencer par le troisième thème entendu aux sens (3) ou (4), c'est-à-dire par l'exercice sur des difficultés dialectiques, car cela pourrait lui faire perdre de vue que c'est l'assentiment dans son ensemble qu'il doit exercer, c'est-à-dire le troisième thème dans le sens (1). Comme nous le verrons dans la suite, si l'on comprend le troisième thème dans le sens le plus large, le sens (1), comme la discipline du jugement ou de l'assentiment, alors il est difficile de le distinguer strictement des deux premiers thèmes d'enseignement : pour cesser de désirer à tort, ce que vise la première discipline, il faut en effet s'entraîner à ne plus donner son assentiment aux représentations fausses qui en sont la cause. En ce sens, le débutant ne pourrait donc pas attendre pour s'appliquer au troisième thème. Ensuite, une fois que l'on a pris l'habitude de passer au crible nos jugements concernant les biens et les maux, en y appliquant les principes éthiques et physiques, il faut sécuriser ces acquis en parachevant la formation de notre assentiment et en fondant et systématisant les principes éthiques et physiques, ce qui correspond au troisième thème dans son sens (2). Ces trois manières de décrire la discipline de l'assentiment pourrait correspondre à trois moments dans la formation morale : on commence par former son assentiment, jusqu'à parvenir à une infaillibilité parfaite, ce qui supposera notamment de s'exercer aux discussions dialectiques.

Y a-t-il une coïncidence stricte entre la troisième discipline et l'usage de la dialectique et, plus largement, de la logique, dans la pratique philosophique ? Il semble qu'il y ait bien une telle coïncidence à condition de comprendre le troisième thème dans son sens le plus large, c'est-à-dire comme l'exercice du jugement ou de l'assentiment général. Les stoïciens considéraient en effet la faculté d'assentiment comme une faculté dialectique dans la mesure où elle consiste à répondre aux représentations en les acceptant ou en les refusant.¹ Parce que la pratique de l'assentiment a à voir avec la pratique de la dialectique, s'exercer à cette dernière est susceptible de nous entraîner à celle-là.²

¹ Cf. (Gourinat, 1998, p. 26).

² Sur l'usage de la logique et des techniques dialectiques dans l'usage de nos représentations, voir (Xenakis, 1968, p. 95), (Barnes, 1997a, p. 61) et (Bénatouïl, 2009, p. 113).

Si l'on obtient ce faisant une correspondance presque parfaite¹ entre le thème de l'assentiment et l'usage de la logique, il est en revanche impossible de maintenir la postériorité du troisième thème par rapport aux deux premiers : ceux-ci sont même inclus dans celui-là. En effet, le désir et l'aversion résultent d'un jugement de valeur, de l'assentiment donné à la représentation d'un bien ou d'un mal ; quant à l'impulsion, elle résulte de l'assentiment donné à une représentation hormétique. La discipline du désir et de l'aversion comme celle de l'impulsion implique donc, en dernière analyse, la discipline de l'assentiment.² Il est donc impossible, de ce point de vue, que le troisième thème d'enseignement soit pratiqué postérieurement aux deux premiers : il accompagnerait bien plutôt la formation morale dans son ensemble, et la pratique de la dialectique avec lui.

Mais cette interprétation très large du troisième thème d'enseignement a justement le défaut de ne pas rendre compte de la postériorité qu'Epictète reconnaît à ce dernier à plusieurs reprises.³ Pour sauver la postériorité du troisième thème, il faudrait le comprendre dans le sens (2) qui est plus restrictif, comme la recherche de l'infailibilité dans le jugement, qui vient parachever la discipline de l'assentiment compris dans son sens le plus large. Mais, si l'on convient que la dialectique a un rôle à jouer dans l'exercice du jugement d'une manière générale, elle l'excède alors de beaucoup.

Nous privilégions cette seconde manière de comprendre le troisième thème car elle a le mérite de sauver la postériorité de ce dernier, sur laquelle insiste Epictète dans presque toutes les présentations qu'il donne des trois thèmes d'exercice. Mais il faut alors renoncer à identifier strictement ce troisième thème à la pratique de la logique et de la dialectique. Et la postériorité du troisième thème, si elle indique un usage de la dialectique à un stade avancé de la formation morale, ne signifie nullement que la dialectique ne soit utile et que l'on ne doive commencer à l'étudier qu'à un stade avancé.

¹ La correspondance n'est en effet pas totalement parfaite : même si le troisième thème, compris dans son sens plus large, épuise sans doute très largement l'usage de la logique, la réciproque n'est pas vraie car il fera aussi un usage des deux autres parties de la philosophie. Sur le sujet, voir (Bénatouïl, 2009, pp. 28–9 note 15). T. Bénatouïl renvoie à *Pensées* 8.13 pour un exemple d'usage de la physique dans la discipline de l'assentiment chez Marc-Aurèle.

² Sur l'idée que les deux premières disciplines se ramènent en quelque sorte à la troisième comprise comme la discipline de l'assentiment, voir (Hadot P., 1997, p. 109), (Long, 2002, pp. 27–8), (Sellars, 2009, p. 142), (Bénatouïl, 2009, p. 29) et (Alexandre, 2014, p. 147). (Gourinat, 2008, p. 446 note 43) considère cependant que chacune des trois disciplines renvoie à une activité psychique différente – le désir, l'impulsion et l'assentiment –, chacune de ces activités s'occupant d'une sorte différente de représentations, si bien qu'il n'est pas possible de réduire l'exercice des deux premières à celui de la troisième.

³ Il est vrai qu'Epictète ne donne pas toujours une signification explicitement chronologique à sa distinction des trois thèmes d'enseignements : voir *Diss.* 3.12.13–5.

D'une manière générale, il nous semble difficile de poser une parfaite équivalence entre les trois thèmes et les trois parties de la philosophie comme le soutient P. Hadot, y compris donc entre le troisième thème et la partie logique de la philosophie même si c'est dans ce cas que l'équivalence paraît la plus évidente. (Hadot P., 1987, pp. 139–40) soutient ainsi que la première discipline consiste dans une pratique de la théorie physique, la deuxième dans une pratique de la théorie éthique, et la troisième dans une pratique de la théorie logique. Sa position est cependant beaucoup plus nuancée qu'il ne paraît au premier abord et l'identification qu'il propose conserve une grande souplesse, comme il l'explique dans le même article :

Comme les trois parties de la philosophie ou les vertus, dans le système stoïcien, nos trois *topoi* s'impliquent mutuellement. *Il y a une étroite interdépendance entre la discipline de l'assentiment (ou « logique ») et la discipline du désir (ou « physique »)*. En effet la discipline de l'assentiment impose de n'admettre que les représentations objectives ; mais ne sont objectives que les représentations physiques des objets, c'est à dire les jugements par lesquels nous attribuons aux choses leurs vrais prédicats, leurs prédicats naturels, donc « physiques », au lieu de projeter sur elles de faux prédicats, qui ne sont que le reflet des passions et des conventions humaines [...]. La discipline de l'assentiment comme la discipline du désir exigent toutes deux que les choses soient replacées dans la perspective générale du cours de la Nature. C'est également ce qu'exige la discipline des tendances (ou « éthique »). Elle invite à agir « sous réserve », c'est à dire en prenant bien conscience du fait que les résultats de nos actions ne dépendent pas de nous, mais de l'entrelacement des causes universelles, de la marche générale du cosmos. Ainsi, en un certain sens, tout se ramène à la physique. *Mais on peut dire aussi que tout se ramène à la logique*. En effet, les désirs et les tendances, objets des deux premiers thèmes sont, chez Epictète et Marc Aurèle, en conformité avec la tradition stoïcienne, étroitement solidaires des représentations et des jugements : « Tout est jugement et le jugement dépend de toi ». *La discipline des désirs et la discipline des tendances, se ramènent, toutes deux, à une discipline de la représentation, c'est à dire à un changement dans la manière de voir les choses : il s'agit précisément, comme nous venons de le voir, de replacer les objets dans la perspective générale de la nature universelle ou de la nature raisonnable humaine [...]*.¹

Puisque les trois parties de la philosophie sont dans une relation d'implication mutuelle, il est impossible de mettre en application les principes de l'une sans mettre du même coup en pratique les principes des deux autres. D'ailleurs, si la première discipline consiste tout autant à replacer les choses dans la perspective générale de la nature universelle qu'à ne donner son assentiment qu'aux représentations objectives, pourquoi s'identifierait-elle davantage à la physique qu'à la logique ?² Il ne nous semble donc pas pertinent de maintenir une identification stricte entre les

¹ (Hadot P., 1987, pp. 140–1) ; nous soulignons.

² (Hadot P., 1987, p. 149) note ainsi comment la discipline du désir fait intervenir des maximes empruntées aux autres thèmes, et en particulier au thème de l'assentiment qu'il identifie à la logique.

parties de la philosophie et les thèmes d'enseignement.¹ Même si l'on peut éventuellement reconnaître des dominantes,² chacun des trois thèmes fait intervenir chacune des trois parties de la philosophie.³ Par conséquent, quand bien même on admet qu'il faut commencer par le premier thème d'exercice, poursuivre avec le deuxième et terminer avec le troisième, il ne s'ensuit nullement qu'il faille étudier d'abord la physique, puis l'éthique et enfin la logique. Rien que pour exercer correctement la discipline des désirs, cela suppose de posséder des notions en physique, en éthique, et en logique. Même si nous aurons l'occasion d'y revenir, nous nous contenterons ici de citer le passage suivant des *Entretiens*, dans lequel Epictète associe les trois parties de la philosophie avec les trois thèmes d'enseignement sans opérer d'identification stricte :

ὁ ἀγνοῶν, τίς ἐστὶ καὶ ἐπὶ τί γέγονεν καὶ ἐν τίνι τούτῳ τῷ κόσμῳ καὶ μετὰ τίνων κοινωνῶν καὶ τίνα τὰ ἀγαθὰ ἐστὶ καὶ τὰ κακὰ καὶ τὰ καλὰ καὶ τὰ αἰσχρά, καὶ μήτε λόγῳ παρακολουθῶν μήτ' ἀποδείξει, μήτε τί ἐστὶν ἀληθὲς ἢ τί ψεῦδος, μήτε διακρίνειν ταῦτα δυνάμενος οὔτ' ὀρέζεται κατὰ φύσιν οὔτ' ἐκκλινεῖ οὔθ' ὀρμήσει οὔτ' ἐπιβαλεῖται, οὐ συγκαταθήσεται, οὐκ ἀνανεύσει, οὐκ ἐφέξει, τὸ σύνολον. κωφ[λ]ῶς καὶ τυφλὸς περιελεύσεται δοκῶν μὲν τις εἶναι, ὧν δ' οὐδεὶς.

celui qui ignore qui il est, pourquoi il est né, dans quel monde il se trouve, qui sont ceux dont il partage l'existence, qui ignore ce qui est bien ou mal, ce qui est beau et laid, qui ne sait suivre un raisonnement ou une démonstration, qui ignore ce qu'est le vrai et le faux et est incapable de les distinguer, celui-là ne se conformera à la nature ni dans ses désirs ni dans ses aversions, ni dans ses propensions et ses desseins, ni dans ses assentiments, ses négations ou ses doutes ; en un mot, il tournera en rond comme un sourd et un aveugle, croyant être quelqu'un alors qu'il n'est personne.⁴

Dans la première partie, nous pouvons reconnaître les trois parties de la philosophie : *qui il est, pourquoi il est né, dans quel monde il se trouve, qui sont ceux dont il partage l'existence* correspondrait à la physique ; *qui ignore ce qui est bien ou mal, ce qui est beau et laid* correspondrait à l'éthique ; *qui ne sait suivre un raisonnement ou une démonstration, qui ignore*

¹ Les raisons qu'a P. Hadot de la maintenir à tout prix ne sont pas d'ailleurs pas complètement claires : il considère lui-même que ce que l'on peut distinguer au niveau de la théorie se trouve mêlé dans son application pratique : (Hadot P., 1997, p. 98). Pourquoi vouloir identifier la tripartition des parties de la philosophie, qui se situe sur le plan théorique, avec la tripartition des thèmes d'exercice, qui se situe sur le plan pratique ? On s'attendrait plutôt à ce que les trois parties de la philosophie se mêlent dans chacun des trois aspects de la pratique.

² C'est sans doute d'ailleurs dans le sens d'une telle prédominance qu'il faut comprendre la position de P. Hadot, qui, sans défendre une identification stricte et exclusive, reconnaît une prédominance relative de chacune des trois parties de la philosophie dans chacun des trois thèmes d'enseignement : voir (Hadot P., 1997, p. 150).

³ (Bénatouil, 2009, pp. 28–9 note 15), rejetant une identification stricte des trois parties de la philosophie avec les trois thèmes d'enseignement, considère que chacune des trois parties contribue à chacun des trois thèmes d'enseignement (à l'exception peut-être de la discipline de l'impulsion qui ne ferait intervenir que la partie éthique de la philosophie).

⁴ *Diss.* 2.24.19 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller).

ce qu'est le vrai et le faux et est incapable de les distinguer correspondrait à la logique. Dans la deuxième partie, nous pouvons reconnaître cette fois les trois thèmes d'enseignement : le premier dans les désirs et les aversions ; le deuxième dans les propensions et les desseins ; le troisième dans les assentiments, les négations et les doutes. Les trois parties de la philosophie interviennent conjointement dans chacune des trois disciplines.¹

Parce que la partie logique – au même titre que les parties éthique et physique – interviendrait dans chacune des trois disciplines, il faudrait renoncer à l'identifier au troisième thème d'exercice. Mais cela permettrait, en contrepartie, de maintenir la postériorité du troisième thème d'exercice sans être conduit du même coup à rejeter tout usage de la logique, et en particulier de la dialectique, au début et tout au long de la formation morale, et à ignorer du même coup toutes les déclarations d'Epictète qui semblent pourtant dire le contraire. Nous pouvons ainsi considérer qu'Epictète ne se contredit pas lorsqu'il soutient que la dialectique doit être étudiée de manière préalable et lorsqu'il en associe l'étude au troisième thème qui ne convient qu'à ceux qui ont déjà progressé. L'étude de la dialectique interviendrait en effet à différents moments de la formation morale et pour différents usages.

3. A quoi sert la dialectique ?

Comme nous l'avons vu jusqu'ici, Epictète reconnaît clairement l'utilité de la dialectique, à la condition que l'on en use au service de la progression morale, et il lui fait jouer un rôle à la fois au début de la formation morale, à un stade avancé de cette dernière, et sans doute tout au long de la progression car on y a recours dans l'exercice du jugement et de l'assentiment d'une manière générale. Il nous faut à présent préciser l'usage qu'il convient de faire de la dialectique et la fonction qu'elle est susceptible de remplir à chaque stade de la formation et de la progression morale.

Signalons que cet exposé des fonctions remplies par la dialectique pourra avoir quelque chose d'incomplet. En effet, Epictète ne théorise pas toujours de manière explicite les exercices dialectiques qui interviennent dans la formation morale. Parfois, il les évoque de manière détournée au moyen de comparaisons ou de métaphores qui sont difficiles à interpréter : il n'est pas toujours aisé, lorsqu'Epictète compare la pratique dialectique et la pratique morale, de

¹ On pourrait certes considérer que le propos d'Epictète est distributif : chacune des trois parties de la philosophie seraient respectivement nécessaires pour l'exercice de chacun des trois thèmes d'exercice. Nous obtiendrions d'ailleurs la correspondance suivante : physique-premier thème ; éthique-deuxième thème ; logique-troisième thème. Mais Epictète semble vouloir insister plutôt ici sur le fait que tout est lié.

savoir s'il veut nous détourner de celle-là pour que nous nous consacrons à celle-ci, ou bien nous faire comprendre que ce même exercice que l'on pratique dans le domaine dialectique, il faut le transposer dans le domaine moral. Parfois aussi, il se contente de les donner à voir par l'usage même qu'il fait de la dialectique dans son enseignement. Notre deuxième partie nous permettra ainsi d'ajouter à l'exposé des fonctions qu'Epictète reconnaît à la dialectique celles que révèlent les usages qu'il en fait effectivement. Elle nous permettra aussi, nous l'espérons, de décider en quel sens il faut comprendre les textes plus difficiles d'interprétation.

3.1. Dans les premiers temps de la formation morale

3.1.1. L'usage protreptique de la dialectique

Dans un passage des *Entretiens*, Epictète distingue trois types de discours – protreptique, réfutatif et didactique :

Τί οὖν; οὐκ ἔστιν ὁ προτρεπτικός χαρακτήρ; – Τίς γὰρ οὐ λέγει; ὡς <ὁ> ἐλεγκτικός, ὡς ὁ διδασκαλικός.

« Quoi ? Le style protreptique n'existe pas ? » Qui donc nie qu'il existe ? Il existe au même titre que le style réfutatif et le style didactique.¹

Il donne ensuite du discours protreptique une description qui le rapproche fortement du discours réfutatif :

τίς γὰρ ἐστὶν ὁ προτρεπτικός; δύνασθαι καὶ ἐνὶ καὶ πολλοῖς δεῖξαι τὴν μάχην ἐν ἧ κυλίωνται· καὶ ὅτι μᾶλλον πάντων φροντίζουσιν ἢ ὧν θέλουσιν. θέλουσι μὲν γὰρ τὰ πρὸς εὐδαιμονίαν φέροντα, ἀλλαγῶ δ' αὐτὰ ζητοῦσι.

Qu'est-ce en effet que le style protreptique ? Il se manifeste dans la capacité d'expliquer, aussi bien à une seule personne qu'à un grand nombre de gens la contradiction dans laquelle ils sont empêtrés en leur montrant qu'ils s'inquiètent de tout plutôt que de ce qu'ils veulent. Car ce qu'ils veulent, c'est la voie qui conduit au bonheur, mais ils la cherchent là où elle n'est pas.²

L'usage de la dialectique dans sa fonction protreptique est un usage du maître à l'égard du disciple : il s'agit pour le maître de faire prendre conscience au néophyte des contradictions dans lesquelles il est empêtré, pour le motiver à s'en défaire et à commencer du même coup sa formation philosophique. Or cela suppose de recourir à la pratique dialectique de la réfutation,³ pour laquelle Epictète reconnaît Socrate comme modèle :

¹ *Diss.* 3.23.33 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller).

² *Diss.* 3.23.34 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller).

³ Sur la parenté des discours protreptique et élenctique chez Epictète, voir (Long, 2002, p. 55) et (Jonhson, 2019).

C'est à coup sûr un homme habile à parler, mais aussi un expert en exhortation et en réfutation, celui qui est capable d'exposer à chacun la contradiction constitutive de sa faute, c'est-à-dire de lui mettre sous les yeux en quel sens il ne fait pas ce qu'il veut et fait ce qu'il ne veut pas.¹

En faisant prendre conscience le disciple de ses contradictions, la pratique de la réfutation lui enlève aussi sa prétention à savoir, ce qui le dispose du même coup à recevoir un enseignement philosophique :

Il faut supprimer chez les hommes les deux choses suivantes : la prétention à savoir et la défiance. La première consiste à croire qu'on n'a rien à demander à personne : la défiance, à penser qu'il est impossible d'être heureux au milieu de tant de circonstances contraires. La prétention à savoir est supprimée par la réfutation, et c'est ce que Socrate fait d'entrée de jeu.²

Si la capacité de la dialectique à manifester les contradictions de l'interlocuteur a une valeur protreptique, c'est parce que la contradiction est par nature répulsive pour l'être rationnel :

πᾶσα δὲ ψυχὴ λογικὴ φύσει διαβέβληται πρὸς μάχην· καὶ μέχρι μὲν ἂν μὴ παρακολουθῆ τούτω, ὅτι ἐν μάχῃ ἐστίν, οὐδὲν κωλύεται τὰ μαχόμενα ποιεῖν· παρακολουθήσαντα δὲ πολλὴ ἀνάγκη ἀποστήναι τῆς μάχης καὶ φυγεῖν οὕτως ὡς καὶ ἀπὸ τοῦ ψεύδους ἀνανεῦσαι πικρὰ ἀνάγκη τῷ αἰσθανομένῳ, ὅτι ψευδὸς ἐστίν· [...].

Or toute âme rationnelle se détourne naturellement de la contradiction : aussi longtemps qu'elle n'a pas clairement conscience d'être dans la contradiction, rien ne l'empêche de faire des choses contradictoires ; mais une fois qu'elle en a pris conscience, c'est pour elle une impérieuse nécessité de renoncer à la contradiction et de la fuir, de la même manière qu'une amère nécessité contraint celui qui perçoit le faux à le refuser [...].³

En tant qu'être rationnel, nous fuyons naturellement et nécessairement la contradiction quand nous en avons conscience : nous faire prendre conscience de nos contradictions, c'est donc déjà nous exhorter à nous améliorer. Ainsi la dialectique recèle une force exhortative intrinsèque, une puissance motivationnelle : « Montre la contradiction au principe directeur rationnel, il s'en détournera »⁴. Cela lui permet d'être le déclencheur de la progression morale.

3.1.2. La compétence dialectique requise pour suivre un enseignement

Pour que le disciple soit sensible à l'usage protreptique de la dialectique, pour qu'il soit en mesure de suivre la réfutation auquel il est soumis, de se soumettre ensuite lui-même à un tel examen, et de suivre l'enseignement dispensé par le maître, il doit posséder une compétence

¹ *Diss.* 2.26.4 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller) ; déjà cité, voir *supra*, p. 280 ; cf. 2.11.13. (Barnes, 1997a, p. 66) voit dans cette fonction de la dialectique – mettre au jour les contradictions – une explication supplémentaire de la priorité que reconnaît Epictète à son étude.

² *Diss.* 3.14.8–10 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller) ; déjà cité, voir *supra*, p. 299.

³ *Diss.* 2.26.3 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller).

⁴ *Diss.* 2.26.7 : λογικῷ ἡγεμονικῷ δεῖξον μάχην καὶ ἀποστήσεται· (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller).

logique minimale : il doit en particulier savoir ce qu'est une contradiction et être capable de la reconnaître. Dans le passage suivant, Epictète réclame ainsi une telle compétence à son interlocuteur :

Περὶ τίνος οὖν λέγω πρὸς σέ; δεῖξόν μοι. περὶ τίνος ἀκοῦσαι δύνασαι; περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν; τίνος; ἄρα γε ἵππου; – Οὐ. – Ἀλλὰ βοός; – Οὐ. – Τί οὖν; ἀνθρώπου; – Ναί. – Οἴδαμεν οὖν, τί ἐστὶν ἄνθρωπος, τίς ἢ φύσις αὐτοῦ, τίς ἢ ἔννοια; ἔχομεν καὶ κατὰ ποσὸν περὶ τοῦ<το> τὰ ὄντα τετραμένα; ἀλλὰ φύσις τί ἐστὶν ἔννοεῖς ἢ δύνασαι καὶ κατὰ ποσὸν ἀκολουθησαί μοι λέγοντι; ἀλλ' ἀποδείξει χρῆσομαι πρὸς σέ; πῶς; παρακολουθεῖς γὰρ αὐτῷ τούτῳ, τί ἐστὶν ἀπόδειξις ἢ πῶς τι ἀποδεικνύται ἢ διὰ τίνων; ἢ τίνα ὅμοια μὲν ἀποδείξει ἐστίν, ἀπόδειξις δ' οὐκ ἔστιν; τί γάρ ἐστὶν ἀληθὲς οἶδας ἢ τί ἐστὶ ψεῦδος; τί τίνι ἀκολουθεῖ, τί τίνι μάχεται ἢ ἀνομολογούμενόν ἐστὶν ἢ ἀσύμφωνον; ἀλλὰ κινῶ σε πρὸς φιλοσοφίαν; πῶς παραδεικνύω σοι τὴν μάχην τῶν πολλῶν ἀνθρώπων, καθ' ἣν διαφέρονται περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ συμφερόντων καὶ ἀσυμφόρων, αὐτὸ τοῦτο τί ἐστὶ μάχη οὐκ εἰδότη; δεῖξον οὖν μοι, τί περὶ αὐτῶν διαλεγόμενός σοι. κίνησόν μοι προθυμίαν.

De quoi vais-je donc te parler ? Indique-le-moi. Qu'es-tu en mesure d'entendre ? Ce qui touche les biens et les maux ? Les biens et les maux de qui ? Du cheval, peut-être ? – Non. – Du bœuf plutôt ? – Non. – Alors quoi ? De l'homme ? – Oui. – Savons-nous ce qu'est l'homme, quelle est sa nature, quelle est la notion de l'homme ? Avons-nous les oreilles assez bien ouvertes à cette question ? Mais ce qu'est la nature, en as-tu la notion, ou es-tu capable de me suivre au moins partiellement si je t'en parle ? Vais-je me servir de démonstration avec toi ? Comment faire ? As-tu une claire conscience de ce qu'est précisément une démonstration, de la manière dont elle procède, des moyens qu'elle met en œuvre ? De ce qui ressemble à une démonstration mais n'en est pas une ? Sais-tu ce qu'est le vrai et le faux ? Ce qui suit logiquement d'un énoncé, ce qui le contredit ou est incompatible avec lui ou ne s'accorde pas avec lui ? Vais-je t'inciter à la philosophie ? Comment te montrer la contradiction qui règne dans les conceptions divergentes que la plupart des hommes se font des biens et des maux, de ce qui est avantageux et désavantageux, alors que tu ignores précisément ce qu'est une contradiction ? Montre-moi donc quel résultat j'obtiendrai en m'entretenant avec toi. Éveille mon envie.¹

Pour qu'Epictète accepte de dispenser un enseignement à son interlocuteur, ce dernier doit posséder les compétences dialectiques suivantes : savoir ce qu'est une démonstration et comment elle procède ; être capable de distinguer le vrai et le faux ; maîtriser les notions logiques d'implication et de contradiction. Ce sont là les conditions que doit remplir le disciple de manière préalable pour que l'enseignement d'Epictète puisse avoir un effet sur lui.² Il lui faudrait donc étudier prioritairement la dialectique à cette fin.

¹ *Diss.* 2.24.11–5 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller). Sur ce passage, voir (Long, 2002, p. 52) ; voir aussi (Barnes, 1997a, p. 66).

² Sur l'ensemble des prérequis que doivent posséder les étudiants selon Epictète, voir (Long, 2002, p. 108).

Le disciple doit posséder une telle compétence dialectique non seulement pour suivre un enseignement philosophique, mais aussi, comme nous avons eu l'occasion de le voir, pour en évaluer la clarté, la validité et le bien-fondé.¹ Le disciple doit être en mesure de reconnaître la vérité ou la fausseté d'une argumentation, de déceler une ambiguïté et de la résoudre, s'il veut éviter de se conformer à l'aveugle au premier enseignement philosophique venu.

On pourrait cependant objecter que cette compétence dialectique n'est pas le fruit d'un enseignement, qu'elle est innée chez l'être rationnel : Epictète ne dit-il pas que la raison fuit spontanément le faux et la contradiction ?² Il ne faudrait donc pas conclure, du fait que le débutant doit avoir une compétence dialectique, qu'il doit étudier la dialectique de manière préalable : l'étude effective de la dialectique par le disciple pourrait finalement n'intervenir que plus tard. Nous avons vu cependant dans les textes précédents que les compétences dialectiques réclamées par Epictète sont d'une complexité suffisante pour que l'on puisse douter qu'il n'ait besoin d'aucune formation logique pour les posséder. D'ailleurs, même si l'être rationnel a par nature une compétence dialectique minimale, qui le rend par exemple sensible à la contradiction, cette compétence naturelle requiert un entraînement. C'est la raison pour laquelle Epictète critique dans le passage suivant ceux qui ne se soucient pas de développer les capacités logiques qu'ils possèdent naturellement :

† Τίς ἢ ἀτυχίας; λαβών τις παρὰ τῆς φύσεως μέτρα καὶ κανόνας εἰς ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας οὐ προσφιλοτεχνεῖ τούτοις προσθεῖναι καὶ προσεξεργάσασθαι τὰ λ<ε>ίποντα, ἀλλὰ πᾶν τοῦναντίον, εἴ τι καὶ ἔχει γνωριστικὸν τῆς ἀληθείας, ἐξαιρεῖν πειρᾶται καὶ ἀπολλύειν.

Quelle disgrâce ! Alors qu'on a reçu de la nature des mesures et des règles pour découvrir la vérité, au lieu de mettre tout son art à les compléter et à élaborer ce qui leur manque, on fait tout le contraire : s'il se trouve qu'on possède un moyen de connaître la vérité, on essaie de le retrancher et de le détruire.³

Le disciple débutant devrait donc consacrer une partie de son temps à l'étude et à l'exercice des techniques dialectiques.

¹ Voir *Diss.* 1.17.4–5, 2.25.1–3. Sur le sujet, voir (Barnes, 1997a, p. 66).

² Il n'y a bien que les Académiciens qui, selon Epictète, ont la raison suffisamment abruti pour refuser l'évidence et ne pas fuir la contradiction : voir *Diss.* 1.5. Sur l'exceptionnalité presque inhumaine des sceptiques selon Epictète, voir (Long, 2002, p. 91). Sur le rationalisme optimiste d'Epictète, qui le conduit à penser qu'un être rationnel ne peut pas ne pas céder à l'évidence, ne pas admettre le vrai ou ne pas fuir la contradiction, voir (Long, 2002, pp. 99–100). Pour d'autres passages sur ce thème, voir *Diss.* 1.2.1–4, 28.1–5 et 2.26.3.

³ *Diss.* 2.20.21 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller). Sur ce passage et l'idée que la compétence logique naturelle doit être développée par la pratique dialectique, voir (Long, 1996c, p. 99).

3.1.3. La dialectique comme exercice préparatoire

Nous avons distingué plus haut quatre niveaux d'exercices en rapport avec la théorie dialectique : (1) la lecture et l'interprétation des traités dialectiques ; (2) la pratique des exercices dialectiques ; (3) L'usage de la technique dialectique dans l'élaboration de la doctrine ; et enfin (4) l'usage de la technique dialectique dans la conduite de la vie. Si l'exercice (4) constitue la fin vers laquelle doivent tendre les trois exercices précédents, il n'est pas toujours possible de le pratiquer d'emblée. Ce que l'on apprend à l'occasion de l'exercice (1), avant de chercher à l'appliquer dans la conduite de sa vie, Epictète conseille ainsi de l'appliquer dans un premier temps dans l'exercice (2), c'est-à-dire dans l'entraînement sur les questions dialectiques :

Comme on faisait une lecture sur les raisonnements hypothétiques, Epictète fit ces remarques : C'est, entre autres, une loi de ces raisonnements que d'accepter ce qui suit de l'hypothèse. Mais bien plus importante est cette loi de la vie d'accomplir ce qui suit de la nature. Si en toute matière et en toute circonstance nous voulons préserver la conformité à la nature, il est clair que, dans tous les cas, nous devons avoir pour objectif de ne pas fuir ce qui suit de la nature et de ne pas accepter ce qui la contredit. Aussi les philosophes commencent-ils par nous exercer dans les questions théoriques, où les choses sont plus faciles, pour nous mener ensuite, une fois exercés, vers celles qui sont plus difficiles. Dans la théorie, en effet, rien ne nous retient de suivre les enseignements qu'on nous dispense, alors que dans les affaires de la vie bien des facteurs nous en détournent. Il est ridicule, par conséquent, de dire qu'on veut commencer par ces dernières ; car il est malaisé de commencer par ce qui est plus difficile.¹

Dans ce passage, Epictète met en parallèle la loi à laquelle on doit se conformer dans la conduite des raisonnements hypothétiques et celle que l'on doit suivre dans la conduite de la vie.² Tandis que la première consiste à accepter ce qui suit de l'hypothèse, la seconde consiste à ne pas fuir ce qui suit de la nature et ne pas accepter ce qui la contredit. Bien entendu, la loi de la vie est bien plus importante que celle des raisonnements hypothétiques et il faut donc se soucier bien davantage de se conformer à celle-là plutôt qu'à celle-ci. Mais, en raison de leur parenté, s'entraîner à appliquer celle-ci nous prépare à appliquer celle-là : en s'exerçant à la conséquentialité dans les raisonnements hypothétiques, on se prépare à la mettre en pratique dans la vie. Et parce qu'il est plus aisé d'être conséquent dans les raisonnements hypothétiques

¹ *Diss.* 1.26.1–4 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller) ; déjà cité, voir *supra*, p. 300.

² Voir aussi *Diss.* 1.25.11.

que dans la vie, cela constitue donc un excellent exercice préparatoire.¹ Avant de s'exercer à vivre en accord avec la nature, il faudrait donc commencer par étudier et s'exercer à la technique dialectique.

3.2. Tout au long de la formation morale

3.2.1. Examen des jugements, usage des représentations et dialectique

L'usage protreptique de la dialectique que nous décrivions plus haut se prolonge tout au long de la formation morale sous la forme d'un usage réfutatif : le maître soumet les jugements du disciple à réfutation et encourage ce dernier à se soumettre lui-même à un tel examen.² Il s'agit de placer de manière systématique le disciple face à ses contradictions, qui sont la preuve de son erreur, pour l'amener à abandonner progressivement l'ensemble de ses jugements faux. C'est bien dans cette fin qu'il faut se rendre à l'école d'Epictète :

τί οὖν θαυμάζετε, εἰ ἃ φέρετε εἰς τὴν σχολήν, αὐτὰ ταῦτα ἀποφέρετε πάλιν; οὐ γὰρ ὡς ἀποθησόμενοι ἢ ἐπανορθώσοντες ἢ ἄλλ' ἀντ' αὐτῶν ληψόμενοι ἔρχεσθε.

Pourquoi vous étonnez-vous alors si vous remportez de l'école ces mêmes jugements que vous y apportez ? C'est que vous ne venez pas pour vous en défaire, pour les corriger ou pour les remplacer par d'autres.³

Contrairement à l'usage protreptique, cependant, qui, par définition, intervient de manière préalable à la formation morale, l'usage réfutatif est susceptible de se prolonger tout au long de la formation morale, tant que la dernière contradiction dans les jugements du disciple n'a pas été éradiquée. Epictète reprend d'ailleurs à son compte la formule socratique selon laquelle on ne doit pas vivre une vie sans examen⁴, ce qui laisse même penser qu'une telle pratique n'est pas censée connaître un terme au cours de la formation morale et de la vie.

L'examen systématique de nos jugements au moyen de la technique dialectique de la réfutation est étroitement lié, à la fois, au bon usage de nos représentations et à l'application correcte de nos prénotions qui tiennent un rôle central dans la formation morale telle que la conçoit Epictète. Dans le texte suivant, on comprend ainsi que la pratique de l'auto-réfutation,

¹ Sur le recours à la dialectique à titre d'exercice préparatoire, voir (Bénatouil, 2009, pp. 135–6). (Reydams-Schils, 2010, p. 567) souligne que Musonius Rufus et Epictète sont tous les deux d'accord pour dire qu'il est plus facile de tirer les conséquences sur le plan théorique que d'agir concrètement en accord avec la nature.

² Parce que l'on n'a pas toujours quelqu'un à sa disposition pour être réfuté : voir *Diss.* 2.1.32.

³ *Diss.* 2.21.16 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller).

⁴ Voir *Diss.* 1.26.18 et 3.12.15.

l'examen des jugements et l'entraînement sur les prénotions tels que les pratiquait Socrate sont une seule et même chose :

ἐπεὶ μὴ ἐδύνατο ἔχειν αἰεὶ τὸν ἐλέγχοντα αὐτοῦ τὰ δόγματα ἢ ἐλεγχθησόμενον ἐν τῷ μέρει, αὐτὸς ἑαυτὸν ἤλεγχεν καὶ ἐξήταζεν καὶ αἰεὶ μίαν γέ τινα πρόληψιν ἐγύμναζεν χρηστικῶς.

Comme il ne pouvait pas toujours avoir avec lui quelqu'un qui soumettait ses jugements à la réfutation, ou qui à son tour subirait une réfutation, Socrate la pratiquait envers lui-même, il s'examinait à fond, et sans cesse il s'entraînait sur les prénotions, une à une, de manière à en tirer profit.¹

Dans cet autre passage, Epictète associe l'examen des jugements à celui des représentations :

ὡς γὰρ ὁ Σωκράτης ἔλεγεν ἀνεξέταστον βίον μὴ ζῆν, οὕτως ἀνεξέταστον φαντασίαν μὴ παραδέχεσθαι, ἀλλὰ λέγειν 'ἔκδεξαι, ἄφες ἴδω, τίς εἶ καὶ πόθεν ἔρχη', ὡς οἱ νυκτοφύλακες 'δεῖξόν μοι τὰ συνθήματα'. 'ἔχεις τὸ παρὰ τῆς φύσεως σύμβολον, ὃ δεῖ τὴν παραδεχθησομένην ἔχειν φαντασίαν;'

De même que Socrate disait qu'on ne doit pas vivre sans soumettre son genre de vie à l'examen, de même il ne faut pas accepter une représentation sans examen, mais il faut lui dire : « Attends, laisse-moi voir qui tu es et d'où tu viens », à la manière dont les gardes de nuit demandent : « Montre-moi tes papiers. » « Possèdes-tu la marque de reconnaissance donnée par la nature, marque que doit posséder une représentation pour être acceptée ? ».²

Il faut ainsi comprendre que le jugement résulte de l'assentiment donné à une représentation, il consiste ainsi dans l'usage d'une représentation. L'examen de nos jugements équivaut donc à l'examen de l'usage que nous faisons de nos représentations. Pour examiner ses jugements ou ses représentations, il convient alors de recourir aux prénotions, que nous possédons naturellement, comme on recourrait à des règles : la représentation que nous avons d'une chose ou le jugement que nous portons sur une chose contredisent-ils la prénotion que nous en avons ? Si tel est le cas, alors ce jugement ou cette représentation se trouvent être réfutés.³

De nombreux autres passages des *Entretiens* laissent penser que le bon usage de nos représentations requiert non seulement de recourir à la technique de la réfutation, mais à l'ensemble des compétences acquises dans la pratique des exercices dialectiques. Ces textes, qui comparent la pratique dialectique à l'usage des représentations, sont cependant délicats à interpréter : faut-il y voir une critique de la pratique dialectique ou bien au contraire une invitation à la pratiquer ? Autrement dit, faut-il comprendre qu'Epictète reproche à ses disciples

¹ *Diss.* 2.1.32 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller).

² *Diss.* 3.12.15 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller).

³ Sur le recours à la technique dialectique de la réfutation dans l'examen de nos jugements, l'usage de nos représentations et l'application de nos prénotions, voir (Long, 2002, p. 85) et (Jonhson, 2019, pp. 271–3).

de perdre leur temps sur des exercices dialectiques inutiles plutôt que de se consacrer à l'examen de leurs représentations, ou bien qu'il les exhorte à appliquer ce qu'ils ont appris dans le cadre de leurs exercices dialectiques à l'examen de leurs représentations ? Ainsi écrit-il :

Ὡς πρὸς τὰ ἐρωτήματα τὰ σοφιστικὰ γυμναζόμεθα, οὕτως καὶ πρὸς τὰς φαντασίας καθ' ἡμέραν ἔδει γυμνάζεσθαι· προτείνουσι γὰρ ἡμῖν καὶ αὐτὰ ἐρωτήματα.

De la même manière que nous nous exerçons pour affronter les interrogations sophistiques, nous devrions aussi nous exercer quotidiennement pour affronter les représentations ; car elles nous proposent également des interrogations.¹

Ou encore :

ὅταν σοι προφαίνεται ἀργύριον, μεμελέτηκας ἀποκρίνεσθαι τὴν δέουσαν ἀπόκρισιν, ὅτι 'οὐκ ἀγαθόν'; ἤσκηκας ἐν ταύταις ταῖς ἀποκρίσεσιν ἢ πρὸς μόνα· τὰ σοφίσματα; τί οὖν θαυμάζεις, εἰ, ὅπου μὲν μεμελέτηκας, ἐκεῖ κρείττων γένη σεαυτοῦ, ὅπου δ' ἀμελετήτως ἔχεις, ἐκεῖ δ' ὁ αὐτὸς διαμένεις;

Quand on te met de l'argent sous les yeux, es-tu exercé à faire la réponse qu'il faut : « ce n'est pas un bien » ? T'es-tu entraîné à ces réponses-là, ou uniquement à celles qui portent sur les sophismes ? Pourquoi t'étonner, dans ce cas, si tu t'es amélioré dans les matières où tu t'es exercé, alors que dans celles où tu ne l'as pas fait tu restes ce que tu es ? ».²

Il est possible de comprendre ces textes de différentes manières. (1) Soit l'on y voit de simples comparaisons entre la pratique dialectique et l'examen des représentations, auxquelles Epictète pourrait tout à fait substituer des comparaisons d'un autre ordre, comme celle de l'examen des représentations avec la vérification de la monnaie.³ Si les comparaisons dialectiques reviennent plus souvent, ce serait seulement parce qu'elles seraient les plus appropriées à l'auditoire d'Epictète qui en est friand. (2) Soit l'on y voit des comparaisons tout indiquées : l'usage des représentations ressemble davantage à la pratique dialectique qu'à tout autre pratique, et c'est donc l'image qu'il convient de privilégier. (3) Soit l'on considère qu'il s'agit là de davantage que de comparaisons : la pratique dialectique serait la manière adéquate de décrire l'usage des représentations, si bien que l'exercice dans la première pourrait nous entraîner au second. Selon cette troisième interprétation, lorsqu'Epictète reproche à ses disciples de s'adonner à la pratique dialectique plutôt que de se soucier de l'usage de leurs représentations, il ne faudrait pas y voir une alternative stricte. Epictète dirait plutôt la chose suivante : *Ce que vous faites dans le*

¹ *Diss.* 3.8.1 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller).

² *Diss.* 2.16.3–4 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller). Pour d'autres comparaisons du même genre, voir *Diss.* 1.27.2–3, 29.33–4, 2.16.20 et 21.19 ; voir aussi *Diss.* 1.25.11, 26.14, 2.18.15, 23–8, 4.1.60–1 et 12.12–3.

³ Pour cette autre comparaison, voir notamment *Diss.* 1.20.8–9.

domaine dialectique, ne vous contentez pas de le faire dans le domaine dialectique, mais transposez-le dans le domaine de la représentation !

Si l'on privilégie de ces textes cette dernière interprétation,¹ ce ne serait plus seulement la technique dialectique de la réfutation qui aurait un rôle à jouer dans l'examen des jugements et l'usage des représentations, mais aussi l'analyse des syllogismes, la résolution des sophismes, l'application des règles logiques, *etc.* Nous avons d'ailleurs évoqué plus haut un passage dans lequel Epictète distingue deux manières d'amener l'interlocuteur à rejeter son opinion, préférant la première, d'inspiration socratique, à la seconde, d'inspiration plus stoïcienne : tandis que Socrate procède selon lui de manière correcte en réfutant cette opinion fautive sur la base des propres conceptions de l'interlocuteur, ses élèves ont selon lui le tort d'indiquer, sur la base de principes logiques, l'invalidité du raisonnement qui conduit à l'opinion en question. Dans le cas de l'usage de nos représentations et de l'examen auquel on doit soumettre nos propres jugements, Epictète ne choisirait cependant pas entre les deux méthodes dialectiques : soit l'on pourrait soumettre nos jugements à réfutation, soit on les soumettrait à vérification en leur appliquant une règle ou un critère approprié. C'est à cette deuxième manière de procéder que semble renvoyer le passage suivant :

πρὸς τοὺς σοφιστικοὺς λόγους τὰ λογικὰ καὶ τὴν ἐν τούτοις γυμνασίαν καὶ τριβὴν, πρὸς τὰς τῶν πραγμάτων πιθανότητας τὰς προλήψεις ἐναργεῖς ἐσμηγμένας καὶ προχείρους ἔχειν δεῖ.

Contre les arguments sophistiques, il faut recourir aux procédés logiques, s'exercer et acquérir de l'expérience en la matière ; contre l'apparence de vérité produite par les objets, il faut avoir des prénotions claires, nettes et prêtes à être appliquées.²

Epictète nous inviterait ici à procéder avec les représentations persuasives *comme* avec les arguments sophistiques : de même qu'il faut vérifier si ceux-ci satisfont ou non les principes logiques – tels que le principe de non contradiction ou le critère de l'implication ou de l'inférence correcte –, de même il faudrait vérifier celles-ci en leur appliquant la prénotion correspondante. Au final, il n'y aurait sans doute pas de raison de distinguer entre deux manières d'examiner ses jugements, l'une d'inspiration socratique et l'autre plus proprement stoïcienne. Il n'y aurait là que deux manières de décrire une même opération : pour examiner la représentation que l'on a d'une chose, on pourrait la soumettre à une réfutation de type

¹ C'est précisément l'interprétation de (De Lacy, 1943, pp. 118 et 122–3), qui considère que la logique nous fournit le critère pour savoir si l'on fait ou non un bon usage de nos représentations et estime par ailleurs que l'erreur dans l'application d'une prénotion est une erreur de nature logique.

² *Diss.* 1.27.6 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller).

socratique en montrant qu'elle contredit la prénotion que nous avons de cette chose ; comme l'on pourrait appliquer cette prénotion à une telle représentation comme on lui appliquerait une règle ; ce qui revient en réalité exactement au même.

Comme nous le voyons, l'interprétation que l'on donne de ces textes a des conséquences très importantes sur l'ampleur des usages de la dialectique dans la pratique dialectique en général, et dans l'usage des représentations en particulier : soit l'on y voit une simple comparaison entre pratique dialectique et usage des représentations, qui n'implique donc pas l'utilité de la première dans le second ; soit l'on y voit davantage qu'une comparaison et l'on admet précisément une telle utilité. Nous déciderons de l'interprétation à donner à ces textes sur la base des analyses de notre deuxième partie.

3.2.2. L'usage de la dialectique dans le premier thème d'exercice

L'usage de la dialectique que nous venons de décrire – dans l'examen des jugements, l'usage des représentations et l'application des prénotions – est susceptible de faire l'objet d'une application particulière dans le cadre du premier thème d'exercice, c'est-à-dire dans la première partie de la formation morale. Epictète déclare effectivement que le premier thème nous apprend que le désir ou l'aversion résulte de la mauvaise application de l'une de nos prénotions et qu'il est en lui-même porteur de contradiction :

στῶμεν ἐπὶ τοῦ πρώτου καὶ σχεδὸν αἰσθητὴν παρέχοντος τὴν ἀπόδειξιν τοῦ μὴ ἐφαρμόζειν καλῶς τὰς προλήψεις. νῦν σὺ θέλεις τὰ δυνατὰ καὶ τὰ σοὶ δυνατὰ; τί οὖν ἐμποδίζει; διὰ τί δυσροεῖς; νῦν οὐ φεύγεις τὰ ἀναγκαῖα; διὰ τί οὖν περιπίπτεις τινί, διὰ τί δυστυχεῖς; διὰ τί θέλοντός σου τι οὐ γίνεται καὶ μὴ θέλοντος γίνεται;

Tenons-nous-en au premier [thème], qui nous fournit la preuve tangible, pour ainsi dire, que tu n'appliques pas convenablement tes prénotions. Est-ce qu'actuellement tu veux ce qui est possible, et qui t'est possible à toi ? Dans ce cas, pourquoi es-tu entravé ? Pourquoi n'es-tu pas serein ? N'es-tu pas en train de fuir l'inévitable ? Pourquoi alors tombes-tu sur une chose que tu veux éviter, pourquoi es-tu malheureux ? Pourquoi ce que tu veux n'arrive-t-il pas ? Pourquoi ce que tu ne veux pas arrive-t-il ?¹

Le premier thème enseigne que le désir d'éviter une chose qui ne dépend pas de nous, parce qu'il consiste dans une volonté d'éviter à tout prix ce qui ne peut pas l'être et qui est peut-être même inévitable, ce désir est intrinsèquement contradictoire.² Il résulte de l'application de notre

¹ *Diss.* 2.17.16–7 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller).

² Sur la contradiction inhérente au désir de l'insensé selon Epictète et dans le stoïcisme d'une manière générale, (Long, 1996d, p. 280).

prénotion de ce qui est à éviter à des choses qui ne peuvent l'être. L'usage de la dialectique que nous décrivions précédemment pourrait donc permettre de supprimer le jugement qui est à l'origine de ce désir, soit en le réfutant sur la base de la prénotion de ce qui est à éviter, soit en lui appliquant la prénotion de ce qui est à éviter dans le but de montrer qu'il est intrinsèquement contradictoire.

Dans un passage que nous avons déjà cité, Epictète propose une comparaison qui se prête là encore à diverses interprétations : *bien plus importante est cette loi de la vie d'accomplir ce qui suit de la nature que la loi des raisonnements hypothétiques d'accepter ce qui suit de l'hypothèse*.¹ Il est possible de comprendre cette comparaison d'une première manière : plutôt que de s'exercer à être conséquent dans les raisonnements hypothétiques, il faut se soucier de s'y exercer dans la conduite de la vie.² Si tel est le cas, on pourrait bien voir dans le désir une contradiction patente entre notre volonté et le cours des choses, cela ne signifierait pas pour autant qu'il faille recourir à la règle logique qui prévaut dans les raisonnements hypothétiques et à la compétence que l'on a développé en les pratiquant pour le supprimer. Mais il est également possible de voir dans ce texte davantage qu'une comparaison, et presque une identification : cette loi qui a cours dans le domaine des raisonnements hypothétiques, c'est précisément la même qui prévaut dans la vie.³ Dans ce cas, il serait tout à fait approprié de recourir à la loi dialectique propre aux raisonnements hypothétiques et à la compétence que l'on a acquise à force de s'y exercer pour examiner le jugement qui est cause du désir et qui est manifestement contradictoire avec ce qui arrive par nature et avec la prénotion que l'on en a. Là encore, nous opterons pour l'une ou l'autre de ces deux interprétations à l'aune des analyses de notre deuxième partie.

3.2.3. L'usage de la dialectique dans le deuxième thème d'exercice

Dans le cas du deuxième thème et de la discipline de l'impulsion, Epictète recourt aussi à des comparaisons dialectiques que l'on peut interpréter de diverses manières. Il invite ainsi ses élèves, avant de passer à l'action, à examiner les *antécédents* et les *conséquences* de l'acte en question :

¹ *Diss.* 1.26.1–2 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller) ; déjà cité, *voir supra*, p. 300.

² Pour une telle interprétation de ce passage, voir (Xenakis, 1969, p. 29).

³ Ainsi, selon (Long, 1996c, pp. 108–10 et 113–18), l'analyse logique permet de comprendre, voire d'anticiper le cours naturel des choses et fournit un contenu précis et concret à l'injonction selon laquelle il faut vivre en accord avec la nature. (Inwood, 1985, p. 110) reprend cette interprétation à son compte.

Ἐκάστου ἔργου σκόπει τὰ καθηγούμενα καὶ τὰ ἀκόλουθα καὶ οὕτως ἔρχου ἐπ' αὐτό. εἰ δὲ μή, τὴν μὲν πρώτην ἤξεις προθύμως ἄτε μηδὲν τῶν ἐξῆς ἐντεθυμημένος, ὕστερον δ' ἀναφανέντων τινῶν αἰσχρῶς ἀποστήσει. 'θέλω Ὀλύμπια νικῆσαι.' ἀλλὰ σκόπει τὰ καθηγούμενα αὐτοῦ καὶ τὰ ἀκόλουθα· καὶ οὕτως ἂν σοι λυσιτελεῖ, ἅπτου τοῦ ἔργου. δεῖ σε εὐτακτεῖν, ἀναγκοφαγεῖν, ἀπέχεσθαι πεμμάτων, γυμνάζεσθαι πρὸς ἀνάγκην, ὥρα τεταγμένη, ἐν καύματι, ἐν ψύχει [...]. ταῦτα λογισάμενος, ἂν ἔτι θέλῃς, ἔρχου ἐπὶ τὸ ἀθλεῖν· εἰ δὲ μή, ὄρα ὅτι ὡς τὰ παιδιά ἀναστραφήσει, [...].

Pour chacun de tes actes, examine les antécédents et les conséquences, et alors passe à l'action. Sinon, tu seras plein d'ardeur au début parce que tu n'auras pas du tout réfléchi à la suite, puis quand telle ou telle conséquence apparaîtra, tu abandonneras honteusement. « Je veux être vainqueur aux Jeux Olympiques. » Soit, mais examine les antécédents et les conséquences ; si tu dois en retirer quelque avantage, attelle-toi à la tâche. Il faut que tu t'astreignes à une discipline, adoptes un régime, t'abstiennes de friandises ; que tu t'exerces bon gré mal gré à heure fixe, dans la chaleur ardente comme dans le froid [...]. Si après avoir réfléchi à tout cela tu persistes à vouloir concourir, va combattre ; sinon, note bien que tu te conduis avec la même inconstance que les enfants [...].¹

Les termes d'*antécédents* et de *conséquences* employés ici par Epictète renvoient à des notions techniques de la dialectique stoïcienne, comme l'indique (Gourinat, 1998, p. 101 note 1) : « dans une proposition comme s'il fait jour, il y a de la lumière, on appelle s'il fait jour l'antécédent et il y a de la lumière le conséquent ». Comment interpréter cet usage de vocabulaire dialectique dans le deuxième thème d'enseignement ? Faut-il y voir seulement l'usage métaphorique d'un vocabulaire dont sont familiers ses auditeurs pour leur faire comprendre plus aisément une idée qui n'a cependant en elle-même rien de proprement dialectique ? Ou bien, Epictète considère-t-il que la réflexion qui doit précéder la décision d'agir fait intervenir des principes logiques et suppose une compétence dialectique ?² Ainsi, faut-il en conclure que le disciple doit aller par exemple jusqu'à formuler des implications dont l'antécédent est l'action qu'il projette et le conséquent ce qu'elle implique ou suppose, en concluant, s'il accorde le premier, qu'il ne peut pas refuser le second ? Encore une fois, nous observerons dans la deuxième partie si Epictète use effectivement de tels procédés dialectiques dans le deuxième thème d'enseignement, ce qui laisserait penser qu'il y a dans son usage du vocabulaire logique davantage qu'une métaphore.

¹ *Diss.* 3.15.1–3 et 5 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller). Voir aussi *Manuel* 29.

² Pour une telle interprétation, voir (Bénatouïl, 2009, pp. 112–3) et (D'Jeranian, 2017, pp. 94–5).

3.3. A un stade avancé de la formation morale

3.3.1. L'usage de la dialectique dans le troisième thème d'exercice

Nous avons vu plus haut dans la section sur la postériorité de la dialectique comment cette dernière devait faire l'objet d'un usage défensif, ce qui coïncide assez bien, comme nous l'avons là aussi noté, avec le troisième thème d'enseignement. Cet usage est nécessairement second : il faut d'abord remplacer ses opinions fausses sur ce qui est bien ou mal, sur ce qu'il convient de faire ou de ne pas faire, par des jugements vrais, avant de songer à rendre ces derniers inébranlables. Epictète critique ainsi celui qui ferait d'emblée un tel usage de la dialectique.¹ Il réserve cet usage défensif de la dialectique et le troisième thème d'enseignement à ceux qui sont déjà avancés dans la progression morale.² L'usage défensif de la dialectique a ainsi pour fonction d'assurer la sécurité dans les deux premiers thèmes, de rendre inébranlable ce que l'on a acquis en les pratiquant. Il s'agit de faire en sorte que les jugements qui ont été changés ne soient pas renversés ni même ébranlés par la première représentation persuasive ou la première objection d'un contradicteur.³ Comme le note (Crivelli, 2007, p. 22), celui qui en arrive au troisième thème, en devenant infaillible dans la distinction des représentations vraies et fausses, et en étant garanti dès lors de n'accepter que des représentations vraies, préserve les représentations vraies auxquelles il a déjà donné son assentiment lors des deux premiers thèmes d'exercice, puisqu'aucune représentation nouvelle, si elle est vraie, ne pourra venir contredire et fragiliser une autre représentation vraie.

La sécurisation des jugements vrais passe non seulement par l'exercice de l'assentiment, qui permet d'éviter d'admettre toute représentation fausse qui pourrait venir les menacer, mais aussi par une consolidation de ces jugements de l'intérieur : on associera ces jugements à leur démonstration. Si la dialectique est capable de remplir une telle fonction défensive, c'est ainsi en fournissant des preuves aux thèses éthiques.⁴ La dialectique offre « a method of corroborating the results by connecting them in a deductive system »⁵. Dans le passage suivant, Epictète indique ainsi comment, par voie de démonstration, il est possible de fonder la

¹ Voir *Diss.* III, 26, 15.

² *Diss.* 3.2.5. Sur l'idée qu'un tel usage défensif ne peut venir que dans un second temps, voir (Cooper, 2007, pp. 18–9).

³ Voir (Mason, 2007, p. 4) et (Bénatouïl, 2009, p. 149).

⁴ Sur ce thème, voir (Barnes, 1997a, p. 63).

⁵ (Crivelli, 2007, p. 23).

proposition éthique selon laquelle il faut accueillir sans crainte tout ce qui arrive sur la base de principes physiques :

Εἶτα ὑπὸ μανίας μὲν δύναται τις οὕτως διατεθῆναι πρὸς ταῦτα καὶ ὑπὸ ἔθους οἱ Γαλιλαῖοι· ὑπὸ λόγου δὲ καὶ ἀποδείξεως οὐδεὶς δύναται μαθεῖν, ὅτι ὁ θεὸς πάντα πεποίηκεν τὰ ἐν τῷ κόσμῳ καὶ αὐτὸν τὸν κόσμον ὅλον μὲν ἀκώλυτον καὶ αὐτοτελεῖ, τὰ ἐν μέρει δ' αὐτοῦ πρὸς χρείαν τῶν ὄλων; τὰ μὲν οὖν ἄλλα πάντα ἀπήλλακται τοῦ δύνασθαι παρακολουθεῖν τῇ διοικήσει αὐτοῦ· τὸ δὲ λογικὸν ζῷον ἀφορμὰς ἔχει πρὸς ἀναλογισμὸν τούτων ἀπάντων, ὅτι τε μέρος ἐστὶ καὶ ποῖόν τι μέρος καὶ ὅτι τὰ μέρη τοῖς ὅλοις εἴκειν ἔχει καλῶς.

Ainsi donc, sous l'effet de la folie - et, comme chez les Galiléens, sous l'effet de l'habitude – un homme peut être mis dans ses semblables dispositions envers ces objets [i. e. ne pas craindre de les perdre] ; mais personne ne peut-il comprendre par raison et démonstration que le dieu a fait tout ce qui est dans le monde, qu'il a fait le monde lui-même dans sa totalité exempt d'empêchement et ayant sa fin en lui-même, et qu'il a fait ses parties pour l'utilité du tout ? Les autres êtres sont tous privés du pouvoir de comprendre le gouvernement divin ; mais l'être vivant doué de raison possède les moyens de réfléchir à toutes ces choses, de saisir qu'il est une partie, quel genre de partie il est, et qu'il est bon que les parties se soumettent à l'ensemble.¹

C'est précisément à une telle articulation des principes, à une justification de ceux-ci sur la base de tels autres que doit s'employer le disciple avancé. En procédant ainsi, il renforcera chacun des jugements qu'il a acquis précédemment jusqu'à le rendre inébranlable, jusqu'à ce qu'aucune représentation nouvelle ou objection ne puisse le conduire à lui ôter son assentiment.²

Cette procédure de justification des jugements peut aussi être décrite comme l'articulation des jugements entre eux. En fondant tel jugement sur la base de tel autre, il s'agit de mettre en évidence les relations d'implication et d'inférence entre les différents jugements, de les ordonner entre eux, jusqu'à constituer un système de jugements pleinement cohérent.³ Un tel usage de la dialectique est crucial si l'on songe à la définition stoïcienne de la fin morale comme vie cohérente : (Xenakis, 1968, p. 96) remarque ainsi comment, chez Epictète, la dialectique vient garantir la cohérence et la consistance des jugements, qui est la condition d'une vie cohérente et heureuse.

Ainsi le disciple avancé doit-il faire de la dialectique un usage défensif, qui se décline sous la forme d'un exercice de l'assentiment, de la justification et de l'articulation des principes. Si cette fonction de la dialectique est évidemment essentielle, et fait d'ailleurs écho à un usage

¹ *Diss.* 4.7.6–7 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller).

² Sur une telle pratique d'articulation, de justification et de consolidation des jugements éthiques chez Marc-Aurèle, voir *Pensées* 10.9. Pour une analyse de ce passage, voir (Hadot P., 1997, p. 58).

³ Cf. (Crivelli, 2007, p. 27).

que lui reconnaissaient déjà les premiers stoïciens,¹ elle est loin d'être exclusive selon Epictète comme nous l'avons montré précédemment et contrairement à ce qui a pu être soutenu.

3.3.2. La pratique de la dialectique comme devoir

Nous avons déjà évoqué dans la section sur l'utilité de la dialectique ce dernier aspect de la pratique de la dialectique par le disciple. A certaines reprises, Epictète soutient en effet qu'il convient d'étudier la dialectique pour elle-même afin de se comporter comme il convient dans l'argumentation et l'échange de questions et réponses. Cela nous avait d'ailleurs conduit à relever une difficulté dont nous avons laissé la résolution en suspens : comment se fait-il qu'Epictète soutienne d'une part que la dialectique doive être pratiquée exclusivement en vue de l'acquisition de la vertu tout en valorisant d'autre part la pratique de la dialectique en elle-même comme constituant un devoir ? Ses disciples doivent-ils pratiquer la dialectique pour elle-même ou non ? Faut-il n'accorder à la pratique dialectique qu'une valeur instrumentale ou bien lui reconnaître une valeur intrinsèque ?

Jusqu'ici, les différents aspects de la pratique dialectique par le disciple avaient bien une valeur instrumentale : il s'agissait d'utiliser la dialectique *pour* convaincre l'interlocuteur d'entreprendre la formation philosophique, *pour* pouvoir suivre l'enseignement, *pour* s'exercer en vue de la pratique, *pour* supprimer ses passions, *pour* déterminer ce qu'il convient de faire, *pour*, enfin, rendre ses jugements inébranlables. Jusqu'ici, Epictète se conformait donc à l'exigence selon laquelle la dialectique ne doit être pratiquée qu'en vue de l'acquisition de la vie heureuse et du bonheur. Mais Epictète semble par ailleurs réticent à l'idée de cantonner la dialectique à cette valeur purement instrumentale : comme nous l'avons déjà remarqué,² il n'admet pas que la dialectique soit en elle-même aussi stérile qu'un instrument de mesure ou de défense : la pratique dialectique ne serait pas qu'un instrument qui n'aurait de valeur que dans son application à autre chose qu'elle-même.

Pour comprendre comment Epictète peut soutenir sans incohérence que la dialectique doit être pratiquée seulement en vue de l'acquisition de la vertu et qu'elle doit être en même temps pratiquée pour elle-même, il convient d'observer le contexte de chacune de ces deux

¹ Voir *DL* 7.45.

² Voir *supra*, p. 297.

affirmations. Ainsi, tantôt Epictète critique celui qui s'adonne à la pratique de la dialectique pour elle-même.¹ Tantôt il justifie et valorise cette pratique de la dialectique pour elle-même.² Si Epictète critique dans le premier cas la pratique de la dialectique pour elle-même, c'est parce que le moment d'une telle activité n'est pas encore venu : le disciple débutant, qui éprouve encore de la colère, du chagrin, de l'envie, qui subit des empêchements et des contraintes, doit encore se concentrer sur la pratique instrumentale de la dialectique, et en faire les usages que nous avons décrits jusqu'ici – exception faite de l'usage défensif qui doit lui aussi attendre. C'est seulement quand il ira bien qu'il pourra se permettre de pratiquer la dialectique pour elle-même. A l'inverse, dans le second cas son interlocuteur en est justement arrivé au stade où il convient qu'il pratique les exercices dialectiques pour eux-mêmes. Il vit d'ores-et-déjà en accord avec la nature, il est déjà vertueux et il a en outre du temps libre. Il n'en est donc plus à se soucier de devenir vertueux, mais à choisir les actions qu'il convient d'accomplir de manière vertueuse. Or, parmi les devoirs qui incombent à l'être rationnel, la pratique dialectique occupe une place de choix : cette dernière représentera donc un domaine de prédilection pour se comporter avec vertu. Et, puisque la pratique de la dialectique inclut la résolution des sophismes, et, parmi eux, du menteur et du négateur dont il est question ci-dessus, cette dernière devra également être pratiquée pour elle-même par l'homme vertueux, car une telle activité convient à l'être rationnel. Comme le souligne (Barnes, 1997a, pp. 64–5), un tel exercice ne sera pas seulement utile *a posteriori*, dans l'examen de ses jugements ou le traitement de ses représentations : il est en lui-même moralement digne d'intérêt.

Ainsi la pratique de la dialectique, d'instrumentale qu'elle était, doit se voir attribuer au bout d'un certain temps une valeur intrinsèque. Il faut d'abord la considérer comme un moyen en vue de l'acquisition de la vertu pour au final la considérer comme faisant partie intégrante de l'exercice de la vertu.³

Nous retrouvons ce faisant le débat classique dans l'Antiquité sur le statut de la logique à l'égard de la philosophie : en est-elle l'instrument ou bien une partie ? Les images stoïciennes de la philosophie présentent manifestement la logique comme une partie à part entière de la

¹ *Diss.* 3.2.16–8 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller). Pour un passage semblable, cf. *Diss.* 1.27.20–1.

² *Diss.* 3.9.19–20 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller) ; déjà cité, voir *supra*, p. 295.

³ Sur l'idée selon laquelle il revient à l'homme vertueux de bien se comporter dans le domaine dialectique et que la pratique logique relève des actions convenables, voir (Long, 1996c, p. 106) et (Barnes, 1997a, p. 62) ; (Crivelli, 2007, p. 24) reconnaît pour sa part comme troisième fonction à la dialectique de permettre au sage de participer convenablement à l'échange de questions et réponses, tout en reconnaissant à cette troisième fonction un statut à part.

philosophie et non comme un instrument. Parce qu'Epictète ne semblait reconnaître jusqu'ici qu'une valeur purement instrumentale à la dialectique, il semblait prendre ses distances avec une telle conception : la dialectique ne devrait jamais être pratiquée pour elle-même, mais seulement en vue d'être vertueux. Mais il n'en est rien : d'instrument permettant l'acquisition de la vertu, la dialectique devient une partie de la vertu et son exercice participe de la vie vertueuse.

4. Synthèse

Pour Epictète, la dialectique fait l'objet d'une multitude d'usages dans le cadre de la formation morale. Ces usages s'échelonnent et se succèdent au fur-et-à-mesure de la progression du disciple. Ainsi, le maître y a d'abord recours pour faire prendre conscience à son disciple de la contradiction dans laquelle il se trouve, le pousser ainsi à la fuir et à suivre un enseignement. Le disciple doit ensuite étudier suffisamment la dialectique pour être réceptif à l'examen dialectique auquel le soumet le maître, ainsi que pour être en mesure de suivre et d'évaluer la rigueur et la validité de l'enseignement qui lui est dispensé. Les exercices dialectiques le préparent également à mettre en pratique les enseignements qu'il reçoit.

La formation une fois initiée, le maître peut alors généraliser l'usage de la réfutation dont il a déjà fait usage pour exhorter le disciple à philosopher, dans le but de soumettre ses jugements à un examen systématique. Sans doute exhorte-t-il aussi le disciple à se soumettre lui-même à un tel examen, et à appliquer ses compétences dialectiques dans l'usage de ses représentations et l'application de ses prénotions, et à le faire tout au long de la formation morale, voire de la vie : Socrate lui-même n'a jamais cessé de le pratiquer. Un tel usage de la dialectique serait tout d'abord utile dans la suppression des passions, qui suppose la suppression des jugements qui sont à l'origine des passions ; puis il serait utile dans le choix des actions qu'il convient d'accomplir, qui nécessite d'accorder de manière conséquente ce que l'on est avec ce que l'on veut.

Plus tard, le disciple recourt à la dialectique dans un but défensif, qui lui permettra de consolider les jugements vrais qu'il a substitués aux opinions fausses qu'il avait au départ, en s'exerçant à ne donner son assentiment qu'aux représentations vraies, et en prenant soin de fonder et d'articuler entre eux les jugements en question jusqu'à les rendre inébranlables. Enfin, une fois acquis suffisamment de stabilité dans le domaine de la vertu, il lui incombe alors, parmi les autres devoirs qui reviennent à l'être rationnel, d'agir de manière vertueuse dans les matières

dialectiques, de pratiquer correctement l'analyse des syllogismes, la résolution des sophismes, l'échange de questions et de réponses, ou tout autre activité du même genre.

Même si nous faisons se succéder de manière chronologique ces différents usages de la dialectique, il faut sans doute nuancer. Rien n'interdit que ces différents usages coexistent à tel moment de la formation, ou que l'on s'adonne dès le départ à la pratique de la dialectique pour elle-même. Si l'on peut donc, sauf exception,¹ pratiquer chacun de ces usages à n'importe quel moment de la formation, en revanche, l'importance relative que l'on doit accorder à chacun d'entre eux évolue au fil du temps. Epictète critique ainsi l'élève qui fait primer la pratique de la dialectique pour elle-même alors qu'il n'en est qu'au début de sa formation morale. Sans doute ne doit-il pas pour autant s'interdire de pratiquer la dialectique pour elle-même à tel ou tel moment, mais il devra garder à l'esprit qu'au niveau de progression qui est le sien, ce n'est pas ce qu'il doit valoriser le plus ni ce à quoi il doit consacrer la majorité de son temps.²

¹ Par exemple, l'usage protreptique n'est pas censé perdurer dans le temps. Cependant, l'usage réfutatif de la dialectique et l'examen systématique des jugements, qui court tout au long de la formation morale, en est d'une certaine manière le prolongement. Autre exemple : l'usage défensif suppose l'acquisition d'un premier enseignement et ne peut donc pas être premier ; mais dès lors que l'on a acquis un enseignement, très tôt dans la formation morale donc, un tel usage est utile.

² Voir *Diss.* 2.23.44–6.

Synthèse

Les critiques adressées par Cicéron à la dialectique stoïcienne marquent une étape importante dans le débat sur l'utilité de cette dernière en éthique. Elles donnent en effet une place centrale à la question de l'efficacité de la dialectique dans le cadre de l'enseignement philosophique et moral. Une telle préoccupation n'était assurément pas absente lors de l'époque précédente : Zénon recommande à ses disciples d'étudier la dialectique parce qu'elle permet de se prémunir contre les sophismes et Chrysippe défend la pertinence pédagogique de l'argumentation en sens contraire. Mais cette préoccupation est en quelque sorte seconde, la question prioritaire étant celle de la fonction de la dialectique au sein de la sagesse. C'est en revanche un souci pédagogique qui prime dans l'évaluation de la dialectique par Sénèque, Musonius et Epictète. Ainsi le premier regrette-t-il à la fois l'inutilité morale des subtilités dialectiques, leur dangerosité lorsqu'elles nous détournent de l'essentiel, et leur complète inefficacité lorsque l'on persiste à vouloir en faire usage pour corriger l'attitude ou le comportement d'autrui. Nous avons vu toutefois comment ces critiques devaient être réinscrites dans la perspective pédagogique qui est celle de Sénèque dans les *Lettres à Lucilius* : il ne s'agit pas de proscrire l'usage de la dialectique – le maître stoïcien reconnaît expressément l'utilité de la *probatio* en morale – mais de donner à cet usage un cadre strict. Si le recours à la dialectique doit être limité dans la première phase parénétiq ue de l'enseignement, elle est requise, en revanche, dans la phase théorique, alors que l'on entend fournir une base solide, dans l'âme du disciple, aux préceptes qui ont été dispensés lors de la parénèse. Toutefois, même dans l'enseignement de la théorie morale, l'usage de la dialectique doit toujours être proportionné au stade d'avancement du disciple : sans cette précaution, on produira chez lui de la confusion au lieu du supplément de clarté que l'on avait espéré, ou l'on risquera de le voir se prendre d'intérêt pour les subtilités théoriques, et perdre de vue la pertinence de ces dernières pour la conduite de la vie. Sénèque reconnaît ainsi à la dialectique un usage essentiellement instrumental : elle est un outil indispensable pour l'enseignement de la théorie morale, laquelle permet de

progresser vers la vertu. Mais il est possible qu'il reconnaisse également à la dialectique un usage plus constitutif de la vie morale, si c'est bien par ses propres principes qu'elle garantit la cohérence de la volonté et le fait de vouloir toujours la même chose, ce que Sénèque considère comme la substance de la vertu.

Chez Musonius, l'utilité pédagogique de la démonstration est plus nette encore que chez Sénèque : en effet, il ne reporte pas l'usage de ce procédé à une phase avancée de la formation, mais en fait en quelque sorte la base du discours pédagogique en philosophie. Son optimisme le conduit ainsi à penser que la démonstration – à condition d'en faire un usage adapté – est toujours un moyen efficace de convaincre l'interlocuteur : et lorsqu'il ne convainc pas par les mots, il le fait par ses actes. La confiance de Sénèque dans le procédé est bien moindre puisqu'il estime que ce dernier n'est efficace qu'après un long travail préalable

Enfin, comme nous venons de le voir, Epictète insiste encore davantage que Sénèque sur le fait qu'il faut faire un usage différencié de la dialectique selon le stade de la formation morale auquel on se trouve. Parmi ces usages, certains semblent indiquer qu'il ne reconnaît pas seulement à la dialectique une utilité instrumentale mais aussi constitutive : ce ne serait pas seulement en transmettant les principes de l'éthique, mais aussi en vertu de ses propres lois qu'elle garantirait *l'absence de contradiction* dans le traitement des représentations, la *cohérence* du vouloir et la *conséquence* dans l'action. Il revient à l'inventaire qui va suivre de vérifier qu'Epictète ne fait pas ici du vocabulaire dialectique un usage seulement métaphorique. Le maître stoïcien voit enfin dans la pratique dialectique elle-même l'un des devoirs qui incombe à l'être rationnel : dans cette dernière dimension, qui se retrouvait peut-être déjà chez Persée, l'un des disciples de Zénon, et d'autres stoïciens de l'époque hellénistique, Epictète rejoint également Musonius, mais se démarque très nettement de Sénèque qui ne reconnaît manifestement aucune valeur morale à la pratique de la dialectique en elle-même.

TROISIEME PARTIE

**Inventaire, analyse et vue d'ensemble des
usages de procédés dialectiques dans le corpus
éthique stoïcien**

CHAPITRE PREMIER

Préambule méthodologique

Dans notre troisième et dernière partie, nous nous proposons de procéder à un inventaire systématique des procédés dialectiques au sein du corpus éthique stoïcien. L'objectif de la démarche est triple. Tout d'abord, par définition même, un inventaire répond à une logique non seulement qualitative mais aussi quantitative : nous ne nous contenterons donc pas d'établir la liste des procédés qui sont utilisés mais nous déterminerons lesquels sont le plus représentés et lesquels le sont le moins, sans oublier de repérer ceux qui manqueraient à l'inventaire. Il s'agira ensuite d'analyser et d'interpréter dans le détail les résultats produits par l'inventaire : nous nous demanderons quelles fonctions remplit chacun des procédés et tenterons d'expliquer pourquoi tels procédés sont plus représentés que d'autres et, le cas échéant, pourquoi d'autres ne le sont pas du tout. Nous passerons finalement de l'analyse à la synthèse, en dressant le tableau général des fonctions que la dialectique – à travers toute la diversité de ses procédés – remplit au sein du corpus éthique. A ces trois objectifs, nous pouvons en ajouter un quatrième, qui est toutefois moins fondamental que les autres pour notre démarche : chaque fois que les usages inventoriés peuvent être attribués à un stoïcien dont nous avons étudié la position dans l'une de nos deux parties précédentes, nous ne manquerons pas d'en faire la comparaison.

Dans ce premier chapitre, en plus de présenter la nature de notre démarche, nous souhaitons justifier les options méthodologiques qui la sous-tendent. Cette justification comportera deux dimensions : nous indiquerons d'abord les raisons qui ont présidé à la délimitation du corpus choisi pour l'inventaire, avant d'établir la liste des procédés qu'il conviendra d'inventorier.

1. Quel corpus pour l'inventaire ?

1.1. Critères de sélection

Le corpus éthique stoïcien est multiforme. Il se compose d'une part de courtes citations ou de brefs témoignages rapportés tantôt par des doxographes, tantôt par des adversaires des Stoïciens, et d'autre part, d'exposés plus substantiels nous venant, là encore, de doxographes ou d'adversaires, et, pour certains, d'auteurs stoïciens. Voici donc la liste des principales sources à disposition pour notre inventaire :

- (a) Le Livre III des *Stoicorum veterum fragmenta* de H. Von Arnim, rassemblant des fragments et témoignages éthiques que l'auteur du recueil rapporte à Chrysippe, ainsi que certaines parties du Livre I qui contiennent des fragments et témoignages pour les prédécesseurs de Chrysippe ;
- (b) Les sections 56 à 67 du recueil établi par A. Long et D. Sedley, qui recoupe partiellement le précédent ;
- (c) Les recueils de fragments et de témoignages consacrés à un stoïcien en particulier : par exemple, celui d'I. Kidd pour Posidonius, ceux de M. Van Straaten et F. Alesse pour Panétius, ou celui de C. Veillard pour Hécaton ;
- (d) L'exposé de l'éthique stoïcienne au Livre III du *De finibus* de Cicéron ;
- (e) L'exposé de l'éthique stoïcienne généralement attribué au Stoïcien Arius Didyme et rapporté par Stobée dans son *Anthologie* (2.7.5–12) ;
- (f) Les *Lettres à Lucilius* de Sénèque ;
- (g) Les vingt-et-un entretiens de Musonius Rufus, rapportés par son élève Lucius, ainsi qu'un ensemble de fragments ;
- (h) Les *Entretiens* d'Epictète, rapportés par son élève Arrien, ainsi que le *Manuel*, qui est une sélection de citations d'Epictète établie par le même Arrien ;
- (i) La partie substantielle qui nous est parvenue des *Éléments* d'éthique de Hiéroclès ;
- (j) Les *Pensées* de Marc-Aurèle
- (k) L'exposé de l'éthique stoïcienne au Livre VII des *Vies et doctrines des philosophes illustres* de Diogène Laërce.

Il n'est cependant pas question de procéder à notre inventaire sur l'ensemble de ce corpus, d'abord parce que l'entreprise est trop vaste, ensuite parce cela n'est pas pertinent : en effet, certaines parties du corpus ne nous semblent pas se prêter à un inventaire ; et pour les autres, nous appliquerons un principe d'économie, en évitant de retenir deux textes qui auraient des

caractéristiques semblables. Il nous faut indiquer dans la suite les critères qui nous ont conduit à retenir certains textes et à écarter les autres.

Pour se prêter le mieux à un inventaire, un texte doit ainsi satisfaire autant que possible les trois exigences suivantes, qui répondent aux objectifs que nous avons fixés plus haut. Tout d'abord, pour que l'inventaire produise des résultats significatifs, tant sur le plan qualitatif que quantitatif,¹ les textes inventoriés doivent satisfaire (1) *une exigence de représentativité*. La représentativité qui nous intéresse ici est d'ordre statistique : un texte satisfait cette exigence quand on a de bonnes raisons de penser que l'usage qui y est fait des procédés dialectiques est un échantillon représentatif de l'usage qu'en font les stoïciens en général. Cela exige du texte en question qu'il soit d'une longueur suffisante : en effet, plus on étend l'échantillon, et plus on limite le risque d'être égaré par une irrégularité statistique ; à l'inverse, dans un échantillon restreint, tel procédé pourrait tout à fait être le plus représenté alors que, dans l'ensemble, il ne fait l'objet que d'un usage marginal. Pour être retenu, un texte n'a cependant pas besoin de nous être parvenu complet, tant qu'il n'y a pas de raisons de penser que les résultats de l'inventaire auraient été significativement différents si l'on avait pu y inclure la partie manquante.

Ensuite, pour fournir une image de l'usage effectif de la dialectique dans l'éthique stoïcienne, un texte doit répondre à (2) *une exigence d'exhaustivité* : autrement dit, il doit, autant que possible, porter sur l'éthique stoïcienne dans son ensemble et inclure l'ensemble de ses thèmes principaux.² Dans le cas contraire, il ne nous renseignera pas sur l'usage de la dialectique dans l'éthique en général, mais seulement dans tel aspect de cette dernière, dans la définition des convenables ou la thérapie des passions, par exemple.

De plus, pour pouvoir passer de l'inventaire proprement dit à l'interprétation de ses résultats,³ les textes inventoriés doivent satisfaire (3) *une exigence de finalité*. Ainsi n'entendons-nous pas seulement relever la présence ou la récurrence de tel procédé, mais également déterminer la nature et la fonction de l'usage dont il fait l'objet. Or cela suppose que nous disposions de son contexte élargi et qu'il soit possible de déterminer la finalité, si ce n'est du texte dans son ensemble, du moins du passage dans lequel apparaît le procédé en question. Pour être retenu, un texte devra donc posséder une certaine continuité, même partielle ; en

¹ Cela correspond au premier objectif de notre inventaire.

² C'est la raison pour laquelle nous n'avons pas inclus à la liste ci-dessus, par exemple, les *Tusculanes* ou le *De officiis* de Cicéron, car ces ouvrages n'ont pas pour sujet l'éthique stoïcienne dans son ensemble, mais l'un de ses thèmes en particulier, à savoir, respectivement, le traitement des passions et la question des convenables.

³ Autrement dit, pour les deuxième et troisième objectifs que nous indiquons plus haut.

revanche, un texte qui serait une compilation de courtes citations sorties de leur contexte pourrait éventuellement satisfaire l'exigence de représentativité, mais il se heurterait à l'exigence de finalité.

A ces trois exigences – qui permettent de remplir les trois premiers objectifs que nous indiquions plus haut et qui sont donc les plus fondamentales pour notre démarche –, il faut en ajouter une quatrième, (4) *l'exigence d'attribution*, qui correspond au quatrième objectif que nous nous fixions. Pour qu'il soit possible de comparer la position d'un stoïcien à l'égard de la dialectique avec l'usage qu'il en fait, il faut ainsi pouvoir lui attribuer ce dernier. Nous privilégierons par conséquent les textes qui permettent une telle attribution. Cette troisième exigence n'est cependant pas impérative : comme nous avons déjà eu l'occasion de le dire, le but premier de notre inventaire n'est pas de distinguer l'usage effectif de la dialectique d'un stoïcien à l'autre, mais de donner une vue d'ensemble de l'usage stoïcien de la dialectique. Or, pour ce faire, il n'est pas indispensable que les textes inventoriés satisfassent l'exigence d'attribution.

Concernant, enfin, les textes qui ne sont pas de la main d'un auteur stoïcien – et qui constituent comme nous l'avons vu une bonne partie des sources disponibles –, ils devront satisfaire en outre (5) *une exigence de fiabilité* : il nous faudra établir que leur témoignage sur l'éthique stoïcienne est suffisamment digne de confiance. A la différence des trois premières, cette dernière exigence n'est pas propre à notre démarche d'inventaire, mais commune à tous les travaux en histoire de la philosophie antique et, spécifiquement, hellénistique, les sources à disposition dans le domaine étant pour l'essentiel indirectes. Toutefois, dans le contexte de notre inventaire, ce qu'il nous faut établir, ce n'est pas seulement la fiabilité d'une source dans la restitution du contenu de l'éthique stoïcienne, mais aussi dans la forme même de son argumentaire.

Nous pouvons à présent déterminer, parmi les sources à notre disposition, celles qui satisfont le mieux ces quatre exigences et se prêtent donc le mieux à notre inventaire, et celles qui, au contraire, s'y prêtent moins. Or, il nous paraît possible d'écarter d'emblée les recueils de fragments et de témoignages, à savoir les candidats (a), (b) et (c) de notre liste. Certes, ils ont le grand avantage de répondre assez favorablement à l'exigence de *fiabilité*, d'autant plus si l'on écarte les témoignages qui ne mentionnent pas explicitement un stoïcien ou les stoïciens

en général.¹ Pour une bonne part, ils satisfont alors aussi l'exigence d'*attribution*² et ils ont également la caractéristique de nous informer spécifiquement sur les Stoïciens de l'époque hellénistique. En revanche, ils achoppent sur les exigences, pourtant essentielles à notre enquête, de *représentativité* et de *finalité*. En effet, il est vain, lorsque d'un ouvrage, il ne nous reste que quelques rares et courtes citations ou paraphrases, de chercher à inférer sur cette base l'usage qui était fait des procédés dialectiques dans l'ouvrage dans son ensemble. Et même si l'on fait l'addition des fragments et des témoignages les plus fiables portant sur la question éthique, outre que le corpus ainsi obtenu est très hétérogène, l'ensemble demeure bien trop mince pour garantir une représentativité d'ordre statistique. Quand bien même on admettrait qu'il est suffisamment important pour satisfaire l'exigence de *représentativité*, il se heurte de toute manière à l'exigence de *finalité*. Pour ne considérer que les fragments, ils sont bien souvent trop courts pour que l'on puisse en déterminer avec certitude le contexte d'énonciation ; il arrive même que la source qui les rapporte les détourne pour servir ses propres intentions.³ Ainsi, même si l'on relevait les procédés dialectiques qui sont utilisés dans ces fragments, il serait extrêmement difficile de déterminer, de manière systématique et avec assurance, la finalité en vue de laquelle ils sont utilisés et la fonction qu'ils remplissent dans leur contexte original.

Pour l'inventaire, nous sélectionnerons donc les textes parmi les sources non-fragmentaires, lesquelles, du fait même de leur longueur, répondent plus favorablement à l'exigence de *représentativité*. Parmi les sources non-fragmentaires, nous pouvons opérer une première distinction entre ceux qui sont de nature théorique et ceux qui sont de nature pratique : en effet, les textes (d), (e), (i) et (k) sont des exposés systématiques de la doctrine éthique stoïcienne, tandis que les textes (f), (g), (h) et (j) visent l'enseignement et la mise en application de la doctrine.⁴ Parce que ces deux ensembles de textes ont des finalités distinctes, nous

¹ Sur la distinction entre fragments et témoignages, et sur la fiabilité de ces derniers, voir (Mansfeld, 2002a, pp. 26–7).

² Cela ne va cependant pas toujours de soi. Il arrive ainsi que les sources attribuent à Zénon, en sa qualité de fondateur de l'école, une doctrine qui concerne l'école en général, cf. (Mansfeld, 2002a, p. 27). Par ailleurs, dans le cas des *Stoicorum veterum fragmenta*, H. Von Arnim place sous le nom de Chrysippe, que l'on considérait dans l'antiquité déjà comme le second fondateur du Portique, l'essentiel des témoignages qui ne mentionnent aucun stoïcien en particulier, et dont certains ne peuvent lui être attribués avec certitude : cf. (Mansfeld, 2002a, pp. 27–8).

³ Sur le problème que pose l'interprétation des citations textuelles, même lorsqu'elles sont exactes, du fait qu'elles sont abstraites de leur contexte d'origine, voir (Mansfeld, Sources, 2002a, p. 26).

⁴ Sur cette distinction, cf. (Bénatouïl, 2016a, p. 12). Nous serons toutefois amené à affiner cette distinction dans la suite : il apparaîtra en particulier que les textes pédagogiques alternent entre théorie et pratique.

pouvons nous attendre à ce que les procédés dialectiques ne remplissent pas exactement la même fonction dans l'un et dans l'autre. Pour que notre inventaire des usages de la dialectique soit aussi exhaustif que possible, nous devons donc sélectionner les textes dans chacun de ces deux groupes. Dans la suite, nous justifions pourquoi, au sein du premier groupe, nous retenons les options (d) et (e) – à savoir le livre III du *De finibus* de Cicéron et l'exposé d'Arius Didyme chez Stobée –, pourquoi nous les préférons aux options (i) et (k), et enfin pourquoi (e) ne fait pas doublon avec (d). De même, nous indiquons pourquoi, au sein du second groupe, nous retenons les options (f) et (h) – à savoir les *Lettres à Lucilius* de Sénèque ainsi que les *Entretiens* et le *Manuel* d'Épictète –, en les préférant à l'option (g), et pourquoi les options (f) et (h) ne sont pas redondantes. Quant à l'option (j), les *Pensées* de Marc-Aurèle, nous l'écartons dès à présent car, comme nous le disions en introduction, elle a déjà fait l'objet d'une étude détaillée par (Giavatto, 2008).

1.1.2. Cicéron, *De finibus* III

1.1.2.1. Différentes manières de lire Cicéron

La manière dont Cicéron a composé ses dialogues philosophiques¹ a fait l'objet d'interprétations très divergentes, tant sur la nature des sources qu'il utilise que sur la manière dont il intervient sur elles.² Il est ainsi possible de distinguer cinq manières de concevoir ses ouvrages, dont chacune a eu ses représentants :

- (1) comme un assemblage composite de témoignages et de fragments sur les doctrines hellénistiques, dans l'élaboration duquel Cicéron joue un rôle négligeable ;
- (2) comme un assemblage de témoignages et de fragments sur les doctrines hellénistiques, dans lequel Cicéron est suffisamment intervenu pour qu'il faille en tenir compte ;
- (3) comme la copie par Cicéron d'une source unique sans que lui soit apportées des modifications majeures ;
- (4) comme une présentation originale des doctrines hellénistiques avec sa cohérence propre ;
- (5) comme l'œuvre d'un philosophe original, qui fait usage des sources dans la mesure où cela sert sa démarche.

¹ Comme il nous l'apprend lui-même (*Div.* 1.1–4), Cicéron entreprend de rédiger à partir du printemps 45 un ensemble d'ouvrages philosophiques, comprenant dans l'ordre, l'*Hortensius*, les *Académiques*, le *De finibus*, les *Tusculanes*, le *De Natura deorum*, le *De divinatione*, et le *De fato* (auxquels il faut ajouter le *De officiis*, qu'il ne mentionne pas ici) ; il leur associe le *De republica* qu'il avait composé plusieurs années auparavant, ainsi que le *De senectute* et le *Caton*, ou encore ses livres sur l'art oratoire.

² Pour un aperçu des différentes lectures dont Cicéron a fait l'objet, voir (Lévy, 1992, p. 59 sqq.) et (Bénatouïl, 2022, pp. 1 sqq.).

Selon la lecture que l'on adopte – et si l'on met provisoirement de côté leur pertinence intrinsèque –, le livre III du *De finibus* remplit plus ou moins les exigences que nous avons fixées plus haut dans le cadre de notre démarche d'inventaire. Si l'on opte pour les lectures (1) et (2), il répond favorablement à l'exigence de *fiabilité*, mais il rencontre une partie des difficultés qui nous ont conduit à écarter le corpus fragmentaire : en effet, même si, du fait de la longueur de l'ensemble, il satisfait l'exigence de *représentativité*, en revanche, parce que cet ensemble est très composite, il se rapproche d'une certaine manière des recueils modernes de fragments et échoue comme eux face à l'exigence de *finalité*, puisque cette dernière suppose que chaque procédé inventorié soit replacé dans son contexte d'emploi. Si l'on préfère la lecture (5), c'est alors sur l'exigence de fiabilité qu'achoppe l'exposé de Cicéron. Les lectures (3) et (4) semblent finalement être les deux seules qui, si on les adopte, permettent de retenir ce texte pour notre inventaire. En effet, selon la lecture (3), si la source copiée par Cicéron au livre III du *De finibus* est fiable ou même stoïcienne, alors ce texte satisfait correctement l'ensemble de nos exigences. Et, selon la lecture (4), si l'on peut montrer que le rapport que fait Cicéron de la doctrine stoïcienne est suffisamment fiable, alors il est susceptible de répondre favorablement aux autres exigences.

A présent que nous avons identifié, parmi ces lectures, lesquelles semblent les plus compatibles avec notre démarche, il nous faut voir celle qui convient le mieux à l'œuvre de Cicéron, pour décider au final si l'on peut l'inclure à notre corpus d'inventaire. Par le passé, les lectures (1) et (3) ont ainsi été adoptées. Au XIX^{ème} et au début du XX^{ème} siècle, les tenants de la *Quellenforschung*, une méthode philologique consistant à déterminer les sources d'un texte donné, ont considéré que Cicéron rapporte fidèlement le propos tantôt d'une source unique – ce qui correspond à la lecture (3) –, tantôt de plusieurs sources – ce qui correspond à la lecture-type (1).¹ Dans les deux cas, l'intervention de Cicéron sur le fond ou sur la forme est jugée inexistante ou négligeable, si bien que l'on peut remonter avec confiance du texte de Cicéron à celui des sources, comme on remonterait de la copie à l'original.² La seule chose que l'on doit craindre, ce sont les maladroites de Cicéron dans la restitution des sources.³

¹ Cf. (Brittain, 2016, p. 15) et (Woolf, 2015, p. 2). Sur les divers procédés employés par la *Quellenforschung*, voir (Boyancé, 1970a, pp. 203–4).

² Cf. (Wynne, 2019, pp. 3–4).

³ Certes, comme les tenants d'une telle lecture tiennent en piètre estime les capacités philosophiques de Cicéron (et des Romains en général), ils voient des raisons de craindre qu'il ait commis de telles maladroites. Voir par exemple le jugement que porte (Thiaucourt, 1885, p. V) sur Cicéron.

Tandis que H. Usener ou H. Von Arnim, dans l'élaboration de leurs recueils de fragments, optent ainsi pour la lecture (1), d'autres, comme R. Hirzel et, à sa suite, C. Thiaucourt, ont privilégié la lecture (3) et l'hypothèse d'une source unique.¹ Ils avaient en faveur de leur position trois arguments principaux². Tout d'abord, dans l'une des lettres à son ami Atticus, Cicéron semble avouer lui-même qu'il se contente de copier des œuvres originales.³ Ensuite, la fulgurance de la rédaction par Cicéron de son œuvre philosophique ne pouvait s'expliquer qu'à la condition d'admettre que Cicéron s'est contenté de recopier des ouvrages qu'il avait sous les yeux. Enfin, on a retrouvé au XIX^e siècle, dans les papyrus d'Herculanum, les rouleaux du *Sur la piété* de Philodème, que son auteur a rédigé à l'époque où Cicéron rédigeait lui-même ses œuvres philosophiques et dont le contenu ressemble beaucoup à l'exposé de la théologie épicurienne par le personnage de Velléius dans le *De natura deorum* de Cicéron. On en a donc conclu que le premier était la source du second et que ce qui valait pour l'exposé de Velléius valait assurément de tout le reste du corpus philosophique de Cicéron : pour la rédaction de ses écrits philosophiques, « Cicéron avait d'ordinaire sous les yeux un modèle grec qu'il reproduisait en remplaçant les exemples grecs par des traits empruntés à l'histoire romaine »⁴. Dans le cas du Livre III du *De finibus*, C. Thiaucourt met ainsi le caractère décousu de l'exposé de Caton sur le compte des maladroitures de Cicéron, soit qu'il a abrégé sa source principale au point de rendre obscure sa cohérence originale, soit qu'il a introduit au beau milieu de sa source principale un extrait qui n'a pourtant de rapport évident ni avec ce qui précède ni avec ce qui suit ; à l'inverse, ce que l'exposé de Caton a de cohérent ne peut venir que de cette source principale qu'il a sous les yeux.⁵

La thèse selon laquelle Cicéron suit de près une source unique dans la rédaction de ses ouvrages a cependant été vivement remise en cause depuis près d'un siècle.⁶ Dès 1936, P. Boyancé critique ainsi l'approche de la *Quellenforschung* : parce que l'on refuse à Cicéron une

¹ Voir (Hirzel, 1882) et (Thiaucourt, 1885).

² Sur ce point, voir (Wynne, 2019, p. 19 sqq).

³ *Att.* 12.52.3.

⁴ (Thiaucourt, 1885, p. 70).

⁵ (Thiaucourt, 1885, pp. 89–91).

⁶ Elle a cependant été reprise plus récemment par (Obbink, 2002, pp. en partic. 187–91) 187–91 : pour la rédaction d'une bonne partie du discours de Velléius, Cicéron aurait suivi de près le texte de Philodème. D. Obbink estime que cette manière de procéder correspond exactement à la démarche que Cicéron déclare adopter dans ses œuvres philosophiques (*Fin.* 1.6 et *Off.* 1.6) : il conservera le propos de ceux dont il expose la doctrine tout en y adjoignant son *judicium* et son *ordo* propres. Il peut ainsi arriver que Cicéron intervienne sur la source dont il a une copie devant les yeux, mais de manière superficielle : tout en conservant généralement l'ordre des thèmes, il ne traduit jamais de manière littérale, mais tantôt résume, tantôt reformule le propos de son modèle. La position de D. Obbink correspond donc à la lecture (3).

véritable compétence philosophique, on conclut de la profondeur et de la cohérence de son propos qu'elles ne peuvent être qu'empruntées à une source grecque, tandis que les inexactitudes et incohérences apparentes sont mises sur le compte de sa maladresse et de son incohérence. Tout l'enjeu est alors de mettre de côté ces inexactitudes et ces incohérences pour éliminer du même coup la mauvaise influence qu'a pu avoir Cicéron sur sa source dans l'espoir de retrouver cette dernière dans toute sa pureté.¹ Non seulement cette démarche repose sur ce qui ressemble à un préjugé en faveur de l'esprit grec et en défaveur de l'esprit romain, mais les trois arguments principaux sur lesquels elle s'appuie ne sont pas sans dissimuler une certaine faiblesse.² Ainsi, lorsque Cicéron dit à Atticus que ses ouvrages sont des copies, il n'est pas du tout évident de savoir à quels ouvrages il pense, ni ce qu'il entend signifier par là. Et, dans tous les cas, il ne faut pas sous-estimer l'ironie ou la fausse modestie qui pourraient teinter cette déclaration. De plus, il faut mettre ce propos en balance avec plusieurs autres passages des *Lettres à Atticus*³ qui semblent indiquer au contraire que Cicéron ne s'est pas contenté de transcrire sa source et que son œuvre est originale par rapport à tout ce qui a pu être écrit sur le sujet, en latin comme en grec. Quant au rythme effréné auquel Cicéron a rédigé ses œuvres philosophiques, il n'est pas à ce point impressionnant qu'il faille leur refuser toute part d'originalité ou de composition. Enfin, le parallèle entre le discours de Velléius et l'ouvrage de Philodème, même s'il est à bien des égards pertinent, permet de mettre en lumière la distance que Cicéron est capable de prendre par rapport à sa source tout autant que sa dépendance à son égard. Non seulement Cicéron met en scène le contenu de sa source, l'adapte à ses propres fins et ne se contente jamais de le traduire mot à mot. Mais il intervient aussi sur elle de manière plus substantielle, en la réorganisant et lui associant d'autres sources ou des connaissances de son propre fonds.

Certains interprètes sont allés plus loin, en considérant non seulement que Cicéron manifeste une originalité dans son usage des sources, mais aussi que son œuvre n'a pas qu'une valeur documentaire, qu'elle témoigne au contraire d'une démarche philosophique originale et qu'elle mérite à ce titre que l'on s'y intéresse pour elle-même – ce qui correspond à la lecture (5).⁴

¹ (Boyancé, 1970a, p. 199). Voir aussi (Lévy, 1992, p. 60).

² Pour la critique de ces trois arguments, nous suivons (Wynne, 2019, p. 20 sqq.).

³ *Att.* 12, 52 ; 13, 19, 3.

⁴ C'est la lecture adoptée par (Lévy, 1992) et (Woolf, 2015) ; elle est également défendue par (Striker, 1995).

Bien entendu, il ne faut pas pour autant verser dans l'extrême inverse et s'interdire de faire un usage historique des œuvres philosophiques de Cicéron : d'abord, une bonne partie de ses ouvrages est consacrée à exposer les idées des philosophes grecs, ce que Cicéron ne cherche pas à cacher¹ ; ensuite l'état de nos sources pour la philosophie hellénistique ne nous permet tout simplement pas de faire l'économie de son témoignage.² Il n'est cependant pas possible de le faire sans précaution, sans tenir compte de l'originalité de Cicéron, de ses méthodes et de ses intentions d'auteur.³ Ainsi, lorsque A. Long et D. Sedley entreprennent de reconstituer les doctrines hellénistiques à partir du témoignage des auteurs postérieurs, même s'ils extraient fragments et témoignages des ouvrages de ces derniers à la manière de J. Von Arnim, ils prennent garde de ne pas faire abstraction du contexte dont ils sont tirés – attitude que l'on pourrait rapprocher de la lecture (2). On pourrait cependant reprocher à cette dernière lecture de ne pas ménager une place suffisante à l'originalité de Cicéron, d'autant plus que cette dernière consiste en particulier dans l'agencement et la cohérence d'ensemble du propos. La lecture (4) nous semble donc devoir lui être préférée : nous considérons ainsi, dans le cas du livre III du *De finibus*, que les informations fournies par Cicéron sur l'éthique stoïcienne doivent toujours être replacées dans le contexte même de la présentation qu'il nous en donne et dans la perspective des intentions qui sont les siennes.⁴

Si, conformément à la lecture (4), nous reconnaissons à Cicéron une originalité dans la présentation des doctrines hellénistiques, il nous faut prendre la mesure de cette originalité et déterminer si elle empêche l'exposé de l'éthique stoïcienne de répondre favorablement à l'exigence de fiabilité. En particulier, son intervention sur les sources doit-elle nous faire craindre que Cicéron n'en modifie le contenu, ou, plus ennuyeux encore pour notre démarche, qu'il n'en rende pas la forme dialectique et la structure argumentative, ou qu'il les rende mais en leur prêtant une finalité qui lui est propre ?

1.1.2.2. Fiabilité

Les déclarations d'intention que formule Cicéron dans les préfaces de ses ouvrages permettent d'en apprendre davantage sur ses motivations et la manière dont il intervient sur ses

¹ Voir notamment *Fin.* 1.6. et *Off.* 1.6.

² Cf. (Boyancé, 1970a, pp. 199–200) et (Bénatouïl, 2022, pp. 1–2).

³ Cf. (Annas, 2016, p. 1) et (Wynne, 2019, pp. 1–2 et 5).

⁴ Sur l'intérêt d'une lecture continue plutôt que fragmentaire – donc de la lecture (4) par rapport à la lecture (2) – de l'œuvre de Cicéron dans son usage historique, voir (Wynne, 2019, p. 6).

sources. Nous y apprenons dans quelles circonstances il s'est lancé dans la rédaction de son œuvre philosophique. En 46, alors qu'il est contraint de prendre ses distances avec les activités politiques et que la perte de sa fille lui cause une vive douleur, la rédaction d'ouvrages philosophiques lui semble la meilleure manière d'occuper son loisir et d'adoucir son chagrin.¹ Ces événements personnels, plutôt que sa motivation première, sont l'occasion pour Cicéron de concrétiser une motivation plus ancienne et orientée vers un public bien plus large que sa seule personne.² Il entend ainsi servir la République et ses concitoyens, en leur offrant d'exprimer en langue latine les doctrines des philosophes grecs.³ Il veut à la fois rendre la philosophie accessible à ses concitoyens et assurer la supériorité de Rome jusque dans ce domaine.⁴

Sur la base de ces déclarations, on a proposé une interprétation encyclopédique de son œuvre : Cicéron voudrait mettre à disposition de ses concitoyens, et en particulier de ceux qui ne sont pas familiers de la langue grecque et qui ne s'intéressent pas à la philosophie, un aperçu aussi exhaustif que possible des doctrines grecques, susceptible de les y initier et de les y former.⁵ Si tel est bien le cas, alors on est en partie rassuré concernant la fiabilité du témoignage de Cicéron. Certes, l'adresse à un public débutant peut obliger Cicéron à vulgariser ses sources et à faire l'impasse sur les raisonnements les plus subtiles. Mais le succès même de cette entreprise éducative et encyclopédique repose sur une restitution précise des doctrines grecques et de leurs arguments. Cela vaudrait en particulier du *De finibus*, par lequel Cicéron espère avoir donné à comprendre ce que chaque école professait sur la question du souverain bien.⁶ Il n'est cependant pas possible de cantonner son œuvre philosophique à un projet éducatif et protreptique. En effet, Cicéron prétend aussi s'adresser à un public cultivé, capable de lire la philosophie directement en grec et qui, pour une part au moins, est aussi compétent que lui dans

¹ *Acad. Pr.* 11 et *Nat. D.* 1.9. Sur le sujet, voir (Mansfeld, Sources, 2002a, pp. 6–7).

² *Div.* 2.6–7. (Erskine, 2003) accorde toutefois un rôle central aux drames personnels que traverse Cicéron. Cela le conduit à donner une interprétation psychologique de l'intérêt de Cicéron pour les doctrines hellénistiques : selon lui, quand on ouvre les *Tusculanes* et le *De officiis* sur lesquels il concentre son étude, on ne lit pas la restitution par Cicéron des doctrines anciennes, mais sa thérapie à travers ces doctrines (voir en partic. p. 6 et 14–5). Si c'est effectivement le cas, cela pourrait disqualifier l'exposé de l'éthique stoïcienne pour notre étude : comment s'assurer, en effet, que Cicéron, même s'il rapporte fidèlement les procédés dialectiques contenus dans ses sources, ne leur prête une fonction thérapeutique qu'ils n'avaient pas à l'origine ? Mais il est sans doute exagéré d'accorder une telle importance à ces considérations psychologiques. Pour une critique de l'interprétation psychologique et une défense de la motivation politique, voir (Patzig, 1979, pp. 304–6).

³ *Nat. D.* 1.7 et *Fin.* 1.11.

⁴ *Div.* 2.1–5.

⁵ En faveur de cette interprétation, il est vrai que l'œuvre philosophique de Cicéron commence par l'*Hortensius*, un ouvrage protreptique qui s'adresse donc aux novices en philosophie (sur l'intérêt de Cicéron pour un tel public, voir *Acad.* 1.10 et *Div.* 2.1) et qu'elle suit un programme qui se veut exhaustif. Voir (Wynne, 2019, pp. 7–9) qui présente l'interprétation encyclopédique avant de la critiquer.

⁶ *Div.* 2.2.

le domaine.¹ Nous ne devons donc pas craindre outre mesure que Cicéron ait dû, pour se faire comprendre de ses lecteurs, expurger ses sources de leurs subtilités dialectiques. En revanche, comment comprendre qu'un lecteur romain qui peut lire les textes grecs dans leur langue originale était susceptible de s'intéresser à leur adaptation latine par Cicéron : qu'y apporte ce dernier pour espérer aiguïser leur curiosité et cela doit-il remettre en doute la fiabilité de son témoignage ?

Pour répondre à cette question, il est utile de se reporter à la préface du *De finibus*, dans laquelle Cicéron envisage plusieurs objections que l'on pourrait faire à son projet d'exprimer en latin les idées grecques. La troisième objection correspond justement au problème que nous soulevons : si l'on connaît la langue grecque, pourquoi donc étudier en latin des doctrines écrites en grec ?² On pourrait comprendre que ceux qui adressent cette objection préfèrent lire la version originale plutôt que sa traduction. Mais sans doute faut-il comprendre plus exactement qu'ils préfèrent lire la philosophie *en grec* plutôt qu'*en latin*. C'est d'ailleurs la position soutenue par le personnage de Varron au début des *Académiques*.³ Selon lui, la philosophie ne peut se lire qu'en grec, car elle suppose une culture grecque et s'exprime par des termes grecs. Pour l'exprimer en latin, il faudrait utiliser des mots nouveaux, qui rebutteraient les ignorants et encourageraient les savants à se tourner vers le grec. Plus fondamentalement, le latin n'a pas les outils pour parler de la philosophie, il ne se prête pas à l'exposition minutieuse de théories complexes, à l'inverse du grec. Il y aurait ainsi quelque chose de proprement artificiel à vouloir exposer la philosophie en latin. Parce que l'objection ne porte pas sur la distance de la traduction vis-à-vis de l'original, mais sur l'incapacité du latin à exprimer les idées philosophiques comme le fait le grec, Cicéron n'y répond donc pas en justifiant l'exactitude de sa traduction et en soutenant que l'on peut s'y rapporter avec autant de confiance qu'à l'original – ce qui arrangerait pourtant nos affaires. Il veut au contraire montrer l'apport original d'une adaptation latine des idées philosophiques par rapport à leur exposé en grec. Ainsi, à la différence des auteurs latins qui traduisent les dramaturges grecs *ad verbum*, il prétend pour sa part ne pas se contenter de suivre le grec,⁴ mais, tout en préservant

¹ Comme en témoignent notamment les dédicaces de ses différents ouvrages. Cela permet également de comprendre qu'un certain nombre d'arguments philosophiques soient seulement mentionnés ou esquissés, ce qui suppose du lecteur une compétence préalable. Sur ce point, voir (Wynne, 2019, pp. 8–9).

² *Fin.* 1.1.

³ *Acad.* 1.4–8.

⁴ En *Fin* 1.7., il déclare toutefois ne pas s'interdire de transposer des passages des œuvres philosophiques dont il rapporte les idées. Sur ce point, voir (Douglas, 1965, p. 139).

les propos de ceux qu'il approuve, y adjoindre son *judicium* et son *ordo* propre.¹ En quoi consiste cette adjonction qui rend son œuvre plus digne d'intérêt encore que les ouvrages grecs ?

Au début des *Académiques*, Cicéron félicite Brutus parce qu'il « expose si bien la philosophie en latin que l'on n'éprouve nullement le besoin d'ouvrages grecs »². Un peu plus loin, le personnage d'Atticus se demande ce qu'il pourrait préférer au plaisir de voir si les théories qu'il a entendues dans sa jeunesse « se laissent exprimer assez aisément en latin »³. Ce que permet la langue latine, ce n'est pas seulement d'exprimer les idées grecques, mais de le faire avec aisance et clarté. Si elle en a le pouvoir, c'est grâce à ses ressources en matière de vocabulaire, qui n'ont rien à envier à celles du grec, bien au contraire. Au personnage de Varron qui, dans les *Académiques*, reproche au latin l'insuffisance de son vocabulaire, ce qui implique de créer une quantité de néologismes pour pouvoir exprimer la philosophie avec nuance et précision,⁴ le personnage de Caton semble rétorquer dans le *De finibus* que toute connaissance technique nouvelle suppose l'élaboration de mots nouveaux, en latin comme en grec, et que le latin offre mieux que le grec les ressources nécessaires à l'élaboration d'un tel vocabulaire.⁵ De ce fait, il permet d'exprimer les doctrines philosophiques avec précision et clarté, ce qui serait l'une des dimensions de l'apport de Cicéron aux doctrines grecques dans leur expression latine. C'est précisément la substance du compliment que le personnage de Cicéron adresse à celui de Caton – et que l'auteur Cicéron s'adresse donc d'une certaine manière à lui-même puisque c'est

¹ *Fin.* 1.4–6 ; cf. *Acad.* 1.10. Selon (Bettini, 2012), ce avec quoi Cicéron dit ici prendre ses distances n'est toutefois pas la traduction littérale et l'expression *ad verbum* ne peut signifier *mot à mot* car Cicéron savait bien que les poètes archaïques imitaient les Grecs plutôt qu'ils ne les traduisaient mot à mot : la traduction *ad verbum* consiste plutôt à suivre le cours de l'original, là où Cicéron impose à ses sources grecques un *ordo* qui lui est propre, ce qui lui paraît la condition pour les exprimer en latin avec élégance (p. 75–7 ; 86–7). Par ailleurs, il n'est pas aisé d'identifier les philosophes que Cicéron, en *Fin.* 1.6, dit approuver (*probamus*) et dont il entend préserver le propos tout en lui adjoignant son *judicium* et son *ordo* : certes, il se déclare généralement adepte de la Nouvelle Académie ; toutefois, à la fin du dialogue (5.76), c'est la doctrine de l'Ancienne Académie restituée par Antiochus d'Ascalon que le personnage de Cicéron dit approuver... mais parce qu'il la juge la plus probable, si bien que cette approbation ne contrevient pas à la démarche caractéristique de Carnéade et de la Nouvelle Académie. Il ne va cependant pas de soi que la position du personnage Cicéron nous informe sur l'engagement de l'auteur : sur ce point, voir (Brittain & Osorio, 2022, pp. 26–8). Il est en tout cas exclu que, dans sa préface, les philosophes qu'approuve Cicéron incluent les stoïciens : en *Fin.* 1.12, il distingue d'ailleurs les arguments qu'il approuve de ceux que soutient chacune des écoles philosophiques, le Portique figurant certainement parmi ces dernières. Il nous semble toutefois que la méthode que Cicéron décrit en *Fin.* 1.6 à propos des doctrines qu'il approuve peut valoir aussi pour son exposition des doctrines stoïciennes au livre III.

² *Acad.* 1.12 : *Brutus quidem noster excellens omni genere laudis sic philosophiam Latinis litteris persequitur nihil ut isdem de rebus Graeca desideres* (éd. et trad. J. Kany-Turpin).

³ *Acad.* 1.14 : *quid est enim quod malim quam ex Antiocho iam pridem audita recordari et simul uidere satisne ea commode dici possint Latine ?* (éd. et trad. J. Kany-Turpin).

⁴ *Acad. Pr.* 5.

⁵ *Fin.* 3.5 ; cf. *Nat. D.* 1.8.

lui qui fait parler Caton –, enthousiasmé par la clarté et la précision de son exposé de la doctrine du Portique.¹

Si l'on peut à bon droit se réjouir d'étudier l'éthique stoïcienne à travers sa lumineuse adaptation latine, l'effort de Cicéron pour réduire l'obscurité et la confusion que lui paraît contenir son exposé original en grec pourrait nous faire perdre quelque chose de ce dernier, en masquant par exemple certaines de ses complexités terminologiques. Cicéron nous donne justement des informations, par l'intermédiaire de son personnage Caton, sur sa manière de procéder dans la traduction latine des concepts stoïciens : il envisage de conserver parfois le terme grec ou de le rendre par un néologisme latin équivalent ; il ne s'obligera cependant pas à traduire littéralement le terme grec, mais le rendra parfois par un terme courant en latin, ou par plusieurs termes à la fois.² La liberté que prend Cicéron dans la traduction de ses sources pourrait donc nous faire craindre de ne pas toujours pouvoir retrouver le terme grec derrière le terme latin. Mais, d'une part, ce risque est atténué dans la mesure où Cicéron accompagne bien souvent sa traduction latine des notions grecques. Et, d'autre part, même si Cicéron – conformément à ses objectifs de clarté et de précision – ne traduit pas ses sources littéralement et mot à mot, même si, plus largement, il lui arrive de les résumer ou de les paraphraser, cela ne pose pas de difficultés majeures dans le cadre de notre inventaire.³ De notre point de vue, l'essentiel est que, dans son adaptation des sources, il ne modifie ou ne supprime pas les liaisons logiques et les structures argumentatives qu'elles contiennent.

Ce n'est toutefois pas seulement de la clarté et de la précision terminologique que Cicéron entend apporter aux idées grecques en les exprimant en latin. Au livre I du *De finibus*, Cicéron déclare ainsi qu'Epicure le laisse insatisfait à la fois par le fond de son discours, mais aussi par sa manière de parler : de la part d'un philosophe, il n'aurait pas dédaigné un peu d'éloquence.⁴ Nous pouvons donc supposer que lui-même s'en soucie dans sa présentation des doctrines philosophiques et qu'il n'hésite pas à recourir aux ressources de la rhétorique : c'est là une autre dimension du *judicium*, du *goût* qu'il veut adjoindre à sa présentation des doctrines

¹ *Fin.* 3.40.

² *Fin.* 3.15. Sur la traduction par Cicéron du vocabulaire grec, voir (Lévy, 2022).

³ Pour une discussion de l'exactitude de la traduction de ses sources grecques par Cicéron, voir (Powell, 1995b). Il envisage (p. 274) que Cicéron n'ait pas l'entraînement suffisant pour maintenir une discipline de traduction sur la longueur, qu'il puisse aussi juger parfois qu'une paraphrase est plus appropriée à son propos, ou que, dans certains cas, il soit tout simplement dans l'incapacité de rendre en latin le texte grec. Il concède cependant (p. 278) que l'examen de certains passages montre que Cicéron est capable d'une traduction hautement littérale.

⁴ *Fin.* 1.15.

grecques.¹ Pour Cicéron, il s'agit d'abord de magnifier les idées de la philosophie et de susciter à leur endroit l'admiration qu'elles méritent.² Son intention n'est toutefois pas seulement esthétique. Comme nous l'avons vu dans la partie précédente, l'élégance du style est le moyen pour le discours philosophique de parvenir à ses fins : de séduire le lecteur ou l'auditeur, d'agir sur son âme, et même de remplir sa vocation politique en lui permettant de produire son effet sur une assemblée.³

Cette seconde façon pour Cicéron d'intervenir sur ses sources est bien plus problématique que la précédente pour notre démarche d'inventaire. Nous pourrions ainsi craindre que, dans le cas de l'exposé de Caton, il propose une reformulation rhétorique de la doctrine stoïcienne et élimine du même coup les subtilités dialectiques en considérant qu'elles sont susceptibles d'éteindre l'enthousiasme du lecteur bien davantage que de l'exciter. Comme nous l'avons vu au début de la partie précédente, Cicéron critique justement le style stoïcien, qu'il juge, en raison même de son caractère dialectique, trop maigre, dépourvu d'éloquence et obscur.⁴ La restitution de la doctrine stoïcienne serait donc une bonne occasion pour Cicéron de faire parler son *judicium* et son talent oratoire.⁵ Or, si cela devait rendre invisible l'usage de certains procédés dialectiques dans la restitution qu'il donne de ses sources, alors l'exposé de l'éthique stoïcienne par Cicéron ne serait pas un bon candidat pour notre inventaire. Une telle reformulation rhétorique de la part de Cicéron semble d'autant plus à craindre qu'il place l'exposé de l'éthique stoïcienne dans la bouche de Caton, qui est l'un des rares stoïciens

¹ Voir *Fin.* 1.8. Cette recherche d'élégance, d'abondance et d'ornement dans l'expression de la philosophie fournit d'ailleurs à Cicéron une raison supplémentaire de passer du grec au latin : ce dernier lui paraît en effet mieux armé en la matière : sur ce point, voir *Fin.* 1.10 et (Wynne, 2019, p. 15).

² Sur la volonté de Cicéron de ne jamais dissocier le fond philosophique et l'élégance dans le style, voir (Douglas, 1965, pp. 152–4) et (Powell, 1995a, pp. 9–10).

³ *Tusc.* 1.5–7. Sur ce point, voir le début du chapitre que nous consacrons à Cicéron dans notre deuxième partie.

⁴ Voir *supra* Partie II, Chapitre 1. Rappelons ici que les stoïciens font une place à la rhétorique – qu'ils définissent comme l'argumentation dans un discours continu – aux côtés de la dialectique. D'ailleurs, au début de son discours (*Fin.* 3.14), Caton lui-même privilégie le mode rhétorique au mode dialectique puisqu'il fait le choix d'un discours continu plutôt que d'un échange de questions et réponses brèves : sur ce point, voir (Aubert-Baillet, 2008, p. 66). Cela ne l'empêche toutefois pas, bien au contraire, d'inclure explicitement à son discours plusieurs syllogismes, qui sont caractéristiques du mode dialectique. C'est précisément ce que vise Cicéron lorsqu'il critique la rhétorique stoïcienne : elle est trop contaminée par leur dialectique pour parvenir à ses fins, à savoir produire un effet sur l'âme du destinataire. Le discours continu de Caton, que l'on pourrait qualifier de *rhétorique* au sens stoïcien, laisse donc tout à fait la place à une reformulation *rhétorique* au sens de Cicéron.

⁵ Dans ses *Paradoxes stoïciens*, Cicéron relève justement le défi de donner aux doctrines étriquées des stoïciens l'élégance rhétorique qu'il affectionne. Sur ce point, voir (Inwood, *Rhetorica Disputatio: The Strategy of de Finibus II*, 1990, p. 148). (Davies, 1971, p. 109) estime pour sa part que l'originalité de Cicéron dans les *Tusculanes* réside en particulier dans la reformulation des doctrines de Chrysippe et de Posidonius conformément à son expertise rhétorique, dans le but d'agir sur l'âme du lecteur.

auxquels il reconnaît une certaine éloquence.¹ Au livre IV du *De finibus*, Cicéron félicite d'ailleurs Caton pour avoir parlé, certes, *breviter*, conformément à la manière stoïcienne, mais aussi *apte* et *rotunde*.² Le personnage de Caton affirme lui-même se soumettre à l'exigence rhétorique de clarté, ce qui pourrait le conduire à prendre ses distances avec l'obscurité qui caractérise les stoïciens selon Cicéron.

En réalité, les déclarations contrastées du personnage de Caton invitent à la nuance. Il reconnaît en effet lui-même ne pas s'être plié, dans la première partie de son exposé, aux règles de l'art oratoire. Selon lui, ce n'est d'ailleurs pas l'ornement ni l'abondance qu'il faut rechercher lorsque l'on discourt sur les grandes choses, mais seulement la clarté.³ Il arrive même à Caton de renoncer à la clarté et de revendiquer un style obscur, considérant que selon la vertu rhétorique stoïcienne de la convenance, il ne convient pas de masquer par un discours trop clair l'obscurité de l'objet.⁴ Pour que les déclarations de Caton ne soient pas contredites dans les faits par la forme même de son discours, on peut s'attendre à ce que Cicéron ait conservé la rudesse du style stoïcien plutôt que cherché à le reformuler selon ses propres normes rhétoriques. Une telle reformulation serait en outre contre-stratégique, car elle enlèverait toute sa pertinence à l'une des principales critiques que Cicéron adresse à Caton et aux stoïciens au livre suivant : tandis que les anciens associaient philosophie et rhétorique en recourant à un style orné, il reproche en effet aux stoïciens de s'en tenir à un style dépouillé, impuissant à enflammer l'âme de l'auditoire.⁵ Il rétorque de plus à Caton que ce n'est pas dans les choses mêmes que réside l'obscurité, mais bien dans la manière stoïcienne de discourir sur elle, puisque les péripatéticiens parviennent à défendre les mêmes théories en toute clarté.⁶ Selon toute vraisemblance, Cicéron a donc dû se garder de prêter à l'exposé des thèses stoïciennes ses talents d'orateur.⁷ Au final, bien qu'il se soucie de l'éloquence dans l'exposition de la

¹ Voir *Brutus* 118. (Lévy, 2000, p. 130) estime d'ailleurs que Cicéron, dans le portrait qu'il fait de Caton, avait tout intérêt à faire coïncider vertu et rhétorique, pour qu'il se conforme à son propre idéal du philosophe.

² *Fin.* 4.7. Sur le cas problématique de Caton, qui hésite entre une conception stoïcienne de la rhétorique et une conception plus traditionnelle, voir (Lévy, 2000, p. 129).

³ *Fin.* 3.19 ; voir aussi 3.26. Caton se conforme à la conception stoïcienne de la rhétorique : ce sont les sujets qui doivent l'emporter sur la formulation, et la beauté du discours vient de la grandeur de l'objet.

⁴ *Fin.* 4.2. Sur la revendication par Caton de l'obscurité, voir (Lévy, 2000, pp. 137–8) et (Aubert-Baillet, 2008, p. 88 sqq). Sur la vertu rhétorique stoïcienne de la convenance, voir *DL* 7.59.

⁵ *Fin.* 4.5–7.

⁶ *Fin.* 4.2 et 5 ; cf. *Fin.* 3.15. Sur ce point, voir (Lévy, 2000, p. 138), (Aubert-Baillet, 2008, p. 90) et (Woolf, 2015, p. 159).

⁷ On pourrait même craindre, à l'inverse, que Cicéron, loin de reformuler les doctrines stoïciennes selon ses normes rhétoriques, accentue la sécheresse du style qu'il prête au personnage de Caton, justement pour nourrir la critique

philosophie en général, cela ne doit pas remettre en cause, dans le cas particulier de l'exposé de Caton, la fiabilité de son témoignage dans la restitution des structures et des procédés dialectiques de théorie éthique stoïcienne.

Pour évaluer complètement la fiabilité du témoignage de Cicéron, il reste encore à préciser l'objectif qu'il poursuit lorsqu'il adapte en latin les idées de la philosophie. Son intention n'est en effet pas purement doxographique : il n'a pas pour finalité dernière de présenter les doctrines grecques à ses concitoyens, même avec clarté et précision, même dans un style élégant. Dans ses dialogues philosophiques, Cicéron entend bien plutôt mettre en œuvre la démarche sceptique de la Nouvelle Académie : celle-ci consiste, sur une question donnée, à exposer les théories concurrentes, dans l'intention de les soumettre à une critique systématique, pour au final dégager la plus probable et lui accorder son approbation.¹ C'est précisément ce que Cicéron se propose de faire dans le *De finibus* à propos de la question du souverain bien : comme de nombreuses doctrines s'opposent sur ce point, plutôt que de donner d'emblée son assentiment à l'une ou l'autre à la manière des philosophes dogmatiques, il convient d'abord de les exposer dans le détail et de les soumettre ensuite à un examen pointilleux, avant d'approuver la plus probable et d'en user comme d'un guide dans la vie, jusqu'à preuve du contraire.² Ce faisant, Cicéron entend exercer les capacités critiques de ses concitoyens, rendant ainsi service à la fois à ceux qui n'ont jamais lu les doctrines en grec et à ceux qui l'ont fait sans pour autant les soumettre à un examen.³

qu'il lui adresse au livre suivant. D'ailleurs, il n'est pas certain que Caton, lorsqu'il soutient que l'obscurité dans le discours *convient* à l'obscurité des choses, soit parfaitement orthodoxe, car la théorie stoïcienne de la représentation cataleptique va à l'encontre d'une obscurité inhérente aux choses : sur ce point, voir (Lévy, 2000, p. 137). Ajoutons que les stoïciens reconnaissaient, à côté de la vertu de convenance, une vertu de clarté : en choisissant l'obscurité parce qu'elle lui paraît *convenir* aux choses, Caton jouerait donc l'une des vertus stoïciennes de l'expression contre une autre. Sur la vertu de clarté, voir DL 7.59 et (Gourinat, 2000, pp. 160–2).

¹ Pour une description par Cicéron de cette démarche et de sa pratique par Carnéade, voir *Nat. D.* 1.4–5.

² *Fin.* 1.11. Cicéron commence ainsi par exposer la doctrine épicurienne (livre I), puis il la soumet à la critique (au livre II) ; il procède de même pour le stoïcisme (respectivement aux livres III et IV) ; et avec les doctrines de l'Académicien Antiochus (livre V) ; au final, son personnage juge la doctrine d'Antiochus la plus probable et l'approuve ; il n'est cependant pas évident qu'il faille y voir un engagement de l'auteur Cicéron : sur ce point, voir *infra*, p. 361. Sur la démarche de Cicéron dans le *de finibus*, voir (Woolf, 2015, p. 126).

³ Parce que Cicéron expose les doctrines en vue de les soumettre à la critique, (Patzig, 1979, p. 309) donne d'ailleurs au terme de *judicium* non pas seulement le sens formel de *goût littéraire* ou *rhétorique*, mais celui plus substantiel de *jugement critique*. Même si nous ne traduirions pas ainsi l'occurrence du terme que l'on rencontre en *Fin.* 1.6, nous sommes d'accord pour y voir l'objectif fondamental de Cicéron. (Görler, 1995, p. 36) comprend pour sa part le terme de *judicium* non seulement comme *jugement critique*, mais aussi *position philosophique*, et se donne alors pour objectif, à propos du *Lucullus*, de déceler la position de Cicéron derrière le contenu doctrinal qu'il rapporte. Nous ne partageons cependant pas cette dernière interprétation, car elle conduit à prêter à Cicéron la volonté de faire réfléchir ses concitoyens, mais aussi de les conduire là où lui est pour sa part déjà parvenu. Pour la critique d'une telle interprétation, voir (Brittain & Osorio, 2022, pp. 25–8).

On pourrait craindre que l'intention dans laquelle Cicéron rapporte la doctrine éthique stoïcienne n'ait une influence sur la présentation de cette dernière. Il se pourrait par exemple qu'il n'en modifie la structure générale et les articulations logiques, pour anticiper sur le plan qu'il veut donner à sa critique ou encore pour harmoniser l'ensemble de l'ouvrage.¹ Il se pourrait encore que Cicéron donne une présentation biaisée de son contenu pour accentuer des faiblesses qu'il prévoit de pointer lors de l'examen, ou qu'il sélectionne parmi les arguments de ses sources ceux pour lesquels il sait disposer d'un contre-argument.² De telles modifications entameraient la fiabilité du témoignage de Cicéron précisément pour ce qui nous intéresse dans le cadre de notre inventaire. Sans balayer cette éventualité du revers de la main, notons toutefois que la démarche sceptique, pour proposer une réfutation consistante et qui fasse progresser dans la recherche de la vérité, implique de rendre la doctrine que l'on entend critiquer avec suffisamment de rigueur et de précision. Comme le note Cicéron lui-même, cela suppose d'ailleurs une très bonne connaissance des doctrines que l'on examine.³ Il faut ajouter à cela que les plus proches et les premiers lecteurs de Cicéron étaient pour une bonne part en mesure de juger de l'exactitude de la présentation que de dernier faisait de doctrines que certains parmi eux revendiquaient à titre personnel.

Le curriculum philosophique de Cicéron doit en outre nous convaincre de sa profonde connaissance des doctrines grecques et en particulier de celle du Portique.⁴ Dans sa jeunesse, il

¹ (Lévy, 1984, pp. 114–5) note justement que la réfutation de l'éthique stoïcienne partage certaines caractéristiques avec la réfutation de l'éthique épicurienne, dans la mesure où toutes deux sont composées d'une critique externe, ainsi que d'une critique interne visant à mettre en évidence leur caractère contradictoire : dans la présentation qu'en fait Cicéron, l'éthique épicurienne et l'éthique stoïcienne ont ainsi en commun d'affirmer que la nature est au fondement de la morale, tout en posant un souverain bien qui ne correspond pas à l'objet premier de la tendance. (Brittain, 2016, p. 27) remarque pour sa part que l'éthique épicurienne et l'éthique stoïcienne, dans la présentation qu'en donne Cicéron, ont en commun de reposer sur une ambiguïté fondamentale, dont la résolution implique de les rapprocher soit d'une autre position philosophique, soit d'une position hérétique. (Mansfeld, Sources, 2002a, pp. 22–3) suppose que la procédure sceptique, qui se fonde sur la comparaison entre écoles sur un problème donné, peut conduire à l'inverse à accentuer les points d'opposition entre écoles, puisqu'ils seront ensuite autant de leviers pour élaborer leur réfutation.

² (Inwood, 1990, pp. 144–5) envisage ainsi que la présentation que Cicéron donne de l'éthique épicurienne au livre I soit biaisée par ses intentions polémiques et la volonté qu'il pourrait avoir de préparer le terrain à l'examen critique qui va suivre. Dans la suite de l'article, B. Inwood nuance cependant cette première impression, estimant que la critique de Cicéron, bien que rhétorique, est philosophiquement pertinente.

³ *Nat. D.* 1.11 ; sur ce point, voir (Boyancé, 1970a, pp. 201–2). Cette connaissance des doctrines, requise pour les réfuter et découvrir la vérité, Cicéron la revendique expressément dans le cas de l'épicurisme (*Fin.* 1.13).

⁴ Contrairement à ce que pensent les tenants de la *Quellenforschung* (voir *supra*, « 1.1.2.1. Différentes manières de lire Cicéron »), il n'y a pas lieu de craindre que Cicéron, du fait de son incompétence, ait rapporté imparfaitement les doctrines. (Boyancé, 1970a, pp. 214–9) suggère au contraire que la lecture des lettres de Cicéron nous renseigne sur la technicité de sa compétence philosophique. Sur ce point, voir aussi (Patzig, 1979, p. 310).

suit les enseignements d'éminents représentants des différentes écoles¹. Plus tard, il ne cesse jamais de lire les philosophes. Pour accéder à leurs ouvrages, Cicéron peut compter sur sa large bibliothèque et sur celles de ses amis à qui il écrit ou rend visite chaque fois qu'il souhaitait leur en emprunter.² Il discute également de questions philosophiques avec ses proches. Le stoïcien Diodote résidait d'ailleurs dans sa propre maison, et l'on peut évidemment supposer qu'il leur arrivait d'échanger sur la doctrine du Portique.³ Cicéron a donc très probablement de l'éthique stoïcienne la connaissance requise pour en faire un exposé précis, aussi précis que le requiert la démarche sceptique qu'il adopte dans l'ouvrage. Bien sûr, cela n'exclut pas qu'il en ait volontairement biaisé la présentation à des fins polémiques. Cependant, si jamais un tel biais existe, il nous semble résider non dans le contenu de l'exposé, ni dans ses articulations logiques, mais dans les déclarations que fait Caton sur la forme que doit prendre son exposé : lorsque Caton revendique tantôt la clarté du propos tantôt son obscurité, ou encore lorsqu'il se refuse à l'abondance oratoire et s'y abandonne exceptionnellement, il est raisonnable d'y voir le regard de Cicéron sur la manière stoïcienne de discourir en philosophie. Mais ces seules déclarations, quand bien même elles seraient orientées, ne remettent évidemment pas en question la fiabilité de l'exposé dans son ensemble.

Au terme de cet examen, nous n'avons donc pas de raison de remettre en doute de manière significative la fiabilité du témoignage de Cicéron sur l'éthique stoïcienne, en tout cas dans sa restitution de ce que nous nous proposons d'inventorier : à savoir, les articulations logiques et les procédés dialectiques qui se trouvaient dans les originaux stoïciens. Si l'exigence de fiabilité ne doit donc pas nous conduire à exclure définitivement ce témoignage, à l'inverse, il n'est pas du tout évident qu'elle soit une justification suffisante pour le préférer à toutes les options concurrentes. Au contraire, les *Éléments d'éthique* de Hiéroclès et la doxographie de l'éthique stoïcienne par Diogène Laërce pourraient bien satisfaire l'exigence de fiabilité davantage que le livre III du *De finibus*. Hiéroclès, tout d'abord, est stoïcien, ce qui règle en quelque sorte la question de la fiabilité de son témoignage : c'est un usage *stoïcien* de la

¹ Sur son itinéraire philosophique, voir *Nat. D.* 1.6–7, et sur l'enseignement épicurien qu'il a reçu, voir *Fin.* 1.6. Sur le sujet, voir (Annas, 2004, p. xi).

² Voir *Fin.* 3.7–10 où l'on apprend que Cicéron se rend parfois dans la bibliothèque de Lucullus, et qu'un jour où il y rencontre Caton, ce dernier est entouré d'un grand nombre d'ouvrages stoïciens ; on apprend aussi que Cicéron possède de nombreux livres, et qu'il vient ce jour-là emprunter des écrits d'Aristote. (Boyancé, *Les méthodes de l'histoire littéraire : Cicéron et son œuvre philosophique*, 1970a, pp. 211–4) en conclut donc que Cicéron lit les philosophes dans leurs ouvrages originaux et non par l'intermédiaire de résumés.

³ Sur la relation entre Cicéron et Diodote, voir *Brut.* 309, *Acad. post.* 115, *Nat. D.* 1.6, *Tusc.* 5.113, *Att.* 2.20.6, *Fam.* 9.4 et 13.16.4.

dialectique que son texte est susceptible de receler.¹ Même si son orthodoxie a pu faire l'objet de débat, elle semble toutefois suffisante pour que son traité ait, dans une certaine mesure, valeur de témoignage sur le stoïcisme antérieur.² Et ce qui vaut de son contenu pourrait éventuellement valoir de la structure logique de son exposé et de la forme de ses arguments. Quant à Diogène Laërce, en sa qualité de doxographe, il est bien moins susceptible d'intervenir sur ses sources que ne l'est Cicéron.³

En réalité, c'est sur les deux prochaines exigences – celles d'exhaustivité et de finalité – que le livre III du *De finibus* nous paraît faire la différence par rapport à ses concurrents. Il suffit donc, à ce stade, de montrer que le témoignage de Cicéron satisfait assez l'exigence de fiabilité pour ne pas être disqualifié d'office.

1.1.2.3. Exhaustivité

Le livre III du *De finibus* nous fournit-il une présentation complète de l'éthique stoïcienne et susceptible, par conséquent, de nous renseigner convenablement sur les usages stoïciens de la dialectique en éthique ? C'est en tout cas la volonté affichée par Caton.⁴ Dans les faits, son exposé traite successivement des thèmes suivants : les fondements naturels de la morale et la théorie de l'*οικείωσις* (16–9), la valeur (20), la fin (20–2), la vertu (26–32 et 36–9), le bien (33–4 et 55), l'absence de degré dans le bien et la vertu (47–8), les indifférents préférables et dépréférables (50–4 et 56), la fonction propre et l'action droite (58–71), les vertus dialectique et physique (72–3), la sagesse et la vie du sage (3. 23–5 et 75–6). Un thème important de l'éthique stoïcienne, celui des passions, n'est cependant abordé qu'en passant

¹ Sur Hiéroclès et sa doctrine en général, voir (Inwood, 1984), (Ramelli, 2009) et (Gourinat, 2016a). Sur son obédience stoïcienne qui ne fait que peu de doute, voir (Bénatouïl, 2016a, pp. 7–8).

² Concernant le débat sur son orthodoxie, voir (Bénatouïl, 2016a, pp. 11–2) ; même s'ils ne nient pas l'originalité de Hiéroclès, (Inwood, 1984, p. 152) et (Gourinat, 2016b, p. 22) se déclarent en faveur de son orthodoxie.

³ Sur la manière dont Diogène Laërce a travaillé sur ses sources pour composer ses *Vies*, voir notamment (Mejer, 1978) et (Hahm, 1992) : pratiquant sans doute la technique des *excerpta* (comme Stobée dont nous parlerons plus loin), Diogène recopie des passages au cours de ses lectures avant de les ordonner au sein du plan qu'il s'est donné. (Mejer, 1978, p. 7) et (Hahm, 1992, pp. 4146–7) soutiennent que la doxographie stoïcienne, qui se trouve dans le chapitre sur Zénon, a toutefois pour l'essentiel été recopiée telle quelle par le doxographe à partir d'une source unique. Si l'on accepte donc qu'il n'est que peu intervenu sur ce texte, cela reporte la question de la fiabilité de son témoignage sur la source qu'il utilise. (Goulet-Cazé, 1999, pp. 22–3) suggère que Diogène Laërce travaille essentiellement à partir d'autres ouvrages eux-mêmes de nature doxographique, biographique ou historique, et non à partir des écrits originaux des philosophes, si bien que son œuvre est « une compilation de compilations ». Si la source que suit Diogène Laërce dans la doxographie stoïcienne est bien de nature historique ou doxographique – (Hahm, 1992, p. 4165 sqq.) désigne Apollonius de Tyr –, on peut là encore supposer qu'elle est moins intervenue sur son matériel de départ que n'a pu le faire Cicéron, dont on a vu que les intentions n'étaient justement pas purement doxographiques.

⁴ *Fin.* 3.14 ; cf. 3.74.

(35) : peut-être Cicéron avait-il déjà le projet, au moment de la rédaction du *De finibus*, de consacrer un traité entier à la question, ce qu'il fera plus tard avec les *Tusculanes*.

L'incontestable diversité thématique de l'exposé de Caton en fait un meilleur candidat pour notre inventaire que ne le sont les *Éléments d'éthique* de Hiéroclès. Ces derniers se concentrent en effet sur le premier thème abordé par Cicéron, celui de l'οικείωσις, de l'appropriation du nouveau-né à lui-même, qui est le point de départ de l'éthique stoïcienne, au détriment de tous les autres.¹ On peut même considérer que ce traité porte davantage sur les fondements biologiques de l'éthique que sur l'éthique elle-même.² Par conséquent, s'il peut éventuellement nous renseigner sur la manière dont l'éthique se déduit logiquement de la théorie de l'οικείωσις, il n'est pas le document le plus pertinent pour étudier l'usage des procédés dialectiques au sein même de l'éthique stoïcienne.

En revanche, du point de vue de la diversité des thèmes, la doxographie de Diogène Laërce a l'avantage sur le livre III du *De finibus*. En plus de traiter tous les principaux thèmes abordés par Cicéron,³ elle traite dans le détail la question des passions.⁴ A ce stade, elle semble donc encore être une meilleure option que l'exposé de Cicéron. C'est avec l'exigence suivante – celle de *finalité* – que ce dernier se révélera finalement un meilleur choix. De plus, comme nous incluons à notre corpus d'inventaire l'exposé de Stobée – qui accorde une place substantielle au thème des passions – la doxographie de Diogène Laërce perd en quelque sorte cet avantage comparatif.

¹ Seule une partie de l'ouvrage de Hiéroclès nous est parvenue. Toutefois, (Ramelli, 2009, p. xxviii) estime très peu probable que les autres thèmes, même s'ils figuraient dans le texte original, aient été traités avec le même niveau de détail que celui de l'οικείωσις. Il est vrai que nous avons conservé d'autres fragments de Hiéroclès qui portent sur la question de la fonction propre et des devoirs : voir (Veillard, Hiéroclès, les devoirs envers la patrie et les parents, 2016). La question se pose d'ailleurs de savoir s'ils faisaient partie du même traité ou constituaient un ouvrage distinct : voir (Ramelli, 2009, p. xlix) et (Bénatouïl, 2016a, pp. 7–8). Hiéroclès pourrait donc nous renseigner aussi sur la manière dont les devoirs se fondent sur la théorie de l'οικείωσις : voir (Ramelli, 2016, pp. 159 *sqq.*). Mais, outre que ces textes, en raison même de leur caractère fragmentaire, se heurtent aux exigences de *représentativité* et de *finalité*, cela ne suffit évidemment pas pour faire des écrits de Hiéroclès un exposé complet de l'éthique stoïcienne.

² Voir (Gourinat, 2016b, p. 15) : « C'est donc moins sur l'éthique que le texte est riche d'enseignements que sur des questions de psychologie animale qui jouent un rôle préliminaire pour l'éthique » ; cf. (Inwood, 1984, pp. 155–6).

³ Les fondements naturels de la morale et la théorie de l'οικείωσις (7.85–6) ; la fin (7.87–9) ; la vertu (7.89–93 et 125–6) ; le bien (7.94–104) ; la valeur, les indifférents préférables et dépréférables (7.104–7) ; la fonction propre (7.107–10) ; la sagesse et la vie du sage (7.117–25) ; l'absence de degré dans le bien et la vertu (7.127–8).

⁴ DL 7.110–15 ; voir aussi 7.116 sur les εὐπάθειαι du sage.

1.1.2.4. Finalité

Nous en arrivons à l'exigence de finalité : celle-ci suppose que les procédés que nous sommes susceptibles d'inventorier s'inscrivent dans un discours suffisamment unifié et cohérent pour qu'il soit possible de les analyser dans le cadre de leur contexte d'utilisation et en lien avec une finalité clairement identifiable. Or le livre III du *De finibus* se caractérise, nous semble-t-il, par un effort manifeste pour lier les idées entre elles et pour montrer comment chaque thèse est la conséquence de celle qui précède.¹ Alors qu'il en termine, Caton avoue lui-même s'être laissé emporter par les chaînes de déduction qui lient les thèmes entre eux, ainsi que par la cohérence d'ensemble de la doctrine stoïcienne.² Sans doute l'unité de son exposé n'est pas complètement empruntée à ses sources stoïciennes, mais résulte pour une part du travail de composition de Cicéron.³ L'originalité et la relative indépendance que manifeste ce dernier à l'égard de ses sources ont ainsi le grand avantage de nous offrir une présentation cohérente et articulée de l'éthique stoïcienne, là où la lecture des fragments de Chrysippe nous en donne une image morcelée, à l'instar d'un puzzle auquel il manquerait de nombreuses pièces.

Il n'est d'ailleurs pas certain que le travail de composition réalisé par Cicéron entame significativement la fiabilité de son témoignage. L'originalité qu'il revendique dans la rédaction de ses dialogues philosophiques est en effet celle du disciple. Or, soutient-il, si l'on lit Diogène de Babylonie, Antipater, Panétius ou Posidonius plutôt que de s'en tenir aux œuvres du seul Chrysippe, ce n'est pas parce qu'ils ont fait évoluer les théories de ce dernier, mais parce qu'ils leur donnent un tour original, un *judicium* propre, et une organisation particulière, un *ordo* propre : c'est selon lui le même intérêt qu'il faut trouver à lire ses œuvres.⁴ Avec l'exposé qu'il met dans la bouche de Caton, Cicéron nous livrerait ainsi sa compréhension de l'éthique stoïcienne, qui, si elle prend quelque liberté avec la lettre, s'efforce d'en rendre l'esprit dans un souci de clarté et de cohérence.⁵ Dans le cadre de notre inventaire, cela doit nous permettre de

¹ Voir par exemple *Fin.* 3.20, 23, 26, 39, 48, 50, 60. Certes, dans certains cas, le lien avec ce qui précède immédiatement n'est pas évident à établir : voir par exemple 3.35 et 49–50.

² *Fin.* 3.74.

³ Dans sa critique de la *Quellenforschung*, (Boyancé, 1970b, S. 302) propose d'ailleurs de voir dans la cohérence de l'exposé de Balbus dans le *De natura deorum* non pas la marque que Cicéron suit de près une source unique, mais au contraire l'indice qu'il prend suffisamment de distance avec ses sources pour élaborer à partir d'elles un discours harmonieux et bien articulé. Nous avons d'ailleurs vu plus haut que Cicéron a tout fait les compétences philosophiques pour y parvenir.

⁴ *Fin.* 1.6. Cf. (Boyancé, 1970a, p. 221).

⁵ Cela fait dire à (Striker, 1995, p. 60) que, même si nous possédions encore les ouvrages de Chrysippe, qui étaient célèbres pour leur style épouvantable, nous pourrions encore trouver un avantage aux enquêtes judiciaires et vivantes de Cicéron pour nous aider à cheminer parmi les premiers.

comprendre les usages de procédés dialectiques en les replaçant dans l'économie générale de l'exposé, d'analyser le rôle qu'ils y jouent et la manière dont il servent ses objectifs.

De ce point de vue, le livre III du *De finibus* présente un avantage indéniable par rapport à la doxographie de Diogène Laërce. Plus haut, nous avons ainsi distingué plusieurs manières de lire Cicéron. Or, si pour ce dernier, la lecture (4) nous a paru la plus pertinente,¹ c'est la lecture (2) qui nous semble le mieux convenir au texte de Diogène : plutôt qu'une présentation originale des doctrines hellénistiques avec sa cohérence propre, celui-ci a plutôt l'aspect d'un assemblage composite de témoignages et de fragments. Certes, il ne faut pas refuser à Diogène Laërce tout effort de composition, mais celui-ci demeure plus marginal que chez Cicéron. Par suite, ce que son œuvre gagne en littéralité, elle le perd en cohérence.² Non seulement les citations qu'il tire de ses sources sont par définition abstraits de leur contexte,³ mais, en sa qualité de doxographe, il n'a pas l'objectif de leur rendre une parfaite cohérence d'ensemble au sein de son ouvrage.⁴ Ce qui vaut pour l'œuvre de Diogène Laërce dans son ensemble pourrait toutefois ne pas valoir pour la doxographie stoïcienne en particulier : selon (Mejer, 1978, p. 7) et (Hahm, 1992, pp. 4146–7), cette dernière n'est pour l'essentiel qu'une longue citation à partir d'une source unique, et non un assemblage par l'auteur de plusieurs citations tirées de sources diverses. Mais ce que nous avons dit du travail de Diogène Laërce vaut sans doute de cette source unique qu'il cite, et qui est probablement elle-même de nature doxographique.⁵

D'ailleurs, à la lecture de l'exposé de l'éthique stoïcienne par Diogène, l'impression de juxtaposition et le caractère composite sont beaucoup plus nets que chez Cicéron. Par exemple, tandis que celui-ci, avant de traiter de la fonction propre, justifie longuement son rapport avec le thème des indifférents dont il a été question précédemment, le premier enchaîne ces deux thèmes sans aucune transition.⁶ Cela ne vaut d'ailleurs pas seulement dans le passage d'un thème à l'autre, mais dans le traitement même d'un thème donné. Par exemple, Diogène Laërce rapporte de nombreuses distinctions des espèces de biens, mais elles sont juxtaposées les unes

¹ Avec la lecture (5), laquelle ne convient cependant pas pour notre inventaire.

² Cf. (Hahm, 1992, p. 4082) et (Goulet-Cazé, 1999, pp. 9, 22). Selon (Hahm, 1992, p. 4172), cela vaut particulièrement du livre VII.

³ Cf. (Mejer, 1978, p. 18).

⁴ Sans doute n'aurait-il pas, d'ailleurs, la même compétence philosophique que Cicéron pour le faire : cf. (Mejer, 1978, p. 28).

⁵ Voir *supra* p. 358.

⁶ Respectivement *Fin.* 3.58 et *DL* 7.107. Comparer aussi *Fin.* 3.26 et *DL* 7.89 pour le passage du thème de la fin à celui de la vertu.

aux autres¹ ; Cicéron, pour sa part, n'en rapporte certes qu'une seule, mais il l'introduit pour l'appliquer aux indifférents préférables dans la section qui suit.² Au final, le livre III du *De finibus* manifeste une structure logique et une unité d'ensemble qui n'ont pas d'équivalents dans la doxographie de Diogène.³ Si l'exigence d'exhaustivité nous a conduit à écarter définitivement de notre inventaire les *Éléments d'éthique* de Hiéroclès, l'exigence de finalité nous convainc de préférer le témoignage de Cicéron à celui de Diogène Laërce.

Reste à déterminer la finalité de l'exposé de l'éthique stoïcienne par Cicéron, dans la perspective de laquelle il nous faudra analyser un éventuel usage de procédés dialectiques. Or, le livre III du *De finibus* se trouve au croisement de plusieurs finalités : celle de l'auteur Cicéron dans l'ouvrage tout entier – qui, nous l'avons vu, est de rechercher la vérité sur la nature du souverain bien –, celle des sources stoïciennes qu'il utilise, et enfin celle du personnage Caton. Quelle finalité faut-il retenir ? Celle des sources stoïciennes pourrait évidemment paraître la plus indiquée, mais, outre qu'il est bien difficile de les identifier, nous venons de montrer que Cicéron prend suffisamment de distance avec son matériel stoïcien pour lui donner une cohérence et une finalité propres. Ce n'est pas pour autant l'intention de l'auteur Cicéron qu'il faut retenir, mais celle du personnage Caton, bien que celle-ci doive se comprendre dans la perspective de celle-là : dans sa recherche à propos du souverain bien et dans l'intention de soumettre la doctrine stoïcienne à un examen critique, Cicéron a besoin de mettre dans la bouche du personnage de Caton l'exposé de l'éthique stoïcienne.

Ce qui motive initialement Caton à se lancer dans cet exposé, c'est la volonté de revendiquer l'originalité de la doctrine stoïcienne contre le personnage Cicéron qui cherche tantôt à la ramener à la sienne propre tantôt à la confondre avec la position intenable de Pyrrhon et d'Ariston.⁴ Par la suite, il s'agit plus largement pour Caton de défendre les positions stoïciennes contre plusieurs des objections que lui fera Cicéron au livre suivant et qu'il anticipe. Par exemple, après avoir posé un syllogisme en faveur de la thèse selon laquelle le bon est beau, Caton remarque que la première de ses prémisses est souvent contestée – elle le sera justement

¹ *DL* 7.94–104.

² *Fin.* 3.55–6.

³ (Boyancé, 1970b, p. 301) distingue d'une manière similaire le discours de Balbus au livre II du *De natura deorum* et le rapport que fait Sextus Empiricus de la théologie stoïcienne (avec certes, chez Sextus, une dimension critique que l'on ne retrouve pas chez Diogène Laërce) : chez le pyrrhonien, « on a des arguments détachés de leur contexte, morcelés » ; à l'inverse, « la nature de l'exposé cicéronien était [...] éminemment favorable à ce que fût mis en lumière le caractère systématique de la théologie stoïcienne, à ce qu'apparussent les diverses connexions qui la définissent ». L'exposé de Caton nous paraît avoir précisément les mêmes vertus.

⁴ *Fin.* 3.10-14. Sur le défi que Cicéron lance à Caton, voir (Woolf, 2015, p. 152).

par Cicéron au livre suivant – et il prend donc soin de lui apporter une justification pour la protéger contre les objections.¹ L'intention de Caton, cependant, n'est pas seulement défensive : refusant de répondre point par point aux questions de Cicéron, il entend donner de l'éthique stoïcienne un exposé complet, articulé et démontré.² Son discours poursuit donc également une visée constructive et démonstrative : il s'agit de justifier directement et positivement les thèses stoïciennes, ce qui revient, d'une part, à fonder les aspects de l'éthique stoïcienne sur des données empiriques et les prénotions que nous avons des choses et, d'autre part, à articuler entre eux ses différents aspects. C'est une telle intention que l'on retrouve au tout début de l'exposé de Caton, lorsqu'il démontre l'appropriation naturelle des animaux à eux-mêmes, dans l'intention de s'en servir comme point de départ pour déployer l'ensemble de l'éthique stoïcienne.³ La motivation de Caton dans son exposé est enfin de donner de la doctrine stoïcienne une présentation claire, précise et minutieuse.⁴ C'est donc dans la perspective de ces intentions que nous analyserons l'usage qu'il est susceptible de faire des procédés dialectiques.

Au terme de l'examen, si l'on considère globalement les trois exigences de fiabilité, d'exhaustivité et de finalité, le livre III du *De finibus* est un meilleur choix que les deux options concurrentes, les *Éléments d'éthique* de Hiéroclès et la doxographie de l'éthique stoïcienne de Diogène Laërce. Il répond assez favorablement aux deux premières exigences et satisfait très bien la troisième, là où Hiéroclès achoppe face à l'exigence d'exhaustivité et Diogène Laërce ne remplit pas celle de finalité. Avant de justifier l'inclusion de l'exposé de Stobée, il nous reste à voir dans quelle mesure l'exposé de Cicéron satisfait l'exigence plus secondaire d'attribution.

1.1.2.5. Attribution

Nous avons montré plus haut qu'il n'y avait pas de raison de douter outre mesure de la fiabilité du témoignage de Cicéron sur l'éthique stoïcienne, et en particulier de sa restitution des structures logiques et des procédés dialectiques que contenaient ses sources. Mais Cicéron témoigne-t-il plus spécifiquement des doctrines et, par suite, de l'usage de la dialectique de certains stoïciens en particulier ?⁵ Certains éléments vont dans le sens d'une présentation de

¹ *Fin.* 3.27, et 4.48 *sqq.* pour sa critique par Cicéron. Sur ce syllogisme de Caton, voir (Graver, 2016, pp. 129 *sqq.*).

² *Fin.* 3.14.

³ *Fin.* 3.16. Sur ce point, voir (Inwood, 2016, pp. 149–51). Nous avons d'ailleurs déjà noté plus haut dans cette section comment l'auteur Cicéron se souciait d'articuler les différents thèmes de l'éthique stoïcienne pour produire un exposé unifié et cohérent.

⁴ *Fin.* 3.19.

⁵ (Lévy, 1992, p. 380) pose cette question pour le *De finibus* dans son ensemble.

l'éthique stoïcienne aux multiples influences : d'une part, Cicéron a lu les ouvrages des premiers stoïciens, mais, d'autre part, il a également rencontré Posidonius en personne, et côtoyé Diodote, et son exposé de l'éthique stoïcienne pourrait façonner à la fois par ses lectures des premiers et ses conversations avec les deux derniers. En réalité, le choix de Caton comme porte-parole va plutôt dans le sens d'une présentation du stoïcisme des origines. Le portrait que fait Cicéron du stoïcien romain manifeste en effet une certaine rigidité doctrinale : il est un fin connaisseur de l'éthique stoïcienne, qui s'y est conformé avec rigueur, inflexible dans la présentation qu'il en donne, usant de beaucoup de termes grecs et fuyant tout effet oratoire pour ne jamais risquer de se compromettre.¹

D'autres éléments indiquent que Caton présente le stoïcisme le plus ancien, celui de Zénon et de Chrysippe. Il déclare explicitement exposer la doctrine *de Zénon et des stoïciens*² et rejette sans ménagement la doctrine hétérodoxe d'Ariston.³ En outre, les trois seuls stoïciens qu'il mentionne – et toujours en des termes favorables – sont Zénon⁴, Chrysippe⁵ et Diogène de Babylonie.⁶ Au sujet de la bonne réputation, Caton déclare partager la position plus ferme de Chrysippe et de Diogène, tandis qu'il reproche à leurs successeurs d'avoir cédé aux objections académiciennes.⁷ Il approuve encore Chrysippe lorsque ce dernier refuse toute relation de justice envers les animaux.⁸ Enfin, il adopte les définitions du bien et du profit proposées par Diogène,⁹ ainsi que la manière dont ce dernier conçoit les richesses.¹⁰ Quant au personnage de Cicéron, il regrette au livre suivant que Caton n'ait pas plutôt choisi de présenter le stoïcisme – plus souple à ses yeux – de Panétius.¹¹

C'est donc manifestement le stoïcisme de Zénon, et surtout de Chrysippe et de Diogène de Babylonie que Caton entend exposer et défendre. Quand nous relèverons des usages de procédés dialectiques dans son exposé, nous pourrons donc les comparer avec une relative

¹ Cf. (Annas, 2004, p. xvi).

² *Fin.* 3.14.

³ *Fin.* 3.11–14 et 50.

⁴ *Fin.* 3.5, 14–15 et 51.

⁵ *Fin.* 3.57 et 67.

⁶ *Fin.* 3.33, 49 et 57.

⁷ *Fin.* 3.57.

⁸ *Fin.* 3.67.

⁹ *Fin.* 3.33.

¹⁰ *Fin.* 3.49.

¹¹ *Fin.* 4.23 ; cf. 4.79. Sur l'idée que Caton nous présente le stoïcisme de Zénon et de Chrysippe, et non celui de Panétius puisque Cicéron les oppose, voir (Woolf, 2015, p. 165).

confiance aux positions de ces trois stoïciens, et en particulier des deux derniers, sur l'utilité de la dialectique.

1.1.3. Stobée, *Anthologie* 2.7.5–12

1.1.3.1. Fiabilité

L'*Anthologie* de Stobée, qui date du V^e siècle, est la plus ancienne encyclopédie byzantine qui nous soit parvenue. Elle compile des fragments d'œuvres aujourd'hui disparues pour la plupart : sont cités plus de cinq cents poètes, philosophes, orateurs, historiens et anthologistes grecs, d'Homère à Thémistius, le tout classé sous plus de deux cents chapitres, au sein de quatre livres. Généralement, les citations sont précédées du nom de leur auteur et/ou du titre de l'ouvrage dont elles sont tirées.¹ Le premier livre traite de questions physiques ; le livre II aborde, dans ses six premiers chapitres, des thèmes logiques, tandis qu'il est entièrement consacré dans la suite à l'éthique ; le livre III est également consacré à l'éthique ; enfin, le livre IV porte sur des questions d'éthique appliquée, de politique et d'économie.² Le passage qui nous intéresse, l'exposé de l'éthique stoïcienne, est situé au septième chapitre du livre II, et s'étend des paragraphes 5 à 12.

Stobée ayant lui aussi recours à la technique des *excerpta*, son œuvre comporte des similitudes avec les *Vies* de Diogène Laërce. Comme cela a été le cas pour ce dernier,³ les recherches récentes sur Stobée ont remis en question l'idée selon laquelle il n'était qu'un compilateur sans originalité. Selon (Piccione, 2002, p. 187), il n'est pas un simple encyclopédiste, soucieux uniquement de conservation ou d'érudition, mais il poursuit un projet éducatif précis et son œuvre se veut une introduction à la philosophie.⁴ Cette intention oriente sa pratique de la citation qui, en elle-même, n'est de toute manière jamais neutre.⁵ Certes, en principe, le citeur ne paraphrase ou ne résume pas sa source, n'y ajoute pas d'introduction substantielle ni de commentaires personnels, mais de lui dépend la sélection des passages cités

¹ Cf. (Hahm, 1990, pp. 2938–9). Selon (Mansfeld & Runia, 1997, p. 207), Stobée cite généralement dans les titres l'auteur original et non la source même s'il a eu recours à un intermédiaire.

² Cf. (Piccione, 2002, p. 181).

³ Voir (Hahm, 1992, pp. 4078–81) et *supra*, p. 361.

⁴ Comme l'indique l'éloge initial de la philosophie (Piccione, 2002, p. 188). (Mansfeld & Runia, 1997, p. 209) avaient déjà relevé pour leur part la destination éducative du procédé antilogique largement appliqué par Stobée dans son œuvre, qui consiste à juxtaposer des points de vue opposés sur une même question. Selon (Hahm, 1990, p. 2939), l'organisation de l'œuvre selon les trois parties de la philosophie, canoniques depuis l'époque hellénistique, va également dans le sens d'une destination éducative.

⁵ Sur la technique des *excerpta*, voir (Konstan, 2011).

ainsi que leur agencement.¹ Il arrive même que Stobée aille plus loin et apporte certaines modifications aux citations si cela sert son projet.² Parfois il abrège la citation,³ parfois il en reformule une partie pour l'adapter à son propos.⁴

En résumé, l'originalité de Stobée réside ainsi dans (1) la sélection des passages, (2) leur agencement, (3) les coupes qu'il lui arrive d'opérer et (4) les reformulations qu'il se permet parfois. Quelle part faut-il donc lui reconnaître dans la composition de l'exposé de l'éthique stoïcienne ? Tout d'abord, comme on l'a supposé à propos de la doxographie stoïcienne de Diogène Laërce,⁵ cet exposé n'est pas le résultat d'une compilation de citations par Stobée, mais il est lui-même une seule et même longue citation, introduite par un titre unique : « Doctrines de Zénon et des autres stoïciens concernant la partie éthique de la philosophie »⁶. Ce n'est donc pas à Stobée mais à sa source que l'on doit la structure du passage.⁷ Dans le cas précis, nous pouvons donc ne pas tenir compte des deux premières dimensions de l'originalité manifestée par Stobée. Concernant les deux dernières à présent, il est possible de prendre la mesure des modifications apportées par Stobée en se référant à l'exposé de la physique stoïcienne au livre I de l'*Anthologie*, lequel est sans doute emprunté à la même source que celui de l'éthique stoïcienne au livre II. Dans un passage, l'anthologiste abrège le propos de sa source et remplace l'expression *les philosophes stoïciens* par les noms de *Zénon*, *Cléanthe* et *Chrysippe* : ces modifications n'altèrent toutefois pas substantiellement le sens du passage et la substitution opérée par Stobée est respectueuse du contexte, puisque les philosophes stoïciens dont il est question ici sont bien les trois premiers scholarques de l'école stoïcienne.⁸ Si l'on ne peut donc exclure que Stobée ait apporté le même type de modifications à l'exposé de l'éthique

¹ Cf. (Mansfeld & Runia, 1997, p. 208). Selon (Giovacchini, Techniques de discours et techniques de vérité chez Stobée : remarques sur le Peri Parrhêsias (III 13), 2011, pp. 615–7), l'*Anthologie* de Stobée n'est pas seulement un témoignage précieux pour l'étude de l'époque hellénistique, mais elle donne un panorama de la culture et des intérêts d'un homme lettré à l'époque de Stobée, précisément parce qu'elle est la compilation de tout ce que l'auteur a jugé utile de retenir.

² Sur les raisons qui peuvent conduire l'anthologiste à modifier le texte qu'il cite, voir (Mansfeld & Runia, 1997, p. 208) ; sur les modifications apportées par Stobée sur sa source – ou, plus tard, par les copistes qui se sont succédés –, voir (Hahm, 1990, pp. 2940–1).

³ Il est ainsi possible de montrer que Stobée a abrégé certaines de ses sources en comparant la citation qu'il en fait à celle d'un autre compilateur : voir (Gourinat, 2011, p. 147).

⁴ (Mansfeld & Runia, 1997, p. 263) estiment ainsi que Stobée ne modifie pas le contenu même des citations, mais peut intervenir sur leur amorce.

⁵ Voir *supra*, p. 361.

⁶ *Ecl.* 2.7.5 : Ζήνωνος καὶ τῶν λοιπῶν Στωικῶν δόγματα περὶ τοῦ ἠθικοῦ μέρους τῆς φιλοσοφίας (éd. O. Hense and C. Wachsmuth ; nous traduisons).

⁷ Cf. (Hahm, 1990, pp. 2945–6) et (Van der Meer, 2011, p. 459).

⁸ *Ecl.* 1.20.1.2 ; cf. (Gourinat, 2011, pp. 148–9).

stoïcienne, cela ne remet donc pas en cause de manière significative la valeur de son témoignage.¹

Du point de vue de la fiabilité, le témoignage de Stobée sur l'éthique stoïcienne se montre assez proche de celui de Diogène Laërce, en raison même de la similitude de leur démarche : il est probable qu'ils empruntent tous deux leur exposé à une source unique sans y apporter de modifications substantielles. A ce stade, nous n'avons donc pas de raisons, pour compléter notre corpus d'inventaire, de choisir l'un plutôt que l'autre. Pour les départager, il faut tenter d'évaluer la fiabilité de leur source respective. Nous avons vu que la source de Diogène est sans doute elle-même de nature doxographique.² Mais qu'en est-il de celle de Stobée ?

En 1879, H. Diels, reprenant une hypothèse d'A. Meineke, a soutenu que Stobée avait tiré sa doxographie de l'éthique stoïcienne – ainsi que l'intégralité du chapitre 7 du livre II – de l'ouvrage d'un certain Arius Didyme.³ Le raisonnement qui a conduit à cette conclusion est le suivant.⁴ Le chapitre 7 est composé de trois doxographies éthiques que l'on désigne conventionnellement⁵ par les lettres A, B et C : A contient une division des sujets éthiques par Philon de Larissa et une autre par Eudore ; B est la doxographie éthique stoïcienne ; et C est une doxographie éthique péripatéticienne. Or, il se trouve qu'un passage de la doxographie C a un parallèle au livre IV qui est explicitement attribué à l'*ἐπιτομή* de Didyme⁶, ce qui permet d'attribuer avec confiance l'intégralité de la doxographie C à ce Didyme.⁷ Ensuite, en raison de la juxtaposition en un seul chapitre et de la communauté formelle des doxographies A, B et C, il faut admettre qu'elles proviennent toutes trois de cette même source.⁸ Or, Eusèbe mentionne par ailleurs l'*ἐπιτομή* d'*Arius Didyme*⁹ : on en a donc conclu que la source de Stobée pour tout

¹ (Hahm, 1990, p. 2944) suggère d'ailleurs que Stobée, en raison de son affinité pour Platon et les Stoïciens, n'a pas eu à remanier substantiellement l'exposé de l'éthique stoïcienne pour l'accorder avec ses propres conceptions. Pour compléter le tableau, il faudrait en outre évaluer la fiabilité de la transmission du texte de Stobée jusqu'à nous : copistes et scholiastes successifs ont en effet pu altérer le texte, en le coupant ou en le paraphrasant, ou tout simplement en commettant des coquilles. Sur ce point, voir (Hahm, 1990, pp. 2961, sqq) selon lequel non seulement des exemples, mais des paragraphes entiers ont pu être omis au gré des copies successives ; il estime toutefois que nous avons une représentation globalement fidèle du texte original de Stobée (p. 2974).

² Voir *supra*, p. 358.

³ Voir (Meineke, 1859) et (Diels, 1879).

⁴ Voir aussi (Viano, 2005, pp. 337, sqq) pour une présentation détaillée de cet argument.

⁵ Depuis (Hahm, 1990, p. 2945).

⁶ *Flor.* 4.39.28.1.

⁷ Ce point est également admis par (Hahm, 1990, p. 2978).

⁸ Ce que (Mansfeld & Runia, 1997, p. 242) jugent assez probable.

⁹ *Praep. evang.* 15.20.8. Sur toutes les mentions que nous avons conservées de *Didyme* ou d'*Arius Didyme* chez Stobée, Eusèbe et d'autres auteurs, voir (Gourinat, 2011, p. 151).

le chapitre 7 du livre II était Arius Didyme. Ce dernier a ensuite été identifié à Arius d'Alexandrie, philosophe stoïcien de la cour d'Auguste (Ier s. av. J.-C.), qui ne serait autre que l'Arius figurant dans la table des matières des *Vies* de Diogène Laërce.¹ Si la source de Stobée est bien stoïcienne, cela nous permet de régler en même temps la question de la fiabilité et de l'attribution de son témoignage.

Cette identification a cependant été discutée ces dernières décennies. (Hahm, 1992, p. 2946) la maintient, mais (Göransson, 1995, pp. 10–8), s'il valide l'identification de l'Arius de la cour d'Auguste avec celui de Diogène Laërce, refuse celle de cet Arius-là avec Arius Didyme, remarquant qu'il n'y a aucun argument définitif en faveur de cette identification, alors qu'il y en a au moins deux qui la rendent improbable : d'abord, tandis que le premier ne porte jamais le nom de *Didyme*, le second n'est jamais nommé seulement *Arius* ; et surtout, pourquoi un philosophe stoïcien porterait-il un tel intérêt dans son œuvre aux autres écoles ? Il serait étonnant qu'un philosophe stoïcien rapporte avec un même détachement les doctrines académicienne ou péripatéticienne et la doctrine du Portique.² (Viano, 2005, pp. 339–40) conteste toutefois que le détachement manifesté par l'auteur soit une raison suffisante pour nier son obédience stoïcienne. Dans tous les cas, l'identité, la personnalité et l'orientation philosophique de la source de Stobée nous paraissent trop hypothétiques pour qu'il soit possible d'en tirer des conclusions significatives sur la fiabilité de son témoignage, dans un sens comme dans l'autre. La question de l'attribution du contenu ne se trouve donc pas non plus réglée ici. Par commodité, nous continuerons cependant d'appeler l'auteur de l'exposé Arius Didyme.

Si l'on ne peut évaluer la fiabilité de cet exposé sur la base de notre connaissance de l'auteur, nous pouvons tenter de le faire à partir de ce que le texte lui-même nous apprend des intentions et de la méthode qui ont présidé à sa composition. A la lecture de l'exposé de l'éthique stoïcienne, c'est ainsi le détachement de l'auteur qui frappe tout d'abord : il ne prend jamais position, n'adopte jamais un ton critique ou enthousiaste.³ La confiance dans l'objectivité du doxographe doit toutefois être relativisée car sa présentation des doctrines peut obéir à certains partis pris méthodologiques. Arius Didyme semble ainsi privilégier le principe

¹ Pour l'édition de cette table des matières, voir (Dorandi, 1992, p. 122).

² Sur la base de considérations onomastiques, (Bremmer, 1998, p. 159) juge quant à lui peu probable qu'il y ait eu un Arius Didyme à Rome au Ier siècle avant J.-C, et propose l'hypothèse selon laquelle le nom du célèbre stoïcien Arius a été ajouté par un copiste à celui du doxographe Didyme, lequel serait originaire d'Alexandrie et aurait peut-être vécu au IIIème siècle après J.-C.

³ Cf. (Viano, 2005, pp. 339 et 350–1).

de la *συμφωνία* à celui de la *διαφωνία*.¹ Le plus souvent, en effet, il ne mentionne pas les stoïciens individuellement, mais utilise la troisième personne du pluriel pour introduire les thèses.² Et quand, à deux reprises, il indique des positions individuelles différentes sur une même question, c'est pour insister sur leur accord fondamental.³ Cela marque une différence avec la source de l'exposé de l'éthique stoïcienne que l'on trouve chez Diogène Laërce : cette dernière n'hésite pas à lister les positions des différents stoïciens sur un même sujet, sans se soucier le plus souvent de montrer comment il est possible de les accorder.⁴ Doit-on pour autant en conclure que l'exposé de Diogène Laërce est plus fiable que celui d'Arius Didyme, en soupçonnant ce dernier d'avoir reformulé certaines positions ou même écarter certains arguments pour masquer des divergences au nom de la *συμφωνία* ? Ce n'est pas certain, car la source de Diogène pourrait très bien avoir le parti pris inverse.

Une autre manière de départager les deux exposés du point de vue de la fiabilité, serait de comparer leur forme et leur contenu à ceux de l'exposé de Cicéron. En effet, les similitudes suggèrent qu'ils sont tous trois issus d'une même tradition.⁵ On peut donc faire l'hypothèse que, si, sur un point donné, deux témoignages s'accordent tandis que le troisième diffère, il est plus probable que ce soit ce dernier qui s'écarte de la tradition plutôt que les deux premiers. Or, il se trouve que l'exposé d'Arius Didyme se distingue assez nettement à la fois de ceux de Diogène et de Cicéron sur deux aspects. D'une part, il commence par la division entre les biens, les maux et les indifférents, laquelle joue ensuite un rôle structurant pour l'ensemble de son exposé, alors que, chez Diogène et Cicéron, elle est seulement mentionnée au cours de l'exposé.⁶ D'autre part, Diogène et Cicéron commencent par la théorie de l'*οικείωσις* laquelle sert de fondement pour tout le reste de l'exposé, tandis qu'elle ne figure nulle part dans le texte

¹ Sur les choix doxographiques d'Arius Didyme, voir (Hahm, 1990, pp. 3000, sqq), (Mansfeld & Runia, 1997, pp. 264–5) et (Viano, 2005, p. 343).

² Pour les mentions de stoïciens particuliers, voir *Ecl.* 2.7.5a (Zénon), 5b5 (Panétius), 5b6 (Diogène), 5b8 (Cléanthe), 6a (Zénon, Cléanthe, Chrysippe, Diogène, Archédème, Antipater), 6e (Zénon, Cléanthe, Chrysippe), 7f (Diogène), 7g (Zénon), 11g (Chrysippe ; Zénon et ses disciples), 11i (Cléanthe). A cela, il faut ajouter la mention de Zénon et des autres stoïciens dans le prologue (5) et celle de Chrysippe dans l'épilogue (12).

³ *Ecl.* 2.7.6a et 6e.

⁴ Voir par exemple *DL* 7.87–88, 89, 92, 103, 120–121, 127 : si, dans le premier de ces passages, Diogène Laërce se soucie de montrer l'accord entre les différentes positions, il ne le fait pas dans tous les suivants.

⁵ Cf. (Long, 2017, pp. 50–2), sans forcément aller jusqu'à affirmer, comme le fait (Giusta, 1964/7), qu'ils proviennent tous trois d'un seul et même ouvrage.

⁶ Respectivement, *Stob. Ecl.* 2.7.5A, *DL* 7.101–2 et *Cic. Fin.* 3.50 et 58. Sur l'usage original de la division entre les biens, les maux et les indifférents chez Stobée, voir (Hahm, 2017, p. 17).

d'Arius Didyme.¹ Des trois exposés, celui d'Arius Didyme paraît donc le plus original et, par hypothèse, celui qui s'écarte le plus de leur tradition commune. Cela semble d'autant plus ennuyeux pour notre démarche que cette originalité se situe précisément, plus que dans le contenu, dans la structure et les articulations logiques de son exposé et, en particulier, dans son usage du procédé logique de la division.² En retenant ce témoignage pour l'inventaire, le risque est donc d'analyser les usages de procédés logiques et dialectiques par Arius Didyme – dont on n'est pas certain de l'obédience stoïcienne – plutôt que ceux de ses sources stoïciennes.

Il ne faut cependant pas en venir trop vite à une telle conclusion.³ En effet, Didyme commence son exposé en rapportant la thèse de Zénon selon laquelle tout ce qui participe de la substance existe ; il poursuit en disant que, parmi les choses qui existent, certaines sont bonnes, d'autres mauvaises et d'autres indifférentes.⁴ Or, on peut noter tout d'abord que la thèse de Zénon n'est pas absolument essentielle à son exposé de l'éthique stoïcienne – elle n'est d'ailleurs pas une thèse morale mais ontologique – et qu'il aurait pu commencer directement par la division qui suit et qui, elle, est proprement morale. Ensuite, il est envisageable que l'affirmation de Zénon est elle-même issue de la division – qui est la division fondamentale de la philosophie stoïcienne – entre ce qui existe et ce qui subsiste.⁵ En procédant comme il le fait, Didyme rapporterait donc la partie qui l'intéresse d'une division plus vaste, qu'il place sous l'autorité de Zénon. On peut encore avancer un autre argument en faveur de l'origine stoïcienne des particularités de l'exposé de Didyme. Ce dernier mentionne ainsi, à la fin de sa présentation, le titre de deux ouvrages de Chrysippe et renvoie à de nombreux autres, ce qui suggère qu'il avait un accès plus ou moins direct à ces derniers.⁶ Or, comme le remarque (Gourinat, 2000, pp. 50–1), le catalogue des écrits de Chrysippe distingue – notamment dans la partie éthique de la philosophie – des ouvrages consacrés aux thèses, d'autres à leurs démonstrations et d'autres encore à leurs définitions, ce qui suggère que le scholarque stoïcien distinguait dans son enseignement « la démonstration dialectique des thèses de l'articulation des notions par les

¹ Voir *DL*. 7.85–6 et *Cic. Fin.* 3.16–8. Sur cette seconde caractéristique de l'exposé d'Arius Didyme, voir (Long, 2017, pp. 44–5). Même si la théorie de l'*οικείωσις* est absente de cette doxographie, certains éléments montrent cependant selon (Hahn, 1990, pp. 2997–8) que son auteur la connaissait.

² Cf. (Viano, 2005, p. 337) : « Or, si Arius Didyme rapporte de manière fidèle et objective les contenus classiques de l'éthique stoïcienne, il se distingue par une grande originalité dans la sélection et l'arrangement de ces arguments. »

³ Cf. (Long, 2017, p. 51) : « Would we be justified in attributing any of these characteristics to his own initiative rather than to Stoic or other sources? »

⁴ *Ecl.* ; 2.7.5a.

⁵ Voir par exemple *Sen. Ep.* 58.15. Sur le tout début de l'exposé de Stobée, voir (Long, 2017, p. 43).

⁶ *Ecl.* 2.7.12.

divisions et les définitions » : « il est donc probable que la présentation d'Arius reprend la structure des exposés articulatifs chez un stoïcien comme Chrysippe ».

Non seulement l'originalité de l'exposé d'Arius Didyme par rapport à ceux de Diogène Laërce et de Cicéron ne doit pas nous conduire à remettre en doute la fiabilité de son témoignage, mais elle lui donne même le grand avantage de nous renseigner sur une partie importante de l'enseignement éthique stoïcien sur laquelle les deux exposés concurrents sont bien plus discrets. On pourrait regretter que la partie de l'enseignement éthique stoïcien dont il nous offre un aperçu certes tout à fait digne de confiance n'est justement pas celui qui doit nous intéresser dans le cadre de notre étude : il nous donne à voir l'articulation des notions morales alors que notre sujet est bien plutôt celui de la démonstration dialectique des thèses. En réalité, cela ne nous paraît pas enlever à l'exposé d'Arius Didyme sa pertinence pour notre inventaire et ce, pour deux raisons. D'abord, comme nous avons déjà eu l'occasion de l'évoquer,¹ les procédés dialectiques nous semblent fonctionner en coopération avec les procédés diérétiques, si bien qu'il est difficile de comprendre l'usage des premiers sans analyser celui des seconds : si le témoignage de Cicéron nous éclaire sur celui-là, le texte d'Arius Didyme complètera donc le tableau en nous renseignant sur celui-ci. Par ailleurs, contrairement à ce que suggère J.-B. Gourinat et que nous avons cité ci-dessus, il ne nous semble pas que l'exposé d'Arius Didyme soit une présentation purement articulatoire ou diérétique de l'éthique stoïcienne : il alterne plutôt entre des phases diérétiques – où l'on enchaîne les divisions et les définitions – et des phases dialectiques – où l'on énumère les thèses en les accompagnant de preuves.² Ainsi est-il possible qu'Arius Didyme ait composé son texte en mêlant plusieurs types d'ouvrages chrysippéens ou d'inspiration chrysippéenne : l'un composé de divisions et de définitions, un autre de thèses éthiques, et peut-être un troisième de démonstrations, même si le premier constitue clairement la structure d'ensemble de sa présentation, dans laquelle s'insèrent les éléments empruntés aux deux derniers.³

¹ Voir *supra*, p. 130 ; nous y reviendrons également plus loin : voir *infra*, « 1.2. Ce qu'il s'agit d'inventorier ».

² Ainsi est-il possible de distinguer les phases suivantes (il peut toutefois arriver qu'il y ait des incursions de l'une dans l'autre) : diérétique (*Ecl.*2.7.5a–b2), puis dialectique (5b3–13), puis de nouveau diérétique (5c–11a) et finalement dialectique (11b–s).

³ (Hahm, 1990, p. 3030) fait ainsi l'hypothèse selon laquelle Arius Didyme ne s'est pas contenté de résumer un même ouvrage de Chrysippe, mais qu'il a composé son exposé à partir de plusieurs d'entre eux dont il a fait la synthèse.

Au final non seulement la fiabilité du témoignage d'Arius Didyme n'a rien à envier à celle de l'exposé de Diogène Laërce, mais elle concerne des points tout à fait originaux et au plus haut point pertinents pour notre recherche.

1.1.3.2. Exhaustivité

Arius Didyme traite dans le détail tous les principaux thèmes de l'éthique stoïcienne,¹ à l'exception toutefois – nous l'avons dit – de l'οικείωσις. L'exposé de Diogène Laërce semble donc, comme cela était le cas avec le livre III du *De finibus*, avoir l'avantage du point de vue de l'exhaustivité. Cependant, les textes de Cicéron et de Didyme, pris ensemble, pallient leurs insuffisances respectives : le premier complète le second sur la question de l'οικείωσις, et le second complète le premier sur la question des passions. Au bout du compte, la partie théorique de notre corpus d'inventaire satisfait très bien l'exigence d'exhaustivité, sans qu'il soit besoin d'y ajouter l'exposé de Diogène Laërce.

1.1.3.3. Finalité

Le témoignage d'Arius Didyme manifeste en outre une cohérence et une unité d'ensemble qui doivent nous permettre d'analyser les procédés dialectiques en les resituant dans leur contexte élargi.² Ainsi avons-nous déjà évoqué le rôle structurant joué par la division des biens, des maux et des indifférents dans l'exposé, lequel se présente à certains égards comme un arbre dont on parcourt les branches.³ Didyme exprime d'ailleurs dès le début le souci de présenter les doctrines stoïciennes de manière ordonnée, ἐξῆς,⁴ et, par la suite, il prend généralement soin d'explicitier l'articulation logique quand il prend un embranchement.⁵ Après avoir rapporté la division entre les biens, les maux et les indifférents, il commence ainsi son étude par les biens (5a). Il passe ensuite à l'examen des vertus car elles représentent l'une des deux espèces de biens (5b). La manière dont il introduit le thème de la fin est plus abrupte, mais il a tout de même esquissé plus haut le lien entre la vertu et la fin (5b3), et précise peu après le

¹ Les biens, les maux et la valeur (*Ecl.* 2.7.5a, 5c–o et 11f) ; la vertu et le vice (5b–b2, 5b9–13) ; l'absence de degré entre vertu et vice, et l'égalité des fautes morales (5b8, 11l et o) ; la fin et le bonheur (6–6f) ; les indifférents (7–7g) ; les fonctions propres, les actions droites et les fautes morales (8–8a, 11a et e) ; l'impulsion (9–9b), les passions (10–10e), le sage et l'insensé (11g, 11i–k, 11m–n, 11p–s).

² Cf. (Long, 2017, p. 51) et (Viano, 2005, p. 352).

³ Cf. (Long, 2017, p. 43) : « This division, and subdivisions dependent upon it, provide the main framework for his exposition. »

⁴ *Ecl.* 2.7.5.

⁵ Comme le montre (Long, 2017, pp. 43, sqq) ; sur l'enchaînement des matières dans l'exposé, voir aussi (Gourinat, 2000, p. 51) et (Viano, 2005, pp. 344–6).

lien entre le bien et la fin, celle-ci étant le bien ultime (6b). Il en revient ensuite à la division initiale, en indiquant qu'après avoir traité des biens et des maux, il lui reste à aborder la question des indifférents (7), ce qui le conduit à distinguer entre les indifférents préférables et dépréférables (7b). Il passe alors au thème des actes appropriés en disant qu'il est impliqué par celui des préférables (8), tout en explicitant le lien un peu plus loin (8a), puis à celui des actions droites qu'il présente comme une espèce d'acte approprié (8). Il en vient au sujet de l'impulsion qu'il définit comme un mouvement de l'âme vers ce qui apparaît manifestement approprié, ce qui semble en faire le genre dont relève les actes appropriés (9). De là, il passe à la passion, qui est elle-même une forme pervertie d'impulsion (9b–10). La fin de l'exposé est, il est vrai, moins nettement structurée, même si elle a comme caractéristique générale de dresser les portraits du sage et de l'insensé. Mises à part certaines anticipations ou reprises et la confusion relative de la dernière partie, l'exposé d'Arius Didyme constitue donc un exposé plutôt unitaire, bien davantage articulé que ne l'est celui de Diogène Laërce : il doit donc nous permettre d'analyser des procédés dialectiques dans leur contexte d'emploi.

Il nous reste encore à déterminer la finalité poursuivie par cet exposé, dans la perspective de laquelle il nous faudra comprendre l'usage des procédés inventoriés. Nous avons déjà pris la mesure des avantages que présentait le témoignage d'Arius Didyme par rapport à celui de Diogène Laërce : ce nouveau point devrait nous permettre de montrer qu'il n'est pas redondant, dans le cadre de notre inventaire, avec l'exposé de Cicéron. En effet, ces deux textes ont manifestement des finalités différentes, si bien qu'ils pourraient l'un et l'autre nous renseigner de manière complémentaire sur l'usage des procédés dialectiques.

Nous avons déjà signalé que Cicéron, à la différence de Didyme, commence par le thème de l'οἰκείωσις, qui remplit le rôle de principe à partir duquel sont déduites les unes après les autres les principales thèses de l'éthique stoïcienne, dans le but de justifier et de défendre la cohérence et le bien-fondé de cette dernière. L'exposé de Didyme, pour sa part, commence par la division entre les biens, les maux et les indifférents, qui joue en quelque sorte le point de départ d'une chaîne de divisions, qui articulent les principales notions de l'éthique stoïcienne en établissant entre elles des relations de genre à espèce et d'espèce à genre, et en en proposant des définitions : le but n'est pas de justifier ou de défendre l'éthique stoïcienne, mais d'exposer

de manière organisée les notions qu'elle mobilise et d'en préciser la signification.¹ Certes, comme nous l'avons déjà souligné, la structure diérétique de l'exposé de Didyme est entrecoupée de phases dialectiques. Mais, plutôt que de se lancer dans une chaîne de déductions, il s'agit plutôt alors, à l'occasion de la mention d'une notion, d'énumérer les thèses qui la concernent en accompagnant ces dernières de preuves : chez Didyme, l'intention justificatrice est en quelque sorte subordonnée à l'intention classificatrice, alors qu'elles se trouvent être dans une relation inverse chez Cicéron.²

On a vu dans cette intention classificatrice, une préoccupation pratique. Selon (Hahm, 2017, pp. 17–9), la division des choses, puis celle des actions et enfin de celle des hommes fournissent la base théorique requise pour toute évaluation morale : sur la base de la valeur des choses, il est possible de déterminer celle des actions, et sur la base de celle-ci, celle des hommes. Or, un tel enchaînement a une justification pratique : c'est parce que l'on choisit tel type de choses, que l'on accomplit tel genre d'action, pour devenir telle sorte d'homme. Arius Didyme nous fournirait donc en quelque sorte un dispositif d'évaluation prêt à l'emploi. Tout en soulignant la destination pratique de l'exposé de Didyme, (Viano, 2005, pp. 353–5) en souligne la technicité : elle propose donc d'y voir un manuel pratique stoïcien de haute-volée.

Toutefois, il ne nous semble pas que l'exposé d'Arius Didyme doive être cantonné à une finalité purement pratique. Autrement dit, le panorama qu'il donne des notions éthiques et de leurs articulations peut éventuellement faire l'objet d'un usage dans la conduite même de la vie, dans la sélection même des choses qu'il convient de poursuivre. Mais il fournit tout aussi bien le matériel requis pour justifier et défendre les principes de l'éthique stoïcienne. Ainsi la lecture de l'exposé de Didyme pourrait être de quelque utilité à Cicéron dans l'entreprise théorique qui est la sienne : comme nous l'avons déjà mentionné, ce dernier avance d'ailleurs la division entre les biens, les maux et les indifférents à l'appui de son argumentation.³ Dans le cadre de notre inventaire, nous retiendrons donc pour le texte de Didyme la finalité suivante : il vise à articuler les notions de l'éthique stoïcienne et à en préciser la signification, dans le but d'en fournir une compréhension systématique. Il est ensuite possible de faire usage d'une telle

¹ Cf. (Long, 2017, p. 49) : « It seems likely that Arius (or his sources) is more concerned with the systematic classification of concepts than with such questions as the justification or grounding of Stoic ethics. » ; cf. aussi (Gourinat, 2000, p. 51).

² (Long, 2017, p. 53) remarque ainsi qu'Arius Didyme formule souvent ses thèses au moyen d'arguments, sans pour autant se lancer dans des chaînes de déduction. (White, 2017, p. 68) estime toutefois que la part d'argumentation dans l'exposé de Didyme est extrêmement réduite. Notre inventaire devrait permettre de trancher.

³ Voir *supra*, p. 370.

compréhension tant dans la justification ou la démonstration des thèses morales, que dans leur application dans la conduite même de la vie. Au final, les exposés de Didyme et de Cicéron répondent à des intentions non seulement différentes, mais qui semblent aussi complémentaires : cela justifie de les inclure tous deux à notre corpus d'inventaire.

1.1.3.4. Attribution

Peut-on identifier les auteurs stoïciens à qui emprunte Arius Didyme, pour leur attribuer ensuite l'usage des procédés inventoriés ? Pour répondre à cette question, nous pouvons rappeler rapidement plusieurs points déjà évoqués. D'une part, le principe de *συμφωνία* auquel semble souscrire Arius Didyme pourrait rendre impossible toute attribution : si sa volonté est de rapporter une doctrine qui fait l'objet d'un accord unanime parmi les différents représentants de l'école, il sera difficile de décider s'il nous renseigne sur la doctrine de tel stoïcien plutôt que de tel autre. Dans les faits, il annonce au début qu'il va exposer les doctrines de *Zénon et des autres stoïciens*, et fait dans la suite peu référence aux stoïciens individuels, ce qui n'aide pas à resserrer les recherches.

Toutefois, à la toute fin de l'exposé, Didyme mentionne le titre de deux ouvrages de Chrysippe et renvoie à de nombreux autres, en indiquant que *les doctrines paradoxales*, τῶν παραδόξων δογμάτων, qu'il vient d'exposer sont justement présentées dans les ouvrages en question.¹ La question est de savoir à quoi renvoient ces *doctrines paradoxales* : est-ce seulement à la fin de l'exposé, qui contient notamment les paradoxes du sage, ou bien à l'intégralité de l'exposé ? Si (Viano, 2005, p. 352) juge les deux hypothèses plausibles, la première nous semble toutefois plus probable. Mais, même dans ce cas, cela désigne Chrysippe comme une source, directe ou indirecte, d'une partie de l'exposé de Didyme. Et nous avons noté par ailleurs que la structure diérétique de l'exposé suggère fortement une inspiration chrysippéenne, qu'elle soit là encore directe ou indirecte.² C'est donc à Chrysippe que nous rapporterons de manière privilégiée les usages de procédés que nous relèverons dans le témoignage d'Arius Didyme.

¹ *Ecl.* 2.7.12.

² Voir *supra*, p. 371.

1.1.4. Sénèque, Lettres à Lucilius

1.1.4.1. Fiabilité

C'est lors des deux dernières années de sa vie, en 62–65, alors qu'il s'est retiré de la vie politique et avant qu'il ne se donne la mort sur l'ordre de Néron que Sénèque rédige les *Lettres à Lucilius*. Puisque lui-même se revendique stoïcien,¹ la question de la fiabilité de ses *Lettres* pour la connaissance de l'usage stoïcien de la dialectique en éthique ne se pose pas comme dans le cas des témoignages de Cicéron ou d'Arius Didyme. Son œuvre, avant d'être une source d'informations pour l'étude du stoïcisme antérieur, nous éclaire en effet sur sa propre approche du stoïcisme. La question de l'attribution ne semble pas se poser non plus : l'usage stoïcien de la dialectique sur lequel les *Lettres à Lucilius* sont susceptibles de nous renseigner est évidemment celui de Sénèque, ce qui nous permettra de le confronter avec la position de ce dernier que nous avons étudiée en détail dans la partie précédente. Nous y reviendrons toutefois plus loin pour nous demander si l'usage que Sénèque est susceptible de faire peut nous renseigner sur l'usage qu'en faisaient ses prédécesseurs au sein du Portique.

Si la question de la fiabilité ne se pose pas pour les *Lettres à Lucilius* en elles-mêmes, elle se pose dans une certaine mesure pour leur transmission, car elles n'ont pas été conservées dans leur intégralité : en plus des vingt livres qui nous sont parvenus, il en existait au moins deux autres.² Toutefois, les lettres manquantes représentent une petite partie du total. Il est donc probable que le texte conservé est représentatif de l'ensemble et qu'il nous offre un bon aperçu des usages que faisait Sénèque de la dialectique dans l'œuvre originale. A cela s'ajoute que ses *Lettres* ont un caractère répétitif, ce qui laisse penser que les thèmes de celles qui sont perdues sont pour partie traités dans celles qui restent. En revanche, il est impossible de savoir si, au moment de sa mort, Sénèque avait achevé la rédaction des *Lettres à Lucilius*. Cela pourrait avoir quelque incidence sur l'étude des usages qu'il fait de la dialectique : en effet, s'il y a une

¹ Il désigne souvent les stoïciens par l'expression (*Stoici*) *nostri*, « nos stoïciens », ou « les nôtres » : voir par exemple *De otio* 8.1 et *Constant.* 2.1. Et quand il affirme son indépendance vis-à-vis de ses prédécesseurs stoïciens, c'est en tant que membre à part entière du Portique : voir *De vita beata* 3.2–3 et *Ep.* 113.23. Sur ce point, cf. (Grimal, 1989, p. 1965), (Sellars, 2014, p. 109), (Hadot I., 2014, pp. 187–8) et (Asmis, 2015, p. 224). Sur la formation philosophique de Sénèque, ses professeurs et influences, voir (Grimal, 1989, pp. 1967–70), (Inwood, 2005a, pp. 14 *sqq.*), (Griffin, 2008, pp. 29 *sqq.*), (Von Albrecht, 2012, pp. 994–5), (Sellars, 2014, pp. 99–100) et (Veyne, 2019, pp. 27–8).

² Cf. (Inwood, 2007a, p. 134), (Setaioli, 2014a, p. 198) et (Graver & Long., 2015, p. 6).

évolution de ces usages au cours de la correspondance, on ne peut exclure que cette évolution se soit poursuivie s'il comptait en écrire davantage.

1.1.4.2. Exhaustivité

Tout au long des *Lettres à Lucilius*, non seulement tous les principaux thèmes de la théorie morale stoïcienne sont abordés, mais ils le sont souvent à plusieurs reprises et font l'objet de développements variés. En voici un échantillon : Sénèque définit le bien, *bonum* (*Ep.* 118.18 *sqq.*), et soutient que tous les biens sont également souhaitables (*Ep.* 66–7) ; il invite à prendre conscience de ses vices, *vitia*, tout en notant qu'il est difficile de cheminer vers les vertus, *virtutes* (*Ep.* 50.7 *sqq.*) ; il voit dans la sagesse le souverain bien, *perfectum bonum*, et ce qui est poursuivi, *quod adfectatur*, par la philosophie (*Ep.* 89.4 *sqq.*) ; il classe les biens ordinaires parmi les choses qui ne sont ni bonnes ni mauvaises, *quae neque bona sunt neque mala* (*Ep.* 31.3 *sqq.*) ; il précise que le sage préfère ne pas être privé, *deesse mavult*, de ses mains ou ses yeux, sans pour autant s'en affliger si cela arrive (*Ep.* 9.4 *sqq.*) ; il évoque les devoirs qui incombent à l'égard d'un ami, *quid amico praestare debeam* (*Ep.* 48.4) ; il soutient que la passion, *adfectus*, doit être supprimée (*Ep.* 116.1 *sqq.*) ; il décrit la vie du sage, *sapiens*, comme semblable à celle des dieux (*Ep.* 59.14) ; il aborde enfin la question de l'οἰκείωσις en affirmant que tous les animaux ont le sentiment de leur constitution, *constitutionis suae sensus* (*Ep.* 121.5 *sqq.*).¹ En plus de traiter les principaux thèmes de la théorie morale stoïcienne, Sénèque évoque aussi d'autres sujets se rapportant au passage de la théorie à la pratique, soulignant qu'il ne faut pas se perdre dans les subtilités de la théorie (*Ep.* 45) ou évoquant la question de la progression morale (*Ep.* 6.1–3, 72.9–11, 75.8–14).

Les *Lettres à Lucilius* fournissent donc un tableau assez complet de l'éthique stoïcienne. A cet avantage qualitatif, il faut en ajouter un autre quantitatif : en raison même de leur longueur et de leur caractère répétitif, elles répondent particulièrement bien à l'exigence de représentativité statistique en raison même : elles offrent de bonnes chances de dégager des tendances significatives.

¹ Peut-être le thème de l'*action droite* est-il traité de manière moins directe, mais il est possible de classer par exemple sous ce thème la question du suicide du sage, ce dernier se souciant de bien mourir comme de bien vivre (*Ep.* 70.4 *sqq.*)

1.1.4.3. Finalité

Les *Lettres à Lucilius*, précisément parce qu'il ne s'agit pas d'un traité mais d'un recueil de lettres, peuvent donner l'impression de manquer d'unité et d'être un ensemble composite plutôt qu'une œuvre clairement définie. A l'appui de cette impression, il faut souligner leur diversité, que ce soit du point de vue de la taille – quand la lettre 94 s'étend sur 74 paragraphes, la lettre 2 en compte seulement trois – ou de la finalité : il suffit ici de comparer la toute première lettre – où Sénèque a pour but d'exhorter Lucilius à tenir la résolution qu'il a prise de philosopher et à faire bon usage de son temps en prenant soin de son âme – et la lettre 120 – où il entreprend de lui enseigner la manière dont les hommes ont acquis la notion du bien. En outre, il est assez probable que Sénèque n'ait pas eu dès le départ un plan arrêté ni l'idée exacte du nombre de lettres qu'il allait écrire. Les *Lettres à Lucilius* présentent ainsi parfois l'apparence d'un travail en cours dont les objectifs ont pu évoluer au fil du temps. Forment-elles malgré tout un ensemble suffisamment unifié pour que nous puissions interpréter l'usage des procédés dialectiques dans leur contexte ?

Soulignons d'abord que chaque lettre, considérée isolément, possède généralement une unité assez claire : sans avoir toujours un plan clairement articulé, elle n'en a pas moins généralement une amorce – une demande de Lucilius, une remarque de Sénèque ou un événement – qui sert de prétexte pour un discours sur un thème défini. Par exemple, à la lettre 7, Lucilius – manifestant par là sa bonne volonté – a demandé à Sénèque ce qu'il convient d'abord d'éviter pour progresser moralement. Sénèque lui répond : la foule. Il juge en effet que Lucilius n'a pas encore la force nécessaire pour s'y risquer sans péril car la fréquentation d'une foule vicieuse risque de le faire retomber dans ses travers (1–3). Il raconte ainsi comment, lors d'un spectacle, il a vu la foule se réjouir d'un combat de gladiateurs d'une terrible cruauté (3–5). Il faut absolument préserver de telles choses l'âme qui n'est pas encore aguerrie (6–8). Sénèque en termine alors en recommandant à Lucilius de s'en tenir à la fréquentation de ceux qui le rendront meilleur, et en lui confiant deux maximes pertinentes pour le sujet (8–12). Cette lettre fournit un contexte assez clair et une finalité suffisamment nette pour permettre d'analyser l'usage des procédés dialectique en son sein.

Mais ce n'est pas seulement à l'échelle d'une lettre qu'il est possible de trouver de l'unité. Toutes les lettres ont ainsi en commun d'être adressées au même destinataire et nous

avons donc affaire à une seule et même correspondance.¹ Elles forment également un réseau thématique, si bien que, pour en comprendre une, il faut lire en même temps celles qui traitent du même thème tout en apportant sur lui un éclairage différent : cela fait dire à (Wilson, 2008, p. 72) que les *Lettres à Lucilius* doivent être lues comme des *lettres* et non comme des *essais* : « collectively, not selectively ».² Parfois aussi, une lettre renvoie explicitement à celle qui précède, l'ensemble formant ainsi une discussion en plusieurs temps sur un même thème. Par exemple, la lettre 8 se réfère explicitement à la lettre 7 que nous avons évoquée plus haut : Sénèque entreprend en effet d'y répondre à l'objection que lui fait Lucilius après avoir lu la lettre précédente.³

Au-delà de la récurrence thématique et des renvois, ce sont les intentions de Sénèque qui font l'unité des *Lettres à Lucilius*. Les lettres s'insèrent en effet dans un projet clair et défini : celui d'enseigner la philosophie stoïcienne à son destinataire pour le faire progresser moralement. Selon Sénèque, en effet, dans la plupart des cas le progrès moral suppose une assistance extérieure : le disciple doit pouvoir compter sur l'aide du maître.⁴ C'est précisément le rôle qu'il entend jouer auprès de son destinataire, estimant en outre que le genre épistolaire est tout particulièrement adapté à cette fin.⁵ Nous avons eu l'occasion d'esquisser dans la partie précédente la méthode pédagogique telle que Sénèque la conçoit dans les lettres 94 et 95 et qu'il nous paraît mettre en œuvre dans les *Lettres à Lucilius*. S'il n'est donc pas question d'y revenir dans le détail, rappelons toutefois que cette méthode suit une évolution au cours de l'enseignement : elle consiste d'abord dans une parénèse, où le maître exhorte son disciple à philosopher et l'encourage à suivre un certain nombre de préceptes, tout en laissant toujours davantage de place à l'enseignement de la doctrine, lequel doit procurer aux préceptes un fondement solide. Or, la plupart des disparités que nous avons notées plus haut entre les lettres se comprennent dans le cadre d'une telle évolution : si la lettre 1 et la lettre 120 poursuivent des

¹ Cela différencie les lettres de Sénèque de celles d'Épicure qui sont adressées à différentes personnes : cf. (Graver & Long., 2015, p. 1). Sur les points communs que les premières ont par ailleurs avec les secondes, voir (Inwood, 2007a, pp. 142–5).

² M. Wilson montre ainsi, dans le cas de la lettre 82, comment la diversité des thèmes de cette dernière la relie à toutes les autres lettres qui traitent de l'un de ces thèmes (p. 82).

³ *Ep.* 8.1. ; la lettre 9 ainsi que le début de la lettre 10 continuent d'ailleurs sur le même thème ; voir aussi la lettre 67, qui prolonge manifestement la discussion de la lettre précédente sur la thèse selon laquelle tous les biens sont également souhaitables.

⁴ *Ep.* 52.2, 94.50–1. Cf. (Asmis, 2015, p. 232).

⁵ *Ep.* 8.2, 34.2 et 38.1. Sur la compréhension de l'œuvre de Sénèque comme une entreprise de direction spirituelle, voir en particulier (Hadot I., 2014) ; cf. (Setaioli, 2014a, p. 198). Pour une discussion d'une telle interprétation dans le cas des *Lettres à Lucilius*, voir (Inwood, 2007b, pp. xv *sq.*).

objectifs très différents, ou si, d'une manière générale, les lettres sont de plus en plus longues à mesure que l'on avance dans la correspondance,¹ c'est parce qu'elles n'interviennent pas au même stade de l'enseignement philosophique.²

Les *Lettres à Lucilius*, en raison même de la finalité pédagogique qui les articule, fournissent donc un contexte tout à fait satisfaisant pour comprendre l'usage des procédés dialectiques en son sein. Elles sont également susceptibles de nous apporter sur l'usage stoïcien de la dialectique un éclairage à la fois différent et complémentaire de celui des témoignages de Cicéron et d'Arius Didyme : tandis que ces deux derniers visent respectivement à établir et à articuler la théorie morale, Sénèque entend pour sa part accompagner son destinataire pour qu'il se conforme, dans sa vie même, à cette théorie.

Précisons toutefois qu'il n'est pas sûr du tout que Sénèque ait réellement dispensé un enseignement moral à Lucilius et la réalité de leur correspondance a été très discutée : Lucilius est-il le *destinataire* de ces lettres, y répond-il au fur et à mesure qu'il les reçoit et s'engage-t-il effectivement dans une démarche de progression morale ? ou en est-il seulement le *dédicataire*, Sénèque ayant donné à cette correspondance fictive l'allure d'une vraie ?³ La seconde hypothèse nous paraît plus proche de la vérité : Sénèque a sans doute eu dès le départ le projet de publier cette correspondance et, à travers Lucilius, il s'adresse assurément à la postérité.⁴ Certes, dans un cas comme dans l'autre, cela ne change pas la finalité pédagogique des lettres : qu'elles s'adressent en premier lieu à un individu donné ou à la postérité, elles constituent un programme d'enseignement.⁵ Toutefois, tandis que, dans la première hypothèse, ce programme est *particularisé* et nous renseigne sur la personnalité et la vie du vrai Lucilius, dans la seconde, ce programme est, en quelque sorte, *idéal* : il nous renseigne davantage sur la manière dont Sénèque conçoit idéalement l'enseignement de la philosophie, son point de départ, la fin vers laquelle il tend, et la progression qu'il doit suivre entre les deux. A l'inverse, les *Entretiens* d'Épictète, dont il sera question dans la suite, donnent à voir un véritable enseignement, avec ses répétitions, ses revirements, ses échecs. C'est d'ailleurs l'un des aspects de leur complémentarité pour notre inventaire : cela doit nous permettre de comparer en contexte pédagogique un usage idéal de la dialectique avec son usage effectif.

¹ Il y a toutefois des exceptions : voir par exemple *Ep.* 121.

² Cf. (Graver & Long., 2015, p. 5).

³ Sur le sujet, voir (Griffin, 1976, pp. 416 *sqq.*), (Inwood, 2007a, p. 134) et (Setaioli, 2014a, p. 194).

⁴ Cf. (Graver & Long., 2015, pp. 3–4)

⁵ Cf. (Wilson, 2008, p. 61, note 3).

1.1.4.4. Attribution

Comme nous l'avons dit plus haut, la question de l'attribution est aisée à régler : c'est aux positions de Sénèque sur la dialectique, lesquelles se concentrent justement dans les *Lettres à Lucilius*, qu'il convient de comparer les usages qu'il fait de la dialectique dans ces mêmes lettres. Il se trouve cependant que, dans le cas du premier stoïcisme, nous n'avons pas de témoignage équivalent, susceptible de nous renseigner sur l'usage de la dialectique en contexte pédagogique : si l'on peut compter sur Cicéron et Arius Didyme pour nous informer sur les usages dialectiques des premiers stoïciens, il s'agira toutefois des usages théoriques, dans la justification et l'articulation de la doctrine morale. Une telle distribution des rôles entre les sources pourrait donner l'impression d'une évolution dans l'usage de la dialectique au cours de l'histoire du Portique, qui, de théorique, serait progressivement devenu exclusivement pédagogique et pratique. Or une telle évolution ne va pas de soi et nous avons eu l'occasion de voir à la fin du chapitre que nous consacrons à Chrysippe dans la première partie que ce dernier n'est pas sans reconnaître à la dialectique une utilité pédagogique. L'usage effectif qu'en fait Sénèque dans son enseignement peut-il toutefois être attribué aux premiers stoïciens et peut-on y voir une illustration de l'usage pédagogique qu'il reconnaissait à la dialectique et auquel, peut-être, ils recourraient eux-mêmes ? La validité d'une telle attribution pourra être établie de deux manières : tout d'abord, les usages de la dialectique que Sénèque est susceptible de faire dans son enseignement sont-ils en accord avec les positions de Chrysippe sur la question ? ensuite, y a-t-il une complémentarité ou, au contraire, une incompatibilité entre les usages théoriques de la dialectique que nous aurons reconnus aux premiers stoïciens sur la base des témoignages de Cicéron et d'Arius Didyme, et les usages pédagogiques relevés chez Sénèque ?

1.1.5. Epictète, *Entretiens* et *Manuel*

1.1.5.1. Fiabilité

Nous devons finalement justifier l'inclusion à notre corpus d'inventaire des *Entretiens* et du *Manuel* d'Epictète, montrer qu'ils ne sont pas redondants avec les *Lettres à Lucilius* et qu'ils sont un meilleur choix que l'option concurrente que représentent les *Entretiens* de Musonius. Comme pour Sénèque, la question de la fiabilité ne se pose pas à propos d'Epictète lui-même : c'est comme représentant du stoïcisme impérial et non comme source d'information pour la connaissance du stoïcisme antérieur que nous l'avons considéré dans la partie

précédente et que nous le considérons ici. Les *Entretiens* et le *Manuel* sont donc susceptibles de nous apporter un éclairage sur l'usage *stoïcien* de la dialectique.

En revanche, parce que ces deux textes ne sont pas de la main d'Épictète, la question se pose de savoir s'ils nous renseignent de manière fiable sur son enseignement et sur l'usage qu'il était susceptible de faire de la dialectique dans cet enseignement. Comme Socrate, Épictète n'a en effet rien écrit et l'enseignement qu'il dispensait était purement oral. C'est à Arrien, qui fut un temps son élève, que l'on doit la rédaction des *Entretiens* ; le *Manuel*, pour sa part, est composé d'une sélection d'enseignements d'Épictète par le même Arrien.¹ A-t-il fait œuvre de composition littéraire, à la manière de Xénophon dont Arrien se réclamait ?² Dans sa lettre dédicatoire aux *Entretiens*, il prétend au contraire rapporter fidèlement l'enseignement de son maître :

ὅσα δὲ ἤκουον αὐτοῦ λέγοντος, ταῦτα αὐτὰ ἐπειράθην αὐτοῖς ὀνόμασιν ὡς οἶόν τε ἦν γραψάμενος ὑπομνήματα εἰς ὕστερον ἐμαυτῷ διαφυλάξαι τῆς ἐκείνου διανοίας καὶ παρηρησίας.

Mais tout ce que j'ai entendu de la bouche d'Épictète, j'ai essayé de le transcrire dans ses propres termes, autant que possible, afin de me conserver pour l'avenir des souvenirs de sa pensée et de son franc-parler.³

Quel crédit accorder à cette déclaration ? S'il dit vrai, la question se pose de savoir comment il s'y est pris : « a-t-il sténographié (ou fait sténographier) ce qu'il entendait ? A-t-il pris des notes à la volée, en laissant forcément perdre des phrases entières ? A-t-il travaillé après coup en s'appuyant sur des souvenirs plus ou moins frais ? »⁴. (Muller, 2015, p. 19) suggère d'adopter sur la question une position moyenne : « les *Entretiens* ont peu de chances de nous offrir une transcription sténographique littérale des propos d'Épictète [...], mais tout aussi peu d'être une pure création d'Arrien ».⁵

S'il n'y a donc pas de raison de douter outre mesure de la fidélité du témoignage d'Arrien dans la restitution du propos d'Épictète, on pourrait craindre toutefois que le simple fait de mettre à l'écrit un discours oral lui fasse perdre quelque chose de sa vitalité originale. Arrien n'esquive d'ailleurs pas la difficulté : l'enseignement d'Épictète produisait

¹ Dans le cadre de l'inventaire, nous utiliserons donc le *Manuel* comme un complément des *Entretiens*, sans avoir l'objectif de dégager l'originalité de l'usage de la dialectique dans cet ouvrage par rapport à celui des *Entretiens*.

² (Gourinat, 1998, p. 44) et (Gourinat, 2001, pp. 137–8)

³ § 2 (éd. H. Schenkl ; R. Muller).

⁴ (Muller, 2015, p. 18) ; cf. (Fuentes Gonzales, 2000, pp. 122–3) et (Gourinat, 1998, pp. 43–4).

⁵ Cf. (Gourinat, 1998, pp. 44–5).

immédiatement un effet sur l'auditeur, et il n'est pas certain d'avoir réussi à le retranscrire.¹ Force est cependant de reconnaître que le ton d'Épictète, tantôt sarcastique, bienveillant, humoristique, encourageant ou brutal, transparait des *Entretiens*, Arrien parvenant manifestement à rendre par l'écriture quelque chose de l'oralité. Or, cela présente un intérêt pour notre enquête. On peut en effet supposer que l'usage des procédés dialectiques n'est pas le même à l'écrit et à l'oral : la complexité de certains procédés les destine plutôt à l'écrit, tandis que d'autres procédés conviennent tout à fait à l'expression orale. Il est donc pertinent pour notre inventaire de prendre en compte l'enseignement d'Épictète en plus de celui de Sénèque. Pour observer l'usage oral de la dialectique, les *Entretiens* d'Épictète paraissent par ailleurs une meilleure option que ceux de Musonius : en effet, Lucius, l'homologue d'Arrien pour ces derniers, ne rend pas avec la même netteté leur caractère oral et leur vigueur d'origine.²

Le témoignage d'Arrien paraît donc rapporter de manière satisfaisante le contenu du propos d'Épictète, tout en restituant quelque chose de sa vivacité. C'est en revanche à lui que l'on doit la sélection et l'agencement des 95 discours répartis dans les quatre livres des *Entretiens*. Mais son intervention dans la composition de ces derniers ne semble pas significative : ainsi l'ordre dans lequel sont rangés les entretiens ne paraît pas avoir été travaillé.³ On pourrait par exemple s'attendre à ce que les entretiens soient classés selon leur communauté thématique mais ce n'est clairement pas le cas.⁴ Les entretiens paraissent plutôt pour l'essentiel être classés au hasard, ou éventuellement dans l'ordre dans lequel Arrien les a pris en note. Il semble toutefois avoir délibérément choisi de placer le premier entretien – qui porte sur la distinction entre les choses qui dépendent de nous et celles qui ne dépendent pas de nous – au début de l'ouvrage : le *Manuel* s'ouvre en effet sur cette distinction, ce qui n'est probablement pas le fruit du hasard.⁵ Mais, outre que cela demeure une intervention isolée, elle

¹ §8.

² Cf. (Lutz, 1949, pp. 12 et 13, note 5)

³ Même si (De Lacy, 1943, pp. 113 *sqq.*) a cherché à montrer qu'Arrien suivait un plan très précis dans le premier livre des *Entretiens*.

⁴ Par exemple, les entretiens 1.5, 23 et 2.20, intitulés respectivement « Contre les Académiciens », « Contre les Épicuriens » et « Contre les Épicuriens et les Académiciens », que l'on pourrait être tenté de regrouper. C'est également le cas des différents entretiens portant sur l'utilité de la logique et qui nous ont intéressés dans la partie précédente.

⁵ Arrien est sans doute davantage intervenu dans la composition du *Manuel*, en sélectionnant volontairement un petit nombre de propos du maître, en les reformulant parfois et en prenant davantage de soin à leur agencement : sur ce point, voir (Gourinat, 1998, p. 44) ; (Gourinat, 2001, pp. 137–8) remarque aussi que, dans le *Manuel*, l'importance que Socrate semble avoir pour Épictète résulte en partie de la présentation qu'en donne Arrien.

ne semble pas trahir la pensée du maître, au contraire, si l'on en juge par la récurrence de cette distinction tout au long des *Entretiens*.¹

Si le témoignage d'Arrien sur l'enseignement d'Epictète semble donc fiable, on peut se demander s'il en est vraiment représentatif. Il ne nous renseigne en effet que sur une courte période de la carrière d'Epictète, aux alentours de l'an 108 à l'époque où Arrien a assisté à ses leçons : or, on ne peut évidemment pas exclure que l'enseignement du maître stoïcien, ainsi que l'usage de la dialectique qu'il faisait, ait évolué au cours du temps. A cela s'ajoute que, des huit livres que contenait l'ouvrage rédigé par Arrien, seuls quatre nous sont parvenus.² Toutefois, comme nous en avons tout de même conservé une bonne partie, et que cette dernière contient déjà de nombreuses récurrences et répétitions, il n'y a pas de raison de penser que le reste de l'ouvrage ait été radicalement différent. Un dernier point est en revanche plus lourd de conséquences pour ce qui nous concerne : dans les *Entretiens*, Arrien ne rapporte pas l'enseignement d'Epictète dans l'intégralité de son déroulement, mais seulement de l'une des deux parties qui le composaient. Ainsi les leçons d'Epictète commençaient-elles probablement par le commentaire de textes anciens – empruntés à Chrysippe, Archédème, Antipater, et peut-être aussi à Platon, Xénophon, Diogène et Epicure – qui portaient sur des thèmes éthiques, mais aussi physiques et logiques.³ Cette première partie était suivie d'une discussion plus libre, lors de laquelle les enseignements plus théoriques de la première partie étaient appliqués par Epictète, avec une certaine originalité, à la situation concrète de ses étudiants, dans le but de les exhorter à progresser moralement.⁴ C'est seulement sur cette seconde partie du cours que nous renseigne les *Entretiens* rédigés par Arrien, si bien qu'ils ne nous apprendront rien sur l'usage que pouvait faire Epictète dans la première partie du cours. Toutefois, les *Lettres à Lucilius* pallient en partie ce manque car elles contiennent à la fois de la parénèse et un enseignement théorique, lesquels recourent dans une certaine mesure les deux parties du cours d'Epictète. En revanche, pour ce qui est de la seconde partie du cours d'Epictète, le témoignage d'Arrien sur la seconde partie du cours d'Epictète, répond favorablement à l'exigence de fiabilité et, du fait même de sa longueur, il satisfait bien davantage l'exigence de représentativité statistique que ne le fait le

¹ Voir par exemple : 1.18.12, 22.10, 2.1.5–6, 12, 29, 40, 5.4–5, 6.24, 3.24.68, 26.34, 4.4.39–40, 6.10.

² Ainsi que quelques fragments des quatre autres : voir (Muller, 2015, p. 12).

³ Voir *Diss.* 1.10.8.

⁴ Sur les deux parties du cours d'Epictète, voir (Hadot P., 1997, pp. 78 *sqq.*), (Hadot P., 2000, pp. 26–30), (Long, 2002, pp. 44–5), (Muller, 2015, p. 15) et (D'Jeranian, 2017, p. 91).

témoignage de Lucius sur Musonius.¹ Nous tenons donc là une raison supplémentaire de préférer le premier au second dans le cadre de notre inventaire.

1.1.5.2. Exhaustivité

Comme nous n'en avons pas conservé la partie théorique, il n'est pas toujours aisé d'identifier les thèmes de l'éthique stoïcienne que couvre l'enseignement d'Epictète. De plus, dans l'application qu'il en fait aux situations particulières de ses interlocuteurs, le maître stoïcien présente les thèmes en question d'une manière à la fois originale et mélangée. Il n'en est pas moins clair, d'une part, que l'enseignement d'Epictète est pour une bonne part éthique, même s'il mobilise également la théorie logique – comme nous l'avons vu en détail dans la partie précédente – ainsi que la théorie physique et notamment théologique.² Concernant la théorie éthique, ses principaux thèmes apparaissent en filigrane dans les *Entretiens* comme le montre l'aperçu suivant : la distinction entre le bien, le mal et ce qui est indifférent, ainsi que la question plus générale de valeur, dont Epictète rend souvent compte de manière originale au moyen de sa distinction entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas (*Diss.* 2.5, 16.1–2, 4.10.1–10) ; le vice et la vertu (*Diss.* 1.29.1–3, 4.11.5–8) ; la fin et le bonheur (*Diss.* 1.6.19–22, 20.14–5, 26.1–3) ; les passions (*Diss.* 1.18, 27.7–14) ; les devoirs (*Diss.* 2.10, 4.11.9 *sqq.*) ; l'action droite et la faute morale (*Diss.* 1.11, 2.26) ; le sage (*Diss.* 1.7.1–4, 2.22.4–6) ; et même la théorie de l'οικείωσις (*Diss.* 1.19.11–5, 3.3.1–4, 3.4.10).³ L'enseignement d'Epictète est donc tout à fait pertinent pour étudier l'usage de la dialectique dans l'éthique stoïcienne, et non pas seulement dans l'un de ses aspects.

1.1.5.3. Finalité

Comme nous l'avons déjà indiqué, l'ouvrage rédigé par Arrien rassemble un grand nombre de leçons qui s'enchaînent sans être véritablement ordonnées : les *Entretiens* sont davantage un recueil de textes distincts qu'une œuvre aux contours clairement définis. Ils se distinguent sur ce point des *Lettres à Lucilius*, qui dessinaient une progression relativement nette entre les premières et les dernières lettres : les *Entretiens* reviennent de manière récurrente sur les mêmes thèmes, en les appliquant à des situations nouvelles, sans qu'il soit possible de

¹ Lequel ne contient que 21 entretiens contre les 95 rapportés par Arrien.

² *Diss.* 1.6, 9, 16.

³ Sur ce dernier thème chez Epictète, voir (Inwood, 1996).

dessiner la moindre progression. Si l'on s'en tient donc à l'absence de structure de l'ouvrage, la seule unité semble donc résider au niveau des entretiens considérés individuellement : leur longueur, toutefois, est généralement suffisante pour que l'on puisse comprendre ses circonstances, le sujet abordé et l'objectif d'Epictète, et pour que l'on puisse donc examiner en contexte la fonction des procédés dialectiques.

Il est cependant possible de ne pas en rester à l'échelle de chaque entretien pris séparément et de reconnaître une unité à l'ensemble des entretiens car ils ont en commun un même contexte d'énonciation et une même finalité. Comme nous l'avons vu, dans cette partie de son cours, Epictète enseigne en effet à ses élèves, au sein de son école, comment faire usage des principes de la théorie morale dans la conduite de la vie en les appliquant à des questions particulières et il exhorte en même temps ses interlocuteurs à la mettre en pratique. C'est donc en lien avec un tel objectif que nous interpréterons les usages de la dialectique que nous relèverons dans les *Entretiens* et le *Manuel*.

1.1.5.4. Attribution

Concernant la question de l'attribution, nous pouvons pour l'essentiel renvoyer à ce que nous en avons dit pour Sénèque. Nous comparerons ainsi de manière privilégiée les usages relevés dans les *Entretiens* et le *Manuel* aux positions d'Epictète sur la dialectique, tout en nous demandant s'ils correspondent aux positions des anciens stoïciens sur la question et illustrent éventuellement l'usage qu'ils pouvaient en faire mais sur lesquels nous manquons de témoignages.

1.1.6. Synthèse : complémentarité du corpus d'inventaire

Les quatre textes que nous avons retenu pour notre inventaire présentent des finalités à la fois distinctes et complémentaires. La finalité d'Epictète est ainsi très différente de celles que nous avons reconnues aux exposés de Cicéron et d'Arius Didyme : elle n'est pas de justifier ou défendre la doctrine stoïcienne comme le fait Caton, ni d'en donner une exposition articulée et systématique comme le fait Didyme, mais de la faire assimiler à son auditoire pour l'amener à la mettre en pratique dans la conduite de la vie et, ce faisant, à progresser moralement.¹ Il partage ce faisant avec Sénèque une même intention pédagogique. Mais il convient de noter

¹ Cf. (Long, 2002, pp. 46–8) et (Bénatouïl, 2009, p. 25).

entre les deux plusieurs différences qui ont leur pertinence pour notre étude. Tout d'abord, de l'enseignement d'Épictète, la partie théorique n'a pas été conservée, alors qu'elle occupe une place importante dans les *Lettres à Lucilius* : or, il est probable que l'usage de la dialectique varie selon que l'on enseigne la théorie à un interlocuteur ou qu'on l'accompagne dans sa mise en pratique. Ensuite, le destinataire d'Épictète et celui de Sénèque n'ont pas les mêmes caractéristiques. Ainsi l'auteur des *Lettres à Lucilius* s'adresse-t-il à un interlocuteur unique, d'âge mûr, qui a pris la résolution de conformer sa vie à la philosophie et se montre le plus souvent de bonne volonté lorsqu'il s'agit de tenir cette résolution.¹ Épictète s'adresse lui à un groupe composé de jeunes gens qui sont venus suivre son enseignement sur leur propre initiative ou sur celle de leurs parents.² Il a la charge de leur dispenser une formation morale et philosophique, sans doute pour les préparer à affronter de manière plus vertueuse leur future carrière politique, plutôt que pour en faire des philosophes. Un tel auditoire n'a certes pas le caractère idéal de Lucilius, mais il est tout de même bien mieux disposé à l'égard d'Épictète que les individus que ce dernier abordait dans sa jeunesse pour examiner leurs opinions à la manière de Socrate.³ D'ailleurs, les *Entretiens* rapportent aussi des discussions entre Épictète et d'autres types de public, comme des visiteurs de passage ou des personnes rencontrées en dehors de l'école, lesquels ne montrent pas toujours une attitude aussi positive que celle de ses élèves.⁴ Or, cette diversité de public, du plus zélé au plus rétif, présente un intérêt pour notre étude, dans la mesure où l'usage de la dialectique pourrait varier selon que l'interlocuteur est de bonne volonté ou non. A cela s'ajoute, comme nous le notons plus haut, que l'enseignement de Sénèque est écrit et a un caractère idéal, quand Épictète s'exprime oralement et nous donne à voir la manière dont le stoïcisme peut être enseigné dans les faits. Or ces spécificités pourraient là encore avoir un effet sur les usages de la dialectique.

2. Ce qu'il s'agit d'inventorier

A présent que nous avons délimité notre corpus d'inventaire, il nous faut encore établir la liste des procédés qu'il est pertinent d'inventorier. Par *procédés*, nous entendons l'ensemble des outils que procure une technique quelconque et qu'il est possible de mettre en œuvre pour

¹ Voir, par exemple, *Ep.* 1.1, 4.1, 5.1, 7.1.

² Parfois aussi, d'après *Diss.* 1.26.5–7, sans que les parents y soient favorables.

³ *Diss.* 2.12.25. Sur la bonne disposition de l'auditoire d'Épictète, voir (Long, 2002, p. 4).

⁴ Voir, par exemple, *Diss.* 1.11 et 2.14. Précisons que ces discussions avec des tiers sont rapportées par Épictète dans le cadre de son enseignement ou se déroulent au sein même de l'école devant ses élèves (puisque qu'Arrien nous les rapporte) : le contexte des *Entretiens* est donc toujours, au bout du compte, pédagogique et scolaire.

produire un résultat donné. En l'occurrence, il s'agit donc de faire la liste de tous les outils que la technique dialectique met à disposition du philosophe stoïcien et dont ce dernier est susceptible de faire usage dans son discours. Nous parcourrons donc, à cette fin, l'exposé de la dialectique stoïcienne fourni par Diogène Laërce¹ car c'est de loin le plus complet, en nous rapportant toutefois aux autres sources chaque fois qu'elles apportent un supplément d'information ou un point de vue divergent. Nous aurons comme première exigence d'inclure tous les procédés pertinents et d'exclure ceux qui ne le seraient pas, et comme seconde exigence de ne retenir que les procédés dont la forme ou l'expression est suffisamment reconnaissable pour qu'il soit possible de les identifier dans notre corpus.

La première exigence n'est pas si simple à satisfaire car, comme nous l'avons déjà vu dans les parties précédentes, tous les stoïciens ne sont pas d'accord sur les contours de la dialectique. En particulier, l'espèce relative aux critères et celle relative à la définition sont tantôt considérées comme des parties à part entière de la logique, tantôt supprimées comme telles et considérées alors comme des sous-parties de la dialectique : si nous adoptons la première position, il ne faudra pas en tenir compte dans notre inventaire des usages de la dialectique, mais il faudra au contraire les inclure à notre inventaire si nous nous rangeons à la seconde.² Ajoutons enfin que nous devons inclure à notre liste les procédés dialectiques qui, tout en ne figurant pas dans la théorie dialectique stoïcienne, étaient susceptibles d'être connus et employés par les auteurs stoïciens.

2.1. Les signifiants

La doxographie de la dialectique stoïcienne par Diogène Laërce comporte un exposé sommaire (7.43–8) suivi d'un exposé détaillé (7.49–82). Au cœur du second, Diogène rapporte que, selon Chrysippe, la dialectique concerne les signifiés (*σημαινόμενα*) et les signifiants (*σημαίνοντα*).³ Au début du premier, il indique toutefois que la dialectique se partage entre le lieu relatif aux signifiés et celui relatif *au son vocal*. Mais la divergence est aisée à résoudre puisqu'il nous apprend ensuite que les signifiants sont une sous-espèce du son vocal : ce dernier se divise ainsi en *bruit*, qui est un son vocal non articulé comme un cri ou un bruit de bouche,

¹ DL 7.43–82. Pour des exposés modernes de la dialectique stoïcienne, voir (Gourinat, 2000), (Bobzien, 2006) ou encore (Crivelli, 2009).

² DL 7.41. Sur les divergences entre stoïciens sur la place de la définition dans la logique, voir (Gourinat, 2000, p. 46), (Crivelli, 2010, pp. 364, sqq) et (Gourinat, 2020, pp. 61–2).

³ DL 7.62.

et en *expression* (λέξις), qui est un son vocal articulé. La lexie se divise elle-même en *son vocal articulé non signifiant*, en *forme dialectale* et, enfin, en *son vocal articulé signifiant*, c'est-à-dire en *langage* (λόγος).¹

Le son articulé signifiant, qui est l'objet du lieu dialectique relatif aux σημαίνοντα, est propre à l'homme et distingue ce dernier des animaux qui, pour certains comme les perroquets, sont capables de produire un son articulé sans que celui-ci soit pour autant signifiant : en le prononçant l'oiseau n'exprime pas le contenu de sa pensée mais se contente de reproduire un son.² Ce qui caractérise le *signifiant*, c'est ainsi le fait de signifier quelque chose, à savoir le *signifié*. Ce dernier désigne précisément ce que nous disons quand nous prononçons des signifiants, ou ce que nous pensons et qu'il serait possible d'exprimer au moyen de signifiants. Lorsque je dis « Socrate est assis », la phrase que je prononce est le signifiant, Socrate est la personne dont je parle et ce que j'en dis, à savoir qu'il est assis, est le signifié.³

Le lieu dialectique relatif aux signifiants inclut en son sein les *parties du discours*, les *vertus* et les *vices du langage*, ainsi que tout un ensemble d'éléments énumérés par Diogène Laërce, parmi lesquels figurent en particulier : la *définition* et la *caractérisation* ; le *genre* et l'*espèce* ; la *division*, l'*antidivision*, la *subdivision*, et la *partition* ; et enfin l'*ambiguïté*.⁴ Il nous faut déterminer s'il est pertinent d'inclure ces éléments à notre liste des procédés à inventorier.

2.1.1. Les parties du discours et les vertus de l'expression

Selon Chrysippe et Diogène de Babylonie, les parties du discours ou de la phrase sont au nombre de cinq : le nom (ὄνομα), l'appellation (προσηγορία), le verbe (ῥῆμα), la conjonction (σύνδεσμος) et l'article (ἄρθρον) ; Antipater y ajoute l'adverbe (μεσότης).⁵ L'étude des éléments de la phrase et de la syntaxe s'apparente ainsi à une grammaire. Elle a un caractère normatif : il ne s'agit pas seulement de décrire les différents types de signifiants, mais d'indiquer l'usage qu'il convient d'en faire pour qu'ils expriment correctement ce qu'ils sont censés signifier. Ainsi passe-t-on de l'étude des signifiants à celle des vertus de l'expression, qui décrivent le bon usage des premiers.⁶ Les stoïciens en distinguent cinq : l'hellénisme

¹ DL 7.55–7.

² Cf. (Gourinat, 2000, pp. 146–8).

³ Sur la distinction entre signifié et signifiant, voir (Gourinat, 2000, pp. 111 *sqq.*).

⁴ DL 7.60–2.

⁵ DL 7.57. Sur les parties du discours, voir (Gourinat, 2000, pp. 151 *sqq.*).

⁶ Sur les vertus de l'expression, voir (Gourinat, 2000, pp. 160, *sqq.*), (Aubert-Baillet, 2006, pp. 174 *sqq.*) et (Aubert-Baillet, 2013).

(ἑλληνισμός), la clarté (σαφήνεια), la concision (συντομία), la convenance (πρέπον) et l'élaboration (κατασκευή).¹

Comme nous l'avons vu dans notre première partie, Chrysippe inclut l'étude des éléments de la phrase et des vertus de l'expression dans la théorie dialectique, tandis que Diogène de Babylone en fait les objets d'une théorie à part entière, celle de la grammaire : selon ce dernier, le sage n'est pas seulement bon dialecticien, mais aussi bon grammairien.² Devons-nous donc considérer que la technique grammaticale est incluse dans la théorie dialectique, si bien qu'il faut retenir pour notre inventaire les procédés relevant de la première, ou bien au contraire qu'elle est une technique autonome dont les procédés ne nous renseignent pas sur la pratique dialectique de celui qui les emploie ? En réalité, que l'on distingue ces deux techniques ou que l'on subordonne l'une à l'autre, nous avons vu qu'elles collaborent étroitement : la pratique dialectique requiert dans tous les cas un bon usage de la langue. De ce point de vue, il pourrait donc sembler pertinent d'observer dans notre corpus comment se manifeste le souci de s'exprimer correctement en vue de bien raisonner.

Nous écartons toutefois cette piste pour deux raisons. Tout d'abord, la technique grammaticale ne présente pas de procédés identifiables et qui pourraient se prêter à un inventaire : les éléments de la phrase sont la matière du bon usage de la langue davantage que ses procédés ; quant aux vertus de l'expression, il n'est pas simple de leur faire correspondre des procédés, de déterminer par exemple les procédés linguistiques qui permettent une expression concise ; une manière de faire serait éventuellement d'inverser la démarche en relevant les manquements au bon usage de la langue, les fautes de grammaire au sens large, comme les barbarismes ou les solécismes : mais un tel inventaire n'en reste pas moins extrêmement complexe.³ Ensuite, les vertus de l'expression ne sont en aucune manière spécifiques au discours dialectique, mais elles sont requises pour tous les autres types de discours, rhétorique ou poétique par exemple.⁴ En faire l'étude ne nous renseignerait donc pas sur la pratique dialectique en tant que telle.

¹ DL 7.59. Selon (Aubert-Baillet, 2006, p. 187), la première vertu désigne l'adéquation parfaite du signifiant et du signifié d'une manière générale, et englobe donc les quatre autres.

² Voir *supra*, p. 130.

³ Sur les vices du discours, voir DL 7.59 et (Gourinat, 2000, p. 162).

⁴ Voir (Aubert-Baillet, 2006, p. 176).

2.1.2. La définition et la caractérisation

Selon le témoignage de Diogène Laërce, le lieu dialectique relatif aux signifiants comprend aussi la définition (ὄρος).¹ Chrysippe définit cette dernière comme « l'explication du propre (ἰδίου ἀπόδοσις)² » et Antipater comme « un énoncé qui, au moyen d'une analyse, exprime de manière exacte (λόγος κατὰ ἀνάλυσιν ἀπαρτιζόντως ἐκφερόμενος)³ ». La deuxième formulation précise la première : la définition d'une chose n'indique pas seulement une propriété caractéristique de cette dernière, mais ce qu'elle est, d'une manière adéquate et complète, en procédant par analyse. Ainsi est-il probable qu'une définition était obtenue au moyen d'une division d'un genre en ses espèces et de ces dernières en leurs espèces propres, et ainsi de suite, jusqu'à parvenir à l'espèce que l'on entend définir : il est alors possible de récapituler au sein d'un même énoncé toutes les différences successives jusqu'à la différence dernière, qui fait le propre de la chose définie.⁴

Si c'est bien là ce que les stoïciens entendent par définition, on ne comprend pas bien pourquoi elle figure dans le lieu dialectique relatif aux signifiants et non dans celui relatif aux signifiés : en effet, elle n'indique pas seulement la manière dont il faut nommer les choses, mais l'essence même de ces dernières. Sa parenté avec la *caractérisation* (ὕπογραφή), dont il est question dans la suite de l'exposé de Diogène Laërce, peut toutefois expliquer que certains stoïciens l'aient classée parmi les signifiants. La première définition de la caractérisation rapportée par le doxographe est en effet la suivante : « un énoncé qui introduit aux choses de manière sommaire (λόγος τυπωδῶς εἰσάγων εἰς τὰ πράγματα)⁵ ». Une caractérisation est donc une esquisse, une brève présentation qui a pour but d'indiquer la chose dont on parle et non d'exprimer l'essence de cette chose d'une manière aussi adéquate et complète qu'une définition. Dans la mesure où elle permet de préciser à quel signifié renvoie tel signifiant sans faire connaître encore ce qu'est le signifié en lui-même, la caractérisation trouve donc tout à fait sa place dans le lieu dialectique sur les signifiants : elle est un procédé linguistique plutôt que définitionnel.⁶

¹ DL 7.60. Sur la conception stoïcienne de la définition, voir (Gourinat, 2000, pp. 46–58), (Brittain, 2005, pp. 186–99.), (Crivelli, 2010) et (Gourinat, 2020).

² DL 7.60. (éd. T. Dorandi ; trad. R. Goulet).

³ *Ibid.* (éd. T. Dorandi ; nous traduisons).

⁴ Cf. (Gourinat, 2020, p. 65)

⁵ DL 7.60 (éd. T. Dorandi ; nous traduisons).

⁶ Cf. (Gourinat, 2000, pp. 52–3), (Crivelli, 2010, pp. 369–70) et (Gourinat, 2020, pp. 62–3).

Diogène Laërce rapporte une seconde définition de la caractérisation, selon laquelle elle est « une définition donnant de façon plus simple le sens d'une définition (ὄρος ἀπλούστερον τὴν τοῦ ὄρου δύναμιν προσενηνεγμένος)¹ ». Ce second énoncé ne semble pas équivalent au premier car il fait de la caractérisation une espèce de la définition, à savoir une définition abrégée. Dans ce second sens, la caractérisation semble relever plutôt de la technique définitionnelle : elle n'a pas pour but de se mettre d'accord sur ce dont on parle avant de le définir, mais, au terme de l'entreprise de définition, de formuler brièvement ce qu'est la chose définie.² Au final, il faut donc distinguer entre trois procédés qui relèvent de deux techniques distinctes : d'une part, la caractérisation au premier sens qui relève de la technique linguistique ; d'autre part, la définition et la caractérisation au second sens qui relève de la technique définitionnelle.

Est-il pertinent d'inclure ces procédés à notre liste ? Dans la première partie, nous avons vu que Chrysippe distinguait probablement la technique définitionnelle et la technique dialectique. La première a pour tâche de nous faire connaître ce que sont les choses, de développer la notion que nous en avons, tandis que la seconde permet d'établir la vérité ou la fausseté d'une proposition ou d'une représentation. Mais ces deux techniques ne sont pas pour autant indépendantes l'une de l'autre : le dialecticien mobilise les notions quand il argumente et il doit donc les avoir préalablement définies. Il nous paraît donc pertinent d'ajouter à notre liste des procédés à inventorier la définition et la caractérisation au second sens, pour pouvoir observer si, en pratique, ces deux techniques sont bien associées. Quant à la caractérisation au premier sens, parce qu'elle permet de se mettre d'accord sur ce que l'on entend signifier, elle peut être requise avant d'amorcer un échange dialectique, pour évacuer d'emblée dans la formulation d'un argument une ambiguïté qui pourrait éventuellement égarer l'interlocuteur.

Reste à savoir si ces trois procédés, aussi pertinents qu'ils soient pour notre inventaire, présentent des caractéristiques formelles qui permettraient de les identifier au sein de notre corpus. Cela semble être le cas de la définition. Nous avons vu, en effet, qu'elle était un énoncé qui, au terme d'un processus de division, récapitule les différences jusqu'à la différence qui est propre à la chose définie. Par exemple, lorsque Diogène Laërce dit que la proposition est une

¹ *DL* 7.60 (éd. T. Dorandi ; trad. R. Goulet).

² Sur les différents sens de la caractérisation, voir (Brittain, 2005, pp. 188–9).

« une réalité complète assertible pour autant qu’il est en son pouvoir¹ », il est probable qu’il s’agisse d’une définition. Par conséquent, chaque fois que nous rencontrerons un énoncé qui indique ce qu’est une chose en associant à son genre la différence ou la série de différences qui la caractérise en propre, nous y verrons une occurrence de définition. Quant à la caractérisation, il se trouve que Diogène Laërce en propose probablement une de la *proposition*, quand il décrit cette dernière comme « ce qui est vrai ou faux² ». Cet énoncé mentionne une propriété caractéristique de la chose en question, sans récapituler toute la série des différences ni indiquer le genre. Chaque fois, donc, que nous rencontrerons un énoncé de la forme *est x ce qui a la caractéristique P*, nous y verrons une occurrence de caractérisation.³ La difficulté est toutefois que, formellement, la caractérisation au premier sens et celle au second sens ne peuvent pas être distingués.⁴ Nous traiterons donc l’ensemble des caractérisations en même temps que la définition, en essayant de déterminer sur la base du contexte celles qui relèvent du premier sens et celles qui relèvent du second, et, par conséquent, s’il s’agit d’un usage linguistique ou définitionnel.

Il nous faut encore évoquer un autre procédé, voisin de la caractérisation au premier sens, et qui, même s’il n’est pas mentionné par Diogène Laërce, est attesté chez les stoïciens. Il s’agit de ce que nous désignons par *analyse polysémique*, laquelle consiste à distinguer toutes les différentes significations que peut avoir un même terme. Epictète et Sénèque y font référence dans des textes que nous avons déjà commentés : le premier envisage que, dans l’éventualité où il emploierait un mot ambigu, son élève lui demande de distinguer les significations, tandis que le second regrette qu’au lieu de lui indiquer comment se comporter à l’égard d’un ami, on lui dise combien de sens peut recouvrir le mot *ami* ou combien de choses

¹ DL 7.65 : *πρᾶγμα αὐτοτελὲς ἀποφαντὸν ὅσον ἐφ’ ἑαυτῷ* (éd. T. Dorandi ; trad. J.-B. Gourinat in (Gourinat, 2000, p. 53)). (Gourinat, 2000, p. 53), (Crivelli, 2010, p. 394) et (Gourinat, 2020, pp. 62–3) considèrent que ce témoignage nous donne un exemple de définition, à côté d’un exemple de caractérisation, comme nous le verrons dans la suite.

² DL 7.65.

³ Notons que, dans la théorie du moins, les stoïciens privilégient l’expression d’une définition ou d’une caractérisation sommaire sous la forme d’une implication réciproque : *Si telle chose est x, alors cette chose est P* et *Si telle chose est P, alors cette chose est x* (où *P* est le propre de *x*). Nous serons donc attentif à ce type de formulation au cours de notre inventaire. Sur le sujet, voir (Crivelli, 2010, p. 409) et (Gourinat, 2020, pp. 75–6).

⁴ Sauf peut-être dans la mesure où dans son second sens, la caractérisation reprend la différence dernière sur laquelle se conclut la définition, tandis que dans son premier sens elle mentionne une propriété qui n’est pas nécessairement le propre de la chose en question mais seulement une propriété dérivée. Selon ce critère, la caractérisation de la proposition relèverait du premier plutôt que du deuxième sens : elle donnerait une propriété caractéristique de la proposition, sans être la forme abrégée de la définition de cette dernière puisque la caractéristique qu’elle mentionne n’y figure même pas.

signifie le mot *homme*.¹ L'analyse polysémique, qui relève clairement de la technique linguistique, puisqu'elle vise à garantir l'adéquation entre signifiant et signifié, est susceptible de faire l'objet d'un usage préalable dans le cadre de la pratique dialectique : elle permet en effet de réduire d'emblée l'équivocité d'un terme, en indiquant en quel sens on l'entend, pour éviter toute ambiguïté dans l'argumentation qui suit.

2.1.3. La division et la partition

Dans le lieu dialectique relatif aux signifiants, Diogène Laërce mentionne encore la division (διαίρεσις), qu'il définit comme « la séparation d'un genre en ses espèces immédiates² ». Nous avons déjà souligné dans la section précédente le rapport que la division entretient avec la définition : la première en divisant un genre jusqu'à l'espèce que l'on veut définir permet ensuite de formuler une définition en récapitulant l'ensemble des différences jusqu'à la différence dernière. (Gourinat, 2020, p. 62) estime ainsi que Chrysippe, qui distinguait sans doute au sein de la logique entre l'espèce dialectique et l'espèce définitionnelle, classait vraisemblablement les divisions dans la seconde. Puisqu'il nous a paru pertinent de retenir les procédés relevant de la technique définitionnelle, nous incluons donc la division à notre liste. Il convient toutefois de préciser que la division ne se confond pas avec la définition. Elle vise en effet à diviser un genre donné de manière exhaustive en parcourant toutes ses ramifications là où la division récapitule seulement l'un des chemins. La technique diérétique ne semble donc pas complètement subordonnée à la technique définitionnelle. Il nous faudra voir si elle coopère avec la technique dialectique autrement qu'en lui fournissant uniquement des notions bien définies.

A la division, Diogène Laërce ajoute l'antidivision (ἀντιδιαίρεσις) et la subdivision (ἐπιδιαίρεσις). Il ne semble pas que celles-ci soient les espèces de la première telle qu'elle a été définie précédemment. La division et l'antidivision sont plutôt deux manières de séparer un genre en espèce, la première procédant selon les espèces prochaines – *parmi les x, les uns sont A et les autres B* –, tandis que la seconde procède selon la contrariété – *parmi les x, les uns sont A, les autres non-A*. Ainsi est-il possible de considérer que la division au sens large désigne la séparation d'un genre en espèce, et qu'elle a pour espèce la division au sens restreint ainsi que

¹ Respectivement, *Diss.* 1.17.5 et *Ep.* 48.4. Sur le procédé de l'analyse polysémique, voir aussi (Atherton, 1993, pp. 69 *sqq.*) et (Gourinat, 2000, pp. 51–2).

² *DL* 7.61 : γένους ἢ εἰς τὸ προσεχῆ εἶδη τομὴ (éd. T. Dorandi ; trad. R. Goulet). Sur la conception stoïcienne de la division, voir (Gourinat, 2000, pp. 54–6), (Gourinat, 2020) et (Collette-Dučić, 2020).

l'antidivision : le compte-rendu de Diogène Laërce ne semble pas exclure qu'il y ait d'autre manière de diviser un genre en ses espèces.¹ Quant à la subdivision, elle ne se situe pas sur le même plan que les deux précédentes, puisqu'elle ne se caractérise pas par sa structure ou la manière dont elle divise, mais par sa position relative : ainsi est-elle la division issue d'une division antérieure et se distingue donc de la division qui n'est elle-même issue d'aucune division. Rien n'empêche par conséquent, que la subdivision soit, du point de vue de sa structure, une division par les espèces prochaines ou une antidivision, ou éventuellement une autre espèce de division. Puisque les stoïciens divisent le genre *division* selon deux critères différents, dans notre inventaire, chaque occurrence de division apparaîtra donc à deux titres : selon sa structure interne et selon sa position relative.

Après avoir traité des divisions, Diogène Laërce en vient à la partition (μερισμός), qui leur est apparentée sans se confondre avec elles.² En effet, elle n'est pas la séparation d'un genre en ses espèces, mais le « classement d'un genre selon des lieux », comme par exemple : « Parmi les biens, les uns sont relatifs à l'âme, les autres relatifs au corps »³. La distinction, au sein de la dialectique, entre le lieu des signifiants et celui des signifiés, est ainsi une partition et non une division, les signifiants et les signifiés n'étant évidemment pas des espèces de la dialectique, mais deux régions de cette dernière. Le procédé de la partition est aisé à identifier dans les textes, dans la mesure où – en grec du moins –, on l'exprime au moyen de la préposition *περὶ* suivi de l'accusatif, selon le modèle suivant : *parmi les x, les uns sont περὶ A, les autres περὶ B*. Il nous faudra voir si la partition coopère avec la technique dialectique d'une autre manière que la division.

2.1.4. L'ambiguïté

Diogène Laërce termine son exposé du lieu dialectique relatif aux signifiants en traitant de l'ambiguïté (ἀμφιβολία) qui est « une expression signifiant deux ou même plusieurs choses [quand elle est] prise littéralement, au sens propre et selon le même usage, si bien que plusieurs

¹ En contexte éthique, on pense évidemment à la division tripartite, *parmi les x, les uns sont A, les autres B, les autres ni A ni B*. Mais une telle forme de division ne figure pas dans la théorie logique stoïcienne et il faudra nous demander s'il s'agit éventuellement d'une sorte de division par les espèces prochaines, ou une troisième sorte de division, ou encore une forme invalide. Sur ce type de division, voir (Nolan, 2016).

² Nous avons déjà eu l'occasion d'observer les différences entre division et partition à propos des parties de la philosophie : voir *supra*, p. 98. Sur la différence de la partition avec la division, voir (Gourinat, 2000, p. 56), (Gourinat, 2020, pp. 79 *sqq.*) et *LS*, pp. 80–2.

³ *DL* 7.62 : μερισμός δέ ἐστι γένους εἰς τόπους κατάταξις, [...] 'τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν ἐστὶ περὶ ψυχὴν, τὰ δὲ περὶ σῶμα.' (éd. T. Dorandi ; trad. R. Goulet modifiée).

significations sont admissibles en même temps pour cette même expression ». ¹ Elle désigne ainsi une irrégularité dans le rapport entre signifiant et signifié : un même signifiant renvoie à la fois à deux signifiés distincts. Si les stoïciens ont étudié la question en détail et ont même établi une classification des ambiguïtés, c'était toutefois pour mieux s'en prémunir. ² Il ne s'agira donc pas de relever dans notre corpus les occurrences des différents types d'ambiguïtés – inventaire qui serait par ailleurs particulièrement complexe à réaliser –, mais bien plutôt les différents procédés linguistiques mis en œuvre par les stoïciens pour les résoudre et que nous avons déjà eu l'occasion de rencontrer : la caractérisation au premier sens et l'analyse polysémique. ³

2.2. Les signifiés

A présent que nous en avons terminé avec le lieu dialectique relatif aux signifiants, il nous faut encore parcourir celui relatif aux signifiés. Ce dernier se partage lui-même selon le lieu relatif aux représentations et celui relatif aux exprimables. Quant aux exprimables, ils se divisent en exprimables incomplets – les prédicats – et exprimables complets : les énoncés non propositionnels ; les propositions ; les arguments, modes et syllogismes ; et les sophismes. ⁴

2.2.1. Les représentations

Dans l'exposé sommaire de la dialectique par Diogène Laërce, le lieu relatif aux signifiés comprend donc la représentation (φαντασία), et en particulier la représentation compréhensive (φαντασία καταληπτική) qui constitue le critère de vérité. ⁵ En revanche, dans l'exposé de détail, le sujet de la représentation ne figure pas dans le lieu relatif aux signifiés car il a été traité préalablement dans la section consacrée au critère de vérité. ⁶ Cela illustre le fait que certains stoïciens ajoutent une espèce critériologique au sein de la logique, tandis que ceux

¹ DL 7.62 : λέξις δύο ἢ καὶ πλείονα πράγματα σημαίνουσα λεκτικῶς καὶ κυρίως καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ ἔθος, ὥσθ' ἅμα τὰ πλείονα ἐκδέξασθαι κατὰ τὴν αὐτὴν λέξιν (éd. T. Dorandi ; trad. R. Goulet). Sur la conception stoïcienne de l'ambiguïté, voir (Atherton, 1993) et (Gourinat, 2000, pp. 168 *sqq.*).

² Pour la classification stoïcienne des ambiguïtés, voir Gal. *De sophismatis ex elocutione* 595–7 = *SVF* 2.153 = *FDS* 633 ; Sur l'enjeu philosophique que les stoïciens reconnaissent à la résolution de l'ambiguïté, voir (Atherton, 1993, pp. 128–9).

³ Toutefois, nous reviendrons indirectement sur la question de l'ambiguïté en évoquant celle des sophismes, dont certains reposent justement sur une ambiguïté : sur le rapport des sophismes avec l'ambiguïté, voir (Atherton, 1993, p. 407).

⁴ DL 7.43 et 63.

⁵ DL 7. 45–6.

⁶ DL 7.49 *sqq.*

qui ne le font pas doivent probablement traiter de la question du critère dans le lieu dialectique relatif aux signifiés.¹ Faut-il en conclure que la question du critère relève de la technique dialectique ou en est indépendante ?

(Gourinat, 2000, p. 94) juge que ces deux perspectives sur la place du critère en logique ne sont pas incompatibles l'une avec l'autre : simplement, en considérant l'espèce relative aux critères comme une partie à part entière de la logique et prioritaire sur toutes les autres, « on insiste sur l'antériorité de la pensée sur son expression », tandis qu'en l'intégrant à la partie de dialectique sur les signifiés, « on insiste sur le caractère rationnel de toute représentation, et sur l'idée que la pensée rationnelle a déjà une articulation et un contenu proche de celui du langage ». Dans un cas comme dans l'autre, le dialecticien se rapporte à la représentation et à la représentation compréhensive comme à l'ancrage empirique qui vient garantir, en dernière analyse, l'adéquation de son argumentation avec la réalité.

Pour autant, il n'y a pas de *technique* critériologique ni de procédés correspondants que le dialecticien aurait à mettre en œuvre, mais plutôt une *théorie* du critère qui lui enseigne comment, en raisonnant à partir des représentations compréhensives, il produit un discours vrai sur les choses.² Il n'y a donc rien dans l'espèce du critère que l'on doit inclure à notre liste des procédés à inventorier.

2.2.2. Les exprimables incomplets

L'exprimable ($\lambda\epsilon\kappa\tau\acute{o}\nu$) désigne le contenu de la représentation rationnelle que l'on peut exprimer au moyen du langage. Il se divise en exprimable incomplet et exprimable complet. Ainsi le prédicat ($\kappa\alpha\tau\eta\gamma\acute{o}\rho\eta\mu\alpha$), ce que l'on signifie au moyen d'un verbe, est-il un exprimable incomplet : considéré isolément, il ne correspond à aucune réalité. D'ailleurs, selon l'exemple rapporté par Diogène Laërce, si l'on se contente de dire *écrit*, l'on demande instantanément « qui ? », car le prédicat ne subsiste dans la réalité qu'à la condition d'être associé à un sujet, à un cas ($\pi\tau\acute{\omega}\sigma\iota\varsigma$), l'ensemble formant alors un exprimable complet : par exemple, *Socrate écrit*.³

Bien entendu, il ne sera pas question de faire l'inventaire des prédicats ni des cas : d'abord, parce que cela reviendrait à relever l'intégralité des textes ; ensuite, parce que l'exprimable incomplet ne fait sens et n'intéresse le dialecticien dans sa recherche de vérité

¹ DL 7.41.

² Cf. (Gourinat, 2000, p. 94).

³ DL 7. 63–4. Sur le sujet, voir (Gourinat, 2000, pp. 122 *sqq.* et 174–82).

qu'à la condition d'entrer dans la composition d'un exprimable complet. C'est donc seulement au sein des exprimables complets que l'on peut trouver des procédés dont le dialecticien est susceptible de faire usage.

2.2.3. Les exprimables complets (1) : les énoncés non propositionnels

Les exprimables complets se divisent eux-mêmes en propositionnels et non propositionnels. Tandis que la proposition (ἀξιωμα) est ce qui est vrai et faux, les énoncés non propositionnels ne sont ni vrais ni faux : ils comprennent la question, l'interrogation, l'ordre, le serment, la prière, l'hypothèse, l'interpellation et la quasi-proposition.¹ Parce que ces énoncés n'ont pas de valeur de vérité, ils ne peuvent entrer dans la composition des arguments, ni à titre de prémisses, ni à titre de conclusion : ils semblent donc *a priori* n'être d'aucun usage pour la pratique dialectique. Certains de ces énoncés – à savoir la question et l'hypothèse – requièrent toutefois un examen plus approfondi.

La question (ἐρώτημα) appelle une réponse par *oui* ou par *non*. Elle se distingue ce faisant de l'interrogation (πύσμα) à laquelle il faut répondre au moyen d'une proposition. Or, il est clair qu'elle occupe une place centrale dans la dialectique puisque les stoïciens définissent notamment cette dernière comme « la science de la discussion correcte dans le domaine des discours qui se déroulent par question et réponse² ». C'est justement le fait de procéder par question et réponse qui distingue le discours dialectique du discours rhétorique : les prémisses sont posées sous la forme de questions, que l'interlocuteur peut accorder ou non, et dès lors qu'il a accepté au moins deux prémisses, il est possible au questionnant de lui faire admettre ce qui suit des deux prémisses en question. On pourrait donc penser que l'inventaire des questions au sein de notre corpus serait une bonne manière de repérer les passages où il est fait usage du discours dialectique. Nous écartons toutefois cette piste pour une double raison : d'abord, même lorsqu'une prémisses est formulée au moyen d'une proposition, il faut conserver à l'esprit qu'elle a le caractère d'une prémisses soumise par le questionnant au répondant qui doit y répondre par oui ou par non ; ensuite, la question n'est pas propre à la dialectique. En bref, lorsque dans la pratique dialectique, il n'y a pas de questions, il faut faire comme s'il y en avait, et, inversement,

¹ DL 7.66. Sur les énoncés non propositionnels, voir (Gourinat, 2000, pp. 182 *sqq.*).

² DL 7.42 : [ἐπιστήμη] τοῦ ὀρθῶς διαλέγεσθαι περὶ τὸν ἐν ἐρωτήσει καὶ ἀποκρίσει λόγον (éd. T. Dorandi ; trad. R. Goulet). Sur le sujet, voir (Gourinat, 2000, pp. 183–4).

lorsqu'il y a des questions, cela n'est pas la preuve d'une pratique dialectique. Nous n'inclurons donc pas les questions à la liste des procédés à inventorier.

L'hypothèse (ὑποθετικὸν) se distingue des autres énoncés non propositionnels dans la mesure où elle entre dans la composition d'un certain type d'argument, l'argument hypothétique.¹ Ainsi Epictète indique-t-il qu'il est parfois nécessaire de recourir à une hypothèse dans le cours de l'argumentation.² L'une des prémisses est alors formulée sous la forme d'une hypothèse et non d'une proposition : par exemple, au lieu d'*Il fait jour*, *Supposons qu'il fait jour*. Cela permet de tirer une conclusion indépendamment de la valeur de vérité de la proposition *Il fait jour*, et même si cette dernière est fautive ou incertaine. Bien entendu, la conclusion à laquelle on arrive demeure conditionnée à l'hypothèse. Parce qu'elle fait donc l'objet d'un usage dans le cadre de l'argumentation, il nous paraît pertinent de l'inclure à notre liste des procédés à inventorier. Précisons toutefois que nous ne ferons pas le relevé de toutes les hypothèses, mais seulement celles qui entrent dans le cadre d'un argument et font l'objet d'un usage proprement dialectique. L'identification des hypothèses est relativement aisée du fait qu'elles sont introduites par des formules telles que *Supposons que P*, en grec, ὑποκειῖσθω *P* ou ἔστω *P*. Nous considérerons également comme une hypothèse les prémisses qui sont précédées de la conjonction *si* (εἰ en grec, *si* en latin), par exemple (nous mettons l'hypothèse en italique) : « si le premier alors le second ; *si le premier*, le second », ou encore : « le premier ; *si (si le premier alors le second)*, le second ». ³ En effet, les deux prémisses en question ne sont ni niées ni affirmées et elles permettent de tirer une conclusion qui demeure toutefois dépendante de l'hypothèse.

2.2.4. Les exprimables complets (2a) : les propositions simples

Après les énoncés non propositionnels viennent les propositions, parmi lesquelles les unes sont simples (ἀπλᾶ), les autres non simples (οὐχ ἀπλᾶ) : les premières, contrairement aux non simples, ne sont pas composées par une proposition répétée à plusieurs reprises ou par plusieurs propositions.⁴ Selon Diogène Laërce, les propositions simples comprennent d'abord

¹ Sur l'hypothèse et son lien avec l'argument hypothétique, voir (Frede, 1974a, pp. 42–3), (Bobzien, 1997), (Barnes, 1997a, pp. 85 *sqq.*), (Gourinat, 2000, pp. 187–90) et (Barnes, 2011).

² *Diss.* 1.7.22.

³ Bien entendu, la conjonction *si* qui est au début de l'implication n'est pas l'indice d'une hypothèse, puisqu'elle ne porte que sur l'antécédent et non sur la proposition dans son ensemble.

⁴ *DL* 7.68–9. Sur la conception stoïcienne de la proposition, voir (Gourinat, 2000, pp. 194 *sqq.*) ; sur les propositions simples, voir (Crivelli, 1994), (Brunschwig, 1995b) et (Gourinat, 2000, pp. 207 *sqq.*).

la *négative* (ἀποφατικὸν), l'*hypernégative* (ὑπεραποφατικὸν) – qui est une espèce de la précédente –, la *dénégative* (ἀρνητικὸν) et la *privative* (στερητικὸν) ; elles comprennent encore trois sortes de propositions affirmatives : la *catégorique* (κατηγορικὸν), la *catégoreutique* (καταγορευτικὸν) et l'*indéfinie* (ἀόριστον).¹ Sextus Empiricus rapporte pour sa part une liste de trois propositions simples – les *intermédiaires* (μέσα), les *définies* (ὀρισμένα) et les *indéfinies* (ἀόριστα) – qui est parallèle à la liste des propositions simples affirmatives fournie par Diogène Laërce.²

Il ne nous paraît pas pertinent d'inclure ces différents éléments à notre inventaire. D'abord, un tel relevé, étant donné l'évidente omniprésence des propositions en question dans les textes, serait difficilement réalisable. Ensuite, même si le dialecticien fait usage de telles propositions – comme nous le verrons, chaque syllogisme indémontrable associe à une proposition non simple une proposition simple –, cela ne lui est aucunement spécifique. Nous reviendrons toutefois au cours de l'inventaire sur la distinction entre les propositions définies, intermédiaires et indéfinies, car elle nous sera utile pour distinguer entre les usages théoriques et les usages pratiques de la dialectique en éthique.

2.2.5. Les exprimables complets (2b) : les propositions non simples

La catégorie des propositions non simples introduit des éléments essentiels pour la pratique dialectique, ce qui fait dire à Sextus Empiricus que la distinction entre les propositions simples et les propositions non-simples est la première et la plus importante des distinctions pour les dialecticiens.³ Les propositions non simples sont au nombre de sept : l'*implication* (συνημμένον) : *S'il fait jour, il y a de la lumière* ; la *paraconditionnelle* (παρασυνημμένον), que nous avons déjà eu l'occasion d'évoquer plus haut : *Puisqu'il fait jour, il y a de la lumière* ; la *conjonction* (συνμπελεγμένον) : *Et il fait jour et il y a de la lumière* ; la *disjonction* (διεξυγμένον) : *Ou bien il fait jour ou bien il fait nuit* ; la *causale* (αἰτιῶδες) : *Parce qu'il fait jour, il y a de la lumière* ; l'*indicatrice du plus* (διασαφοῦν τὸ μᾶλλον) : *Il fait plus jour qu'il ne fait nuit* ; et enfin l'*indicatrice du moins* (διασαφοῦν τὸ ἥττον) : *Il fait moins jour qu'il ne fait nuit*.⁴

¹ DL 7.69–70.

² Sext. Emp. *Math.* 8. 96–8 ; cf. (Gourinat, 2000, p. 207).

³ *Math.* 8.93–5.

⁴ Voir DL 7.71–4 et Sext. Emp. *Math.* 8.108 sqq. ; sur les propositions non simples, voir (Gourinat, 2000, pp. 217–41).

Trois de ces propositions entrent dans la composition des syllogismes indémontrables stoïciens dont nous traiterons plus loin : l'implication entre dans le premier et le deuxième indémontrables ; la conjonction – quand elle est précédée d'une négation – dans le troisième indémontrable ; et la disjonction dans le quatrième et le cinquième indémontrables.¹ Il faut préciser que les stoïciens conçoivent la disjonction comme une disjonction exclusive dont l'un des deux membres est nécessairement vrai tandis que le second est faux. Il n'est pas exclu qu'elle comporte davantage de membres, mais il n'en demeure pas moins qu'un seul des membres est vrai tandis que tous les autres sont faux.² La disjonction doit ainsi être distinguée de la subdisjonction (παραδιεζευγμένον) – dont les membres ne peuvent pas être faux ensemble mais plusieurs voire tous peuvent être vrais ensemble – et la quasi-disjonction (παραπλήσιον διεζευγμένον) – dont un seul membre peut être vrai, mais tous peuvent être faux. La subdisjonction n'est pas mentionnée dans les sources stoïciennes, mais nous en reparlerons car il est possible qu'elle soit la proposition à partir de laquelle ont été élaborés, après Chrysippe, les sixième et septième indémontrables ; quant à la paradisjonction, les stoïciens l'admettent, mais l'expriment au moyen d'une conjonction négative.³ Parce que ces propositions sont susceptibles d'indiquer la présence d'un argument, nous y serons donc particulièrement attentif au cours de notre inventaire. Toutefois, nous ne relèverons pas les propositions elles-mêmes, mais les arguments dans la composition desquels elles entrent. Si par ailleurs une proposition isolée nous paraît constituer un argument elliptique, nous la compterons comme une occurrence de cet argument et non de la proposition en question.

Quant aux autres propositions non simples, puisqu'elles n'entrent pas dans la composition des arguments, nous n'avons pas de raison de les ajouter à notre liste des procédés à inventorier. Nous ferons toutefois une exception pour la subimplication et pour les propositions indicatrices du plus ou du moins. La première a, comme son nom l'indique, des similitudes avec l'implication. Elle satisfait notamment le critère de vérité de cette dernière : en effet, la proposition conditionnelle *si le premier, le second* est vraie si *non le second* est en conflit avec *le premier* ; or cela vaut aussi de la subimplication. Cette dernière doit toutefois, pour être vraie, satisfaire un critère supplémentaire, à savoir que l'antécédent soit vrai, ce qui implique que le conséquent le soit aussi. Puisqu'une subimplication n'est vraie qu'à la condition

¹ Sur l'implication, voir (Gourinat, 2000, pp. 217 *sqq*) ; sur la conjonction, voir (Brunschwig, 2006) et (Bobzien, 2011) ; sur la conjonction négative, voir (Sedley, 1984).

² Cf. (Gourinat, 2000, p. 235).

³ Sur la subdisjonction et la paradisjonction, voir (Gourinat, 2000, pp. 236–7).

que les propositions qui la composent le soient aussi, elle ne peut entrer dans la composition d'un argument et ne semble donc pas pertinente pour notre inventaire.¹ Il nous semble toutefois qu'elle peut être, dans certains cas, l'expression synthétique d'un premier ou d'un deuxième indémontrable. En effet, si l'on considère le mode du premier indémontrable, *Si le premier, le second ; or le premier ; donc le second*, la majeure exprime la relation d'implication entre le premier et le second, la mineure affirme que le premier est le cas, et la conclusion, que le second est le cas. Or, il se trouve que la subimplication accomplit ces trois tâches à elle seule et peut donc être comme la forme abrégée du précédent argument.² Sans en faire l'inventaire exhaustif, nous la relèverons chaque fois qu'elle nous paraîtra exprimer un premier ou un deuxième indémontrable, et nous la compterons alors comme une occurrence de l'argument en question.

Quant aux propositions indicatrices du plus et du moins,³ si elles n'entrent pas dans la composition des indémontrables stoïciens, elles permettent en revanche de construire, respectivement, des arguments *a fortiori* et *a minori*, sur le modèle suivant : *L'individu A est plus riche que ne l'est l'individu b ; or ce dernier est riche ; donc a fortiori le premier et L'individu A est moins riche que ne l'est l'individu b ; or ce dernier n'est pas riche ; donc a minori le premier*. Comme précédemment toutefois, nous ne relèverons pas ces propositions elles-mêmes, mais bien les arguments dans la composition desquels elles entrent. Nous reviendrons plus loin sur ces arguments, bien qu'ils ne figurent pas dans la théorie dialectique stoïcienne.

2.2.6. Les exprimables complets (3) : les arguments

Après les propositions viennent les arguments (λόγοι), qui ont d'ailleurs une certaine combinaison des premières, contenant au moins trois propositions, deux à titre de prémisses et une à titre de conclusion.⁴ Comme nous l'avons vu dans la première partie, la théorie des arguments est le cœur même de la dialectique stoïcienne au moins à partir de Chrysippe : elle rassemble donc l'essentiel des procédés dont le dialecticien est susceptible de faire usage.

Les arguments se divisent d'abord en concluants (περαντικοί) et non concluants (ἀπεραντοι). Un argument est concluant lorsque l'implication qui a pour antécédent la

¹ Cf. (Gourinat, 2000, p. 238).

² De la même manière pour le deuxième indémontrable : *Si le premier, le second ; or non le second ; donc non le premier* peut s'abrégé en *Puisque non le second, non le premier*.

³ Sur ces propositions, voir (Gourinat, 2000, pp. 240–1) et (Bobzien, 2006, p. 97).

⁴ Voir Sext. Emp. Pyr. 2.135–6 et DL 7.45 et 76 ; sur le sujet, voir (Gourinat, 2000, pp. 262–5).

conjonction de ses prémisses et comme conséquent sa conclusion est vraie.¹ Sextus Empiricus rapporte qu'il y a quatre manières, à l'inverse, pour un argument d'être invalide : il peut l'être par incohérence – quand les prémisses ne sont liées ni entre elles ni avec la conclusion –, par déficience – quand il manque quelque chose dans les prémisses pour conclure –, du fait de sa forme vicieuse – quand il ne suit pas l'un des schémas d'argument valides –, ou par redondance – quand il contient une prémisse qui n'est pas utile pour tirer la conclusion.² L'argument non concluant est lui-même une espèce de l'argument faux, un argument pouvant être faux soit parce qu'il n'est pas concluant, soit parce qu'il contient au moins une prémisse fautive, tandis que l'argument vrai est symétriquement celui qui conclut de manière valide à partir de prémisses vraies.³

Des arguments faux, il ne semble pas pertinent, *a priori*, de faire le relevé : en effet, s'ils sont le fait d'une maladresse, il ne convient pas de parler d'*usage* les concernant. Il faut toutefois évoquer le cas des sophismes, dont nous traiterons plus loin, et qui, pour une bonne part, sont justement des arguments faux dont on fait un usage délibéré. Il est possible ensuite qu'un auteur de notre corpus emploie un argument non concluant ou contenant une prémisse fautive de manière délibérée et en le présentant explicitement comme tel : il s'agit alors de procédés dont il convient de faire l'inventaire.

Les arguments concluants se divisent pour leur part en simplement concluants et syllogistiques. Les arguments simplement concluants sont eux-mêmes de deux sortes, les raisonnements améthodiques et les raisonnements hyposyllogistiques : les premiers sont ceux dans lesquels « une ou plusieurs prémisses nécessaires pour inférer la conclusion ont été laissées implicites », les seconds « ceux qui sont exprimés dans des expressions équivalentes à des syllogismes »⁴. Même si de tels arguments ne sont pas parfaitement rigoureux, il n'est pas question de les exclure de notre inventaire, d'autant plus que l'on peut s'attendre, étant donné la nature pédagogique, littéraire ou orale d'une bonne partie de notre corpus, que les procédés dialectiques ne soient pas toujours employés en bonne et due forme. De plus, et même si les stoïciens prennent soin de les distinguer des arguments syllogistiques, nous nous efforcerons d'identifier les syllogismes et, plus précisément, les indémontrables qui se dissimulent derrière leur formulation elliptique ou impropre, en explicitant l'implicite des uns et en normalisant la

¹ Voir *DL* 7.77, Sext. Emp. *Math.* 8.303, 428–434 et *Pyr.* 2.137.

² *Pyr.* 2.146–50 et *Math.* 8.430–4. Sur le sujet, voir (Hülser, 1993) et (Gourinat, 2000, pp. 266–9).

³ Voir *DL* 7.79 ; sur le sujet, voir (Gourinat, 2000, p. 271) et (Bobzien, 2006, p. 103).

⁴ (Gourinat, 2000, p. 270) ; cf. (Frede, 1974a, p. 127) (Ierodiakonou, 1990b, p. 92) et (Bobzien, 2006, pp. 122–3).

forme des autres.¹ Cela nous permettra par conséquent de les compter comme des occurrences des arguments desquels nous aurons réussi à les rapprocher.

Concernant les arguments syllogistiques, selon Diogène Laërce, ils se divisent en syllogismes indémontrables et syllogismes réduits aux indémontrables, et selon Sextus en indémontrables simples et non-simples, ces deux versions pouvant très probablement être tenues pour équivalentes.² Les indémontrables non-simples, même s'ils sont concluants, nécessitent une démonstration pour que cette concluançe soit manifeste : cette démonstration consiste à reconduire l'argument complexe aux arguments simples qui le composent et qui sont concluants de manière évidente.³ Ils se divisent eux-mêmes en homogènes et hétérogènes, les premiers étant réduits à des indémontrables simples du même type, et les seconds, à des indémontrables simples de types différents.⁴

Quant aux indémontrables simples, Chrysippe en distingue cinq. Le premier indémontrable, à partir d'une implication et de l'affirmation de l'antécédent, conclut le conséquent : *Si le premier, le second ; or le premier ; donc le second*. Le deuxième, à partir d'une implication et de la négation du conséquent, conclut la contradictoire de l'antécédent : *Si le premier, le second ; or non le second ; donc non le premier*. Le troisième, à partir d'une conjonction négative et de l'affirmation de l'un des membres de la conjonction, nie l'autre membre : *Non (le premier et le second) ; or le premier ; donc non le second*. Le quatrième, à partir d'une disjonction et de l'affirmation de l'un des membres de la disjonction, nie l'autre membre : *Ou le premier ou le second ; or le premier ; donc non le second*. Enfin, le cinquième, à partir d'une disjonction et de la négation de l'un des membres, affirme l'autre membre : *Ou le premier ou le second ; or non le premier ; donc le second*.⁵

L'inventaire de ces cinq indémontrables sera particulièrement crucial car la présence de tels arguments serait la meilleure preuve d'un usage par les auteurs stoïciens de la dialectique stoïcienne. Nous compterons comme occurrence de ces arguments à la fois ceux qui sont employés seuls et ceux qui entrent dans la composition des indémontrables non simples – ce qui supposera, nous y reviendrons plus loin, de mettre en œuvre les techniques stoïciennes

¹ Nous reviendrons plus loin sur les techniques d'identification des procédés que nous comptons mettre en œuvre.

² *DL* 7.78 et *Sext. Emp. Math.* 8.228–33 ; sur ce point, voir (Gourinat, 2000, pp. 282–3).

³ Voir *Sext. Emp. Pyr.* 2.156.

⁴ Voir *Sext. Emp. Math.* 8.229–30.

⁵ Pour les mentions, complètes ou incomplètes, de la liste des indémontrables de Chrysippe, voir *DL*. 7.79–81, *Sext. Emp. Math.* 8.224–7, *Pyr.* 2.157 et *Gal. Institutio logica* 6.6. Sur les indémontrables stoïciens, voir (Bobzien, 1996), (Gourinat, 2000, pp. 282 *sqq.*) et (Bobzien, 2020).

d'analyse des arguments complexes. Nous inventorierons aussi les indémontrables non simples, sans distinguer toutefois entre les homogènes et les hétérogènes, et sans en proposer une analyse séparée pour éviter de nous répéter : nous en traiterons en effet indirectement chaque fois que nous analyserons les arguments simples qui les composent, ainsi que dans notre troisième chapitre lorsque nous observerons l'enchaînement des arguments dans quatre extraits de notre corpus.

Jusqu'ici, nous avons pour l'essentiel parcouru la partie de la théorie dialectique qui classe les arguments selon des critères formels. Mais les stoïciens divisent aussi les arguments selon le statut épistémologique de leurs prémisses et de leurs conclusions. Cette seconde division des arguments conduit à la définition de la démonstration, cette dernière étant un argument vrai, qui, au moyen de prémisses évidentes, rend manifeste une conclusion obscure, d'une manière à la fois progressive et révélatrice.¹ Il pourrait être intéressant de relever parmi les arguments présents dans notre corpus ceux qui constituent des démonstrations, d'autant que nous avons souligné dans la partie précédente l'importance que lui reconnaissent par exemple Sénèque et Musonius dans le cadre de l'enseignement moral. Un tel relevé est toutefois difficilement réalisable, précisément parce que les procédés en question ne se caractérisent pas par leur forme, mais par le statut épistémologique de leurs prémisses et de leur conclusion, et non seulement par leur valeur de vérité, qu'il serait peut-être encore possible de déterminer, mais aussi par leur caractère manifeste ou non manifeste, ce qu'il est bien moins évident de décider. Nous n'incluons donc pas la démonstration à notre liste des procédés à inventorier.

2.2.7. Premier complément sur les arguments : les autres arguments stoïciens

Nous devons encore examiner le cas des arguments qui, même s'ils ne figurent pas dans les témoignages sur la dialectique de Chrysippe, ont sans doute une origine stoïcienne. Tout d'abord, Diogène Laërce nous informe que les indémontrables, qui sont au nombre de cinq chez Chrysippe, diffèrent selon les stoïciens.² Nous en avons d'ailleurs conservé des listes alternatives.³ Cicéron et Galien font en particulier mention d'un sixième et d'un septième indémontrables.⁴ Le compte-rendu qu'ils en donnent diffère toutefois et les commentateurs

¹ Voir Sext. Emp. *Pyr.* 2.134–43 et *Math.* 8.300–15 et 411–23 ; sur la conception stoïcienne de la démonstration, voir (Brunschwig, 1995c) et (Gourinat, 2000, pp. 271 *sqq.*).

² *DL* 7.80.

³ Cf. (Ierodiakonou, 1993b, p. 187)

⁴ Cic. *Top.* 54–7 ; Gal. *Institutio logica* 6.7.

s'accordent pour juger celui de Cicéron tout à fait problématique : le sixième indémontrable qu'il présente se confond avec le troisième, et le septième est manifestement invalide.¹ Selon Galien, ces deux indémontrables se construisent au moyen d'une subdisjonction. Nous suivrons donc la reconstruction qu'en donne (Ierodiakonou, 1993b, p. 197) qui nous paraît la plus satisfaisante et que reprend aussi (Gourinat, 2000, p. 315) : le sixième indémontrable aurait pour mode *Ou le premier ou le deuxième ou le troisième ou le quatrième ; or non le premier ; donc ou le deuxième ou le troisième ou le quatrième*, et le septième *Ou le premier ou le deuxième ou le troisième ou le quatrième ; or non le deuxième, non le troisième, non le quatrième ; donc le premier*. Si nous rencontrons ces deux schémas au cours de l'inventaire, nous les compterons donc comme des occurrences de sixième et septième indémontrables. Notons toutefois que, du point de vue de l'expression, la subdisjonction ne se distingue pas de la disjonction : il nous faudra donc décider au cas par cas s'il s'agit de l'une ou de l'autre et, par conséquent d'un sixième ou septième indémontrable, ou bien d'un quatrième ou cinquième indémontrable.²

On attribue également à Antipater la paternité du syllogisme à une seule prémisses, dont le mode serait le suivant : *Le premier, donc le second*.³ Nous l'ajoutons donc à notre liste des procédés à inventorier. On peut cependant s'attendre à ce qu'il soit difficile, en pratique, de faire la distinction entre une formulation améthodique – autrement dit, avec l'une des prémisses sous-entendue – d'un premier indémontrable, une subimplication rapportant un premier indémontrable de manière abrégée et un syllogisme à une seule prémisses. Nous considérerons donc tous ces cas comme des occurrences de premier indémontrable, en précisant le cas échéant dans l'analyse lorsque la formulation évoque celle du syllogisme à une seule prémisses.

Il faut encore mentionner le cas des arguments à deux prémisses hypothétiques (διὰ δύο τροπικῶν), ceux à trois prémisses hypothétiques (διὰ τριῶν τροπικῶν) et ceux à trois composantes (οἱ διὰ τριῶν λόγοι). Le premier est attribué explicitement aux stoïciens par Origène.⁴ Il est composé de deux prémisses conditionnelles, qui ont le même antécédent mais des conséquents contradictoires, et met en application le principe selon lequel ce qui implique des contraires est nécessairement faux. Son mode est le suivant : *Si le premier, le second ; si le*

¹ (Frede, 1974a, p. 164), (Ierodiakonou, 1993b, p. 189) et (Gourinat, 2000, p. 311).

² (Ierodiakonou, 1993b, pp. 199–200) note d'ailleurs que l'introduction des sixième et septième indémontrables entraîne une révision majeure de la présentation de Chrysippe, puisque les indémontrables se distinguaient jusque-là par l'expression même, en l'occurrence par le connecteur logique placé en tête de la majeure.

³ Voir (Frede, 1974a, p. 119) et (Gourinat, 2000, pp. 315 *sqq.*).

⁴ *C. Cels.* 7.15 (= *LS* 36F = *FDS* 1181).

premier, non le second ; donc non le premier. L'argument διὰ τριῶν τροπικῶν mobilise le principe inverse selon lequel ce qui est impliqué par des contraires est nécessairement vrai.¹ Il comporte trois prémisses, dont une est une disjonction et deux des implications : *Ou le premier ou le second ; si le premier, le troisième ; si le second, le troisième ; donc le troisième.* (Frede, 1974a, pp. 181 *sqq.*) défend l'origine stoïcienne de ce dernier mode, lequel peut en outre être réduit aux indémontrables de Chrysippe.² La *consequentia mirabilis* en est une espèce et suit le mode suivant : *Ou le premier ou non le premier ; si le premier, le premier ; si non le premier, le premier ; donc le premier.* Il est probable, toutefois, que Chrysippe rejette ce dernier mode car il considère que l'implication *Si le premier, non le premier n'est pas valide*, et il faut noter en outre que la première prémisse est redondante³ ; mais des arguments qui sont peut-être dus à Zénon en ont la forme.⁴ Enfin, l'argument à trois composantes applique le principe de transitivité, sur le modèle suivant : *Si le premier, le second ; si le second, le troisième ; donc si le premier, le troisième.* (Frede, 1974a, pp. 183–4) soutient que ce type d'argument n'est pas stoïcien, mais (Ierodiakonou, 1990a) défend la thèse contraire : même si le même mode se rencontre chez les péripatéticiens, l'appellation οἱ διὰ τριῶν λόγοι est propre à Chrysippe.⁵ Comme l'attribution de ces modes aux stoïciens est soit avérée soit plausible, nous les ajoutons donc à notre liste des procédés à inventorier.

2.2.8. Second complément sur les arguments : les arguments non proprement stoïciens

Aux précédents arguments, il nous faut encore ajouter ceux qui, tout en n'étant pas proprement stoïciens, sont susceptibles d'avoir été connus et employés par les membres du Portique : on ne peut aucunement partir du principe, en effet, que les stoïciens se sont cantonnés à l'usage de la dialectique tel que Chrysippe en avait dessiné les contours. D'ailleurs, sont attribués à Zénon des arguments dont le mode ne figure nulle part dans les témoignages sur la dialectique stoïcienne qui nous sont parvenus : or, il est tout à fait plausible que l'autorité du fondateur ait conduit les stoïciens postérieurs à les reprendre. Zénon semble ainsi avoir eu recours, entre autres, à des arguments prédicatifs, comme ceux que l'on rencontre dans la

¹ Cf. (Gourinat, 2000, p. 252).

² Pour la réduction de ce mode et du précédent aux indémontrables stoïciens, voir (Bobzien, 1996, pp. 169–70). L'argument de Zénon sur l'inutilité de l'argumentation *contra* – que nous avons étudié dans le chapitre que nous consacrons à ce stoïcien dans la première partie – suit justement ce mode.

³ Cf. (Frede, 1974a, p. 182).

⁴ Cf. (Gourinat, 2000, pp. 252–5).

⁵ (Ierodiakonou, 1990a, p. 142) ; sur ce mode, voir aussi (Bobzien, 2000).

logique d'Aristote, et des arguments analogiques.¹ Concernant les premiers, qui reposent sur le rapport entre sujet et prédicat, Aristote en distingue quatorze modes valides dans les *Premiers Analytiques*, mais nous ne les détaillerons pas ici. Quant aux seconds, ils sont plutôt d'inspiration socratique² ; leur schéma est le suivant : *A est à B ce que C est à D ; or A entretient telle relation avec B ; donc C entretient cette relation avec D*. Aux arguments analogiques, il est possible d'ajouter les arguments *a fortiori* et *a minori*, qui leur sont apparentés, et que nous avons déjà évoqués plus haut.³ Nous incluons donc ces types d'arguments à notre inventaire.

2.2.9. Les exprimables complets (4) : les sophismes

La dernière espèce d'exprimables complets est celle des sophismes. Nous n'en avons conservé aucune définition qui soit attribuée aux stoïciens, mais il est possible qu'ils reconnaissent la définition suivante que Sextus prête aux *dialecticiens* : « un discours plausible et artificieux qui fait en sorte que l'on admet une conséquence fautive ou semblable au faux ou obscure ou inacceptable d'une autre manière ». ⁴ Diogène Laërce liste pour sa part les sophismes suivants : le *Menteur*, le *Véridique*, le *Négateur*, le *Voilé*, le *Sorite*, le *Cornu*, le *Personne* et le *Moissonneur*.⁵ Même s'ils entrent dans la classification stoïcienne de la dialectique, ils ne constituent pas à proprement parler des procédés dialectiques dont un stoïcien pourrait faire usage comme il fait usage des syllogismes indémontrables. Comme nous l'avons vu dans nos deux premières parties, les sophismes sont plutôt ce contre quoi la technique dialectique permet de se prémunir et, si les stoïciens les classent, c'est dans le but de leur apporter une résolution.⁶

On ne peut cependant exclure *a priori* que les stoïciens en font un usage et nous avons d'ailleurs vu dans notre chapitre consacré à Chrysippe que ce dernier n'hésitait pas à produire des sophismes dans un objectif pédagogique. Il convient donc de les ajouter à notre liste des

¹ Cf. (Gourinat, 2000, p. 248).

² Voir par exemple Pl. *Phd.* 62b–c, où le personnage de Socrate considère que les hommes sont aux dieux ce que les troupeaux sont à leurs gardiens, et qu'il ne convient donc pas plus aux premiers qu'aux seconds de se soustraire à l'autorité de ceux qui en ont la garde. Sur l'inspiration socratique de ces arguments de Zénon, voir (Gourinat, 2000, pp. 251–2).

³ Voir *supra*, p. 402.

⁴ *Pyr.* 2.229 : σόφισμα εἶναι λόγον πιθανὸν καὶ δεδολιευμένον ὥστε προσδέξασθαι τὴν ἐπιφορὰν ἢ τοὶ ψευδῆ ἢ ὁμοιωμένην ψευδεῖ ἢ ἀδηλὸν ἢ ἄλλως ἀπρόσδεκτον (éd. H. Mutschmann; trad. P. Pellegrin). Sur le traitement des sophismes par les stoïciens, voir (Atherton, 1993, pp. 407, sqq) et (Gourinat, 2000, pp. 276–81).

⁵ *DL* 7.44 et 82. Sur le traitement stoïcien du *Menteur*, voir (Mignucci, 1999) et (Papazian, 2012) ; sur celui du *Sorite*, voir (Bobzien, 2002).

⁶ Voir Sext. *Emp. Pyr.* 2.232–5 et (Gourinat, 2000, p. 281).

procédés à inventorier. Leur relevé présente toutefois des difficultés pratiques, dans la mesure où un sophisme, pour l'essentiel, ne se distingue d'un argument faux que par l'intention de celui qui le prononce : or, comment s'assurer que l'auteur est rusé et non simplement maladroit ?¹ Nous ne comptons donc comme des sophismes que les arguments qui reprennent manifestement la forme des sophismes canoniques listés ci-dessus par Diogène Laërce et dont il est peu probable, par conséquent, que les stoïciens y ait recours innocemment.

2.3. Récapitulatif des procédés à inventorier

Nous pouvons à présent récapituler l'ensemble des procédés que nous proposons d'inventorier au sein de notre corpus. Ces procédés relèvent de plusieurs techniques : la technique *linguistique*, tout d'abord ; la technique *définitionnelle* ensuite, dont certains procédés ressemblent, du point de vue de l'expression, à ceux de la précédente ; la technique *diérétique*, qui est liée à la technique définitionnelle sans se confondre avec elle ; et, enfin, la technique *dialectique*. En voici le tableau.

Technique linguistique		Technique définitionnelle		Technique diérétique		Technique dialectique																	
Analyse polysémique	Caractérisation	Définition	Divisions		Partition	Arguments																	
			Par position	Par structure		Indémontrables chrysippiens				Autres arguments stoïciens			Non proprement stoïciens			Hypothèse (contenue dans un argument)	Sophisme	Arguments faux					
			Division	Subdivision		Division	Antidivision	Autre	Non simples		Premier indémontrable	Deuxième indémontrable	Troisième indémontrable	Quatrième indémontrable	Cinquième indémontrable			Sixième indémontrable	Septième indémontrable	δὴ διὰ τροπικῶν	διὰ τριῶν τροπικῶν et <i>consequentia mirabilis</i>	ὁ διὰ τριῶν λόγος	Syllogisme prédicatif

¹ Comme le montre le deuxième cas de sophisme envisagé par Sextus dans le texte que nous avons cité plus haut, un sophisme peut également être un argument vrai, mais qui est semblable au faux : or, en pratique, il paraît tout aussi difficile de distinguer un tel argument d'un argument vrai. Sur le fait que l'usage d'un argument trompeur doit être intentionnel pour pouvoir parler d'usage sophistique, voir (Atherton, 1993, p. 454).

2.4. Techniques d'identification des procédés

Avant de passer à l'inventaire, il nous faut dire quelques mots des techniques que nous comptons mettre en œuvre pour identifier les arguments. En effet, la forme de ces derniers peut être difficile à reconnaître pour trois raisons : (1) si plusieurs arguments composent un seul et même argument complexe au sein duquel il est difficile de les distinguer ; (2) si un argument n'est pas formulé de manière canonique ; (3) si un argument est elliptique, par exemple si l'une de ses prémisses est implicite. Nous avons justement pu voir dans ce qui précède que les stoïciens prennent en compte ces trois cas dans leur théorie dialectique : (1) correspond au cas des indémontrables non simples, (2) à celui des arguments hyposyllogistiques, et (3) à celui des arguments améthodiques. Quelles ressources la dialectique stoïcienne fournit-elle pour surmonter ces obstacles à l'identification des arguments ?

Pour ce qui est du cas (1), comme nous l'avons mentionné plus haut, les stoïciens élaborent une méthode pour réduire les indémontrables non-simples aux indémontrables simples qui les composent. S'il est besoin d'une telle analyse, c'est essentiellement parce que certains prémisses ou conclusions intermédiaires sont implicites dans l'argument complexe, ce qui empêche de reconnaître les arguments simples dont il constitue l'enchaînement : l'analyse doit donc permettre d'explicitier les prémisses en question.¹ A cette fin, Chrysippe a formulé quatre *θέματα* ou règles d'analyse, mais seulement deux nous sont parvenues.² La première est une règle de conversion :

(Règle 1) Quand de deux prémisses une troisième est déduite, alors l'une des deux premières avec la contradictoire de la troisième conclut à la contradictoire de la prémisses restante.³

De la troisième règle, deux versions nous sont parvenues :

(Règle 3a) Quand de deux prémisses une troisième est déduite, et que de cette dernière avec une quatrième, une cinquième est déduite, alors cette dernière suit des deux premières et de la quatrième.⁴

¹ Cf. (Gourinat, 2000, p. 303).

² Sur le fait que Chrysippe a formulé quatre règles, voir Gal. *Des doctrines d'Hippocrate et Platon* 2.3.18–9. Sur l'analyse stoïcienne des arguments complexes et ses *θέματα*, voir (Frede, 1974a, pp. 167–96), (Ierodiakonou, 1990b), (Bobzien, 1996, pp. 142 *sqq.*), (Barnes, 1997a, pp. 77 *sqq.*), (Gourinat, 2000, pp. 300–10) et (Crivelli, 2009, pp. 59 *sqq.*).

³ Voir Apul. *De l'interprétation* 191.5–25 (= *SVF* 2.239a).

⁴ Simpl. *In Cael.* 236.33–237.9 (= *SVF* 2.256).

(Règle 3b) Quand de deux prémisses une troisième est déduite, et que des prémisses externes concluent à l'une des deux premières, alors la troisième suit des prémisses externes et de la prémisses restante.¹

Si les deuxième et quatrième $\theta\acute{\epsilon}\mu\alpha\tau\alpha$ sont perdus, ils devaient être apparentés au troisième, puisque Alexandre d'Aphrodise prétend les exprimer tous les trois au moyen d'un unique théorème.² Sextus rapporte quant à lui un théorème dialectique qui paraît être l'expression simplifiée de celui d'Alexandre et donc, par conséquent, des trois dernières règles de Chrysippe :

(Théorème dialectique) Quand une conclusion est déduite à partir de prémisses, cette conclusion est contenue en puissance dans ces prémisses même si elle n'est pas explicitement formulée.³

Sur cette base, plusieurs reconstructions des deux $\theta\acute{\epsilon}\mu\alpha\tau\alpha$ restants ont été proposées par les interprètes modernes.⁴ Toutefois, nous ne les détaillerons pas ici car, pour l'analyse des arguments complexes au sein de notre corpus, les $\theta\acute{\epsilon}\mu\alpha\tau\alpha$ conservés et le théorème dialectique de Sextus sont suffisants.

Nous avons par ailleurs deux exemples d'analyse qui nous sont fournies par Sextus.⁵ Nous nous contenterons de présenter le second.⁶ Sextus réduit l'argument complexe qu'il examine à son mode :

Si le premier et le second, alors le troisième ;
Mais non le troisième ;
Et de plus, le premier ;
Donc non le second.

Selon le théorème dialectique, ainsi que la règle 3, il est possible d'expliciter la conclusion qui est contenue en puissance dans les deux prémisses, à savoir (Non le premier et le second) ; or, de cette dernière et de la troisième prémisses suit la conclusion de l'argument complexe. L'argument en question est donc composé d'un deuxième et d'un troisième indémontrables, comme suit (nous mettons en italique les propositions qui ont été explicitées par l'analyse) :

Si le premier et le second, le troisième ;
Or non le troisième ;

¹ Alex. Aphr. *In Apr.* 278.11–4 (= *SVF* 2.255).

² *In Apr.* 274.7–25.

³ Voir *Math.* 8.231.

⁴ (Frede, 1974a, pp. 172 *sqq.*), (*LS*, pp. 137–8), (Ierodiakonou, 1990b, pp. 66 *sqq.*) et (Bobzien, 1996, pp. 152 *sqq.*)

⁵ *Math.* 8.229–37.

⁶ Il est aussi examiné par (Ierodiakonou, 1990b, p. 45), (Bobzien, 1996, pp. 158 *sqq.*) et (Gourinat, 2000, p. 303).

Donc non (le premier et le second).
Non (le premier et le second) ;
Or le premier ;
Donc non le second.

Au cours de notre inventaire, chaque fois que nous rencontrerons un argument complexe qu'il faudra analyser, nous procéderons donc à la manière des stoïciens, en nous conformant aux deux *θέματα* qui nous sont parvenus ainsi qu'au théorème dialectique de Sextus.

Il nous reste encore à examiner les cas (2) et (3). Pour le cas (2), nous ne disposons pas de règles particulières : quand nous rencontrerons un argument dont la forme n'est pas canonique, nous nous contenterons donc de le rapprocher du type d'argument dont il est le plus semblable. Enfin pour le cas (3), celui des arguments améthodiques, dont une seule prémisses est exprimée tandis que la seconde est implicite, les *θέματα* ne sont pas opérants dans leur cas, puisqu'ils ne s'appliquent qu'aux arguments contenant au moins deux prémisses.¹ (Ierodiakonou, 1990b, pp. 106–7) propose toutefois la solution consistant à poser comme prémisses complémentaires l'implication ayant comme antécédent la prémisses explicite et comme conséquent la conclusion.² Ainsi, étant donné l'argument améthodique *Le premier, donc le second*, il suffira de poser la prémisses *Si le premier, le second* pour obtenir un syllogisme indémontrable.³

Si cette solution est tout à fait efficace, elle ne couvre cependant pas le cas où la prémisses implicite n'est pas la majeure de l'argument, mais sa mineure, par exemple *Si le premier, le second ; donc le second*, où *or le premier* est implicite. Pour expliciter ce type d'ellipse, nous poserons comme mineure l'une des propositions composant la majeure, ou bien sa contradictoire, selon ce qui permet de produire la conclusion. Il reste enfin le cas où ce qui est laissé implicite dans l'argument n'est ni sa majeure ni sa mineure mais sa conclusion. La difficulté est cependant aisée à résoudre puisque le théorème dialectique de Sextus – selon lequel une conclusion est contenue en puissance dans les prémisses dont elle est déduite même si elle n'est pas explicitée – s'applique à un tel cas : ainsi, *[(Si le premier, le second) et (le premier)]* contient implicitement *le second*.

¹ Cf. (Ierodiakonou, 1990b, p. 98), (Bobzien, 1996, p. 175) et (Bobzien, 2006, p. 121).

² Cf. (Frede, 1974a, pp. 122–3).

³ En l'occurrence, un premier indémontrable. On pourrait toutefois suggérer que l'argument méthodique en question pourrait tout aussi bien être rendu syllogistique au moyen d'une disjonction – *Ou non le premier ou le second* – ou d'une conjonction négative – *Non (non le premier et le second)* –, ce qui permettrait de reconstruire respectivement un cinquième et un troisième indémontrables.

Ainsi saurons-nous comment procéder chaque fois que, sur les trois propositions qui composent au minimum un argument, l'auteur en aura laissé une implicite. Précisons enfin que, dans la reformulation des arguments, pour éviter de répéter une même proposition, nous n'hésiterons pas à lui substituer un nombre ordinal – *le premier, le second, etc.* – comme le fait Sextus dans l'exemple ci-dessus et comme l'admettent les stoïciens.¹

¹ Sur le fait que les *arguments réduits en mode* permettent d'abrégier le propos, voir *DL* 7.76–7 et (Bobzien, 2006, pp. 106–7).

CHAPITRE 2

Inventaire et analyse

Dans ce chapitre, nous analysons, pour chacun des procédés retenus, la nature et la fréquence des usages qui en sont faits au sein de notre corpus. Nous traiterons d'abord des procédés relevant des techniques linguistiques et définitionnelles, avant de passer à ceux relevant de la technique diérétique, pour finir par ceux qui relèvent de la technique dialectique. Pour voir le détail de l'inventaire sur lequel se basent nos analyses, on pourra se reporter aux annexes. Nous y répertorions, sous forme de tableaux, les occurrences des différents procédés dans les quatre textes de notre corpus (**Annexes 1 à 4**). Nous y présentons également les données statistiques résultant de l'inventaire : nous indiquons, pour chacun des quatre textes ainsi que pour l'ensemble du corpus, la part relative de chaque type de procédé (**Annexe 5**) et celle de chaque type d'argument (**Annexe 6**). Précisons encore que, dans l'entête des différents tableaux, nous faisons suivre d'un astérisque les procédés que nous n'avons pas pu retenir *a priori* car il n'en est pas fait état dans ce qui nous est parvenu de la théorie dialectique stoïcienne, mais qui se sont révélés dignes d'intérêt *a posteriori*, au cours même de l'inventaire.

1. Les techniques linguistique et définitionnelle

1.1. L'analyse polysémique

L'analyse polysémique est plutôt rare au sein de notre corpus et ne se rencontre que chez Arius Didyme (9 occurrences) et Sénèque (2 occurrences).¹ Elle fait l'objet de plusieurs usages.

¹ Sur plus de 750 procédés sur l'ensemble du corpus. Signalons qu'en *Ep.* 83.10, Sénèque mentionne une troisième distinction terminologique employée par Posidonius pour défendre un argument de Zénon contre les tentatives de réfutation : mais il le fait pour la critiquer et n'en fait donc pas usage à proprement parler.

Usage (1a). Supprimer l'ambiguïté contenue dans une thèse (théorique)

Ici et dans la suite, nous distinguons entre les usages théoriques et les usages pratiques : est théorique un usage qui permet d'établir ou de défendre une thèse, ou d'en convaincre l'interlocuteur, sans pour autant avoir de conséquence immédiate sur la pratique de celui qui l'emploie ou à l'égard duquel on l'emploie ; est pratique, l'usage qui n'a pas seulement un effet sur le jugement de l'interlocuteur, mais aussi sur son impulsion, qui ne se limite pas à modifier ses conceptions en matière de morale, mais vise à modifier effectivement son attitude et son comportement. Nous précisons cette distinction au fil de l'analyse.

Le premier usage dont fait l'objet l'analyse polysémique est de nature théorique. Il se rencontre chez Arius qui, à plusieurs reprises, recourt à ce procédé immédiatement après l'énoncé d'une thèse morale. Par exemple, après avoir affirmé que *le sage agit avec bon sens, de manière dialectique* (διαλεκτικῶς), *conviviale* (συμποτικῶς) et *érotique* (ἐρωτικῶς), il précise qu'une personne peut être dite *érotique* en deux sens :

Τὸν δὲ ἐρωτικὸν καὶ διχῆ λέγεσθαι, τὸν μὲν κατὰ τὴν ἀρετὴν ποιὸν σπουδαῖον ὄντα, τὸν δὲ κατὰ τὴν κακίαν ἐν ψόγῳ, ὡς ἂν ἐρωτομανῆ τινα.

L'érotique est ainsi appelé en deux sens, celui qui est bon et tire sa qualité de la vertu, et celui qui la tire du vice et que l'on blâme, qui est comme une sorte d'obsédé sexuel.¹

Puisque le terme *érotique* est équivoque, la thèse selon laquelle le sage agit de manière érotique est ambiguë et peut s'entendre en deux sens.² Il est donc nécessaire de distinguer les différentes acceptions de ce terme, pour éviter que l'on comprenne que le sage a une passion immodérée pour l'acte sexuel. On pourrait s'attendre à ce qu'Arius ajoute ensuite qu'il entend le terme dans le premier sens et non dans le second, mais cela est certainement trop évident pour qu'il ait besoin de le faire. Ce n'est pas seulement pour prévenir la mauvaise compréhension de l'interlocuteur qu'un tel usage est utile, mais aussi pour préserver la thèse en question d'une tentative de réfutation sophistique qui jouerait de l'ambiguïté, qui poserait par exemple que *le vertueux*, puisqu'il est érotique et que l'érotisme est un vice, *est vicieux*.³

¹ *Ecl.* 2.7.5b9 (éd. O. Hense et C. Wachsmuth ; nous traduisons).

² Selon la classification stoïcienne des ambiguïtés rapportée par Galien (*Des sophismes verbaux* 595-597), la présente ambiguïté relève de la deuxième espèce, celle qui est due à une homonymie dans des mots simples : Galien en donne comme exemple le terme *ἀνδρεῖος* qui peut être entendu en deux sens différents, *tunique* ou *homme*.

³ Pour une seconde occurrence de cet usage de l'analyse polysémique, voir *Ecl.* 2.7.11c.

Usage (1b). Résoudre une objection qui joue de l'ambiguïté (théorique)

Ce deuxième usage se rencontre chez Sénèque, et ce dernier l'attribue également à Posidonius.¹ Il est le pendant du précédent : tandis que le premier était préventif, celui-ci intervient *a posteriori*, pour se défendre contre une objection. Ainsi, lorsqu'un adversaire joue, volontairement ou non, de l'ambiguïté contenue dans un argument pour réfuter ce dernier, la contre-attaque consiste à distinguer les différentes acceptions du terme ambigu pour indiquer en quel sens il faut l'entendre :

« Quod bonum est, bonos facit ; nam et in arte musica quod bonum est, facit musicum : fortuita bonum non faciunt : ergo non sunt bona. » Adversus hoc sic respondent Peripatetici, ut quod primum proponimus, falsum esse dicant. « Ab eo, inquit, quod est bonum, non utique fiunt boni. In musica est aliquid bonum tamquam tibia aut chorda aut organum aliquod aptatum ad usus canendi : nihil tamen horum facit musicum. » His respondebimus : « Non intellegitis, quomodo posuerimus quod bonum est in musica. Non enim id dicimus quod instruit musicum, sed quod facit : tu ad supellectilem artis, non ad artem venis. Si quid autem in ipsa arte musica bonum est, id utique musicum faciet. » Etiamnunc < hoc > facere his meis planius volo. Bonum in arte musica duobus modis dicitur, alterum, quo effectus musici adiuvatur, alterum, quo ars : ad effectum pertinent instrumenta, tibiae et organa et chordae, ad artem ipsam non pertinent. Est enim artifex etiam sine istis : uti forsitan non potest arte.

« Ce qui est bon rend bon ; en effet, en musique aussi, ce qui est bon rend bon le musicien ; les choses fortuites ne rendent pas bon ; donc elles ne sont pas des biens. » Contre ceci, les péripatéticiens répondent que ce que nous posons d'abord est faux : « ce qui est bon, disent-ils, ne rend pas toujours bon : en musique, il y a quelque chose de bon, comme la flûte, les cordes, ou tel instrument adapté à l'usage, et pourtant rien de cela ne fait un musicien ». Nous répondrons ceci : « vous ne comprenez pas en quel sens nous disons : ce qui est bon dans la musique. En effet, nous ne parlons pas de ce qui équipe le musicien, mais de ce qui le fait : tu entends les instruments de l'art, et non l'art lui-même. Or si quelque chose dans l'art musical est bon, cela fera à coup sûr le musicien. » Je veux rendre ceci plus clair encore par mes propres moyens. Bon, en musique, est dit de deux manières, d'une part, ce qui aide l'exécution de l'artiste, d'autre part ce qui aide son art : pour l'exécution sont pertinents le matériel, les flûtes, les instruments, les cordes, qui ne concernent pas l'art lui-même. En effet, on est encore un artiste sans ces choses, quand bien même on ne peut exercer son art.²

Ainsi, pour démontrer la thèse selon laquelle la vertu rend l'homme bon, les stoïciens posent que ce qui est bon rend bon, la chose se vérifiant dans l'art musical : ce qui est bon en musique rend bon le musicien. Les péripatéticiens rétorquent que tout ce qui est bon en musique ne rend pas bon le musicien : une bonne flûte ne suffit pas pour faire un bon flûtiste. Pour se défendre

¹ Voir *supra*, p. 415. Sur l'usage par Posidonius de l'analyse polysémique pour défendre les arguments de Zénon, voir (Schofield, 1983, pp. 42–4) et (Atherton, 1993, p. 74).

² *Ep.* 87.12–4 (éd. F. Préchac ; nous traduisons).

contre cette objection, les stoïciens rétorquent que l'expression ce qui est bon en musique peut s'entendre en deux sens : soit ce qui est bon pour l'art lui-même et ce qui est bon seulement pour son exécution. Tandis que l'objection péripatéticienne fait fond sur le second sens, c'est dans le premier sens que les stoïciens l'entendent : leur argument est donc vrai.

On se rappelle que Zénon soutient contre Arcésilas que, si une thèse a été établie, elle ne peut en aucune manière être réfutée : ce qui est vrai ne peut être renversé par une argumentation vraie et valide. Par suite, si l'on fait face à une argumentation contradictoire, la bonne tactique ne consiste pas à proposer un nouvel argument en sens inverse, mais à débusquer le vice caché dans l'argument qu'on nous oppose. Or l'analyse polysémique telle que Sénèque l'utilise – et telle que l'utilisent les stoïciens dont il reprend manifestement le propos – permet justement de répondre à la tentative de réfutation de l'adversaire sans chercher à la réfuter, mais en la résolvant comme l'on résout un sophisme : ainsi Sénèque ne propose-t-il pas un nouvel argument en faveur de la thèse selon laquelle *ce qui est bon rend bon*, mais montre que l'objection de l'adversaire n'est tout simplement pas valide.

Usage (1c). Rectifier l'usage des mots pour corriger le rapport aux choses (pédagogique)

Ici et dans la suite, nous entendons par *usage pédagogique*, l'usage d'un procédé qui est propre à l'enseignement dans son rapport à l'élève et qui ne se retrouve pas chez le théoricien qui élabore, expose ou défend la doctrine : il constitue, avec l'usage théorique et l'usage pratique, un troisième type d'usage. Or, il nous semble que le présent usage, qui se rencontre chez Sénèque, est précisément de cette nature. L'auteur stoïcien distingue ainsi entre les vrais biens et les biens de l'opinion :

Non est summa felicitatis nostrae in carne ponenda : bona illa sunt vera, quae ratio dat, solida ac sempiterna, quae cadere non possunt, ne decescere quidem ac minui. Cetera opinione bona sunt et nomen quidem habent commune cum veris, proprietates [quidem] in illis boni non est : itaque commoda vocentur et, ut nostra lingua loquar, producta.

La suprême félicité ne doit pas être placée dans la chair : les vrais biens sont ceux que procure la raison, solides et permanents, qui ne peuvent cesser, ni même décroître ou s'amenuiser. Tous les autres sont des biens selon l'opinion et, même s'ils ont le nom en commun avec les vrais, ils n'ont pas la propriété du bien : c'est pourquoi on les appelle *commodités* et, pour parler notre langue, choses *préférables*.¹

¹ *Ep.* 74.16–7 (éd. F. Préchac nous traduisons). Pour un cas semblable, voir *Ep.* 59.2–3.

Sénèque veut convaincre Lucilius que le bonheur ne consiste pas dans les plaisirs du corps. On pourrait s'attendre qu'à cette fin, il distingue, parmi les choses, entre ce qui est bien et ce qui n'en est pas un, et qu'il classe le plaisir dans la seconde espèce.¹ Mais il distingue plutôt entre les vrais *biens* et les *biens* d'opinion, soulignant du même coup qu'un même terme est employé pour désigner deux réalités différentes. Certes, il ne place pas ces deux usages du terme de *bien* sur un pied d'égalité : l'un est correct, car la chose que l'on désigne par ce terme est réellement un bien, tandis que dans l'autre, la chose n'a du bien que le nom. Pour éviter toute ambiguïté, il suggère finalement de réserver le terme de *bien* aux seules choses qui ont vraiment la propriété du bien, tandis que l'on emploiera un autre terme – *commodité* ou *préférable* – pour désigner ce qu'il appelait précédemment un bien d'opinion. Ce faisant, il retrouve finalement la manière stoïcienne de distinguer parmi les choses celles qui sont bonnes et celles qui ne le sont pas. Le détour que semble faire Sénèque nous paraît s'expliquer pour des raisons pédagogiques : même s'il conviendrait de distinguer d'emblée entre ce qui est bien et ce qui n'en est pas un, il est impossible de procéder de cette manière car l'on utilise couramment le terme de *bien* pour désigner ce qui n'en est pas un. On procédera plutôt par étape, en distinguant deux usages du terme, en ajoutant que l'un est correct et l'autre non, pour finalement introduire un nouveau terme pour désigner ce que l'on nomme improprement un bien.

Si Sénèque a recours à l'analyse polysémique pour distinguer l'usage courant du terme de bien et son usage correct, c'est donc pour préconiser au final d'abandonner le premier au profit du second. Ce faisant, il semble s'opposer à Chrysippe qui, selon le témoignage de Plutarque, admet que l'on désigne les choses préférables par le terme de *bien* :

ἐν δὲ τῷ πρώτῳ περὶ Ἀγαθῶν τρόπον τινὰ συγχωρεῖ καὶ δίδωσι τοῖς βουλομένοις τὰ προηγμένα καλεῖν ἀγαθὰ καὶ κακὰ τὰναντία, ταύταις ταῖς λέξεσιν· ‘εἴ τις βούλεται κατὰ τὰς τοιαύτας παραλλαγὰς τὸ μὲν ἀγαθὸν αὐτῶν λέγειν τὸ δὲ κακόν, ἐπὶ ταῦτα φερόμενος τὰ πράγματα καὶ μὴ ἄλλως ἀποπλανώμενος, ἐν μὲν τοῖς σημαινομένοις οὐ διαπίπτοντος αὐτοῦ, τὰ δ’ ἄλλα στοχαζομένου τῆς κατὰ τὰς ὀνομασίας συνηθείας.’

Dans le premier livre de son traité *Des biens*, [Chrysippe] d'une certaine manière est d'accord avec ceux qui veulent appeler les préférés des biens et leurs contraires des maux, et leur donne raison en ces termes : « Si quelqu'un veut, selon de telles différences [c'est-à-dire entre les préférés et les non-préférés] appeler les uns des biens et les autres des maux, en se référant à ces choses [c'est-à-dire les préférés ou les non-préférés], et non en s'égarant mal à propos, il faut

¹ Nous reviendrons bien entendu plus loin sur ce type de distinction quand nous traiterons de la division.

l'admettre, parce qu'il ne fait pas d'erreur sur ce qui est signifié, et que par ailleurs il entend se conformer à un usage courant des termes ».¹

L'homonymie que Sénèque – après l'avoir mise en évidence par une analyse polysémique – cherche à supprimer, Chrysippe semble l'admettre. En réalité, l'opposition peut être résolue au moins en partie. Les deux stoïciens partagent en effet un même souci : que l'on ne confonde pas les choses ou les signifiés. Mais il se trouve que l'interlocuteur de Sénèque et l'individu envisagé par Chrysippe n'en sont pas au même point. Le premier confond encore les choses bonnes et les choses préférables : il convient donc de lui enseigner que celles-ci ne sont pas la même chose que celles-là même si on les désigne habituellement du même nom. Le second, en revanche, distingue très bien les choses bonnes et les choses préférables : à condition de le faire en connaissance de cause, il peut donc désigner les secondes du nom qui convient normalement aux premières sans risquer de les confondre et sans risquer par conséquent d'adopter à l'égard des unes l'attitude qui convient pour les autres. Autrement dit, tout en nommant les préférables des *biens*, il ne les poursuit pas comme des biens car il sait pertinemment que ce sont *en réalité* des préférables : il s'agit en quelque sorte d'une convention linguistique qui n'engage pas sa compréhension des choses. Si les deux stoïciens sont certainement d'accord pour dire qu'il faut distinguer les différents sens d'un terme en vue de distinguer les différentes choses qu'ils désignent, Chrysippe admet toutefois que l'on ne fasse pas correspondre à des signifiés différents des signifiants différents, là où Sénèque se soucie de faire correspondre à des choses différentes des termes différents. Mais ce n'est pas parce que Chrysippe admet que l'on use du terme de *bien* pour désigner les préférables qu'il désapprouve par ailleurs que l'on forge le terme de *préférable*. Et, dans tous les cas, lorsque Sénèque introduit ce terme, il se conforme explicitement à l'usage stoïcien (« *nostra lingua* »).²

L'examen de ce troisième usage de l'analyse polysémique doit nous amener à le distinguer des deux précédents. Ceux-ci, en effet, étaient essentiellement de nature linguistique : ils visaient à préciser l'usage des termes sans vraiment avoir d'incidence sur notre compréhension des choses que ces termes désignent. Ici en revanche, le procédé est non seulement *linguistique*, mais aussi *diérétique* : il ne s'agit pas seulement de distinguer les termes mais, ce faisant, de distinguer les choses qu'ils désignent. Ce qu'il convient de remarquer aussi,

¹ Plut. *Stoic. rep.* 1048A (= *SVF* 3.137= *LS* 58H ; éd. R. Westman ; trad. *LS*).

² Cicéron (*Fin.* 3.51) rapporte d'ailleurs que le terme d'*ἀποπροηγμένον*, qui est l'équivalent grec du latin *producta*, a été établi par Zénon lui-même.

c'est que Sénèque, après être passé du plan linguistique au plan diérétique, en revient finalement au plan linguistique, revenant des signifiés aux signifiants après être passé des signifiants aux signifiés : il ne lui suffit pas de distinguer les différents sens d'un terme pour distinguer les différentes choses qui sont signifiées par lui, mais il entend ensuite en revenir à la langue pour faire correspondre à chaque chose un terme différent.

1.2. La définition et la caractérisation

Nous avons relevé plus d'une centaine d'occurrences de la définition, et de même pour la caractérisation, ce qui les place parmi les procédés les plus fréquents dans notre corpus – chacun représentant 14 % du total des procédés. Si, globalement, les deux procédés semblent aussi employés l'un que l'autre, en réalité, les caractérisations sont nettement plus fréquentes que les définitions chez Cicéron, Sénèque et Epictète, ce dernier en particulier en utilisant 21 contre seulement 2 définitions. Arius Didyme rétablit l'équilibre en utilisant deux fois plus de définitions que de caractérisations. Nous proposerons plus loin une explication de l'inégale répartition de ces deux procédés, après en avoir analysé les différents usages.

Usage (2a). Fournir un point de départ à la démarche diérétique ou dialectique (théorique)

Arius Didyme et, dans une moindre mesure, Cicéron, recourent de manière privilégiée à la caractérisation en début de chapitre, lorsqu'ils débudent l'étude d'un nouveau thème éthique. Chez Arius, c'est par exemple le cas en 5a : après avoir distingué parmi les choses, les biens et les maux, et avant de commencer l'étude des biens et des maux, l'auteur propose des exemples et une caractérisation sommaire du bien, puis procède de même pour le mal :

Ἀγαθὰ μὲν τὰ τοιαῦτα· φρόνησιν, σωφροσύνην, δικαιοσύνην, ἀνδρείαν καὶ πᾶν ὃ ἐστὶν ἀρετὴ ἢ μετέχον ἀρετῆς· κακὰ δὲ τὰ τοιαῦτα· ἀφροσύνην, ἀκολασίαν, ἀδικίαν, δειλίαν καὶ πᾶν ὃ ἐστὶ κακία ἢ μετέχον κακίας·

Sont bonnes les choses comme celles-ci : la prudence, la tempérance, la justice, le courage, et *tout ce qui est une vertu, ou participe de la vertu*. Sont mauvaises les choses comme celles-ci : l'imprudence, l'intempérance, l'injustice, la lâcheté, et *tout ce qui est un vice ou participe du vice*.¹

De même, lorsqu'il aborde le thème des indifférents à la section 7, Arius donne de ces derniers deux caractérisations sommaires, qui correspondent à deux sortes d'indifférents :

¹ Ed. O. Hense and C. Wachsmuth ; nous traduisons.

καθ' ἓνα μὲν τρόπον τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακὸν καὶ τὸ μήτε αἰρετὸν μήτε φευκτόν· καθ' ἕτερον δὲ τὸ μήτε ὀρμῆς μήτε ἀφορμῆς κινητικόν

d'une part, c'est ce qui n'est ni bon ni mauvais, ni digne d'être choisi ou évité ; d'autre part, c'est ce qui ne stimule ni impulsion ni répulsion.¹

Au début de la section 8, Arius propose aussi une caractérisation de l'action appropriée, puis une autre de l'action appropriée parfaite, au début de la section 9, il esquisse la notion d'impulsion, et, au début de la section 10, il pose d'emblée trois caractérisations sommaires des passions. Quant à Cicéron, il en emploie par exemple une au début du chapitre consacré à la fonction.²

La position de ces procédés suggère qu'il s'agit de caractérisations au premier sens, celles qui ont une fonction linguistique, consistant à esquisser l'objet de la discussion avant d'entrer davantage dans les détails. Mais, en réalité, il n'est pas certain que ce soit le cas. En effet, lorsqu'Arius introduit une notion en début de section, il n'y revient pas par la suite pour en donner une définition plus élaborée : les seules définitions qu'il donne, comme nous le verrons plus loin, ce sont celles des espèces dont la notion de départ est le genre. La caractérisation qu'il donne de cette dernière semble donc relever plutôt du deuxième sens : elle vise à décrire, certes brièvement mais une bonne fois pour toutes, la nature de la chose que l'on va ensuite diviser. De même, Cicéron ne revient plus ensuite sur la notion de fonction en elle-même, mais il développe des thèses relatives à cette dernière, et en décline les applications selon les domaines. L'usage préliminaire de la caractérisation d'une notion, dans l'exposé de la théorie, ne semble donc pas fournir un point de départ à une démarche définitionnelle : en revanche, elle nous renseigne suffisamment à son sujet pour fournir un point de départ à la démarche diérétique qui la prend comme objet de division, ou à la démarche dialectique qui la prend comme objet de discussion.

D'une certaine manière, il n'est pas si étonnant que l'on ne rencontre ni chez Stobée ni chez Cicéron de caractérisation au premier sens du terme. Cette dernière est ce qui fournit son point de départ à une recherche sur une chose donnée en vue de la définir. Or, les exposés de Stobée et de Cicéron ne reproduisent pas l'élaboration des notions morales en elles-mêmes, mais en présentent plutôt le résultat : il leur suffit donc de donner la formule abrégée de la définition qui a été produite au terme de la recherche, sans reprendre tout le processus depuis

¹ Ed. O. Hense and C. Wachsmuth ; nous traduisons

² *Fin.* 3.58 ; pour un autre cas, voir 3.20.

le départ. Ainsi la caractérisation au premier sens est analogue aux traits de construction dont on se sert en géométrie pour tracer une figure et que l'on efface une fois la figure terminée. Aussi, peut-être que si nous avions conservé de Chrysippe un traité de morale du type de ses *Recherches logiques*, nous pourrions observer un usage de ce type de procédé. Mais il n'est en quelque sorte plus d'aucun usage lorsqu'il s'agit d'exposer la doctrine. Si l'on a toutefois une chance de voir un tel usage, c'est peut-être en contexte pédagogique dans la mesure où il s'agit de reproduire chez l'élève le processus d'élaboration des notions qui a permis de produire la doctrine. Nous y reviendrons plus loin (voir usage 2c).

Usage (2b). Énoncer le propre d'une chose (théorique)

Comme nous l'avons dit, c'est sans conteste chez Arius que se concentrent les énoncés qui ressemblent le plus à une définition. Ils s'insèrent chez lui dans un système de divisions et de subdivisions. Ainsi, après avoir caractérisé une notion (voir usage 2a), l'avoir soumise à division et subdivisions, Arius poursuit souvent par une énumération de ses espèces, avant de définir ces dernières. Par exemple, en 5a-5b2, après avoir divisé les choses en biens, maux et indifférents, puis les biens entre ceux qui sont des vertus et ceux qui n'en sont pas, puis les vertus entre celles qui sont des sciences et celles qui n'en sont pas, il énumère les espèces de vertus qui sont des sciences : la prudence, la tempérance, le courage et la justice. Il procède alors à la définition de chacune d'entre elles. Puis il reprend le processus de division en distinguant, parmi les vertus, celles qui sont premières et qui correspondent aux quatre précédemment citées, de celles qui leur sont subordonnées. Il énumère ensuite ces dernières, avant de les définir.

Cela semble confirmer, de prime abord, le fait que la définition, pour les stoïciens, s'obtient par divisions successives et consiste dans la récapitulation des différences. Mais cela est loin d'être évident.¹ Prenons le cas de la prudence. Quand Arius divise le bien en vertus et non vertus, il la donne comme exemple des premières ; quand il divise les vertus en sciences et non sciences, il la donne là encore comme exemple des premières. Après avoir divisé les vices d'une manière parallèle, il y revient pour la définir de la manière suivante :

¹ Voir (Gourinat, 2020, p. 70) qui analyse justement ce passage.

Φρόνησιν δ' εἶναι ἐπιστήμην ὧν ποιητέον καὶ οὐ ποιητέον καὶ οὐδετέρων, ἢ ἐπιστήμην ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων φύσει πολιτικοῦ <λογικοῦ> ζῴου (καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν δὲ ἀρετῶν οὕτως ἀκούειν παραγγέλλουσι).

La prudence est la science de ce qui est à faire, de ce qui n'est pas à faire, et de ce qui n'est ni l'un ni l'autre, ou la science des biens, des maux et de ce qui n'est ni l'un ni l'autre chez un animal social et rationnel par nature (et l'on dit que ceci doit être compris des autres vertus aussi).¹

La prudence se voit donc attribuer non pas une, mais deux définitions, dont ni l'une ni l'autre ne consistent dans la récapitulation des différences. On aurait pu s'attendre à un énoncé de la forme : *la prudence est un bien vertueux épistémique relatif à ce qui est à faire, ce qui n'est pas à faire, et ce qui n'est ni l'un ni l'autre*. Mais Arius ne mentionne que le genre prochain, *science*, en lui ajoutant une différence spécifique. Et comme il propose deux définitions, il donne de la prudence deux différences spécifiques. On pourrait être tenté d'y voir, plutôt que des définitions, des caractérisations au second sens du terme puisqu'elles ne récapitulent pas toute la série des différences mais l'abrègent, ou même des caractérisations au premier sens du terme puisqu'elles proposent deux caractéristiques différentes au lieu d'énoncer le propre.² Pour expliquer, tout d'abord, que l'on ait deux énoncés différents pour une même chose, on pourrait faire l'hypothèse que ce n'est pas tout à fait la même chose qui est définie dans les deux cas. Ainsi, si l'on comprend que la parenthèse finale s'applique seulement au deuxième énoncé, alors la prudence semble recouvrir les trois autres vertus et constituer une sorte de vertu générique, tandis que la première définition porterait sur la prudence comme vertu spécifique. Mais sans doute est-il plus exact de dire que la prudence est une vertu complexe qui, tout en étant spécifique, subsume les trois autres : il faudrait par conséquent recourir à deux énoncés différents pour en saisir le propre.³ Si les deux énoncés, pris ensemble, n'esquissent pas seulement la prudence, mais en rendent le propre, il ne s'agirait donc pas de caractérisations au premier sens du terme. Pour décider s'il s'agit de caractérisations au second sens du terme, il est intéressant de regarder ce qui suit. Après avoir défini la prudence, la tempérance, la justice et le courage, Arius en revient à la vertu, pour en proposer une nouvelle subdivision, en vertus primaires et en vertus subordonnées aux premières. Il énumère les premières, qui se trouvent correspondre aux quatre vertus auxquelles il était parvenu au terme de la précédente division.

¹ 5b1 (O. Hense and C. Wachsmuth ; nous traduisons).

² La prudence n'est pas un cas isolé : il arrive bien souvent qu'Arius donne d'une même chose deux définitions ou plus, comme dans le cas de la science dont il donne quatre définitions (§51) ou encore de la passion dont il en donne 2 (§10). Sur ces cas de définitions plurielles, voir (Crivelli, 2010, p. 408) et (Gourinat, 2020, p. 69).

³ C'est ce que suggère (Gourinat, 2020, p. 69) à propos de la passion pour justifier le fait qu'elle reçoive deux définitions.

Il en précise alors à nouveau la nature, mais, cette fois, beaucoup plus simplement. Il dit ainsi de la prudence, qu'elle est « relative aux devoirs (περὶ τὰ καθήκοντα) ». ¹ Il pourrait bien s'agir ici d'une caractérisation au second sens du terme, qui abrège la première définition de la prudence en omettant de mentionner le genre et en substituant à la tripartition du premier énoncé un terme unique. S'il s'agit bien ici d'une définition abrégée, alors il faudrait voir au contraire dans le précédent énoncé une définition, ou tout au moins un énoncé qui est plus proche de ce que serait une définition proprement dite – qui consisterait dans la récapitulation complète des différences – puisqu'il l'abrège nettement moins.

Usage (2c). Élaborer une notion dans l'âme de l'interlocuteur (pédagogique)

Nous avons constaté plus haut (voir *usage 2a*) que ni Stobée ni Cicéron ne font usage de la caractérisation au premier sens du terme. Dans la section précédente, même si les définitions paraissent, pour une part, issues des divisions, Stobée ne fait pas lui-même usage des divisions pour produire les définitions en question : il s'agit plutôt de cartographier l'ensemble des notions morales au moyen de la division et de donner de ces dernières une définition lorsqu'elles se présentent. Il expose les notions déjà élaborées et articulées, plutôt qu'il ne donne à voir le processus qui a permis leur élaboration et leur articulation. Comme nous le suggérons plus haut, c'est en contexte pédagogique que nous avons une chance d'observer ce dernier. La lettre 118 de Sénèque nous paraît justement donner à voir l'élaboration même d'une notion, avec au point de départ une caractérisation au premier sens, puis des divisions successives, qui aboutissent au final à une définition élaborée. Ainsi Sénèque déplore-t-il que les hommes souffrent de l'ignorance du vrai, qui les conduit à poursuivre comme un bien ce qui n'en a que l'apparence. ² Pour éviter à son interlocuteur de connaître le même sort, il propose de *chercher ce qu'est le bien (quaeramus quid sit bonum)* ³ : il entend donc *définir* ce dernier. Pour ce faire, il envisage une première définition qui en a été donnée :

Quidam ita finiunt : « Bonum est quod invitat animos, quod ad se vocat. » Huic statim opponitur : quid si invitat quidem, sed in perniciem ? scis quam multa mala blanda sint.

¹ 5b2.

² *Ep.* 118.7.

³ *Ep.* 118.8.

Certains le définissent ainsi : « Le bien est ce qui attire l'âme, ce qui l'appelle à soi ». On oppose aussitôt à cela : s'il nous attire effectivement, mais pour notre malheur ? pour notre perte ? Tu sais à quel point sont nombreux les maux séduisants.¹

On pourrait penser que cette première définition joue le rôle d'une caractérisation au premier sens, fournissant son point de départ à la procédure définitionnelle. Mais la caractérisation est bien plutôt ce qui fournit le critère pour écarter cette première définition : en effet, comment rejeter cette dernière sous prétexte qu'elle inclut des choses qui nous mènent à notre perte si l'on n'a pas la notion préalable du bien comme de quelque chose qui ne peut précisément pas nous mener à notre perte. Sénèque explicite justement dans la suite cette caractérisation qui fournit le critère requis pour examiner les définitions soumises à l'examen :

Verum et veri simile inter se differunt. Ita quod bonum est, vero iungitur ; non est enim bonum nisi verum est. At quod invitat ad se et adlice fabit, veri simile est [...].

Le vrai et ce qui est semblable au vrai diffèrent l'un de l'autre. Ainsi ce qui est un bien est lié au vrai ; en *effet une chose n'est pas un bien si elle n'est pas vraie*. Or, ce qui nous attire à lui et séduit est semblable au vrai [...].²

Nous soulignons ce qui nous paraît correspondre à la caractérisation du bien : *si une chose est un bien, alors elle est liée au vrai ; si une chose n'est pas vraie, alors elle n'est pas un bien*. Cet énoncé n'est pas encore l'énoncé de ce qu'est le bien, mais il fournit en revanche le critère permettant de reconnaître le bien et ce qui n'en est pas un. Il permet du même coup de manifester l'inadéquation de la première définition : le bien ne peut pas être ce qui attire à lui, car ce qui attire à lui (pour une part du moins) est seulement semblable au vrai et n'est donc pas un bien. Sénèque pose ensuite une seconde définition qui, semblable à la première, est écartée pour la même raison.³

Même si les deux premiers énoncés ne sont pas satisfaisants, ils ont tout de même permis d'avancer dans la définition du bien en nous donnant le genre auquel il appartient. Ainsi, parmi les choses, les unes attirent l'âme, les autres non ; le bien appartient à la première catégorie, mais cela ne suffit pas pour le définir car il partage cette propriété avec le bien apparent. La différence spécifique est fournie par l'examen de la troisième définition :

¹ *Ibid.* (éd ; F. Préchac ; nous traduisons).

² *Ibid.* (éd ; F. Préchac ; nous traduisons).

³ *Ep.* 118.9.

Melius illi qui ita finierunt : « Bonum est quod ad se impetum animi secundum naturam movet et ita demum petendum est cum coepit esse expetendum. » Iam et honestum est : hoc enim est perfecte petendum.

Ceux-ci en donnent une meilleure définition : « Le bien est ce qui anime l'élan de l'âme vers lui selon la nature et qui, parce qu'il est précisément à rechercher, doit être poursuivi ». Il correspond alors à l'honnête : ceci est en effet ce qui est absolument à rechercher. ¹

Cette définition reprend donc le genre mentionné ci-dessus : *ce qui met l'âme en mouvement*, mais elle y ajoute la différence spécifique qui permet de distinguer le bien du bien qui n'est qu'apparent. Parmi les choses qui sont désirables, les unes le sont conformément à la nature, les autres non. Le bien relève et s'identifie même à la première espèce : il est ce qui met l'âme en mouvement *selon la nature* et ce qui est poursuivi *du fait qu'il est effectivement à rechercher*. Sénèque ajoute que le bien, ainsi défini, s'identifie à l'honnête : il caractérise en effet ce dernier comme *ce qui est absolument à désirer*, ce qui correspond justement au propre du bien.

Toutefois, Sénèque n'en reste pas là : il entend encore dire *ce qui distingue le bien et l'honnête (quid intersit inter bonum honestumque)*.² Contrairement à ce que suggérait la précédente phrase, le bien et l'honnête ne sont donc pas les deux noms d'une même chose, mais désignent deux choses différentes bien qu'apparentées. Il convient donc de poursuivre la procédure définitionnelle pour identifier leur nature respective :

Aliquid inter se mixtum habent et inseparabile : nec potest bonum esse nisi cui aliquid honesti inest, et honestum utique bonum est. Quid ergo inter duo interest ? Honestum est perfectum bonum quo beata vita completur, cuius contactu alia quoque bona fiunt.

Ils ont entre eux quelque chose de mixte et d'inséparable : rien ne peut être un bien s'il n'a en lui quelque chose d'honnête, et l'honnête est dans tous les cas un bien. Qu'est-ce qui les distingue donc ? L'honnête est le bien parfait, par lequel la vie heureuse est achevée et dont le contact fait aussi des autres choses des biens.³

Le bien et l'honnête entretiennent un rapport complexe. La définition qu'il donne de l'honnête en fait toutefois une espèce de bien, à savoir un bien *parfait* – cela expliquant que Sénèque passe de la définition du bien à celle de l'honnête. Si l'honnête est seulement une espèce de bien, il doit donc exister d'autres sortes de biens que l'honnête. Sénèque en donne des exemples dans la suite : gouverner une province ou administrer la justice à condition de le faire de manière honnête. Ces choses ne sont toutefois des biens que parce qu'elles participent de l'honnête,

¹ *Ibid.* (éd ; F. Préchac ; nous traduisons).

² *Ep.* 118.10.

³ *Ibid.* (éd ; F. Préchac ; nous traduisons).

lequel est par nature un bien : *le bien provient de l'honnête, l'honnête en est un par lui-même (Bonum ex honesto fluit, honestum ex se est)*.¹ On comprend ainsi pourquoi Sénèque peut dire à la fois qu'aucun bien n'est sans l'honnête sans pour autant identifier purement et simplement le bien à l'honnête.

On aboutit au final à la division suivante du bien, qui en est tout autant la caractérisation au second sens du terme, la définition abrégée : *le bien est l'honnête ou ce qui participe de l'honnête*. Or cela coïncide étroitement avec le début de l'exposé de Stobée. Plus haut (*voir usage 2a*), nous avons vu qu'après avoir distingué parmi les choses, les biens, les maux et les indifférents, il donne des premiers la caractérisation suivante : *est un bien tout ce qui est une vertu ou participe de la vertu*. Ainsi peut-on considérer que Sénèque, en se souciant d'élaborer la notion du bien chez son interlocuteur, nous donne un aperçu du travail d'élaboration théorique dont Stobée ne nous donne finalement que le résultat final, et encore, sous une forme abrégée. Si tel est bien le cas, cela suggère que la démarche définitionnelle des stoïciens est analogue à la démarche qu'ils adoptent dans le domaine dialectique. Dans ce dernier – comme nous l'avons déjà évoqué et comme nous aurons l'occasion d'y revenir – ils ne procèdent pas de manière progressive, en posant des premiers principes dont ils déduisent leurs thèses, mais ils soumettent des propositions à un examen, pour vérifier si elles concordent ou non avec les notions ou les autres propositions du système, lesquelles jouent alors le rôle de critère. De même, s'ils définissent comme le fait Sénèque, ils ne partent pas de la division fondamentale des choses pour arriver, par subdivisions successives, jusqu'à la chose qu'ils ont caractérisée au départ, mais ils partent de définitions existantes ou éventuellement formulées à titre d'hypothèses, qu'ils examinent au moyen d'une caractérisation de la chose à définir, laquelle joue le rôle de critère : les définitions examinées peuvent satisfaire partiellement ce critère, auquel cas on en conserve quelque chose ; mais l'on poursuit la recherche jusqu'à obtenir un énoncé complet qui coïncide parfaitement avec la caractérisation posée au départ.

Usage (2d) Articuler les notions entre elles (théorique)

Comme nous l'avons noté, si l'on met de côté l'exposé d'Arius Didyme, les définitions sont plutôt rares au sein du corpus. Les trois autres œuvres ont bien davantage recours à la caractérisation. Une explication possible, qui vaudrait en particulier pour Sénèque et Epictète, est que, dans l'enseignement moral, l'objectif n'est pas tant d'élaborer dans le détail telle notion

¹ *Ep.* 118.11 (éd ; F. Préchac ; nous traduisons).

de l'élève – ce qui requiert effectivement d'employer une procédure définitionnelle, comme on vient de le voir chez Sénèque – que d'articuler les notions entre elles afin d'en assurer ensuite le bon usage. Or, pour une telle tâche, le procédé de la caractérisation peut paraître suffisant et peut-être même plus indiqué.

L'articulation des notions consiste dans la mise en évidence des relations qu'entretiennent ces dernières.¹ Ces relations peuvent être de trois types : implication, équivalence ou incompatibilité.² Or, la caractérisation permet justement d'exprimer la relation qui existe entre deux notions, comme cela ressort du passage suivant des *Entretiens* :

Ἄγε οὖν ἐπέλθωμεν τὰ ὁμολογημένα. ὁ ἀκώλυτος ἄνθρωπος ἐλεύθερος, ᾧ πρόχειρα τὰ πράγματα ὡς βούλεται. ὃν δ' ἔστιν ἢ κωλύσαι ἢ ἀναγκάσαι ἢ ἐμποδίσαι ἢ ἄκοντα εἶς τι ἐμβαλεῖν, δοῦλός ἐστιν. τίς δ' ἀκώλυτος; ὁ μηδενὸς τῶν ἀλλοτρίων ἐφιέμενος. τίνα δ' ἀλλότρια; ἃ οὐκ ἔστιν ἐφ' ἡμῖν οὔτ' ἔχειν οὔτε μὴ ἔχειν οὔτε ποιᾶ ἔχειν ἢ πῶς ἔχοντα. οὐκοῦν τὸ σῶμα ἀλλότριον, τὰ μέρη αὐτοῦ ἀλλότρια, ἢ κτήσις ἀλλοτρία. ἂν οὖν τι τούτων ὡς ἰδίῳ προσπαθῆς, δώσεις δίκας ἅς ἄξιον τὸν τῶν ἀλλοτρίων ἐφιέμενον.

Allons, reprenons les points sur lesquels nous sommes d'accord. Est libre l'homme qui n'est pas empêché, qui a les choses à sa disposition conformément à sa volonté. Celui que l'on peut empêcher ou contraindre, entraver, jeter contre son gré dans quelque entreprise, celui-là est esclave. Mais quel est celui qui n'est pas empêché ? Celui qui ne désire rien de ce qui lui est étranger. Quelles choses nous sont étrangères ? Celles qu'il ne dépend pas de nous d'avoir ou de ne pas avoir, ni d'avoir avec telle et telle qualité ou de telle et telle manière. Par conséquent, notre corps nous est étranger, étrangers nos membres, étrangers nos biens. Si donc tu t'attaches à l'une de ces choses comme si elle t'appartenait en propre, tu recevras le châtement que mérite celui qui désire les choses étrangères.³

Les notions qui sont articulées dans ce passage sont essentiellement au nombre de cinq. Trois s'appliquent aux hommes :

- (1) être libre ;
- (2) être empêché *ou* pouvoir être empêché ;
- (3) être esclave ;

Et deux s'appliquent aux choses :

- (4) être étranger ;

¹ Cf. (Collette-Dučić, *Division et articulation chez Epictète et Marc-Aurèle*, 2020, pp. 96–8), notamment : « On le voit, l'articulation d'une prénotion [...] est d'abord affaire de mise en relation ou, pour reprendre une expression de Chrysippe, d'établissement de "liens de famille" entre certaines notions. Cette mise en lien permet de déployer et d'éclaircir ce que la prénotion contient au départ à l'état ramassé et confus. »

² Elles peuvent aussi être d'inclusion, mais nous en traiterons dans l'usage suivant.

³ *Diss.* 4.1.128–30 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller).

(5) ne pas dépendre de nous.

Sans doute avons-nous naturellement une prénotion de chacune de ces notions ; en revanche, sans éducation morale, elles sont souvent isolées les unes des autres ou liées de manière incorrecte. Pour garantir leur bonne articulation, Epictète a recours à une série de caractérisations. Ainsi, quand il propose la caractérisation suivante, *est libre celui qui n'est pas empêché*, il pose une relation d'incompatibilité entre (1) et (2) : si l'on applique la notion (1) à une personne, on devra donc s'abstenir de lui appliquer (2). A l'inverse, la caractérisation *celui qui peut être empêché est esclave* revient à poser une relation d'implication entre (2) et (3) : si l'on peut appliquer (2) à une personne, alors il convient de lui appliquer (3) du même coup. Il est probable que cette relation soit même d'équivalence : si l'on peut appliquer (3) à une personne, alors il convient de lui appliquer (2) du même coup. Epictète passe ensuite des hommes aux choses, car c'est dans leur rapport aux choses que se jouent la liberté ou la servitude des hommes : pour exprimer cette relation, il faut introduire une notion supplémentaire, à savoir *le fait de désirer quelque chose*. La troisième caractérisation énonce la chose suivante : *est empêché celui qui désire une chose qui lui est étrangère*. Autrement dit, si un homme désire une chose à laquelle s'applique la notion (4), alors il convient de lui appliquer la notion (2), et donc par suite la notion (3). Epictète caractérise enfin les choses qui sont étrangères comme celles qui ne dépendent pas de nous, posant une relation d'équivalence entre les notions (4) et (5) : ainsi donc si un tel désire une chose à laquelle s'applique la notion (5) et, par suite, la notion (4), il convient d'appliquer à l'individu en question la notion (2) et, par suite, de lui appliquer (3) et de lui refuser (1). Pour finir, Epictète applique ce système de notions au cas du corps et de celui qui désire le corps : puisque (5) est le cas du corps, (4) également ; et par suite (2), et donc (3), le sont de celui qui le désire. Mais nous ne nous y attardons pas car cet usage – l'application des notions – sera l'objet du point suivant.¹

Comme on le voit, pour articuler les notions entre elles, la caractérisation semble plus indiquée que la définition. Il n'est pas requis, en effet, de développer une notion complètement élaborée de la liberté, récapitulant la série des différences obtenues par divisions, pour la distinguer de ce avec quoi elle est incompatible : il suffit d'avoir connaissance du propre, ou même d'une caractéristique dérivée du propre, qui sert de critère pour l'articuler ou l'opposer à telle ou telle notion. Certes, il est tout à fait envisageable que la caractérisation ne suffise que

¹ Pour d'autres exemples de caractérisations jouant ce rôle d'articulation entre les notions, voir notamment Epict. *Diss.* 1.12.9, 23 ; *Sen. Ep.* 44.6, 51.9, 71.4, 74.16, 85.28.

dans les premiers temps de l'articulation des notions et qu'il est nécessaire ensuite de recourir à la définition pour l'achever complètement. Cela paraît d'ailleurs se vérifier chez Sénèque : au cours de la correspondance, il se contente généralement de caractériser le bien¹ ; mais, comme nous l'avons vu plus haut, alors que son enseignement est parvenu à un stade très avancé, il prend la peine d'en proposer à Lucilius une définition très élaborée. Même si la définition peut donc prendre le relais de la caractérisation pour porter l'articulation des notions à son achèvement, il n'en reste pas moins, comme nous allons le voir, que la simplicité de la caractérisation la recommande tout particulièrement lorsqu'il s'agit d'appliquer les notions.

Usage (2e) Fournir un critère pour l'application des notions aux choses (théorique/pratique)

Nous avons vu comment la caractérisation permet d'explicitier les relations entre les notions et, ce faisant, en contexte pédagogique, de les articuler dans l'âme de l'interlocuteur. Étant donné les deux notions F et G, on a ainsi : *Si x est F, alors il est G* ou *Si x est F, alors il n'est pas G*. Or, il se trouve que de tels énoncés constituent des critères pour la bonne application de nos prénotions : si *Si x est F, alors il est G*, alors, pour tout x qui a la propriété F, on peut lui appliquer avec confiance la notion G.

Un tel usage se rencontre par exemple chez Sénèque. Au début de la lettre 59, Sénèque remarque que, dans la langue courante, l'on ne distingue pas clairement entre le plaisir (*voluptas*) et la joie (*gaudium*) ; mais, pour les stoïciens, tandis que le premier est une chose honteuse, *nul n'éprouve la seconde à moins d'être sage (gaudium nisi sapienti non contingere)*.² La joie est donc une caractéristique du sage, elle est l'un des signes auxquels on reconnaît la sagesse. Il convient par conséquent d'articuler les notions de *joie*, de *sagesse* et de *plaisir* en posant une relation d'implication entre la première et la deuxième et, à l'inverse, une relation d'incompatibilité entre la deuxième et la troisième : *si un tel est joyeux, il est sage* et *si un autre aspire au plaisir, il n'est pas sage*. Pour se servir de l'articulation de la joie et de la sagesse comme critère pour reconnaître effectivement si un tel est sage ou non, encore faut-il être en mesure de reconnaître la joie elle-même et de la distinguer du plaisir. Sénèque en propose justement une caractérisation dans la suite :

¹ Voir par exemple *Ep.* 71.4.

² *Ep.* 59.2 (éd. F. Préchac ; nous traduisons).

est enim animi elatio suis bonis verisque fidentis. [...] gaudio autem iunctum est non desinere nec in contrarium verti.

elle est en effet l'exaltation d'une âme confiante en ses biens et en leur réalité. [...] or la joie ne peut cesser ni être tournée en son contraire.¹

La seconde proposition est moins détaillée que la première, mais elle a l'avantage de fournir un critère d'identification très simple : *Si l'exaltation d'une âme ne peut cesser, il s'agit de joie ; si elle cesse ou se change en son contraire, il ne s'agit pas de joie (mais de plaisir).*

Une fois qu'il a caractérisé et articulé ces notions, Sénèque peut indiquer à son destinataire le moyen de reconnaître qu'il n'est pas sage :

Iam docebo, quemadmodum intellegas te non esse sapientem. Sapiens ille plenus est gaudio, hilaris et placidus, inconcussus ; cum dis ex pari vivit. Nunc ipse te consule : si numquam maestus es, nulla spes animum tuum futuri expectatione sollicitat, si per dies noctesque par et aequalis animi tenor erecti et placentis sibi est, pervenisti ad humani boni summam. Sed si appetis voluptates et undique et omnes, scito tantum tibi ex sapientia quantum ex gaudio deesse.

Je t'enseignerai à présent comment tu comprendras que tu n'es pas un sage. Le sage est plein de cette joie, gai et paisible, inébranlable ; il vit de pair avec les dieux. Maintenant, examine-toi toi-même : si tu n'es jamais chagrin, si aucune espérance n'éveille ton âme à la préoccupation de l'avenir, si jour après jour demeure égale à elle-même la tenue de cette âme qui est élevée et qui se plaît à elle-même, tu es parvenu au comble du bien humain. Mais si tu aspirés aux plaisirs, à tous les plaisirs et partout, sache qu'il te manque autant en sagesse qu'en joie.²

Les deux dernières implications expriment le critère auquel on peut reconnaître que l'on est sage ou qu'on ne l'est pas : *si l'humeur de ton âme reste stable jour après jour, tu es joyeux, et si tu es joyeux, tu es sage ; à l'inverse, si tu aspirés aux plaisirs, tu n'es pas joyeux ; et si tu n'es pas joyeux, tu n'es pas sage.*

Ainsi la caractérisation permet non seulement d'articuler les notions, mais ce faisant, elle fournit aussi des critères pour leur bonne application.³ Dans le domaine moral, il se trouve que les notions dont la caractérisation fournit le critère expriment bien souvent une valeur (bien, mal, préférable, etc.), si bien que le fait de les appliquer à une chose particulière déclenche une impulsion (poursuite inconditionnelle, évitement inconditionnel, recherche raisonnable, etc.) chez l'agent. C'est la raison pour laquelle, lorsque l'on en use en morale, la caractérisation joue un rôle pratique de premier plan. Nous n'entrons toutefois pas davantage dans les détails ici.

¹ 59, 2 (éd. F. Préchac ; je traduis).

² *Ep.* 59.14 (éd. F. Préchac ; nous traduisons).

³ Pour d'autres usages similaires, voir *Ep.* 16.9 ; *Epict. Diss.* 4.1.1–5 ; pour un cas de mauvaise application de la notion de bien par Epicure, voir *Diss.* 1.23.1–2.

En effet, s'il revient à la technique définitionnelle et en particulier à la caractérisation d'articuler les notions entre elles et de fournir le critère de leur application, c'est en revanche à la technique dialectique que revient la tâche d'appliquer les notions en mobilisant dans un argument, au titre de prémisse, la caractérisation fournie par la technique définitionnelle. Nous aurons donc l'occasion de revenir plus en détail sur les enjeux pratiques de l'application des notions, lorsque nous traiterons des usages de procédés dialectiques.

Usage (2f). Énoncer le convenable (pratique)

La caractérisation peut également dans certains cas avoir une valeur prescriptive, à savoir quand elle est appliquée à l'homme et qu'elle le caractérise par sa fonction. Un tel usage se retrouve en particulier chez Epictète :

νεανίσκε, τίνα θέλεις καλὸν ποιεῖν; γνῶθι πρῶτον τίς εἶ καὶ οὕτως κόσμη σῆαυτόν. ἄνθρωπος εἶ· τοῦτο δ' ἐστὶ θνητὸν ζῶον χρηστικὸν φαντασίαις λογικῶς. τὸ δὲ λογικῶς τί ἐστίν; φύσει ὁμολογουμένως καὶ τελέως. τί οὖν ἐξάριετον ἔχεις; τὸ ζῶον; οὐ. τὸ θνητόν; οὐ. τὸ χρηστικὸν φαντασίαις; οὐ. τὸ λογικὸν ἔχεις ἐξάριετον· τοῦτο κόσμη καὶ καλλώπιζε·

Jeune homme, qui veux-tu rendre beau ? Sache d'abord qui tu es, et adopte la parure appropriée. Tu es un homme, c'est-à-dire un être vivant mortel, capable d'user rationnellement de ses représentations. Que veut dire « rationnellement » ? Conformément à la nature et de façon parfaite. Qu'as-tu donc d'exceptionnel ? D'être vivant ? Non. D'être mortel ? Non. D'user des représentations ? Non. L'élément rationnel, voilà ce que tu possèdes d'exceptionnel. C'est lui que tu dois parer et embellir ».¹

Pour indiquer à son interlocuteur le comportement qu'il doit adopter, il suffit à Epictète de lui rappeler qu'il est un homme, car l'homme se caractérise par sa fonction. Il est particulièrement intéressant dans le passage ci-dessus qu'Epictète ne se contente pas d'une caractérisation, mais propose de l'homme une authentique définition – l'une des deux seules occurrences du procédé que nous avons relevées chez cet auteur. Toutefois, il demande immédiatement à son interlocuteur ce qu'il a d'exceptionnel, autrement dit, en termes logiques, quelle est sa différence spécifique en tant qu'être humain. Cela conduit Epictète à rejeter comme non pertinents tous les éléments qui entrent dans la définition de l'homme sans lui être spécifiques, pour ne retenir que ce qui lui est propre. Il abrège ce faisant la définition de départ, obtenant au final une caractérisation au second sens du terme, la formule abrégée d'une définition : *être un*

¹ *Diss.* 3.1.24–6 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller) ; pour d'autres cas semblables chez Epictète, voir *Diss.* 2.5.26, 10.1 ; pour Sénèque, voir *Ep.* 41.8. Sur l'usage prescriptif de la caractérisation chez Epictète, voir (Long, 1996b, pp. 162–3) et (Kamtekar, 1998, p. 147) et (Long, 2002, p. 236).

*homme, c'est être rationnel.*¹ Or, Epictète a explicité au préalable ce que veut dire *rationnellement*, donnant ainsi par avance une caractérisation de ce en quoi consiste la fonction de l'homme.

Lorsque le procédé de caractérisation est appliqué à l'homme – ou encore un statut social : père, frère, etc.² – et le caractérise par sa fonction, elle énonce ce faisant ce qui est convenable pour les êtres qui ont telle qualité. Mais c'est là encore la tâche de la dialectique de formuler effectivement la prescription, d'appliquer la caractérisation à un individu donné.

Usage (2g). Fournir un point de départ à la recherche de la vertu (pédagogique)

La caractérisation joue enfin un rôle fondamental dans la progression morale : pour progresser, l'élève doit en effet savoir vers où orienter ses efforts, il doit être en mesure de reconnaître la fin qu'il doit viser, qu'on l'appelle sagesse, vertu ou bonheur. Or, il se trouve justement que nous n'avons jamais pu faire l'expérience de ces choses puisque nous sommes nous-mêmes insensés, vicieux et malheureux, de même que toutes les personnes que nous côtoyons. Sénèque ne perd donc jamais une occasion d'esquisser la fin de l'effort moral :

Quid est sapientia ? Semper idem velle atque idem nolle.

Qu'est-ce que la sagesse ? Toujours vouloir la même chose et ne pas vouloir la même chose.³

Quid est beata vita ? Securitas et perpetua tranquillitas.

Qu'est-ce que la vie heureuse ? la sécurité et la tranquillité continuelle.⁴

Quid erit haec virtus ? Iudicium verum et inmotum.

Que sera cette vertu ? Un jugement vrai et immuable.⁵

Avec ces caractérisations, Sénèque donne un prolongement à la formation naturelle de la notion de bien telle qu'il la décrit à la lettre 120. Il y indique ainsi comment, même s'ils ne font pas l'expérience immédiate du bien, les hommes peuvent en développer la notion en procédant par analogie à partir de l'expérience – le bien comme santé de l'âme par analogie avec la santé du corps – ou encore par augmentation de ce dont nous faisons l'expérience – par exemple, en observant les belles actions et en mettant de côté leurs défauts pour se faire une idée de la

¹ Certes, l'homme a la rationalité en commun avec le dieu, et se distingue de celui-ci par la mortalité ; mais Epictète n'en tient pas compte ici.

² Voir *Diss.* 2.10 et 9.1_3.

³ *Ep.* 20.5 (éd. F. Préchac ; nous traduisons).

⁴ *Ep.* 92.3 (éd. F. Préchac ; nous traduisons).

⁵ *Ep.* 71.32 (éd. F. Préchac ; nous traduisons).

perfection morale.¹ Or, c'est ce second procédé que Sénèque semble justement mettre en œuvre dans la formulation de ses caractérisations. Ainsi faisons-nous l'expérience de ce que c'est de vouloir la même chose : la sagesse consiste à *toujours* vouloir la même chose ; nous avons également fait l'expérience de la tranquillité : la vie heureuse est une *perpétuelle* tranquillité ; nous savons enfin ce qu'est le jugement : la vertu est un jugement *vrai et immuable*. D'une manière générale, Sénèque caractérise donc la fin morale par une donnée de l'expérience ordinaire, mais en la modalisant pour la porter à son plus haut degré de perfection. Il permet ce faisant à son lecteur de développer sa notion de la vertu ou de la sagesse, même s'il n'en a jamais fait l'expérience, et lui fournit du même coup un but vers lequel orienter ses efforts.

Si cet usage de la caractérisation est proprement moral, il est tout à fait analogue au rôle de point de départ que joue la caractérisation au premier sens du terme, dans le cadre de la démarche définitionnelle (voir usage 2c) : dans cette dernière, elle permet en effet d'esquisser la chose qu'il s'agit de définir alors même que, précisément, elle n'est pas encore connue. Dans les deux cas, la caractérisation fournit ainsi son point de départ à la recherche, que cette dernière soit définitionnelle ou morale, théorique ou pratique.

Pour conclure sur la technique définitionnelle, nous voudrions revenir sur l'inégale répartition des définitions et des caractérisations au sein du corpus. Tout d'abord, pour ce qui est des caractérisations au premier sens, elles ne se rencontrent pas dans les exposés théoriques de l'éthique stoïcienne (Stobée et Cicéron) car ces derniers présentent le produit de la recherche théorique en morale, plutôt qu'ils n'en donnent à voir l'élaboration. C'est au contraire en contexte pédagogique que l'on rencontre ce procédé, lorsqu'il s'agit d'élaborer une notion éthique chez l'interlocuteur ou d'esquisser la fin vers laquelle il doit orienter ses efforts. Quant aux caractérisations au second sens, nous avons vu qu'elles étaient nettement plus nombreuses que les définitions chez Cicéron, et surtout Epictète et Sénèque. Il est apparu que, lorsqu'il s'agit d'en faire usage, qu'il s'agisse d'un usage théorique dans la défense de la doctrine stoïcienne pour Cicéron, ou pratique lorsqu'il s'agit d'articuler ou de mettre en application les notions, la caractérisation s'avère plus adaptée que les définitions.² Cela ne conduit toutefois pas à nier l'utilité de la définition, dans la mesure où elle permet de porter à son plus haut degré

¹ *Ep.* 120.5. Sur le sujet, voir (Wildberger, 2006, pp. 100–1). Sur les différentes manières dont se forment les notions, voir aussi *DL* 7.52–3.

² Sur ce point, cf. (Brittain, 2005, p. 191)

l'élaboration des notions du disciple : on a ainsi vu comment Sénèque recourt à la démarche définitionnelle, mais seulement vers la toute fin de la correspondance, alors qu'il entre dans les raffinements de la théorie éthique. Cela suggère que le manuel rapporté par Stobée, parce qu'il recourt largement aux définitions et les articule entre elles avec une haute complexité, est destiné à des disciples dont la formation morale est déjà bien avancée.

2. La technique diérétique

2.1. La division

La division est un procédé largement utilisé au sein du corpus, au même niveau que la définition ou la caractérisation (16% du total des procédés). Elle est présente de manière relativement uniforme chez Cicéron, Stobée et Epictète (entre 16 et 22% des procédés relevés chez chacun de ces auteurs), mais est plus rare chez Sénèque (seulement 9%). Quantitativement parlant, l'usage que fait Epictète de la division dans son enseignement oral est donc à rapprocher de celui qu'en font Cicéron et Stobée dans leur exposé théorique. Mais cela dissimule le fait qu'Epictète, à la différence de ces derniers, répète à l'envi une même division : l'ensemble des antidivisions qu'il emploie (soit 21, sur un total de 34 divisions) sont ainsi des occurrences de la division des choses entre celles qui dépendent de nous et celles qui ne dépendent pas de nous, et de ses formes apparentées.¹ Epictète se distingue donc de Sénèque par le fait qu'il recourt abondamment à la division, et de Cicéron et Stobée dans la mesure où il répète pour l'essentiel une même division, une telle répétition présentant un intérêt pédagogique évident alors qu'elle serait mal venue dans un exposé théorique.

Une autre statistique intéressante concerne l'usage des subdivisions. Nous en avons relevé 55 dans l'ensemble du corpus, mais elles se concentrent pour l'essentiel chez Stobée (44 occurrences) ; elles représentent tout de même la moitié des divisions employées par Cicéron (5 pour 10 au total) ; en revanche, elles sont quasiment absentes chez Sénèque et Epictète (respectivement 4 et 2 sur toute la longueur des *Lettres à Lucilius*, et des *Entretiens* et du *Manuel*). Le contraste est plus net encore si l'on examine le degré de subdivision. Nous distinguons ainsi dans le tableau entre des subdivisions de rang 1, de rang 2, de rang 3, etc. selon qu'elles sont la subdivision d'une division, la subdivision d'une subdivision, la

¹ Dans le tableau consacré à Epictète en annexe, nous indiquons en gras les occurrences de cette division.

subdivision de la subdivision d'une subdivision, *etc.* Chez Stobée, nous avons relevé 22 subdivisions de rang 1, 15 de rang 2, 6 de rang 3, et même une de rang 4 ; Cicéron utilise 2 subdivisions de rang 1 et 3 de rang 2, mais il ne va pas au-delà ; quant à Sénèque et Epictète, les rares fois où ils subdivisent, ils ne dépassent pas le rang 1. Pour expliquer cette inégale répartition, nous faisons l'hypothèse que l'usage de la subdivision est fonction du caractère théorique d'un texte : plus l'on entre dans les subtilités de la théorie, plus l'on use de ce procédé, tandis que dans la mise en pratique de la théorie, on s'abstient autant que possible d'y recourir.¹ Nous verrons dans la suite dans quelle mesure cette hypothèse se vérifie.

Usage (3a). Donner des notions morales une présentation articulée et exhaustive (théorique)

Nous avons discuté plus haut (*voir usages 2b et c*) du rôle de la division dans la définition et l'élaboration des notions morales : tandis que, chez Stobée, il n'est pas toujours aisé de voir comment les divisions sont issues des divisions dans lesquelles elles s'insèrent, il est plausible que Sénèque nous indique la manière dont les divisions interviennent effectivement dans la démarche définitionnelle. Mais ce n'est pas le seul, ni peut-être même le premier rôle que joue la division dans la théorie morale. En effet, s'il s'agissait seulement de définir telle ou telle notion morale, il ne serait pas nécessaire de parcourir l'ensemble des relations existantes, au point d'en fournir un tableau général, ordonné et prétendant à l'exhaustivité.² Or c'est précisément ce que l'on observe en particulier chez Stobée et, dans une moindre mesure, chez Cicéron.

Pour évaluer cette prétention à l'exhaustivité, il vaut la peine de se pencher sur le type de divisions auquel ont recours ces deux derniers auteurs. Certaines divisions, en effet, garantissent par leur forme même une telle exhaustivité. Il s'agit en l'occurrence de l'antidivision et de la division tripartite exclusive.³ La première a la forme : *parmi les x, les uns sont A, les autres non-A*, la seconde : *parmi les x, les uns sont A, les autres B, et les autres ni A ni B*. Or, chez Cicéron, 7 des 10 divisions relèvent de l'une de ces deux formes. Chez Stobée, les choses sont moins nettes. Certes, sur les 57 divisions que l'on a relevées dans son exposé,

¹ Une telle hypothèse rejoint la conclusion à laquelle on est arrivé au terme de notre chapitre sur Sénèque : il est dangereux de se lancer dans des subtilités théoriques dans le temps de la parénèse, et, même une fois venu le temps de l'enseignement doctrinal, il faut introduire les subtilités théoriques très progressivement, en laissant le temps au disciple d'assimiler telle précision avant de passer à la suivante.

² Cf. (Alexandre, 2012, p. 84).

³ Nous précisons *exclusive* pour les distinguer des divisions tripartites *inclusives* que nous évoquerons plus loin.

13 sont des antidivisions et 15 des divisions tripartites exclusives. Mais l'on ne compte pas moins de 15 divisions par les espèces immédiates et 12 énumérations. Or, la première – qui a la forme *Parmi les x les uns sont A, les autres sont B* – ne garantit pas l'exhaustivité : il se pourrait que certains x ne soient ni A ni B. Quant aux énumérations, nous désignons par-là les listes de choses dont on n'a justement pas l'assurance qu'elles soient complètes : nous reviendrons plus loin sur ces dernières pour montrer qu'elles apportent cependant leur contribution à la production d'un tableau complet. Pour ce qui est des divisions par espèces prochaines, il convient de souligner tout d'abord que toutes se situent en bout de chaîne, autrement dit, elles ne donnent pas lieu à subdivision.¹ Or, il n'est pas surprenant que le processus de division se termine par une division par les espèces prochaines : en effet, les deux autres types de division, par leur forme négative, laissent toujours l'une des espèces indéterminées. En revanche, ces deux derniers types de division constituent toujours le point de départ et l'ensemble des étapes du processus de division jusqu'à l'avant dernière, ce qui garantit de ne rien perdre en chemin.²

Le tableau qui résulte de la division de la théorie morale n'est pas seulement aussi complet que possible, mais il se caractérise également bien souvent par sa symétrie, qui lui confère une cohérence et une harmonie d'ensemble. Il arrive ainsi très souvent chez Stobée que l'enchaînement des divisions et des subdivisions s'élaborent de manière symétrique ou par analogie l'une avec l'autre : par exemple, de même que parmi les biens les uns sont des vertus, les autres non, et que parmi les vertus, les unes sont des sortes de science de certaines choses ou de techniques (*ἐπιστήμας τινῶν καὶ τέχνας*) et les autres non, de même (*Ἀνάλογον*) parmi les maux, les uns sont des vices, les autres non, et parmi les vices, les uns sont des sortes d'ignorance de certaines choses ou techniques (*ἀγνοίας τινῶν καὶ ἀτεχνίας*), les autres non.³ Il arrive même que, pour éviter de se répéter inutilement, Stobée ne prenne pas la peine de préciser les divisions des choses mauvaises après avoir exposé la manière dont se divisent les choses bonnes, et se contente simplement de dire qu'il en va de même.⁴ En procédant par analogie dans la division de l'éthique stoïcienne, Stobée dresse le tableau d'un univers moral rationnellement

¹ Sauf une : *parmi les vertus, les unes sont primaires et les autres subordonnées aux premières* (5b2) ; mais elle est d'une certaine manière analogue à une antidivision dans la mesure où les deux espèces en question sont manifestement la contradictoire l'une de l'autre. Pour les autres divisions par les espèces prochaines, voir 5h, 5k, 5l, 5m, 7d. En 7b et 7g, Arius emploie un type très particulier de division par les espèces prochaines, où ces dernières n'entretiennent qu'une différence de degré : nous y reviendrons plus loin.

² Pour un exemple, voir 5a–b, passage que nous avons déjà commenté plus haut.

³ 5b. Pour d'autres exemples, voir 5e ; 5f ; 5g, 6d, 7b, 7d. Pour un cas similaire chez Cicéron, voir *Fin.*, 3.50–1.

⁴ Voir par exemple 5n.

ordonné, structuré par une sorte de logique des opposés. C'est cette même logique qui s'exprime chez Sénèque lorsque ce dernier affirme : « Le méchant nuit au méchant [...] : donc, en vertu des contraires, le bon sera utile au bon ».¹

Le procédé de division conduit donc à insérer les notions morales dans une structure particulièrement contraignante. Mais il n'est pas sans autoriser aussi une certaine souplesse, en particulier lorsqu'il aboutit à une énumération. Par exemple, dans l'exposé des passions, Stobée distingue d'abord les quatre passions primaires – le désir, le plaisir, la crainte et le chagrin –, puis il passe à l'énumération des passions qui sont subordonnées à chacune. Les différentes listes n'ont alors plus rien de symétrique : par exemple, le plaisir compte seulement trois espèces quand le chagrin en compte dix.² Il est assez probable que ces listes n'aient pas été considérées comme complètes. Cela permettrait donc à la classification stoïcienne des notions morales d'intégrer des éléments nouveaux. Cette capacité d'adaptation du système, en bout de chaîne, ne semble toutefois pas menacer la cohérence du système, qui est garantie en amont, et, loin de ruiner son exhaustivité, elle paraît plutôt contribuer à la parfaire.³

Usage (3b). Diviser les choses selon leur valeur morale (théorique/pratique)

Pour ce qui est de la classification des choses selon leur valeur morale, c'est le procédé de la division tripartite exclusive qui domine au sein de notre corpus : *parmi les choses, certaines sont bonnes, d'autres mauvaises, d'autres enfin ni bonnes ni mauvaises* ; dans certains cas, les dernières sont désignées comme *indifférentes* (ἀδιάφορα ou *indifferentia*).⁴ Stobée commence ainsi son exposé par diviser les choses en bonnes, mauvaises et indifférentes, et rappelle ensuite cette division pour justifier le passage de l'examen des deux premières catégories à celui de la troisième⁵ : elle structure par conséquent une bonne partie de son exposé.⁶ Cette division apparaît à trois reprises chez Cicéron : tandis qu'elle marquait chez

¹ *Ep.* 109.4 : *Malus malo nocet [...] : ergo ex contrario bonus bono proderit* (éd. F. Préchac ; nous traduisons). Sur la logique des opposés – en vertu de laquelle si P est le cas de S, alors l'opposé de P est le cas de l'opposé de S –, voir (Slings, 2004, pp. 158–9) qui souligne que, même si elle est aujourd'hui jugée non valide, elle était d'un usage courant pour les antiques. Platon en fait d'ailleurs usage en morale, lorsqu'il affirme que si l'âme raisonnable est bonne, l'âme qui a la condition contraire est mauvaise (*Grg.* 507a).

² 10b ; voir aussi 5b2, où les listes des vertus subordonnées présentent des caractéristiques similaires.

³ Sur la capacité d'adaptation de la classification stoïcienne des passions, cf. (Graver, 2007, p. 57) : « The point of offering such lists can only have been to demonstrate that the broad-brush classification by genus could be made fine-grained enough to capture the nuances of everyday emotional experience. »

⁴ Voir *Stob. Ecl.* 2.7.5a, *Sen. Ep.* 82.10, *Epict. Diss.* 1.20.12, 30.2–4, 2.9.15 et 19.13. Précisons que les occurrences de cette division sont indiquées en gras dans les tableaux placés en annexe.

⁵ Respectivement *Ecl.* 2.7.5a et 7.

⁶ De 5a où elle est citée jusqu'à 7b2.

Stobée le point de départ de la division, le personnage de Caton en use au cours de son argumentation pour classer dans la catégorie de ce qui n'est ni bien ni mal trois objets différents : la valeur (*aestimatio*, ἀξία), la fonction (*officium*), et les avantages et désavantages (*incommoda et commoda*, εὐχρηστήματα et δυσχρηστήματα).¹ Sénèque y a recours à deux reprises, dans le cadre de la critique d'un parallèle opposé à un argument de Zénon, pour distinguer la mort, qui relève des choses indifférentes (*indifferentia*, ἀδιάφορα), et le fait de mourir de manière glorieuse, qui est un bien.² Epictète fait toutefois exception dans la mesure où il privilégie une classification des choses par antidiuision : *parmi les choses, les unes dépendent de nous, les autres non*, sur laquelle nous reviendrons plus loin ; il cite toutefois la diuision tripartite à neuf reprises, parfois de manière critique,³ mais parfois aussi pour en faire un certain usage⁴ : il suggère par exemple à son interlocuteur de comparer la manière dont il réagirait à la cécité d'une part et à l'erreur d'autre part, pour prendre conscience de l'empressement qu'il témoigne aux choses indifférentes, et de l'indifférence qu'il éprouve au contraire pour les biens et les maux.⁵

Il peut sembler étonnant que la diuision tripartite soit si utilisée dans la classification morale des choses, alors que ce procédé n'apparaît ni dans la liste des espèces de la diuision rapportée par Diogène Laërce,⁶ ni ailleurs dans ce qui nous est parvenu de la théorie dialectique stoïcienne.⁷ De plus, quand Diogène Laërce prend comme exemple la diuision morale des choses, c'est pour illustrer les procédés de l'antidiuision et la subdivision : « Parmi les êtres les uns ont bons, les autres non bons, et parmi les non-bons, les uns sont mauvais, les autres indifférents ».⁸ Ce qui au sein de notre corpus moral est exprimé au moyen d'une diuision tripartite, Diogène l'exprime donc, en contexte logique, au moyen d'une diuision et d'une subdivision, dont la première est une antidiuision et la seconde une diuision par les espèces prochaines. Doit-on conclure de cette divergence sur la manière de diuiser les choses que

¹ Respectivement, *Fin.* 3.34, 58 et 69.

² *Ep.* 82.10 et 13.

³ *Diss.* 1.30.2–4, 2.9.15 et 19.13 ; il utilise alors systématiquement le terme d'ἀδιάφορα, alors qu'il ne l'emploie qu'une seule fois dans les autres occurrences.

⁴ *Diss.* 1.20.12, 2.1.4, 5.4–5, 16.1, 22.6–7 et 3.3.2.

⁵ *Diss.* 1.20.12.

⁶ *DL* 7.61.

⁷ Signalons toutefois que la diuision tripartite des choses en biens, maux et indifférents est mobilisée dans l'exemple que donne Sextus Empiricus de l'argument non valide par déficience (*Pyrr.* 2.150). Mais le procédé n'est pas théorisé en tant que tel.

⁸ *DL* 7.61 : τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶν ἀγαθὰ, τὰ δ' οὐκ ἀγαθὰ, καὶ τῶν οὐκ ἀγαθῶν τὰ μὲν ἐστὶ κακά, τὰ δὲ ἀδιάφορα (éd. T. Dorandi ; trad. R. Goulet).

l'éthique s'émancipe en quelque sorte de la logique, en justifiant des formulations que la seconde n'autorise pas ?

Une possibilité serait de voir dans la division tripartite une formule abrégée de la subdivision de Diogène Laërce : elle récapitulerait l'ensemble des espèces dernières auxquelles cette dernière aboutit sans reprendre toutefois le détail de la procédure qui a permis de les mettre en évidence. Ce faisant, l'exhaustivité de la division tripartite se trouverait garantie par celle de la subdivision elle-même.¹ Comme nous l'avons déjà dit (voir Usage 3a), une division tripartite nous paraît toutefois être garante de son exhaustivité par sa forme même, lorsque la dernière espèce est effectivement caractérisée comme la négation des deux premières. Or, c'est précisément le cas de la division tripartite des choses lorsqu'elle désigne la troisième espèce comme celle des choses qui ne sont *ni bonnes ni mauvaises* ; ce n'est pas le cas, en revanche, lorsqu'elle la caractérise comme celle des choses indifférentes. L'exhaustivité de la division tripartite n'aurait donc pas besoin d'être garantie par une subdivision du type de celle rapportée par Diogène Laërce. De plus, quand sa troisième espèce est formulée de manière négative et par référence aux catégories du bien et du mal, la division tripartite n'est manifestement pas la récapitulation de la subdivision de Diogène Laërce. Elle paraît plutôt résulter de la critique d'une division distinguant seulement entre le bien et le mal, et dont on a voulu manifester la déficience.² C'est l'hypothèse que formule (Nolan, 2016, p. 228) pour expliquer le recours de Chrysippe aux divisions tripartites : il s'agit toujours de critiquer une division bipartite – *soit A, soit B* – en montrant qu'une troisième voie est possible – *ni A ni B*. Contre l'opinion commune qui a tendance à le négliger, les stoïciens entendraient mettre en évidence le fait qu'il existe des choses qui ne sont ni bonnes ni mauvaises, et qui se trouvent être précisément celles que l'on juge habituellement bonnes ou mauvaises.

Le bien et le mal constituent ce faisant un cas de conflit incomplet : une chose ne peut être bonne si elle est mauvaise, et elle ne peut pas être mauvaise si elle est bonne, mais elle peut être ni bonne ni mauvaise. Si tel est bien ce que les stoïciens entendent mettre en évidence au moyen de la division tripartite, on pourrait s'attendre à ce qu'il le fasse plutôt au moyen d'une proposition qui, elle, est bien répertoriée dans leur théorie dialectique : la conjonction négative, qui permet justement d'exprimer un conflit incomplet. On aurait ainsi : *non [(telle chose est un*

¹ C'est ce que suggère (Alexandre, 2012, p. 80).

² Voir Sext. Emp. Pyr. 2.150 (= FDS 1111), où l'exemple qui illustre l'argument non concluant par déficience est justement *La richesse est bonne ou mauvaise, mais elle n'est pas mauvaise, donc elle est bonne* : cet argument est déficient car sa majeure omet de mentionner la possibilité que la richesse soit indifférente.

bien) et (cette chose est un mal)]. Mais une telle proposition est très limitée dans son application : placée en tête d'un troisième indémontrable, elle permet seulement de conclure que cette chose n'est pas un mal si elle est un bien, ou qu'elle n'est pas un bien si elle est un mal ; en revanche, elle ne permet pas de conclure qu'une chose n'est ni un bien ni un mal.¹ Au lieu de cela, les stoïciens ont introduit la division tripartite qui a le grand avantage, d'un point de vue dialectique, d'exprimer un conflit incomplet sous la forme d'un conflit complet, ce qui revient à reformuler une conjonction négative sous la forme d'une disjonction : *ou telle chose est un bien, ou elle est un mal, ou elle n'est ni l'un ni l'autre*. Or, une telle disjonction, placée en tête d'un quatrième ou d'un cinquième indémontrable, permet de conclure qu'une chose, si elle relève de l'une des catégories, ne relève pas des deux autres, et si elle ne relève pas de deux des catégories, relève de la troisième, ce qui couvre tous les cas possibles. Au final, la division tripartite ne doit donc pas être vue seulement comme la reconfiguration d'un procédé logique en vue de son usage en éthique : elle a au contraire une pertinence logique incontestable.²

Mais il est tout aussi vrai que, d'un point de vue éthique et pratique, la division tripartite des choses présentent plusieurs avantages par rapport à la subdivision de Diogène Laërce. Elle permet d'abord de parvenir au même résultat que celle-ci, mais en une seule étape au lieu de deux. Or cela garantit une plus grande efficacité dans l'application. Par exemple, si je dois déterminer l'attitude morale à adopter à l'égard de telle charge politique qui se présente, en recourant à la subdivision de Diogène Laërce, je devrai conclure d'abord, du fait qu'elle n'est pas un bien, qu'elle est un non-bien, et, dans un second temps seulement, du fait qu'elle n'est pas un mal, qu'elle est chose indifférente, ce qui me motivera à adopter l'attitude correspondante à son endroit. En revanche, si l'on recourt à la division tripartite, il est possible de conclure directement, du fait qu'elle n'est ni un bien ni un mal, qu'elle est chose indifférente, et d'adopter aussitôt l'attitude correspondante. Là où la division tripartite, dès lors qu'on l'applique à une chose donnée, se traduit dans la pratique, la division complexe de Diogène Laërce ne l'est que dans sa dernière étape : l'antidivision initiale est au contraire en attente de subdivision. Une telle conclusion va dans le sens de l'hypothèse que nous formulions au départ : plus un texte a une vocation pratique, moins il doit recourir à la subdivision, *a fortiori* à une

¹ Nous aurons l'occasion d'y revenir lorsque nous traiterons du troisième indémontrable.

² Si c'est bien ainsi que les stoïciens en sont arrivés à poser la division tripartite, et si elle n'est donc pas issue de la subdivision proposée par Diogène Laërce, on peut s'interroger sur la raison d'être de cette dernière. En réalité, elle a pu être une reformulation après coup de la division tripartite pour mettre en évidence, non son exhaustivité qui était déjà garantie, mais la nature des différences entre les trois composantes de la division tripartite qui, sans cela, demeurent implicites : sur ce point, voir (Alexandre, 2012, p. 80) et (Alexandre, 2022, p. 80).

chaîne de subdivisions, car c'est seulement dans sa toute dernière étape qu'un tel procédé est susceptible de donner lieu à une pratique.

En plus de son efficacité pratique, la division tripartite présente une structure isomorphe à celle de la psychologie humaine et, en particulier, à celle des facultés psychiques de l'assentiment et de l'impulsion.¹ Les deux facultés en question se caractérisent en effet par leur structure tripartite, ce qu'Épictète met clairement en évidence dans le passage suivant :

πέφυκεν δὲ πᾶσα ψυχή ὡσπερ τῷ ἀληθεῖ ἐπινεύειν, πρὸς τὸ ψεῦδος ἀνανεύειν, πρὸς τὸ ἄδηλον ἐπέχειν, οὕτως πρὸς μὲν τὸ ἀγαθὸν ὀρεκτικῶς κινεῖσθαι, πρὸς δὲ τὸ κακὸν ἐκκλητικῶς, πρὸς δὲ τὸ μήτε κακὸν μήτ' ἀγαθὸν οὐδετέρως.

De même que toute âme est naturellement portée à donner son approbation au vrai, à la refuser au faux et à la suspendre si le cas n'est pas clair, de même elle est naturellement mue par le désir du bien, par l'aversion pour le mal, et n'est sujette à aucun de ces deux mouvements en présence de ce qui n'est ni un mal ni un bien.²

Avant de commenter ce passage, il faut signaler qu'Épictète reconfigure la psychologie du Portique dans la mesure où, tout en conservant telle quelle la faculté de l'assentiment, il distingue la faculté du désir de celle de l'impulsion, alors que les premiers stoïciens conçoivent le désir comme une forme de l'impulsion.³ La première faculté dont il est question dans le passage est celle de l'assentiment et la seconde est celle du désir. Épictète établit cependant aussi un parallèle entre la faculté de l'assentiment et celle de l'impulsion, si bien qu'il prête certainement aussi à cette troisième faculté une structure tripartite.⁴ Même si Épictète innove sur le nombre de fonctions, il est probable que, pour ce qui est de leur structure tripartite, il est l'héritier de ses prédécesseurs.⁵ Comme nous allons le voir, cela trouve une confirmation dans l'usage que font ces derniers de la division tripartite.

¹ Sur la conception stoïcienne de ces deux facultés, voir (Gourinat, 2017, pp. 81–129).

² *Diss.* 3.3.2 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller) ; sur le fait qu'Épictète fait correspondre les différents mouvements de l'âme à la division tripartite canonique de l'éthique stoïcienne, voir (Long, 2002, p. 100).

³ Sur ce point, voir (Gourinat, 2017, pp. 116–7).

⁴ Voir *Diss.* 1.28.5 : « Et dans le domaine de l'action, qu'avons-nous qui corresponde à ce qui est ici le vrai et le faux ? Ce qui convient et ce qui ne convient pas » (ἀγε ἐπὶ δὲ τῶν πράξεων τί ἔχομεν τοιοῦτον οἷον ἐνθάδε τὸ ἀληθὲς ἢ τὸ ψεῦδος; τὸ καθήκον καὶ παρὰ τὸ καθήκον ; éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller). Certes, dans ce passage, Épictète ne poursuit pas le parallèle jusqu'à poser explicitement une correspondance entre ce qui n'est ni vrai ni faux et ce qui n'est ni convenable ni inconvenant, mais il est très probable que la comparaison vaille jusqu'au bout et que l'impulsion ait donc également une structure tripartite. Nous reviendrons plus loin sur ce qui a pu motiver Épictète à distinguer deux facultés là où les premiers stoïciens n'en concevaient qu'une.

⁵ Voir par exemple *DL* 7.104 et *Stob. Ecl.* 2.7. 7c, où les trois espèces des indifférents sont distinguées selon qu'elles mettent en mouvement une impulsion, une répulsion, ou ni l'une ni l'autre.

Dans le passage ci-dessus, Epictète considère ainsi que l'âme donne naturellement son assentiment au vrai, le refuse au faux et le retient devant l'obscur. Mais il est possible que l'âme se trompe sur ce qui est vrai, faux, ou ni l'un ni l'autre : dans ce cas, elle donnera, refusera ou suspendra son assentiment à ce qui lui paraît tel.¹ Pour faire bon usage de sa faculté d'assentiment, il faut donc qu'elle possède la science de ce qui est vrai, faux ou ni l'un ni l'autre : or, comme nous avons vu dans la première partie, c'est précisément la définition que Posidonius donne de la dialectique, laquelle est par ailleurs considérée par Chrysippe comme une vertu de l'assentiment.² De même, pour ce qui est de la faculté du désir – ou de l'impulsion chez les premiers stoïciens –, l'âme peut se tromper sur la nature du bien, du mal ou de ce qui n'est ni l'un ni l'autre³ : pour se mouvoir à bon escient, elle doit donc posséder la science des choses bonnes, de celles qui sont mauvaises, et de celles qui ne sont ni l'un ni l'autre : or c'est justement la définition que Stobée rapporte de la prudence et qu'il dit valoir pour l'ensemble des quatre vertus morales.⁴ Tout ceci fournit un fondement psychologique à la division tripartite des choses : si, d'un point de vue moral, il faut distinguer les choses en trois ensembles, c'est parce que l'âme est capable à l'égard des choses de trois réactions et que, pour être vertueuse, elle doit faire correspondre de manière adéquate chacune de ces réactions à l'un des trois ensembles de choses. Ce nouveau point confère un nouvel avantage pratique à la division tripartite : parce qu'elle est adaptée au fonctionnement de l'âme, elle est en quelque sorte prête à l'emploi.

Au final, tout en présentant un grand intérêt du point de vue logique, la division tripartite des choses selon leur valeur morale est manifestement plus appropriée à l'éthique que ne l'est la subdivision proposée par Diogène Laërce, non seulement parce que sa simplicité la prédispose à la pratique, mais aussi parce que sa structure tripartite est justement en adéquation avec la faculté psychique dont elle est censée orienter l'exercice.

Usage (3c). Diviser les indifférents (théorique/pratique)

Nous avons vu comment la division tripartite des choses selon leur valeur morale avait l'avantage pratique de produire un résultat plus simplement que ne le permet la subdivision. Mais elle-même n'évite pas la subdivision, la classe des indifférents se divisant elle-même selon

¹ Voir *Diss.* 1.28.4.

² Cf. (Gourinat, 2000, p. 72)

³ Voir par exemple *Diss.* 2.22. 6–7.

⁴ 5b1.

une tripartition. On devrait donc lui reconnaître les mêmes inconvénients, du point de vue de la pratique, que ceux de la subdivision rapportée par Diogène Laërce, à ceci près qu'elle permet encore de produire en deux étapes un résultat qui en prend quatre si l'on emploie des antidivisions. Il se trouve cependant que cette subdivision tripartite n'apparaît que dans les deux exposés théoriques de notre corpus, tandis qu'elle ne figure nulle part dans l'enseignement de Sénèque et d'Épictète : il nous faudra voir si l'on a là une nouvelle confirmation de ce que la pratique de l'éthique fait mauvais ménage avec le procédé de la subdivision.

Chez Cicéron comme chez Stobée, la division des indifférents est présentée explicitement comme une subdivision de la division tripartite des choses en biens, maux et indifférents. Le premier divise « les choses qui n'ont aucune valeur pour la vie heureuse ou malheureuse (*ilia quae nihil valerent ad beate misereve vivendum*) » de la manière suivante : « les unes sont estimables, les autres le contraire et les autres neutres (*alia aestimabilia alia contra alia neutrum*) ». ¹ Cette formulation a l'intérêt de mettre en évidence le fait que l'on a ici un conflit incomplet entre les deux premières espèces, qui sont le contraire l'une de l'autre, et non le contradictoire, ce qui laisse la place pour une troisième espèce qui ne prend pas parti entre les deux premières. Stobée propose quant à lui plusieurs divisions des indifférents dont nous retiendrons les deux seules qui les distinguent selon leur valeur :

Ἔτι δὲ τῶν ἀδιαφόρων τὰ μὲν πλείω ἀξίαν ἔχειν, τὰ δ' ἐλάττω· [...] καὶ τὰ μὲν προηγμένα, τὰ δ' ἀποπροηγμένα, τὰ δ' οὐδετέρως ἔχοντα. Προηγμένα μὲν, ὅσα ἀδιάφορα ὄντα πολλὴν ἔχει ἀξίαν, ὡς ἐν ἀδιαφόροις· ἀποπροηγμένα δέ, ὅσα πολλὴν ἔχει ἀπαξίαν ὁμοίως· οὔτε δὲ προηγμένα οὔτε ἀποπροηγμένα, ὅσα μήτε πολλὴν ἔχει <ἀξίαν μήτε> ἀπαξίαν.

Parmi les indifférents, les uns ont davantage de valeur, les autres moins ; [...] et les uns sont préférables, les autres dépréférables, les autres ni l'un ni l'autre. Les préférables sont tous les indifférents qui ont beaucoup de valeur positive comme indifférents ; les dépréférables sont ceux qui ont beaucoup de valeur négative sous le même rapport ; ni préférables ni dépréférables sont tous ceux qui n'ont ni beaucoup de valeur positive ni beaucoup de valeur négative. ²

La première division est une division par les espèces prochaines, les deux espèces distinguées ayant la particularité d'entretenir une différence de degré plutôt que de nature : on pourrait ainsi hésiter sur le classement d'une chose qui aurait *plus ou moins* de valeur. ³ La seconde est justement une division tripartite : les deux premières espèces entretiennent une différence de

¹ *Fin.* 3.50 (éd. C. Moreschini ; trad. J. Kany-Turpin modifiée).

² *Ecl.* 2.7.7b (éd. O. Hense and C. Wachsmuth ; nous traduisons).

³ Nous reviendrons plus loin sur le cas des divisions qui distinguent selon une différence de degré et non de nature : voir *infra*, « Usage (3e) ».

nature et non seulement de degré, et la troisième espèce est définie par la négation des deux premières. La manière dont cette dernière est caractérisée invite toutefois à la voir comme un intermédiaire entre les deux autres. L'on retrouve alors d'une certaine manière une différence de degré : il y a des choses qui ont beaucoup de valeur positive, d'autres qui n'ont pas beaucoup de valeur positive (mais qui peuvent en avoir une négligeable), d'autres qui n'ont pas beaucoup de valeur négative (mais qui peuvent en avoir une négligeable) d'autres enfin qui ont beaucoup de valeur négative. La différence avec la première division est toutefois que le spectre parcouru est plus large : il ne va pas seulement de *beaucoup de valeur* à *peu de valeur*, mais de *beaucoup de valeur positive* à *beaucoup de valeur négative*, en passant par *l'absence de valeur positive comme négative*. Par suite, la première division, parce qu'elle n'envisage pas le cas d'une valeur négative, rend plus difficile la distinction entre les dépréférables et les indifférents qui ne sont ni préférables ni dépréférables. De ce point de vue, la division tripartite a l'avantage sur la division bipartite, ce qui pourrait expliquer qu'elle soit plus couramment utilisée que la seconde et que ce soit celle que reprenne Cicéron.

Ce dernier nous renseigne sur l'enjeu d'une subdivision de la division tripartite initiale des choses en biens, maux et indifférents :

Deinceps explicatur differentia rerum, quam si non ullam esse diceremus, confunderetur omnis vita, ut ab Aristone, neque ullum sapientiae munus aut opus inveniretur, cum inter res eas quae ad vitam degendam pertinerent nihil omnino interesset, neque ullum dilectum adhiberi oporteret.

Nous expliquons ensuite la différence des choses ; car si nous disons qu'elles ne diffèrent en rien, ce serait jeter la confusion dans la vie entière, comme l'a fait Ariston. Et quelle fonction, quelle utilité trouver à la sagesse, dès lors que s'effacerait toute distinction entre les choses touchant à la conduite de la vie et qu'elles n'impliqueraient plus aucun choix ?¹

Dans ce passage, le personnage de Caton vise Ariston qui admettait la division tripartite initiale, mais refusait de lui ajouter une subdivision des indifférents² : pour Caton, le refus de la subdivision par Ariston est source de confusion dans la conduite de la vie. Cela s'oppose précisément à notre hypothèse de départ : la subdivision, loin d'être considérée ici comme une entrave à la pratique, en est la condition de possibilité. Quant à la division tripartite initiale, c'est précisément lorsque l'on abstient de la diviser que l'on en fait une division purement théorique, car elle n'indique pas par elle-même ce qu'il convient de faire ou de ne pas faire.

¹ *Fin.* 3.50 (éd. C. Moreschini ; trad. J. Kany-Turpin).

² Voir *DL* 7.60. Sur ce refus d'Ariston, voir (Ioppolo, 1980, pp. 149–54), (Long, 1996a, pp. 23–32) et (Alexandre, 2012, pp. 159–60)

Pour poursuivre effectivement le bien, c'est-à-dire la pratique de la vertu, il faut encore fournir une matière à cette dernière : or cela suppose de diviser les indifférents, la vertu étant une disposition à bien choisir entre ces derniers.

Il se trouve qu'Arison retourne à peu près la même critique – le fait de jeter la confusion dans la vie – à ceux qui subdivisent la division tripartite initiale :

μη εἶναι δὲ προηγμένον ἀδιάφορον τὴν ὑγείαν καὶ πᾶν τὸ κατ' αὐτὴν παραπλήσιον ἔφησεν Ἀρίστων ὁ Χίος. ἴσον γὰρ ἐστὶ τὸ προηγμένον αὐτὴν λέγειν ἀδιάφορον τῷ ἀγαθὸν ἀξιοῦν, καὶ σχεδὸν ὄνοματι μόνον διαφέρον.

Arison de Chios disait que la santé et toute chose de ce genre n'est pas un indifférent préférable. Car le fait de dire qu'elle est un indifférent préférable revient à estimer qu'elle est un bien, et ce n'est à peu de chose près qu'une différence verbale.¹

Pour Arison, les notions de bien et de préférables ne diffèrent pour ainsi dire que par le nom : ces deux termes désignent une même chose, à savoir ce qui doit être poursuivi. Cela a des conséquences pratiques : si l'on considère la santé comme un préférable, cela revient à juger qu'elle est un bien, et donc à la poursuivre au même titre que la vertu. Au final, la division tripartite des indifférents, plutôt qu'une subdivision de la division tripartite initiale, en est le doublon : en pratique, les biens se confondent avec les préférables, les maux avec les dépréférables, et les indifférents moraux avec les indifférents tout court. La division des indifférents rend ainsi ambiguë ce qui sans elle était tout à fait clair.

Il n'est pas si surprenant que les tenants de la subdivision de la tripartition initiale et ceux qui la refusent se renvoient des critiques semblables. L'enjeu, en effet, n'est pas de diviser ou de ne pas diviser, mais de diviser juste ce qu'il faut : si l'on ne divise pas les choses ou trop peu, la vie est indistincte ; si on les divise trop, elle devient confuse. Ainsi Arison approuve la division initiale des choses, mais il en reste là car l'ajout d'une subdivision lui paraît introduire de la confusion dans la vie ; pour Caton, au contraire, en rester là, c'est laisser encore la vie dans l'indistinction, et il faut donc ajouter à la division une subdivision.²

¹ Sext. Emp. *Math.* 11.64 (éd. J. Mau and H. Mutschmann ; trad. *LS* légèrement modifiée). Pour une autre critique de la subdivision des indifférents, qui pointe dans la même direction, voir Plut. *De stoic. rep.* 1047E et (Alexandre, 2012, pp. 154–5)

² Cf. *Ep.* 89.2, où Sénèque manifeste, dans l'enseignement de la théorie morale, le même souci du juste milieu dans la division : « je diviserai la philosophie en parties, non en miettes. En effet, il est utile de diviser, non de hacher menu : car il est tout aussi difficile de saisir les très grandes choses que les très petites (*et philosophiam in partes, non in frusta, dividam. Dividi enim illam, non concidi, utile est : nam comprehendere quemadmodum maxima ita minima difficile est* ; éd. F. Préchac ; nous traduisons).

Puisque la division tripartite des indifférents n'apparaît pas chez Sénèque et Epictète, faut-il alors rapprocher leur attitude de celle d'Ariston ? En réalité, ils ne sont pas sans opérer des distinctions au sein des indifférents. Sénèque s'efforce pour sa part de faire comprendre la distinction entre bien et préférable, notamment lorsqu'il soutient que le sage préfère ne pas être estropié même si cela, le cas échéant, n'enlève rien à sa gaieté.¹ Quant à Epictète, il distingue, dans le domaine de l'action, entre ce qui convient et ce qui ne convient pas.² Mais sans doute ont-ils conscience du risque de confusion que cela représente pour la formation de leurs disciples. Cela nous paraît justement trouver une confirmation dans l'innovation qu'Epictète apporte à la psychologie du Portique – que nous évoquions plus haut (voir usage 3b) – lorsqu'il fait du désir une faculté psychique à part entière à côté de l'impulsion, là où les premiers stoïciens incluait le premier dans la seconde. Nous avons vu en effet comment la faculté de l'impulsion chez les premiers stoïciens et celles du désir et de l'impulsion chez Epictète partagent une même structure tripartite : elles sont capables de trois types de mouvement différents, ni plus ni moins. Or, si l'on ne retient que la faculté de l'impulsion, on se retrouve à faire correspondre à une même faculté deux subdivisions tripartites – celle des choses et celle des indifférents –, ce qui introduit comme un décalage entre l'éthique et la psychologie : à chacun des trois types de mouvement dont l'impulsion est capable, on attribue deux objets différents, avec le risque de confusion pointé par Ariston. Pour surmonter la difficulté, les premiers stoïciens s'efforcent de distinguer deux modalités dans l'exercice de l'impulsion, en différenciant ce qui est à choisir (αἰρετὸν) et ce qui est à sélectionner (ληπτόν).³ Au premier correspond la division tripartite initiale, au second la subdivision des indifférents : ainsi le bien est-il à choisir, c'est-à-dire à rechercher de manière inconditionnelle, quand le préférable est seulement à sélectionner, c'est-à-dire à rechercher de manière conditionnelle. Or, il n'est pas évident qu'une même faculté puisse être capable de s'exercer selon deux modalités distinctes. Epictète résout la difficulté en distinguant deux facultés, le désir et l'impulsion. Cela le conduit ainsi à éviter de recourir à une subdivision : là où les premiers stoïciens posaient une division et une subdivision s'appliquant à une seule faculté, Epictète pose deux divisions autonomes – celle entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas d'une part, et celle entre ce qui convient et ce qui ne convient pas d'autre part – lesquelles se rapportent à deux facultés

¹ *Ep.* 9.4 et 87.37.

² *Diss.* 1.28.5.

³ *Stob. Ecl.* 2.7.5o ; voir aussi 6f et *Cic. Fin.* 3.22.

distinctes et interviennent à deux moments de l'enseignement, la première dans la discipline du désir, la seconde dans celle de l'impulsion.¹ En procédant ainsi, Epictète parvient en quelque sorte à conserver une position orthodoxe dans la division des choses, tout en faisant droit à la critique formulée par Ariston.

Usage (3d). Distinguer ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous (pratique)

Comme nous l'avons dit, toutes les antidivisions que l'on rencontre dans les *Entretiens* et le *Manuel* sont des occurrences de la division selon laquelle *parmi les choses, les unes dépendent de nous et les autres n'en dépendent pas*,² ou de ses formes dérivées : la distinction entre les choses qui relèvent de notre choix (τὰ προαιρετικά) ou la faculté de choix elle-même (προαίρεσις) et les choses qui ne relèvent pas de notre choix (τὰ ἀπροαίρετα)³ ; celle qui distingue entre ce qui est à moi et ce qui n'est pas à moi (τί ἐμὸν καὶ τί οὐκ ἐμὸν)⁴ ; ou encore entre ce qui m'est permis et ce qui ne m'est pas permis (τί μοι ἔξεστιν καὶ τί μοι οὐκ ἔξεστιν).⁵ La formulation de cette division, en particulier dans sa première version, rappelle fortement celle de la division tripartite des choses selon laquelle *parmi les choses, les unes sont bonnes, les autres mauvaises, et les autres ni l'un ni l'autre* : cela suggère qu'en énonçant la première Epictète a délibérément choisi de reformuler la seconde.⁶

Si tel est le cas, il faut se demander les raisons qu'a pu avoir Epictète d'opérer une telle substitution. Il se trouve que le maître stoïcien n'est pas sans mentionner la division tripartite employée par ses prédécesseurs, mais le contexte paraît bien souvent critique, comme dans le passage suivant :

ἄρτι γὰρ τίς ἡμῶν οὐ δύναται τεχνολογήσαι περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν; ὅτι τῶν ὄντων τὰ μὲν ἀγαθὰ, τὰ δὲ κακά, τὰ δ' ἀδιάφορα· ἀγαθὰ μὲν οὖν ἀρεταὶ καὶ τὰ μετέχοντα τῶν ἀρετῶν· κακὰ τὰ δ' ἐναντία ἀδιάφορα δὲ πλοῦτος, υἰεία, δόξα. εἴτ' ἄ<v> μεταξὺ λεγόντων ἡμῶν ψόφος μείζων γένηται ἢ τῶν παρόντων τις καταγελάσῃ ἡμῶν, ἐξεπλάγημεν ποῦ ἐστιν, φιλόσοφε, ἐκεῖνα ἃ ἔλεγε;

Qui d'entre nous, en effet, n'est pas capable à l'instant de disserter savamment sur les biens et les maux ? « Parmi les choses qui existent, certaines sont bonnes, d'autres mauvaises, et les autres indifférentes ; sont choses bonnes les vertus et ce qui participe des vertus ; leurs contraires sont

¹ Sur les trois disciplines qu'Epictète distingue dans son enseignement, voir *supra*, p. 303 *sqq.*

² *Diss.* 1.22.10 et *Manuel* 1 : τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶν ἐφ' ἡμῖν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν. Voir aussi *Diss.* 2.5.4.

³ *Diss.* 1.30.3–4, 2.1.4, 9, 29, 40, 3.3.14, 4.1.84, 6.10.

⁴ *Diss.* 1.1.21 ; voir aussi 2.6.24, 16.28, 3.24.68.

⁵ *Diss.* 1.1.21.

⁶ Cf. (Gourinat, 2005, pp. 112–3) et (Alexandre, 2012, p. 214 et 231).

mauvais ; sont choses indifférentes la richesse, la santé, la réputation. » Si alors, pendant que nous parlons, un bruit un peu fort se fait entendre ou si l'une des personnes présentes rit de nous, nous sommes pris de panique. Où sont tes beaux discours, philosophe ? D'où tirais-tu les propos que tu tenais ? De tes lèvres, à la hâte. Pourquoi gâcher des doctrines secourables qui te sont étrangères ?¹

On reconnaît dans ce passage la critique que nous avons déjà examinée dans la partie précédente et qui vise ceux qui récitent les doctrines sans en faire usage. En l'occurrence, la doctrine dont il est fait mauvais usage est justement la division tripartite des choses. Mais le problème vient-il seulement du mauvais usage qui en est fait ou bien aussi de la division elle-même ? Cette dernière a-t-elle en elle-même un caractère technique qui la rend moins propice à un usage que peut l'être la division qu'Epictète lui substitue ?

(Alexandre, 2012, pp. 231–2) remarque que, à la différence des catégories de la division tripartite qui sont nominales, celle de la division d'Epictète permettent par elles-mêmes de reconnaître ce dont il s'agit : lorsque je parle de bien ou de mal, je dois encore préciser qu'il s'agit de la vertu ou du vice, tandis que l'expression *ce qui dépend de nous* se passe de commentaire. Il est vrai que la division d'Epictète permet d'alléger considérablement le dispositif logique mis en œuvre pour classer les choses selon leur valeur morale. La division tripartite n'est praticable qu'à la condition d'ajouter pour chaque catégorie une caractérisation – c'est justement le cas dans le passage ci-dessus – qui permet de reconnaître dans l'expérience ce dont il est question : cela comporte le défaut de retarder d'autant son application. A l'inverse, la division d'Epictète inclut dans sa formulation même les deux caractérisations qui permettent d'identifier dans l'expérience les objets relevant de l'une ou l'autre de ses catégories.

Il faut souligner toutefois que la division d'Epictète comporte le défaut inverse : tandis que la division tripartite indique la valeur des choses sans fournir le moyen de les reconnaître, celle d'Epictète indique le moyen de les reconnaître sans indiquer la valeur qu'il convient de leur attribuer. Il est loin d'aller de soi, en effet, que ce qui ne dépend pas de nous n'a pas de valeur morale.² Epictète doit donc ajouter ce complément d'information à l'énoncé de sa division, ce qui le conduit à de nombreuses reprises à faire correspondre les catégories de sa propre division à celle de la division tripartite de ses prédécesseurs, comme dans le passage suivant :

¹ *Diss.* 2.9.15 (H. Schenkl ; R. Muller). Pour d'autres critiques d'un usage purement scolaire de la subdivision tripartite, voir 1.30.2–4, 2.19.13. Sur ce point, voir (Alexandre, 2012, p. 214).

² Voir par exemple *Diss.* 2.16.11–12, où Epictète remarque que l'on est incapable d'expliquer pourquoi l'on est malheureux quand on accorde de la valeur aux choses extérieures.

οὕτως τοίνυν τὸ μὲν προηγούμενον καὶ ἐπὶ τοῦ βίου ἔργον ἐκεῖνο· διέλε τὰ πράγματα καὶ διάστησον καὶ εἰπὲ ‘τὰ ἔξω οὐκ ἐπ’ ἐμοί· προαίρεσις ἐπ’ ἐμοί. ποῦ ζητήσω τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν; ἔσω ἐν τοῖς ἐμοῖς’. ἐν δὲ τοῖς ἀλλοτρίοις μηδέποτε μήτ’ ἀγαθὸν ὀνομάσης μήτε κακὸν [...].

De la même manière, ce qui dans la vie constitue la tâche prioritaire, c’est que tu établisses une distinction entre les choses, que tu les sépares bien en disant : « Les choses extérieures ne dépendent pas de moi, la faculté de choix dépend de moi. Où chercherai-je le bien et le mal ? En moi, dans les choses qui sont à moi. » Pour celles qui dépendent d’autrui, ne prononce jamais les noms de bien et de mal [...].¹

Aux choses qui dépendent de nous, Epictète fait donc correspondre les catégories de bien et de mal, et à celles qui ne dépendent pas de nous, les choses qui ne sont ni des biens ni des maux. Il apparaît donc que l’avantage de la division n’est pas tant qu’elle se suffit à elle-même alors que la division tripartite est dans l’attente d’une explicitation, mais plutôt qu’elle fournit un critère d’identification plus efficace que ne le sont les caractérisations que l’on accole traditionnellement à la division tripartite.

Si la division d’Epictète se distingue de la division tripartite, ce n’est pas seulement parce qu’elle distingue les choses selon un critère physique et non axiologique, mais aussi, bien entendu, parce qu’elle divise en deux catégories au lieu de trois. L’antidivision qu’il pose est cependant différente de celle que l’on rencontre chez Diogène Laërce et que nous avons évoquée plus haut (voir usage 3b) : au lieu de distinguer entre biens et non biens, et de grouper au sein de cette dernière les maux et les indifférents, Epictète distingue en effet ce qui a une valeur morale et ce qui n’en a pas. La même manière de diviser les trois espèces de chose au moyen d’une antidivision se retrouve toutefois aussi chez ses prédécesseurs selon le témoignage de Sextus Empiricus : « parmi les êtres, les uns sont indifférents tandis que d’autres diffèrent, et parmi ceux qui diffèrent, les uns sont bons les autres mauvais ».²

L’antidivision d’Epictète se distingue toutefois des deux autres dans la mesure où elle ne donne lieu à aucune subdivision : tandis que Diogène Laërce ajoute que les non-bien se divisent en maux et indifférents, Sextus, que les choses qui diffèrent se divisent en biens et maux, Epictète ne dit jamais que, *parmi les choses qui dépendent de nous, les unes sont bonnes, les autres mauvaises*. Cela pourrait laisser penser que la division des choses que propose Epictète n’est pas achevée, qu’elle est désespérément en attente d’une subdivision : pour

¹ *Diss.* 2.5.4–5 (H. Schenkl ; R. Muller) ; voir aussi 2.1.4–5 ; sur ce point, voir (Alexandre, 2012, p. 218).

² *Sext. Emp. Math.* 11.16–17 : τῶν ὄντων ἃ μὲν ἐστὶν ἀδιάφορα, ἃ δὲ διαφέροντα, τῶν δὲ διαφερόντων ἃ μὲν ἀγαθὰ, ἃ δὲ κακὰ (éd. J. Mau and H. Mutschmann) ; voir (Alexandre, 2012, p. 231) dont nous reprenons la traduction.

pouvoir progresser moralement, je ne devrais pas seulement distinguer entre ce qui est indifférent et ce qui ne l'est pas, mais encore entre le bien et le mal, et poursuivre le premier au lieu du second. En réalité, ce que l'antidivision d'Épictète a de remarquable, c'est qu'il n'est pas nécessaire d'explicitement sa subdivision dans le discours : cette dernière se réalise en quelque sorte dans la pratique même, dès lors que l'on applique l'antidivision initiale. Dans le texte cité ci-dessus, l'application de la distinction entre ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous est présentée comme la tâche prioritaire : c'est en effet l'application d'une telle division qui distingue la bonne *προαίρεσις* de la mauvaise. Ce qui caractérise cette dernière, c'est au contraire de confondre les choses qui dépendent d'elle avec les choses qui ne dépendent pas d'elle et de se rapporter aux secondes comme s'il s'agissait des premières.¹ Au final, la subdivision, sans être explicite dans le discours, se produit donc en pratique : c'est le fait même d'appliquer la division entre ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous qui *fait la différence* entre le bien et le mal.²

L'antidivision d'Épictète permet donc d'éviter à la fois de recourir à la subdivision – dont on a vu les difficultés qu'elles posaient en pratique – et à la division tripartite – dont la distinction entre bien et mal est finalement superflue, puisque cette différence se fait d'elle-même dès lors que l'on distingue entre ce qui a une valeur morale (positive ou négative) et ce qui n'en a pas. Rappelons toutefois (*voir usage 3e*) que le domaine d'application de l'antidivision d'Épictète est limité : elle permet seulement de s'exercer à ne pas désirer ce qui ne dépend pas de nous, non de distinguer entre les choses qui ne dépendent pas de nous pour adopter à leur endroit le comportement qui convient.³ Elle intervient, autrement dit, dans la discipline du désir, mais n'est pas directement pertinente pour celle de l'impulsion.

Usage (3e). Classer les hommes selon leur valeur morale (théorique/pédagogique/pratique)

Si, dans plusieurs endroits de notre corpus, il est question des différentes classes d'hommes selon leur valeur morale, cela ne prend nulle part la forme d'une division proprement

¹ Nous reviendrons sur cette confusion qui caractérise l'homme malheureux lorsque nous examinerons l'usage des arguments faux.

² Cela n'empêche pas Épictète d'explicitement parfois cette différence dans le discours, comme en *Diss.* 1.29.1–3.

³ Voir par exemple *Diss.* 4.10.6 : « Si tu ne veux pas échouer dans tes désirs ni tomber sur les objets de ton aversion, ne désire rien de ce qui relève d'autrui, ne cherche à éviter rien de ce qui ne dépend pas de toi. Sinon, nécessairement, tu échoueras et tomberas sur ce que tu veux éviter. » (εἰ μὴ θέλης ὀρέγεσθαι ἀποτευκτικῶς μηδ' ἐκκλίνειν περιπτωτικῶς, μηδενὸς ὀρέγου τῶν ἀλλοτριῶν, μηδὲν ἐκκλινε τῶν μὴ ἐπὶ σοί. εἰ δὲ μή, καὶ ἀποτυχεῖν καὶ περιπεσεῖν ἀνάγκη ; éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller). Sur ce point, voir (Alexandre, 2012, pp. 232–3).

dite : *parmi les hommes, les uns sont tels, les autres tels, etc.* Toutefois, cette absence est peut-être en elle-même significative. En effet, les classifications que nous avons relevées, qui divergent en partie les unes des autres, pourraient bien ne pas s'exprimer si aisément au moyen d'une division canonique. Si tel était le cas, nous aurions donc un écart entre l'éthique et la logique.

C'est chez Stobée et chez Epictète que l'on trouve ce qui ressemble le plus à une division. Le premier, citant Cléanthe, distingue parmi les hommes, les insensés et les sages :

Ἀρετῆς δὲ καὶ κακίας οὐδὲν εἶναι μεταξύ. Πάντας γὰρ ἀνθρώπους ἀφορμὰς ἔχειν ἐκ φύσεως πρὸς ἀρετὴν, καὶ οἰονεὶ τὸν τῶν ἡμιαμβείων λόγον ἔχειν κατὰ τὸν Κλεάνθη· ὅθεν ἀτελεῖς μὲν ὄντας εἶναι φαύλους, τελειωθέντας δὲ σπουδαίους.

Il n'y a rien entre la vertu et le vice. Car tous les hommes ont par nature des inclinations à la vertu, et sont comme les demi-vers iambiques selon Cléanthe ; ainsi, ceux qui sont inachevés sont insensés, ceux qui à l'inverse sont achevés sont sages.¹

Tandis que Stobée distingue entre deux classes d'hommes, Epictète fournit des critères pour en identifier trois différentes :

Ἰδιώτου στάσις καὶ χαρακτήρ· οὐδέποτε ἐξ ἑαυτοῦ προσδοκᾷ ὠφέλειαν ἢ βλάβην, ἀλλ' ἀπὸ τῶν ἔξω. φιλοσόφου στάσις καὶ χαρακτήρ· πᾶσαν ὠφέλειαν καὶ βλάβην ἐξ ἑαυτοῦ προσδοκᾷ. Σημεῖα προκόπτοντος· οὐδένα ψέγει, οὐδένα ἐπαινεῖ, οὐδένα μέμφεται, οὐδενὶ ἐγκαλεῖ, οὐδὲν περὶ ἑαυτοῦ λέγει ὡς ὄντος τι ἢ εἰδότος τι.

Attitude et caractère d'un vulgaire ignorant : il n'attend jamais un profit ou un tort de lui-même, mais de l'extérieur. Attitude et caractère d'un philosophe : il attend profit et tort de lui-même. Signes des progrès de quelqu'un : il ne critique personne, il ne loue personne, il n'accuse personne, il ne s'en prend à personne, il ne dit rien sur lui-même comme s'il était quelqu'un ou comme s'il savait quelque chose.²

De toute évidence, les deux listes ne se superposent pas. Tout d'abord, il ne va pas de soi que le *philosophe* d'Epictète coïncide avec le *sage* de Stobée : étymologiquement, le philosophe tend vers la sagesse et n'est donc pas encore sage ; mais si l'on comprend la philosophie comme la pratique de la vertu, alors elle est propre au sage.³ Il se trouve qu'Epictète distingue le philosophe de celui qui fait des progrès, ce qui suggère que le premier est déjà parvenu au point vers lequel tend le second : il conviendrait donc de le rapprocher du sage. Mais, même si l'on admet une telle correspondance, les deux autres classes distinguées par Epictète sont

¹ Stob. *Ecl.* 2.7.5b8 (éd. O. Hense and C. Wachsmuth ; nous traduisons).

² *Manuel* 48 (éd. G. Boter ; trad. J.-B Gourinat).

³ Voir Sen. Ep. 89.4 et 8, et (Gourinat, 2000, pp. 20–1).

manifestement confondues par Stobée : que l'on soit ignorant ou que l'on ait fait quelque progrès, on n'a pas complété le programme de la philosophie et l'on se classe donc, dans la division de Stobée, parmi les insensés.

A la différence de Stobée, et comme on le rencontre chez Epictète, Cicéron envisage le cas du progressant et nous renseigne sur son statut vis-à-vis de l'homme vertueux et de celui qui n'a fait aucun progrès moral :

Ut enim qui demersi sunt in aqua nihilo magis respirare possunt, si non longe absunt a summo ut iam iamque possint emergere, quam si etiam tum essent in profundo, nec catulus ille, qui iam adpropinquat ut videat, plus cernit quam is qui modo est natus, item qui processit aliquantum ad virtutis habitum nihilo minus in miseria est quam ille qui nihil processit.

Dans l'eau, on ne respire pas plus si l'on est proche de la surface et tout prêt d'émerger que si l'on est tout au fond ; un chiot, proche du moment où il ouvre les yeux, ne voit pas mieux qu'un nouveau-né. De même, celui qui a un peu progressé dans l'acquisition de la vertu n'est pas moins dans le malheur que celui qui n'a pas du tout progressé.¹

Même si le progressant se distingue de celui qui n'a pas progressé en ce qu'il est plus proche de l'acquisition de la vertu – et donc du sage –, il ne s'en distingue pas au sens où il est toujours aussi malheureux que lui : on peut bien être plus proche de la surface, on n'en reste pas moins en-deçà.

Sénèque reprend les mêmes catégories, mais il inverse la focale, insistant davantage sur la différence du progressant et de l'insensé que sur leur identité :

« Quid ergo ? Infra illum nulli gradus sunt ? Statim a sapientia praeceptum est ? » Non, ut existimo, nam qui proficit, in numero quidem stultorum est, magno tamen intervallo ab illis diducitur.

« Eh quoi ? En dessous de lui [l'homme heureux], n'y a-t-il aucun degré ? Après la sagesse, est-ce aussitôt le précipice ? » Non, je ne pense pas : car, celui qui progresse est encore au nombre des insensés, cependant il en est séparé par un grand intervalle.²

La solution qui en résulte est relativement ambiguë : d'un côté, le progressant est un insensé, de l'autre, il en est séparé par un grand intervalle. La seconde partie de la formule invite à faire du progressant une classe d'homme distinct de celle des insensés. On obtient alors la division tripartite suivante, analogue à celle que propose Epictète : *parmi les hommes, les uns sont sages, les autres progressants, et les autres encore insensés*. Mais cela ne permet pas de rendre compte du fait que le progressant est *au nombre des insensés*. Si l'on en revient, à l'inverse, à la division

¹ *Fin.* 3.48 (C. Moreschini ; trad. J. Kany-Turpin).

² *Ep.* 75.8 (éd. F. Préchac ; nous traduisons).

bipartite que l'on rencontre chez Stobée – *Parmi les hommes, les uns sont sages, les autres insensés* –, en classant donc les progressants parmi les derniers, on ne parvient pas à rendre compte du grand intervalle qui les en sépare. Pour donner du propos de Sénèque une expression satisfaisante, une solution serait éventuellement de poser une division et une subdivision, en distinguant un sens générique et un sens spécifique d'*insensé* : *parmi les hommes, les uns sont sages et les autres insensés (au sens générique), et parmi ces derniers, les uns sont progressants, les autres insensés (au sens spécifique)*. On peut ainsi comprendre comment le progressant peut être encore au nombre des insensés (au sens générique), tout en étant séparé par un grand intervalle des insensés (au sens spécifique). Mais une telle formulation ne permet pas d'exprimer le fait que les progressants sont, en un sens, plus proches de la sagesse que ne le sont les insensés (au sens spécifique).

L'hésitation, dans la classification morale des hommes, entre une division bipartite, une division tripartite, ou une division suivie d'une subdivision, n'est pas anecdotique. D'un point de vue pratique et pédagogique, il est crucial de faire une place, sous une forme ou sous une autre, à la catégorie des progressants. Lorsque l'on s'en tient, comme chez Stobée, à une division bipartite radicale et à une logique des opposés entre vice et vertu, il est en effet difficile de penser le passage de l'un à l'autre : par suite, cela conduit à faire de l'éthique stoïcienne une théorie qui peut difficilement se traduire en pratique.¹ Mais les stoïciens sont généralement réticents à l'idée de faire du progressant une troisième classe d'hommes, intermédiaire entre celle des insensés et celle des sages. (Sedley, 1977, pp. 93–4) a fait l'hypothèse que, si les stoïciens tiennent absolument à maintenir une différence de nature entre sage et insensé – ce qui exclut d'introduire une classe intermédiaire – c'est pour éviter la menace du sorite : si l'insensé n'entretient avec le sage qu'une différence de degré, et s'il est véritablement insensé, alors le sorite conduit à admettre, de proche en proche, que le sage lui-même est insensé et, par suite, vicieux et malheureux.

Le dilemme est donc le suivant : introduire d'une manière ou d'une autre une différence de degré – pour penser la progression morale – tout en maintenant absolument une différence de nature. Ainsi le progressant, tout en se rapprochant toujours davantage de la sagesse, demeure un insensé, jusqu'au moment où il change brusquement de nature et devient sage.

¹ Voir par exemple Stob. *Ecl.* 2.7.11k, où il est dit que l'insensé n'est pas prêt à philosopher, car cela suppose d'être prêt à appliquer les recommandations de la philosophie, ce dont l'insensé est incapable étant donné qu'il est vicieux.

C'est le sens des images proposées plus haut par Cicéron. Sénèque décrit quant à lui un processus semblable à propos du bien : ce qui est conforme à la nature, à force de croître, est finalement complété par une dernière adjonction, et c'est à ce moment précis qu'il devient un bien.¹ Il se trouve que le procédé de la division permet de donner une expression adéquate d'un tel cas de figure, où une différence de degré se mue, à un moment donné, en une différence de nature : on commencera par poser une division reprenant les deux espèces qui diffèrent par leur nature ; puis on subdivisera l'une des deux espèces au moyen d'une division dont les catégories se distinguent par le plus et le moins, procédé que l'on rencontre à plusieurs reprises chez Stobée.² L'on obtient alors : *parmi les hommes, les uns sont sages, les autres non-sages ; et parmi les non-sages, les uns sont plus proches (ou moins éloignés) de la sagesse et les autres sont moins proches (ou plus éloignés) de la sagesse*. La catégorie morale de *progressant* peut donc recevoir une expression logique satisfaisante.

La catégorie de *progressant* admet elle-même des degrés – qui sont des degrés de progression vers la sagesse – et peut donc faire elle-même objet d'une division. Sénèque le fait à trois reprises, au moyen de divisions tripartites.³ Ces dernières, qui sont aussi bien des hiérarchisations allant du *progressant* le moins avancé à celui qui l'est le plus, ont pour fonction d'encourager le disciple à poursuivre ses efforts :

Ergo cum tam magna sint inter summos imosque discrimina, cum medios quoque sequatur fluitus suos, sequatur ingens periculum ad deteriora redeundi, non debemus occupationibus indulgere. Excludendae sunt.

Ainsi donc, puisqu'il y a de telles différences des premiers aux derniers, puisque la classe intermédiaire elle-même est encore exposée au flottement qui la caractérise, à l'immense danger d'un retour à un état pire, ne transigeons pas avec les vaines occupations ; barrons-leur la porte.⁴

La division des différentes classes de *progressants* permet à la fois d'évaluer son propre degré d'avancement, mais aussi de mesurer les efforts qu'il reste à faire pour franchir le niveau supérieur et pour éviter de redescendre au niveau inférieur. Elle offre aussi la perspective

¹ *Ep.* 118.16–7 (éd. F. Préchac ; trad. H. Noblot) ; (Brunschwig, 2006, pp. 245–6) souligne ainsi le caractère quantitatif de la définition du bien par les stoïciens, y voyant une confirmation de son modèle conjonctif : le bien est ce qui contient en lui, sans exception, « tous les nombres recherchés par la nature (πάντας [...] τοὺς ἐπιζητούμενους ἀριθμοὺς ὑπὸ τῆς φύσεως) » (*DL* 7.100 ; éd. T. Dorandi ; trad. R. Goulet) ; voir aussi Cic. *Fin.* 3.24 et 4.56.

² Voir par exemple *Ecl.* 2.7.7b et g.

³ *Ep.* 52.3–4, 72.8–10 et 75.8–10.

⁴ *Ep.* 72.11 (éd. F. Préchac ; trad. H. Noblot).

d'améliorer son classement.¹ On pourrait d'ailleurs pousser plus loin encore la division des progressants pour rendre plus sensible encore la progression morale et motiver toujours davantage le progressant à faire des efforts. Plus on divise, et plus on ajoute d'étapes que le progressant est susceptible de franchir les unes après les autres.

Pour conclure sur le procédé de division, rappelons que la subdivision est pour l'essentiel réservée à un usage théorique, au sein duquel elle permet de donner une présentation systématique des notions morales ; elle fait en revanche mauvais ménage avec la pratique car elle retarde d'autant le moment de l'application. Si les premiers stoïciens reconnaissent malgré tout, contre Ariston, un rôle crucial à la subdivision des indifférents dans la conduite de la vie, Epictète prend soin de distinguer les différents niveaux de division dans l'enseignement comme dans l'exercice philosophique. Dans la pratique, la division a pour fonction essentielle de distinguer et classer les choses, les actions ou les hommes selon leur valeur et, par suite, d'orienter l'impulsion de l'agent. Pour ce faire, elle doit encore être associée au procédé de caractérisation, qui permet de reconnaître ses différentes catégories dans l'expérience ; de plus, comme nous le verrons plus loin, c'est à la technique dialectique – et en particulier aux quatrième et cinquième indémonstrables – qu'il revient de la mettre en application.

2.2. La partition

Le procédé de la partition se rencontre rarement dans notre corpus, et seulement chez Sénèque et Epictète (respectivement 3 et 2 occurrences). Son usage semble d'ailleurs directement lié au contexte pédagogique : il s'agit de donner au disciple un aperçu des domaines qu'il doit étudier ou dans lesquels il doit s'exercer.

Usage (4). Présenter les domaines d'enseignement ou d'exercice (pédagogique)

Sénèque fait un usage de la partition dans la lettre 89, lorsqu'il entreprend de distinguer les parties de la philosophie à la demande de Lucilius. C'est d'abord au procédé de la division qu'il recourt, pour distinguer les parties morale (*moralem*), physique (*naturalem*) et logique (*rationalem*).² Mais il utilise ensuite la partition pour indiquer les objets sur lesquels porte

¹ Voir *Ep.* 75.16.

² *Ep.* 89.9.

chaque partie de la philosophie, procédant par exemple de la manière suivante pour la partie morale :

Ergo cum tripartita sit philosophia, moralem eius partem primum incipiamus disponere. Quam in tria rursus dividi placuit, ut prima esset inspectio suum cuique distribuens et aestimans quanto quidque dignum sit, maxime utilis – quid enim est tam necessarium quam pretia rebus imponere ? – secunda de impetu, de actionibus tertia.

Puisque la philosophie a donc trois parties, commençons par classer sa partie morale. Il convient de la diviser elle-même en trois parties, dont la première est l'examen de ce qui doit être distribué à chacun et de la valeur qui doit être accordée aux choses, ce qui est digne au plus haut point : quoi de plus important que d'imposer un prix aux choses ? la deuxième est relative à l'impulsion, la troisième à l'action.¹

Même si Sénèque prétend diviser (*dividi*) la partie morale, il s'agit manifestement de distinguer ses lieux ou ses domaines en fonction de leur objet : la valeur, l'impulsion et l'action. A chacun de ces lieux théoriques correspond un domaine d'exercice : évaluer les choses, ordonner son impulsion à leur égard et accorder l'action avec l'impulsion.²

Quelle est la fonction de cette division de la philosophie et de la partition de ses parties ? Il convient de noter tout d'abord qu'elles interviennent assez tardivement dans les *Lettres à Lucilius*, alors que ce sujet ouvre par exemple l'exposé de la doctrine stoïcienne par Diogène Laërce.³ Mais cela est lié, bien entendu, à la nature pédagogique de l'œuvre de Sénèque : comme nous l'avons vu dans la partie précédente,⁴ la lettre 89 marque justement une étape importante dans la transition de la parénèse vers l'enseignement théorique de la doctrine stoïcienne et elle donne d'une certaine manière le programme de ce qui va suivre ainsi qu'un cadre général pour les lectures personnelles de Lucilius. Sénèque justifie d'ailleurs l'utilité d'une telle présentation d'un point de vue pédagogique en soulignant qu'il est impossible, à moins d'être sage, d'embrasser la philosophie d'un seul coup d'œil : il convient d'en distinguer les parties dans l'objectif de l'enseigner.⁵ Ainsi la partition joue-t-elle le rôle d'un préalable à l'enseignement théorique, en donnant un aperçu des matières à étudier ; il permet également, dans le cas de l'éthique, de donner après coup un aperçu des domaines pratiques dans lesquels on a déjà commencé à s'exercer.

¹ *Ep.* 89.14 (éd. F. Préchac ; nous traduisons).

² *Ibid.*

³ *DL* 7.39–41.

⁴ Voir *supra*, p. 245.

⁵ *Ep.* 89.1–2.

C'est d'ailleurs une partition de l'exercice philosophique – et non plus de la théorie – que l'on rencontre chez Epictète :

Τρεῖς εἰσι τόποι, περὶ οὓς ἀσκηθῆναι δεῖ τὸν ἐσόμενον καλὸν καὶ ἀγαθόν· ὁ περὶ τὰς ὀρέξεις καὶ τὰς ἐκκλίσεις, ἵνα μὴτ' ὀρεγόμενος ἀποτυγχάνῃ μὴτ' ἐκκλίνων περιπίπτῃ· ὁ περὶ τὰς ὀρμὰς καὶ ἀφορμὰς καὶ ἀπλῶς ὁ περὶ τὸ καθήκον, ἵνα τάξῃ, ἵνα εὐλογίστως, ἵνα μὴ ἀμελῶς· τρίτος ἐστὶν ὁ περὶ τὴν ἀνεξάπατησίαν καὶ ἀνεικαιότητα καὶ ὅλως ὁ περὶ τὰς συγκαταθέσεις.

Il y a trois thèmes dans lesquels doit s'être exercé celui qui veut devenir un homme de bien : le premier se rapporte aux désirs et aversions, et son but est de faire que l'on ne manque pas l'objet de son désir ni ne tombe sur ce que l'on cherche à éviter ; puis vient celui qui concerne les propensions et les rejets, et d'une façon générale le devoir : il a pour fin de nous permettre d'agir avec ordre, raisonnablement, sans négligence ; le troisième a pour objet la prévention de l'erreur et des jugements hasardeux, en un mot tout ce qui touche la question de l'assentiment.¹

Pour spécifier le contenu de chacun de ces trois thèmes, Epictète utilise justement la préposition *περὶ* (+ accusatif), qui est caractéristique du procédé de la partition.² Cette dernière joue le rôle d'un programme d'entraînement : il s'agit de donner à l'élève un aperçu des domaines dans lesquels il va devoir s'entraîner.

Au final, la partition remplit une fonction pour ainsi dire *métathéorique* ou *métapraticque* : à la différence du procédé de division qui lui est pourtant apparentée, elle n'intervient ni dans l'élaboration des notions, ni à titre de prémisse dans l'argumentation, et ne fait pas non plus l'objet d'application pratique ; elle permet bien plutôt de donner une présentation ordonnée des domaines qu'il convient d'étudier ou dans lesquels il convient de s'exercer.³

3. La technique dialectique

Les arguments représentent la moitié des procédés inventoriés au sein de notre corpus – soit environ 380 occurrences –, et même deux tiers des procédés utilisés par Cicéron, Sénèque et Epictète. Ils ne représentent qu'un cinquième de ceux employés par Arius Didyme – nous avons déjà pu apprécier la place importante qu'occupent la définition et la division dans son exposé – mais cette proportion est tout de même loin d'être négligeable.

¹ *Diss.* 3.2.1–2 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller) ; voir aussi *Manuel* 52.

² La préposition latine *de* (+ ablatif), que Sénèque utilise pour indiquer le contenu des deux derniers thèmes de la partie morale, lui est d'ailleurs analogue.

³ Sur les trois thèmes d'exercice chez Epictète, voir *supra*, p. 303 *sqq.*

3.1. Le premier indémontrable

Le premier indémontrable représente 13% des arguments utilisés, pour 48 occurrences, ce qui le place au troisième rang des arguments les plus utilisés – derrière le syllogisme prédicatif et le deuxième indémontrable – et donc au second rang si l'on ne considère que les arguments stoïciens. Il n'est pas uniformément réparti : tandis qu'il représente un quart des arguments utilisés par Cicéron et Epictète, il est tout fait marginal chez Arius Didyme et Sénèque (respectivement 4 et 2% du total des arguments). Contrairement à ce qui était le cas pour la subdivision, cette disparité ne recoupe donc pas la distinction entre les exposés théoriques et les textes pédagogiques : il faudra donc en chercher l'explication ailleurs.

Usage (5a). Établir une thèse sur la base de l'expérience (théorique)

Pour justifier la thèse selon laquelle c'est seulement dans l'opinion et non par nature que la douleur est plus ou moins vive, Caton emploie l'argument suivant :

Etenim si dolores eosdem tolerabilius patiuntur qui excipiunt eos pro patria quam qui leviores de causa, opinio facit, non natura, vim doloris aut maiorem aut minorem.

Et si vraiment les mêmes douleurs sont plus patiemment supportées par ceux qui les subissent pour la patrie que par ceux qui souffrent pour une cause moins noble, c'est une opinion, non la nature, qui fait que la douleur est plus ou moins vive.¹

Soulignons l'association des deux conjonctions *etenim* et *si* au début du passage : tandis que *si* introduit une implication, *etenim* indique que l'antécédent n'est pas qu'une supposition, mais effectivement le cas. La proposition dans l'ensemble s'apparente ainsi à une subimplication.² Il est donc possible de reformuler l'argument ainsi :

Si les mêmes douleurs sont plus patiemment supportées par ceux qui les subissent pour la patrie que par ceux qui souffrent pour une cause moins noble, alors c'est une opinion et non la nature qui fait que la douleur est plus ou moins vive ;

Or le premier ;

Donc le second.

Tandis que le conséquent exprime la thèse qu'il s'agit d'établir – et qui n'a rien d'évident pour quelqu'un qui n'est pas stoïcien –, l'antécédent énonce manifestement une donnée de

¹ *Fin.* 3.42 (éd. C. Moreschini ; trad. J. Kany-Turpin).

² J. Kany-Turpin rend d'ailleurs l'expression *etenim si* par la conjonction *puisque*.

l'expérience commune : une telle implication est donc susceptible de rendre clair pour l'interlocuteur ce qui ne l'était pas immédiatement.

Epictète propose un argument très proche de celui de Cicéron qui s'appuie sur la résistance spartiate pour établir que les coups ne sont pas insupportables par nature :

πληγαὶ οὐκ εἰσὶν ἀφόρητοι τῇ φύσει. – Τίνα τρόπον; – Ὅρα πῶς· Λακεδαιμόνιοι μαστιγοῦνται μαθόντες ὅτι εὐλογόν ἐστιν.

Les coups ne sont pas insupportables par nature. – Comment cela ? – Voici comment : les Lacédémoniens se laissent fouetter, parce qu'ils ont appris que c'est raisonnable.¹

L'argument est améthodique et la majeure doit être explicitée :

Si un tel juge raisonnable de supporter les coups, alors les coups ne sont pas insupportables par nature ;

Or les Lacédémoniens jugent raisonnable de se laisser fouetter ;

Donc le second.

Il est intéressant de noter que Cicéron comme Epictète, alors qu'il s'agit pour le premier d'établir et de défendre la doctrine et pour le second de l'enseigner à ses élèves, font un usage assez semblable du premier indémontrable, en établissant une thèse sur la base d'une donnée d'expérience. On remarquera toutefois qu'Epictète, à la différence de Cicéron, commence par énoncer la thèse avant de fournir sa preuve. Nous retrouverons à de nombreuses reprises cette inversion de la conclusion et des prémisses ; or cela n'est pas anecdotique et met au contraire en évidence la nature de la démarche dialectique, laquelle consiste non pas à déduire une proposition nouvelle à partir d'axiomes, mais à soumettre une thèse à l'examen pour déterminer si elle est vraie ou non. Lorsque Cicéron procède à l'inverse, dans ce passage et dans son exposé d'une manière générale, en montrant comment les thèses stoïciennes suivent les unes des autres, il y aurait donc une part de reconstruction : il met en évidence l'enchaînement des propositions plutôt que la manière dont elles ont été établies. Ces hypothèses trouveront des éléments de confirmation dans la suite.

Usage (5b). Convaincre l'interlocuteur sur la base de ses propres conceptions (théorique)

Le premier indémontrable permet également d'établir une thèse en se basant sur les propres conceptions de l'interlocuteur. Bien entendu, un tel usage recoupe en partie le

¹ *Diss.* 1.2.2–3 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller) ; cf. *Diss.* 2.16.22–3.

précédent, mais il s'agit de montrer ici que celui qui, dans le cadre d'un échange dialectique, veut démontrer ou convaincre, doit s'adapter aux conceptions de l'interlocuteur. Dans le passage qui suit, l'argumentation d'Epictète témoigne d'un tel souci :

Πυθομένου δέ τινος, πῶς ἂν τις πεισθῆι, ὅτι ἕκαστον τῶν ὑπ' αὐτοῦ πραττομένων ἐφορᾶται ὑπὸ τοῦ θεοῦ, Οὐ δοκεῖ σοι, ἔφη, ἠνῶσθαι τὰ πάντα; – Δοκεῖ, ἔφη. – Τί δέ; συμπαθεῖν τὰ ἐπίγεια τοῖς οὐρανίοις οὐ δοκεῖ σοι; – Δοκεῖ, ἔφη. – Πόθεν γὰρ οὕτω τεταγμένως καθάπερ ἐκ προστάγματος τοῦ θεοῦ, [...] πόθεν δὲ πρὸς τὴν αὐξῆσιν καὶ μείωσιν τῆς σελήνης καὶ τὴν τοῦ ἡλίου πρόσοδον καὶ ἄφοδον τοσαύτη παραλλαγή καὶ ἐπὶ τὰ ἐναντία μεταβολὴ τῶν ἐπιγείων θεωρεῖται; ἀλλὰ τὰ φυτὰ μὲν καὶ τὰ ἡμέτερα σώματα οὕτως ἐνδέδεταί τοῖς ὅλοις καὶ συμπέπονθεν, αἱ ψυχαὶ δ' αἱ ἡμέτεραι οὐ πολὺ πλέον; ἀλλ' αἱ ψυχαὶ μὲν οὕτως εἰσὶν ἐνδεδεμέναι καὶ συναφεῖς τῷ θεῷ ἅτε αὐτοῦ μόρια οὔσαι καὶ ἀποσπάσματα, οὐ παντὸς δ' αὐτῶν κινήματος ἅτε οἰκείου καὶ συμφυοῦς ὁ θεὸς αἰσθάνεται;

On lui demanda comment on pourrait convaincre quelqu'un que chacune de ses actions est sous le regard du dieu. – Ne penses-tu pas, répondit-il, que toutes choses sont étroitement unies ? – Si, dit l'autre. – Et que celles de la terre sont en sympathie avec celles du ciel ? – Je le pense, oui, déclara l'interlocuteur. – D'où vient en effet que les choses se passent avec une telle régularité, et comme sur un ordre du dieu ? [...] D'où vient que, selon que la lune croît ou décroît, que le soleil s'approche ou s'éloigne, on observe une si grande transformation, un tel renversement dans les phénomènes terrestres ? Mais si les plantes et nos corps sont à ce point liés à l'univers et en sympathie avec lui, nos âmes ne le sont-elles pas bien davantage ? Et nos âmes étant ainsi liées au dieu, attachées à lui comme ses parties et ses fragments, le dieu ne perçoit-il pas chacun de leurs mouvements comme son mouvement propre, inséparable de sa propre nature ?¹

L'enjeu est ici de convaincre l'interlocuteur de la thèse selon laquelle *Chacune de nos actions est sous le regard du dieu*. Dans ce but, Epictète soumet d'abord à son interlocuteur les points suivants, *toutes les choses sont étroitement unies et les choses terrestres sont en sympathie avec les choses célestes*, ce que son interlocuteur admet et lui accorde. Cette manière de procéder illustre parfaitement le fonctionnement de l'échange dialectique, dans lequel le questionnant ne peut rien établir sans la coopération du répondant ; cela correspond aussi à la définition stoïcienne des prémisses (λήμματα) comme « des propositions adoptées d'un commun accord en vue de l'établissement de la conclusion »² Epictète tient donc là une première prémisse en vue de l'établissement de la proposition énoncée au départ. Il prend toutefois la peine d'établir cette prémisse au moyen de l'argument suivant, dont la majeure est là encore explicite :

¹ *Diss.* 1.14.1–6 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller).

² *Sext. Emp. Pyr.* 2.136 : τὰ πρὸς κατασκευὴν τοῦ συμπεράσματος συμφώνως λαμβανόμενα ἀξιώματα (éd. H. Mutschmann ; trad. P. Pellegrin) ; sur le sujet, voir (Brunschwig, 1995c, pp. 192–3).

Si les choses se passent avec une telle régularité, et comme sur un ordre du dieu, [...], alors toutes les choses sont étroitement unies et les choses terrestres sont en sympathie avec les choses célestes ;
Or le premier ;
Donc le second.

On peut supposer qu'Epictète, en apportant une preuve pour une proposition que son interlocuteur a pourtant déjà accordée, entend expliciter les raisons que celui-ci avait de l'accorder : cela permet de renforcer l'adhésion de l'interlocuteur à la proposition en question et donc, par voie de conséquence, à ce qui suit de la proposition en question. Dans la suite, Epictète propose justement un argument complexe, composé de deux premiers indémontrables, dans lesquels l'antécédent du premier argument correspond à la prémisse qui a déjà été accordée et la conclusion du second à la thèse qu'il s'agit d'établir :

Si toutes choses terrestres (les plantes, notre corps) sont en sympathie avec les choses célestes (l'univers), nos âmes le sont bien davantage ;
Or le premier ;
Donc le second.

Si nos âmes sont à ce point liées à dieu (l'univers) (= le second), le dieu perçoit chacun de leurs mouvements comme son mouvement propre (= Chacune de nos actions sont sous le regard du dieu) ;
Or le troisième ;
Donc le quatrième.

Au final, Epictète a conduit son interlocuteur à admettre, sur la base de ses propres conceptions et d'observations qu'il a validées, ce dont il fallait le convaincre.¹ On remarquera qu'une fois encore la thèse à établir est donnée dès le départ. Cela n'est pas sans rappeler l'anecdote selon laquelle Chrysippe aurait demandé qu'on lui donne les thèses de Zénon, ajoutant qu'il se chargerait lui-même des démonstrations. La procédure dialectique s'amorce une fois que l'on a soumis à l'examen ce qu'il s'agit de démontrer ou ce dont il s'agit de convaincre l'interlocuteur. L'argument complexe d'Epictète et sa volonté manifeste de partir de ce qui est admis par l'interlocuteur illustre également ce que Musonius dit de la pratique pédagogique de la démonstration : cette dernière est plus ou moins longue en fonction de l'élève, selon que les conceptions de ce dernier sont plus ou moins éloignées de la thèse dont on veut le convaincre. Dans le cas ci-dessus, Epictète a eu besoin de deux ou trois étapes pour conduire son

¹ Pour d'autres exemples, voir *Diss.* 4.12.20–1 et *Manuel* 24.1.

interlocuteur à sa conclusion. Si son interlocuteur avait monté plus de réticences à admettre les prémisses, il lui aurait fallu ajouter des arguments en amont.

Les deux précédents usages du premier indémontrable ont en commun d'être efficaces auprès d'un disciple débutant ou d'un interlocuteur qui n'est pas encore familier de la doctrine stoïcienne : ils procèdent en effet à partir de ce qui est évident du point de vue de l'interlocuteur et/ou de l'opinion commune. Si la démonstration est bien conduite, l'interlocuteur ou l'élève intègre à ses conceptions un premier principe de la théorie morale stoïcienne.

Usage (5c). Établir une thèse ou convaincre l'interlocuteur sur la base d'un principe stoïcien (théorique)

Le premier indémontrable permet également de justifier une thèse en l'inférant sur la base d'autres principes théoriques, établis antérieurement. Cicéron en fait un tel usage à plusieurs reprises dans le passage suivant :

Atque perspicuum etiam illud est, in istis rebus mediis aliquid agere sapientem. Iudicat igitur, cum agit, officium illud esse. Quod quoniam numquam fallitur in iudicando, erit in mediis rebus officium. Quod efficitur hac etiam conclusione rationis: quoniam enim videmus esse quiddam quod recte factum appellemus, id autem est perfectum officium, erit [autem] etiam inchoatum [...]. Quoniamque non dubium est quin in iis quae media dicimus sit aliud sumendum, aliud reiiciendum, quicquid ita fit aut dicitur, omne officio continetur. Ex quo intellegitur, quoniam se ipsi omnes natura diligant, tam insipientem quam sapientem sumpturum quae secundum naturam sint reiecturumque contraria. Ita est quoddam commune officium sapientis et insipientis, ex quo efficitur versari in iis quae media dicamus.

Il est clair également que le Sage agit dans ce domaine « intermédiaire ». Il juge donc, quand il s'y livre à une activité, que celle-ci constitue une « fonction ». Et puisque son jugement est infaillible, il y aura donc des fonctions dans le domaine intermédiaire. La même conclusion se déduit de l'argument suivant : puisque nous voyons qu'il existe quelque chose que nous appelons une « action droite », c'est à dire une fonction complète, il existera donc aussi une fonction incomplète [...]. Et puisque qu'il n'est pas douteux que, parmi les choses que nous appelons intermédiaires, les unes sont à prendre, les autres à rejeter, tout ce qui se fait dans ce domaine ou en reçoit sa dénomination entre dans la catégorie de la fonction. On comprend ainsi que, puisque tous s'aiment eux-mêmes, l'insensé comme le Sage prendront ce qui est conforme à la nature et rejeteront ce qui lui est contraire. Ainsi, il existe une fonction, véritablement commune au Sage et à l'insensé ; elle s'exerce par conséquent dans le domaine des choses que nous appelons « intermédiaires ».¹

¹ *Fin.* 3.59 (éd. C. Moreschini ; trad. J. Kany-Turpin modifiée).

Il s'agit pour Cicéron de prouver la thèse selon laquelle il existe des fonctions dans le domaine des choses intermédiaires, autrement dit des choses qui ne sont ni bonnes ni mauvaises. Pour ce faire, Cicéron mobilise plusieurs principes de la théorie éthique – *Le jugement du sage est infaillible ; Parmi les choses intermédiaires les unes sont à prendre et les autres à rejeter ; L'insensé comme le sage s'aiment naturellement eux-mêmes ; etc.* – qu'il lie au moyen de subimplications : la conjonction *quoniam*, « puisque », revient ainsi à quatre reprises dans le passage. Il propose ainsi deux arguments complexes successifs, que l'on peut reconstruire respectivement sous la forme de trois et de quatre premiers indémontrables. Le premier procède de la manière suivante :

Si le Sage agit dans le domaine intermédiaire, alors il juge que l'activité à laquelle il se livre dans le domaine intermédiaire est une fonction ;
Or le premier ;
Donc le second.¹

Si son jugement est infaillible (= le troisième), alors [si le second, alors il y aura des fonctions dans le domaine intermédiaire (= le quatrième) ; or le second ; donc le quatrième], alors le quatrième ;
Or le troisième ;
Donc le quatrième.

Cicéron arrive à la même conclusion au moyen du second argument :

S'il existe une fonction complète, alors il existe une fonction incomplète ;
Or le premier ;
Donc le second.

Si, parmi les choses que nous appelons intermédiaires, les unes sont à prendre et les autres à rejeter, (= le troisième), alors tout ce qui se fait dans ce domaine entre dans la catégorie de la fonction (= le quatrième) ;
Or le troisième ;
Donc le quatrième.

Si l'insensé comme le Sage s'aiment naturellement eux-mêmes (= le cinquième), alors l'insensé comme le sage prendront ce qui est conforme à la nature et rejetteront ce qui lui est contraire (= le sixième) ;
Or le cinquième ;
Donc le sixième.

Si le sixième, alors il existe une fonction commune au Sage et à l'insensé et qui s'exerce donc dans le domaine des choses intermédiaires (= le septième) ;

¹ Notons que la manière dont Cicéron formule ce premier indémontrable l'apparente au syllogisme à une prémisses d'Antipater : *le premier est clair ; donc le second.*

Or le sixième ;
Donc le septième.¹

Le premier indémontrable, en particulier lorsque l'on en utilise plusieurs à la suite, permet ainsi de passer d'un principe théorique à l'autre jusqu'à parvenir à celui que l'on souhaite établir. Il est également tout indiqué lorsque que l'on entend, comme c'est précisément le cas de Cicéron, manifester la cohérence d'une doctrine et montrer que « les choses sont ainsi liées les unes aux autres que, si l'on ne déplace qu'une seule lettre, le tout s'effondre »² : ce procédé fait en effet des différents principes de la doctrine les différents jalons d'une même chaîne de déduction.³ Cela pourrait expliquer que Cicéron recourt bien davantage à ce procédé que ne le fait Arius Didyme, lequel ne partage pas le même objectif dans sa présentation de la doctrine stoïcienne. Un tel usage du premier indémontrable ne vise toutefois pas seulement à faire admettre à l'interlocuteur la cohérence du système, mais aussi à lui faire reconnaître son bien-fondé et à le conduire à y adhérer. Cela suppose que l'interlocuteur ait déjà admis un théorème de l'éthique stoïcienne, et que l'on ait donc eu recours, préalablement, aux deux précédents usages.

Les usages du premier indémontrable que nous avons identifiés jusqu'ici sont communs, pour l'essentiel, au contexte théorique et au contexte pédagogique.⁴ En contexte dialectique, *démontrer* ne se distingue jamais complètement de *convaincre*, car dans un cas comme dans l'autre, comme le notions plus haut, les prémisses qui permettent de parvenir à la conclusion doivent être accordées par l'interlocuteur.⁵ Les prochains usages, dans la mesure où ils ont un caractère pratique, sont davantage caractéristiques de l'enseignement et de l'exercice de la morale.

¹ On remarquera que l'enchaînement entre les trois premiers arguments – à la différence de celui entre le troisième et le quatrième – n'est pas complètement clair : la conclusion du précédent ne correspond pas à l'antécédent de l'implication dans la majeure du suivant. On pourrait ajouter des arguments intermédiaires pour assurer cette liaison mais Cicéron ne les explicite pas.

² Fin. 3.74 : sic aliud ex alio nectitur ut [non], si unam litteram moveris, labent omnia (éd. C. Moreschini ; nous traduisons).

³ Pour d'autres exemples, voir *Fin.* 23, 26 et, dans une moindre mesure, 20 et 38–9.

⁴ Sans doute ne sont-ils pas non plus propres à l'éthique et pourraient intervenir de la même manière dans l'établissement et l'enseignement de la doctrine physique.

⁵ Si l'on élabore parfois la doctrine de manière solitaire, comme pouvait le faire Chrysippe dans ses longues journées d'étude, sans doute l'interlocuteur est-il alors soi-même : la thèse à démontrer une fois posée, on se propose à soi-même des prémisses que l'on n'accorde ou pas, jusqu'à parvenir à la conclusion. La procédure ne semble donc pas radicalement différente de celle qui consiste à convaincre un interlocuteur quelconque, ou un élève au sein d'une école.

Usage (5d). Appliquer une notion (théorique/pratique)

Pour le prochain usage, le premier indémontrable œuvre en coopération avec la caractérisation, dont on a vu plus haut qu'elle fournissait un critère pour l'application des notions (voir usage 2e) : il permet en effet de mobiliser un tel critère et d'appliquer correctement nos notions. Dans l'exemple suivant, Sénèque montre ainsi que la notion du bien ne s'applique pas aux richesses :

Quod dum consequi volumus, in multa mala incidimus, id bonum non est : dum divitias autem consequi volumus, in multa mala incidimus : ergo divitiae bonum non sunt.

Si, alors que nous voulons obtenir quelque chose, nous rencontrons de nombreux maux, cette chose n'est pas un bien ; or, lorsque nous voulons obtenir des richesses, nous rencontrons de nombreux maux : donc les richesses ne sont pas un bien.¹

Cet argument suit de près le mode du premier indémontrable. La majeure exprime sous la forme d'une implication une caractérisation des choses qui ne sont pas bonnes : *si quelque chose est telle que sa poursuite nous conduit à rencontrer des maux, ce quelque chose n'est pas un bien*. Puisque l'antécédent est le cas des richesses, ces dernières satisfont le critère : il faut donc conclure qu'elles ne sont pas des biens.²

Une telle application de la notion de bien demeure encore tout à fait générale : la notion n'a encore été appliquée à aucune chose en particulier. Or c'est précisément ce dernier niveau dans l'application des notions qui préoccupent Sénèque et Epictète. Nous avons vu plus haut que ce dernier regrettait que l'on ait appris la division des biens, des maux et des indifférents mais que l'on oublie de la mettre en application lorsqu'un bruit se produit ou que quelqu'un se moque de nous.³ Nous n'avons cependant rencontré aucune usage du premier indémontrable appliquant une notion à une chose particulière, mais cela se comprend : il s'agit pour Sénèque et Epictète d'enseigner le bon usage des notions, d'inciter à faire un tel usage, mais c'est à leurs disciples qu'il revient de faire un tel usage.

Pour comprendre comment le premier indémontrable permet d'appliquer une notion non seulement à une autre notion, mais aussi à une chose particulière, il est intéressant de reprendre la liste stoïcienne des propositions simples telle que nous la rapporte Sextus Empiricus : elle

¹ *Ep.* 87.28 (éd. F. Préchac ; nous traduisons).

² Nous indiquerons plus loin d'autres exemples d'application des notions, mais dans le cadre du deuxième indémontrable.

³ *Diss.* 2.9.13–18. Voir aussi *Diss.* 1.11.14–15 et 2.16.19–21.

comprend les *intermédiaire* (μέσα), les *définies* (ὀρισμένα) et les *indéfinies* (ἀόριστα).¹ La proposition indéfinie est celle dont le sujet est un terme indéfini, par exemple : *Quelqu'un marche* ; la proposition intermédiaire est celle dont le sujet est un nom propre ou non nom commun : *Socrate marche* ou *Un homme marche* ; enfin, la proposition définie est celle dont le sujet est un pronom démonstratif : *Celui-ci marche*.² Par ailleurs, si une proposition indéfinie est vraie, alors les propositions définies ou intermédiaire correspondantes – qui en sont comme les instanciations – le sont également : par exemple si *Si quelqu'un est né à la canicule, il ne mourra pas en mer* est vrai, alors *Si Fabius est né à la canicule, Fabius ne mourra pas en mer* est également vrai.³ Cela autorise, dans le cours même d'un argument, à substituer à une proposition indéfinie la proposition intermédiaire ou définie correspondante.⁴

Dans le premier indémontrable employé par Sénèque nous avons justement une telle substitution. L'implication qui tient lieu de majeure est en effet composée de deux propositions indéfinies :

Si quelque chose est telle que sa poursuite nous conduit à rencontrer des maux, ce quelque chose n'est pas un bien.

Cela n'est pas étonnant puisqu'elle exprime un critère général que l'on doit pouvoir appliquer à n'importe quelle chose, l'application du critère consistant justement à remplacer le terme indéfini dans la majeure de l'argument par un nom propre, un nom commun ou un pronom démonstratif dans la mineure. Dans son argument, Sénèque substitue au terme indéfini *quelque chose* (*Quod...id...*) le nom commun *les richesses*. On a donc :

Si quelque chose est F, ce quelque chose n'est pas un bien ;
Or les richesses sont F ;
Donc les richesses ne sont pas un bien.

Mais pour faire une application concrète, il ne suffit pas de reconnaître que les richesses ne sont pas un bien ; il faut encore reconnaître que ces choses-ci – que je vois ou qui sont à ma portée – sont des richesses et, par suite, en vertu du précédent argument, ne sont pas un bien. Il faut donc ajouter un autre premier indémontrable :

Si des choses sont des richesses, elles ne sont pas un bien ;

¹ Sext. Emp. *Math.* 8. 96–8.

² Sur le sujet, voir (Brunschwig, 1995b, p. 146), (Gourinat, 2000, pp. 156–7, 209–10) et (Bobzien, 2006, pp. 88–90).

³ Cf. Cic. *Fat.* 6.12 et (Gourinat, 2000, p. 209).

⁴ Voir (Gourinat, 2000, pp. 296–7).

Or ces choses-ci sont des richesses ;
Donc ces choses-ci ne sont pas un bien.

Quand Sénèque ou Epictète regrettent que nous ne mettions pas en application les enseignements de la philosophie, ils regrettent finalement que l'on en reste à la majeure du premier argument, ou éventuellement à sa conclusion et que, lorsque se présente une représentation, on ne songe pas à appliquer effectivement nos notions au moyen du second argument. Ainsi le discours de la philosophie reste-t-il lettre morte tant qu'il n'intègre pas à sa grammaire, aux côtés des propositions indéfinies et intermédiaires, des propositions définies.

Le point est d'autant plus crucial en éthique que les notions morales ont pour beaucoup d'entre elles la caractéristique d'indiquer une valeur : *bien, mal, indifférent, préférable, etc.* Or, le fait d'appliquer de telles notions à des choses déterminées – lorsque l'on donne par exemple son assentiment à la proposition selon laquelle *Cette chose-ci est un bien (pour moi)* – a pour effet de produire une impulsion vers la chose en question.¹ De même, juger que la mort est un mal au lieu de juger qu'elle est indifférente détermine notre attitude à son égard :

Quae numquam ad virtutem exsurget, si mortem malum esse crediderit : exsurget, si putabit indifferens esse. Non recipit natura, ut aliquis magno animo accedat ad id, quod malum iudicat : pigre veniet et cunctanter.

L'âme humaine ne s'élèvera jamais à la vertu, si elle continue de croire que la mort est un mal ; elle s'y élèvera, du moment qu'elle se persuadera que la mort est indifférente. Il n'est pas dans la nature que l'homme se porte d'un bel élan vers ce qu'il estime un mal ; il s'y acheminera sans entrain, sans hâte.²

Il n'en est évidemment pas de même pour les notions physiques ou logiques : on peut bien juger que tel argument est non-valide – appliquant ainsi le critère de validité de l'argument comme l'on appliquait précédemment celui du bien –, cela ne produit aucune impulsion.³ Par suite, lorsque, de la notion correcte du *bien* acquise à l'école stoïcienne, l'on fait usage uniquement dans des propositions indéfinies ou intermédiaires, cela a pour effet d'empêcher la théorie

¹ Voir Stob. *Ecl.* 2.7.9 et Sen. *Ep.* 113.18. Nous n'entrons pas ici dans le détail de la psychologie de l'action et de l'analyse logique de l'impulsion : sur le sujet, voir (Ildefonse, 2011, pp. 20–33) et (Gourinat, 2017, pp. 103–29). (Bénatouïl, 2002, p. 136) propose de formuler de la manière suivante la proposition qui donne lieu à une impulsion quand on y donne son assentiment : « *oportet me* ou *καθήκει μοι* suivi d'un verbe à l'infinitif exprimant l'objet de l'impulsion », autrement dit *Il convient pour moi de faire x* ; certes, ce n'est pas à une telle formulation que l'on arrive au terme de l'application d'une notion à une chose particulière au moyen d'un premier indémontrable. Mais les deux formulations peuvent être rapprochées : en effet, si le bien se comprend comme *ce qu'il convient de poursuivre absolument* ou *ce qu'il convient de posséder à tout prix*, alors juger qu'*x est un bien (pour moi)* revient à juger qu'*il convient pour moi de poursuivre x inconditionnellement* ou *de posséder x à tout prix*.

² Sen. *Ep.* 82.17 (éd. F. Préchac ; trad. H. Noblot).

³ À moins, bien sûr, de juger en plus qu'une telle erreur est un mal : voir *Diss.* 1.7.31–3.

morale de donner lieu à une pratique, et le discours de se traduire dans les actes : on pourra affirmer ainsi que *les richesses* ne sont pas un bien tout en jugeant précipitamment que *ces richesses-ci* sont un bien et en éprouvant un désir passionnel à l'égard de ces dernières. Au contraire, lorsque l'on applique ces notions dans le cadre de propositions définies, l'on passe nécessairement de la théorie à la pratique.

Cela nous permet de préciser la distinction entre usage théorique et usage pratique des procédés dialectiques : si l'on recourt au premier indémontrable pour appliquer la notion de *bien* à celle de *richesses*, l'usage en question est de nature théorique car la conclusion est exprimée au moyen d'une proposition intermédiaire. En revanche, chaque fois que la conclusion d'un argument est une proposition associant une notion morale à un terme défini, l'argument en question fait l'objet d'un usage pratique : le fait de donner son assentiment à une telle proposition a en effet des conséquences pratiques.

Usage (5e). Garantir la conséquence dans l'action (pratique)

Dans la partie précédente, nous avons souligné qu'Epictète employait un vocabulaire logique dans le cadre de la discipline de l'action : « Pour chacun de tes actes, examine les antécédents et les conséquences, et alors passe à l'action ».¹ Si l'on se lance dans une action sans un tel examen, on court en effet le risque de rencontrer des conséquences déplaisantes que l'on n'aura pas anticipé, ce qui conduira à renoncer. Nous nous étions alors demandé si l'emploi par Epictète de termes logiques dans ce contexte était seulement métaphorique ou s'il impliquait un usage effectif de la dialectique dans le cadre de la discipline de l'action. Il apparaît au terme de l'inventaire qu'il existe bien un usage correspondant du premier indémontrable. On lit ainsi dans les *Entretiens* :

‘θέλω Ὀλύμπια νικῆσαι.’ ἀλλὰ σκόπει τὰ κατηγούμενα αὐτοῦ καὶ τὰ ἀκόλουθα· καὶ οὕτως ἂν σοι λυσιτελεῖ, ἅπτου τοῦ ἔργου. δεῖ σε εὐτακτεῖν, ἀναγκοφαγεῖν, ἀπέχεσθαι πεμμάτων, γυμνάζεσθαι πρὸς ἀνάγκην, ὥρα τεταγμένη, ἐν καύματι, ἐν ψύχει [...]. εἶτα ἐν τῷ ἀγῶνι παρορύσσεσθαι, ἔστιν ὅτε χεῖρα ἐκβαλεῖν, σφυρὸν στρέψαι, πολλὴν ἀφὴν καταπιεῖν, μαστιγωθῆναι· καὶ μετὰ τούτων πάντων ἔσθ' ὅτε νικηθῆναι.

« Je veux être vainqueur aux Jeux Olympiques. » Soit, mais examine les antécédents et les conséquences ; si tu dois en retirer quelque avantage, attelle-toi à la tâche. Il faut que tu t'astreignes à une discipline, adoptes un régime, t'abstiennes de friandises ; que tu t'exerces bon gré mal gré à heure fixe, dans la chaleur ardente comme dans le froid [...]. Ensuite, dans le combat, il te faut creuser la terre, et tu ne pourras éviter quelquefois de te démettre la main, de te tordre la

¹ Voir *supra*, p. 324 *sqq.*

cheville, d'avaler force poussière, d'être fouetté ; et après tous ces désagréments, tu dois encore parfois subir une défaite.¹

Sur la base de ce passage, il est possible de reconstruire l'implication suivante² :

Si je veux être vainqueur aux Jeux Olympiques, alors je dois m'astreindre à une discipline, adopter un régime, etc.

Dans cette dernière l'action est en position d'antécédent, tandis que tout le reste est en position de conséquent. Epictète invite toutefois à examiner non seulement les *conséquences* de ses actions, mais aussi les *antécédents*, ce qui pourrait conduire à envisager une implication dans laquelle l'action envisagée tient la place du conséquent. Une telle formulation n'est toutefois ni vraiment satisfaisante, ni absolument nécessaire : il n'y a pas, en effet, de correspondance stricte entre l'antécédent et le conséquent dans le domaine logique, et, dans les domaines physique ou pratique, la cause et la conséquence : la vérité de la cause comme celle de la conséquence sont en effet impliquées par la vérité de l'évènement auquel elles sont rattachées, si bien que rien n'empêche d'indiquer l'évènement en antécédent de l'implication et, en conséquent, à la fois ses causes et ses conséquences. Les antécédents de l'action pourraient ainsi désigner les différentes actions que je dois accomplir pour réaliser le projet que je me propose – dans le cas présent, faire un régime, m'exercer à heure fixe, *etc.* –, tandis que ses conséquences désigneraient plutôt les différents aléas auxquels je dois faire face dans la poursuite de mon projet – me tordre la cheville, avaler de la poussière, être fouetté, *etc.*³

Comme Epictète nous incite à reporter notre décision tant que l'on n'a pas examiné ce qu'elle implique, le raisonnement auquel il nous invite est probablement de nature hypothétique.⁴ Epictète ne dit pas qu'une fois pris une décision, il faut accepter ce qu'elle implique, mais plutôt qu'il faut examiner ce qu'implique une décision avant de la prendre.⁵ La décision en question est donc posée à titre d'hypothèse pour pouvoir examiner ce qui s'ensuit. Cela peut se représenter au moyen du premier indémontrable suivant :

¹ *Diss.* 3.15.2–4 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller). Pour d'autres exemples, voir 3.16.1–3, 23.1–5

² Dans un autre extrait, semblable à celui que nous avons cité, les implications sont d'ailleurs explicites : voir *Diss.* 3.23.2–3.

³ En *Manuel* 4, il s'agit ainsi d'anticiper les conséquences de son action plutôt que ses antécédents : si je vais au bain, je dois accepter d'être éclaboussé. Pour un commentaire de ce passage, voir (Bénatouïl, 2009, pp. 112–3).

⁴ Nous examinerons plus en détail ce type d'arguments dans la suite.

⁵ Ailleurs cependant, la formulation suggère l'inverse, comme en *Diss.* 3.23.2 : « Les athlètes décident d'abord ce qu'ils veulent être et ils agissent ensuite en conséquence » (οἱ ἀθλοῦντες πρῶτον κρίνουσιν, τίνες εἶναι θέλουσιν, εἴθ' οὕτως τὰ ἐξῆς ποιοῦσιν. ; éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller).

Si quelqu'un veut être vainqueur aux Jeux Olympiques, alors celui-ci doit s'astreindre à une discipline, adopter un régime, *etc.*

Supposons que je veuille être vainqueur aux Jeux Olympiques ;

Alors, je dois m'astreindre à une discipline, adopter un régime, *etc.*

Si l'on avait affaire un argument classique, on pourrait s'arrêter là. Mais dans le cas présent, il dépend du répondant que le contenu de l'hypothèse soit effectivement le cas ou non. Il dépend donc également de lui que les conséquences de l'hypothèse soient effectivement le cas ou non. En revanche, la vérité de l'implication est indépendante de sa volonté. Par suite, s'il accepte que le contenu de l'hypothèse – c'est-à-dire l'antécédent de l'implication – soit le cas, il ne dépendra plus de lui que le conséquent soit le cas ou non, mais il le sera nécessairement : tant que je n'ai pas décidé de gagner les Jeux Olympiques, il dépend de moi de devoir m'astreindre ou non à une discipline ; mais dès que j'en ai décidé ainsi, ce devoir s'impose à moi. Dans le cas où l'on prend une telle décision sans avoir réfléchi à ses conséquences – c'est-à-dire sans avoir pris le temps de formuler l'implication dont elle est l'antécédent –, on n'a plus d'autre choix que d'accepter que le conséquent soit également le cas et, si l'on s'y refuse – ce qui revient à commettre une faute logique puisque l'on n'admet pas ce qui s'ensuit¹ –, il ne reste plus qu'à faire que l'antécédent ne soit plus le cas, c'est-à-dire à revenir sur sa décision.² Pour éviter ce type de revirement et garantir la cohérence du vouloir, l'essentiel est donc de prendre en considération l'implication dont la vérité s'impose à nous et de ne vouloir l'antécédent qu'à la seule condition de vouloir aussi le conséquent.

Pour conclure sur le premier indémontrable, rappelons qu'il se rencontre pour l'essentiel chez Cicéron et Epictète. Pour ce qui est de ses usages théoriques, ils ne sont pas significativement distincts selon que l'on se place dans le contexte de l'exposé de la doctrine ou dans celui de son enseignement : que l'on entreprenne de démontrer ou de convaincre, la situation dialectique exige que l'interlocuteur admette les prémisses, même si c'est implicite. Caton se distingue toutefois dans son usage du premier indémontrable dans la mesure où il l'emploie dans le but de montrer comment les thèses éthiques stoïciennes s'enchaînent de bout en bout, cette intention expliquant sans doute qu'il recourt bien davantage à ce procédé que ne le fait Arius Didyme. Epictète procède généralement d'une autre manière, qui est sans doute

¹ Pour l'expression de cette règle logique, voir *Diss.* 1.7.9 : « Qu'est-il encore exigé dans le raisonnement ? Que tu admettes ce qui suit logiquement de ce que tu as accordé à juste titre. » (Ἐπὶ τούτοις τί παραγγέλλεται ἐν λόγῳ; τὸ ἀκόλουθον τοῖς δοθεῖσιν ὑπὸ σοῦ καλῶς παραδέχου. ; éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller).

² Cf. *Diss.* 3.15.1.

plus caractéristique de la pratique dialectique : on commence par envisager la thèse qu'il s'agit de démontrer ou dont il s'agit de convaincre l'interlocuteur, avant de l'examiner sur la base de l'expérience ou de principes théoriques préalablement établies. Si un tel usage du premier indémontrable ne se retrouve pas chez Sénèque, c'est peut-être parce qu'il lui substitue un usage du syllogisme prédicatif, très fréquent chez lui alors qu'il est au contraire inexistant chez Epictète : on aurait donc un cas ici de concurrences entre deux procédés, l'un proprement stoïcien et l'autre non, pour un même usage. Nous y reviendrons lorsque nous traiterons des syllogismes prédicatifs.

Le premier indémontrable n'intervient pas seulement dans l'établissement ou l'enseignement de la théorie morale, mais aussi dans sa mise en pratique : dans l'application des notions d'abord, pour laquelle il coopère avec la caractérisation, et qui doit permettre au final d'évaluer correctement les choses que l'on rencontre et d'adopter à leur égard le comportement qui convient ; dans le processus de décision ensuite, pour anticiper les conséquences de ses choix et garantir la cohérence du vouloir.

3.2. Le deuxième indémontrable

Le deuxième indémontrable est le second argument le plus utilisé, et le premier argument stoïcien le plus utilisé : il représente 20% du total des arguments, pour environ 80 occurrences. Il représente par ailleurs un tiers des arguments chez Epictète, un quart chez Cicéron et un cinquième chez Sénèque. Seul Stobée n'en fait usage qu'à deux reprises, pour seulement 4% du total, mais, chez lui, l'usage du syllogisme prédicatif l'emporte sur tous les autres. À noter que Sénèque est le seul cas où il y a une disparité entre l'usage du premier et du deuxième indémontrables : il recourt largement à celui-ci alors que, pour l'essentiel, il laisse de côté celui-là.

Usage (6a). Établir une thèse sur la base de l'incompatibilité de sa contradictoire avec l'expérience (théorique)

On rencontre dans le corpus un usage du deuxième indémontrable analogue à l'usage (5a) du premier indémontrable : au lieu de montrer qu'une thèse est impliquée par l'expérience, on montrera que sa contradictoire est incompatible avec l'expérience.¹ Cela permet de fonder

¹ On pourrait rapprocher un tel procédé de celui qu'emploie souvent Epicure en physique, par exemple pour démontrer l'existence du vide : voir *Her.* 40.

indirectement la doctrine sur des données empiriques. C'est de cette manière que Caton prouve la thèse de l'appropriation à soi :

'Placet his', inquit, 'quorum ratio mihi probatur, simul atque natum sit animal (hinc enim est ordiendum), ipsum sibi conciliari et commendari ad se conservandum et ad suum statum et ad ea, quae conservantia sunt eius status, diligenda, alienari autem ab interitu iisque rebus quae interitum videantur adferre. Id ita esse sic probant, quod ante quam voluptas aut dolor attigerit salutaria appetant parvi aspernenturque contraria, quod non fieret, nisi statum suum diligerent, interitum timerent. Fieri autem non posset ut appeterent aliquid, nisi sensum haberent sui eoque se diligerent. Ex quo intellegi debet principium ductum esse a se diligendo.

Selon les philosophes dont j'approuve la doctrine, dit-il, l'être animé, dès sa naissance (car c'est par là qu'il faut commencer), est accordé et recommandé à lui-même pour se conserver et aimer son état ainsi que tout ce qui préserve cet état ; il est en revanche opposé à sa perte et à ce qui paraît l'entraîner. Et voici comment ils le prouvent : avant que le plaisir ou la douleur les ait touchés, les petits tendent vers ce qui leur est salutaire et repoussent ce qui leur est nuisible ; or il n'en serait pas ainsi s'ils n'aimaient pas leur état et n'en redoutaient pas la perte. Mais il leur serait impossible de tendre vers quoi que ce soit, s'ils n'avaient le sentiment d'eux-mêmes et, par là, ne s'aimaient eux-mêmes. Cette démonstration fait nécessairement comprendre que le principe est tiré de l'amour de soi.¹

Les arguments de Cicéron peuvent être explicités au moyen de deux deuxièmes indémonstrables.

D'abord :

Si les petits n'aiment pas leur état et n'en redoutent pas la perte, alors non [avant que le plaisir ou la douleur les ait touchés, les petits tendent vers ce qui leur est salutaire et repoussent ce qui leur est nuisible] ;

Or non le second ;

Donc non le premier.

Ensuite :

S'ils n'ont pas le sentiment d'eux-mêmes et ne s'aiment pas eux-mêmes, alors il est impossible aux petits de tendre vers quoi que ce soit ;

Or non le second ;

Donc non le premier.

On doit admettre au bout du compte que celui qui nie que les êtres vivants soient spontanément appropriés à eux-mêmes se heurte à l'expérience : cela le conduit à soutenir quelque chose de non-évident qui va à l'encontre de l'évident.²

¹ *Fin.* 3.16 (éd. C. Moreschini ; trad. J. Kany-Turpin).

² Pour un autre exemple, voir *Stob. Ecl.* 2.7.11k.

Usage (6b). Réfuter la thèse de l'adversaire pour établir la sienne propre (théorique)

Dans le passage suivant, Sénèque entend réfuter la thèse selon laquelle le bien est sensible et consiste dans le plaisir :

Quaeritur utrum sensu comprehendatur an intellectu bonum ? [...] Si de bono sensus iudicarent, nullam voluptatem reiceremus, – nulla enim non invitat, nulla <non> delectat – et e contrario nullum dolorem volentes subiremus ; nullus enim non offendit sensum. Praeterea non essent digni reprehensione quibus nimium voluptas placet quibusque summus est doloris timor. Atqui inprobamus gulae ac libidini addictos et contemnimus illos qui nihil viriliter ausuri sunt doloris metu.

On demande si c'est par les sens ou par l'intellect que l'on comprend le bien ? [...] Si les sens jugeaient du bien, nous ne regretterions aucun plaisir, car il n'y en a aucun qui ne nous attire, aucun qui ne nous charme. Et, en vertu des contraires, nous ne subirions jamais volontairement aucune douleur : car il n'y en a aucune qui ne blesse les sens. De plus, ils ne seraient pas dignes de reproches ceux à qui le plaisir plaît démesurément, ni ceux chez qui la crainte de la douleur est extrême. Mais nous condamnons les gourmands et ceux qui sont esclaves du plaisir, et nous méprisons ceux qui n'osent rien faire avec courage par peur de la douleur.¹

Nous avons ici deux deuxièmes indémonstrables. D'abord :

Si les sens jugent du bien, nous ne regretterons aucun plaisir et nous ne subirons jamais volontairement aucune douleur ;

Or non le second ;

Donc non le premier.

Et ensuite :

Si le plaisir est le bien et la douleur le mal, ceux à qui le plaisir plaît démesurément et ceux qui craignent démesurément la douleur ne sont pas dignes de reproches moraux ;

Or non le second ;

Donc le plaisir n'est pas le bien et la douleur n'est pas le mal.

On doit toutefois se demander si l'on a ici du deuxième indémonstrable un usage véritablement différent du précédent. Certes, dans un cas, on conclut que le nouveau-né *est* approprié à lui-même, tandis que dans l'autre, on conclut que le plaisir *n'est pas* le bien. Mais le simple fait que la conclusion soit négative dans le second ne doit pas nous amener à conclure qu'il s'agit d'une réfutation et non d'une démonstration : le but, en effet, n'est jamais simplement de détruire la thèse de l'adversaire, mais toujours d'intégrer à la doctrine la contradictoire de cette

¹ *Ep.* 124.1–4 (éd. F. Préchac ; nous traduisons).

thèse. Cela trouve d'ailleurs une confirmation dans certains titres du catalogue des ouvrages de Chrysippe auxquels nous avons déjà fait référence :

Ἀποδείξεις πρὸς τὸ μὴ εἶναι τὴν ἡδονὴν τέλος α' β' γ' δ',
Ἀποδείξεις πρὸς τὸ μὴ εἶναι τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν α' β' γ' δ',

Démonstrations pour prouver que le plaisir n'est pas la fin morale, en quatre livres.
Démonstrations pour prouver que le plaisir n'est pas un bien, en quatre livres.¹

Même si la thèse qui fait l'objet d'un examen dans ses ouvrages est formulée de manière négative, Il ne s'agit pas de *réfuter* une proposition mais de *prouver* sa contradictoire. Le but n'est pas simplement d'ébranler les positions de l'adversaire, comme pourrait le faire un académicien sceptique, mais d'élaborer les siennes propres. On ne s'attachera pas particulièrement à montrer que la proposition de l'adversaire s'auto-contradit, mais plutôt que sa contradictoire est impliquée par les autres propositions du système qui ont déjà été démontrées ou – comme ci-dessus – par l'expérience : il est d'ailleurs possible que dans son ouvrage *Démonstrations pour prouver que le plaisir n'est pas un bien*, Chrysippe recourrait à des deuxièmes indémontrables analogues à ceux proposés par Sénèque.² Ce qui vaut dans le contexte de l'élaboration de la doctrine vaut de la même manière dans le contexte pédagogique des *Lettres à Lucilius* : si l'interlocuteur a l'opinion fautive selon laquelle le plaisir est le bien, le maître n'aura pas seulement l'objectif de lui faire abandonner une telle opinion, mais aussi de le faire adhérer à la proposition contradictoire.³

Usage (6c). Établir une thèse sur la base de l'impossibilité morale de sa contradictoire (théorique)

Nous avons aussi relevé de nombreuses occurrences d'un usage du deuxième indémontrable propre au domaine moral. Comme dans les deux usages précédents, il s'agit d'établir une thèse en prouvant que sa contradictoire n'est pas le cas : mais, tandis que l'on montrait jusque-là que cette proposition n'était pas le cas parce qu'elle-même ou ses conséquences sont incompatibles avec l'expérience ou les principes théoriques qui ont été préalablement démontrés, le présent usage consiste à la rejeter en raison de son caractère

¹ DL 7.202 (éd. T. Dorandi ; trad. R. Goulet).

² Pour un autre exemple de deuxième indémontrable visant à prouver que le plaisir n'est pas un bien, voir Cic. *Fin.* 3.17.

³ Pour d'autres exemples semblables du deuxième indémontrable, voir Sen. *Ep.* 76.24 et 92.20–4

moralement inacceptable. Selon Caton, c'est ainsi un impératif moral qui impose de considérer que le vice est en lui-même un mal et qui permet d'écourter la démonstration :

Quid autem dici poterit, si turpitudinem non ipsam per se fugiendam esse statuemus, quo minus homines tenebras et solitudinem nacti nullo dedecore se abstineant, nisi eos per se foeditate sua turpitude ipsa deterreat? Innumerabilia dici possunt in hanc sententiam, sed non necesse est. Nihil est enim, de quo minus dubitari possit, quam et honesta expetenda per se et eodem modo turpia per se esse fugienda.

Si nous ne décrétons pas que la laideur morale est à éviter pour elle-même, qu'aurons-nous jamais à dire pour empêcher les hommes de commettre, à l'abri des ténèbres et de la solitude, toutes les turpitudes ? Oui, le sentiment de honte qu'inspire la laideur doit les faire reculer d'effroi. Je pourrais parler indéfiniment en ce sens, mais cela n'est pas nécessaire. Rien donc de plus certain : la beauté morale est à rechercher pour elle-même, la laideur, à éviter pour elle-même.¹

L'argument peut être reformulé de la manière suivante :

Si nous ne décrétons pas que laideur morale est à éviter pour elle-même, la honte n'empêchera pas les hommes de commettre toutes les turpitudes ;
Or le second est moralement inacceptable
Donc non le premier.

Caton procède de la même manière pour nier que le plaisir puisse compter parmi les premiers objets de l'impulsion :

In principiis autem naturalibus [diligendi sui] plerique Stoici non putant voluptatem esse ponendam, quibus ego vehementer adsentior ne, si voluptatem natura posuisse in iis rebus videatur quae primae appetuntur, multa turpia sequantur.

La plupart des stoïciens pensent qu'il ne faut pas compter le plaisir dans les principes naturels. Je suis résolument d'accord avec eux parce que, si l'on pensait que la nature a mis le plaisir au nombre des premiers objets vers lesquels nous tendons, bien des conséquences honteuses s'ensuivraient.²

De même, l'argument peut être explicité ainsi :

Si la nature a placé le plaisir parmi les premiers objets de l'impulsion, bien des conséquences honteuses sont le cas ;
Or le second est moralement inacceptable ;
Donc non le premier.

¹ *Fin.* 3.38 (éd. C. Moreschini ; trad. J. Kany-Turpin).

² *Fin.* 3.17 (éd. C. Moreschini ; trad. J. Kany-Turpin). Pour d'autres exemples similaires, voir *Sen. Ep.* 87.22 et *Epict. Diss.* 1.11.22-4.

La nécessité de tels arguments n'est pas immédiatement évidente : ce n'est pas parce qu'une thèse est moralement inacceptable qu'il s'ensuit nécessairement qu'elle est fautive. De tels arguments sont cependant tout à fait satisfaisants si l'on pose le principe implicite, que les stoïciens admettraient, selon lequel la nature et ses lois sont intrinsèquement morales. Dès lors, toute proposition portant sur les choses qui est immorale ou a des conséquences immorales est nécessairement fautive. Cela permettrait de considérer les deux arguments ci-dessus comme des formes hyposyllogistiques – autrement dit équivalentes sans être pleinement rigoureuses – du deuxième indémontrable, à savoir :

Si le premier, le second ;
Or le second est moralement inacceptable ;
Donc non le premier.

L'expression de la mineure devrait être considérée comme équivalente à *non le second*. Une telle formulation a l'avantage, dans l'échange dialectique, de faire appel à la pudeur, αἰδώς ou *pudor*, de l'interlocuteur, que les stoïciens reconnaissent comme un sentiment moral naturel, et à laquelle Epictète fait jouer un rôle fondamental dans son enseignement philosophique : la pudeur permet de juger qu'une chose est honteuse et de se retenir de l'accomplir, nous mettant ainsi en garde contre toute faute morale.¹ Epictète fait d'ailleurs intervenir ce sentiment dans le contexte de l'échange dialectique lorsqu'il considère que l'académicien qui refuse l'évidence a perdu toute pudeur.² Dans les usages du second indémontrable qui nous intéressent ici, le questionnant compte ainsi sur la pudeur de l'interlocuteur pour lui accorder que le conséquent n'est pas le cas, lui permettant ainsi de conclure que l'antécédent ne l'est pas non plus.

Usage (6d). Appliquer une notion (théorique/pratique)

Cet usage du deuxième indémontrable est analogue à l'usage (5d) du premier indémontrable. Cela n'est pas surprenant : en effet, l'application d'une notion consiste dans l'application du critère que fournit la caractérisation de la notion en question. Or puisque ce critère se formule au moyen d'une implication, il est possible de poser que l'antécédent est le cas de x – auquel cas, le conséquent l'est aussi et x satisfait le critère –, ou à l'inverse de poser

¹ Sur la pudeur chez les premiers stoïciens, voir *DL* 7.116, qui en fait une espèce de l'eupathie de l'aversion (εὐλάβεια) ; pour un appel d'Epictète à la pudeur de l'interlocuteur dans le cadre de son enseignement, voir par exemple *Diss.* 2.10.15–6. Sur le sujet, voir (Kamtekar, 1998), (Fuentes Gonzales, 2004, p. 74) et (Graver, 2007, pp. 206–10).

² *Diss.* 1.5.9.

que le conséquent n'est pas le cas de x – auquel cas, l'antécédent ne l'est pas non plus et x ne satisfait pas le critère. Puisque cet usage est analogue à celui qui est fait du premier indémontrable, nous ne développerons pas davantage ici.¹

Usage (6e) Anticiper les conséquences de ses jugements (pratique)

L'usage suivant du deuxième indémontrable est lié aux relations d'implications entre les événements psychiques. Ces derniers sont en effet de plusieurs sortes : jugements et impulsions pour les premiers stoïciens, auxquels s'ajoutent désirs et aversions chez Epictète.² Tous ces événements sont en notre pouvoir, ils relèvent de ce qui dépend de nous. Ils n'en relèvent toutefois pas au même titre : impulsion, désir et aversion dépendent de nous en quelque sorte *au second degré*, à savoir dans la mesure où ils résultent de notre jugement qui, lui, dépend de nous *au premier degré*. Epictète exprime clairement cette dépendance du désir et de l'impulsion vis-à-vis du jugement :

ἀμήχανον δ' ἄλλο μὲν κρίνειν τὸ συμφέρον, ἄλλου δ' ὀρέγεσθαι καὶ ἄλλο μὲν κρίνειν καθήκον,
ἐπ' ἄλλο δὲ ὀρμᾶν

il est par ailleurs impossible de juger une chose utile et d'en désirer une autre, de juger convenable une action et d'avoir une propension vers une autre.³

Puisqu'il est impossible de juger qu'une chose est un bien et de ne pas la désirer, si l'on veut éviter de la désirer – par exemple parce que cela rend malheureux – alors il est nécessaire de retrancher le jugement qui en est la cause. Cela correspond justement au discours que tient Epictète un peu plus loin :

διὰ τί οὖν χαλεπαίνομεν; ὅτι τὰς ὕλας θαυμάζομεν, ὧν ἡμᾶς ἀφαιροῦνται. ἐπεὶ τοι μὴ θαύμαζέ
σου τὰ ἱμάτια καὶ τῷ κλέπτῃ οὐ χαλεπαίνεις· μὴ θαύμαζε τὸ κάλλος τῆς γυναικὸς καὶ τῷ μοιχῷ
οὐ χαλεπαίνεις.

Pourquoi donc nous irritons-nous ? Parce que nous donnons une grande valeur aux objets que ces gens nous dérobent. Eh bien, ne donne pas tant de valeur à tes vêtements et tu ne t'irriteras pas contre celui qui les vole ; n'estime pas si haut la beauté de ta femme et tu ne t'irriteras pas contre l'adultère.⁴

¹ Pour des exemples d'un tel usage du deuxième indémontrable, voir Epict. *Diss.* 2.1.23–24, 11.10–22.

² Voir *supra*, p. 443.

³ *Diss.* 1.18.2 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller).

⁴ *Diss.* 1.18.11 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller) ; pour d'autres cas similaires, voir *Diss.* 2.13.8–9, 16–7, 3.5.17–8, 4.10.6 et *Manuel* 2.1–2

Le propos d'Epictète peut être reformulé au moyen des deux deuxièmes indémontrables suivants :

Si tu donnes une grande valeur à tes vêtements, tu t'irriteras contre celui qui te les vole ;
Supposons que tu veuilles éviter le second ;
Donc tu dois éviter le premier.

Si tu estimes haut la beauté de ta femme, tu t'irriteras contre l'adultère ;
Supposons que tu veuilles éviter le second ;
Donc tu dois éviter le premier.

Un tel usage du deuxième indémontrable, même s'il intervient dans la discipline du désir, entretient une certaine ressemblance avec l'usage (5e) qui est fait du premier indémontrable dans le cadre de la discipline de l'action. Ici aussi, la vérité de l'implication est indépendante de notre volonté. Certes, les deux événements qu'elle met en relation, pris séparément, dépendent de nous, mais, en revanche, la relation d'implication entre le premier et le second, elle, ne dépend pas de nous : elle est une instanciation de la loi logique énoncée plus haut selon laquelle il est impossible de ne pas avoir tel désir si l'on a tel jugement de valeur. Si l'on veut éviter que le conséquent soit le cas (*non le second*), il faut donc éviter, de manière préalable, que l'antécédent soit le cas (*non le premier*). Car tant que l'on jugera que nos vêtements ont une grande valeur, il ne dépendra plus de nous irriter ou non contre celui qui nous les vole. Et l'on fera preuve d'inconséquence si l'on s'agace d'être ainsi irrité, puisque ce n'est que la suite logique de notre jugement.

Usage (6f). Pointer les manquements au devoir (pratique)

Le dernier usage du deuxième indémontrable qui ressort de notre inventaire est directement lié à l'usage (2f) de la caractérisation qui permet d'énoncer le devoir. Ainsi un homme, un père, *etc.* ont tous leur fonction pour caractéristique. Epictète donne du frère la caractérisation suivante :

μετὰ τοῦτο ἴσθι ὅτι καὶ ἀδελφὸς εἶ. καὶ πρὸς τοῦτο δὲ τὸ πρόσωπον ὀφείλεται παραχώρησις,
εὐπ<ε>ίθεια, εὐφημία

Sache ensuite que tu es également frère. Ce personnage exige aussi que tu cèdes à ton frère, que tu te montres dociles envers lui, que tu lui adresses des paroles bienveillantes [...].¹

¹ *Diss.* 2.10.8 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller).

Il fait ensuite l'hypothèse que son interlocuteur ne se conforme pas à la fonction qui est la sienne en tant que frère :

ἐὰν δ' ἀπελθὼν ψέγη<ς> σου τὸν ἀδελφόν, λέγω σοι ἑπελάθου, τίς εἶ καὶ τί σοι ὄνομα'.

Mais si tu blâmes ton frère hors de sa présence, je te dis : « Tu as oublié qui tu es et quel est ton nom. »¹

Épictète lui applique ainsi le *critère du frère* :

Si un tel est frère, il se comporte ainsi à l'égard de son frère
Supposons que tu ne te comportes pas ainsi à l'égard de ton frère
Alors tu n'es pas un frère.

S'il n'accomplit pas ce qu'il doit, il a oublié qui il était : le deuxième indémontrable vient ici souligner le fait que l'on ne se conforme pas au devoir. Mais il serait tout aussi possible d'employer le même critère au selon d'un premier indémontrable pour inférer la nature de son devoir : si un tel est frère, il se comporte ainsi à l'égard de son frère ; par suite, si je tiens à être un frère, je me comporterai comme il convient à son égard.

Pour conclure sur le deuxième indémontrable, il convient de rappeler que plusieurs de ses usages sont analogues à ceux du premier indémontrable, sur le plan théorique comme sur le plan pratique. Ainsi ne peut-on pas distinguer le premier et le deuxième indémontrables en disant que celui-là se prête de manière privilégiée à la démonstration des thèses stoïciennes et que celui-ci permet davantage la réfutation des thèses de l'adversaire et des opinions de l'interlocuteur. Certes, le deuxième indémontrable est particulièrement utile lorsque l'on veut montrer les conséquences fâcheuses d'une thèse ou d'une opinion – et c'est sans doute la raison pour laquelle Sénèque en fait usage alors qu'il ne recourt que très peu au premier indémontrable. Cependant, l'objectif n'est jamais seulement de réfuter une thèse mais toujours aussi de démontrer sa contradictoire, pour l'intégrer à la doctrine ou conduire le disciple à y adhérer. Enfin, pour ce qui est des usages pratiques, la majeure conditionnelle que le deuxième indémontrable a en commun avec le premier indémontrable, lui permet de mobiliser aisément les critères fournis par la caractérisation, que ce soit dans l'application des notions, la discipline du désir ou la pratique des convenables.

¹ *Diss.* 2.10.12 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller).

3.3. Le troisième indémontrable

Le troisième indémontrable se rencontre assez rarement dans notre corpus : 8 occurrences, pour 2% du total des arguments. Une explication possible est que la logique des opposés qui structure pour une part l'éthique stoïcienne (*voir usage 3a*) limite le nombre de conflits incomplets qui pourraient se voir exprimés au moyen d'une conjonction négative ; et les stoïciens ont par ailleurs trouvé une manière d'exprimer certains conflits incomplets sous la forme de conflits complets au moyen de la division tripartite exclusive (*voir usage 3b*), ce qui permet de recourir alors aux quatrième et cinquième indémontrables. Il n'en reste pas moins un certain nombre de cas où le troisième indémontrable s'avère utile.

Usage (7a). Établir une thèse (théorique)

Pour prouver que l'amour des parents pour leur progéniture est naturel, Cicéron avance l'argument suivant :

Quod primum intellegi debet figura membrisque corporum, quae ipsa declarant procreandi a natura habitam esse rationem. Neque vero haec inter se congruere possent, ut natura et procreari vellet et diligi procreatos non curaret.

Tout d'abord, la configuration du corps humain et ses organes doivent le faire comprendre : ils montrent que la procréation obéit à un plan de la nature. Mais il ne serait pas cohérent que la nature voulût la procréation sans se soucier que les créatures fussent aimées.¹

L'argument a la forme d'un troisième indémontrable :

Non [(La nature a voulu la procréation) et (la nature ne se soucie pas que les créatures soient aimées)] ;
Or le premier ;
Donc non le second.

Plus loin, Cicéron ajoute l'argument suivant en faveur de la naturalité des relations humaines :

Minime autem convenit, cum ipsi inter nos viles neglectique simus, postulare ut diis immortalibus cari simus et ab iis diligamur.

Or il n'y aurait pas la moindre logique à demander aux dieux de nous estimer et de nous aimer, alors que nous serions nous-mêmes vils et sans intérêt les uns pour les autres.²

Là encore, l'argument a la forme d'un troisième indémontrable :

¹ *Fin.* 3.62 (éd. C. Moreschini ; trad. J. Kany-Turpin).

² *Fin.* 3.66 (éd. C. Moreschini ; trad. J. Kany-Turpin).

Non [(Les dieux doivent nous estimer et nous aimer) et (nous sommes vils et sans intérêt pour les autres)] ;
Or le premier ;
Donc non le second.

Pourquoi Cicéron opte-t-il ici pour un troisième indémontrable plutôt que pour un quatrième indémontrable ou un premier indémontrable ? Si l'on reprend le premier exemple, on obtiendrait les deux arguments suivants :

Ou la nature a voulu la procréation ou la nature ne se soucie pas que les créatures soient aimées ;
Or le premier ;
Donc non le second.

Si la nature a voulu la procréation, alors elle se soucie que les créatures soient aimées ;
Or le premier ;
Donc le second.

En réalité, si la première formulation n'est pas satisfaisante, c'est parce que les deux propositions ne constituent probablement pas une disjonction exclusive : elles ne peuvent être vraies en même temps mais elles pourraient être fausses en même temps. La nature pourrait ainsi se soucier que les créatures fussent aimées sans avoir été la cause de leur procréation. Elle aurait alors le comportement d'un parent adoptif, lequel n'a rien d'incohérent, à la différence de celui du parent qui abandonne son enfant. Quant à la seconde formulation, elle conduit à poser entre les deux propositions une relation d'implication qui n'est pas correcte : si on lui applique le critère de validité de l'implication, cela signifierait que celui qui ne se soucie pas que les créatures soient aimées n'a pas voulu leur procréation. Mais, là encore, le comportement du parent qui abandonne son enfant après l'avoir mis au monde est certes incohérent, mais il n'est pas contradictoire : la preuve est que cela arrive. Le troisième indémontrable serait donc ici le mode le plus approprié pour établir la thèse selon laquelle l'amour des parents pour leur progéniture est naturel à partir du fait que la procréation est elle-même naturelle.¹

Usage (7b). Choisir entre deux options non exclusives (pratique)

A de nombreuses reprises, Epictète insiste sur le fait que l'on ne peut pas poursuivre à la fois ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous : si l'on poursuit l'un, on doit renoncer à l'autre. On peut hésiter sur le mode de l'argument employé dans ces passages : s'agit-il d'un troisième indémontrable ou bien plutôt d'un quatrième indémontrable ?

¹ Pour d'autres exemples du même usage du troisième indémontrable, voir *Fin.* 3.53 ; *Stob. Ecl.* 2.7.111 et m ; *Epict. Diss.* 1.9.24.

L'alternative entre la poursuite de ce qui dépend de nous et de ce qui ne dépend pas de nous semble être exclusive, puisque la division sur laquelle elle se fonde est elle-même exhaustive : si l'on poursuit l'un, on doit renoncer à l'autre, et inversement, mais il n'y a donc pas de troisième voie possible. Cela parlerait en faveur d'une formulation au moyen d'un quatrième indémontrable. Si cela est vrai dans certains cas (*voir usage da*), dans d'autres la présentation que donne Epictète de l'alternative se prête en réalité mieux à une formulation au moyen du troisième indémontrable, comme dans le passage suivant :

οὐ δύνασαι καὶ τὰ ἐκτὸς ἔχειν ἐπιμελείας τετυχηκότα καὶ τὸ σαυτοῦ ἡγεμονικόν. εἰ δ' ἐκεῖνα θέλεις, τοῦτο ἄφες· εἰ δὲ μή, οὔτε τοῦτο ἔξεις οὔτ' ἐκεῖνα, περισπώμενος ἐπ' ἀμφοτέρα. εἰ τοῦτο θέλεις, ἐκεῖνά σε ἀφεῖναι δεῖ.

Tu ne peux donner tes soins à la fois aux choses extérieures et à ton principe directeur. Si tu veux les premières, laisse le second ; sinon tu échoueras dans l'un et l'autre cas, car tu seras tiraillé des deux côtés. Et si tu veux t'occuper du second, il faut que tu laisses les premières.¹

Dans le cas précis, le soin des choses extérieures et celui du principe directeur ne forment pas une disjonction exclusive. Une troisième voie est possible : si l'on poursuit les deux à la fois, alors on échoue et dans l'un et dans l'autre. Il n'est donc pas possible de soigner à la fois les choses extérieures et le principe directeur, mais il est tout à fait possible de ne soigner ni l'un ni l'autre. Cela se prête donc à une formulation au moyen d'un couple de deux troisièmes indémontrables :

Non [(Tu soignes les choses extérieures) et (Tu soignes ton principe directeur)] ;
Supposons le premier ;
Alors non le second.

Non [(Tu soignes les choses extérieures) et (Tu soignes ton principe directeur)] ;
Supposons le second ;
Alors non le premier.

Mais dans le cas où l'on voudrait faire les deux à la fois, les deux propositions seraient fausses en même temps.

¹ *Diss.* 4.10.25 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller) ; voir aussi 4.2.3–4.

3.4. Le quatrième indémontrable

Le quatrième est quasiment absent du corpus. On le rencontre seulement chez Epictète, dans un usage tout à fait analogue à l'usage (7b) du troisième indémontrable, si bien qu'il n'est pas aisé de les distinguer l'un de l'autre comme nous l'indiquons plus haut.

Usage (8). Choisir entre ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous (pratique)

Le quatrième indémontrable est malgré tout un outil intéressant, d'un point de vue pratique, lorsqu'il s'agit de choisir entre plusieurs options exclusives les unes des autres : si l'on en choisit une, alors on doit renoncer aux autres, et inversement. Cela vaut tout particulièrement pour le choix entre le soin de ce qui dépend de nous et celui de ce qui ne dépend pas de nous. On lit ainsi dans le *Manuel* :

Εἰ προκόψαι θέλεις, ὑπόμεινον ἔνεκα τῶν ἐκτὸς ἄνους δόξαι καὶ ἠλίθιος. μηδὲν βούλου δοκεῖν ἐπίστασθαι· κὰν δόξης τις εἶναι τισιν, ἀπίσται σεαυτῷ. ἴσθι γὰρ ὅτι οὐ ῥάδιον καὶ τὴν προαίρεσιν τὴν σεαυτοῦ κατὰ φύσιν ἔχουσιν φυλάξαι καὶ τὰ ἐκτὸς· ἀλλ' ἀνάγκη τοῦ ἐτέρου ἐπιμελούμενον τοῦ ἐτέρου ἀμελεῖσαι.

Si tu veux faire des progrès, consens à paraître insensé et stupide dans les choses extérieures, et n'aie pas la volonté d'avoir l'air de savoir. Et même si tu paraissais être quelqu'un à certains, méfie-toi de toi-même. Sache en effet qu'il n'est pas facile d'avoir son choix conforme à la nature tout en gardant aussi les choses extérieures, mais, que, de toute nécessité, si l'on se consacre à une chose, on néglige l'autre.¹

Il est possible de reconstruire deux quatrièmes indémontrables :

Ou l'on se consacre à avoir un choix conforme à la nature ou l'on se consacre à garder les choses extérieures ;
Supposons le premier ;
Alors non le second.

Ou l'on se consacre à avoir un choix conforme à la nature ou l'on se consacre à garder les choses extérieures ;
Supposons le second ;
Alors non le premier.

Il n'est toutefois pas exclu que, même dans ce cas, l'on ait affaire à un troisième indémontrable (voir usage 7b) : Epictète ne rejette pas explicitement l'éventualité que l'on veuille se consacrer aux deux à la fois, ce qui conduirait à les négliger l'un et l'autre. On aurait ainsi : *Et non le premier et non le second.*

¹ *Manuel* 13 (éd. G. Boter ; trad. J.-B. Gourinat).

3.5. Le cinquième indémontrable

Le cinquième indémontrable est nettement plus courant que les deux indémontrables précédents : nous en avons relevé 17 occurrences, soit 4% du total des arguments utilisés. On le rencontre essentiellement en contexte pédagogique : en dehors des *Lettres à Lucilius* et des *Entretiens*, nous n'en avons relevé qu'une occurrence, chez Cicéron.

Usage (9a) Établir une thèse (théorique)

Pour convaincre son interlocuteur que ce que nous appelons habituellement des biens n'en sont pas, Sénèque pose les deux disjonctions suivantes :

Sed ut illa praeteream, aut ista bona non sunt, quae vocantur, aut homo felicior deo est, quoniam quidem quae percara nobis sunt, non habet in usu deus [...]. Ergo aut [in] credibile est bona deo deesse aut hoc ipsum argumentum est bona non esse, quod deo desunt.

Mais passons là-dessus, ou ces biens ne sont pas ce qu'ils ont reçu pour nom, ou l'homme est plus heureux que Dieu, puisque même des choses très prisées que nous possédons, Dieu n'en a pas l'usage [...]. Ainsi, ou bien il est à croire qu'il manque des biens à Dieu ou bien c'est là une preuve que ce n'est pas un bien, ce qui manque à Dieu.¹

Les deux disjonctions formulées par Sénèque peuvent être explicitées sous la forme des deux arguments suivants :

Ou ce que nous nommons des biens n'en sont pas ou nous sommes plus heureux que Dieu ;
Or non le second ;
Donc le premier.

Ou il manque des biens à Dieu ou ce qui manque à Dieu n'est pas un bien ;
Or non le premier ;
Donc le second.

Si Sénèque peut se contenter de poser les disjonctions seules, c'est parce que l'une des deux propositions est manifestement vraie quand l'autre est obscure ou apparemment vraie : le lecteur posera donc de lui-même la mineure, qui correspondra à la position de la proposition qui est manifestement vraie, pour conclure que celle qui, jusque-là, était obscure ou apparemment vraie est en réalité fausse. Un tel usage du cinquième indémontrable intervient donc lorsque l'on a un conflit complet entre une proposition dont la vérité est manifeste et une autre dont le statut de vérité est obscur.

¹ *Ep.* 74.14. Pour un autre exemple du même genre, voir *Diss.* 1.12.1–6.

Usage (9b). Appliquer une division (théorique/pratique)

Nous avons vu comment le premier et le second indémontrables, en raison de leur majeure conditionnelle, se prêtaient tout particulièrement à l'application d'une caractérisation. Le cinquième indémontrable entretient un rapport analogue avec le procédé de la division, du fait de sa majeure disjonctive. Une division telle que, parmi les *x*, les uns sont *A*, les autres *B* pourra ainsi constituer la majeure d'un cinquième indémontrable une fois reformulée de la manière suivante : ou *x* est *A* ou *x* est *B*. Ce type d'argument n'est toutefois pas sans coopérer aussi avec la caractérisation : en effet, pour poser en mineure qu'*x* n'est pas *A*, cela suppose d'avoir à disposition la caractérisation de *A* pour pouvoir montrer qu'*x* ne la satisfait pas. En revanche, le premier indémontrable permet au final de conclure qu'*x* est *B* même si l'on ne possède pas la caractérisation de *B*, puisque l'on sait qu'il n'est pas *B* et qu'il n'y a pas d'autres options possibles.¹

Dans l'argument suivant, Sénèque met ainsi en application la division des biens, des maux et des indifférents :

Sed illud libenter quaesierim, cum omnia aut mala sint aut bona aut indifferentia, sapere in quo numero sit ? Bonum negant esse, malum utique non est ; sequitur ut medium sit. Id autem medium atque indifferens vocamus quod tam malo contingere quam bono possit, tamquam pecunia, forma, nobilitas. Hoc, ut sapiat, contingere nisi bono non potest ; ergo indifferens non est. Atqui ne malum quidem est, quod contingere malo non potest ; ergo bonum est.

Mais je poserai volontiers la question suivante, puisque toutes les choses ou sont des maux, ou sont des biens ou sont des indifférents, de quel nombre sera le fait d'être sage ? Ils nient que ce soit un bien, et en tout cas ce n'est pas un mal : il s'ensuit qu'il est intermédiaire. Or nous appelons intermédiaire et indifférent ce qui peut échoir au bon comme au mauvais, comme l'argent, la beauté, la noblesse. Mais être sage ne peut échoir qu'au bon : ce n'est donc pas un indifférent. Mais n'est pas non plus un mal ce qui ne peut échoir au méchant : donc c'est un bien.²

Dans la lettre dont est tiré ce passage, Sénèque examine la thèse stoïcienne selon laquelle un bien est nécessairement corporel. Cette thèse implique que, si la sagesse est un bien puisqu'elle est un corps, le prédicat être sage ne l'est pas parce qu'il est incorporel. Sénèque n'approuve pas cette distinction et, pour montrer les conséquences problématiques de cette dernière, il recourt à l'argumentation suivante, qui fait intervenir un cinquième indémontrable

¹ A la manière du chien de Chrysippe qui, ayant reniflé deux des trois voies possibles, n'a pas besoin de renifler la troisième pour savoir qu'il doit emprunter celle-là : voir Sext. Emp. *Pyrr.* 1.69.

² *Ep.* 117.9–10 (éd. F. Préchac ; nous traduisons). Pour d'autres exemples d'application d'une division au moyen d'un cinquième indémontrable, voir Epict. *Diss.* 2.22.1–3 et 3.7.2 *sqq.*

probablement de nature hypothétique, un syllogisme prédicatif qui établit la fausseté de la conclusion du précédent argument, et un second cinquième indémontrable :

Ou être sage est un bien, ou c'est un mal, ou c'est un indifférent ;
Supposons que ce n'est pas un bien ;
Or, ce n'est pas un mal ;
Donc, par hypothèse, c'est un indifférent.

Un indifférent est ce qui peut échoir au mauvais comme au bon ;
Or être sage ne peut pas échoir au mauvais comme au bon (mais seulement au bon) ;
Donc être sage n'est pas un indifférent (= contradictoire de la précédente conclusion).

Ou être sage est un bien, ou c'est un mal, ou c'est un indifférent ;
Or ce n'est pas un indifférent ;
Et ce n'est pas un mal ;
Donc c'est un bien.

Le premier argument permet, sous couvert d'hypothèse, de tirer les conséquences de la thèse selon laquelle être sage n'est pas un bien : si l'on applique la division des biens, des maux et des indifférents à être sage, on aboutit en effet à la conclusion que c'est un indifférent (puisque'il est exclu que ce soit un mal) ; le deuxième argument mobilise la caractérisation de l'indifférent pour montrer que cette notion ne peut s'appliquer à *être sage* : cela établit donc la fausseté de la conclusion du précédent argument ; mais comme Sénèque n'était parvenu à cette conclusion que dans le cadre d'une hypothèse, il ne l'avait pas posée comme étant vraie, et en concluant qu'elle est fautive, il ne se contredit donc pas. Il applique alors de nouveau la division tripartite des choses au prédicat être sage dans un cinquième indémontrable non hypothétique cette fois : la deuxième prémisse est la reprise de la conclusion de l'argument précédent et la seconde avait déjà été posée dans le premier argument. Sénèque peut donc conclure finalement qu'être sage est un bien.

Signalons toutefois que les premiers stoïciens, en estimant qu'*être sage* n'est pas un bien, ne sont pas conduits à la conclusion que leur prêtre Sénèque : en effet, la division tripartite des choses ne s'applique pas au prédicat être sage qui n'est justement pas une chose mais un incorporel.¹ Mais Sénèque estime qu'il n'est pas pertinent dans le cadre de son enseignement de distinguer entre sagesse et *être sage* : si la première est un bien, le second l'est également.

¹ Sur la distinction stoïcienne entre ce qui existe comme une chose et ce qui ne fait que subsister, voir Sen. *Ep.* 58.13–15.

Usage (9c). Mettre en évidence une troisième voie (pédagogique)

Nous avons relevé deux occurrences chez Epictète d'un usage original du cinquième indémontrable, consistant à poser une première disjonction *Le premier et le second*, puis à montrer que ni le premier ni le second n'est le cas, ce qui conduit finalement à envisager une troisième possibilité. Son mode est donc le suivant :

Ou le premier ou le second ;
Or non le premier ;
Et non le second ;
Donc le (*ou un*) troisième.

Epictète y recourt dans le passage suivant :

οὐκοῦν ἢ τοῦτο λεγέτωσαν, ὅτι οὐ συγκαθήσει εἰς ἐρώτησιν καὶ ἀπόκρισιν ὁ σπουδαῖος ἢ ὅτι συγκαθεὶς οὐκ ἐπιμελήσεται τοῦ μὴ εἰκῆ μηδ' ὡς ἔτυχεν ἐν ἐρωτήσῃ καὶ ἀποκρίσει ἀναστρέφεσθαι, [μ]ῆ τούτων μηδέτερον προσδεχομένοις ἀναγκαῖον ὁμολογεῖν, ὅτι ἐπίσκεψίν τινα ποιητέον τῶν τόπων τούτων, περὶ οὓς μάλιστα στρέφεται ἐρώτησις καὶ ἀπόκρισις.

Par suite, on doit dire ou bien que l'homme vertueux ne se laissera pas entraîner dans le jeu des questions et réponses, ou bien, s'il le fait, qu'il consentira à errer au hasard et n'importe comment dans l'échange des questions et des réponses ; ou alors, si l'on n'admet aucune des deux branches de l'alternative, on doit nécessairement reconnaître qu'il faut procéder à l'examen des points concernés par l'échange des questions et des réponses.¹

L'argument peut être présenté de la manière suivante :

Ou l'homme vertueux ne se laisse pas entraîner dans le jeu de questions et réponses ou il consent à errer dans l'échange des questions et des réponses ;
Or non le premier ;
Et non le second ;
Donc le sage participe correctement à l'échange de questions et de réponses (= le troisième).

Ce type d'argument, qui constitue une sorte de cinquième indémontrable évolutif, présente un intérêt pédagogique : il permet en effet de partir d'une disjonction admise par l'interlocuteur mais qui se trouve être déficiente ; on conduit ensuite l'interlocuteur à une aporie en montrant qu'aucun des membres de la disjonction de départ ne peut être le cas ; ce qui contraint l'interlocuteur à envisager une troisième voie pour sortir de l'aporie. Cette manière de procéder n'est pas sans rappeler la façon dont Chrysippe est parvenue à la formulation des divisions tripartites exclusives selon (Nolan, 2016) : pour sortir du dilemme imposé par le questionnant, le répondant pose qu'une troisième voie est possible (voir Usage 3b).

¹ *Diss.* 1.7.3–4 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller) ; pour la seconde occurrence, voir *Diss.* 1.11.26–30.

3.6. Les sixième et septième indémontrables

Les sixième et septième indémontrables sont pour ainsi dire absents de l'inventaire. Une seule occurrence, qui se trouve chez Epictète, pourrait éventuellement être analysée comme un cas de sixième indémontrable :

ἡ γὰρ παρ' ἐμὲ γίνεται ἢ παρ' ὑμᾶς ἢ παρὰ τὴν φύσιν τοῦ πράγματος. αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ἐνδεχόμενον καὶ μόνον ἐφ' ἡμῖν. λοιπὸν οὖν ἢ παρ' ἐμὲ ἐστὶν ἢ παρ' ὑμᾶς ἢ, ὅπερ ἀληθέστερον, παρ' ἀμφοτέρους.

Cette cause réside ou en moi, ou en vous, ou dans la nature de la chose. Pour ce qui est de la chose, elle est possible, et la seule à dépendre de nous. Reste donc que la cause soit en moi ou en vous, ou, ce qui est plus près de la vérité, des deux côtés en même temps.¹

Epictète paraît poser ici une subdisjonction, c'est à dire une disjonction dont les membres ne peuvent pas être tous faux en même temps, mais dont certains voire tous peuvent être vrais en même temps. On pourrait alors reconstruire le raisonnement d'Epictète de la manière suivante :

Ou la cause est en moi ou elle est en vous ou elle est dans la chose ;
Or non le troisième ;
Donc ou le premier ou le second.

La conclusion de cet argument doit être vue elle aussi comme une subdisjonction, dont les deux membres peuvent être vrais en même temps, ce qui, si l'on en croit Epictète, est en effet *plus près de la vérité*.

Comment comprendre que le sixième et le septième indémontrables ne soient pas employés au sein de notre corpus ? Nous avons remarqué plus haut (voir usage 3b) que les stoïciens ont trouvé le moyen d'exprimer les cas de conflit incomplet au moyen d'une disjonction exclusive, en ajoutant à la disjonction un membre qui vient nier les deux autres : *parmi les x, les uns sont A, les autres B, les autres ni A ni B*. Cette formulation permet de recourir au quatrième ou au cinquième indémontrable là où, sans elle, on devrait se contenter du troisième indémontrable. De la même manière, même si l'éthique stoïcienne comprend des cas de disjonctions inclusives, les stoïciens ont cependant trouvé le moyen de les exprimer elles aussi au moyen d'une disjonction exclusive. La solution consiste à ajouter à la disjonction un membre qui exprime la conjonction des autres membres : *parmi les x, les uns sont A, les autres B, les autres à la fois A et B*. Cicéron propose ainsi des indifférents la division suivante:

¹ Diss. 2.9.33 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller).

Haec quae praeposita dicimus, partim sunt per se ipsa praeposita, partim quod aliquid efficiunt, partim utrumque.

Quant aux préférables, ils constituent par eux-mêmes l'avantage ou le produisent ou enfin possèdent ces deux propriétés.¹

En formulant ainsi une disjonction inclusive au moyen d'une disjonction exclusive, cela permet d'utiliser un quatrième ou au cinquième indémontrable – dans le cas précis pour déterminer si tel préférable est A *ou* B *ou* A et B – sans avoir besoin de recourir aux sixième et septième indémontrables. Cela pourrait d'ailleurs être l'une des raisons pour lesquelles Chrysippe n'a pas ressenti le besoin d'ajouter ces deux derniers modes à sa liste des indémontrables.

3.7. Διὰ τριῶν τροπικῶν et *consequentia mirabilis*

Nous n'avons pas relevé dans notre corpus d'occurrences du διὰ δύο τροπικῶν ou de l'ὁ διὰ τριῶν λόγος. En revanche, l'argument διὰ τριῶν τροπικῶν est d'un usage courant : nous en avons compté 28 occurrences (dont une de *consequentia mirabilis*²), soit 7% du total des arguments : cela en fait le quatrième argument le plus utilisé, à égalité avec l'argument analogique. Il convient toutefois de noter qu'il est absent des exposés de Cicéron et d'Arius Didyme, et qu'il n'intervient donc qu'en contexte pédagogique. Pour expliquer une telle répartition, nous pouvons faire l'hypothèse suivante. Ce type d'argument déduit en effet une même conclusion à partir de différentes thèses (et, idéalement, de toutes les thèses possibles sur un sujet donné) : cela est utile en contexte pédagogique, pour conduire l'interlocuteur à une conclusion donnée quelle que soit son opinion, qu'il ait déjà adhéré à la position stoïcienne ou non ; mais, dans le contexte de l'élaboration de la doctrine, on préférera sans doute établir une thèse donnée sur la base des principes théoriques déjà contenus dans la doctrine elle-même.

Usage (10a) : convaincre l'interlocuteur quelle que soit son opinion (pédagogique)

Au début des *Lettres à Lucilius*, Sénèque exhorte ainsi son interlocuteur à philosopher au moyen de l'argument suivant :

Quicquid est ex his, Lucili, vel si omnia haec sunt, philosophandum est : sive nos inexorabili lege fata constringunt, sive arbiter deus universi cuncta disposuit, sive casus res humanas sine ordine

¹ *Fin.* 3.56 (éd. C. Moreschini ; trad. J. Kany-Turpin) ; pour d'autres cas, voir *Fin.* 3.55 et *Stob. Ecl.* 2.7.5g.

² Voir *Epict. Diss.* 2.25.1–3 ; pour une analyse de cet argument, voir (Barnes, 1997a, p. 59).

impellit et iactat, philosophia nos tueri debet. Haec adhortabitur ut deo libenter pareamus, ut fortunae contumaciter : haec docebit ut deum sequaris, feras casum.

De ces hypothèses, quelle que soit la vraie, Lucilius, ou si elles le sont toutes, il faut philosopher. Soit que les destins nous enserrent par une loi inexorable, soit que Dieu, arbitre de l'univers, a disposé toutes choses, soit que le hasard mette en mouvement et agite les affaires humaines, la philosophie doit nous protéger. Elle nous exhortera à obéir de bon gré à Dieu, fièrement à la fortune. Elle t'enseignera comment tu dois suivre Dieu, supporter le hasard.¹

L'argument peut être reconstruit ainsi :

Ou les destins nous enserrent par une loi inexorable, ou Dieu a disposé toutes choses ou le hasard met en mouvement et agite les affaires humaines ;
Si le premier, il faut philosopher ;
Si le second, il faut philosopher ;
Si le troisième, il faut philosopher ;
Donc il faut philosopher.

Un tel argument est particulièrement opportun à ce stade des *Lettres*. Parce que l'on en est toujours au début de l'enseignement dispensé par Sénèque, et qu'il s'agit encore de soutenir la résolution que Lucilius a prise de philosopher, l'enjeu est encore protreptique. Comme Lucilius n'est sans doute pas encore familier de la physique stoïcienne, il est plus efficace d'inférer l'utilité de la philosophie à partir de toutes les conceptions physiques possibles, plutôt que de la déduire sur la base uniquement de la physique stoïcienne.

Un peu plus tard dans la correspondance, Sénèque emploie un argument du même type pour convaincre Lucilius que la mort n'est pas à craindre :

Mors quid est ? aut finis aut transitus. Nec desinere timeo, idem est enim, quod non coepisse, nec transire, quia nusquam tam anguste ero.

Qu'est-ce que la mort ? Ou une fin ou un passage. Je ne crains ni qu'elle mette un terme, c'est en effet la même chose que de ne pas commencer, ni qu'elle soit un passage, puisque je ne serai nulle part autant à l'étroit qu'ici.²

L'argument peut se reconstruire ainsi :

Ou la mort est une fin ou elle est un passage ;
Si le premier elle n'est pas à craindre ;
Si le second, elle n'est pas à craindre ;

¹ *Ep.* 16.5 (éd. F. Préchac ; nous traduisons). L'argument de Sénèque n'est pas sans rappeler celui que formule Marc Aurèle en *Pensées* 4.3. Sur ce dernier argument, voir (Hadot P., 1997, pp. 164–80) et (Giavatto, 2008, pp. 207–28). Pour le rapprochement de l'argument de Sénèque et de celui de Marc-Aurèle, voir (Hadot P., 1997, p. 166), (Lévi, 2007) et (Gourinat, 2012, pp. 79–81).

² *Ep.* 65.24 (éd. F. Préchac ; nous traduisons) ; cf. *Ep.* 4.3.

Donc la mort n'est pas à craindre.

Puisque Sénèque cherche ici à convaincre Lucilius de la thèse éthique selon laquelle la mort n'est pas à craindre, on pourrait s'attendre à ce qu'il introduise des éléments de la doctrine stoïcienne : il pourrait introduire la division des choses en biens, maux et indifférents, poser que ce qui n'est pas un mal n'est pas à craindre, puis, à l'aide d'une caractérisation sommaire et d'un premier indémontrable, montrer que la mort n'est pas un mal : par suite la mort ne serait pas à craindre. Mais il ne fait rien de tel ici. Il propose plutôt à Lucilius une alternative simple concernant la nature de la mort : que Lucilius conçoive la mort de telle manière ou de telle autre, ou, ce qui est probable, qu'il ignore si la mort est de telle nature ou de telle autre, il est conduit à la conclusion qu'elle n'est pas à craindre. Il suffit ainsi, pour qu'un tel argument convainque l'interlocuteur, que ce dernier reconnaisse l'exhaustivité de la disjonction de départ : nul besoin qu'il adhère à l'un des membres de la disjonction.

Usage (10b). Énoncer un devoir qui vaut quelle que soit la position de l'interlocuteur (pratique)

Si l'argument διὰ τριῶν τροπικῶν permet de conclure une même proposition sur la base des différentes positions possibles, elle permet aussi dans un passage des *Lettres à Lucilius* de formuler un devoir qui s'impose à nous quelle que soit la position que l'on retient. Dans le passage suivant, Sénèque recommande à Lucilius de cesser de manger de la viande :

Si vera sunt ista, abstinuisse animalibus innocentia est ; si falsa, frugalitas est. Quod istic credulitatis tuae damnum est ? Alimenta tibi leonum et vulturum eripio.

Si cela est vrai [la doctrine de la réincarnation des âmes], ne pas manger des animaux sauvent du crime ; si cela est faux, elle apporte la frugalité. En quoi ta crédulité pourrait t'être ici dommageable ? Ce sont des aliments de lions et de vautours que je t'arrache.¹

Il est possible de reconstruire cet argument ainsi :

Ou la doctrine de la réincarnation est vraie ou elle est fausse ;
Si le premier, il est souhaitable de ne pas manger de viande ;
Si le second, il est souhaitable de ne pas manger de viande ;

¹ *Ep.* 108.21 ; voir aussi *Epict. Diss.* 1.1.27, 2.3.1–2 et *Manuel* 35.

Donc il est souhaitable de ne pas manger de viande.¹

Que l'on adhère à la doctrine de la réincarnation ou non, il convient de ne pas manger de viande. Si ce devoir s'applique à l'interlocuteur quelle que soit sa position, sans doute n'est-il pas pour autant un impératif absolu : on pourrait trouver des circonstances où il convient de manger de la viande, mais dans la circonstance présente, ce qu'il convient de faire s'impose dans tous les cas à l'interlocuteur.

Usage (10c). Manifester l'indépendance du jugement vis-à-vis des circonstances (pratique)

La forme bien particulière de l'argument par les contraires lui permet non seulement de conclure quelle que soit la position de l'interlocuteur, mais aussi quelle que soit la situation. Dans ce second cas, il permet de manifester à l'interlocuteur l'indépendance de jugement et l'égalité d'âme qu'il doit conserver à l'égard des circonstances quelles qu'elles soient. C'est ainsi qu'à l'interlocuteur qui s'attriste d'être seul comme d'être entouré, Epictète veut montrer qu'il doit, dans un cas comme dans l'autre, accueillir joyeusement ce qui lui arrive :

σὺ δ' ἀταλαίπωρος εἶ καὶ δυσάρεστος κἂν μὲν μόνος ᾗς, ἐρημίαν καλεῖς τοῦτο, ἂν δὲ μετὰ ἀνθρώπων, ἐπιβούλους λέγεις καὶ ληστής, μέμνη δὲ καὶ γονεῖς τοῦς σεαυτοῦ καὶ τέκνα καὶ ἀδελφοὺς καὶ γείτονας. ἔδει δὲ μόνον μένοντα ἡσυχίαν καλεῖν αὐτὸ καὶ ἐλευθερίαν καὶ ὁμοιον τοῖς θεοῖς ἡγεῖσθαι αὐτόν, μετὰ πολλῶν δ' ὄντα μὴ ὄχλον καλεῖν μηδὲ θόρυβον μηδ' ἀηδίαν, ἀλλ' ἑορτήν καὶ πανήγυριν καὶ οὕτως πάντα εὐαρέστως δέχεσθαι.

Mais toi tu es sans ressort, et difficile à contenter : si tu es seul, tu parles d'isolement ; si tu vis avec les hommes, tu les traites d'individus insidieux, de brigands, tu adresses des reproches même à tes parents, à tes enfants, à tes frères et à tes voisins. Quand tu es seul, tu devrais plutôt appeler cette solitude tranquillité et liberté, et te juger semblable aux dieux ; si tu te trouves au milieu de beaucoup de monde, tu ne devrais pas parler de foule, de vacarme, d'écœurement, mais de réjouissance, de fête solennelle, et ainsi tout accueillir avec contentement.²

On peut reformuler ce passage sous la forme de l'argument suivant :

Ou tu es seul ou tu es entouré de monde ;
Si le premier, tu dois te réjouir ;

¹ Dans sa forme, cet argument fait penser au Pari de Pascal, voir *Pensées*, fr. 397 : « Examinons donc ce point, et disons : “Dieu est, ou il n'est pas.” Mais de quel côté pencherons-nous? [...] Estimons ces deux cas : si vous gagnez, vous gagnez tout ; si vous perdez, vous ne perdez rien. Gagez donc qu'il est, sans hésiter. » Dans le cas de l'argument de Sénèque, s'il y a réincarnation des âmes et qu'on ne mange pas d'animaux, on gagne tout ; s'il n'y a pas de réincarnation des âmes et que nous ne mangeons pas d'animaux, on ne perd rien : choisissons-donc de ne pas manger d'animaux.

² *Diss.* 1.12.20–1 ; pour deux exemples du même genre, voir Sen. *Ep.* 42.9 et 78.17.

Si le second, tu dois te réjouir ;
Donc, quoi qu'il t'arrive, tu dois te réjouir.

Le fait qu'une même conséquence est impliquée par deux antécédents contradictoires illustre la parfaite indépendance du jugement à l'égard des circonstances ; quelle que soit la situation dans laquelle je me trouve, il dépend de moi et il convient que je m'en réjouisse.

Non seulement le jugement de l'agent est indépendant des circonstances, mais sa liberté n'est jamais entamée quelle que soit la situation à laquelle il fait face. Pour illustrer cette absolue liberté, Epictète recourt à une métaphore :

καπνὸν πεποίηκεν ἐν τῷ οἰκήματι; ἂν μέτριον, μενῶ· ἂν λίαν πολὺν, ἐξέρχομαι. τούτου γὰρ μεμνήσθαι καὶ κρατεῖν, ὅτι ἡ θύρα ἤνοικται.

Il y a de la fumée dans la maison ? S'il n'y en a pas beaucoup, je reste ; s'il y en a trop, je m'en vais. Car on doit se mettre dans l'esprit et retenir fermement que la porte est ouverte.¹

Nous pouvons reformuler l'argument de la manière suivante :

Supposons qu'il y ait de la fumée dans la maison ;
Ou il n'y en a pas beaucoup ou il y en a trop ;
Si le premier, je suis libre (de rester) ;
Si le second, je suis libre (de partir) ;
Donc je suis libre.

Par cet argument, Epictète veut montrer que quoi qu'il arrive l'individu ne perd jamais sa liberté : il demeure absolument libre quelle que soit la circonstance, de la supporter s'il la juge supportable, ou de s'y soustraire – en se donnant la mort – s'il la juge insupportable.

Usage (10d). Convaincre l'interlocuteur sur la base d'une disjonction déficiente (thérapeutique)

Nous voudrions finalement indiquer un cas de διὰ τριῶν τροπικῶν où la disjonction de départ est manifestement déficiente. L'argument n'est donc pas satisfaisant mais il est efficace à l'égard de l'interlocuteur qui considère, de manière erronée, que la disjonction est complète :

Εἰ προετιμήθη σοῦ τις ἐν ἐστιάσει ἢ ἐν προσαγορεύσει ἢ ἐν τῷ παραληφθῆναι εἰς συμβουλίαν, εἰ μὲν ἀγαθὰ ταῦτά ἐστι, χαίρειν σε δεῖ ὅτι ἔτυχεν αὐτῶν ἐκεῖνος· εἰ δὲ κακά, μὴ ἄχθου ὅτι σὺ οὐκ ἔτυχες.

¹ Diss. 1.25.18 ; cf. 1.9.20.

Quelqu'un a eu la préséance sur toi dans un banquet, dans l'adresse d'un discours ou dans l'admission d'un conseil ? Si ce sont des biens, il faut te réjouir que cet homme les ait obtenus. Si ce sont des maux, ne souffre pas de ne pas les avoir obtenus.¹

L'argument est le suivant :

Ou la préséance d'un autre sur nous dans telle circonstance est un bien ou elle est un mal ;
Si le premier, il faut s'en réjouir (= il ne faut pas en souffrir) ;
Si le second, il ne faut pas en souffrir ;
Donc il ne faut pas en souffrir.

Au sein de notre corpus, l'usage d'argument faux ou non valides est absolument exceptionnel et le cas ci-dessus est le seul que nous avons trouvé.² Même dans les usages d'arguments à l'égard d'un disciple débutant, Sénèque et Epictète évitent systématiquement de les conduire au vrai par l'intermédiaire du faux³ : s'ils partent autant que possible des conceptions de leur interlocuteur, ils sélectionnent parmi elles celles qui sont vraies et ne prennent pas pour prémisses une opinion fautive. L'argument employé ici par Epictète mérite donc un commentaire. S'il est déficient, c'est parce que la disjonction qu'il pose n'envisage que deux cas sur les trois possibles : une chose peut être non seulement bonne ou mauvaise, mais aussi indifférente, et c'est précisément à cette dernière catégorie qu'appartient en réalité la préséance d'un autre sur nous.⁴ Comment comprendre qu'Epictète recourt à ce type d'argument dans son enseignement ? Une possibilité serait qu'il fait ici de la dialectique l'usage thérapeutique qu'admet Chrysippe : pour apaiser l'interlocuteur en proie à la passion, comme préalable à tout enseignement philosophique, on argumentera à partir de ses propres conceptions, quand bien même elle seraient fautes.⁵ Le texte du *Manuel* permet difficilement de reconstituer le contexte dans lequel Epictète a employé un tel argument, mais il se pourrait que l'interlocuteur soit encore débutant, effectivement affecté, ou en passe de l'être, par la préséance d'un autre sur lui. Epictète entendrait ici lui fournir un remède pour apaiser la passion ou prévenir son surgissement, comme un préalable à l'enseignement et à l'exercice philosophique, lesquels reposent quant à eux sur des arguments vrais et valides.

¹ *Manuel* 25.1.

² A moins d'être explicitement présenté comme tel et utilisé dans un cadre pédagogique comme exemple de ce qu'il ne faut pas faire : nous y reviendrons plus loin.

³ Sur le fait que le vrai peut suivre du faux, voir *DL* 7.81 ; mais nos auteurs ne s'en servent pour ainsi dire jamais dans le cadre de leur enseignement.

⁴ C'est exactement la même déficience que l'on rencontre dans l'exemple que donne Sextus Empiricus de l'argument déficient : voir *Pyr.* 2.150.

⁵ Sur l'usage thérapeutique de la dialectique selon Chrysippe, voir la fin du chapitre que nous consacrons à ce dernier dans la première partie.

3.8. Le syllogisme prédicatif

Comme nous avons déjà eu l'occasion de le dire, le syllogisme prédicatif est l'argument le plus utilisé du corpus. Il représente 42% du total des arguments inventoriés, pour plus de 160 occurrences, soit autant que tous les indémontrables chrysippiens réunis. Sa répartition au sein du corpus est toutefois très disparate : il ne représente qu'un dixième des arguments utilisés par Epictète, ce dernier utilisant six à sept fois plus d'indémontrables chrysippiens ; Cicéron en use à peu près comme le premier ou le deuxième indémontrables ; en revanche, les deux autres auteurs de notre corpus en font un usage massif : il représente presque deux tiers des arguments utilisés par Sénèque, et même quatre cinquième de ceux utilisés par Arius Didyme.

Usage (11a). Articuler les notions contenues dans une thèse pour l'établir (théorique)

L'usage du syllogisme prédicatif est pour une bonne part de nature théorique : il vise alors à l'établissement des thèses. Il procède toutefois de manière différente que ne le font le premier et le deuxième indémontrable. Ces derniers permettent d'établir une thèse en montrant qu'elle est impliquée par une autre thèse du système ou par une donnée d'expérience (*voir usages 5a-c et 6a-c*) ; parfois, mais c'est plus rare, ils mobilisent dans leur majeure une caractérisation pour montrer que telle notion doit être appliquée à telle autre (*voir la partie théorique des usages 5d et 6d*). Le syllogisme prédicatif, quant à lui, a son fonctionnement basé sur la relation entre sujet et prédicat : pour établir une thèse donnée, il ne recourt pas à l'expérience, ni même le plus souvent à une thèse identifiée du système, mais ils articulent les deux notions contenues dans la thèse – respectivement en position de sujet et de prédicat – en introduisant une troisième notion qui joue le rôle de moyen terme. Son usage est alors à rapprocher des usages 5d et 6d du premier et du second indémontrable, mais nous verrons qu'il a sa spécificité.

Dans le passage suivant, Cicéron fait ainsi usage du syllogisme prédicatif pour établir que le seul bien consiste dans l'honnête :

Concluduntur igitur eorum argumenta sic : Quod est bonum, omne laudabile est ; quod autem laudabile est, omne est honestum ; bonum igitur quod est, honestum est. Satisne hoc conclusum videtur ? Certe ; quod enim efficiebatur ex iis duobus quae erant sumpta, in eo vides esse conclusum. Duorum autem, e quibus effecta conclusio est, contra superius dici solet non omne bonum esse laudabile. Nam Quod laudabile sit, honestum esse conceditur. Illud autem perabsurdum, bonum esse aliquid quod non expetendum sit, aut expetendum quod non placens, aut, si id, non etiam diligendum ; ergo et probandum ; ita etiam laudabile ; id autem honestum. Ita fit, ut, quod bonum sit, id etiam honestum sit.

Voici donc leur argumentation syllogistique : « Tout ce qui est bon est louable. Or tout ce qui est louable est beau. Donc, ce qui est bon est beau. » Cela te semble-t-il une déduction valide ? Bien sûr ! Tu vois que la conclusion a été obtenue à partir des deux prémisses. Seule la première de ces deux prémisses se trouve d'ordinaire contestée : tout ce qui est bon ne serait pas louable - on concède que ce qui est louable est beau. Mais il serait par trop absurde qu'il existât une chose bonne qui ne fût pas souhaitable ou qui le fût sans plaire, ou, ceci accordé, qui ne méritât pas notre affection et donc notre approbation : par conséquent une telle chose est louable ; et donc belle. Voilà pourquoi une chose bonne est également belle.¹

Même si, dans le passage, l'énoncé de la conclusion suit celui des prémisses, la thèse qu'il s'agit d'établir a déjà été présentée dans le paragraphe précédent : « la beauté morale est le seul bien (*quod honestum sit, id solum bonum*) ».² Pour prouver que ce qui est bon et beau, Caton introduit la notion de louable (*laudabile*) qui joue le rôle de moyen entre le sujet et le prédicat de la thèse à établir. On a ainsi l'argument suivant :

Tout (*omne*) ce qui est bon est louable ;
Tout (*omne*) ce qui est louable est beau ;
Ce qui est bon est beau.

Il est intéressant de noter que le quantificateur (*omne*), s'il est présent dans les prémisses, disparaît dans la conclusion. Ce n'est sans doute pas un hasard : comme nous le verrons dans la suite, l'usage stoïcien du syllogisme prédicatif consiste bien souvent à poser une relation d'équivalence, voire d'identité entre deux notions, plutôt que de poser que tel prédicat vaut de tel sujet dans sa totalité.

Caton estime que la preuve doit encore être développée car, tandis que l'on admet la mineure, on refuse généralement la majeure. Il n'est pas si étonnant que l'on accorde la mineure : les notions de *laudabile* et d'*honestum* sont extrêmement proches, sinon synonymes, ce qui est honorable étant digne d'éloge et inversement. La notion de *laudabile* ne peut donc, en quelque sorte, jouer convenablement son rôle de *moyen* terme, puisque d'une part elle est beaucoup plus proche de la notion d'*honestum* que de celle de *bonum*, et qu'il n'est pas absolument clair qu'elle soit plus proche de la notion de *bonum* que ne l'est celle même d'*honestum*. Il convient donc d'introduire une nouvelle notion qui puisse jouer le rôle de *moyen* terme entre celle de *bonum* et de *laudabile*. En guise de *moyen* terme, Caton en introduit en réalité toute une série :

¹ *Fin.* 3.27 (éd. C. Moreschini ; trad. J. Kany-Turpin).

² *Fin.* 3.26 (éd. C. Moreschini ; trad. J. Kany-Turpin).

Illud autem perabsurdum, bonum esse aliquid quod non expetendum sit, aut expetendum quod non placens, aut, si id, non etiam diligendum; ergo et probandum; ita etiam laudabile; id autem honestum. Ita fit ut, quod bonum sit, id etiam honestum sit.

il serait par trop absurde qu'il existât une chose bonne qui ne fût pas souhaitable ou qui le fût sans plaire, ou, ceci accordé, qui ne méritât pas notre affection et donc notre approbation : par conséquent une telle chose est louable ; et donc belle. Voilà pourquoi une chose bonne est également belle.¹

Caton n'utilise pas moins de cinq syllogismes prédicatifs enchâssés :

Ce qui est bon est souhaitable ;
Ce qui est souhaitable plaît ;
Ce qui est bon plaît.

Ce qui est bon plaît ;
Ce qui plaît mérite notre affection ;
Ce qui est bon mérite notre affection.

Ce qui est bon mérite notre affection ;
Ce qui mérite notre affection mérite notre approbation ;
Ce qui est bon mérite notre approbation.

Ce qui est bon mérite notre approbation ;
Ce qui mérite notre approbation est louable ;
Ce qui est bon est louable.

Ce qui est bon est louable ;
Ce qui est louable est beau ;
Ce qui est bon est beau.

Un tel enchaînement de moyen termes semble parfois tenir du sorite – ce qui est précisément l'une des critiques adressées par le personnage de Cicéron au livre suivant dans sa critique de la doctrine stoïcienne.² Ainsi la différence entre le bon et le louable est-elle encore trop grande pour que l'on n'admette sans difficulté que ce qui est l'une est l'autre. Pour obtenir l'accord de l'interlocuteur, on passe de la notion de bon à une autre très similaire, puis à une autre encore, jusqu'à parvenir de proche en proche à celle de louable. Mais ce passage d'une notion à l'autre est tout à fait autorisé du point de vue stoïcien : ces différentes notions, tout en n'étant pas identiques les unes les autres, sont dans une relation d'équivalence : ainsi Diogène Laërce

¹ *Fin.* 3.27 (éd. C. Moreschini ; trad. J. Kany-Turpin).

² *Fin.* 4.50.

rapporte-t-il sans même avoir besoin de l'établir au moyen de syllogismes, que « tout bien est bénéfique, nécessaire, profitable, salutaire, utile, beau, avantageux, désirable et juste ».¹

Sénèque rapporte un argument semblable, qui articule notamment entre elle les notions de plusieurs vertus : or les stoïciens conçoivent justement ces dernières comme s'impliquant les unes les autres, si bien que l'on ne peut pas en posséder une sans posséder les autres.² L'argument que Sénèque cite – sans toutefois le reprendre à son compte – est le suivant :

Qui prudens est, et temperans est : qui temperans est, est et constans ; qui constans est, imperturbatus est ; qui imperturbatus est, sine tristitia est : qui sine tristitia est, beatus est : ergo prudens beatus est et prudentia ad beatam vitam satis est.

Qui est prudent est également tempérant ; qui est tempérant est également constant ; qui est constant est également imperturbable ; qui est imperturbable est également sans tristesse ; qui est sans tristesse est également heureux : donc l'homme prudent est également heureux et la prudence suffit à la vie heureuse.³

Certes un tel argument vise à montrer que celui qui est prudent est heureux. Mais les notions qu'il articule – en les plaçant tantôt en position de sujet, tantôt en position de prédicat – sont dans une telle relation d'équivalence que l'on pourrait sans faire d'erreur parcourir le syllogisme à rebours ; on pourrait même, bien que cela rendrait sans doute la consécution moins claire, modifier la position des notions dans l'enchaînement sans commettre d'erreur ; on pourrait également obtenir un enchaînement parfaitement correct en substituant aux notions les notions contradictoires : *ce qui est malheureux est triste, ce qui est triste...*

L'usage que font les stoïciens du syllogisme aristotélicien nous paraît donc en modifier en profondeur le fonctionnement pour qu'il s'adapte aux spécificités de la morale stoïcienne. En particulier, dans l'usage que nous venons de décrire, ils n'entendent pas s'en servir pour exprimer des relations d'espèce à genre : *Tout homme est animal* n'est pas équivalent à *Tout animal est un homme*, mais implique seulement que *Certains animaux sont des hommes*. Ils s'en servent au contraire pour exprimer des relations d'équivalences, lesquelles ne manquent pas dans l'éthique stoïcienne : la plupart des caractéristiques du sage sont dans une relation d'implication mutuelle, et il en est de même pour celles de l'insensé, tandis que celles du premier sont dans une relation d'exclusion mutuelle avec celle du second. Cela permet donc de

¹ DL 7.98 : πᾶν δ' ἀγαθὸν συμφέρον εἶναι καὶ δέον καὶ λυσιτελὲς καὶ χρήσιμον καὶ εὐχρηστον καὶ καλὸν καὶ ὠφέλιμον καὶ αἰρετὸν καὶ δίκαιον (éd. T. Dorandi ; trad. R. Goulet).

² Voir DL 7.126 ; sur ce thème, voir (Collette-Dučić, 2014) et (Gourinat, 2014).

³ Ep. 85.2 (éd. F. Préchac ; nous traduisons) ; cf. 85.24.

produire de longues chaînes de notions, qui sont toutes dans une relation d'équivalence les unes les autres, ce qui permet au final de supprimer les quantificateurs : nul besoin de ces derniers, puisque toutes les notions ont exactement le même domaine d'application et que l'on peut parcourir indifféremment la chaîne de déduction dans un sens et dans l'autre.

Parce qu'il s'agit de mettre en évidence les relations d'équivalences entre les notions morales, le syllogisme prédicatif nous paraît, dans ce premier usage, prolonger l'ouvrage de la technique définitionnelle : la caractérisation sommaire permet de poser que ce qui est beau est louable ou encore que ce qui est louable est bon. Le syllogisme prédicatif permet finalement d'articuler entre elles différentes caractérisations, pour parachever l'œuvre de la technique définitionnelle. Elle permet aussi de rapprocher, au moyen de la déduction et en recourant à un moyen terme, des notions que la caractérisation échoue à rapprocher : par exemple, on pourrait considérer que le bon ne peut pas être caractérisé immédiatement comme beau ; en revanche, l'un et l'autre ont comme caractéristique commune d'être louable : le syllogisme permet alors d'articuler ces deux notions en utilisant pour moyen terme leur caractéristique commune.¹ Et il est possible de répéter l'opération pour rapprocher des notions dont la relation, si l'on s'en tient à la seule technique définitionnelle, n'apparaît pas immédiatement.

Usage (11b). Appliquer une notion (théorique/pratique)

Les stoïciens n'utilisent pas le syllogisme prédicatif uniquement pour dresser des relations d'équivalence entre notions, mais aussi, dans un usage plus classique, pour indiquer des relations d'espèce à genre entre les notions, telle notion appartenant à telle autre sans pour autant lui être équivalente. Un tel usage du syllogisme prédicatif est alors analogue aux usages 5d et 6d du premier et du deuxième indémonstrables : il consiste à appliquer une notion générale à une notion plus spécifique, jusqu'à parvenir, de proche en proche, à appliquer la notion en question à une chose particulière, ce qui, lorsque la notion en question exprime une valeur, déclenche une impulsion chez l'agent.

Sénèque attribue ainsi l'argument suivant à Posidonius dans lequel il s'agit de décider si les richesses sont un bien :

¹ C'est précisément un tel usage que l'on rencontre à de très nombreuses reprises chez Arius Didyme : la thèse à 'établir consiste dans l'articulation de deux notions dont la liaison n'est pas immédiatement évidente ; Arius Didyme introduit alors, en majeure de l'argument, une caractérisation de l'attribut qui permet de montrer qui se trouve valoir également pour le sujet : voir par exemple Stob. *Ecl.* 2.7.5b12.

Posidonius sic interrogandum ait : « Quae neque magnitudinem animo dant nec fiduciam nec securitatem, non sunt bona : divitiae autem et bona valetudo et similia his nihil horum faciunt : ergo non sunt bona ».

Posidonius dit qu'il faut raisonner ainsi : « ce qui ne donne ni grandeur d'âme ni assurance ni sécurité n'est pas un bien ; or les richesses, la bonne santé et autres choses semblables ne font rien de tout cela ; donc ce ne sont pas des biens ».¹

Il est clair que ce syllogisme n'est pas du même type que les précédents. La relation des richesses au bien n'est pas la même que celle du beau au bon : elle n'est pas d'équivalence mais d'inclusion. Il ne s'agit plus seulement d'articuler entre elles des notions de mêmes niveaux, mais d'appliquer certaines notions à d'autres. Pour ce faire, étant donné deux notions A et B, dont on se demande si la première s'applique à la seconde, on procédera de la manière suivante : la majeure exprime une caractérisation de la notion A ; la mineure prédique ou non la caractéristique en question de la notion B ; on peut conclure au final s'il est le cas ou non que la notion A est le cas de la notion B.²

Le syllogisme prédicatif permet bien entendu aussi d'appliquer une notion donnée à un objet dont on a actuellement la représentation, au sein d'une proposition définie dont le sujet est donc un pronom démonstratif. Nous avons fait l'hypothèse que le premier ou le deuxième indémontrable peuvent faire l'objet d'un tel usage, mais nous n'en avons pas trouvé d'occurrences au sein du corpus. Nous avons en revanche relevé des syllogismes prédicatifs qui se rapprochent beaucoup d'un tel usage. Dans l'exemple, l'application de la notion de liberté dans un syllogisme prédicatif conduit à la conclusion que lorsque l'on voit un homme qui fait l'empressé, on doit juger que cet homme n'est pas libre :

Ἔτι οὖν ἀπόκριναί μοι κάκεινο· δοκεῖ σοι μέγα τι εἶναι καὶ γενναῖον ἢ ἐλευθερία καὶ ἀξιόλογον·
– Πῶς γὰρ οὐ; – Ἔστιν οὖν τυγχάνοντά τινος οὕτως μεγάλου καὶ ἀξιολόγου καὶ γενναίου ταπεινὸν εἶναι; Οὐκ ἔστιν. – Ὅταν οὖν ἴδῃς τινὰ ὑποπεπτωκότα ἐτέρῳ ἢ κολακεύοντα παρὰ τὸ φαινόμενον αὐτῷ, λέγε καὶ τοῦτον θαρρῶν μὴ εἶναι ἐλεύθερον·

Eh bien, réponds-moi encore sur ce point : la liberté, d'après toi, est-elle une chose importante, noble, de grande valeur ? – Comment le nier ? – Est-il possible alors que celui qui obtient une chose si importante, d'une aussi grande valeur et si noble ait l'âme aussi basse ? – Ce n'est pas possible. – Donc lorsque tu vois quelqu'un faire l'empressé auprès d'un autre, lui adresser des flatteries qui contredisent ce qu'il pense, déclare résolument que cet homme non plus n'est pas libre.³

¹ *Ep.* 87.35 (éd. Préchac ; nous traduisons) ; cf. *Ep.* 120.3.

² Pour d'autres usages du même type, voir *Epict. Diss.* 2.1.2–3, 3.24.17, 4.1.1–5,

³ *Epict. Diss.* 4.1.54–5 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller) ; voir aussi *Diss.* 4.4.4–5.

On notera que les prémisses sont explicitement proposées à l'interlocuteur qui les accorde, permettant au questionnant de conclure. Même si Epictète présente son argument comme un syllogisme unique, il est nécessaire de le présenter sous la forme de deux syllogismes successifs, dont le premier a une conclusion théorique, tandis que le second a pour conclusion une proposition définie :

Ce qui est libre a une grande valeur ;
Celui qui a l'âme basse n'a pas une grande valeur ;
Celui qui a l'âme basse n'est pas libre.

Celui qui a l'âme basse n'est pas libre ;
Cet (τοῦτον) homme a l'âme basse ;
Cet (τοῦτον) homme n'est pas libre.

La conclusion a donc la forme d'une proposition définie ; toutefois, comme elle ne consiste pas dans l'application d'une valeur à cette chose par l'agent, elle ne devrait pas déclencher à elle seule une impulsion chez lui.

Pour conclure sur le syllogisme prédicatif, il convient de noter que ce type d'argument, parce qu'il est fondé sur la relation entre sujet et prédicat – est lié dans tous ses usages aux notions et au procédé de caractérisation. Dans son premier usage, il prolonge l'œuvre de la technique définitionnelle, en articulant des notions qui étaient trop éloignées l'une de l'autre pour que l'on puisse caractériser l'une par l'autre. Dans le second, il permet l'application de ces notions à d'autres notions ou à des choses particulières dont on a actuellement la représentation : dans ce dernier, cas, s'il consiste dans l'application d'une notion de valeur, sa conclusion déclenche une impulsion chez celui qui lui donne son assentiment (cf. usages 5d et 6d). Si le syllogisme prédicatif est à ce point employé dans notre corpus, c'est essentiellement en vertu du premier usage, celui qui consiste à dresser des relations d'équivalences entre les notions, lequel peut conduire à énoncer à la suite un grand nombre de syllogismes, comme on l'a vu ci-dessus chez Cicéron. L'éthique stoïcienne – parce qu'elle dresse une relation d'équivalence entre les notions morales positives, qui appartiennent toutes au sage tout en n'appartenant qu'à lui, ainsi qu'une relation d'exclusion mutuelle entre ces notions-là et les notions morales négatives – se prête tout particulièrement à un tel usage du syllogisme prédicatif. Ce dernier est toutefois d'une nature très théorique, il vise à parachever l'articulation des notions dans l'âme de l'interlocuteur, ce qui explique qu'Epictète n'y recourt pas : s'il

emploi moins de syllogismes prédicatifs, c'est parce qu'il ne s'en sert pour l'essentiel que dans l'usage 11b.

3.9. L'argument analogique

L'argument analogique fait l'objet d'un usage non négligeable : ils représentent 7% du total des arguments utilisés, pour 28 occurrences.

Usage (12) : établir une thèse par analogie avec une image (théorique)

La relative fréquence de ce type d'argument est sans doute liée au goût des stoïciens pour les images,¹ l'argument analogique leur permettant de faire intervenir ces dernières dans la justification des thèses. Ainsi, selon le témoignage de Stobée, Panétius dresse une analogie entre les vertus et le bonheur d'une part, les archers et une cible colorée d'autre part : de même que tous les archers ont pour but d'atteindre la cible tout en ayant pour tâche particulière de viser tel ou telle cercle de couleur, de même toutes les vertus ont pour but le bonheur tout en y parvenant chacune à sa manière.² Quant à Epictète, il raisonne à partir de l'image suivante :

Οἷόν ἐστιν ἡ λεκάνη τοῦ ὕδατος, τοιοῦτον ἡ ψυχὴ, οἷον ἡ αὐγὴ ἢ προσπίπτουσα τῷ ὕδατι, τοιοῦτον αἱ φαντασίαι. ὅταν οὖν τὸ ὕδωρ κινηθῆι, δοκεῖ μὲν καὶ ἡ αὐγὴ κινεῖσθαι, οὐ μέντοι κινεῖται.

L'âme est semblable à un bassin rempli d'eau, et les représentations sont comme un rayon lumineux qui tombe sur cette eau. Quand l'eau est agitée, on dirait que le rayon l'est aussi, et cependant il ne l'est pas.³

Malgré l'originalité de ces deux arguments, la majorité des arguments analogiques est utilisée dans des cas bien précis et reprennent des analogies canoniques. Arius Didyme justifie ainsi une thèse concernant les vertus à partir d'une analogie entre l'âme et le corps,⁴ et Sénèque a recouru à l'analogie de l'art et de la nature,⁵ ou encore à celle du microcosme avec le macrocosme.⁶ Mais l'analogie qui revient de la manière la plus récurrente est celle entre les

¹ Sur l'affinité des stoïciens pour les images, voir (Rolke, 1975).

² Stob. Ecl. 2.7.5b5.

³ Diss. 3.3.20–1.

⁴ Stob. Ecl. 2.7.5b4.

⁵ Ep. 65.3.

⁶ Ep. 65.24.

animaux et les hommes, qui est utilisée pour déduire que l'homme a une fonction, qui lui est propre, et que ce qui le rend bon et vertueux, c'est de bien accomplir cette fonction.¹

Dans le contexte de la formation morale, l'argument analogique peut se révéler particulièrement efficace : il permet en effet de rapprocher, la thèse dont on cherche à convaincre d'une représentation de l'interlocuteur à laquelle ce dernier donne aisément son assentiment. Ainsi Sénèque propose-t-il l'argument analogique suivant :

Quod amicitia in hominibus est, hoc in rebus appetitio. Non, puto, magis amares virum bonum locupletem quam pauperem, nec robustum et lacertosum quam gracilem et languidi corporis : ergo ne rem quidem magis adpetes aut amabis hilarem mac pacatam quam distractam et operosam.

Ce qu'est l'amitié pour les hommes, le désir l'est pour les choses. Tu n'aimerais pas davantage, je pense, un homme honnête parce qu'il est riche plutôt que pauvre, parce qu'il est robuste et musclé plutôt que grêle et souffreteux : donc tu ne désirerais et tu n'aimerais pas non plus davantage une chose gaie et paisible plutôt que source de tracas et pénible.²

Sénèque cherche à convaincre son interlocuteur que, puisqu'il n'aimerait pas plus ou moins un homme honnête selon qu'il est riche ou pauvre, de manière analogue il ne devrait pas désirer plus ou moins une chose selon qu'elle est gaie ou pénible. Il s'agit là encore de convaincre l'interlocuteur sur la base de ses propres conceptions, en dressant un rapport d'analogie entre telle d'entre elles et la thèse dont il faut le convaincre : s'il admet l'analogie en question, puisqu'il donne son assentiment à la première, il lui sera également raisonnable de le donner à la seconde.³

Bon nombre des analogies employées par Epictète sont d'ailleurs de nature logique, car il est soucieux de proposer des images qui résonnent avec les conceptions de ses interlocuteurs, ce qui permettra d'obtenir plus aisément leur assentiment.⁴

3.10. L'argument *a fortiori* ou *a minori*

Même si l'argument *a fortiori* ou *a minori* est plutôt rare au sein de notre corpus – nous en avons relevé six occurrences, soit 2% du total des arguments –, l'usage qui en est fait mérite cependant que nous en disions quelques mots. Un tel argument pose en effet une relation de supériorité ou d'infériorité, sur la base de laquelle il est possible de conclure que ce qui vaut de

¹ Cette analogie est d'inspiration platonicienne et péripatéticienne voir notamment, Arist. *Eth. Nic.* 1.6 ; pour ses usages dans notre corpus, voir Sen. *Ep.* 76.13, Epict. *Diss.* 2.9.8–12, 3.1.1–9, 4.1.117–27 et 5.12–4.

² *Ep.* 66.24 (éd. F. Préchac ; nous traduisons).

³ Pour d'autres exemples, voir Sen. *Ep.* 66.41, 77.11, Epict. *Diss.* 2.6.11–3, 3.24,86–7, *Sentence D5*.

⁴ Voir notamment *Diss.* 2.9.8–12.

l'une vaut *a fortiori* de l'autre et, inversement, que ce qui ne vaut pas de l'une vaut *a minori* de l'autre : or cette relation de supériorité ou d'infériorité est presque toujours d'ordre moral dans les arguments que nous avons relevés.¹

Usage (13a). Conclure du moralement inférieur au moralement supérieur (théorique)

Pour établir que l'amitié ne peut être intéressée, Sénèque recourt à l'argument suivant :

Non dubie habet aliquid simile amicitiae affectus amantium. Possis dicere illam esse insanam amicitiam : numquid ergo quisquam amat lucri causa ? Numquid ambitionis aut gloriae ? [...] Quid ergo ? Ex honestiore causa coit turpis affectus ?

Assurément, l'amour a quelque ressemblance avec l'amitié. On peut même dire qu'il est la folie de l'amitié : or est-ce que l'on est amoureux pour le profit ? Par ambition ou pour la gloire ? [...] Eh quoi ? Un principe plus moral se verrait associer une affection honteuse ?²

L'argument est le suivant :

L'amitié est un principe plus moral que l'amour ;
Or, l'amour n'a pas pour cause une affection moralement honteuse ;
Donc, *a fortiori*, l'amitié n'a pas pour cause une affection moralement honteuse.

Cicéron emploie pour sa part un argument *a minori* qui permet de conclure que ce qui ne vaut des *préférables* vaut encore moins du *bien* :

Nam cum ita placeat, ne eorum quidem bonorum, quae nos bona vere appellemus, frequentia beatiorem vitam fieri aut magis expetendam aut pluris aestimandam, certe minus ad beatam vitam pertinet multitudo corporis commodorum.

Oui, même lorsqu'il s'agit de biens - ceux que nous appelons, pour notre part, véritablement des « biens » -, notre doctrine veut que leur fréquence ne rende pas la vie ni plus heureuse, ni plus désirable, ni plus estimable : il s'ensuit assurément que le nombre des avantages corporels concerne moins encore la vie heureuse.³

L'argument est le suivant :

Les avantages corporels sont moralement inférieurs aux biens ;
Or la fréquence des seconds ne rend pas la vie plus heureuse ;
Donc *a minori* les premiers rendent la vie plus heureuse.

¹ Une seule de ces occurrences repose sur une relation de supériorité qui semble être de nature physique ou ontologique plutôt que morale : voir Epict. 1.14.1–14 ; mais la supériorité physique en question implique de fait une supériorité morale.

² Ep. 9.11. Pour un autre exemple, voir Ep. 76.20.

³ Fin. 3.43.

C'est ainsi sur la base de l'infériorité morale des avantages par rapport au bien que Cicéron justifie la thèse selon laquelle *Pour être heureux, il est indifférent d'avoir plus ou moins d'avantages.*

De tels arguments ne sont toutefois pas sans poser un certain nombre de problème. Le second, en particulier, en posant la supériorité morale du bien sur les avantages corporels, risque paradoxalement de rabaisser dangereusement le premier : il pose en effet entre ces choses une différence morale de degré, là où elle est de nature. Un tel argument risque de se voir opposer une réfutation de type soritique, consistant à montrer que, si le bien n'entretient qu'une différence de degré avec ce qui n'est pas un bien, il n'est pas lui-même un bien. Une manière de sauver malgré tous les arguments *a fortiori* dans le contexte de la morale stoïcienne serait de considérer que la relation qu'ils posent n'est pas seulement entre le plus et le moins, mais entre le parfait et l'imparfait, ce qui réintroduirait une différence de nature : ce qui vaut du moralement inférieur ne vaut pas seulement *davantage* de ce qui lui est supérieur, mais il vaut *parfaitement* de ce dernier, alors qu'il ne valait qu'imparfaitement pour le précédent (voir usage 3e).

Usage (13b). Faire appel à la moralité de l'interlocuteur (pédagogique)

Parce que la majeure de ces arguments est empreinte d'une teneur morale, l'exigence qui contraint l'interlocuteur à admettre leur conclusion est également de nature morale : il serait honteux qu'une telle conclusion ne soit pas le cas et, pour l'interlocuteur, refuser d'admettre la conclusion serait non seulement une faute logique, mais également une faute morale. L'argument *a fortiori* fait ainsi l'objet d'un usage analogue à l'usage 6c du deuxième indémontrable dont on a vu qu'il en appelait à la pudeur de l'interlocuteur. Cet appel au sens moral de l'interlocuteur est sensible dans l'argument suivant de Sénèque :

Denique finem faciam, si hoc unum adiecero, nec infantes [nec] pueros nec mente lapsos timere mortem et esse turpissimum, si eam securitatem nobis ratio non praestat, ad quam stultitia perducit.

Enfin je finirai en ajoutant ceci, ni le petit enfant ni celui qui a perdu l'esprit ne craint la mort et ce serait la pire des hontes si la raison ne nous assurait pas la sérénité à laquelle conduit la déraison.¹

L'argument peut se reconstruire de la manière suivante :

¹ *Ep.* 36.12 (éd. F. Préchac ; nous traduisons).

La raison ne peut pas se montrer inférieure à la déraison ;
Or l'état de déraison (chez l'enfant et le fou) assure la sérénité face à la mort ;
Donc, *a fortiori*, la raison doit assurer la sérénité face à la mort.

Parce que la raison est supérieure à la déraison, il serait au plus haut point honteux pour elle d'être impuissante à fournir ce que peut la déraison. Bien entendu, cette exigence morale rejaillit sur l'interlocuteur : il serait au plus haut point honteux pour lui de craindre ce qui ne fait trembler ni l'enfant ni le fou, alors même qu'il n'est plus un enfant et qu'il n'est pas fou ; s'il veut se montrer digne de la raison, alors il ne doit pas trembler devant la mort.

Usage (13c). Exhorter l'interlocuteur à philosopher (pédagogique)

L'argument *a fortiori* peut enfin faire l'objet d'un usage exhortatif :

Quantum potes ergo, mi Lucili, reduc te ab istis exceptionibus et praescriptionibus philosophorum : aperta decent et simplicia bonitatem. Etiam si multum superesset aetatis, parce dispensandum erat, ut sufficeret necessariis : nunc quae dementia est supervacua discere in tanta temporis egestate ?

Autant que tu peux, donc, mon cher Lucilius, retire-toi de ces exceptions et échappatoires des philosophes : les choses claires et simples conviennent au bon naturel. Même s'il nous restait beaucoup de temps, il faudrait le dépenser avec parcimonie, pour qu'il suffise au nécessaire : en réalité, quelle démente cela est-il d'apprendre du superflu dans une telle pénurie de temps.¹

L'argument est le suivant :

Peu de temps est moins que beaucoup ;
Or beaucoup de temps n'est pas suffisant pour apprendre du superflu ;
Donc *a minori* peu de temps est suffisant.

Ainsi, même si Lucilius avait beaucoup de temps, il devrait déjà se retenir d'apprendre des choses inutiles : mais puisqu'il dispose de peu de temps, combien le doit-il plus encore !

3.11. Un argument original chez Epictète : l'argument « chiasmatique »

Usage (14). Montrer qu'il est impossible que les raisons d'éprouver la crainte soient réunies (pédagogique)

Parmi les arguments dont le mode n'est pas clairement identifiable, il est une sorte de raisonnement chez Epictète qui mérite qu'on s'y arrête. En voici les occurrences :

¹ *Ep.* 48.12 (éd. Préchac ; nous traduisons) ; pour d'autres exemples du même type, voir *Epict. Diss.* 4.12.2–3, 20–1.

τί γὰρ ἡμῖν ποιήσουσιν; ἃ δύνανται ποιῆσαι, τούτων οὐκ ἐπιστρεψόμεθα· ὧν ἡμῖν μέλει, ταῦτα οὐ δύνανται.

Pourquoi être impressionné par ceux qui possèdent beaucoup, ou par ceux qui occupent des positions de pouvoir, en particulier s'ils sont forts et irascibles ? Que nous feront-ils ? A ce qu'ils peuvent nous faire, nous n'accorderons aucune attention ; et sur ce qui nous importe, ils n'ont aucun pouvoir.¹

Εἰ ταῦτα ἀληθῆ ἐστὶ καὶ μὴ βλακεύομεν μηδ' ὑποκρινόμεθα ὅτι τὸ ἀγαθὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐν προαιρέσει καὶ τὸ κακόν, τὰ δ' ἄλλα πάντα οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς, τί ἔτι ταρασσόμεθα, τί ἔτι φοβούμεθα; περὶ ἃ ἐσπουδάκαμεν, τούτων ἐξουσίαν οὐδεὶς ἔχει· ὧν ἐξουσίαν οἱ ἄλλοι ἔχουσιν, τούτων οὐκ ἐπιστρεφόμεθα. ποῖον ἔτι πράγμα ἔχομεν;

Si tout ce qui précède est vrai, et si c'est sans mollesse ni hypocrisie que nous disons : « le bien de l'homme, ainsi que son mal, résident dans sa faculté de choix, et tout le reste n'est rien par rapport à nous », pourquoi continuer à nous troubler, à avoir peur ? Sur ce à quoi nous attachons vraiment de l'importance, personne n'a de pouvoir, et à ce sur quoi les autres hommes ont du pouvoir, nous ne prêtons aucune attention. Quelle espèce de difficulté nous reste-t-il à résoudre ?²

Nous désignerons ce type de raisonnement sous le terme d'*argument chiasmique*, car il a pour caractéristique d'avoir pour prémisses deux propositions conditionnelles, dans lesquelles le conséquent de l'une est la négation de l'antécédent de l'autre, et le conséquent de la seconde est la négation de l'antécédent de la première :

Si A, alors non-B ; et si B, alors non-A.

Les deux implications en question résultent du croisement de deux divisions bipartites :

Parmi les choses, les unes sont A, les autres non-A ;
Parmi les choses, les unes sont B, les autres non-B ;

Toutes les choses A sont non-B ;
Toutes les choses B sont non-A.

De ces deux prémisses, Epictète infère une conclusion que l'on peut exprimer sous la forme d'une conjonctive négative. Le mode complet de l'argument chiasmique est donc le suivant :

Si A, alors non-B ;
Si B, alors non-A ;
Donc non [A et B].

Nous pouvons à présent reconstruire les deux raisonnements ci-dessus en suivant ce mode :

Si telle chose dépend d'autrui, alors elle ne nous importe pas ;

¹ *Diss.* 1.9.20–1 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller).

² *Diss.* 1.25.1–3 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller) ; voir aussi *Diss.* 2.13.10.

Et si telle chose nous importe, alors elle ne dépend pas d'autrui ;
Donc non [(telle chose dépend d'autrui) et (telle chose nous importe)].

Si telle chose nous importe, alors elle n'est pas au pouvoir d'autrui ;
Et si elle est au pouvoir d'autrui, elle ne nous importe pas ;
Donc non [(telle chose nous importe) et (telle chose est au pouvoir d'autrui)].

Un argument du même type est attribué à Platon par Alexandre d'Aphrodise : *s'il était fils de dieu, il n'est pas avare ; mais s'il est avare il n'est pas le fils de dieu ; donc il n'est pas les deux à la fois*.¹ Un tel mode argumentatif ne semble toutefois pas valide : chaque proposition le constituant semble entretenir une relation d'équivalence avec les deux autres, si bien qu'il ne déduit pas à proprement parler la proposition finale sur la base des deux premières.²

Même si ce type d'énoncé ne constitue pas un véritable argument, il est particulièrement utile d'un point de vue éthique, en particulier lorsqu'il s'agit de supprimer chez l'interlocuteur les jugements qui sont à l'origine d'un événement passionnel comme la crainte, ce qui est précisément le cas dans les deux passages cités ci-dessus. La crainte peut ainsi être comprise comme ce qui résulte de la conjonction deux jugements, à savoir *Telle chose est un bien pour moi* et *Telle chose est au pouvoir d'autrui* : si je m'attache à une chose qu'il est au pouvoir d'autrui de m'enlever, alors je craindrai de la perdre. Epictète veut justement nous montrer que ces deux jugements ne peuvent jamais être vrais ensembles : si l'un est vrai, alors l'autre est faux, et inversement. En aucune circonstance les conditions qui justifieraient d'éprouver de la crainte ne peuvent être réunies.

3.12. Hypothèse et argument hypothétique

Nous avons déjà eu l'occasion de rencontrer des arguments hypothétiques au cours de nos précédentes analyses. Nous voudrions ici en indiquer les principaux usages.

Usage (15a) : Poser une prémisse à titre d'hypothèse pour en explorer les conséquences (pédagogique)

L'argument hypothétique permet d'explorer les prémisses d'un argument, avant de les accorder ou de les rejeter. Cela est particulièrement utile dans le cas du cinquième indémontrable, car cela permet d'envisager les conséquences de chaque membre de la disjonction énoncée dans la prémisse et de décider lequel doit être rejeté de préférence à l'autre.

¹ In *Aristotelis analyticorum priorum* 22.7–17 ; cet argument est relevé par (Ierodiakonou, 1990b, p. 78).

² Nous reprenons ici la remarque de (Ierodiakonou, 1990b, p. 78).

C'est une telle démarche qu'Epictète adopte avec son interlocuteur dans l'échange suivant dont nous ne reprenons qu'une partie :

τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶν ἐφ' ἡμῖν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν· [...] ποῦ οὖν θῶμεν τὸ ἀγαθόν; ποία οὐσία αὐτὸ ἐφαρμόσομεν; τῆ ἐφ' ἡμῖν; – Εἶτα οὐκ ἔστιν ἀγαθὸν ὑγίεια καὶ ἀρτιότης καὶ ζωὴ, ἀλλ' οὐδὲ τέκνα οὐδὲ γονεῖς οὐδὲ πατρίς; – Καὶ τίς σου ἀνέξεται; μεταθῶμεν οὖν αὐτὸ πάλιν ἐνθάδε. ἐνδέχεται οὖν βλαπτόμενον καὶ ἀποτυγχάνοντα τῶν ἀγαθῶν εὐδαιμονεῖν; – Οὐκ ἐνδέχεται.

parmi les choses qui existent, les unes dépendent de nous, les autres n'en dépendent pas ; [...]. Où donc devons-nous placer le bien ? A quelle sorte de réalité appliquerons-nous cette notion ? A ce qui dépend de nous ? – Comment cela ? La santé n'est pas un bien, ni l'intégrité du corps, ni la vie ? Ni même les enfants, les parents, la patrie ? Qui supportera ce langage ? – Eh bien, transférons de nouveau le bien à ces dernières réalités. Est-il possible d'être heureux quand on éprouve un dommage et que les biens sont hors d'atteinte ? - Non.¹

Il s'agit dans ce passage de décider si le bien doit être placé dans ce qui dépend de nous ou ce qui ne dépend pas de nous. Après avoir posé la disjonction de départ, Epictète en soumet l'un des deux membres – qui se trouve être le vrai – à son interlocuteur, mais ce dernier n'est pas prêt à admettre la prémisse en question. Epictète pose donc l'autre membre de la disjonction à titre d'hypothèse, pour faire voir à son interlocuteur les conséquences néfastes qui s'ensuivent. L'argument peut ainsi être résumé de la manière suivante :

Ou le bien relève de ce qui dépend de nous ou il relève de ce qui ne dépend pas de nous ;
Supposons le premier ;
Alors la santé, la vie, les enfants, *etc.* ne sont pas des biens ;
Supposons le second ;
Alors il est impossible d'être heureux ;
Or non (Il est impossible d'être heureux) ;
Donc non le second ;
Donc le premier.

Il serait possible de reconstruire cet argument sous la forme d'un argument complexe composé d'un cinquième et d'un deuxième indémontrable, avec le mode suivant : *Soit le premier, soit le second ; si le second, alors le troisième ; or non le troisième ; donc non le second ; donc le premier.* Mais cela ne rendrait pas vraiment justice au souci qu'a manifestement Epictète de confronter son interlocuteur aux conséquences qui l'attendent s'il envisage de placer le bien, ce à quoi l'on peut évidemment s'attendre, parmi les choses qui ne dépendent pas de lui.

¹ *Diss.* 1.22.10–3 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller).

Usage (15b) : Poser une circonstance à titre d'hypothèse pour en tirer les conséquences (pratique)

Le raisonnement hypothétique a aussi une utilité toute particulière dans le contexte moral de l'enseignement, de la formation et de la pratique. Il est en effet à même de remplir une fonction *simulatoire*, en permettant d'envisager un évènement ou une circonstance qui n'est pas actuellement le cas pour examiner les conséquences qu'il aurait sur nous s'il était le cas. Dans le passage suivant, Epictète prévient ainsi son interlocuteur contre la fausse conséquence qu'il pourrait tirer s'il arrivait que ses parents soient pauvres ou qu'ils le déshéritent :

εἶ σου οἱ γονεῖς πένητες ἦσαν <ἢ πλούσιοι μὲν ἦσαν>, ἄλλους δὲ κληρονόμους ἀπέλιπον καὶ ζῶντες οὐκ ἐπαρκοῦσιν οὐδέν, σοὶ ταῦτα αἰσχρὰ ἐστίν; ταῦτα ἐμάνθανες παρὰ τοῖς φιλοσόφοις; οὐδέποτε ἤκουσας, ὅτι τὸ αἰσχρὸν ψεκτὸν ἐστίν, τὸ δὲ ψεκτὸν ἄξιόν ἐστι τοῦ ψέγεσθαι; † τίνα ἐπὶ τῷ μὴ αὐτοῦ ἔργῳ, ὃ αὐτὸς οὐκ ἐποίησεν;

Supposons que tes parents soient pauvres, ou bien qu'ils soient riches mais aient institué héritiers d'autres que toi, supposons en outre que de leur vivant ils ne te viennent pas en aide : tout cela est-il une honte pour toi ? Est-ce là ce que tu apprenais chez les philosophes ? N'as-tu jamais entendu dire que ce qui est honteux est blâmable, et qu'est blâmable ce qui mérite d'être blâmé ? Mais qui mérite de l'être pour ce qui n'est pas son œuvre, pour ce qu'il n'a pas fait ?¹

L'hypothèse soumise par Epictète à son interlocuteur permet de mettre en évidence l'implication fautive qu'admet l'interlocuteur et qui, si le contenu de l'hypothèse se trouvait être le cas, le conduirait à tirer une conséquence erronée et dommageable. Il est possible de reconstruire l'argument sous la forme du premier indémontrable suivant :

Supposons que mes parents soient pauvres ou qu'ils m'aient déshérité ;
Si mes parents sont pauvres ou qu'ils m'ont déshérité, alors c'est une honte pour moi ;
Or, par hypothèse, le premier ;
Donc le second.

L'hypothèse donne ainsi l'occasion à son interlocuteur de s'entraîner à rejeter l'implication fautive à laquelle il adhère, pour que, si l'antécédent de l'implication devait être le cas, il ne donne pas pour autant son assentiment au fait que le conséquent l'est aussi.²

¹ *Diss.* 3.26.8 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller) ; voir aussi *Diss.* 2.2.1–14.

² D'une manière générale, du fait de sa fonction simulatoire et préparatoire, le raisonnement hypothétique pourrait intervenir dans le cadre de la *praemeditio malorum* : pour se préparer à l'éventualité d'un mal, il serait commode de le poser à titre d'hypothèse pour examiner si l'on aurait à son égard l'attitude qu'il convient.² Sur le thème de la *praemeditio malorum*, voir *Epict. Diss.* 3.10.6 et (Alexandre, 2012, pp. 428 *sqq.*).

Usage (15c) : Simuler en vue de choisir (pratique)

Du fait de cette fonction simulateur, le raisonnement hypothétique est également utile lorsque nous faisons face à un choix. L'éventail des options à notre disposition peut s'exprimer sous la forme d'une disjonction. Avant d'opter pour l'une ou l'autre des options, il est possible de poser à titre d'hypothèse chacune des options pour examiner ce qui en découle. Si l'une des options a une conséquence inacceptable, il faut la rejeter. On procédera ainsi jusqu'à découvrir l'option la plus raisonnable. C'est ce à quoi Epictète semble inviter son interlocuteur dans le passage suivant :

Ἐξέταζε σαυτόν, πότερα πλουτεῖν θέλεις ἢ εὐδαιμονεῖν. καὶ εἰ μὲν πλουτεῖν, ἴσθι, ὅτι οὔτε ἀγαθὸν οὔτε ἐπὶ σοὶ πάντη· εἰ δὲ εὐδαιμονεῖν, ὅτι καὶ ἀγαθὸν καὶ ἐπὶ σοί· ἐπεὶ τὸ μὲν τύχης ἐπίκαιρον δάνειον, τὸ δὲ † τῆς εὐδαιμονίας προαιρέσεως.

Examine-toi pour savoir si tu veux être riche ou heureux. Si c'est la richesse que tu vises, sache qu'elle n'est pas un bien et qu'elle ne dépend absolument pas de toi. Si c'est le bonheur, sache et qu'il est un bien et qu'il dépend de toi.¹

L'argument peut être analysé comme un quatrième et un cinquième indémontrable enchâssé :

Ou tu veux être riche ou tu veux être heureux ;
Supposons le premier ;
Alors il ne dépend pas de toi d'obtenir ce que tu veux ;
Supposons le second ;
Alors il dépend de toi d'obtenir ce que tu veux.

L'interlocuteur d'Epictète, s'il considère que la conséquence du premier choix est inacceptable, doit rejeter ce premier choix et opter pour le second.

Même sans envisager les conséquences de chaque option, le raisonnement hypothétique nous permet de comprendre que, si l'on a affaire à deux options exclusives l'une de l'autre, le choix de l'une impliquera nécessairement l'abandon de l'autre. C'est ce qu'Epictète veut faire comprendre à son interlocuteur dans le passage suivant :

οὐ δύνασαι καὶ τὰ ἐκτὸς ἔχειν ἐπιμελείας τετυχηκότα καὶ τὸ σαυτοῦ ἡγεμονικόν. εἰ δ' ἐκεῖνα θέλεις, τοῦτο ἄφες· εἰ δὲ μή, οὔτε τοῦτο ἔξεις οὔτ' ἐκεῖνα, περισπώμενος ἐπ' ἀμφοτέρα. Εἰ τοῦτο θέλεις, ἐκεῖνά σε ἀφεῖναι δεῖ.

¹ Sentence C8 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller).

Tu ne peux donner tes soins à la fois aux choses extérieures et à ton principe directeur. Si tu veux les premières, laisse le second ; sinon tu échoueras dans l'un et l'autre cas, car tu seras tiraillé des deux côtés. Et si tu veux t'occuper du second, il faut que tu laisses les premières.¹

L'argument peut se reconstruire sous la forme de deux quatrièmes indémontrables dont la mineure est hypothétique :

Soit tu prends soin des choses extérieures, soit tu prends soin de ton principe directeur ;
Supposons que tu choisisses le premier ;
Alors tu dois abandonner le second.
Supposons que tu choisisses le second ;
Alors tu dois abandonner le premier.

Si l'interlocuteur d'Epictète refuse ce qui suit de l'hypothèse dans le premier argument, alors il devra logiquement rejeter l'hypothèse elle-même, c'est-à-dire ne pas faire le choix correspondant. Et de même pour le deuxième argument.²

3.13. Les sophismes

À plusieurs reprises, Sénèque et Epictète ont recouru à des raisonnements d'apparence sophistiques, et en particulier à des argumentations apparentées au sorite. Il s'agit ainsi de poser que la différence entre deux choses est si négligeable que ce qui vaut de l'une vaut nécessairement de l'autre, en répétant éventuellement l'opération.

Usage (16a). Inférer la vérité d'une proposition de sa proximité avec une autre (pédagogique)

Si Sénèque et Epictète recourent à cette sorte d'argumentation, c'est sans doute parce qu'elle est susceptible d'amener efficacement l'interlocuteur à admettre la thèse dont on veut le convaincre. On commencera en effet par une proposition qu'il admettra aisément car elle est conforme à ses conceptions ; on passera ensuite de cette proposition à une autre très proche, et ainsi de suite de manière progressive, jusqu'à lui faire admettre une proposition qu'il n'aurait jamais pu accepter d'emblée. Dans le passage suivant, Epictète semble ainsi s'appuyer sur cette sorte de progression pour convaincre son interlocuteur que personne n'est libre s'il est malheureux :

¹ *Diss.* 4.10.25 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller).

² Pour un exemple du même type, voir *Diss.* 4.2.3–4.

Ὅταν οὖν μήτε οἱ βασιλεῖς λεγόμενοι ζῶσιν ὡς θέλουσι μήθ' οἱ φίλοι τῶν βασιλέων, τίνες ἔτι εἰσὶν ἐλεύθεροι; – Ζήτει καὶ εὐρήσεις. [...] ἀγαθόν σοι δοκεῖ ἢ ἐλευθερία; – Τὸ μέγιστον. – Δύναται οὖν τις τοῦ μεγίστου ἀγαθοῦ τυγχάνων κακοδαιμονεῖν ἢ κακῶς πράσσειν; – Οὐ. – Ὅσους οὖν ἂν ἴδης κακοδαιμονοῦντας, δυσροοῦντας, πενθοῦντας, ἀποφαίνου θαρρῶν μὴ εἶναι ἐλευθέρους. – Ἀποφαίνομαι. – Οὐκοῦν ἀπὸ μὲν ὦνῆς καὶ πράσεως καὶ τῆς τοιαύτης ἐν κτήσει κατατάξεως ἤδη ἀποκεχωρήκαμεν. εἰ γὰρ ὀρθῶς ὠμολόγησας ταῦτα, ἂν τε μέγας βασιλεὺς κακοδαιμονῇ, οὐκ ἂν ἐλεύθερος, ἂν τε μικρὸς ἂν θ' ὑπατικὸς ἂν τε δισύπατος.

– Mais alors, si ni ceux qu'on appelle rois ni les amis des rois ne vivent comme ils veulent, que reste-t-il comme hommes libres ? – Cherche, et tu trouveras. [...] La liberté est-elle un bien selon toi ? – Le plus grand des biens ! – Celui qui obtient le plus grand des biens peut-il être malheureux ou être dans une situation difficile ? – Non. – Donc tous ceux que tu vois malheureux, misérables, en larmes, affirme résolument qu'ils ne sont pas libres. – Je l'affirme. – Ainsi nous voilà déjà bien loin de l'achat, de la vente et des opérations du même genre qui permettent d'acquérir un bien. Car si tu as eu raison d'accepter les propositions précédentes, le Grand roi n'est pas libre s'il est malheureux, pas plus qu'un petit roi, un personnage de rang consulaire ou un homme qui a été deux fois consul.¹

Si l'on admet qu'un homme n'est pas libre s'il est malheureux, alors on admettra qu'un personnage de rang consulaire ou un homme qui a été deux fois consul n'est pas libre s'il est malheureux ; mais la différence entre un consul et un petit roi n'est pas si grande qu'il faille en conclure autrement pour ce dernier² : un petit roi n'est donc pas libre s'il est malheureux ; mais la différence entre un petit roi et le Grand Roi n'est pas si grande qu'il faille en conclure autrement pour ce dernier : le Grand Roi lui-même n'est donc pas libre s'il est malheureux. Par conséquent, il n'y a absolument personne qui soit libre s'il est malheureux, pas même l'homme que l'on tient habituellement pour le plus libre car il est le plus puissant.

Sénèque soutient quant à lui qu'il est toujours raisonnable d'espérer vivre un jour de plus :

Deinde nemo tam senex est, ut improbe unum diem speret. Unus autem dies gradus vitae est [...].

Ensuite, personne n'est si vieux qu'il ne peut espérer sans audace vivre un jour de plus. Or un jour est un degré de la vie [...].³

L'affirmation de Sénèque correspond justement à l'exemple que donne Diogène Laërce de la proposition raisonnable : *je vivrai demain*, une proposition raisonnable étant celle qui a plus de raisons d'être vraie que d'être fausse.⁴ La manière dont Sénèque formule les choses suggère

¹ *Diss.* 4.1.51–4 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller).

² Sur le fait que le consul était considéré comme l'héritier du pouvoir royal, voir (Giovannini, 2015, p. 48)

³ *Ep.* 12.6 (éd. F. Préchac ; nous traduisons) ; pour un autre exemple, voir *Ep.* 124.8.

⁴ *DL* 7.76 ; sur ce point, voir (Gourinat, 2000, p. 203)

cependant qu'à mesure que l'on vieillit, la probabilité décroît : la proposition *Je vivrai demain* a de moins en moins de raisons d'être vraie. Mais cette diminution ne connaît jamais de rupture telle qu'il arrive un jour où brusquement la proposition *Je vivrai demain* cesse d'être raisonnable. Là encore, cela n'est pas sans rappeler l'argument du sorite, ce que confirme l'usage par Sénèque du terme *gradus*, qui indique que ce qu'ajoute chaque jour à la vie ne suffit pas à produire un changement de nature : le premier jour de la vie, il était raisonnable d'espérer vivre un jour de plus ; or chaque jour est un degré de la vie, et la différence entre un jour et deux jours est négligeable ; si bien qu'il est toujours raisonnable, au bout du deuxième jour, d'espérer vivre un troisième jour ; et ainsi de suite jusqu'à un âge canonique ; aucun nombre déterminé de jours ne fera jamais une vie achevée. Par conséquent, *personne n'est si vieux qu'il ne peut espérer sans audace vivre un jour de plus*.

Usage (16b) : S'exercer de manière progressive (pratique)

Dans le cadre de la pratique, les raisonnements de type soritique ont également l'avantage d'exercer le jugement de manière progressive. Ainsi, nous n'aurons pas grand mal à juger qu'une chose à laquelle on accorde communément peu d'importance n'est pas un bien ; nous pourrions à partir de là procéder très progressivement, jusqu'à juger au final qu'une chose que l'on considère communément comme un grand bien, en réalité, n'en est pas un. C'est à une telle démarche qu'Épictète nous exhorte à plusieurs reprises, comme dans les passages suivants :

ἔδει νῆ τοὺς θεοὺς μελετᾶν ἐπὶ τῶν μικρῶν καὶ ἀπ' ἐκείνων ἀρχομένους διαβαίνειν ἐπὶ τὰ μείζω.

Nous devrions, par les dieux, nous exercer dans les petites choses et, partant de là, passer à de plus grandes.¹

Ταύτην τὴν μελέτην ἔωθεν εἰς ἐσπέραν μελετᾶν ἔδει. ἀπὸ τῶν μικροτάτων, ἀπὸ τῶν εὐεπιηρεαστο<τά>των ἀρξάμενος, ἀπὸ χύτρας, ἀπὸ ποτηρίου, εἶθ' οὕτως ἐπὶ χιτωνάριον πρόσελθε, ἐπὶ κυνάριον, ἐπὶ ἰπάριον, ἐπὶ ἀγρίδιον· ἔνθεν ἐπὶ σαυτόν, τὸ σῶμα, τὰ μέρη τοῦ σώματος, τὰ τέκνα, τὴν γυναῖκα, τοὺς ἀδελφούς. πανταχοῦ περιβλέψας ἀπόρριψον ἀπὸ σεαυτοῦ· κάθηρον τὰ δόγματα, μή τι προσήρηται σοι τῶν οὐ σῶν, μή τι συμπέφυκεν, μή τι ὀδυνήσει σ' ἀποσπώμενον.

Voilà l'exercice que tu devrais pratiquer du matin au soir. Commence par les choses les plus insignifiantes et les plus fragiles, un vase, une coupe ; continue ensuite l'exercice avec une petite tunique, un petit chien, un petit cheval, un petit champ ; de là, passe à toi-même, à ton corps, aux

¹ *Diss.* 1.18.18 (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller).

membres de ton corps, à tes enfants, à ta femme, à tes frères : regarde bien de tous côtés autour de toi, et rejette tout cela loin de toi. Purifie tes jugements, de manière à ce que rien de ce qui n'est pas à toi ne finisse par adhérer à toi, par faire partie de toi, et ne te fasse souffrir si on te l'arrache.¹

Dans ces passages, Epictète n'emploie pas à proprement parler de raisonnements de type soritique ; mais il encourage ses disciples à procéder d'une manière apparentée au sorite et qui tire parti des vertus d'un tel mode argumentatif. On s'exercera ainsi sur le modèle suivant :

Un vase ou une coupe sont si fragiles qu'il n'est pas raisonnable de s'attrister de les perdre ;
Mais la différence entre un vase et une petite tunique n'est pas si grande qu'il puisse être raisonnable de s'attrister de la perte de cette dernière ;
Mais la différence entre une petite tunique et un petit chien n'est pas si grande qu'il puisse être raisonnable de s'attrister de la perte de ce dernier ;
Mais la différence entre un petit chien et un petit cheval n'est pas si grande qu'il puisse être raisonnable de s'attrister de la perte de ce dernier ;
Et ainsi de suite, jusqu'à juger que la différence avec un enfant, une femme ou un frère n'est pas si grande qu'il puisse être raisonnable de s'affliger de la perte de ces derniers.

Bien entendu, cette argumentation comporte une certaine faiblesse : on ne peut s'empêcher de penser que, au milieu de ces différences de degré, s'intercalent certaines différences de nature,² qui viennent rompre la progression de l'argument et invalident du même coup sa conclusion. Mais du point de vue de la valeur morale, toutes ces choses ont en commun d'être des indifférents et elles n'entretiennent donc bien qu'une différence de degré. Le recours au sorite pourrait toutefois conduire à effacer les différences de degré elles-mêmes et à rendre toute chose indifférente. On en reviendrait alors à la position d'Ariston qui supprime la subdivision des indifférents (*voir usage 3c*). Toutefois, l'exercice proposé ici par Epictète relève manifestement de la discipline du désir, dans laquelle il convient d'affirmer l'indépendance de la faculté de choix à l'égard des circonstances ; dans la discipline de l'impulsion, il conviendra d'introduire à nouveau des différences entre les choses et il faudra donc laisser le procédé soritique de côté.

¹ *Diss.* 4.1.111–3. Cf. *Manuel* 3.

² Les différences de nature résident en particulier dans le passage de la petite tunique au petit chien, et dans le passage du petit cheval à l'enfant, c'est-à-dire dans le passage d'un niveau de l'échelle ontologique à un autre : les êtres qui possèdent une *hexis* sont par nature différents des êtres qui possèdent une *psukhé*, lesquels sont par nature différents des êtres qui possèdent une *psukhé logiké* (Epictète ne donne pas d'exemple de plantes, c'est à dire d'être possédant une *phusis*) : autrement dit, d'un point de vue ontologique, les êtres ne se distinguent pas seulement par une différence de degré.

3.14. Les arguments faux

Dans cette section, nous ne traitons pas des arguments employés par les auteurs stoïciens dont l'analyse montrerait qu'ils sont faux ou non valides. Nous nous en tenons uniquement aux arguments faux ou non-concluants que les auteurs stoïciens reconnaissent et présentent explicitement comme tels. Il arrive ainsi à plusieurs reprises à Sénèque et à Epictète d'inclure à leur discours des arguments faux ou non-valides. Dans la majorité des cas, un tel usage semble répondre à une visée pédagogique : il s'agit de mettre devant les yeux du disciple l'erreur qu'il a commise pour l'amener à se corriger, ou bien l'erreur qu'il pourrait commettre pour la lui faire éviter. Il n'est donc pas étonnant qu'il ne se retrouve pas chez Cicéron et Arius Didyme.

Usage (17a). Corriger les erreurs de jugement (pédagogique)

Au début de l'une de ses lettres, Sénèque met dans la bouche de Lucilius un deuxième indémontrable faux :

Quaeris an omne bonum optabile sit. « Si bonum est, inquis, fortiter torqueri et magno animo uri et patienter aegrotare, sequitur, ut ista optabilia sint : nihil autem video ex istis voto dignum [...]. »

Tu demandes si tout bien est souhaitable. « Si c'est un bien, dis-tu, de souffrir avec courage, d'être brûlé avec grandeur d'âme, d'être malade en faisant preuve de patience, il s'ensuit que ces choses sont souhaitables : or je ne vois rien dans ces choses qui ne soit digne d'être souhaité.¹

Le raisonnement que Sénèque attribue à Lucilius est le suivant :

Si souffrir avec courage, être brûlé avec grandeur d'âme, être malade en faisant preuve de patience sont des biens, alors ce sont des choses souhaitables ;
Or non le second ;
Donc non le premier.

Dans ce deuxième indémontrable, la majeure, *Tout ce qui est un bien est souhaitable*, est vraie ; en revanche, la mineure est fautive, et la conclusion qu'il en tire l'est également. Dans la suite de la lettre, Sénèque s'efforce justement de corriger l'erreur de Lucilius en démontrant la contradictoire de la mineure de son raisonnement. Ainsi écrit-il par exemple :

si virtus optabilis est, nullum autem sine virtute bonum, et omne bonum optabile est : deinde etiam [si] tormentorum fortis patientia optabilis est.

¹ *Ep.* 67.3 (éd. F. Préchac ; nous traduisons).

si la vertu est souhaitable, et si aucun bien n'est sans vertu, tout bien est également souhaitable.
Ensuite endurer courageusement les tourments est également souhaitable.¹

Le raisonnement de Sénèque est un argument complexe, composé de deux syllogismes prédicatifs :

La vertu est souhaitable
Aucun bien n'est sans vertu
Aucun bien n'est non souhaitable (=Tout bien est souhaitable)

Tout bien est souhaitable
Endurer courageusement les tourments est un bien ;
Donc endurer courageusement les tourments est souhaitable.

La conclusion de cet argument prédicatif est justement la contradictoire de la mineure fautive de l'argument de Lucilius.

Usage (17b). Corriger les erreurs logiques d'évaluation (pratique)

Epictète fait non seulement usage d'arguments faux, dans une visée pédagogique ou critique, mais également d'arguments non-concluants, dans un but exclusivement pédagogique cette fois. Ainsi peut-on lire dans le *Manuel* :

Οὔτοι οἱ λόγοι ἀσύνακτοι· “ἐγὼ σου πλουσιώτερός εἰμι, ἐγὼ σου ἄρα κρείττων”. “ἐγὼ σου λογιώτερος, ἐγὼ σου ἄρα κρείττων”. ἐκεῖνοι δὲ μᾶλλον συνακτικοί· “ἐγὼ σου πλουσιώτερός εἰμι, ἢ ἐμὴ ἄρα κτήσις τῆς σῆς κρείττων”. “ἐγὼ σου λογιώτερος, ἢ ἐμὴ ἄρα λέξις τῆς σῆς κρείττων”. σὺ δὲ γε οὔτε κτήσις εἶ οὔτε λέξις.

Ces raisonnements ne sont pas concluants : « Je suis plus riche que toi, donc je suis meilleur que toi » ; « Je suis plus éloquent que toi, donc je suis meilleur. » Ceux-là sont plus concluants : « Je suis plus riche que toi, donc ce que je possède est mieux que ce que tu possèdes » ; « Je suis plus éloquent, donc ma parole est meilleure que la tienne. » En ce qui te concerne, tu n'es ni ce que tu possèdes ni ta parole.²

Epictète formule ainsi deux raisonnements non-concluants à la manière des syllogismes à une prémisse d'Antipater :

Je suis plus riche que toi, donc je suis meilleur que toi.
Je suis plus éloquent que toi, donc je suis meilleur que toi.

¹ *Ep.* 67.5 (éd. Préchac ; nous traduisons). Pour d'autres cas du même genre, voir *Epict. Diss.* 4.1.60–1, 8.9 et *Manuel* 12. 1–2.

² *Manuel* 44. Pour d'autres exemples similaires, voir *Diss.* 3.14.11–4 et *Manuel* 6.

Les inférences sont invalides car la conclusion ne suit pas de manière nécessaire de la prémisse : je ne peux conclure de la supériorité de ma richesse sur la tienne ma propre supériorité à ton égard, car je ne suis pas ma richesse ; de même, je ne peux conclure de la supériorité de mon éloquence sur la tienne ma propre supériorité à ton égard, car je ne suis pas mon éloquence.

Epictète prend soin de corriger les deux arguments afin de les rendre valides :

Je suis plus riche que toi, donc ce que je possède est mieux que ce que tu possèdes.

Je suis plus éloquent, donc ma parole est meilleure que la tienne.¹

Dans ce passage, la visée pédagogique est manifeste : Epictète commence par indiquer à son élève l'erreur logique qu'il a commise en se jugeant meilleur qu'un autre parce qu'il est plus riche que lui ; puis il lui montre ensuite comment corriger son erreur. La résolution de cette erreur n'est pas seulement utile dans le cadre de l'enseignement, mais, elle est cruciale dans la prévention des passions. Epictète considère en effet que la passion survient du fait que l'on ajoute à une représentation factuelle un jugement de valeur indue.² Autrement dit, la passion naît de l'erreur logique consistant à donner son assentiment à une implication qui n'est pas valide.³

Pour conclure sur les arguments faux et non-valides, il est intéressant de remarquer qu'ils décrivent justement les erreurs de l'insensé que tous les précédents usages sont censés, chacun à leur niveau, corriger. Cette correction passe à la fois par l'élimination des conceptions fausses, et par celle des erreurs de raisonnement. Elle n'est pas seulement utile pour rectifier les conceptions de l'interlocuteur, mais aussi pour réformer son comportement et prévenir des épisodes passionnels.

¹ Ces arguments sont du type des syllogismes à une seule prémisse d'Antipater : sur ce point, voir (Hadot P., 2000, p. 127)

² Sur le fait que la passion naît selon Epictète de l'ajout d'un jugement de valeur, voir (Hadot P., 2000, pp. 50–1, 56 et 127–8) ; sur la nature de l'erreur qui est à l'origine de la passion selon Epictète, voir (Alexandre, 2014, pp. 56–7).

³ Pour des exemples de telles implications non valides, voir Diss. 1.1.21–5, 2.16.40, 3.8.1–5, 17.1–9, 19.1–5, 4.5.7–11

Synthèse

Après avoir analysé dans le détail l'usage des procédés au sein de notre corpus, nous voudrions en donner à présent une vue d'ensemble et présenter les traits les plus saillants que notre inventaire a permis de mettre en évidence. Comme nous avons distingué trois types d'usages au cours de l'analyse – *théorique, pédagogique et pratique* –, nous commencerons par indiquer pour chacun d'eux les principaux enseignements que nous pouvons tirer de nos analyses. Nous reviendrons ensuite sur la *coopération* des différents procédés et des différentes techniques au sein de chacun des usages. Nous terminerons par évaluer l'adéquation de la dialectique à l'éthique sur la base de notre inventaire. Pour ce faire, nous interrogerons d'abord la *complétude* de la dialectique stoïcienne dans son usage éthique, puis sa possible *redondance*, pour évoquer finalement la question de son *adaptation* aux exigences de l'éthique.

1. Les usages théoriques

Les usages théoriques de la dialectique en éthique sont sans doute ceux que l'on pouvait le mieux anticiper après l'examen des positions stoïciennes sur l'utilité de la dialectique. Il y a cependant plusieurs enseignements à tirer de l'inventaire. Commençons par l'usage démonstratif car il est de loin l'usage théorique le plus récurrent au sein de notre corpus (*voir usages 5a–c, 6a–c, 7a, 9a, 12, et 13a*).¹ L'un des résultats les plus remarquables concernant cet usage est l'absence de différence significative entre le contexte de l'exposition ou de la défense de la doctrine d'une part, et celui de l'enseignement d'autre part. Ainsi, lorsque Sénèque ou Epictète veulent enseigner un principe à leur disciple, ils utilisent pour l'essentiel le même type de procédés que Caton lorsque ce dernier veut établir une thèse.² Une telle similitude se comprend assez bien si l'on songe que la dialectique suppose toujours, quel que soit le contexte, le rapport entre un questionnant et un répondant, que ce rapport soit d'ailleurs explicite ou implicite. Ainsi, de même que le maître dialogue avec son disciple en vue de convaincre ce

¹ Pour la liste des usages répertoriés, on pourra se reporter à la table des matières.

² Pour les exceptions, voir *infra* nos remarques sur les usages pédagogiques.

dernier, de même le théoricien a besoin d'un interlocuteur qui lui accorde ses prémisses pour parvenir à la conclusion de la démonstration. Et, dans le cas où le théoricien œuvre en solitaire, on peut supposer que c'est alors avec lui-même qu'il entretient un tel échange.

Le second enseignement à tirer de l'inventaire vient de la récurrence de l'usage démonstratif et du fait qu'il l'emporte de loin sur tous les autres usages théoriques. Cela montre qu'en éthique la dialectique a d'abord une fonction constructive et que c'est prioritairement comme une technique de la démonstration qu'elle intervient dans l'élaboration, la défense et l'enseignement de la morale. Il nous faut toutefois préciser ce que nous entendons par *constructif*. À cette fin, il est intéressant de noter qu'au sein de notre corpus, la conclusion précède très souvent les prémisses. Cela suggère que ces dernières sont plutôt ce qui permet de vérifier une thèse posée à titre préalable que ce à partir de quoi l'on déduit et découvre une thèse nouvelle. Cela confirme la description que nous faisons de la démarche dialectique dans les deux premières parties : lorsqu'ils démontrent, les stoïciens ne procèdent pas de manière progressive, en partant de premiers principes ou d'axiomes sur la base desquels ils déduiraient des propositions qu'ils n'avaient pas soupçonnées, mais ils soumettent plutôt des propositions à un examen, pour vérifier si elles concordent ou non avec les notions ou les autres propositions du système, ces dernières fournissant le contenu des prémisses. L'exposé de Caton fait toutefois exception : il procède justement pour une bonne part de manière progressive. Mais le porte-parole du Portique a justement la prétention de montrer l'enchaînement parfait de toutes les thèses de l'éthique stoïcienne. Dans ce but, il présente en quelque sorte – pour reprendre une distinction cartésienne – les résultats de l'*analyse* dialectique sous la forme d'une *synthèse* : son mode d'exposition des thèses stoïciennes n'est pas représentatif du travail d'élaboration qui a permis de les établir. Chacune des thèses a plutôt été établie séparément, sur le modèle décrit ci-dessus, et non déduite l'une de l'autre. De ce point de vue, le témoignage d'Arius – qui est bien plus décousu dans ses phases dialectiques que ne l'est celui de Cicéron – est plus proche de nous livrer les données brutes de l'examen dialectique : il mentionne telle thèse, en donne la preuve, puis passe à la thèse suivante, et ainsi de suite. Toutefois, puisque l'examen dialectique rapporte chacune de ces thèses au même système de notions et de propositions, il autorise une présentation comme celle de Cicéron : tout en étant établies isolément les unes des autres, les thèses sont en effet toutes liées les unes aux autres.

Concernant à présent l'usage réfutatif de la dialectique, il se confond largement avec l'usage démonstratif. Cela revient à dire qu'il n'y a pas à proprement parler de réfutation dans

notre corpus, que ce soit dans les exposés théoriques ou dans les textes pédagogiques. Comme nous l'avons vu (*usage 6b*), le but n'est jamais seulement de supprimer une opinion chez l'interlocuteur, mais toujours de lui substituer du même coup un jugement vrai. Ce qui vaut dans le contexte de l'élaboration de la doctrine vaut de la même manière dans le contexte pédagogique : le maître n'a jamais seulement l'objectif de faire abandonner à son disciple une opinion donnée, mais toujours en même temps de le faire adhérer à la proposition contradictoire. Dans notre chapitre consacré à Epictète, nous avons toutefois noté que ce dernier envisageait un usage protreptique de la dialectique qui consistait à supprimer chez le disciple sa prétention à savoir en le plaçant devant ses contradictions pour le disposer à apprendre dans un second temps.¹ Nous avons également fait l'hypothèse, dans notre chapitre sur Zénon, que la capacité de la dialectique à lisser la cire de l'esprit préalablement à l'inscription dans l'âme des doctrines suggérait un recours à l'ἔλεγχος.² Dans les faits, toutefois, il est très rare que Sénèque ou Epictète fasse transiter leur interlocuteur par un moment d'ignorance entre la suppression de l'opinion fautive et sa substitution par un jugement vrai : le réfutatif est toujours immédiatement démonstratif et didactique. Nous signalerons toutefois dans les usages pédagogiques deux cas, rencontrés chez Epictète, qui suggèrent un tel passage par l'ignorance.

Enfin, la résolution des sophismes et l'examen des arguments contraires sont deux procédures absolument exceptionnelles dans notre corpus. Cela peut évidemment surprendre dans la mesure où une bonne partie des témoignages étudiés dans notre première partie étaient consacrés à ces deux techniques dialectiques. On en retrouve cependant quelques cas chez Sénèque (*voir usage 1b*) : dans l'exemple analysé, il commence par citer l'argument stoïcien, puis cite le contre-argument péripatéticien, avant de résoudre ce dernier en montrant qu'il repose sur une ambiguïté. Cela ressemble assez à la démarche que Chrysippe préconise d'adopter avec précaution.³ La relative rareté d'un tel procédé au sein de notre inventaire suggère toutefois que les témoignages sur l'examen de l'argumentation *contra*, que l'on doit à Plutarque, ont tendance à surestimer l'importance d'un usage de la dialectique qui, en pratique, revient bien moins souvent que l'usage démonstratif. On peut toutefois faire l'hypothèse que la rareté de la résolution des sophismes et de l'examen des arguments contraires s'explique en partie par le type des œuvres examinées dans notre corpus : Cicéron et Arius ont fait le choix

¹ Voir *supra*, pp. 314 *sqq.*

² Voir *supra*, p. 55.

³ Voir *supra*, pp. 118 *sqq.*

de ne pas reprendre la substance des très nombreux traités de Chrysippe sur les sophismes et il est possible par ailleurs que la résolution des sophismes occupait une place dans la partie théorique de l'enseignement d'Epictète, dont nous n'avons pas conservé le contenu.

2. Les usages pédagogiques

Comme nous l'avons indiqué, nous appelons *usages pédagogiques* les usages de la dialectique qui se retrouvent exclusivement en contexte pédagogique, dans le rapport entre le maître et l'élève, sans avoir d'équivalent dans l'élaboration de la théorie. Or, comme le contexte de l'élaboration ou de la défense doctrinale et celui de l'enseignement philosophique sont, comme nous le notions plus haut, relativement similaires d'un point de vue dialectique, les usages proprement pédagogiques sont relativement rares. Il en existe néanmoins.

Nous avons ainsi relevé des usages protreptiques de la dialectique, visant à encourager l'interlocuteur à philosopher dans les premiers temps de la formation morale (voir *usages 10a et 13c*).

Comme nous l'annoncions plus haut, nous avons également identifié deux cas chez Epictète qui suggèrent un usage proprement réfutatif de la dialectique en contexte pédagogique. Le premier consiste dans une forme détournée du cinquième indémontrable (voir *usage 19c*), consistant à partir de la disjonction admise par l'interlocuteur – qui est déficiente – et à nier chacun de ses membres, ce qui conduit l'interlocuteur à une aporie : le seul moyen de sortir de l'aporie est d'envisager une troisième voie. Il semble bien, dans ce cas, que l'interlocuteur transite par l'ignorance : il comprend déjà que ce n'est ni l'un ni l'autre, mais il ne sait pas encore ce que c'est. Quant à l'autre cas, nous ne l'avons pas évoqué dans notre inventaire, car il est difficile de le reformuler au moyen d'un argument. Il consiste à formuler une implication dont le conséquent a une forme interrogative : *Si le premier, alors le second ?*. Epictète déclare par exemple : « si tu ressens de l'envie, de la pitié, de la jalousie, si tu trembles, si tu ne laisses pas passer un seul jour sans te lamenter, en te plaignant de toi-même et des dieux, comment peux-tu dire encore que tu as reçu une éducation ? ».¹ Par une telle formule, Epictète veut probablement amener son interlocuteur à remettre en question une opinion qu'il tient jusqu'ici pour certaine sans l'avoir interrogée ; mais il faut encore que l'interlocuteur examine de lui-

¹ *Diss.* 2.17.26–8 : εἰ δὲ φθονεῖς, ἀταλαίπωρε, καὶ ἐλεεῖς καὶ ζηλοτυπεῖς καὶ τρέμεις καὶ μίαν ἡμέραν οὐ διαλείπεις, ἐν ᾗ οὐ κατακλάεις καὶ σαντοῦ καὶ τῶν θεῶν, καὶ τί ἔτι λέγεις πεπαιδεῦσθαι; (éd. H. Schenkl ; trad. R. Muller) ; pour d'autres cas, voir *Diss.* 1.25.1–6, 2.17.13, 4.12.2–3

même l'opinion en question et décide de l'abandonner. Entre la suppression de l'opinion et la substitution d'un jugement vrai, il y aurait donc bien une étape lors de laquelle l'interlocuteur reconnaîtrait son ignorance : en l'occurrence, il suspendrait justement le jugement selon lequel il a reçu un savoir. Même si ces usages sont relativement rares, ils permettent de faire correspondre une pratique concrète aux déclarations d'Epictète sur la nécessité de faire perdre au disciple sa prétention au savoir. Mais cela montre également que les procédés de la dialectique stoïcienne ne se prêtent probablement pas à un usage réfutatif, car les seuls cas qui s'apparentent à une réfutation ne les mobilisent pas.

Il faut souligner par ailleurs que Sénèque et Epictète, même à l'égard d'un disciple débutant, n'admettent pour ainsi dire jamais de conduire l'interlocuteur à une conclusion vraie sur la base de l'une de ses opinions fausses : ils ne transigent pas avec la vérité. Deux seuls cas peuvent suggérer un usage du faux : l'*usage 9c* que nous évoquions ci-dessus et qui consiste à amener l'interlocuteur à s'interroger après avoir admis dans la première prémisse une disjonction incomplète ; et l'*usage 10d* dont nous avons fait l'hypothèse qu'il pouvait être de nature thérapeutique. Si tel est bien le cas, alors le faux peut éventuellement être employé dans le cadre de la réfutation, ou de la consolation.¹ Quant aux cas d'argumentations apparentées au sorite (*voir usage 11a*), il ne faut sans doute pas y voir des argumentations non valides. En effet, les stoïciens ne sont pas sans admettre des différences de degré : dans un tel cas, l'usage d'une telle forme est autorisé. Le sorite devient un sophisme seulement lorsque l'on s'en sert pour dissimuler une différence de nature.

Enfin, l'usage des arguments faux et non valides (*voir usages 17a–b*) ne doit pas être considéré comme un usage du faux, puisque Sénèque et Epictète ne cherchent pas à dissimuler le fait que ces arguments sont faux : au contraire, il s'agit de montrer aux disciples leurs erreurs pour les amener à les corriger. Ce dernier usage est intéressant dans la mesure où il nous donne l'occasion de distinguer entre *usage instrumental* et *usage constitutif* de la dialectique en éthique. Les précédents usages de la dialectique que nous avons mentionnés dans cette synthèse sont essentiellement de type instrumental : la dialectique contribue à l'amélioration morale de la vie de manière indirecte, comme le moyen de convaincre l'interlocuteur du bien-fondé d'un principe moral. Mais c'est au principe moral qu'il revient au final de faire progresser l'interlocuteur. Dans le cas des arguments faux, et tout particulièrement des arguments non

¹ Chrysippe admettait déjà ce dernier usage : voir *supra*, p. 123.

valides, il s'agit de faire reconnaître à l'interlocuteur la faute dialectique qu'il a commise : ici, le simple fait de corriger cette erreur et de se conformer au principe dialectique correspondant permet de progresser moralement. En particulier, l'*usage 17b* joue un rôle décisif dans la thérapie des passions sans faire intervenir le moindre principe éthique, mais seulement le critère de validité de l'implication. Nous retrouverons cette même distinction entre usage instrumental et usage constitutif de la dialectique dans le cas des usages pratiques.

3. Les usages pratiques

Comme nous l'avons précisé au cours de l'analyse, nous entendons par *usage pratique* l'usage d'un argument dont la conclusion associe une notion morale à un terme défini. Lorsque l'interlocuteur donne son assentiment à une telle proposition, cela déclenche chez lui une impulsion, là où l'usage théorique a seulement pour conséquence de modifier ses conceptions en matière de morale.

L'inventaire a permis de mettre en évidence des usages pratiques d'arguments que l'étude du discours n'avait pas permis d'anticiper. C'est en particulier le cas de l'argument hypothétique, dont le peu que nous savons laissait présager un usage très théorique : comme nous l'apprend Epictète, il est parfois nécessaire de recourir à une hypothèse pour pouvoir aller plus loin dans une argumentation. Or, un tel argument s'avère crucial en éthique, en particulier dans le domaine de l'exercice moral. Il est en effet à même de remplir une fonction simulateur, en permettant de poser à titre d'hypothèse une circonstance qui n'est pas actuellement le cas pour voir ce qui s'ensuit (*voir usage 15b*). Nous avons vu en effet que la caractérisation fournit un critère, souvent formulé au moyen d'une implication, qu'il est ensuite possible de mobiliser dans le cadre d'un premier ou d'un deuxième indémontrable. Or, un tel critère ne peut être appliqué qu'à la seule condition que l'antécédent de l'implication soit vrai ou que le conséquent soit faux. Si ni l'un ni l'autre ne sont le cas, alors le critère ne s'applique pas. Il est toutefois possible de poser l'antécédent ou la négation du conséquent à titre d'hypothèse. Cela permet alors de s'entraîner à faire usage du critère en question pour être prêt le moment venu à le mettre effectivement en application. C'est le type de technique dialectique qui peut entrer dans le cadre de la *praemeditio malorum*.

Les usages pratiques donnent par ailleurs l'occasion de distinguer à nouveau entre usage instrumental et usage constitutif de la dialectique en éthique. Nous avons vu ainsi comment, dans la discipline de l'action, Epictète recommande d'examiner les antécédents et les

conséquences de l'action que l'on projette avant de l'entreprendre (*voir usage 5e*). Or ce qui garantit la conséquence dans l'action, c'est là encore le critère de validité de l'implication : une fois que je reconnais que l'implication est valide, alors libre à moi de refuser le conséquent et donc de renoncer à accomplir l'action en question, ou au contraire d'accepter le conséquent si je prends la décision d'accomplir l'action. C'est ici la forme même du raisonnement qui garantit la moralité de mon choix, indépendamment de tout principe moral. La même chose vaut de l'usage du critère de l'implication en vue de garantir la cohérence dans la discipline du désir (*voir usage 6e*). Dans les deux cas, il s'agit d'un usage *constitutif* de la dialectique en éthique.

4. Conclusion sur les différents usages inventoriés

Pour conclure sur les différents usages de la dialectique – théorique, pédagogique et pratique – que nous avons relevés, il faut souligner tout d'abord que l'inventaire a permis d'illustrer la plupart des usages étudiés dans les deux premières parties, mais aussi d'en revoir l'importance relative – par exemple la pratique de la démonstration par rapport à celle de la résolution des sophismes –, et de mettre également en évidence de nombreux usages – en particulier de nature pédagogique et pratique – que la seule étude du discours n'avait pas permis de soupçonner. L'inventaire a enfin permis de vérifier un certain nombre d'hypothèses que nous avons faites à propos de la position des auteurs. Nous avons ainsi supposé que la critique de la dialectique par Sénèque n'excluait pas *a priori* qu'il admette un certain usage de la dialectique dans le cadre de la parénèse : cette hypothèse s'est vérifiée (*voir par exemple usage 10a*). Nous nous étions par ailleurs demandé si l'usage par Epictète d'un vocabulaire dialectique dans le cadre de la discipline du désir ou de l'action était métaphorique ou suggérait un recours effectif à la dialectique : l'inventaire a là encore permis de trancher en montrant qu'il existe bien un tel usage de la dialectique dans ces deux domaines (*voir par exemple 5e et 6e*). Certes, il y a un aspect de l'usage de la dialectique sur lequel notre inventaire n'a pas pu nous renseigner, mais nous le savions avant même de commencer. Il s'agit de l'usage vertueux de la dialectique : un tel usage ne pouvait évidemment pas être observé chez des auteurs qui ne sont pas des sages. Il est toutefois possible de supposer que, parmi les usages inventoriés, certains ont un correspondant dans la vertu dialectique du sage tandis que d'autres non : par exemple, on peut supposer que les usages pédagogiques sont de nature transitoire puisqu'ils concernent précisément le cas du disciple. On peut supposer en revanche que les autres usages ont un correspondant parfait dans la vertu dialectique du sage.

5. La coopération des procédés et des techniques

En plus de montrer la diversité des usages de la dialectique en éthique, l'inventaire et l'analyse ont permis de mettre en évidence la manière dont les différents procédés des différentes techniques s'associent dans l'exercice de ces usages pour former un dispositif complet.

De ce point de vue, le cas de la définition est intéressant en ce qu'il offre un contre-exemple à ce principe de coopération entre procédés logiques. Même si nous avons vu que le procédé a son utilité dans l'élaboration des notions morales (*voir usage 2c*), il ne collabore pas lui-même avec les procédés de la technique dialectique. C'est l'une des raisons pour lesquelles on ne rencontre que très peu ce procédé en dehors des phases diérétiques de l'exposé d'Arius. Lorsque l'on recourt à la technique dialectique, que ce soit pour un usage théorique ou pour un usage pratique, on substitue à la définition le procédé de la caractérisation. Ce dernier procédé est absolument crucial pour plusieurs raisons. Tout d'abord, il permet d'exprimer les relations – d'équivalence, d'incompatibilité ou d'inclusion – qui existent entre les différentes notions, constituant ce faisant ces dernières en *système* ou en *raison* (*voir usage 2d*). Lorsque le dialecticien se réfère au critère de la droite raison dans le cadre de l'examen d'une proposition, c'est précisément à ce système de notions qu'il se rapporte. En pratique, il sélectionnera une caractérisation, c'est-à-dire l'une des relations dans ce système, pour l'introduire à titre de prémisse principale dans le cadre d'un premier indémontrable, d'un second indémontrable ou d'un syllogisme prédicatif (*Voir usages 5d, 6d et 11a–b*). Il pourra ensuite se servir de la caractérisation comme d'un critère et vérifier si la chose qu'il a introduite dans la mineure de l'argument satisfait ou non le critère.

La caractérisation est encore ce qui garantit l'application d'une division dans le cadre d'un argument. On a alors un cas de coopération entre les techniques définitionnelle, diérétique et dialectique (*voir usage 9b*). Ainsi, pour appliquer à une chose donnée x la division tripartite *Parmi les choses, les unes sont A, les autres B, les autres ni A ni B*, on pourra l'introduire à titre de prémisse principale – *Ou x est A ou x est B ou x est ni A ni B* – dans un cinquième indémontrable. Pour établir que x n'est pas A et qu'il n'est pas non plus B, il faudra introduire la caractérisation des choses A et celle des choses B, que l'on aura exprimées au moyen d'une implication. Il sera alors possible de recourir à deux deuxièmes indémontrables pour montrer que x ne satisfait ni le critère des choses A ni celui des choses B : on pourra finalement conclure que x n'est ni A ni B.

Un autre cas de coopération intéressant est celui que nous évoquions plus haut dans le cas de l'argument hypothétique. Pour pouvoir appliquer une caractérisation, exprimée au moyen d'une implication dans le cadre d'un deuxième ou d'un premier indémontrable, alors que l'antécédent de l'implication n'est pas le cas et que le conséquent est le cas, alors il faut introduire l'hypothèse selon laquelle l'antécédent est le cas ou bien celle selon laquelle le conséquent ne l'est pas : dès lors on pourra conclure.

Dans l'étude du discours, nous avons ainsi souligné comment les différentes techniques logiques étaient susceptibles de coopérer.¹ L'inventaire a permis de montrer très concrètement comment une telle coopération se fait et pourquoi il est impossible d'être bon dialecticien si l'on n'a pas une compétence technique dans le domaine des définitions et des divisions.

6. Complétude de la dialectique stoïcienne dans son usage éthique ?

Pour finir, interrogeons l'adéquation de la dialectique et de l'éthique stoïcienne, sur la base de l'inventaire des usages de la première dans la seconde. Peut-on dire que la dialectique stoïcienne est complète, au sens où elle fournirait un dispositif complet pour répondre aux nécessités de l'éthique ? Peut-on dire ensuite que la dialectique évite la redondance, au sens où elle fournirait un procédé pour chaque usage éthique, sans multiplier inutilement les procédés ? Enfin, la dialectique doit-elle s'adapter aux exigences de l'éthique au point de remettre en cause ses propres principes ? L'enjeu est d'importance : si la dialectique stoïcienne, dans son usage éthique, devait s'avérer incomplète, redondante ou si elle devait s'adapter au point d'enfreindre ses propres principes, cela révélerait un écart, au sein de la philosophie stoïcienne, entre la partie logique et la partie éthique et remettrait donc en cause la cohérence du système.

Commençons par examiner la complétude de la dialectique stoïcienne dans son usage éthique. Il se trouve que l'un des résultats les plus spectaculaires de l'inventaire est justement que l'argument le plus fréquent n'est nullement issu de la dialectique stoïcienne, mais est emprunté à la logique aristotélicienne : le syllogisme prédicatif est ainsi autant employé au sein de notre corpus que tous les indémontrables stoïciens réunis. Cela signifie-t-il que les auteurs stoïciens, en pratique, se sont rendus compte de l'insuffisance de la dialectique élaborée par Chrysippe ? En réalité, nous avons vu (*usage 11a*) que les stoïciens réinventent profondément le syllogisme prédicatif, à tel point qu'il n'a plus grand-chose à voir avec son homologue

¹ Voir *supra*, p. 130.

aristotélien. Supprimant très souvent les quantificateurs, ils en usent pour exprimer des relations d'équivalence entre notions morales, produisant ainsi de longues chaînes de notions, ces dernières entretenant entre elles des relations d'implication mutuelle. Or nous avons vu que, dans un tel usage, ils relèvent davantage de la technique définitionnelle que de la technique dialectique, prolongeant l'ouvrage des caractérisations qui articulent déjà les notions, mais en permettant l'articulation de ces dernières à plus grande échelle.

Les syllogismes prédicatifs accomplissent également une autre fonction qui, elle, relève de la technique dialectique : ils permettent l'application d'une notion à une autre en vertu de la relation de genre à espèce qu'elles entretiennent. Dans cet usage, le syllogisme prédicatif se rapproche davantage de son usage aristotélien. Toutefois, comme les premier et deuxième indémontrables permettent également d'accomplir une telle fonction, il s'agit davantage d'un problème de redondance que d'incomplétude : c'est pourquoi nous le traiterons dans la suite.

Mis à part le cas du syllogisme prédicatif, les usages d'arguments non spécifiquement stoïciens sont plutôt marginaux : il s'agit de l'argument analogique et des arguments *a fortiori* et *a minori* qui représentent à eux deux 9% des arguments employés au sein du corpus.

Malgré le recours de nos auteurs à des arguments non proprement stoïciens – en tout cas d'après les sources dont nous disposons –, la complétude de la dialectique stoïcienne dans son usage éthique ne nous semble donc pas être sérieusement remise en cause.

7. Redondance de la dialectique stoïcienne dans son usage éthique ?

L'inventaire a pu révéler des cas de concurrence entre procédés pour un même usage : la dialectique stoïcienne multiplie-t-elle inutilement les procédés ? C'est par exemple le cas de l'usage démonstratif auquel concourent le premier, le deuxième, le cinquième indémontrables et le syllogisme prédicatif. Nous avons toutefois montré au cours de nos analyses que chacun des arguments avait ses spécificités et faisait l'objet d'un usage particulier. Par exemple, le premier et le deuxième indémontrables permettent de déduire sur la base de l'expérience (*usages 5a et 6a*), ce dont le syllogisme prédicatif est incapable, ce dernier consistant plutôt à montrer que les deux notions contenues dans la conclusion sont équivalentes l'une et l'autre car elles sont toutes deux équivalentes à une même troisième (*usage 11a*). Le deuxième indémontrable permet quant à lui de démontrer une proposition du système en réfutant la thèse adverse (*usage 6b*) ce dont le premier indémontrable n'est pas capable. Ce dernier permet en

revanche d'établir une proposition du système sur la base d'une autre proposition du système (*usage 5c*), ce que ne permet pas le deuxième indémontrable.

Un cas plus problématique est celui que nous mentionnions plus haut, à savoir celui de l'usage conjoint des premier et deuxième indémontrables et du syllogisme prédicatif dans l'application des prénotions (*usages 5d, 6d et 11b*). Il faut d'abord noter que les deux premiers ne sont pas équivalents puisqu'on conclut dans le premier cas que le critère s'applique à la chose et dans le second qu'il ne s'applique pas. Ils semblent en revanche faire doublon avec le syllogisme indémontrable : une solution serait de considérer que ce dernier est une formule abrégée des deux autres – dans cet usage, il est d'ailleurs possible de le transposer dans le mode du premier ou du deuxième indémontrable –, ce qui suggère qu'il ne s'agit pas à proprement parler d'un procédé concurrent.

Reste le cas des arguments stoïciens qui sont absents ou presque de l'inventaire, ce qui suggère que la dialectique stoïcienne, pour une part du moins, est moralement inutile. Il s'agit en particulier des troisième, quatrième, sixième et septième indémontrables. Le troisième indémontrable, s'il est plutôt rare, n'est toutefois pas complètement absent et nous avons montré qu'il faisait l'objet d'usages importants pour lesquels il ne pouvait pas se voir substituer un procédé concurrent (*voir usage 7a*). Le troisième indémontrable n'est donc ni inutile ni redondant. L'absence réelle des sixième et septième indémontrables, quant à elle, ne pose pas vraiment problème : elle est plutôt la confirmation que la liste des indémontrables telle que Chrysippe l'a élaborée était un dispositif suffisant pour permettre à la dialectique de répondre aux nécessités de l'éthique. Nous avons d'ailleurs montré comment les stoïciens ont trouvé le moyen d'exprimer au moyen d'une disjonction exclusive les disjonction inclusives, ce qui rend en quelque sorte caduques les sixième et septième indémontrables. C'est finalement le quatrième indémontrable qui constitue le cas le plus ennuyeux. Pour expliquer que cet argument ne fasse l'objet d'aucun usage ou presque dans notre corpus, on pourrait suggérer qu'il n'est pas approprié à l'application d'une division dès lors qu'elle contient plus de deux membres, ce qui est justement le cas des principales divisions éthiques, qui sont tripartites (*voir usages 3b–c*). Dans un tel cas, cet argument conclura en effet par une disjonction : *ou A ou B ou C ; or A ; donc non (ou B ou C)*. Or une telle conclusion n'est satisfaisante ni d'un point de vue théorique, ni d'un point de vue pratique. S'il semble donc à peu près inutile en éthique, on pourrait toutefois lui éviter l'accusation d'inutilité ou de redondance si on lui trouvait une utilité en physique (ou même en logique).

8. Adaptation de la dialectique aux exigences de l'éthique ?

Nous avons eu l'occasion de voir à de nombreuses reprises que les procédés inventoriés témoignaient d'une adaptation de la dialectique aux nécessités de l'éthique. Mais nous avons montré que ces procédés étaient non seulement pertinents pour l'éthique, mais aussi conformes d'un point de vue dialectique. Par exemple, la division tripartite exclusive, qui est d'un usage courant en éthique, n'est pas répertoriée dans la théorie dialectique, mais elle a pourtant le double avantage, du point de vue dialectique, d'être une division exhaustive et d'exprimer sous la forme d'un conflit complet un conflit incomplet, ce qui permet d'en faire la prémisse d'un cinquième indémontrable (*voir usage 3b*). Quant à la division des hommes selon leur valeur morale, l'hésitation des stoïciens sur la manière de la formuler pourrait faire penser que la technique diérétique n'a pas les ressources pour le faire ; mais nous avons montré qu'elle permettait d'en donner une expression tout à fait conforme d'un point de vue dialectique et plutôt efficace du point de vue de son application éthique (*voir usage 3e*). Nous avons repéré aussi un usage du deuxième indémontrable où le conséquent est rejeté non parce qu'il est faux mais parce qu'il est moralement inadmissible : nous avons cependant montré qu'il pouvait être considéré, après quelques aménagements, comme un argument hyposyllogistique (*voir usage 6c*).

Finalement, la nécessaire adaptation de la dialectique dans ses usages éthiques ne la conduit pas à transiger avec ses propres principes : cette conformité dialectique des procédés est sans doute d'ailleurs la condition de leur pertinence et de leur efficacité éthique. Nous faisons même l'hypothèse que l'usage de la dialectique en éthique, et la nécessité de répondre aux exigences de cette dernière, ont conduit à des innovations dans la théorie dialectique.¹ Par exemple, la reformulation d'un conflit incomplet au moyen d'un conflit complet, ou d'une disjonction inclusive au moyen d'une disjonction exclusive, ce dernier cas rendant inutile l'ajout des sixième et septième indémontrables puisque les quatrième et cinquième indémontrables peuvent remplir leur office. Ainsi l'éthique est-elle pour la dialectique à la fois un terrain d'exercice et un laboratoire.

¹ (Brunschwig, 2006, p. 256) fait une hypothèse similaire lorsqu'il considère que la conception de la proposition conjonctive développée par les stoïciens dérive de leur rigorisme moral.

Conclusion

Afin d'examiner l'usage stoïcien de la dialectique en éthique, nous nous sommes d'abord intéressé aux positions que les différents représentants du Portique, de Zénon à Epictète, tiennent sur le sujet. La première partie était consacrée aux évolutions et aux débats qui, à l'époque hellénistique, ont rythmé la réflexion stoïcienne sur l'usage de la dialectique. Si Zénon critique la technique subtile des mégariques, c'est ainsi pour défendre en retour l'utilité de la dialectique dans la poursuite de la vertu. À ses yeux, elle vient lisser la cire de l'esprit et prépare ce dernier à recevoir l'empreinte des doctrines de la physique et de l'éthique ; elle est aussi l'instrument de mesure qui pèse avec précision les propositions qui se présentent et, rejetant les unes, établit les autres ; elle est enfin et surtout le mur qui préserve l'arbre de la physique et les fruits de l'éthique contre les ravages faits par les apparences trompeuses et les sophismes. De l'attitude de Zénon, Ariston ne retient que la partie critique : la dialectique ne contribue en rien à l'amélioration de la vie. Cléanthe s'inscrit lui dans la continuité de son maître.

Chrysippe entreprend pour sa part de donner à la pensée de Zénon une élaboration et une extension nouvelles : c'est à la seule condition d'être connectée aux théories physique et éthique, et replacée au cœur du discours de la philosophie, que la théorie dialectique donne lieu à une vertu. Cette dernière est une vertu de la réponse : elle garantit de ne pas s'abandonner à la précipitation, de ne pas céder au probable, de reconnaître et d'accepter le vrai, et de l'établir au besoin. Elle s'exerce non seulement dans le cadre de l'échange dialectique, mais aussi dans le raisonnement intérieur et dans l'examen des représentations. Ainsi devient-elle vertu de l'assentiment et son champ d'application s'étend à la vie tout entière : en empêchant toute précipitation dans l'exercice du jugement, elle empêche du même coup toute précipitation dans la conduite de la vie. Chrysippe se montre soucieux non seulement de décrire le rôle de la vertu dialectique au sein de la sagesse, mais aussi de réfléchir à ses conditions de réalisation chez les disciples : il envisage de préserver les convictions encore fragiles de ces derniers en exposant les arguments contraires et en désamorçant leur pouvoir de persuasion. Ainsi est-il le premier

stoïcien à envisager un usage purement pédagogique de la dialectique, un usage transitoire donc, et qui ne se retrouve pas chez le sage.

Diogène de Babylonie innove en concevant la dialectique comme une technique dont le sage sait faire bon usage, davantage que comme une vertu, ce qui conduit à revoir le statut de la dialectique, en lui conférant dans la sagesse un rôle plus instrumental et moins constitutif. C'est à cette époque que l'académicien Carnéade attaque la dialectique stoïcienne, estimant qu'elle n'a aucune compétence en dehors de son domaine d'expertise, et donc en particulier en morale. Panétius prolonge pour sa part l'innovation de son maître : tandis qu'il distingue la vertu théorique et la vertu pratique, il reconnaît un rôle à la dialectique dans l'élaboration de ces vertus, tout en lui refusant le statut d'une vertu à part entière. Posidonius, enfin, renoue avec la position de Chrysippe, insistant même pour faire de la logique une partie intégrante de la philosophie, aussi substantielle que les deux autres.

Notre deuxième partie était consacrée aux positions des stoïciens de l'époque impériale sur l'utilité de la dialectique en éthique. Nous avons commencé par examiner la critique de la dialectique stoïcienne par Cicéron, car elle annonce la prédominance des enjeux pédagogiques au cours de cette seconde période de l'histoire du stoïcisme. Aussi les attaques de Sénèque contre la dialectique, qui pointent son inutilité et son inefficacité, doivent-elles être replacées dans le contexte de son enseignement. La dialectique doit ainsi faire l'objet d'un usage restreint dans le premier temps de la formation philosophique pour éviter que sa subtilité ne vienne distraire le disciple de sa résolution à philosopher et à progresser vers la vertu. Mais il est absolument nécessaire d'y recourir dans le second temps de l'enseignement afin d'établir fermement dans l'âme du disciple les convictions nouvelles de ce dernier sur le bien et le mal. Le maître devra cependant s'attacher encore à en faire un usage proportionné et évolutif, adapté au stade auquel est arrivé le disciple dans son progrès vers la vie vertueuse.

Musonius, pour sa part, n'use pas de la même précaution que Sénèque, puisqu'il fait de la démonstration le mode privilégié du discours pédagogique tout au long de la formation morale.

Quant à Epictète, il emprunte en quelque sorte à ses deux prédécesseurs. Il reconnaît à la dialectique une utilité tout au long de la formation morale, en précisant toutefois qu'elle ne doit pas faire l'objet des mêmes usages à tous les stades de cette formation. Dans un premier temps, le maître y a recours pour exhorter son disciple à philosopher, puis ce dernier doit l'étudier pour être en mesure d'estimer la validité de l'enseignement qui lui est dispensé. La

dialectique permet ensuite au maître de soumettre les convictions morales du disciple à un examen systématique. Et le disciple doit ensuite en faire usage dans le traitement de ses représentations, pour prévenir le surgissement des passions et garantir la cohérence de son action. Il y recourt finalement dans un but défensif pour rendre invulnérables les convictions précédemment acquises. Il lui revient alors, parmi ses différents devoirs, de se comporter comme il convient dans la pratique de l'échange dialectique. En distinguant un tel éventail d'usages pour la dialectique en éthique, Epictète lui reconnaît non seulement une utilité instrumentale – elle permet au disciple d'intégrer et de défendre les enseignements de la morale –, mais aussi constitutive : par ses propres principes, elle fournit une norme pour discipliner le désir et l'action. Il en fait enfin l'un des devoirs qui incombent à l'être rationnel dans sa pratique de la vertu.

Après avoir examiné le discours stoïcien sur l'utilité morale de la dialectique, nous nous sommes proposé dans une troisième partie de faire l'inventaire systématique des procédés dialectiques au sein d'un large corpus éthique. Cela a d'abord permis d'illustrer les différents usages que nous avons identifiés précédemment et de montrer concrètement comment les procédés dialectiques interviennent, par exemple, dans l'enseignement des principes de l'éthique ou dans la prévention des passions. L'inventaire a aussi pu confirmer deux hypothèses que nous avons formulées à propos de Sénèque et d'Epictète. Le premier fait bien un certain usage de la dialectique dans la phase parénétiq ue de son enseignement et le second ne se paye pas seulement de mots lorsqu'il déclare que l'on doit se comporter dans la vie – dans le traitement des représentations, la discipline du désir et celle de l'impulsion – comme dans la pratique de la dialectique : cela engage un usage bien précis des procédés dialectiques dans tous les aspects de la progression morale. L'inventaire a finalement permis de mettre en perspective certaines des conclusions auxquelles nous étions parvenu au terme des deux premières parties. En pratique, l'usage de la dialectique est ainsi massivement constructif et il n'est réfutatif ou défensif que de manière plus marginale : il ne s'agit pas tant de faire abandonner ses opinions fausses à l'interlocuteur que de leur substituer des convictions vraies, dont la solidité repose d'abord sur les démonstrations qui les fondent avant de dépendre de la capacité du disciple à se défendre contre les argumentations fallacieuses.

Pour conclure, nous voudrions revenir aux trois questions que nous posions dans l'introduction à propos de l'usage stoïcien de la dialectique en éthique. Nous interrogeons d'abord, après avoir remarqué que la dialectique faisait l'objet de nombreuses critiques au sein

même du Portique, l'ampleur de cette remise en cause. Après examen, il s'est avéré que seul Ariston refuse effectivement toute utilité à la dialectique en éthique. Sénèque et Epictète, en revanche, qui ne manquent pourtant pas de critiquer la dialectique, définissent par leur critique même le cadre du bon usage de la dialectique dans l'enseignement de la philosophie et de l'éthique.

Nous nous demandions ensuite quelle était la nature de l'usage de la dialectique en éthique et, en particulier, si cette dernière avait une fonction plutôt défensive ou constructive. Nous avons montré que la dialectique stoïcienne a, de manière indissociable, ces deux fonctions au sein de la philosophie : parce qu'elle est un instrument de mesure, elle permet à la fois d'écarter ce qui ne satisfait pas la règle et d'accepter ce qui s'y conforme. Si la dialectique stoïcienne a donc une fonction constructive, si elle préside bien à l'élaboration de la science que possède le sage, elle ne le fait pas, toutefois, en partant de premiers principes ou d'axiomes sur la base desquels elle découvrirait, par voie de déduction, des propositions qui n'avaient pas été anticipées : elle consiste bien plutôt à soumettre une proposition à l'examen – comme l'on mesure ou l'on pèse du blé –, pour vérifier si elle satisfait le critère de la droite raison, autrement dit, pour déterminer qu'elle s'accorde avec les notions et les autres propositions qui sont d'ores-et-déjà incluses dans le système de la connaissance. Si la proposition est vérifiée, il est alors possible de l'ajouter au système, et de le faire en toute confiance, puisque la procédure garantit du même coup de ne pas inclure une proposition persuasive mais fausse qui viendrait menacer l'intégrité de l'ensemble. La dialectique stoïcienne assure donc à la fois l'élaboration et la défense de la théorie morale. Mais nous avons vu que son rôle s'étend bien au-delà. En permettant l'application des principes de la morale dans la conduite même de la vie, elle est l'instrument du passage de la théorie éthique à sa pratique. Dans la mesure où elle soumet l'exercice du jugement et de l'impulsion à ses propres principes de cohérence et de conséquence, la dialectique constitue même la norme de la vie morale.

Nous nous demandions finalement si les stoïciens, dans leur réflexion sur l'utilité philosophique de la dialectique, réussissaient à lui accorder, à elle et à la logique dans son ensemble, une place équivalente à celle de l'éthique et de la physique au sein de leur système : est-elle partie intégrante de la philosophie ou n'en demeure-t-elle jamais que l'instrument ? La réponse à laquelle nous sommes parvenu est plurielle. Dans son usage pédagogique, la dialectique a une utilité seulement transitoire : elle est nécessaire à l'acquisition de la sagesse sans être constitutive de cette dernière. En revanche, dans son usage théorique, elle garantit de

l'intérieur la pérennité de la sagesse et constitue à ce titre l'une des vertus du sage. Elle conserve cependant encore quelque chose de l'instrument, non plus parce que son utilité serait transitoire, mais parce qu'elle est au service des deux autres parties qui constituent, elles, la substance de la philosophie : elle est comme le mur qui protège le jardin sans en faire partie lui-même, ou comme le squelette qui, articulant les parties charnues de l'animal, n'en est justement pas lui-même la chair. Certes, la dialectique ne se contente pas de garantir l'intégrité de la théorie éthique : elle assure également sa mise en application dans la conduite même de la vie. Mais elle n'est là encore, dans la pratique comme dans la théorie, que l'instrument de l'éthique. Toutefois, elle définit aussi, en vertu de ses propres principes, la norme même de la moralité : elle fait la vie heureuse en préservant le jugement de la contradiction, en garantissant la cohérence du vouloir et la conséquence dans l'action.

Au final, la dialectique a donc bien, au sein de la philosophie stoïcienne, un statut différent de celui de l'éthique ou de la physique : non parce qu'elle est l'instrument de la philosophie au lieu d'être l'une de ses parties, mais plutôt parce qu'elle est les deux à la fois. Ainsi est-elle, tout en même temps, l'instrument de la moralité et sa substance : elle accorde la vie avec la vertu et, en accordant la vie, la rend vertueuse.

Bibliographie

Dans quatre cas, nous utilisons une édition différente de celle sur laquelle se base le traducteur : l'édition de T. Dorandi pour la traduction du Livre VII de Diogène Laërce par R. Goulet, l'édition de C. Moreschini pour la traduction du *De finibus* de Cicéron par J. Kany-Turpin, l'édition de S. Slings pour la traduction de *La République* de Platon par P. Pachet et l'édition de R. Westman pour la traduction des traités de Plutarque par D. Babut. Nous adaptons la traduction en conséquence.

Textes antiques

Recueils de fragments et témoignages stoïciens

Ario Didimo, Diogene Laerzio. Etica stoica. Dir. C. Natali, introd. J. Annas, trad. C. Viano et M. Gigante. Roma-Bari : Editori Laterza, 1999.

Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker. Textes réunis, traduits et commentés par K. Hülser. Stuttgart : Fromman-Holzboog (4 vol.), 1987.

Les philosophes hellénistiques. Textes choisis et commentés par A. Long et D. Sedley, trad. J. Brunschwig et P. Pellegrin. Paris : Flammarion (3 vol.), 2001.

Les Stoïciens. Dir. P.-M. Schuhl et trad. É. Bréhier. Paris : Gallimard, 1962.

Stoicorum Veterum Fragmenta. Textes réunis et établis H. Von Arnim. Leipzig : Teubner (3 vol.), 1903/5.

The Hellenistic Philosophers. Textes choisis traduits, et commentés par A. Long & D. Sedley. Cambridge : Cambridge University Press (2 vol.), 1987.

The Stoics Reader. Selected Writing and Testimonia. Textes choisis et traduit par B. Inwood & L. Gerson. Indianapolis : Hackett Publishing Company, 2008.

Auteurs stoïciens

Cornutus

L. Annaeus Cornutus. Greek Theology, Fragments, and Testimonia. Trad. G. Boys-Stones. Atlanta : Society of Biblical Literature, 2018.

Epictète

- Arrien. Manuel d'Épictète.* Introd. et trad. P. Hadot. Paris : Librairie générale française, 2000.
- Epicteti dissertationes ab Arriano digestae.* Ed. H. Schenkl. Leipzig: Teubner, 1965 (1916).
- Epictète. Entretiens, fragments et sentences.* Trad. R. Muller. Paris : Vrin, 2015.
- Epictetus. Encheiridion.* Ed. G. Boter. Berlin : De Gruyter, 2007.
- Premières leçons sur le Manuel d'Epictète, avec le texte d'Epictète.* Trad. J.-B. Gourinat. Paris : PUF, 1998.

Hécaton

- Hécaton de Rhodes. Les fragments.* Trad. et commentaire C. Veillard. Paris : Vrin, 2022.

Hiéroclès

- Hierocles the Stoic. Elements of Ethics, Fragments, and Excerpts.* Trad. anglaise par D. Konstan de la traduction d'I. Ramelli. Atlanta : Society of Biblical Literature, 2009.

Musonius

- Reliquiae.* Ed. O. Hense, Leipzig : Teubner, 1990 (1905).
- Musonius Rufus « The Roman Socrates ».* Texte et trad. par C. Lutz. New Haven : Yale University Press, 1947.

Panétius

- Panezio di Rodi. Testimonianze.* Textes réunis et trad. par F. Alesse. Naples : Bibliopolis, 1997.
- Panaetii Rhodii Fragmenta.* Textes réunis et éd. par M. Van Straaten. Leiden : Brill, 1962.

Posidonius

- Posidonius. Volume I : The Fragments.* Textes réunis par L. Edelstein & I. Kidd. Cambridge, Cambridge University Press, 1989 (1972).
- Posidonius. Volume II : The Commentary.* Textes commentés par I. Kidd. Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- Posidonius. Volume III : The Translation of the Fragments.* Trad. I. Kidd. Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

Sénèque

- Lettres à Lucilius.* Ed. F. Préchac et trad. H. Noblot, Paris : Les Belles Lettres (5 vol.), 2012/18 (1945/64).
- Sénèque. Entretiens. Lettres à Lucilius.* Trad. R. Waltz, A. Bourgery, F. Préchac, H. Noblot, revue par P. Veyne. Paris : Robert Laffont, 1993.
- Questions naturelles.* Ed. et trad. P. Oltramare. Paris : Les Belles Lettres (2 vol.), 1929/61.

Autres auteurs antiques

Alexandre d'Aphrodise

Alexandri in Aristotelis analyticorum priorum librum i commentarium. Ed. M. Wallies. Berlin : Reimer, 1883.

Ammonius

Ammonii in Aristotelis analyticorum priorum librum i commentarium. Ed. M. Wallies. Berlin : Reimer, 1899.

Aristote

Aristotelis ethica Nicomachea. Ed. I. Bywater. Oxford : Clarendon Press, 1962 (1894).

Éthique à Nicomaque. Trad. J. Tricot. Paris : Vrin, 2007 (1958).

Rhétorique. Ed. et trad. M. Dufour et A. Wartelle. Paris : Les Belles Lettres (3 vol.), 1989-1991 (1931-1973).

Seconds Analytiques (Organon IV). Trad. P. Pellegrin. Paris : Flammarion, 2005.

Topiques. Réfutations sophistiques. Trad. J. Brunschwig et M. Hecquet. Paris, Flammarion, 2015.

Cicéron

De l'orateur. Ed. et trad. E. Courbaud. Paris : Les Belles Lettres, 1922/30.

Academica. Ed. J. Reid. Hildesheim : Olms, 1984 (1885).

Academica. Ed. O. Plasberg. Leipzig : Teubner, 1922.

Les Académiques. Trad. J. Kany-Turpin. Paris : Flammarion, 2010.

De la divination / De divinatione. Trad. J. Kany-Turpin, Paris, Flammarion, 2004.

De finibus bonorum et malorum. Ed. et trad. J. Martha. Paris, Les Belles Lettres, 1928/30.

Fins des biens et des maux. Trad. J. Kany-Turpin. Paris : Flammarion, 2016.

De finibus bonorum et malorum. Ed. C. Moreschini. Leipzig : Teubner, 2005.

Tusculanes. Ed. G. Fohlen et trad. J. Humbert. Paris : Les Belles Lettres, 1930/1.

Les devoirs. Ed. et trad. M. Testard. Paris, Les Belles Lettres, 1984 (1965)

Diogène Laërce

Vies et doctrines des philosophes illustres. Trad. sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé, livre VII traduit par R. Goulet. Paris : Librairie Générale Française, 1999.

Diogenes Lertius. Lives of eminent philosophers. Ed T. Dorandi. New York : Cambridge University Press, 2013.

Epicure

Lettres, maximes et autres textes. Trad. P.-M. Morel. Paris : Flammarion, 2011.

Origène

Contre Celse. Ed. et trad. M. Borret. Paris : Cerf (5 vol.), 1967/9.

Platon

Opera. Ed. J. Burnet. Oxford : Oxford University Press (5 vol.), 1992 (1900/7).

Gorgias. Trad. M. Canto-Sperber. Paris : Flammarion, 1987.

Euthydème. Trad. M. Canto-Sperber. Paris : Flammarion, 1989.

Phédon. Trad. M. Dixsaut. Paris : Flammarion, 1991.

La République. Traduction de P. Pachet. Paris : Gallimard, 1993.

Platonis republicam. Ed. S. Slings. New York : Oxford University Press, 2003.

Plutarque

Plutarchi moralia. Ed. R. Westman (post M. Pohlenz). Leipzig : Teubner, 1959.

Sur les contradictions stoïciennes, Synopsis du traité « Que les stoïciens tiennent des propos plus paradoxaux que les poètes » (*Œuvres morales* 15.1). Ed. M. Casevitz et trad. D. Babut. Paris : Les Belles Lettres, 2004.

Sur les notions communes contre les stoïciens (*Œuvres morales* 15.2). Ed. M. Casevitz et trad. D. Babut. Paris : Les Belles Lettres, 2002.

Sextus Empiricus

Sexti Empirici opera (vol. 1). Ed. H. Mutschmann. Leipzig : Teubner, 1912.

Sexti Empirici opera (vol. 2 et 3). Ed. J. Mau and H. Mutschmann. Leipzig : Teubner, 1961.

Esquisses Pyrrhoniennes. Trad. P. Pellegrin. Paris : Seuil, 1997.

Stobée

Anthologium. Ed. O. Hense et K. Wachsmuth. Berlin : Weidmann (5 vol.), 1958 (1884).

Arius Didymus. Epitome of Stoic Ethics. Trad. J. Pomeroy. Atlanta : Society of Biblical Literature, 1999.

Xénophon

Mémoires I. Ed. L. Bandini et trad. L.-A. Dorion. Paris : Les Belles Lettres, 2000.

Études modernes

Alesse, F. (1994). *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*. Naples : Bibliopolis.

Alesse, F. (2000). *La stoa e la tradizione socratica*. Naples : Bibliopolis.

Alexandre, S. (2012). *Faire-valoir. Essai de reconstruction d'un dispositif d'évaluation stoïcien : caractéristiques, limites, enjeux*. Université Grenoble Alpes : Thèse de doctorat soutenue le 28 novembre 2012.

- Alexandre, S. (2014). *Evaluation et contre-pouvoir. Portée éthique et politique du jugement de valeur dans le stoïcisme ancien*. Grenoble : Editions Jérôme Millon.
- Alexandre, S. (2022). *Philosophie du tir à l'arc. Essai sur la conception stoïcienne de la valeur*. Lyon : ENS Editions.
- Allen, J. (1997). « Carneadean argument in Cicero's *Academic books* ». Dans B. Inwood & J. Mansfeld, *Assent and Argument. Studies in Cicero's Academic Books* (pp. 217–56). Leiden : Brill.
- Allen, J. (2001). *Inference from Signs. Ancient Debates about the Nature of Evidence*. Oxford : Clarendon Press.
- Allen, J. (2019). « Megara and Dialectic ». Dans T. Bénatouïl & K. Ierodiakonou, *Dialectic After Plato and Aristotle* (pp. 17–46). Cambridge : Cambridge University Press.
- Annas, J. (2004). « Introduction ». Dans *Cicero. On Moral Ends* (pp. ix–xxvii). Cambridge : Cambridge University Press (Première édition : 2001).
- Annas, J. (2016). « Introduction ». Dans J. Annas & G. Betegh, *Cicero's De Finibus. Philosophical Approaches* (pp. 1–11). Cambridge : Cambridge University Press.
- Aronadio, F. (2009). « Tracce di una polemica fra Accademici e Stoici: [Platone] *Demodoc.* 382e–384b e Plut., *De Stoic. Rep.* 1034E ». Dans W. Lapini, L. Malusa & L. Mauro, *Gli antichi e noi. Scritti in onore di Antonio Maria Battagazzore vol.1* (pp. 225–37). Genova : Brigati.
- Asmis, E. (1984). *Epicurus' Scientific Method*. Ithaca–Londres : Cornell University Press.
- Asmis, E. (2015). « Seneca's Originality ». Dans S. Bartsch & A. Schiesaro, *The Cambridge Companion to Seneca* (pp. 224–238). New York : Cambridge University Press.
- Atherton, C. (1993). *The Stoics on Ambiguity*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Aubert-Baillet, S. (2006). *Per dumeta. Recherches sur la rhétorique des Stoïciens à Rome, de ses origines grecques jusqu'à la fin de la République*. Université Paris IV-Sorbonne : Thèse de doctorat soutenue le 4 novembre 2006.
- Aubert-Baillet, S. (2008). « Cicéron et la parole stoïcienne : polémiques autour de la dialectique ». *Revue de Métaphysique et de Morale* 57, pp. 61–91 .
- Aubert-Baillet, S. (2013). « Une singularité rhétorique : la vertu stoïcienne de l'élaboration ». *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes* 87, pp. 7–26.
- Babut, D. (2003). « Chrysippe à l'Académie ». *Philologus* 147.1, pp. 70–90.
- Babut, D. (2005). « Sur les polémiques des anciens Stoïciens ». *Philosophie Antique* 5, pp. 65–91.
- Barnes, J. (1984/5). « The Logical Investigations of Chrysippus ». *Wissenschaftskolleg zu Berlin Jahrbuch*, pp. 19–29.
- Barnes, J. (1988). « Epicurean signs ». *Oxford Studies of Ancient Philosophy. Suppl.*, pp. 91–133.

- Barnes, J. (1997a). *Logic and the Imperial Stoa*. Leiden : Brill.
- Barnes, J. (1997b). « Logic in *Academica I* and the *Lucullus* ». Dans B. Inwood & J. Mansfeld, *Assent and Argument. Studies in Cicero's Academic Books* (pp. 140–60). Leiden : Brill.
- Barnes, J. (2002). « Logic and Language. Introduction ». Dans K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld & M. Schofield, *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (pp. 65–76). Cambridge : Cambridge University Press (Première édition : 1999).
- Barnes, J. (2011). « Reading the Hypotheticals ». Dans A. Longo, *Argument from Hypothesis in Ancient Philosophy* (pp. 187–280). Naples : Bibliopolis.
- Bénatouïl, T. (2002). *La pratique du stoïcisme. Recherche sur la notion d'usage (χρησις) de Zénon à Marc-Aurèle*. Créteil : Université Paris XII-Val de Marne (Thèse).
- Bénatouïl, T. (2005). « Force, fermeté, froid: la dimension physique de la vertu stoïcienne ». *Philosophie antique*, pp. 5–30.
- Bénatouïl, T. (2006). *Faire usage : la pratique du stoïcisme*. Paris : Vrin.
- Bénatouïl, T. (2007). « Les stoïciens et les académiciens : vertus dialectiques et défi sceptique ». *Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, pp. 79–108.
- Bénatouïl, T. (2009). *Les stoïciens III. Musonius. Epictète. Marc Aurèle*. Paris: Les Belles Lettres.
- Bénatouïl, T. (2010). « Les critiques épicuriennes de la géométrie ». Dans P.-E. Bour, M. Rebuschi & L. Rollet, *Construction: Festschrift for Gerhard Heinzmann* (pp. 151–62). Londres : College Publications.
- Bénatouïl, T. (2016a). « Introduction ». Dans J.-B. Gourinat, *L'éthique du stoïcien Hiéroclès* (pp. 5–14). Villeneuve d'Ascq : Presses universitaires du Septentrion.
- Bénatouïl, T. (2016b). « Structure, standards and Stoic moral progress in *De Finibus 4* ». Dans J. Annas & G. Betegh, *Cicero's De Finibus. Philosophical Approaches* (pp. 198–220). Cambridge : Cambridge University Press.
- Bénatouïl, T. (2019). « Introduction: Dialectics in Dialogue ». Dans T. Bénatouïl & K. Ierodiakonou, *Dialectic After Plato and Aristotle* (pp. 1–16). Cambridge : Cambridge University Press.
- Bénatouïl, T. (2022). « Introduction ». Dans J. Atkins & T. Bénatouïl, *The Cambridge Companion to Cicero's philosophy* (pp. 1–6). Cambridge–New York : Cambridge University Press.
- Bettini, M. (2012). *Vertere. Un'antropologia della traduzione nella cultura antica*. Turin : Einaudi.
- Bobzien, S. (1996). « Stoic Syllogistic ». *Oxford Studies in Ancient Philosophy* vol. 14, pp. 133–192.
- Bobzien, S. (1997). « The Stoics on Hypothesis and Hypothetical Arguments ». *Phronesis* 42.3, pp. 299–312.

- Bobzien, S. (2000). « Wholly Hypothetical Syllogisms ». *Phronesis* 45.2, pp. 87–137.
- Bobzien, S. (2002). « Chrysippus and the Epistemic Theory of Vagueness ». *Proceedings of the Aristotelian Society (New Series)* 102, pp. 217–38.
- Bobzien, S. (2006). « Logic ». Dans B. Inwood, *Cambridge Companion to the Stoics* (pp. 85–123). Cambridge : Cambridge University Press.
- Bobzien, S. (2011). « The Combinatorics of Stoic Conjunction : Hipparchus refuted, Chrysippus vindicated ». *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 40, pp. 157–88.
- Bobzien, S. (2020). « Demonstration and the Indemonstrability of the Stoic Indemonstrables ». *Phronesis* 65.3, pp. 355–378.
- Bonhöffer, A. (1890). *Epictet und die Stoa*. Stuttgart : Verlag von Ferdinand Enke.
- Boyancé, P. (1970a). « Les méthodes de l’histoire littéraire : Cicéron et son œuvre philosophique ». Dans P. Boyancé, *Etudes sur l’humanisme cicéronien* (pp. 199–221). Bruxelles : Latomus (première édition : *Revue des Etudes latines* 14, 1936, pp. 288–309).
- Boyancé, P. (1970b). « Les preuves stoïciennes de l’existence des dieux après Cicéron ». Dans P. Boyancé, *Etudes sur l’humanisme cicéronien* (pp. 301–34). Bruxelles : Latomus (première édition *Hermès* 50, 1962, pp. 45-71).
- Boys-Stones, G. (2018). « Introduction: Cornutus the Philosopher ». Dans *L. Annaeus Cornutus. Greek Theology, Fragments, and Testimonia*. Trad. G. Boys-Stones (pp. 1–40). Atlanta : SBL Press.
- Bréhier, E. (1910). *Chrysippe*. Paris : Félix Alcan.
- Bréhier, E. (1951). *Chrysippe et l’ancien stoïcisme*. Paris : PUF.
- Bremmer, J. (1998). « Aetius, Arius Didymus and the transmission of doxography ». *Mnemosyne* 51, pp. 154–60.
- Brittain, C. (2005). « Common sense: concepts, definition and meaning in and out of the Stoa ». Dans D. Frede & B. Inwood, *Language and Learning: Philosophy of Language in the Hellenistic Age. Proceedings of the Ninth Symposium Hellenisticum* (pp. 164–209). New York : Cambridge University Press.
- Brittain, C. (2016). « Cicero’s Sceptical Methods. The Example of the *De Finibus* ». Dans J. Annas, & G. Betegh, *Cicero’s De Finibus. Philosophical Approaches* (pp. 12–40). Cambridge : Cambridge University Press.
- Brittain, C. & Osorio, P. (2022). « The Ciceronian Dialogue ». Dans J. Atkins & T. Bénatouïl, *The Cambridge Companion to Cicero’s philosophy* (pp. 25–42). Cambridge–New York : Cambridge University Press.
- Brunschwig, J. (1995b). « Remarques sur la classification des propositions simples dans les logiques hellénistiques ». Dans J. Brunschwig, *Etudes sur les philosophies hellénistiques. Epicurisme, stoïcisme, scepticisme* (pp. 141–60). Paris : PUF,.

- Brunschwig, J. (1995c). « Définir la démonstration ». Dans J. Brunschwig, *Etudes sur les philosophies hellénistiques. Epicurisme, Stoïcisme, scepticisme* (pp. 189–232). Paris : PUF.
- Brunschwig, J. (2006). « Le modèle conjonctif ». Dans J. Brunschwig, *Les stoïciens et leur logique* (pp. 161–87). Paris : Vrin (Première édition : 1978, pp. 59–86).
- Burnyeat, M. (1997). « Antipater and Self-Refutation: Elusive Arguments in Cicero's *Academica* ». Dans B. Inwood & J. Mansfeld, *Assent and Argument. Studies in Cicero's Academic Books* (pp. 277–310). Leiden : Brill.
- Castagnoli, L. (2010). « How dialectical was Stoic dialectic? ». Dans A. Nightingale & D. Sedley, *Ancient Models of Mind: Studies in Human and Divine Rationality* (pp. 153–79). Cambridge : Cambridge University Press.
- Castagnoli, L. (2019). « Dialectic in the Hellenistic Academy ». Dans T. Bénatouïl & K. Ierodiakonou, *Dialectic After Plato and Aristotle* (pp. 168–217). Cambridge : Cambridge University Press.
- Champlin, E. (1974). « The chronology of Fronto ». *Journal of Roman Studies* 64, pp. 136–59.
- Collette-Dučić, B. (2014). « L'unité des vertus chez Zénon de Citium et son interprétation chrysippéenne ». Dans B. Collette-Dučić & S. Delcomminette, *Unité et origine des vertus dans la philosophie ancienne* (pp. 237–67). Bruxelles : Ousia.
- Collette-Dučić, B. (2020). « Division et articulation chez Epictète et Marc-Aurèle ». Dans S. Delcomminette & R. Van Daele, *La méthode de division de Platon à Erigène* (pp. 85–104). Paris : Vrin.
- Cooper, J. (2004). *Knowledge, Nature, and the Good. Essays on Ancient Philosophy*. Princeton : Princeton University Press.
- Cooper, J. (2007). « The Relevance of Moral Theory to Moral Improvement in Epictetus ». Dans T. Scaltsas & A. Mason, *The Philosophy of Epictetus* (pp. 9–19). New York : Oxford University Press.
- Crivelli, P. (1994). « Indefinite Propositions and Anaphora in Stoic Logic ». *Phronesis* 39.2, pp. 187–206 .
- Crivelli, P. (2007). « Epictetus and Logic ». Dans T. Scaltsas & A. S. Mason, *The philosophy of Epictetus* (pp. 20–31). New York : Oxford University Press.
- Crivelli, P. (2009). « La dialectique ». Dans J.-B. Gourinat & J. Barnes, *Lire les stoïciens* (pp. 40–61). Paris : PUF.
- Crivelli, P. (2010). « The Stoics on Definition ». Dans D. Charles, *Definition in Greek Philosophy* (pp. 359–423). New York : Oxford University Press.
- Crivelli, P. (2016). « Logic Within Stoic Philosophy ». Dans J.-B. Gourinat & J. Lemaire, *Logique et dialectique dans l'Antiquité* (pp. 303–20). Paris : Vrin.

- Davies, J. (1971). « The originality of Cicero's Philosophical Works ». *Latomus* 30.1, pp. 105–119.
- De Lacy, P. (1941). *Philodemus. On Methods of Inference. A study in Ancient Empiricism*. Philadelphie : American Philological Association.
- De Lacy, P. (1943). « The Logical Structure of the Ethics of Epictetus ». *Classical Philology* 38.2, pp. 112–125.
- Diels, H. (1879). *Doxographi Graeci*. Berlin : Reimer.
- Dietsche, U. (2014). *Strategie und Philosophie bei Seneca. Untersuchungen zur therapeutischen Technik in den Epistulae morales*. Berlin : de Gruyter.
- D'Jeranian, O. (2017). « Sur l'école d'Épictète ». *Cahiers philosophiques* 151.4, pp. 91–104.
- Dorandi, T. (1992). « Considerazioni sull'Index Locupletior di Diogene Laerzio ». *Prometheus* 18, pp. 121–126.
- Douglas, A. (1965). « Cicero the Philosopher ». Dans T. Dorey, *Cicero* (pp. 135–170). Londres : Routledge and Kegan Paul.
- Egli, U. (1975). « Logique des Stoïciens et logique moderne ». Dans *Encyclopaedia Universalis* (p. 397). Paris.
- Erskine, A. (2003). « Cicero and the shaping of Hellenistic philosophy ». *Hermathena* 175, pp. 5–15.
- Frede, M. (1974a). *Die Stoische Logik*. Göttingen : Vandenhoeck et Ruprecht.
- Frede, M. (1974b). « Stoic vs. Aristotelian syllogistic ». *Archiv für Geschichte der Philosophie* 56, pp. 1–32.
- Fuentes Gonzales, P. (2000). « Épictète ». Dans R. Goulet, *Dictionnaire des Philosophes antiques* (pp. 106–51). Paris : CNRS Editions.
- Fuentes Gonzales, P. (2004). « La lampe d'Épictète ou le choix inaliénable ». *Fortunatae* 15, pp. 61–82.
- Göransson, T. (1995). *Albinus, Alcinous, Arius Didymus*. Göteborg : Acta Universitatis Gothoburgensis.
- Görler, W. (1995). Cicero's Philosophical Stance in the Lucullus. Dans B. Inwood, & J. Mansfeld, *Assent and Argument. Studies in Cicero's Academic Books* (pp. 36–57). Leiden : Brill.
- Giavatto, A. (2008). *Interlocutore di se stesso. La dialettica di Marco Aurelio*. Hildesheim–Zürich–New York : Olms.
- Giovacchini, J. (2003). « Le refus épicurien de la définition ». *Cahiers philosophiques de Strasbourg* 15, pp. 71–90.

- Giovacchini, J. (2011). « Techniques de discours et techniques de vérité chez Stobée : remarques sur le *Peri Parrhêsias* (III 13) ». Dans G. Reydam-Schils, *Thinking Through Excerpts: Studies on Stobaeus* (pp. 615–631). Turnhout : Brepols.
- Giovacchini, J., Lemaire, J., Bénatouïl, T. & Begorre-Bret, C. (2011). « La philosophie populaire de Polystrate l'épicurien ». Dans J.-M. Counet & M. Crabbé, *Philosophie et langage ordinaire*. Louvain.
- Giovannini, A. (2015). *Les institutions de la République romaine des origines à la mort d'Auguste*. Basel : Schwabe.
- Giusta, M. (1964/7). *I dossografi di etica*. Turin : Giappichelli.
- Goulet, R. (1989). « Aristo (Titius —) ». Dans R. Goulet, *Dictionnaire des Philosophes antiques I* (pp. 377–8.). Paris : Edition du CNRS.
- Goulet-Cazé, M.-O. (1999). « Introduction générale ». Dans D. Laërce. *Vies et doctrines des philosophes illustres*. Trad. sous la dir. de M.-O. Goulet-Cazé (pp. 9–27). Paris : Le livre de poche.
- Gourinat, J.-B. (1998). *Premières leçons sur le Manuel d'Épictète, avec le texte d'Épictète*. Paris : PUF.
- Gourinat, J.-B. (2000). *La Dialectique des Stoïciens*. Paris : Vrin.
- Gourinat, J.-B. (2001). « Le Socrate d'Épictète ». *Philosophie antique* 1, pp. 137–65 .
- Gourinat, J.-B. (2005). « La prohairesis chez Épictète : décision, volonté ou "personne morale" ? » *Philosophie antique* 5, pp. 93–133.
- Gourinat, J.-B. (2008). « Épictète et la logique : une variation sur le thème des vertus dialectiques du sage ». Dans Broze, M., Decharneux, B., Delcomminette, S., « *Mais raconte-moi en détail...* ». *Mélanges de philosophie et de philologie offerts à Lambros Couloubaritsis* (pp. 435–446). Paris–Bruxelles : Vrin–Ousia.
- Gourinat, J.-B. (2011). « Aëtius et Arius Didyme sources de Stobée ». Dans G. Reydam-Schils, *Thinking Through Excerpts: Studies on Stobaeus* (pp. 143–201). Turnhout : Brepols.
- Gourinat, J.-B. (2012). « Was Marcus Aurelius a philosopher? ». Dans M. van Ackeren & J. Opsomer, *Selbstbetrachtungen und Selbstdarstellungen. Der Philosoph und Kaiser Marc Aurel im interdisziplinären Licht* (pp. 65–85). Wiesbaden : Reichert.
- Gourinat, J.-B. (2014). « Hétérodoxies stoïciennes sur l'unité des vertus ». Dans B. Collette-Dučić & S. Delcomminette, *Unité et origine des vertus dans la philosophie ancienne* (pp. 269–96). Bruxelles : Ousia.
- Gourinat, J.-B. (2016a), éd. *L'éthique du stoïcien Hiéroclès*. Villeneuve d'Ascq : Presses universitaires du Septentrion.

- Gourinat, J.-B. (2016b). « La gestation de l'animal et la perception de soi ». Dans J.-B. Gourinat, *L'éthique du stoïcien Hiéroclès* (pp. 15–46). Villeneuve d'Ascq : Presses universitaires du Septentrion.
- Gourinat, J.-B. (2017). *Les stoïciens et l'âme*. Paris : Vrin.
- Gourinat, J.-B. (2019). « Stoic Dialectic and Its Objects ». Dans T. Bénatouïl & K. Ierodiakonou, *Dialectic After Plato and Aristotle* (pp. 134–67). Cambridge : Cambridge University Press.
- Gourinat, J.-B. (2020). « La division dans l'ancien stoïcisme et ses applications éthiques ». Dans S. Delcomminette & R. Van Daele, *La méthode de division de Platon à Erigène* (pp. 59–83). Paris : Vrin.
- Graver, M. (2007). *Stoicism and Emotion*. The University of Chicago Press : Chicago–Londres.
- Graver, M. (2012). « Seneca and the *Contemplatio veri. De otio and Epistulae Morales* ». Dans T. Bénatouïl, & M. Bonazzi, *Theoria, Praxis and the Contemplative Life after Plato and Aristotle* (pp. 73–98). Leiden : Brill.
- Graver, M. (2016). « Honor and the honorable. Cato's discourse in *De Finibus* 3 ». Dans J. Annas, & G. Betegh, *Cicero's De Finibus. Philosophical Approaches* (pp. 118–46). Cambridge : Cambridge University Press.
- Graver, M. (2020). « Seneca and Epicurus ». Dans P. Mitsis, *The Oxford Handbook of Epicureanism*. New York: Oxford University Press.
- Graver, M. & Long, A. (2015). « Introduction to the *Letters on Ethics* ». Dans *Lucius Annaeus Seneca. Letters on Ethics* (pp. 1–24). Chicago : University of Chicago Press.
- Griffin, M. (1976). *Seneca. A Philosopher in Politics*. New York : Oxford University Press.
- Griffin, M. (2008). « Imago Vitae Suae ». Dans J. Fitch, *Oxford Readings in Classical Studies: Seneca* (pp. 23–58). New York : Oxford University Press.
- Griffin, M. (2013). *Seneca on Society: A Guide to De Beneficiis*. Oxford : Oxford University Press.
- Grimal, P. (1989). « Sénèque et le stoïcisme romain ». *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 2.36.2, pp. 1962–92.
- Hülser, K. (1993). « Zur dialektischen und stoischen Einteilung der Fehlschlüsse ». Dans K. Döring & T. Ebert, *Dialektiker und Stoiker* (pp. 167–85). Stuttgart : Franz Steiner Verlag.
- Hadot, I. (2014). *Sénèque. Direction spirituelle et pratique de la philosophie*. Paris : Vrin.
- Hadot, P. (1979). « Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité ». *Museum Helveticum* 36, pp. 201–203 (repris dans Hadot, 1998, pp. 125–158).
- Hadot, P. (1983). « Conférence de M. Pierre Hadot ». *Annuaire de l'École pratique des hautes études, section des sciences religieuses* 92, pp. 331–6.

- Hadot, P. (1987). « Une clé des *Pensées* de Marc-Aurèle : les trois *Topoi* philosophiques selon Epictète ». Dans P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique* (pp. 135–53). Paris : Etudes augustinienne (Première édition : *Les Etudes philosophiques*, 1978, pp. 65–83).
- Hadot, P. (1991). « Philosophie, discours philosophique et divisions de la philosophie chez les stoïciens ». *Revue internationale de philosophie* 45, pp. 205–219.
- Hadot, P. (1995). *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*. Paris : Gallimard.
- Hadot, P. (1997). *La Citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc-Aurèle*. Paris : Fayard (Première édition : 1992).
- Hadot, P. (1998). *Etudes de philosophie ancienne*. Paris : Les Belles Lettres.
- Hadot, P. (2000). « Introduction ». Dans *Arrien. Manuel d'Epictète* (pp. 11–160). Paris : Librairie générale française.
- Hahm, D. (1990). « The Ethical Doxography of Arius Didymus ». *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 2.36.4, pp. 2935–3055.
- Hahm, D. (1992). « Diogenes Laertius VII: On the Stoics ». *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 2.36.5, pp. 4076–182.
- Hahm, D. (2017). « The diaretic Method and the Purpose of Arius' Doxography ». Dans W. Fortenbaugh, *On Stoic and Peripatetic Ethics. The Work of Arius Didymus* (pp. 15–37). New York : Routledge (Première publication : Transaction Publishers, 1983).
- Hirzel, R. (1882). *Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften*. Leipzig : Verlag Von S. Hirzel.
- Ierodiakonou, K. (1990a). « Rediscovering some Stoic Arguments ». Dans P. Nicolacopoulos, *Greek Studies in the Philosophy and History of Science* (pp. 137–48). Dordrecht–Boston–Londres : Kluwer Academic Publisher.
- Ierodiakonou, K. (1990b). *Analysis in Stoic Logic*. Londres : London School of Economics (*Dissertation*).
- Ierodiakonou, K. (1993a). « The Stoic division of philosophy ». *Phronesis* 38, pp. 57–74.
- Ierodiakonou, K. (1993b). « The Stoic Indemonstrables in the Later Tradition ». Dans K. Döring & T. Ebert, *Dialektiker und Stoiker. Zur Logik der Stoa und ihrer Vorläufer* (pp. 187–200). Stuttgart : Franz Steiner Verlag.
- Ierodiakonou, K. (2002). « Zeno's arguments ». Dans T. Scaltsas & A. Mason, *Zeno of Citium and his Legacy. The Philosophy of Zeno* (pp. 83–112). Larnaca : The Municipality of Larnaca with the assistance of the Pierides Foundation.
- Ierodiakonou, K. (2019). « Dialectic as a Subpart of Stoic Philosophy ». Dans T. Bénatouïl & I. K., *Dialectic After Plato and Aristotle* (pp. 114–33.). Cambridge : Cambridge University Press.
- Ildefonse, F. (2000). *Les Stoïciens I. Zénon, Cléanthe, Chrysippe*. Paris : Les Belles Lettres.

- Ildefonse, F. (2011). « La psychologie de l'action : représentation, impulsion et assentiment ». Dans M.-O. Goulet-Cazé, *Études sur la théorie stoïcienne de l'action* (pp. 1–71). Paris : Vrin.
- Ildefonse, F. (2022). « Ordres et impératif chez les stoïciens et Apollonius Dyscole ». *Histoire Épistémologie Langage* 44.1, pp. 21–46.
- Inwood, B. (1984). « Hierocles. Theory and argument in the second century AD ». *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2, pp. 151–184.
- Inwood, B. (1985). *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford : Clarendon Press.
- Inwood, B. (1990). « *Rhetorica Disputatio*: The Strategy of de *Finibus II* ». *Apeiron* 23.4, pp. 143–164.
- Inwood, B. (1996). « L'oikeiôsis sociale chez Epictète ». Dans K. Algra, P. Van der Horst & R. D., *Polyhistor. Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy*, (pp. 243–64). Leiden : Brill.
- Inwood, B. (2005a). « Seneca in his Philosophical Milieu ». Dans B. Inwood, *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome* (pp. 7–22). New York : Oxford University Press.
- Inwood, B. (2005b). « Rules and reasoning in Stoic Ethics ». Dans B. Inwood, *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome* (pp. 95–131). New York : Oxford University Press.
- Inwood, B. (2007a). « The Importance of Form in the Letters of Seneca the Younger ». Dans R. Morello & A. Morrison, *Ancient Letters: Classical and Late Antique Epistolography* (pp. 133–48). Oxford : Oxford University Press.
- Inwood, B. (2007b). « Introduction ». Dans *Seneca. Selected Philosophical Letters*. Trad. B. Inwood (pp. xi–xxiv). New York : Oxford University Press.
- Inwood, B. (2016). « The Voice of Nature ». Dans J. Annas, & G. Betegh, *Cicero's De Finibus. Philosophical Approaches* (pp. 147–166). Cambridge : Cambridge University Press.
- Ioppolo, A.-M. (1977). « Aristone di Chio ». Dans G. Giannantoni, *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica* (pp. 115–40). Rome : Mulino.
- Ioppolo, A.-M. (1980). *Aristone di Chio e lo Stoicismo antico*. Naples : Bibliopolis.
- Ioppolo, A.-M. (1986). *Opinione e scienza. Il dibattito tra Stoici e Accademici nel III e nel II secolo*. Naples : Bibliopolis.
- Ioppolo, A.-M. (2008). « Arcésilas dans le *Lucullus* de Cicéron ». *Revue de Métaphysique et de Morale* 1, pp. 21–44 .
- Jagu, A. (1946). *Epictète et Platon. Essai sur les relations du Stoïcisme et du Platonisme à propos de la Morale des Entretiens*. Paris : Vrin.
- Jonhson, B. (2019). « The Syncretic Socrates of Epictetus ». Dans C. Moore, *Brill's Companion to the Reception of Socrate* (pp. 266–92). Leiden : Brill.
- Kamtekar, R. (1998). « ΑΙΔΩΣ in Epictetus ». *Classical Philology* 93.2, pp. 136–60.

- Kidd, I. (2002). « Zeno's oral Teaching and the Stimulating Uncertainty of his doctrines ». Dans T. Scaltsas, & A. Mason, *Zeno of Citium and his Legacy. The Philosophy of Zeno* (pp. 57–80). Larnaca : The Municipality of Larnaca.
- Kidd, I. (2006). « Posidonius and Logic ». Dans J. Brunschwig, *Les stoïciens et leur logique* (pp. 29–40). Paris : Vrin.
- Kidd, I. (2006). « Posidonius and Logic ». Dans J. Brunschwig, *Les stoïciens et leur logique* (pp. 29–40). Paris : Vrin.
- Kneale, W. & Kneale, M. (1962). *The Development of Logic*. Oxford : Oxford University Press.
- Konstan, D. (2011). « Excerpting as a reading practice ». Dans G. Reydams-Schils, *Thinking Through Excerpts: Studies on Stobaeus* (pp. 9–22). Turnhout : Brepols.
- Laurand, V. (2014). *Stoïcisme et lien social. Enquête autour de Musonius Rufus*. Paris : Classiques Garnier.
- Laurenti, R. (2016). « Musonio, maestro di Epitteto ». *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 2.36.3, pp. 2105–47.
- Lausberg, M. (1970). *Untersuchungen zu Senecas Fragmenten*. Berlin : Gruyter.
- Leeman, A. (1951). « The Epistolary Form of Sen. *Ep.* 102 ». *Mnemosyne* 4.2, pp. 175–81 .
- Leeman, A. (1953). « Seneca's Plans for a Work *Moralis philosophia* and Their Influence on His Later Epistles ». *Mnemosyne* 6.4, pp. 307–13.
- Lévi, N. (2007). « Sénèque et Marc-Aurèle : l'intrusion du doute face à la providence ? ». *Vita Latina* 176, pp. 39–49.
- Lévy, C. (1984). « La dialectique de Cicéron dans les livres II et IV du *De Finibus* ». *Revue des études latines* 62, pp. 111–127.
- Lévy, C. (1992). *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*. Rome : Ecole française.
- Lévy, C. (2000). « Cicéron critique de l'éloquence stoïcienne ». Dans L. Calboli Montefusco, *Papers on Rhetoric* (pp. 127–144). Bologne : CLUEB.
- Lévy, C. (2022). « Cicero and the Creation of a Latin Philosophical Vocabulary ». Dans J. Atkins & T. Bénatouïl, *The Cambridge Companion to Cicero's philosophy* (pp. 71–87). Cambridge–New York : Cambridge University Press.
- Long, A. (1996a). « Socrates in Hellenistic philosophy ». Dans A. Long, *Stoic Studies* (pp. 1–34). Cambridge : Cambridge University Press (Première édition : *Classical Quarterly* 38, 1988, pp. 150-171).
- Long, A. (1996b). « Greek Ethics after MacIntyre and the Stoic Community of Reason ». Dans A. Long, *Stoic Studies* (pp. 156–78). Cambridge : Cambridge University Press.
- Long, A. (1996c). « Dialectic and the Stoic sage ». Dans A. Long, *Stoic Studies* (pp. 101–24.). Cambridge : Cambridge University Press (Première édition in J. Rist, éd. *The Stoics*. Berkeley : University of California Press. pp. 85-106).

- Long, A. (1996d). « Representation and the self in stoicism ». Dans Long, A., *Stoic Studies* (pp. 265–85.). Cambridge : Cambridge University Press (Première édition : Everson S., éd., *Companions to Ancient Thought: 2. Psychology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 101–20).
- Long, A. (2002). *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*. New York : Oxford University Press.
- Long, A. (2017). « Arius Didymus and the Exposition of Stoic Ethics ». Dans W. Fortenbaugh, *On Stoic and Peripatetic Ethics. The Work of Arius Didymus* (pp. 41–65). New York : Routledge 2017 (Première publication Transaction Publishers, 1983).
- Lukasiewicz, J. (1935). « Zur Geschichte der Aussagenlogik ». *Erkenntnis* 5, pp. 111–31.
- Lutz, C. (1949). « Musonius Rufus : the Roman Socrates ». *Yale Classical Studies* 10, 3–147.
- Mansfeld, J. (2002a). « Sources ». Dans K. Algra & al., *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (pp. 3–30). Cambridge : Cambridge University Press (première publication 1999).
- Mansfeld, J. (2002b). « Zeno on the Unity of Philosophy ». Dans T. Scaltsas & A. Mason, *Zeno of Citium and his Legacy. The Philosophy of Zeno* (pp. 57–80). Larnaca : The Municipality of Larnaca.
- Mansfeld, J. & Runia, D. (1997). *Aëtiana. The Method and Intellectual Context of a Doxographer. I. The Sources (= Philosophia Antiqua 73)*. Leiden : Brill.
- Marrone, L. (2000). « La logica degli epicurei e degli stoici: Filodemo e Crisippo ». *Cronache ercolanesi* 30, pp. 111–8.
- Maso, S. (2006). *Le regard de la vérité. Cinq études sur Sénèque*. Paris : L'Harmattan (Trad. par l'auteur de *Lo sguardo della verità. Cinque studi su Seneca*. Padoue : Il poligrafo. 1999).
- Mason, A. (2007). « Introduction ». Dans T. Scaltsas & M. A., *The philosophy of Epictetus* (pp. 1–8). New York : Oxford University Press.
- Mates, B. (1953). *Stoic Logic*. Berkeley et los Angeles : University of California Press.
- Meineke, A. (1859). « Zu Stobaeus ». *Sokrates: Zeitschrift für das Gymnasialwesen* 13, pp. 563–5.
- Mejer, J. (1978). *Diogenes Laertius and his Hellenistic Background*. Wiesbaden : Franz Steiner Verlag GMBH.
- Mignucci, M. (1965). *Il significato della logica stoica*. Bologne : R. Pàtron.
- Mignucci, M. (1999). « The Liar Paradox and the Stoics ». Dans K. Ierodiakonou, *Topics in Stoic Philosophy* (pp. 54–70). New York : Oxford University Press.
- Moraux, P. (1986). « Diogène Laërce et le Peripatos ». *Elenchos* 7.1–2, pp. 247–94.
- Moreau, J. (1948). « Ariston et le stoïcisme ». *Revue des Études Anciennes* 50.1–2, pp. 27–48.

- Mueller, I. (1969). « Stoic and Peripatetic Logic ». *Archiv für Geschichte der Philosophie* 51.2, pp. 173–87.
- Mueller, I. (1974). « Greek Mathematics and Greek Logic ». Dans J. Corcoran, *Ancient Logic and its Modern Interpretations. Proceedings of the Buffalo Symposium on Modernist Interpretations of Ancient Logic* (pp. 35–70). Dordrecht : Reidel Publishing Company.
- Muller, R. (2015). « Introduction ». Dans *Epictète. Entretiens, fragments et sentences*. Trad. R. Muller (pp. 9–36). Paris : Vrin.
- Nolan, D. (2016). « Stoic Trichotomies ». *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 51, pp. 207–30.
- Obbink, D. (2002). « "All Gods are True" in Epicurus ». Dans D. Frede, & A. Laks, *Traditions of Theology. Studies in Hellenistic Theology, its Background and its Aftermath* (pp. 186–95). Leiden : Brill.
- Pachet, P. (2006). « L'impératif stoïcien ». Dans J. Brunschwig, *Les stoïciens et leur logique. Actes du Colloque de Chantilly (18–22 sept. 1976)* (pp. 149–63). Paris : Vrin (Première édition : 1978).
- Papazian, M. (2012). « Chrysippus Confronts the Liar : The Case for Stoic Cassationism ». *History and Philosophy of Logic* 33, pp. 197–214.
- Patzig, G. (1979). « Cicero als Philosoph, am Beispiel der Schrift *De Finibus* ». *Gymnasium* 86, pp. 304–322.
- Piccione, R. (2002). « Encyclopédisme et enkyklios paideia ? A propos de Jean Stobée et de son Anthologion ». *Philosophie antique* 2, pp. 171–97.
- Pohlenz, M. (1948). *Die Stoa*. Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht.
- Porter, J. (1996). « The Philosophy of Aristo of Chios ». Dans R. Branham & M.-O. Goulet-Cazet, *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy* (pp. 156–89). Berkeley–Los Angeles–Londres : University of California Press.
- Powell, J. (1995a). « Cicero's Philosophical Works and their Background ». Dans J. Powell, *Cicero the Philosopher* (pp. 1–35). New York : Oxford University Press.
- Powell, J. (1995b). « Cicero's Translations from Greek ». Dans Powell, J., *Cicero the Philosopher* (pp. 273–300). New York : Oxford University Press.
- Praechter, K. (1901). *Hierokles der Stoiker*. Leipzig : Dieterich (Nouvelle édition : Praechter, K. Kleine Schriften. Hildesheim : Olms. 1973, pp. 311–474).
- Prantl, C. (1855). *Geschichte der Logik im Abendlande*. Leipzig : Verlag Von S. Hirzel.
- Ramelli, I. (2009). *Hierocles the Stoic. Elements of Ethics, Fragments, and Excerpts*. Trad. D. Konstan. Atlanta : Society of Biblical Literature.
- Ramelli, I. (2016). « Extraits du traité sur le mariage ». Dans J.-B. Gourinat, *L'éthique du stoïcien Hiéroclès* (pp. 157–67). Villeneuve d'Ascq : Presses universitaires du Septentrion.

- Ranocchia, G. (2016). « Diogene di Babilonia e Aristone nel *PHerc.* 1004 ([Filodemo], [*Sulla retorica*], Libro incerto). Parte Prima ». *Lexicon Philosophicum* 4, pp. 95–129.
- Ranocchia, G. (2017). « Diogene di Babilonia e Aristone nel *PHerc.* 1004 ([Filodemo], [*Sulla retorica*], Libro incerto). Parte Seconda ». *Lexicon Philosophicum* 5, pp. 97–126.
- Repici, L. (1993). « The Stoics and the Elenchos ». Dans K. Döring, & T. Ebert, *Dialektiker und Stoiker* (pp. 253–69). Stuttgart : Franz Steiner Verlag.
- Reydams-Schils, G. (2010). « Philosophy and education in Stoicism of the Roman Imperial era ». *Oxford Review of Education* 36.5, pp. 561–74. .
- Rist, J. (2006). « Zeno and the Origins of Stoic Logic ». Dans J. Brunschwig, *Les stoiciens et leur logique* (pp. 13–28). Paris : Vrin.
- Rolke, K.-H. (1975). *Bildhafte Vergleiche bei den Stoikern*. Hildesheim : Olms.
- Schafer, J. (2011). « Seneca's Epistulae Morales as Dramatized Education ». *Classical Philology* 106, pp. 32–52.
- Schofield, M. (1983). « The Syllogisms of Zeno of Citium ». *Phronesis* 28, pp. 31–58. .
- Seal, C. (2015). « Theory and Practice in Seneca's Writings ». Dans S. Bartsch & A. Schiesaro, *The Cambridge Companion to Seneca* (pp. 212–23). New York : Cambridge University Press.
- Sedley, D. (1977). « Diodorus Cronus and Hellenistic philosophy ». *Proceedings of the Cambridge Philosophical Society* 23, pp. 74–120.
- Sedley, D. (1977). « Diodorus Cronus and Hellenistic Philosophy ». *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 23, pp. 74–120.
- Sedley, D. (1982). « On Signs ». Dans J. Barnes, *Science and Speculation: Studies in Hellenistic Theory and Practice* (pp. 239–72). Cambridge : Cambridge University Press.
- Sedley, D. (1983). « G. Indelli. Polistrato. Sul disprezzo irrazionale delle opinioni popolari (recension) ». *Classical Review* 33, pp. 335–6.
- Sedley, D. (1984). « The negated conjunction in Stoicism ». *Elenchos* 5, pp. 311–6.
- Sedley, D. (1996). « The Inferential Foundations of Epicurean Ethics ». Dans G. Giannantoni & M. Gigante, *Epicureismo Greco e Romano* (pp. 313–39.). Naples : Bibliopolis.
- Sedley, D. (2003). « The School, from Zeno to Arius Didymus ». Dans B. Inwood, *The Cambridge Companion to the Stoics* (pp. 7–32). Cambridge : Cambridge University Press.
- Sedley, D. (2003b). « Philodemus and the decentralisation of philosophy ». *Cronache Ercolanesi* 33, pp. 31–41.
- Sedley, D. (2019). « Epicurus on Dialectic ». Dans T. Bénatouïl & K. Ierodiakonou, *Dialectic After Plato and Aristotle* (pp. 82–113). Cambridge : Cambridge University Press.

- Sellars, J. (2009). *The Art of Living. The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*. Londres : Bloomsbury (Première édition : 2003).
- Sellars, J. (2014). « Context: Seneca's Philosophical Predecessors and Contemporaries ». Dans G. Damschen, & A. Heil, *Brill's Companion to Seneca. Philosopher and Dramatist* (pp. 97–112). Leiden : Brill.
- Setaioli, A. (2014a). « Epistulae Morales ». Dans G. Damschen & A. Heil, *Brill's Companion to Seneca. Philosopher and Dramatist* (pp. 191–200). Leiden : Brill.
- Setaioli, A. (2014b). « Ethics I: Philosophy as Therapy, Self-Transformation, and "Lebensform" ». Dans G. Damschen, & A. Heil, *Brill's Companion to Seneca. Philosopher and Dramatist* (pp. 239–56). Leiden : Brill.
- Shogry, S. (2021). « The Starting-Points for Knowledge. Chrysippus on How to Acquire and Fortify Insecure Apprehension ». *Phronesis* 67.1, pp. 1–37.
- Slings, S. (2004). *Plato. Clitophon*. Cambridge : Cambridge University Press (Première édition 1999).
- Spinelli, E. (1986). « Metrodoro contro i dialettici ? ». *Cronache Ercolanesi* 16, pp. 29–43.
- Striker, G. (1995). « Cicero and Greek Philosophy ». *Harvard Studies in Classical Philology* 97, pp. 53–61.
- Tepedino Guerra, A. (1992). « Metrodoro "Contro i dialettici" ? ». *Cronache ercolanesi* 22, pp. 119–22.
- Thiaucourt, C. (1885). *Essai sur les traités philosophiques de Cicéron et leurs sources grecques*. Paris : Librairie Hachette et Compagnie.
- Tilg, S. (2003). « Wie aus Worten Sachen werden: Die "Dialektikbriefe" in Senecas Epistulae morales ». *Wiener Studien* 116, pp. 135–54.
- Togni, P. (2010). *Conoscenza e virtù nella dialettica stoica*. Naples : Bibliopolis.
- Van der Meeren, S. (2011). « Sens et fonction du "discours éthique" chez Stobée : du Livre II, Chapitre 7, à une lecture d'ensemble de l'*Anthologie* ». Dans G. Reydam-Schils, *Thinking Through Excerpts: Studies on Stobaeus* (pp. 457–509). Turnhout : Brepols.
- Van Straaten, M. (1946). *Panétius, sa vie, ses écrits et sa doctrine avec une édition des fragments*. Amsterdam : Uitgeverij H. J. Paris.
- Veillard, C. (2015). *Les stoïciens II. Le stoïcisme intermédiaire (Diogène de Babylonie, Panétius de Rhodes, Posidonius d'Apamée)*. Paris : Les Belles Lettres.
- Veillard, C. (2016). « Hiéroclès, les devoirs envers la patrie et les parents ». Dans J.-B. Gourinat, *L'éthique du stoïcien Hiéroclès* (pp. 105–43). Villeneuve d'Ascq : Presses universitaires du Septentrion.
- Veillard, C. (2022). *Hécaton de Rhodes. Les fragments*. Traduction et commentaire C. Veillard. Paris : Vrin.
- Verbeke, G. (1949). *Kleanthe van Assos*. Bruxelles : Paleis der Adademiën.

- Verbeke, G. (1991). « Ethics and Logic in Stoicism ». Dans M. Osler, *Atoms, Pneuma, and Tranquillity. Epicurean and Stoic Themes in European Thought* (pp. 11–24.). Cambridge : Cambridge University Press.
- Veyne, P. (2019). *Sénèque. Une introduction*. Paris : Taillandier (Première publication : 2007).
- Viano, C. (2005). « L'Épitomé de l'éthique stoïcienne d'Arius Didyme (Stobée, *Eclog.* II 7, 57, 13-116, 18) ». Dans J.-B. Gourinat, *Les Stoïciens* (pp. 335–55). Paris : Vrin.
- Vlastos, G. (1994). « The Socratic *Elenchus*: Method is All ». Dans G. Vlastos, *Socratic Studies* (pp. 1–38.). Cambridge : Cambridge University Press.
- Volk, K., & Williams, G. (2006). « Introduction ». Dans K. Volk, & G. Williams, *Seeing Seneca Whole. Perspectives on Philosophy, Poetry and Politics* (pp. xiii–xviii). Leiden–Boston : Brill.
- Von Albrecht, M. (2012). *Geschichte der römischen Literatur*. Berlin : De Gruyter.
- Von Albrecht, M. (2014). « Seneca's Language and Style ». Dans G. Damschen & H. A., *Brill's Companion to Seneca. Philosopher and Dramatist* (pp. 699–744). Leiden : Brill.
- White, N. (2017). « Comments on Professor Long's Paper ». Dans W. Fortenbaugh, *On Stoic and Peripatetic Ethics. The Work of Arius Didymus* (pp. 67–73). New York : Routledge (Première publication Transaction Publishers, 1983).
- Wildberger, J. (2006). « Seneca and the Stoic Theory of Cognition: Some Preliminary Remarks ». Dans K. Volk & G. Williams, *Seeing Seneca Whole. Perspectives on Philosophy, Poetry and Politics* (pp. 75–102). Leiden/Boston : Brill.
- Wilson, M. (2008). « Seneca's *Epistles to Lucilius*: A Reevaluation ». Dans J. Fitch, *Oxford Readings in Classical Studies: Seneca* (pp. 59–83). New York : Oxford University Press.
- Woolf, R. (2015). *Cicero. The Philosophy of a Roman Sceptic*. New York : Routledge.
- Wynne, J. (2019). *Cicero on the Philosophy of Religion. On the Nature of the Gods and On Divination*. Cambridge–New York : Cambridge University Press.
- Xenakis, J. (1968). « Logical Topics in Epictetus ». *Southern Journal of Philosophy* 6, pp. 94–102.
- Xenakis, J. (1969). *Philosopher-Therapist*. The Hague : Martinus Nijhoff.

Index des passages cités

Alexandre d'Aphrodise	3.17 : 477	6.103 : 69
<i>In Aristotelis topicorum</i>	3.19 : 178	7.25 : 38
1.8–14 : 41	3.21 : 148	7.37 : 77
	3.26–7 : 498–9	7.39 : 44, 97
	3.38 : 477	7.40 : 45, 100
Ammonius	3.42 : 460	7.41 : 76, 96, 98
<i>In Aristotelis analyticorum priorum</i>	3.43 : 506	7.42 : 39, 398
8.27–9 : 169	3.48 : 454	7.46–7 : 107
9.6–12 : 169	3.50 : 445, 446	7.47–8 : 113
	3.56 : 491	7.48 : 48
	3.59 : 464	7.52 : 110
	3.62 : 482	7.60 : 391–2
Arrien	3.66 : 482	7.61 : 394, 440
<i>Lettre dédicatoire aux</i>	3.72 : 157	7.62 : 395–6
<i>Diss.</i>	3.74 : 466	7.65 : 393
2 : 382	4.2 : 182	7.76 : 79
	4.6 : 192	7.92 : 155
	4.7 : 180	7.98 : 500
Athénée	4.48–50 : 181	7.160 : 62
<i>Deipnosophistae</i>	4.52 : 180	7.161 : 60
13.86 : 82	4.67–8 : 185	7.162 : 71
	4.70–1 : 184	7.165 : 73
		7.171 : 75
Cicéron		7.177 : 80
<i>De or.</i>	<i>Tusc.</i>	7.179 : 80
2.157 : 132	2.60 : 74	7.182 : 77, 92
2.159 : 178		7.186–7 : 93
	<i>Off.</i>	7.202 : 476
<i>Acad. post.</i>	1.15 : 155–6	10.37–8 : 144
17 : 137	1.16 : 156	10.133 : 150
28 : 139	1.18 : 156	
75 : 120	1.18–9 : 157	
91 : 132	1.19 : 159	
93 : 134	2.51 : 154	
		Epictète
<i>Fin.</i>		<i>Diss.</i>
1.30 : 147	Diogène Laërce	1.2.2–3 : 461
1.31 : 149	2.106 : 39	1.7.1–2 : 281
1.63–4 : 143	4.18 : 42	1.7.3–4 : 489
2.2 : 51	4.33 : 66	1.7.9 : 472 (note 1)
3.16 : 474	6.11 : 70	1.7.32 : 272
		1.9.20–1 : 509

1.12.20–1 : 494
 1.14.1–6 : 462
 1.17.4–5 : 279
 1.17.6–8 : 297, 306
 1.17.6–11 : 75
 1.17.10–2 : 298
 1.18.2 : 479
 1.18.11 : 479
 1.18.18 : 516
 1.22.10–3 : 511
 1.25.1–3 : 509
 1.25.18 : 495
 1.26.1–4 : 300, 318
 1.26.9 : 289
 1.27.6 : 322
 1.28.5 : 443 (note 4)
 2.1.32 : 320
 2.5.4–5 : 451
 2.9.13–8 : 290
 2.9.15 : 450
 2.9.33 : 490
 2.10.8–12 : 480–1
 2.12.1 : 283
 2.12.5–6 et 9–11 : 282
 2.16.3–4 : 321
 2.17.16–7 : 323
 2.17.26–7 : 276
 2.17.34 : 287
 2.19.5–11 : 293
 2.20.21 : 317
 2.21.16 : 319
 2.21.17–21 : 286
 2.21.21 : 279
 2.23.40–3 : 288, 295
 2.23.44 : 13
 2.24.11–5 : 316
 2.24.19 : 312
 2.25.1–3 : 279, 298
 2.26.1–4 : 280
 2.26.3–4 : 315
 3.1.24–6 : 433
 3.2.1–2 : 459
 3.2.1–5 : 304
 3.2.2–17 : 308
 3.2.6 : 304
 3.2.16–8 : 303
 3.3.2 : 443
 3.3.20–1 : 504

3.6.1–4 : 277
 3.8.1 : 321
 3.9.19 : 295
 3.12.15 : 320
 3.14.8–10 : 299, 315
 3.15.1–3 et 5 : 325
 3.15.2–4 : 471
 3.21.6–7 : 292
 3.23.33–4 : 314
 3.26.8 : 512
 3.26.13–20 : 301, 306
 4.1.51–4 : 515
 4.1.54–5 : 502
 4.1.111–3 : 517
 4.1.128–30 : 429
 4.1.173 : 78
 4.7.4 : 280
 4.7.6–7 : 327
 4.10.6 : 452 (note 3)
 4.10.25 : 484, 514

Manuel

13 : 485
 25.1 : 496
 44 : 519
 48 : 453
 52.1–2 : 291

Sentence

C8 : 513

Galien

Institutio logica
 18.8 : 165

Musonius

Dissertationum a Lucio
 1.1–3 : 260
 1.3–7 : 265
 1.13–7 : 260
 1.17–23 : 261
 1.35–7 : 266
 1.69–71 : 268
 1.72–4 : 269
 2.18–9 : 262
 6.45–51 : 271

Fragmenta minora
 36.2–5 : 263

Origène

C. Cels.
 8.51

Philodème

De rethorica
 col.8.9–15 : 126, 129

Philon

De agricultura
 15–6 : 46

Platon

Euthyd.
 289d : 88

Grg.

473b10 : 53
 482b–c : 16

Phd.

90c–d : 54

Resp.

539b : 88

Plutarque

Stoic. rep.
 1034E : 35, 50
 1035A : 96
 1035 A–B : 101
 1035E : 104
 1035F–36A : 89, 117,
 119
 1036B : 90, 118
 1036D–E : 91, 119
 1036E–F : 94, 122
 1037B–C : 87, 118
 1037C : 93
 1045F–46A : 85
 1048A : 420

Polystrate*Du mépris irrationnel*
3.14–15 : 147**Sénèque***Ep.*

9.2 : 219
 9.11 : 506
 12.6 : 515
 13.12 : 213
 16.5 : 492
 20.2 : 252
 20.5 : 434
 36.12 : 507
 45.4–5 : 190
 45.5–8 : 191, 212, 215
 45.8 : 193
 45.9 : 216
 48.4 : 216
 48.5 : 193, 205
 48.7 : 195
 48.9 : 203
 48.10 : 205
 48.12 : 201, 508
 58.24–5 : 199
 58.24–6 : 211
 59.2 : 432
 59.14 : 432
 65.24 : 492
 66.24 : 505
 67.3 : 518
 67.5 : 519
 71.6 : 203
 71.32 : 434
 72.11 : 456
 74.14 : 486
 74.16–7 : 418
 75.8 : 454
 75.9 : 242
 76.7 : 223
 82.8–9 : 225
 82.9–11 : 233
 82.17 : 469
 82.19 : 234
 82.20–1 : 226, 236
 82.22 : 227
 83.11 : 235
 85.2 : 500

87.12–4 : 417
 87.28 : 467
 87.35 : 502
 87.41 : 236
 88.24–5 : 162
 89.9 : 208
 89.14 : 458
 89.17 : 209
 89.18 : 210
 90.29 : 209
 92.3 : 434
 94.2 : 70
 94.27 : 248
 94.44 : 239
 94.45 : 238
 94.48 : 69
 95.13–4 : 252
 95.54–5 : 217
 95.61 : 222
 95.64 : 253
 95.65–7 : 218
 102.1–2 : 224
 102.3 : 223
 102.4 : 210
 108.2 : 255
 108.21 : 493
 109.4 : 439
 109.17–8 : 243
 111.5 : 200
 113.1 : 197
 117.9–10
 117.18 : 229
 117.19–20 : 202
 118.8–11 : 425–8
 124.1–4 : 475

Sextus Empiricus*Pyr.*

1.234 : 67
 2.136 : 462
 2.229 : 408

Math.

2.7 : 40
 7.14 : 142
 7.19 : 161
 7.22–3 : 45
 11.16–17 : 451

11.64 : 447

Stobée*Ecl.*

2.1.24 : 61
 2.2.12 : 36
 2.2.14 : 60
 2.2.16 : 75
 2.2.18 : 61
 2.2.23 : 66
 2.7.5a : 421
 2.7.5b1 : 424
 2.7.5b8 : 453
 2.7.5b9 : 416
 2.7.7 : 422
 2.7.7b : 445

Flor.

2.25.44 : 65

ANNEXES

Inventaires des procédés et statistiques

Annexe 6. Statistiques de l'usage des arguments sur l'ensemble du corpus

		Indémontrables chrysipécens					Autres arguments stoïciens					Non proprement stoïciens			
		Premier indémontrable	Deuxième indémontrable	Troisième indémontrable	Quatrième indémontrable	Cinquième indémontrable	Sixième indémontrable	Septième indémontrable	διὰ δύο τροπικῶν	διὰ τριῶν τροπικῶν et <i>consequentia mirabilis</i>	ὁ διὰ τριῶν λόγος	Syllogisme prédicatif	Argument analogique	Argument <i>a fortiori</i> et <i>a minori</i>	Totaux
De finibus III	Totaux	9	9	3	0	1	0	0	0	0	0	12	3	1	38
	Part de chaque argument	24%	24%	8%	0%	3%	0%	0%	0%	0%	0%	32%	8%	3%	
Anthologie 2.7.5-12	Totaux	2	2	2	0	0	0	0	0	0	0	43	4	0	53
	Part de chaque argument	4%	4%	4%	0%	0%	0%	0%	0%	0%	0%	81%	8%	0%	
Lettres à Lucilius	Totaux	3	30	0	0	5	0	0	0	12	0	92	7	4	153
	Part de chaque argument	2%	20%	0%	0%	3%	0%	0%	0%	8%	0%	60%	5%	3%	
Entretiens et Manuel	Totaux	38	39	3	5	11	1	0	0	16	0	14	14	1	142
	Part de chaque argument	27%	27%	2%	4%	8%	1%	0%	0%	11%	0%	10%	10%	1%	
Corpus	Totaux	52	80	8	5	17	1	0	0	28	0	161	28	6	386
	Part de chaque argument	13%	21%	2%	1%	4%	0%	0%	0%	7%	0%	42%	7%	2%	

Table des matières

Remerciements	5
Abréviations	9
Introduction	13

PREMIERE PARTIE

L'UTILITE DE LA DIALECTIQUE EN ETHIQUE DANS LE STOÏCISME HELLENISTIQUE : EVOLUTIONS ET DEBATS

CHAPITRE PREMIER. Zénon	35
1. <i>L'attitude ambivalente de Zénon à l'égard de la dialectique</i>	35
2. <i>Quelle dialectique ?</i>	39
3. <i>Le rôle de la logique dans la philosophie</i>	43
4. <i>L'utilité de la résolution des sophismes</i>	48
5. <i>Inutilité de la réfutation ?</i>	49
6. <i>Utilité de la démonstration ?</i>	55
7. <i>Synthèse</i>	58
CHAPITRE 2. Les disciples de Zénon	59
1. <i>Ariston de Chios</i>	60
1.1. <i>L'attitude critique d'Ariston à l'égard de la dialectique</i>	60
1.2. <i>Qui Ariston cible-t-il ?</i>	63
1.3. <i>Pourquoi la dialectique est-elle inutile à la philosophie ?</i>	69
2. <i>Hérillos de Carthage</i>	73
3. <i>Denys d'Héraclée</i>	74
4. <i>Cléanthe d'Assos</i>	74
5. <i>Sphairos du Bosphore</i>	80
6. <i>Persée de Citium</i>	81
CHAPITRE 3. Chrysippe de Soles	85
1. <i>L'évaluation de la dialectique par Chrysippe</i>	85

2. <i>La dialectique dans la philosophie : les conditions du bon usage</i>	95
3. <i>Les vertus dialectiques : le bon usage</i>	106
4. <i>Les usages pédagogiques et thérapeutiques de la dialectique</i>	117
5. <i>Synthèse</i>	123
CHAPITRE 4. Les successeurs de Chrysippe	125
1. <i>Zénon de Tarse</i>	125
2. <i>Diogène de Babylonie</i>	126
3. <i>Les critiques de la dialectique stoïcienne par Carnéade</i>	131
4. <i>Antipater de Tarse</i>	136
5. <i>Un débat sur l'utilité de la dialectique entre stoïciens et épicuriens ?</i>	141
5.1. <i>La position d'Épicure et de ses successeurs à l'égard de la dialectique</i>	141
5.2. <i>Un débat sur la dialectique entre Dionysias de Cyrène et Zénon de Sidon ?</i>	148
6. <i>Panétius de Rhodes</i>	151
7. <i>Posidonius d'Apamée</i>	160
8. <i>Le débat entre stoïciens et péripatéticiens sur le statut de la logique</i>	167
Synthèse	171

DEUXIEME PARTIE

L'UTILITE DE LA DIALECTIQUE EN ETHIQUE DANS LE STOÏCISME IMPERIAL : ENJEUX PEDAGOGIQUES

CHAPITRE PREMIER. L'inefficacité de la dialectique stoïcienne selon Cicéron	177
1. <i>Une faiblesse rhétorique</i>	177
2. <i>Une incapacité à agir sur les âmes</i>	179
3. <i>Une pratique verbale, aut centrée et autodestructrice</i>	181
4. <i>Synthèse</i>	186
CHAPITRE 2. Sénèque	187
1. <i>Une critique radicale de la dialectique</i>	187
1.1. <i>L'ampleur de la critique et ses cibles</i>	187
1.2. <i>Une subtilité vaine</i>	190
1.3. <i>Un dangereux divertissement</i>	199
1.4. <i>Une pratique mesquine</i>	201
1.5. <i>Une entreprise de tromperie ?</i>	204
1.6. <i>Synthèse</i>	206
2. <i>Quelle utilité pour la logique en éthique ?</i>	208

2.1. La logique, partie de la philosophie	208
2.2. Résoudre les ambiguïtés dans les choses plutôt que dans les mots.....	211
2.3. Utilité de la logique, inutilité de la dialectique.....	215
3. <i>Quelle utilité pour la dialectique en éthique ?</i>	221
3.1. Utilité de la <i>probatio</i>	221
3.2. ...mais inefficacité des syllogismes	224
3.3. Éléments de solution	228
4. <i>Quelle place pour la dialectique dans la pédagogie de Sénèque ?</i>	237
4.1. Sur la forme que doit prendre l'enseignement moral : parénèse et théorie.....	237
4.2. Parénèse et théorie : dans quel ordre ?	241
4.3. L'évolution des critiques et des usages de la dialectique au cours de l'enseignement	246
4.3.1. La phase parénétiq.....	246
4.3.2. La phase théorique	251
4. <i>Synthèse</i>	257
CHAPITRE 3. Musonius Rufus	259
1. <i>L'utilité des démonstrations</i>	259
2. <i>Le bon usage des démonstrations</i>	264
3. <i>Sur la nécessité d'adapter les démonstrations à l'interlocuteur</i>	266
4. <i>Ce qui dépend de l'élève</i>	269
5. <i>L'usage moral des démonstrations</i>	271
6. <i>Synthèse</i>	273
CHAPITRE 4. Epictète	275
1. <i>La dialectique est-elle utile ou inutile ?</i>	275
1.1. Sur l'inutilité de la dialectique	275
1.2. Sur l'utilité de la dialectique	278
1.3. Éléments de solution	282
1.4. De la théorie dialectique à sa mise en pratique	290
2. <i>Quand la dialectique est-elle utile ?</i>	295
2.1. Priorité de l'exercice dialectique.....	296
2.2. Postériorité de la dialectique	300
2.3. Éléments de solution	305
3. <i>A quoi sert la dialectique ?</i>	313
3.1. Dans les premiers temps de la formation morale	314
3.1.1. L'usage protreptique de la dialectique	314
3.1.2. La compétence dialectique requise pour suivre un enseignement	315
3.1.3. La dialectique comme exercice préparatoire.....	318
3.2. Tout au long de la formation morale	319
3.2.1. Examen des jugements, usage des représentations et dialectique.....	319
3.2.2. L'usage de la dialectique dans le premier thème d'exercice.....	323
3.2.3. L'usage de la dialectique dans le deuxième thème d'exercice	324
3.3. A un stade avancé de la formation morale	326

3.3.1. L'usage de la dialectique dans le troisième thème d'exercice	326
3.3.2. La pratique de la dialectique comme devoir	328
4. Synthèse.....	330
Synthèse	333

TROISIEME PARTIE

INVENTAIRE, ANALYSE ET VUE D'ENSEMBLE DES USAGES DE PROCEDES DIALECTIQUES DANS LE CORPUS ETHIQUE STOÏCIEN

CHAPITRE PREMIER. Préambule méthodologique	339
1. <i>Quel corpus pour l'inventaire ?</i>	340
1.1. Critères de sélection	340
1.1.2. Cicéron, <i>De finibus</i> III.....	344
1.1.2.1. Différentes manières de lire Cicéron.....	344
1.1.2.2. Fiabilité	349
1.1.2.3. Exhaustivité.....	358
1.1.2.4. Finalité	360
1.1.2.5. Attribution.....	364
1.1.3. Stobée, <i>Anthologie</i> 2.7.5–12.....	365
1.1.3.1. Fiabilité	365
1.1.3.2. Exhaustivité.....	372
1.1.3.3. Finalité	372
1.1.3.4. Attribution.....	375
1.1.4. Sénèque, <i>Lettres à Lucilius</i>	376
1.1.4.1. Fiabilité	376
1.1.4.2. Exhaustivité.....	377
1.1.4.3. Finalité	378
1.1.4.4. Attribution.....	381
1.1.5. Epictète, <i>Entretiens et Manuel</i>	381
1.1.5.1. Fiabilité	381
1.1.5.2. Exhaustivité.....	385
1.1.5.3. Finalité	385
1.1.5.4. Attribution.....	386
1.1.6. Synthèse : complémentarité du corpus d'inventaire.....	386
2. <i>Ce qu'il s'agit d'inventorier</i>	387
2.1. Les signifiants.....	388
2.1.1. Les parties du discours et les vertus de l'expression	389
2.1.2. La définition et la caractérisation.....	391
2.1.3. La division et la partition	394
2.1.4. L'ambiguïté	395

2.2. Les signifiés.....	396
2.2.1. Les représentations.....	396
2.2.2. Les exprimables incomplets.....	397
2.2.3. Les exprimables complets (1) : les énoncés non propositionnels	398
2.2.4. Les exprimables complets (2a) : les propositions simples.....	399
2.2.5. Les exprimables complets (2b) : les propositions non simples.....	400
2.2.6. Les exprimables complets (3) : les arguments	402
2.2.7. Premier complément sur les arguments : les autres arguments stoïciens.....	405
2.2.8. Second complément sur les arguments : les arguments non proprement stoïciens.....	407
2.2.9. Les exprimables complets (4) : les sophismes	408
2.3. Récapitulatif des procédés à inventorier.....	409
2.4. Techniques d'identification des procédés	410
CHAPITRE 2. Inventaire et analyse	415
1. <i>Les techniques linguistique et définitionnelle</i>	<i>415</i>
1.1. L'analyse polysémique.....	415
Usage (1a). Supprimer l'ambiguïté contenue dans une thèse (théorique)	416
Usage (1b). Résoudre une objection qui joue de l'ambiguïté (théorique)	417
Usage (1c). Rectifier l'usage des mots pour corriger le rapport aux choses (pédagogique).....	418
1.2. La définition et la caractérisation	421
Usage (2a). Fournir un point de départ à la démarche diérétique ou dialectique (théorique).....	421
Usage (2b). Énoncer le propre d'une chose (théorique)	423
Usage (2c). Élaborer une notion dans l'âme de l'interlocuteur (pédagogique)	425
Usage (2d) Articuler les notions entre elles (théorique)	428
Usage (2e) Fournir un critère pour l'application des notions aux choses (théorique/pratique).....	431
Usage (2f). Énoncer le convenable (pratique).....	433
Usage (2g). Fournir un point de départ à la recherche de la vertu (pédagogique).....	434
2. <i>La technique diérétique.....</i>	<i>436</i>
2.1. La division.....	436
Usage (3a). Donner des notions morales une présentation articulée et exhaustive (théorique).....	437
Usage (3b). Diviser les choses selon leur valeur morale (théorique/pratique)	439
Usage (3c). Diviser les indifférents (théorique/pratique).....	444
Usage (3d). Distinguer ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous (pratique)	449
Usage (3e). Classer les hommes selon leur valeur morale (théorique/pédagogique/ pratique)	452
2.2. La partition	457
Usage (4). Présenter les domaines d'enseignement ou d'exercice (pédagogique)	457
3. <i>La technique dialectique</i>	<i>459</i>
3.1. Le premier indémontrable	460
Usage (5a). Établir une thèse sur la base de l'expérience (théorique)	460
Usage (5b). Convaincre l'interlocuteur sur la base de ses propres conceptions (théorique)	461
Usage (5c). Établir une thèse ou convaincre l'interlocuteur sur la base d'un principe stoïcien (théorique)	464
Usage (5d). Appliquer une notion (théorique/pratique).....	467
Usage (5e). Garantir la conséquence dans l'action (pratique)	470
3.2. Le deuxième indémontrable	473

Usage (6a). Établir une thèse par incompatibilité de sa contradictoire avec l'expérience (théorique).....	473
Usage (6b). Réfuter la thèse de l'adversaire pour établir la sienne propre (théorique)	475
Usage (6c). Établir une thèse sur la base de l'impossibilité morale de sa contradictoire (théorique)	476
Usage (6d). Appliquer une notion (théorique/pratique).....	478
Usage (6e) Anticiper les conséquences de ses jugements (pratique).....	479
Usage (6f). Pointer les manquements au devoir (pratique).....	480
3.3. Le troisième indémontrable.....	481
Usage (7a). Établir une thèse (théorique).....	482
Usage (7b). Choisir entre deux options non exclusives (pratique)	483
3.4. Le quatrième indémontrable.....	484
Usage (8). Choisir entre ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous (pratique)	485
3.5. Le cinquième indémontrable	485
Usage (9a) Établir une thèse (théorique).....	486
Usage (9b). Appliquer une division (théorique/pratique)	486
Usage (9c). Mettre en évidence une troisième voie (pédagogique).....	488
3.6. Les sixième et septième indémontrables	489
3.7. Διὰ τριῶν τροπικῶν et <i>consequentia mirabilis</i>	491
Usage (10a) : convaincre l'interlocuteur quelle que soit son opinion (pédagogique).....	491
Usage (10b). Énoncer un devoir qui vaut quelle que soit la position de l'interlocuteur (pratique).....	493
Usage (10c). Manifester l'indépendance du jugement vis-à-vis des circonstances (pratique)	494
Usage (10d). Convaincre l'interlocuteur sur la base d'une disjonction déficiente (thérapeutique).....	495
3.8. Le syllogisme prédicatif	496
Usage (11a). Articuler les notions contenues dans une thèse pour l'établir (théorique).....	497
Usage (11b). Appliquer une notion (théorique/pratique).....	501
3.9. L'argument analogique.....	503
Usage (12) : établir une thèse par analogie avec une image (théorique)	504
3.10. L'argument <i>a fortiori</i> ou <i>a minori</i>	505
Usage (13a). Conclure du moralement inférieur au moralement supérieur (théorique)	505
Usage (13b). Faire appel à la moralité de l'interlocuteur (pédagogique)	507
Usage (13c). Exhorter l'interlocuteur à philosopher (pédagogique).....	508
3.11. Un argument original chez Epictète : l'argument « chiasmatique »	508
Usage (14). Montrer qu'il est impossible que les raisons d'éprouver la crainte soient réunies (pédagogique)..	508
3.12. Hypothèse et argument hypothétique	510
Usage (15a) : Poser une prémisse à titre d'hypothèse pour en explorer les conséquences (pédagogique).....	510
Usage (15b) : Poser une circonstance à titre d'hypothèse pour en tirer les conséquences (pratique).....	511
Usage (15c) : Simuler en vue de choisir (pratique).....	512
3.13. Les sophismes.....	514
Usage (16a). Inférer la vérité d'une proposition de sa proximité avec une autre (pédagogique)	514
Usage (16b) : S'exercer de manière progressive (pratique).....	516
3.14. Les arguments faux	517
Usage (17a). Corriger les erreurs de jugement (pédagogique)	518
Usage (17b). Corriger les erreurs logiques d'évaluation (pratique).....	519
Synthèse	521
1. <i>Les usages théoriques</i>	521

2. Les usages pédagogiques	524
3. Les usages pratiques	526
4. Conclusion sur les différents usages inventoriés	527
5. La coopération des procédés et des techniques	528
6. Complétude de la dialectique stoïcienne dans son usage éthique ?	529
7. Redondance de la dialectique stoïcienne dans son usage éthique ?	530
8. Adaptation de la dialectique aux exigences de l'éthique ?	532
Conclusion	535
Bibliographie	541
<i>Textes antiques</i>	541
Recueils de fragments et témoignages stoïciens	541
Auteurs stoïciens	541
Autres auteurs antiques	543
<i>Études modernes</i>	544
Index des passages cités	561
Annexes. Inventaires des procédés et statistiques	565
<i>Annexe 1. Inventaire des procédés en De finibus III</i>	567
<i>Annexe 2. Inventaire des procédés en Anthologie 2.7.5–12</i>	569
<i>Annexe 3. Inventaire des procédés dans les Lettres à Lucilius</i>	575
<i>Annexe 4. Inventaire des procédés dans les Entretiens et le Manuel</i>	571
<i>Annexe 5. Statistiques de l'usage des procédés sur l'ensemble du corpus</i>	581
<i>Annexe 6. Statistiques de l'usage des arguments sur l'ensemble du corpus</i>	583
Table des matières	585

Résumé

Afin d'examiner l'usage stoïcien de la dialectique en éthique, nous nous penchons d'abord sur les positions et les discours des représentants du Portique, de Zénon à Epictète. La première partie est consacrée aux évolutions et aux débats qui, à l'époque hellénistique, ont rythmé la réflexion stoïcienne sur l'utilité de la dialectique. Nous passons en revue les positions de Zénon, Ariston, Cléanthe, Chrysippe, Diogène de Babylonie, Panétius et Posidonius, tout en les replaçant dans le contexte du débat avec les académiciens, les épicuriens et les péripatéticiens. Dans la deuxième partie, consacrée à l'époque impériale, l'enjeu pédagogique devient prédominant et c'est dans cette perspective qu'il faut interpréter les positions et les critiques de Sénèque, de Musonius et d'Epictète : elles visent à définir le bon usage de la dialectique dans le cadre de l'enseignement moral. Dans la troisième partie, nous nous proposons de faire un inventaire systématique des procédés dialectiques au sein d'un large corpus de textes éthiques stoïciens (Cicéron, Stobée, Sénèque, Epictète). Cet inventaire permet d'illustrer le discours sur les usages de la dialectique, mais aussi de mettre en évidence un certains nombres d'usages que l'étude du discours n'avait pas soupçonnés.

Mots-clés. Stoïcisme, dialectique, éthique, pédagogie, syllogisme, Sénèque, Epictète.

Abstract

The Stoic Use of Dialectic in Ethics: from Zeno to Epictetus.

In order to examine the Stoic use of dialectic in ethics, we start by investigating the positions of the members of the Stoa, From Zenon to Epictetus. The first part is devoted to the evolutions and debates which, in the Hellenistic period, marked the Stoic reflection on the uses of dialectic. We review the positions of Zeno, Aristo, Cleanthes, Chrysippus, Diogenes of Babylon, Panetius and Posidonius, and understand them in the context of the debates with the Academics, the Epicureans and the Peripatetics. In the second part, devoted to the imperial period, the pedagogical issue becomes predominant and explains the positions and the criticisms against dialectics of Seneca, Musonius and Epictetus : they intend to define the proper use of dialectic in moral education. After having examined the Stoics' discourse on the usefulness of dialectic, we offer a systematic inventory of the dialectical tools used within a large corpus of Stoic ethical texts (by Cicero, Stobaeus, Seneca and Epictetus). This inventory allows us to illustrate the discourse on the uses of dialectic in ethics, but also to highlight a number of uses which were not covered by explicit statements about the utility of dialectic.

Keywords. Stoicism, dialectic, ethics, pedagogy, syllogism, Seneca, Epictetus.

STL UMR 8163 – Université de Lille

Domaine du Pont-de-bois Rue du Barreau, BP 60149, 59653 Villeneuve d'Ascq Cedex