

Émile Chartier (Alain) (1891)

# La théorie de la connaissance des Stoïciens

**Avec annotations et traductions de Bertrand Gibier**

Un document produit en version numérique par Bertrand Gibier, bénévole,  
professeur de philosophie au Lycée de Montreuil-sur-Mer (dans le Pas-de-Calais)  
Courriel: [bertrand.gibier@ac-lille.fr](mailto:bertrand.gibier@ac-lille.fr)

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"  
Site web: [http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html)  
Fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,  
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque  
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi  
Site web: <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>

Cette édition électronique a été réalisée par Bertrand Gibier, bénévole, professeur de philosophie au Lycée de Montreuil-sur-Mer (dans le Pas-de-Calais), [bertrand.gibier@ac-lille.fr](mailto:bertrand.gibier@ac-lille.fr),  
à partir de :

Alain (1868-1951)

## La Théorie de la connaissance des Stoïciens (1891) Avec annotations et traductions de Bertrand Gibier

Une édition électronique réalisée à partir du livre d'Alain (Émile Chartier) (1891), **La Théorie de la connaissance des Stoïciens**, Paris, PUF, 1964, 73 pages.  
Avec annotations et traductions de Bertrand Gibier, février 2003.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times, 10 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2001 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format  
LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition complétée le 27 février 2003 à Chicoutimi, Québec.



ALAIN

LA THÉORIE  
DE  
LA CONNAISSANCE  
DES STOÏCIENS

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE  
1964

# Table des matières

[Introduction au texte](#) [BG]

[Note sur la présentation du texte](#) [BG]

[Tableau de transcription du grec](#) [BG]

[Glossaire](#) [BG]

[Table des matières de Louis Goubert](#)

## LA THÉORIE DE LA CONNAISSANCE DES STOÏCIENS

[Chapitre I](#)

[Chapitre II](#)

[Chapitre III](#)

[Chapitre IV](#)

[Chapitre V](#)

## Introduction au texte

---

[Retour à la table des matières](#)

Cette étude a constitué en 1891 le diplôme d'Études supérieures <sup>1</sup> de l'étudiant Émile Chartier <sup>2</sup>, qui n'est pas encore Alain. Elle porte sur la théorie de la connaissance des Stoïciens, et principalement sur la question de la représentation. Ce mémoire fut rédigé pour la fin de la deuxième année d'École Normale et remis à Georges Lyon <sup>3</sup>.

Le manuscrit se compose de quarante-deux demi-feuilles de papier écolier couvertes au recto d'une écriture fine et espacée, à l'encre noire.

Alain ne semble pas s'être particulièrement appuyé sur les commentateurs. Il ignore par exemple complètement l'ouvrage de François Ogereau qui venait de paraître quelques années auparavant, *Essai sur le système philosophique des Stoïciens*, ou encore les travaux de Félix Ravaisson <sup>4</sup>. Il ne mentionne Zeller, Stein ou Bonhöffer que pour les révoquer, préférant rechercher direc-

---

<sup>1</sup> Ce qui correspondrait pour aujourd'hui à son mémoire de maîtrise.

<sup>2</sup> Il a vingt-trois ans.

<sup>3</sup> À qui l'on doit un certain nombre de travaux sur la philosophie anglaise.

<sup>4</sup> Cependant, il n'est exclu ni qu'il les ait lus, ni qu'il y ait puisé des éléments, en particulier des citations.

tement la compréhension de la conception stoïcienne auprès des textes anciens.

Il s'est trouvé conduit pour son sujet à utiliser principalement Sextus Empiricus (*Contre les mathématiciens*, livre VII) et Diogène Laërce, et quelque peu les *Premiers Académiques* de Cicéron. Bien des passages constituent des paraphrases de leurs œuvres.

Ce mémoire se compose de cinq chapitres :

- I. une introduction présentant le sujet et la méthode suivie ;
- II. l'examen de la distinction entre la vérité et le vrai ;
- III. la définition de la notion de *phantasia* ;
- IV. l'analyse de la *phantasia katalèptikè* ;
- V. un bilan concernant la portée de cette conception.

Voici le passage de *Histoire de mes pensées* (L'école) où Alain revient sur ses études et son travail sur les Stoïciens :

« Je faisais cependant ma besogne d'écolier. Assez bien, non pas très bien. Mais je pratiquais ma méthode de lire de bout en bout et de ne pas faire d'extraits. Je lus Platon entièrement et presque tout Aristote. J'entrai dans les ouvrages de Kant, et je reconnus aussitôt l'irréprochable maître d'école. Mais je perdis bien du temps en tapage et invectives ; sans compter le jeu de cartes, qui occupait une partie de nos nuits. Je crus alors que j'avais la passion du jeu ; il n'en était rien. Je m'amuse aisément de tout.

Ce qui s'éclaircit en moi, dans ces trois années, ce fut, il me semble, une doctrine de la volonté. Aristote y contribua, car je le compris de telle manière que l'invention, par individuel développement, fût mise au-dessus de l'intellect. Cette idée est dans le Dieu d'Aristote, mais à la condition qu'on aperçoive, dans cette œuvre confuse, de grands degrés qui élèvent l'esprit, à partir du dieu moteur ou physique, et en passant par l'intellect, jusqu'à l'esprit lui-même. Emporté par cette poésie rustique (car le style d'Aristote, quand il n'est pas mutilé par les copistes, est de première beauté) j'aurais presque oublié Platon. Lagneau, que je vis souvent pendant ces trois années, s'étonna de ce changement, je le sentis bien ; mais ce n'était pas un homme à conseiller témérement.

La suite naturelle d'Aristote se trouve dans les Stoïciens. Cette philosophie, toute en fragments, et souvent énigmatique, me donna l'occasion du seul travail d'érudition que j'aie fait de ma vie. En ce temps-là les recueils des textes stoïciens n'étaient pas encore d'usage. Je me donnai le travail de chercher les Stoïciens dans un bon nombre d'ouvrages ennuyeux. C'est alors que j'appris que Diogène Laërce n'est ni ennuyeux ni mal composé. Sextus Empiricus fut moins aisé à dépouiller. Il y avait pire. C'est alors que je pris le

goût de lire véritablement, au lieu de me borner à vérifier une citation d'après Zeller. Selon mon opinion ce temps perdu est la matière de nos pensées. Et je commençai alors de soupçonner pourquoi je n'avais pu apprendre l'histoire ; c'est que je ne l'avais connue qu'en résumé. Ainsi elle ne remuait rien en moi ; j'en ignorais les véritables ressorts. Je veux dire à ce propos que j'ai lu depuis, et plus de trois fois sans rien passer, les *Mémoires* de Saint-Simon, ceux de Retz, et le *Mémorial de Sainte-Hélène*, sans compter d'autres mémoires de moindre importance. Et enfin j'ai su et connu des parties de l'histoire.

Il faut maintenant que j'explique ce que j'ai trouvé dans les Stoïciens. Non pas seulement cette fière résignation que l'on sait, qui est comme un enivrement de pouvoir. Certes ce n'est pas peu. Mais cette doctrine en suppose une autre, qui mette au-dessus des disputes la fonction de vouloir. Car la doctrine de la nécessité, ou du destin, qui est évidemment une partie de toute sagesse, ne manque pas de tout envahir dès que l'on a perdu de vue les raisons assez cachées qui font comprendre que le destin tout seul n'est plus rien. Car, disent les malheureux, il ne dépend point de moi de me résigner ; je suis toujours ce que je peux être. Or cette idée a tué plus d'un esprit ; je l'évitai toujours comme on échappe à un coup mortel, mais je n'étais pas assuré d'esquiver si bien dans la suite tant que je n'eus pas regardé aux racines de l'idée.

Aristote est tout liberté ; mais par cela même que la liberté est cachée au fond de la nature, peut-être alors n'y peut-on croire. Un dieu, même libre, est toujours un péril pour la liberté de chacun ; je dis un dieu extérieur. Les Stoïciens, il me semble, ont serré de plus près, cherchant ce que serait la connaissance même du monde sans la volonté de connaître. Et leurs formules sont bien frappantes quoique très obscures. Car cherchant, c'était l'objet des polémiques en ce temps-là, le critère de la vérité, ils disaient que la vérité est dans la tension même, ou le ton, de la volonté qui la cherche ; ajoutant, comme pour redoubler le paradoxe, que le sage ne se trompe jamais, même quand il dit le faux. Cela est violent. Un de leurs exemples m'a éclairé l'idée par son contraire ; car ils disaient qu'un fou qui crie en plein jour qu'il fait jour, ne tient pas la vérité pour cela. Tout le reste est à deviner. Car que la main ouverte, et puis fermée, et puis serrée, et puis serrée encore par l'autre main, représente avec force les degrés de la connaissance, ce n'est toujours qu'une invitation à réfléchir. Et ce qui pour moi faisait scandale en ce temps-là, c'est que je voyais que des gens à prétention de penser touchaient ces textes sans se brûler. Depuis j'ai compris que le souci premier de presque tous était de trouver une philosophie nouvelle, ce qui supposait que les anciennes sont seulement à critiquer. Je n'ai jamais cru pour ma part qu'il fût possible de trouver une philosophie nouvelle ; et j'avais assez de retrouver ce que les meilleurs avaient voulu dire ; cela même c'est inventer dans le sens le plus profond, puisque c'est continuer l'homme. Mais avant que j'eusse bien compris cette immense idée de Hegel, que tout est vrai dans les doctrines, et qu'il faut en prendre le train et l'élan quoi qu'on veuille penser ou chercher, il

me suffisait de formules émouvantes comme des proverbes pour me faire creuser sur le lieu même d'après cette idée fulgurante que tout est vrai et que tout semble faux. J'appliquai donc les maximes stoïciennes à nos connaissances modernes, par exemple à l'astronomie copernicienne, et je reconnus alors nombre de fous qui disaient le vrai. Mais à quoi les reconnaître ? À ceci, pensais-je, qu'ils croient avoir le vrai ; au lieu que celui qui sait ne prend jamais son idée que comme un moyen pour saisir de plus près le monde. Comme je voyais que ceux qui savent la géométrie croient savoir quelque chose, alors qu'ils ne tiennent qu'un moyen de savoir, merveilleux à la vérité, mais qui veut aussi qu'on l'applique. En quoi je ne faisais qu'expliquer « l'image saisie et saisissante » qui était finalement le signe du vrai pour Zénon et Chrysippe. C'est la même chose que de dire que l'énergique recherche est le signe du vrai. J'ai retrouvé cette doctrine dans Descartes, qui certes ne l'a pas prise là. Et Descartes m'a paru là-dessus plus obscur que les Stoïciens, et peut-être volontairement obscur. Car, chose digne de remarque, il y a accord en tous les temps entre les marchands de vérités pour réfuter de haut ce qu'ils ont nommé le Volontarisme ; et c'est bien une sorte de maladie à leurs yeux. »



## NOTE SUR LA PRÉSENTATION DU TEXTE

---

[Retour à la table des matières](#)

Ce texte a été initialement publié par les Presses Universitaires de France (1964) sous la direction de Louis Goubert. Nous en sommes évidemment redevable.

Cependant il ne nous a pas paru souhaitable de la reprendre intégralement. Nous en proposons une nouvelle présentation. Nous avons transcrit en alphabet latin ce qui était originellement en grec (voir la table de transcription ci-dessous). Nous avons également revu les traductions des citations et des termes grecs. Nous avons choisi de les placer à l'intérieur du texte entre crochets. Nous ne traduisons pas les passages qui se trouvent traduits par Chartier immédiatement avant ou après ; de même nous évitons de reproduire à chaque fois la traduction lorsque le terme se trouve traduit à proximité.

Enfin dans le texte et dans les notes, tout ce qui est entre crochets droits constitue des ajouts de notre part.

Nous avons procédé à quelques corrections (coquilles) par rapport au texte.

Bertrand GIBIER.

## TABLEAU DE TRANSCRIPTION DU GREC

---

[Retour à la table des matières](#)

A, a	A, α
B, b	B, β
D, d	Δ, δ
E, e	E, ε
È, è	H, η
G, g	Γ, γ
H, h	rend l'esprit rude
I, i	I, ι
K, k	K, κ
Kh, kh	X, χ
L, l	Λ, λ
M, m	M, μ
N, n	N, ν
O, o	O, ο
Ô, ô	Ω, ω
P, p	Π, π
Ph, ph	Φ, φ
Ps, ps	Ψ, ψ
R, r	P, ρ
S, s	Σ, σ, ς
T, t	T, τ
Th, th	Θ, θ
U, u	Υ, υ
X, x	Ξ, ξ
Z, z	Z, ζ

Le iota souscrit est adscrit.

Nous ne rendons pas les accents.

## GLOSSAIRE

---

[Retour à la table des matières](#)

De façon à ne pas surcharger le texte, nous donnons ici une fois pour toutes la traduction de certains termes fréquents :

*Alètheia* : vérité ;

*Dianoia* : pensée (discursive), réflexion ;

*Epistèmè* : science ;

*Hègemonikon* : partie directrice de l'âme, principe dirigeant <sup>5</sup> ;

*Logos* : raison, discours ;

*Phantasia* (pluriel : *phantasiai*) : représentation <sup>6</sup> ;

*Phantasia katalèptikè* : représentation cataleptique, ou compréhensive <sup>7</sup> ;

*Psukhè* : âme ;

*Sôma* (pluriel : *sômata*) : corps ;

*Tekhnè* : connaissance technique <sup>8</sup> (scientifique).

---

<sup>5</sup> Alain emploie à l'occasion « la gouverne » pour traduire ce terme.

<sup>6</sup> Ou encore parfois : impression.

<sup>7</sup> Aussi : représentation (ou impression) cognitive.

<sup>8</sup> Aux divers sens de cet adjectif. *Tekhnè* est traduit en latin par *ars*. Le terme est précisé dans le chapitre II, p.19.

# TABLE DES MATIÈRES

## DONNÉE PAR

## LOUIS GOUBERT

---

[Retour à la table des matières](#)

### I. — INTRODUCTION.

- a) Le problème stoïcien de la connaissance : les conditions de la certitude.
- b) Les sources, principales et secondaires.
- c) La méthode ; synthèse et analyse ; pourquoi la seconde est préférable.

### II. — LA VÉRITÉ ET LE VRAI.

- a) Le témoignage de Sextus Empiricus.
- b) La vérité diffère du vrai.
  - En nature.
  - En structure.
  - En valeur.

### III. — DE LA REPRÉSENTATION EN GÉNÉRAL.

- A) Le témoignage de Sextus Empiricus.
  - a) Les spécifications indiquées par Sextus Empiricus.
  - b) Ces spécifications semblent de valeur inégale.
- B) Essai de restitution de la doctrine ; représentation et partie gouvernante.
  - a) La partie gouvernante.
  - b) La représentation semble moins donnée que construite.
  - c) La représentation serait la forme générale de l'activité psychique.
- C) Double objection.

- a) La représentation et l'image
- b) La représentation et l'imaginaire.
- D) Double preuve.
  - a) La représentation et l'exprimable discursif.
  - b) Représentation, affirmation, compréhension, pensée.
- E) Conclusion : la représentation est activité.
  - a) Le rejet du « passivement ».
  - b) La représentation, activité de la pensée, est perceptive et discursive.

#### IV. — DE LA REPRÉSENTATION COMPRÉHENSIVE.

1° Les discriminations de Sextus Empiricus.

- A) Ce que n'est pas la représentation compréhensive.
  - a) Représentation non persuasive.
  - b) Représentation accidentellement vraie.
- B) Ce qu'est la représentation compréhensive.
  - a) Les caractères intrinsèques.
  - b) L'absence d'obstacle.

2° Restitution de la doctrine.

- A) Le problème.
  - a) Elle est moins reçue que créée.
  - b) Est-elle à la fois perceptive et discursive ?
- B) Représentation compréhensive et perception.
  - a) C'est la représentation unique et discernable d'un objet lui-même unique et discernable.
  - b) Sa particularisation est toujours incomplètement réalisée.
  - c) Elle n'est pas compréhensive absolument, mais plus ou moins compréhensive.
  - d) Elle est donc poursuite ininterrompue des particularités dans la perception.
- C) Représentation compréhensive et discours.
  - a) Sa particularisation n'exclut pas le discours.
  - b) Elle est systématique.
  - c) Elle reste conforme à la raison.
  - d) Elle est d'une exactitude scientifique.

3° Le critère stoïcien de la vérité.

- A) Le critère en lui-même.
  - a) La représentation, compréhensive joint au sensible l'intelligible.
  - b) Car elle est spécification et division.

- B) Sa raison d'être.
  - a) Percevoir exactement, c'est comprendre.
  - b) La diversité n'est saisie que par l'unité que l'esprit lui donne.
- C) Représentation compréhensive et volonté.
  - a) Toute représentation est à quelque degré compréhensive.
  - b) Car percevoir, c'est affirmer et vouloir.
  - c) La représentation compréhensive, critère d'une vérité qui est progrès et tension.
- D) Pourquoi la vérité diffère du vrai

#### V. — SIGNIFICATION DURABLE DU STOÏCISME.

- A) Le stoïcisme et les doctrines.
  - a) Stoïcisme et spinozisme : la représentation compréhensive et l'idée adéquate ; le *conatus* et la tension.
  - b) Stoïcisme et logicisme : le monde des essences et la vérité du sensible.
  - c) Le stoïcisme transcende matérialisme et spiritualisme en faisant de l'esprit une activité et de cette activité un mouvement.
  - d) Les innovations du stoïcisme : Platon et l'idée ; Aristote et la forme ; les stoïciens et la science du sensible comme tel.
- B) La triple leçon des stoïciens.
  - a) Ils proposent au psychologue une théorie motrice de la connaissance.
  - b) Ils ont défini dans la représentation compréhensive le critère moderne de la vérité.
  - c) Leur conception de la vérité nous met en garde contre le découragement sceptique.

# I

---

[Retour à la table des matières](#)

Il n'est pas sûr que les stoïciens se soient jamais posé la question, aujourd'hui classique, de l'origine des idées ; aussi rechercher avec Zeller<sup>9</sup> s'ils sont sensualistes, les rapprocher, comme l'a fait Stein<sup>10</sup>, de Hobbes et de Locke, ou au contraire faire d'eux des « innéistes », avec Bonhöffer<sup>11</sup>, c'est peut-être voir leur philosophie à travers les habitudes tyranniques de notre

---

<sup>9</sup> [Il s'agit d'Édouard Zeller, auteur de *La Philosophie des Grecs considérés dans leur développement historique (Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1880). Une première partie sera traduite par Émile Boutroux (1877, 1882) secondé ensuite par Gustave Belot (1884). La partie concernant le Stoïcisme n'a jamais été traduite en français. Alain a certainement tiré des importantes notes de cet ouvrage un certain nombre de citations d'auteurs anciens dont l'ouvrage de Zeller est riche. Il ne paraît pas nécessaire de supposer, comme Louis Goubert dans sa préface, que « le jeune philosophe lut bon nombre d'ouvrages fastidieux, obscurs et péniblement accessibles pour en extraire les citations qu'il utilisa dans son mémoire ». On retrouve la plupart des citations dans les commentateurs, y compris parfois dans le même découpage. Il ne fait cependant aucun doute qu'il ait travaillé directement les textes qui suit à la lettre pour les commenter.]

<sup>10</sup> [Ludwig Stein, *Die Erkenntnislehre der Stoa (La théorie de la connaissance du Portique)*, Berlin, 1886-1888.]

<sup>11</sup> [Adolf Bonhöffer, *Epiktet und die Stoa*, 1890.]

pensée moderne, et par là s'exposer à en méconnaître le véritable esprit. Nous n'étudierons donc pas, dans la philosophie stoïcienne, les multiples problèmes que soulève une théorie moderne de la connaissance, mais seulement celui que les stoïciens ont eux-mêmes explicitement posé, et, au moins en prétention, résolu : comment une connaissance vraie est-elle possible ? Nous ne chercherons pas dans nos textes une théorie complète de la connaissance, mais seulement une théorie de la certitude.

Quoique, des trois parties <sup>12</sup> de la philosophie stoïcienne, ce soit la morale qui nous ait été le mieux conservée, il nous reste néanmoins de la « logique » stoïcienne un grand nombre de précieux fragments ; sans doute, chez les stoïciens postérieurs dont nous avons les œuvres, tels que Sénèque, Épictète, Marc-Aurèle, la logique est sacrifiée à la morale, et nous sommes obligés de juger presque entièrement la logique stoïcienne d'après ses adversaires, ou sur le témoignage de compilateurs indifférents. Cicéron, outre le résumé de la doctrine stoïcienne qu'il nous donne au livre I des *Académiques*, consacre le livre II presque entier du même ouvrage à faire exposer par Lucullus, d'après Antiochus d'Ascalon, la théorie stoïcienne de la certitude, que lui-même réfutera ensuite ; seulement il n'est pas sûr qu'Antiochus d'Ascalon n'ait pas modifié la doctrine primitive ; aussi ne peut-on se servir des *Académiques* qu'avec prudence. – Plutarque nous a conservé un grand nombre de formules stoïciennes, non pas tant dans ses deux ouvrages de polémique : *Adversus stoïcos de communibus notitiis* <sup>13</sup>, et : *De stoïcorum repugnantibus* <sup>14</sup>, qui visent surtout la morale stoïcienne, que dans le *De Placitis philosophorum* <sup>15</sup>, que cet ouvrage soit de Plutarque de Chéronée ou d'un Plutarque postérieur. – Sextus Empiricus, outre qu'il parle incidemment à plusieurs reprises de la logique stoïcienne dans ses *Hypotyposes pyrrhoniennes*, a consacré une notable partie de son livre *A pros logikhous* <sup>16</sup> (*Adv. math.* <sup>17</sup>, VII), à exposer et à réfuter la théorie stoïcienne de la *phantasia katalèptikè* [représentation compréhensive]. Les renseignements donnés par Diogène Laërce, au livre VII de ses *Vies des philosophes*, sont moins étendus et moins méthodiquement ordonnés, mais viennent en partie de Dioclès de Magnésie, auteur d'un *Peri biôn philosophôn* <sup>18</sup>, et qui paraît avoir vécu au temps d'Auguste ou de Tibère (Ueberweg <sup>19</sup>, I, p. 22). – On ne sait rien de certain sur les sources où a puisé Stobée. Il paraît probable que Plutarque et lui ont copié un même compilateur

<sup>12</sup> [La logique, la physique et la morale.]

<sup>13</sup> [*Des notions communes contre les stoïciens.*]

<sup>14</sup> [*Des contradictions des stoïciens.*]

<sup>15</sup> [*Des opinions des philosophes.*]

<sup>16</sup> [*Contre les logiciens.*]

<sup>17</sup> [*Contre les mathématiciens.*]

<sup>18</sup> [*Sur la vie des philosophes.*]

<sup>19</sup> [Friedrich Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie (Esquisse d'histoire de la philosophie)*, 1863-1866.]



antérieur (v. Thiaucourt<sup>20</sup>, thèse latine), duquel on ne sait rien. Toutefois les fragments de la logique stoïcienne que l'on retrouve dans le *Florilegium*, et surtout dans les *Eclogae*, Semblent, vu leur concision, et souvent leur obscurité, reproduire plutôt la primitive doctrine stoïcienne qu'une doctrine dégénérée, plus conciliante, plus éclectique, et plus oratoire.

Il faut joindre à ces sources principales un grand nombre d'auteurs qui ne parlent des stoïciens qu'incidemment, auteurs d'une autorité très inégale, et dont les derniers interprètes du stoïcisme (Stein, *Die Erkenntnislehre der Stoa* ; Pearson, *Fragments of Zeno and Cleanthes*), semblent bien n'avoir négligé aucun. Le livre de Galien, *De placitis Hippocratis et Platonis*<sup>21</sup>, nous renseigne surtout sur la morale des stoïciens, pourtant aussi sur leur logique. L'*Historia philosophica*<sup>22</sup>, attribuée à tort à ce même Galien ; les œuvres de Philon le juif, des Alexandrins Plotin et Proclus, des commentateurs Chalcidius, Simplicius, Olympiodore, Themistius, Syrianus, Joannes Philopon<sup>23</sup>, Clément d'Alexandrie, Alexandre d'Aphrodise, la *Cité de Dieu* de saint Augustin, le *De natura hominis*<sup>24</sup> de Nemesius, la *Praeparatio evangelica*<sup>25</sup> d'Eusèbe, tous ces ouvrages ont été mis à contribution par Stein et Pearson.

Pour tirer une doctrine cohérente de ces documents épars, deux méthodes se présentent. L'une, qu'on pourrait appeler synthétique, détermine *a priori* les différents points de la question, et examine comment les stoïciens ont traité chacun d'eux ; cette méthode a l'avantage de fournir un plan net, mais elle a l'inconvénient d'imposer à nos philosophes des questions qu'ils ne se sont peut-être pas posées, des distinctions qu'ils n'ont peut-être point songé à faire. L'autre méthode, qu'on pourrait appeler analytique, consiste à prendre la doctrine telle qu'elle nous est donnée, et à faire autant que possible un tout rationnel de tous ces éléments épars.

Si nous n'avions conservé de la logique stoïcienne que de courts fragments sans aucun lien, la première méthode serait la seule possible : il faudrait bien grouper ces fragments sous quelques chefs principaux, déterminés *a priori*. Mais puisque nous avons de Sextus un exposé suivi et, comme nous le verrons, méthodique, de la théorie de la certitude des stoïciens, il nous semble que nous avons là un moyen de grouper les textes le moins artificiellement possible, et sans aucune idée préconçue.

Ainsi nous étudierons le texte de Sextus, en le commentant et en l'éclairant au moyen des autres textes dont nous disposons.

<sup>20</sup> [Travaux sur Cicéron.]

<sup>21</sup> [*Des Opinions d'Hippocrate et de Platon.*]

<sup>22</sup> [*L'Histoire philosophique.*]

<sup>23</sup> [Jean Philopon.]

<sup>24</sup> [*De la nature de l'homme.*]

<sup>25</sup> [*La Préparation évangélique.*]



## II

---

[Retour à la table des matières](#)

Sextus <sup>26</sup> expose d'abord la distinction qu'établissaient les stoïciens entre *hè alètheia* [la vérité] et *to alèthes* [le vrai] (38) ; la vérité et le vrai diffèrent et même s'opposent à trois points de vue, *ousiai te kai sustasei kai dunamei* [par la substance, par la structure et par la fonction <sup>27</sup>].

1° *Ousiai* [par la substance]. La vérité est un *sôma* [un corps], le vrai est *asômaton* [incorporel]. Le vrai est *asômaton*, car le vrai est un *axiôma* [un énoncé <sup>28</sup>], qui est lui-même un *lekton* [un exprimable], donc un *asômaton*. – La vérité au contraire est un *sôma*, car elle est « la science qui fait apparaître les choses vraies comme vraies », *epistèmè pantôn alèthôn apophantikè* (39) ; or toute *epistèmè* [science] est une forme de l'*hègemonikon*, et l'*hègemonikon* est un *sôma*.

---

<sup>26</sup> [Alain va suivre fidèlement la présentation que donne Sextus Empiricus dans *Adversus mathematicos*, VII, 38 sqq. (texte parallèle pour le début dans les *Hypotyposes pyrrhoniennes*, II, 80 sqq.) de la conception stoïcienne. Alain met entre parenthèses les références aux paragraphes du texte.]

<sup>27</sup> [Ou : par l'essence, par la constitution et par la puissance.]

<sup>28</sup> [Ou : une proposition.]

2° *Sustasei* [par la structure] (40). Le vrai est une proposition simple et isolée ; la vérité au contraire, puisqu'elle est *epistèmè*, est *sustèmatikè* [systématique <sup>29</sup>] ; elle est *athroisma pleionôn* [multiplicité de beaucoup de choses (vraies)] ; il y a le même rapport entre le vrai et la vérité qu'entre un citoyen et le peuple tout entier (41).

3° *Dunamei* [par la fonction <sup>30</sup>]. Le vrai ne suppose pas nécessairement la science ; par exemple un fou peut très bien dire *to alèthes* [le vrai], par exemple dire : il fait jour, alors qu'il fait jour, sans avoir pour cela la science du vrai (*epistèmè alèthous*). La vérité au contraire est une science, et le sage qui possède cette science *oupote pseudetai kan pseudos legèi* [ne se trompe jamais même s'il dit le faux] ; car même, alors qu'il dit le faux, sa disposition (*diathesis*) est bonne (41). Un médecin qui trompe son malade pour le sauver, un général qui imagine de bonnes nouvelles pour encourager ses soldats, *pseudos men ti legousin, ou pseudontai de, dia to mè apo ponèras gnômès touto poiein* [disent, certes, quelque chose de faux, mais ils ne se trompent pas, car ce n'est pas par un mauvais état de leur pouvoir de connaître qu'ils le font]. Un grammairien qui fait un solécisme comme exemple *soloikismon men propheretai, ou soloikizei* [profère bien un solécisme, mais il ne commet pas de solécisme], car ce n'est pas par ignorance du langage correct qu'il l'a fait. De même le sage, c'est-à-dire celui qui possède la science des choses vraies, *oudepote pseusetai, dia to mè ekhein tèn gnômèn pseudei sugkatatithemenèn* [ne se trompe jamais, car il n'a pas un pouvoir de connaître donnant son assentiment au faux]. Il faut donc juger le vrai et le faux non d'après leur simple énonciation, mais d'après la *diathesis* [disposition] de celui qui parle.

Cette distinction entre *hè alètheia* [la vérité] et *to alèthes* [le vrai] est tout à fait étrangère à la philosophie moderne, à ce point qu'elle est à peu près intraduisible ; de plus leurs caractères respectifs sont faits pour nous surprendre. Que la vérité soit quelque chose de matériel, cela peut encore se comprendre en soi : ce serait un des axiomes d'un matérialisme absolu. Mais le vrai est *asômaton* [incorporel] ; il faut donc admettre que la philosophie stoïcienne admet, en face du *sôma*, et se distinguant de lui, sinon s'opposant à lui, quelque chose qui correspond à ce que toute philosophie dualiste appelle l'esprit. Un texte de Simplicius (in *Aristot. catég.* <sup>31</sup>, 3 a) confirme cette induction : *ta de legomena kai lekta ta noëmata estin, hôs kai tois Stôikois edoxe* [les signifiants et les exprimables sont les pensées, comme aussi les stoïciens l'ont cru]. La liaison entre le *lekton asômaton* [l'exprimable incorporel] et ce que nous appelons la pensée résulte aussi d'un autre passage de Sextus (*Math.*, VIII, 11) : les stoïciens distinguent dans toute affirmation, le *sêmainon* [signifiant] qui est la voix (*phônè*). – Le *tugkhanon* [le porteur du

<sup>29</sup> [Qui forme un tout systématique.]

<sup>30</sup> [Ou : puissance. Alain propose plus loin (p. 20) de traduire par « valeur ».]

<sup>31</sup> [Sur les catégories d'Aristote.]

nom <sup>32</sup>], qui est l'objet de l'affirmation – et le *sèmainomenon* [signifié], qui est *auto to pragma to hup' hautès dèloumenon* (par la voix) ; *kai hou hèmeis men antilambanometha, tè hèmeterai paruphistamenou dianoiai* [la chose même qui est manifestée par la voix, et dont nous ne saisissons la réalité qu'au fond de la notre pensée], mais que les Barbares ne comprennent pas, quoique notre voix frappe leurs oreilles. De ces trois éléments de toute affirmation, deux sont des *sômata*, ce sont la voix et l'objet ; le troisième, *to sèmainomenon pragma kai lekton* [la chose signifiée et l'exprimable], objet de la *dianoia*, comme il est dit expressément, est *asômaton* [incorporel] ; et c'est dans cet élément incorporel que sont le vrai et le faux : *hoper alèthes te gignetai hè pseudos* [ce qui se trouve être vrai ou faux]. Comme on le voit, rien ne ressemble plus à une analyse moderne du jugement où l'on montrerait que son essence, aussi bien que la vérité et l'erreur qu'il renferme, n'est pas dans un objet matériel, mais dans l'affirmation même de l'esprit.

Mais alors, en quel sens la vérité peut-elle être un *sôma* ? Est-ce parce qu'étant, comme ils le disaient aussi, *sustèmatikè* [systématique], elle a, en quelque sorte plus de corps, au sens métaphorique du mot ; elle serait alors une science organisée, elle aurait comme une réalité solide, durable ; l'*asômaton alèthes* [l'incorporel vrai] serait une vérité isolée, ne faisant pas corps avec les autres. Il faut renoncer à interpréter le mot *sôma* comme une métaphore. Si la vérité est un corps, c'est parce qu'elle est une forme (*pôs ekhon* [une manière d'être]) de l'*hègemonikon*, qui lui-même est un corps, au sens propre du mot.

Nous retiendrons, de cette distinction encore incompréhensible, ce principe général ; quelle que soit la nature de l'*asômaton alèthes*, du moins la vérité réelle, dont la possession est le privilège du sage, et qui correspond à la certitude véritable, est *sômatikè* [corporelle], non pas métaphoriquement, mais au sens précis du mot.

La seconde distinction est plus facile à saisir. Nous faisons une différence entre une proposition vraie isolée en quelque sorte de nos autres idées, et au contraire une vérité qui est reliée dans notre esprit à un très grand nombre d'autres, qui fait partie d'un système ; posséder une vérité, au sens fort du mot, c'est bien vraiment la faire nôtre, lui donner une place et un rôle dans le système de nos idées. Nul doute d'ailleurs que cette conception de la vérité comme un tout systématique dont chaque partie, c'est-à-dire chaque proposition, reçoit de toutes les autres sa stabilité, ne soit bien stoïcienne. La véritable *tekhnè* ne consiste pas pour les stoïciens, dans une suite de préceptes, mais dans un système d'idées soutenu et fortifié par une sorte d'exercice intellectuel. Olympiodore, in *Platonis Gorgiam* <sup>33</sup>, pp. 53, 54 : *Zènon de*

<sup>32</sup> [*Tugkhanein onomatos* était l'expression courante pour « porter un nom » ; *tugkhanon* est le sujet qui porte le nom, le référent.]

<sup>33</sup> [Sur le *Gorgias* de Platon.]

*phèsin hoti tekhnè esti sustèma ex katalèpseôn suggegumnasmenôn* [Zénon, quant à lui, a dit que la connaissance technique est un système de compréhensions<sup>34</sup> exercées ensemble] et Sextus, *Math.*, II, 10 : *pasa toinun tekhnè sustèma esti ex katalèpseôn suggegumnasmenôn* [ainsi toute connaissance technique est un système de compréhensions exercées ensemble]. Même le mot *suggegumnasmenôn* [exercées ensemble] introduit dans cette conception de la *tekhnè* l'idée moderne d'habitude, ce qui fait mieux comprendre ce que la vérité ainsi définie a, par rapport à un *alèthes* [vrai] isolé, de stabilité, de force, de vivante réalité.

On comprend par suite que l'*alètheia* diffère de l'*alèthes* par la *dunamis* [fonction], ou, comme nous dirions, par la valeur. Une vérité isolée ne fait pas la science ; à qui n'arrive-t-il pas, par une sorte de hasard heureux, d'émettre une proposition vraie ? La vérité réelle n'est pas constituée par une ou plusieurs propositions vraies ; elle est une, une manière d'être de l'esprit, et de même qu'une affirmation vraie ne saurait former cette *diathesis* [disposition], de même une affirmation fautive ne peut la détruire ; car, lorsque le sage énonce une proposition fautive, c'est pour quelque raison extérieure, analogue à celles qui font mentir sciemment un médecin dans l'intérêt de son malade. Car l'hypothèse que le sage puisse se tromper sans savoir qu'il se trompe, n'est pas admise d'après ce passage de Sextus, et le paradoxe stoïcien : que le sage ne se trompe pas, est d'ailleurs bien connu : *eti te mè doxazein ton sophon, toutesti pseudei mè sugkatathèsesthai mèdeni* [en outre le sage n'aura pas d'opinions, c'est-à-dire qu'il ne donnera son assentiment à rien de faux] (Diog. L., VII, 121)

---

<sup>34</sup> [Saisies compréhensives.]

### III

---

[Retour à la table des matières](#)

Après avoir passé en revue les critères proposés par les diverses écoles, Sextus arrive à la théorie stoïcienne, et il consacre un long passage à l'exposer (227-261).

Les stoïciens donnent pour critérium de la vérité *phantasia katalèptikè* (227). Sextus explique d'abord le sens qu'a pour eux le mot *phantasia*.

Zénon définissait la *phantasia* une empreinte dans l'âme : *tupôsis en psukhèi*. Cléanthe commentait cette définition en prenant *tupôsis* au sens littéral, une empreinte en creux et en relief, telle que celle que la cire reçoit d'un cachet : *kata eisokhèn te kai dia tôn dakuliôn ginomenèn tou kèrou tupôsin* (228).

Chrysippe pensait que cette interprétation était insoutenable (*atopon hègeito* [il a pensé absurdement]) ; en effet, si l'on s'en tient à cette figure grossière, comment expliquer que l'âme puisse recevoir en même temps deux empreintes différentes, comme il arrive quand elle perçoit à la fois un triangle et un carré ? Selon lui, Zénon avait dit *tupôsis* pour *heteroiôsis* [modification] ; d'où cette nouvelle définition *phantasia estin heteroiôsis en psukhèi* [la représentation est une modification dans l'âme], on peut concevoir

maintenant que l'âme puisse éprouver à la fois *pamplêtheis heteroiôseis* [de très nombreuses modifications], de même que la même masse d'air est frappée dans le même moment par les sons les plus variés, sans que ces sons se détruisent les uns les autres (229-231).

Cette définition parut encore incomplète à d'autres stoïciens. En effet (232) il peut y avoir *heteroiôsis en psukhèi* [modification dans l'âme] sans qu'il y ait *phantasia* : par exemple, si mon doigt reçoit un coup, il en résulte bien une modification de l'être vivant (*heteroiôsis en psukhèi*), mais on ne peut la nommer *phantasia*, puisqu'il est admis que celle-ci ne peut exister dans une partie quelconque de l'être vivant, mais seulement dans la partie de cet être qui pense et qui commande : *epeiپر oude peri tòi tukhonti merei tès psukhès ginesthai tautèn sumbebèken, alla peri tòi dianoiài monon kai tòi hègemonikôi* [car enfin il advient à la représentation de se produire non pas auprès d'une partie de l'âme prise au hasard, mais auprès de la pensée seulement et de la partie directrice]. – D'où cette définition plus précise : *phantasia estin heteroiôsis en hègemonikôi* [la représentation est une modification dans la partie directrice].

La différence qu'il y a entre *psukhè* et *hègemonikon* est d'ailleurs mieux expliquée encore par d'autres philosophes de la même école (*alloi de apo tès autès hormômenoï* [mais d'autres (Stoïciens) s'efforçant d'échapper à la même (objection)]). Le mot *psukhè* a deux sens (234) ; l'un général (*sunekhôn tèn holèn sugkrisin* [ce qui maintient le composé en un tout]), l'autre particulier : *kat' idian to hègemonikon* [proprement la partie directrice]. Ainsi quand nous disons que l'homme est composé d'un corps et d'une âme, dont la mort est la séparation, nous désignons par le mot âme (*psukhè*), en particulier l'*hègemonikon*. De même quand nous distinguons les biens de l'âme des biens du corps, nous ne désignons pas toute la *psukhè* comme s'opposant au corps, mais seulement cette partie de l'âme qui est l'*hègemonikon*.

Quelques-uns (*tines*) ont fait aux stoïciens l'objection suivante (237) : l'*hormè* [la tendance <sup>35</sup>], la *sugkatathesis* [l'assentiment], la *katalepsis* [la compréhension] sont, elles aussi, des modifications de l'*hègemonikon*, et pourtant elles diffèrent de la *phantasia* ; car celle-ci est une affection de l'âme, un état, tandis que les premières sont bien plutôt des actions : *hè men gar peisis tis èn hèmetera kai diathesis, hautai de polu mallon energeiai tines hèmôn hupèrkhon* <sup>36</sup>. Les stoïciens, pour échapper à cette objection, ajoutent à leur définition ce nouveau commentaire (239) ; quand nous disons que la

<sup>35</sup> [Ou : l'inclination, l'impulsion.]

<sup>36</sup> Le texte de Fabricius donne, entre les mots *mallon* [plutôt] et *energeiai* [actions] les mots *hè hormai* [les tendances], que Bekker (Berlin, 1842) met entre crochets. Ils sont en effet inintelligibles, de ce fait seul qu'une de ces manifestations psychiques qui, selon ce texte, seraient plutôt des *energeiai* que des *hormai*, est précisément l'*hormè*, et que, de plus, il n'y a pas opposition, mais au contraire analogie de sens entre *hormè* et *energeia*.



*phantasia* est une modification de l'*hègemonikon*, nous l'entendons *kata peisin* [passivement], non *kata energeian* [activement].

Les stoïciens n'ont pas encore ainsi prévenu toute objection. En effet, quand l'*hègemonikon* se nourrit et croît (*trephetai kai auxetai*) il est modifié *kata peisin* [passivement] ; cette modification n'est pourtant pas une *phantasia*. Il faut donc ou bien que les stoïciens admettent que la *phantasia* est un état particulier, *sui generis* : *idiôma peiseôn... hoper dienènokhe tôn poioutôn diatheseôn* [un état particulier de passion, celui précisément qui se distingue de tels états] (240) ; ou qu'ils entendent que la *phantasia* est un état résultant ou bien de la présence des objets, ou bien d'états affectifs particuliers en nous : *ginesthai ètoi kata tèn ekstos prosbolèn hè kata ta en hèmin pathè* [assurément elle se produit en conformité avec l'impression extérieure ou conformément à ce qui est en nous une affection] (241).

Telles sont, conclut Sextus, les difficultés que présente la définition de la *phantasia* des stoïciens : *hè men phantasia kata tous apo tès stoas houtô dusapodotos esti* [assurément la représentation selon ceux du Portique est ainsi difficile à définir] (241).

Sextus, dans cette exposition, fait preuve, comme on le voit, d'un certain souci de l'exactitude historique : la définition de la *phantasia* est présentée dans ses développements successifs ; toutefois chacune de ces modifications de la définition primitive ne doit pas également nous intéresser. Tout d'abord il est difficile de savoir si la dernière objection (240) n'est pas de Sextus lui-même, comme aussi la réponse qu'il y fait (241) ; il ne dit pas, comme il l'a fait jusqu'ici *tines* [quelques-uns]..., et il semble parler en son propre nom ; de plus elle est un commencement de réfutation, puisqu'elle réduit les stoïciens à deux alternatives, et nous savons que le dilemme est l'arme familière de Sextus.

Le *kata peisin* [passivement] ajouté par les stoïciens, pour distinguer la *phantasia* des *energeiai* [actions] de l'âme (237-239), mérite plus d'attention, bien que, comme nous le verrons, il soit un peu difficile à concilier avec d'autres témoignages, et qu'il apporte à la définition de la *phantasia* une restriction qui empêche de comprendre certains caractères bien établis de la *phantasia*. Nous admettrons donc qu'il est possible que cette restriction ait été posée par quelque stoïcien postérieur, et provoquée par les attaques des sceptiques, et qu'elle peut ne pas être conforme à la pure doctrine.

Il n'en est pas de même de cette transformation qui consiste à remplacer *psukhè* par *hègemonikon* : elle est visiblement provoquée par quelque argument sophistique fondé sur le sens très vague du mot *psukhè*. Nul doute que Chrysippe n'entendît déjà ce mot au sens de *hègemonikon* ; selon Sextus il comparait la *psukhè* à une masse d'air, et concluait : *houtô kai to*

*hègemonikon poikilôs phantasioumenon analogon ti toutôi peisetai* [ainsi la partie directrice dans laquelle apparaissent plusieurs représentations variées, est analogue à cela <sup>37</sup>] ; ce qui montre que pour Chrysippe, la définition de la *phantasia* est bien déjà *heteroiôsis hègemonikôu* [modification de la partie directrice].

L'exactitude de cette définition même ne saurait être mise en doute ; car le témoignage de Sextus est sur ce point d'accord avec ce que nous dit Diogène Laërce d'après Dioclès de Magnésie (VII, 50) : *phantasia de esti putôsis en psukhèi, toutestin alloiôsis, hôs ho Khrusippos en têi duôdekatei peri psukhês huphistatai... epei anendekton esti pollous tupous kata to auto peri to auto ginesthai* [mais la représentation est une empreinte dans l'âme, c'est-à-dire une modification, comme Chrysippe le soutient dans le douzième livre de son traité *Sur l'âme*, puisqu'il est impossible que des empreintes multiples se produisent de la même façon au même endroit]. De plus, cette interprétation de Chrysippe paraît bien n'être qu'explicative, et ne modifier en rien la pensée même de Zénon. Il ressort du texte de Sextus que cette explication a été provoquée par une interprétation trop littérale de Cléanthe, dont la vie passe généralement pour avoir eu plus de valeur que la doctrine ; assimiler la *phantasia* à l'empreinte d'un cachet sur de la cire, c'était prendre trop à la lettre une expression métaphorique. L'*hègemonikon* est pour les stoïciens quelque chose de matériel, sans doute, mais du moins quelque chose d'infiniment plus subtil que n'est la cire ; et le comparer, comme faisait Chrysippe, à l'air, c'est en donner une idée beaucoup plus approchée ; c'est remplacer une comparaison grossière par une autre plus satisfaisante, mais ce n'est pas changer la nature même de la *phantasia* ; elle reste pour Chrysippe comme pour ses prédécesseurs une modification matérielle d'un principe matériel. Nous considérons donc la définition : comme appartenant bien à la doctrine primitive, et comme étant simplement un équivalent plus éclairci de *tupôsis en psukhèi* [empreinte dans l'âme].

Il nous faut d'abord nous faire une idée précise de ce qu'est l'*hègemonikon*. Il résulte d'un texte de Sextus déjà cité que l'*hègemonikon* est quelque chose de matériel ; c'est, on s'en souvient, parce que l'*hègemonikon* est un *sôma*, que l'*alètheia* est *sômatikè* [corporelle] ; de nombreux témoignages ne laissent aucun doute à ce sujet ; Cléanthe le comparait à la cire, Chrysippe à l'air. Selon un passage de Plutarque (*comm. not.*, chap. 45), vertu, vice, *tekhnè*, *mnèmè* [mémoire], *pathè* [passions <sup>38</sup>], *hormai* [tendances], *sugkatathéseis* [assentiments], aussi bien que les *phantasiai* sont pour les stoïciens des corps (*sômata poioumenous* [les regardant comme des corps]) ; or les *hormai* et les *sugkatathéseis* sont des formes de l'*hègemonikon*, ou plus littéralement sont en lui (Diog., VII, 159) :

<sup>37</sup> [Une masse d'air que plusieurs sons traversent sans se confondre.]

<sup>38</sup> [Ou : affections.]

*hègemonikon de einai to kuriôtatov tès psukhes, en hôi hai phantasiai kai hai hormai ginontai* [la partie directrice est la partie principale de l'âme, dans laquelle les représentations et les tendances se produisent]. – (Stobée, *Ecl.*, I, 876) : *to hègemonikon ev heautôi phantasian, sugkatathésin, hormèn, logon* [la partie directrice, en elle : la représentation, l'assentiment, la tendance, la raison]. – Nous avons vu dans Sextus que la *psukhè*, en tant qu'elle se sépare du corps au moment de la mort, est précisément l'*hègemonikon* ; or Chrysippe disait que l'âme ne peut se séparer du corps que si elle est comme lui corporelle ; car le corporel et l'incorporel, ne pouvant être unis, ne peuvent être séparés. Nemesius, *De Nat. Hom.*, II, 34 : *Khrusippos de phésin hoti ho thanatos esti khôrismos psukhès apo sômatos, ouden de asômaton apo sômatos khôrizethai. oude gar ephaptetai sômatos asômaton ; hè de psukhè kai ephaptetai kai khôrizethai tou sômatos ; sôma ara hè psukhè* [Chrysippe dit que la mort est la séparation de l'âme d'avec le corps ; mais rien d'incorporel ne se sépare d'avec un corps, car un incorporel n'a pas de lien avec un corps ; or l'âme d'une part s'unit au corps, d'autre part se sépare de lui ; donc l'âme est un corps].

L'*hègemonikon* n'est pas une matière inerte, une sorte de réceptacle des impressions ; il est essentiellement actif, il est un *pneuma* [souffle] (Diog., VII, 156 : *tèn psukhèn... einai to sumphues hemin pneuma* [l'âme est un souffle qui nous est connaturel], c'est-à-dire, pour conserver au mot son sens vague, un mouvement de matière subtile, plus subtile encore que ce que l'on désigne d'ordinaire par *pneuma* (*leptomeresteron ti pneumatos* [quelque chose de plus subtil qu'un souffle], Sext. *Pyrrh.*, II, 70). Ce mouvement crée tout ce qui se passe en nous : Plut., *Plac.*, IV, 21 : *tès psukhès anôtaton meros to hègemonikon, to poioun tas phantasias, kai sugkatathéseis, kai aisthéseis, kai hormas* [la partie directrice est la partie la plus noble de l'âme, celle qui produit les représentations, les assentiments, les sensations et les tendances]. Son action se manifeste même dans l'*aisthesis* [sensation], comme on le voit par ce texte de Plutarque, et plus explicitement dans Diogène L., VII, 52 : *aisthesis de legetai kata tous Stôikous to te aph' hègemonikou pneuma* [est appelée sensation, d'après les Stoïciens, le souffle provenant de la partie directrice]. Ainsi tout ce qui se passe en nous est une forme de l'*hègemonikon*.

La *phantasia* est une modification de l'*hègemonikon* ; étant donné ce que nous savons de l'*hègemonikon* peut-on traduire par le mot « représentation » la *phantasia* ainsi définie ? Beaucoup de philosophes modernes seraient tentés sans doute de le contester : la représentation, diraient-ils, est donnée à l'esprit, et non construite par lui ; ils opposeraient ainsi au monisme stoïcien le dualisme de la représentation et de l'acte, celle-là perpétuellement changeante, celui-ci toujours identique ; mais observons que pour les stoïciens l'*hègemonikon* n'est rien d'analogue à un acte immatériel ; il est l'acte concret ; le mouvement réel ; or on ne peut concevoir un mouvement réel que dans l'étendue, et par suite toute forme de ce mouvement réel est représen-

tation nécessairement. On voit que l'unité de l'âme stoïcienne est jusqu'à présent incontestable, et que la définition que Chrysippe donnait de la *phantasia*, à quelque degré qu'il ait d'ailleurs analysé cette définition même, n'implique pour nous aucune contradiction.

Si la définition de la *phantasia* est : une modification de l'*hégemonikon*, comme tout ce qui se passe en nous est une forme de l'*hégemonikon*, la *phantasia* doit être la forme générale de tous les faits psychiques ; sans quoi la définition de Chrysippe demanderait quelque restriction.

Or il semble résulter de deux textes, que *phantasia* avait dans la philosophie stoïcienne un sens beaucoup plus restreint. Selon Dioclès (Diog. L., VII, 50) les stoïciens distinguaient *phantasia* et *phantasma* [fantasme] : le *phantasma* est une simple apparence, telle que celles qui se présentent à l'esprit pendant le sommeil ; la *phantasia* est une *tupôsis en psukhèi*, une empreinte dans l'âme, c'est-à-dire une représentation produite dans l'âme par un objet réellement existant : *diapherei de phantasia kai phantasma ; phantasma men gar esti dokèsis dianois hoia ginetai kata tous hupnous ; phantasia de esti tupôsis en psukhèi* [il y a une différence entre la représentation et le fantasme ; en effet, le fantasme est une vision de la pensée telle qu'il s'en produit dans le sommeil ; mais la représentation est une empreinte dans l'âme].

Nous trouvons une autre distinction dans Plutarque (*Plac.*, IV, 12) : Chrysippe distinguait *phantasia*, *phantaston* [représenté], *phantastikon* [apparition fantastique], *phantasma* [fantasme<sup>39</sup>]. La *phantasia* est un état de l'âme qui nous fait connaître, outre lui-même, sa cause (l'objet) : *pathos en tèi psukhèi ginomenon endeiknomenon heauto kai to pepoièkos* [un état se produisant dans l'âme, nous faisant connaître et lui-même et ce qui l'a provoqué] ; par exemple, si nous percevons le blanc par la vue, nous pouvons dire qu'il existe en dehors de nous, sous cette apparence, quelque chose de blanc qui produit en nous le blanc : *hoti hupokeitai leukos, kinoun hèmas homoiôs* [est donné comme substrat le blanc qui nous communique un mouvement semblable à lui] ; et le nom de *phantasia* vient du mot *phôs* [lumière], car la lumière, elle aussi, se montre elle-même, et en même temps les choses qu'elle éclaire : *hautō deiknusi, kai ta alla ta en autōi periekhomena* [elle fait voir et elle-même et ce qu'elle enveloppe en elle]. – Le *phantaston* est ce qui produit la *phantasia*, et en général tout ce qui cause une impression dans l'âme : *pan hoti dunètai kinein tèn psukhen, tout' esti phantaston* [tout ce qui peut mouvoir l'âme, cela est le représenté]. – Le *phantastikon* est un mouvement sans raison, c'est-à-dire qui n'est produit dans l'âme par aucun *phantaston*, par aucun objet (*diakenos helkusmos* [attraction à vide]). – Le *phantasma* est

<sup>39</sup> [François Ogereau (*Essai sur le système philosophique des Stoïciens*, V, p. 117, 1885) donne le terme de « fantôme » pour traduire cet objet de pure apparence, sans réalité, imaginaire (des ombres).]

l'objet non existant vers lequel nous porte ce mouvement : telles sont les furies qu'Oreste croit voir dans son délire.

Toutefois, dans ces deux textes, le sens du mot *phantasia* est certainement plus restreint qu'il ne l'était dans la pensée des stoïciens ; le mot de *phantasia* ne pourrait selon ces deux textes s'appliquer qu'aux représentations qui correspondent à un objet réel. Or nous lisons dans ce même passage de Dioclès dont nous venons de citer une partie, et quelques lignes plus bas : *tôn de phantasiôn kat' autous hai men eisin aisthètikai, hai d' ou aisthètikai ; aisthètikai men hai di' aisthètèriou hè aisthètèrion lambanomenai ; ouk aisthètikai de hai dia tès dianoiàs kataper tôn asômatôn, kai tôn allôn tôn logôi lambanomenôn* [parmi les représentations, selon eux, les unes ont un caractère sensoriel, les autres non ; ont un caractère sensoriel celles qui sont perçues par un ou plusieurs sens ; n'ont pas de caractère sensoriel celles produites par la pensée, comme celles des incorporels et de tout les autres objets appréhendés par la raison]. Ce texte prouve que les stoïciens employaient le mot *phantasia*, même quand l'âme ne perçoit pas par les sens un objet existant réellement, et que le mot convient même aux *asômata* [incorporels]. C'est ce qui est confirmé par un texte de Sextus (*Math.*, VIII, 409) où non seulement les *asômata* sont présentés comme étant des modifications de l'*hègemonikon*, mais où de plus le verbe *phantasiômai* [se représenter] est employé pour désigner le mouvement de l'*hègemonikon* qui crée en l'absence de l'objet : *enia de toiautèn ekhei phusin, tou hègemonikou ep' autois phantasioumenou kai oukh hup' autôn, hopoia esti ta asômata lekta* [mais certaines choses ont la même nature, la partie directrice se les représentant parce qu'elle les a en vue et non parce qu'elle en reçoit l'effet ; tels sont les exprimables incorporels].

Nous savons de plus, par Diogène (VII, 49) que les stoïciens considéraient la théorie de la *phantasia* comme devant précéder logiquement toutes les autres, non seulement parce que le critérium de la vérité était du genre *phantasia*, mais encore parce qu'une théorie de l'affirmation, de la compréhension, de la pensée en un mot, suppose une théorie de la *phantasia* : *areskei tois Stôikois ton peri phantasias kai aisthèseôs protattein logon, kathoti to kritèrion, hoi hè alètheia tôn pragmatôn ginôsketai, kata genos phantasia esti, kai kathoti ho para sugkatatheseôs, kai ho peri katalèpseôs kai noèseôs logos proagôn tôn allôn, ouk aneu phantasias sunistatai* [les stoïciens se plaisent à mettre au commencement la théorie de la représentation et de la sensation : d'une part le critère par lequel la vérité des choses est reconnue rentre dans le genre de la représentation ; d'autre part la théorie de l'assentiment, comme celle de la compréhension et de l'intellection, qui précède tout le reste, ne peut être élaborée indépendamment de la représentation].

Quant à la restriction « *kata peisin* » [passivement] que, selon Sextus (v. not. p. 22), certains stoïciens apportaient à la définition de Chrysippe, nous

avons le choix entre – la considérer comme une altération de la doctrine primitive, provoquée par un argument sophistique – ou admettre que *phantasia* prenait parfois, dans le détail de la doctrine, un sens restreint qui désignait particulièrement une de ses espèces ; de même, dans les deux textes que nous avons cités, de Dioclès et de Plutarque, le mot *phantasia* prend un sens plus particulier, et se distingue alors de *phantasia*, *phantaston*, etc. : c'est ainsi qu'un philosophe idéaliste, après avoir posé que tout est idée, peut très bien employer ce même mot idée dans son sens ordinaire, et l'opposer à d'autres mots : perception, sensation, sentiment.

Rien ne nous empêche donc de maintenir l'importante conclusion à laquelle la définition de Chrysippe nous a conduits ; tout en nous est *heteroiôsis hêgemonikôu* [une modification de la partie directrice], et par suite tout en nous est *phantasia* ; la diversité de nos états reçoit son unité rigoureuse du mouvement matériel qui les constitue, et de la forme nécessaire de ce mouvement, qui est la représentation ; il n'y a pas, dans notre vie mentale, deux principes s'opposant irréductiblement l'un à l'autre, la sensation et l'idée, le corps et l'incorporel : ces oppositions se résolvent en des différenciations de la *phantasia*.

Nous avons vu déjà que la *phantasia* peut être *aisthêtikè* [sensorielle] ou non ; c'est-à-dire se conformer ou non à un objet extérieur qui frappe nos sens, elle peut être aussi *logikè* [rationnelle] (Sext., *Math.*, VIII, 70) : *lekton de huparkhein phasi to kata logikèn phantasian ; logikèn de einai phantasian, kath' hèn to phantasthèn esti logôi parastêsai* [est exprimable, disent-ils, ce qui se conforme à la représentation rationnelle ; est rationnelle la représentation dont le représenté est manifesté par le discours]. Comme, selon Diogène (VII, 50), les représentations non *aisthêtikai* [sensorielles] sont l'œuvre de la *dianoia*, et sont en même temps *asômata* [incorporelles] et objets de la raison (... *ouk aisthêtikai de hai dai tês dianoiâs, kathaper tôn asômatôn kai tôn allôn tôn logôi lambanomenôn* [sont non sensorielles celles produites par la pensée, comme celles des incorporels et de tout les autres objets appréhendés par la raison]), nous pouvons conclure que ces deux caractères (*logikè* et *aisthêtikè* [rationnel et sensoriel]) de la *phantasia* correspondent assez bien à ce que la philosophie moderne appelle l'idée (*phantasia logikè*) et l'image (*phantasia aisthêtikè*) ; toutefois il résulte de ce que nous avons dit qu'il ne faut pas considérer ces deux caractères comme irréductiblement opposés : la *phantasia logikè* participe toujours à quelque degré du matériel, de l'objet, puisqu'elle est représentation, et qu'elle est par suite une forme de l'*hêgemonikon* qui est matériel ; et réciproquement la *phantasia aisthêtikè* participe aussi en quelque façon du *logos*, puisque selon les stoïciens tout en nous est l'œuvre de l'*hêgemonikon*, dont *logos* est un synonyme.

## IV

---

[Retour à la table des matières](#)

Qu'est-ce maintenant que cette *phantasia katalèptikè* qui est pour les stoïciens le critérium de la vérité ? Sextus en développe analytiquement la définition : nous n'avons qu'à le suivre pas à pas.

Sextus distingue d'abord, d'après les stoïciens (242-247) diverses espèces de *phantasiai* ; ce passage justifie encore le sens très général que nous avons attribué au mot *phantasia* : une proposition comme celle-ci : les astres sont en nombre pair, est encore pour les stoïciens une *phantasia* ; il y a plus, la réunion de deux propositions contradictoires, telles que : il fait jour – et – le soleil ne luit pas, est une *phantasia – apithanos* [non convaincante] il est vrai – mais une *phantasia*. Ainsi pour les stoïciens les propositions les plus abstraites, qui nous semblent pouvoir le moins s'accompagner d'une représentation, sont des *phantasiai* ; comment ne pas admettre qu'ils ont accepté avec toutes ses conséquences, la célèbre formule aristotélicienne<sup>40</sup> : *ouk esti noësis aneu phantasias* [il n'y a pas de pensée (abstraite) sans représentation (imagée)] ?

---

<sup>40</sup> [Aristote, *De l'âme*, III, 7, 431a16.]

Parmi les représentations qui sont vraies (247), les unes sont cataleptiques, les autres non. N'est pas cataleptique toute représentation qui se produit *kata pathos*<sup>41</sup> [passivement] un fou<sup>42</sup> et un malade peuvent avoir des représentations vraies, mais on ne peut pas dire qu'elles soient cataleptiques, car c'est pour une raison extérieure, et par hasard, qu'elles sont vraies.

La représentation cataleptique est celle qui porte la marque et comme l'empreinte d'un objet existant réellement, et conforme à la nature de l'objet ; qui est telle enfin qu'elle ne saurait être, si elle venait d'un objet non existant : *katalèptikè de estin hèn apo huparkhontos kai kat' auto to huparkhon enapomemagmenèn kai enapesphragismenèn, hopoia ouk han genoito apo mèn huparkhontos* [mais est compréhensive celle qui est produite par une chose existante et qui est imprimée et gravée en conformité avec la chose existante, de telle manière qu'elle ne se saurait être produite par quelque chose qui n'a pas d'existence].

Chacune des parties de cette définition a sa raison d'être. D'abord (249) *to apo huparkhontos ginesthai* [ce qui est produite par la chose existante] ; car les visions des fous, qui ne correspondent à rien, ne sont pas *katalèptikai* [compréhensives]. – En second lieu : *kat' auto to huparkhon* [en conformité avec la chose existante] ; car il est des *phantasiai* qui correspondent à un objet, mais qui ne lui ressemblent pas exactement : c'est ainsi qu'Oreste prenait Électre pour une Erinnye. – La représentation cataleptique doit aussi (250) être modelée sur l'objet, afin qu'elle moule avec une exactitude scientifique (*tekhnikôs*) toutes les particularités de l'objet : *hina panta tekhnikôs ta idiômata tòn phantasiôn anamattêtai* [avec une précision technique, la représentation est imprimée avec toutes leurs particularités], car c'est là le but de quiconque veut saisir l'objet tel qu'il est : *hoi katalèpsin poioumenoi tòn hupokeimenôn, pasin opheilousi tois idiômasi autôn epiballein* [ceux qui font l'épreuve de la compréhension des réalités présentes sont tenus de s'appliquer à toutes les particularités de ces mêmes réalités]. – Enfin, la dernière partie de la définition : *hoia ouk han genoito apo mèn huparkhontos* [telle qu'elle ne se saurait être produite quelque chose qui n'a pas d'existence] (252), est dirigée spécialement contre les sceptiques de la nouvelle Académie : en effet ceux-ci pensent qu'on peut trouver deux représentations identiques (indiscernables), ce que nient les stoïciens : *hoi apo tès stoas ouk hupeilèphasi kata panta aparallakton tina eurethèsesthai* [ceux du Portique pensent qu'il est impossible de trouver une représentation

<sup>41</sup> Le sens de ces deux mots est assez vague ; nous verrons plus loin en quel sens on peut les entendre ; du moins ne pouvons-nous pas entendre, comme Fabricius, *pathos* [passion] au sens de « disposition morbide » ; il ne s'agit pas ici des hallucinations d'un malade, mais, au contraire des représentations vraies, qu'il ne peut manquer d'avoir, à certains moments.

<sup>42</sup> [Voir le texte d'Alain, extrait de *Histoire de mes pensées*, donné en introduction.]



totalemment indiscernable d'une autre] ; ils prétendent que celui qui a une *phantasia katalèptikè*, saisissant par définition la différence cachée qui la distingue des autres, ne peut la confondre avec aucune autre ; au lieu que les Académiciens prétendent qu'on peut trouver une représentation fautive, indiscernable (*aparallakton*) de la représentation cataleptique.

Tel est, conclut Sextus, le critérium de la vérité qu'ont proposé les anciens stoïciens. Des stoïciens plus récents ont ajouté : *to mèden ekhousan enstèma* [le fait de ne comporter aucun obstacle] qui ne renferme en elle aucun obstacle, aucune impossibilité. En effet, disent-ils, il peut arriver qu'on ait une représentation cataleptique, et qu'une circonstance extérieure nous empêche d'y croire : ainsi quand Hercule ramène Alceste à Admète, Admète reçoit d'Alceste une représentation cataleptique à laquelle néanmoins il ne croit pas ; car il sait qu'Alceste est morte, que les morts ne ressuscitent point, et qu'on est quelquefois la dupe de fantômes. Ainsi, quelque claire et frappante que soit la représentation cataleptique, cela ne suffit pas encore pour qu'elle nous prenne en quelque sorte aux cheveux et nous entraîne à l'affirmation : il faut encore qu'elle n'implique aucun obstacle : *mèden enstèma ekhousan* (257).

Ainsi, l'homme qui veut avoir une connaissance exacte doit comme poursuivre hors de lui-même cette *phantasia*, tout de même qu'un homme à qui la vue ne donne qu'une représentation peu distincte, arrête sur elle son regard, s'use les yeux, fait tout pour rendre cette représentation certaine et frappante, et semble chercher en elle-même de quoi justifier son affirmation : *hòs en tautèi keimenèn theôrôn tèn tès katalèpseòs pistin* [comme s'il pensait que la fiabilité de la compréhension reposait là-dessus].

Que si (259) on veut nier que la représentation cataleptique soit le critérium de la vérité, comme on ne peut le nier que d'après une autre *phantasia*, l'on prouve soi-même ce que l'on nie ; car la nature nous fournit une lumière pour la connaissance de la vérité ; cette lumière, c'est la puissance même de la sensation et de la *phantasia* qui en résulte : *tès phuseòs hoionèi pheggos hèmin pros epignòsin tès alètheias tèn aisthètikèn dunamin anadousès kai di autès ginomenèn phantasian* [la nature nous a donné la fonction sensorielle et la représentation qui en provient, comme notre flambeau pour la reconnaissance de la vérité]. Celui qui veut nier que cette puissance naturelle existe ressemble à un homme qui, en admettant l'existence des diverses couleurs, refuserait à la vue toute existence ou toute valeur : de même, admettre qu'il existe des objets, et accuser d'erreur la représentation sensible par laquelle nous les connaissons, c'est le comble de la folie.

De ce long passage de Sextus nous pouvons tirer tout d'abord cette importante conclusion : la vérité d'une représentation pour les stoïciens, ne résulte pas de sa conformité de fait avec l'objet. En effet, un fou peut avoir d'aventure (*kata tukhè* [par hasard]) une représentation vraie ; mais cette

représentation n'est pas cataleptique, c'est-à-dire critérium de la vérité ; à deux reprises, Sextus nous a mis sous les yeux cette sorte de paradoxe stoïcien ; or comment peut-on entendre qu'un fou ait une représentation vraie, sinon en ce sens vulgaire, que cette représentation est conforme à celle de tous les autres hommes : c'est le seul sens que puisse avoir l'expression : conforme avec l'objet, si l'on veut parler d'une conformité constatée en fait. La représentation cataleptique n'est pas cataleptique, c'est-à-dire vraie au sens philosophique du mot, pour une raison extérieure : on ne la reçoit pas toute faite du dehors (*kata pathos* = passivement), et par hasard (*ek tukhès houtò sumpesousan* [qui se sera rencontrée simplement par hasard]) ; c'est donc qu'elle est telle de par l'activité de l'esprit ; qu'elle résulte d'une *diathesis* [disposition], qu'elle est une forme de l'*hègemonikon* ; en un mot la représentation est cataleptique par sa manière d'être et le mot cataleptique exprime un caractère intrinsèque de la *phantasia*.

Peut-être sera-t-on tenté d'opposer à cette conclusion les premiers mots de la définition donnée par Sextus : *apo huparkhontos kai kata to huparkhon* [par l'objet présent et en conformité avec l'objet présent]... Et certes il est bien vrai que la représentation cataleptique vient de l'objet et est conforme à l'objet ; mais ce n'est pas parce qu'elle vient d'un objet et qu'elle y est conforme qu'elle est cataleptique, c'est au contraire parce qu'elle est cataleptique que l'on peut être certain qu'elle vient de l'objet et qu'elle est conforme à l'objet. Ce qui prouve que ce caractère de vérité objective est bien intrinsèque à la *phantasia*, c'est que, d'après Sextus, les académiciens soutenaient que ce caractère intrinsèque pouvait appartenir aussi à des représentations créées par l'imagination soit dans un état morbide, soit dans le rêve.

Ainsi les stoïciens prétendaient que certaines représentations portent en elles un caractère, une différenciation intrinsèque, qui fait qu'on peut être sûr qu'elles viennent d'un objet réellement existant et qu'elles sont conformes à cet objet.

De quelle nature est donc cette différenciation ? Se confond-elle avec l'une ou l'autre des différenciations dont nous avons déjà parlé ; en d'autres termes, la représentation cataleptique est-elle simplement *aisthètikè* [sensorielle], ou simplement *logikè* [rationnelle], ou n'est-elle pas l'un et l'autre ? C'est ce que nous demanderons à la définition que nous a donnée Sextus, et qui est d'ailleurs mot pour mot reproduite, pour ne citer qu'un texte, par Diogène citant Dioclès (VII, 50) : *noitai de hè phantasia hè apo huparkhontos kai kata to huparkhon enapomemagmenè kai enapesphragismenè, hoia ouk han genoito apo mè huparkhontos* [on conçoit ici la représentation comme celle qui a été imprimée et gravée par l'objet présent et en conformité avec l'objet présent, telle qu'elle ne se serait pas produite en l'absence de l'objet].

Qu'une telle *phantasia* soit *aïsthètikè*, c'est ce qu'il est impossible de mettre en doute : elle n'est pas l'œuvre de la *dianoia* en l'absence de l'objet ; au contraire elle est modelée sur l'objet. Nous savons même par Sextus quel est ce caractère intrinsèque qui révèle, en quelque sorte, la présence de l'objet, à travers la *phantasia* : la *phantasia* doit modeler, dessiner en quelque sorte tous les *idiômata* [particularités] de l'objet ; elle doit nous le montrer dans toute sa particularité, c'est-à-dire discernable de tout autre : ce qui caractérise toute représentation objective, c'est donc son absolue particularité, son absolue hétérogénéité par rapport à toutes les autres. Tel est le postulat stoïcien : il n'y a pas dans la nature deux choses semblables. (*Acad.*, II, 26) : *stoicum est quidem... nullum esse pilum omnibus rebus talem, qualis sit pilus alius, nullum granum* [en fait il est stoïcien de dire qu'il n'existe aucun poil, en tout point pareil, à un autre poil, ni aucun grain de blé]. Ce postulat a une grande importance ; si c'est le propre de tout objet réellement existant de n'être semblable à aucun autre, une représentation qui sera elle aussi particulière, discernable de tout autre, ne pourra correspondre qu'à un objet existant réellement ; l'absolue particularité est donc un caractère intrinsèque de la *phantasia*, et qui est en elle une marque certaine de l'objet réel.

Cela bien constaté, si nous voulons comprendre comment ce caractère est connu, nous sommes arrêtés par une double difficulté. La représentation cataleptique doit dessiner, accuser, en quelque sorte, toutes les particularités, tous les détails de l'objet ; mais comment saura-t-on qu'elle accuse tous les détails, puisqu'on ne connaît pas l'objet lui-même ; de plus notre représentation doit être discernable de tout autre ; mais comment en être sûr, avant d'avoir comparé cette représentation avec toutes les autres, ce qui est impossible. Il ne faut donc pas concevoir cette particularité de la représentation comme jamais réalisée ; et en effet nous voyons, par deux passages des *Académiques* (II, 16 et 18) que les stoïciens admettaient qu'en fait il y a des choses qui paraissent semblables ; ce qu'ils prétendaient, c'est qu'on peut toujours découvrir entre ces objets quelque différence, attendu qu'ils sont en réalité, absolument discernables ; de ce qu'il est difficile de les distinguer, il ne faut pas conclure qu'ils soient semblables (16) ; l'expérience nous apprend qu'avec le secours de l'habitude, nous arrivons à saisir des différences entre des objets qui nous avaient d'abord paru semblables : *an non videmus hoc usu evenire, ut quos nunquam putassemus a nobis internosci posse, eos, consuetudine adhibita, tam facile internosceremus, uti ne minimum quidem similes viderentur* [ne constatons-nous pas par l'expérience qu'il est des gens (jumeaux) que jamais nous n'aurions pensé pouvoir distinguer les uns des autres et que, grâce à l'habitude, nous parvenons à distinguer si aisément qu'ils nous paraissent ne pas avoir même la moindre ressemblance] (18).

Il faut donc conclure qu'une représentation ne peut pas être dite *aïsthètikè* absolument, mais seulement plus ou moins *aïsthètikè* qu'une autre, et la représentation cataleptique devra l'être de plus en plus indéfiniment : en

d'autres termes ce qui peut nous prouver qu'une représentation donnée correspond vraiment à un objet, c'est que nous pouvons y découvrir indéfiniment des particularités nouvelles, et par suite la distinguer de tout autre représentation qui nous apparaîtrait comme semblable à elle. On voit que la représentation cataleptique suppose un progrès, un effort, une sorte de poursuite du particulier, de la dernière différence, qui est comme le fondement de notre certitude que notre représentation recèle en elle : *hôs en tautèi keimenèn tèn tès katalèpseôs pistin* [dans ce qui est en elle repose la fiabilité de la compréhension].

Puisque tel est le caractère de la *phantasia katalèptikè*, il semble qu'elle ne puisse pas être *logikè* ; le particulier est en effet le contraire de la raison ; tendre de plus en plus au particulier, c'est réduire à néant les concepts généraux sur lesquels la raison opère. Et pourtant il est impossible d'admettre que la représentation cataleptique ne fût pas pour les stoïciens *logikè* en même temps qu'*aisthètikè*.

En effet la vérité, nous l'avons vu, est pour les stoïciens une science ; elle est *sustèmatikè* [systématique] ; or si la représentation cataleptique est seulement *aisthètikè*, il n'y a plus de vérité que du particulier ; et alors comment la vérité peut-elle être un système ? Des représentations particulières, c'est-à-dire irréductibles à toute idée générale, peuvent se juxtaposer, mais non s'organiser. Il faut donc admettre que la représentation cataleptique participe en quelque façon au *logos* : c'est ce que nous confirment des preuves directes.

Diog. L. (VII, 47) nous dit : *autèn te tèn epistèmèn phasin hè katalèpsin asphalè, hè hexin en phantasiôn prosdexei, ametaptôton hupo logou* [quant à la science elle-même, disent-ils, elle est ou bien une compréhension assurée, ou bien une manière d'être dans la réception des représentations inébranlable par le raisonnement]. La science est donc une manière d'être de nos représentations qui les justifie en quelque sorte, pour l'esprit, et assure aux yeux de la raison la permanence de leur vérité (*ametaptôton hupo logou* [inébranlable par le raisonnement]). Ainsi la représentation cataleptique devra non seulement tendre à embrasser tout le particulier de l'objet, mais encore rester conforme à la raison. C'est ce qu'exprime nettement la définition stoïcienne de l'*amataiotès* [le sérieux<sup>43</sup>] que nous trouvons au passage de Diogène déjà cité (VII, 47) : *amataiotès hexis anapherousa tas phantasias epi ton orthon logon* [le sérieux est une manière d'être qui rapporte les représentations à la droite raison]. Nous tirerons de cette simple définition cette conclusion, que, si les stoïciens n'avaient pas admis qu'on pût en même temps rendre nos représentations de plus en plus rationnelles, et les particulariser de plus en plus, cet état de l'esprit qui consiste à rationaliser ses représentations les rendrait aussi de plus en plus *asômatoi* [incorporelles], les éloignerait du

---

<sup>43</sup> [Ou : la gravité, la rigueur.]

particulier, du *sôma*, en qui est la vérité réelle, qui est le privilège du sage, et ils n'auraient pas appelé un tel état de l'esprit (*hexis* [une manière d'être]), l'*amataiotès*, c'est-à-dire la possession d'une vérité non abstraite et vaine, mais concrète et solide.

Ce caractère essentiel de la représentation cataleptique n'est-il donc pas exprimé par la définition que nous a donnée Sextus ? C'est que nous avons jusqu'ici négligé un mot qui ne peut avoir une médiocre importance : la représentation cataleptique ne doit pas seulement modeler toutes les particularités de l'objet, elle doit le faire *tekhnikôs* [scientifiquement]. On sait ce que signifie *tekhnè* pour les stoïciens (v. n. p. 19) : il ne faut pas mettre sous ce mot le sens vague d'exactitude, de précision, de savoir-faire ; une *tekhnè* c'est un système d'idées, *sustêma ek katalêpseôn* [un tout systématique de compréhensions] ; et *tekhnikôs* ne peut par suite signifier autre chose que « systématiquement » ; et sans chercher dans ce mot un équivalent de ce qu'est aujourd'hui la connaissance scientifique, dont les procédés sont du reste si mal définis et si peu analysés, demandons-nous seulement ce que ce peut être que connaître systématiquement les diverses particularités d'un objet, sinon les rattacher au système de nos idées, c'est-à-dire faire entrer chacune d'elles dans une idée déjà acquise, en un mot, au sens le plus simple du mot, la comprendre. Si donc la représentation cataleptique nous fait connaître les particularités d'un objet *tekhnikôs*, c'est qu'elle nous les fait connaître de telle façon qu'elles soient comprises, en même temps que connues, comme se rattachant à un système d'idées, à une *tekhnè*. Comment soutenir donc que la définition donnée par Sextus de la *phantasia logikè* (*kath' hèn to phantasthen esti logô parastêsai* [celle d'après laquelle il est possible que le représenté soit manifesté dans un discours]), ne s'applique pas à la représentation cataleptique ?

Si maintenant nous voulons, non plus constater, mais comprendre, il faut nous demander si ce caractère d'intelligibilité convient à la représentation même. C'est en vain, dira-t-on, que les stoïciens essaient de synthétiser dans la *phantasia* le sensible et l'intelligible : l'intelligible n'est pas dans la représentation ; que l'on comprenne ou non les éléments que l'on en perçoit, elle est toujours perçue la même ; l'intelligibilité reste quelque chose d'extérieur à elle ; ce n'est pas elle qui nous fait comprendre ses éléments : elle ne peut être la source des idées, mais seulement l'objet des idées : la vérité suppose toujours deux termes irréductibles, le sujet et l'objet.

Sans vouloir prétendre que les stoïciens ont donné de cette importante question une solution définitive, nous devons du moins essayer de deviner les raisons qu'ils avaient de la résoudre comme ils ont fait.

Les stoïciens ont remarqué qu'une représentation ne nous est pas donnée avec tous ses détails, et que l'habitude ou l'exercice nous en révèlent sans

cesse de nouveaux (*Acad.*, II, 7) : *quam multa vident pictores in umbris et in eminentia quae nos non videmus ! Quam multa, quae nos fugiunt in cantu, exaudiunt in eo genere exercitati* [quelle multitude de détails voient les peintres dans les ombres et dans les reliefs que nous, nous ne voyons pas ! Quelle multitude de nuances, qui nous échappent dans un chant, entendent parfaitement ceux qui sont exercés !] ! Qu'est-ce qu'un peintre habile, sinon un homme qui connaît les lois de la lumière et des ombres, qui connaît les genres et les espèces des couleurs, en un mot qui a une connaissance technique de la lumière et de ses modifications ? Peut-on dire qu'un peintre peut percevoir les nuances différentes d'une étendue colorée sans les comprendre ? Supposons qu'il perçoive du rose, du bleu, et du vert dans un horizon que le commun des hommes voit gris ; il ne peut percevoir ces trois couleurs que s'il les nomme, c'est-à-dire s'il les rattache à des espèces et à des genres de couleur qu'il connaît déjà, c'est-à-dire s'il fait rentrer chaque nuance du gris dans un système, dans une *tekhnè* des couleurs ; il est impossible de séparer la perception d'une couleur de l'intellection de cette couleur ; la représentation de l'horizon, sous le regard du peintre qui la scrute, devient intelligible, c'est-à-dire, chacun de ses éléments prend un nom, un sens pour lui ; et en même temps que chaque élément prend ce nom et ce sens, il commence véritablement d'exister on ne peut distinguer percevoir et comprendre ; car percevoir, c'est percevoir quelque chose, et ce quelque chose n'existe qu'en tant qu'il a un nom, qu'il a un sens pour nous, qu'il se rattache à un système d'idées acquises. Ainsi la représentation cataleptique, en même temps qu'elle accuse les particularités de l'objet, nous les fait comprendre : non seulement le particulier n'est pas antithétique à l'idée, il n'est que par l'idée.

On nous reprochera d'avoir pris, avec les stoïciens, un exemple trop peu scientifique. Si l'on veut maintenant appliquer la même analyse aux procédés plus rigoureux de la science moderne, on arrivera au même résultat. Un savant observe un phénomène très complexe, par exemple la formation d'une trombe : quel est son but : avoir du phénomène une représentation complète, c'est-à-dire ne négliger aucune de ses particularités ; dira-t-on que toute sa science lui est inutile, et qu'un ignorant, avec autant d'attention, pourrait faire cette observation tout aussi bien que lui ? Non, car une foule de particularités échapperont à l'ignorant, parce que, comme l'on dit, il n'en comprend pas l'importance ; ou, pour parler le langage philosophique, parce qu'il n'a pas un système d'idées acquises, dans lequel rentreront les diverses particularités observées : si le savant saisit les changements de température imperceptibles pour tout autre, c'est parce que ces changements ont pour lui un sens ; s'il tient compte de la direction exacte des courants atmosphériques, c'est qu'il a déjà une connaissance systématique des mouvements atmosphériques ; en un mot, si les moindres particularités du phénomène ont pour lui leur importance, c'est qu'il peut rattacher chacune d'elles à un système ; ici encore percevoir une particularité et la comprendre, c'est la même chose : car pour la percevoir

il faut qu'il la nomme, et pour la nommer, fût-ce d'un mot provisoire, il faut qu'il la rattache hypothétiquement à un certain groupe d'idées.

Nous n'allons pas jusqu'à dire que pour percevoir il faut d'abord comprendre ; mais du moins ne peut-on pas dire que pour comprendre, il faut d'abord percevoir : on ne peut concevoir une représentation qui ne soit pas la représentation d'une diversité, c'est-à-dire qui n'implique pas des éléments divers ; or ces éléments ne peuvent pas être donnés à un esprit passif : car la représentation ne se compose pas d'un certain nombre d'éléments, elle est une multiplicité indéfinie ; donc elle ne peut donner à l'esprit qu'un nombre indéfini d'éléments, ce qui revient à dire qu'elle ne peut donner aucun élément ; la pensée ne peut percevoir le multiple que si elle y met l'un, c'est-à-dire si elle le groupe sous divers noms, ou, ce qui est la même chose, sous diverses idées. On voit donc que toute représentation donnée implique, comme condition de son existence même, un système d'idées, une *tekhne*, c'est-à-dire qu'elle est toujours, à quelque degré, intelligible, ou, pour parler comme les stoïciens : *logikè* [rationnelle] <sup>44</sup>.

Nous arrivons ainsi à cette conclusion que, pour les stoïciens, toute représentation est à quelque degré cataleptique : si telle n'était pas leur pensée, nous ne comprendrions pas le seul argument qu'ils aient jamais opposé aux sceptiques, qui termine, comme nous l'avons vu, l'exposé de Sextus (v. n. p. 31-32) et qui revient à chaque instant dans l'argumentation de Lucullus (*Acad.*, II) : on ne peut pas nier que la *phantasia* soit le critérium de la vérité, parce qu'on ne peut pas s'empêcher d'avoir une *phantasia* quelle qu'elle soit, et que toute *phantasia* suppose la vérité et la certitude comme condition de son existence ; la sensation n'est pas un état passif donné, d'après lequel nous portons ensuite un jugement vrai ou faux : elle implique elle aussi, un jugement : « *qui enim quid percipit, assentitur statim* [car qui perçoit quelque objet y donne aussitôt son assentiment] » (*Acad.*, II, 12). Nier que la certitude existe, c'est nier non seulement tout ce que nous faisons, mais encore tout ce que nous sommes : exister, c'est affirmer.

Il est clair que dans une telle théorie de la certitude, la volonté libre n'a point de part ; en effet, le concept de la volonté libre suppose, pour garder un sens, un état de l'esprit passif, un pur donné qui sera l'objet de notre libre

<sup>44</sup> Le « *mèden enstèma ekhousan* [ne rencontrant aucun obstacle] », ajouté, si l'on en croit Sextus, par les stoïciens postérieurs, se ramène bien, à ce qu'il semble, au caractère d'intelligibilité qui appartient à la représentation cataleptique. En quel sens en effet peut-on dire qu'une représentation implique une impossibilité, sinon en ce sens qu'elle est pour nous inexplicable, qu'elle est en contradiction avec un certain groupe de nos idées ? Si Admète doute de la réelle présence d'Alceste, c'est qu'il a un ensemble de raisons qui rendent cette présence impossible. Ces stoïciens postérieurs, en répondant selon toute vraisemblance à une objection, n'ont fait que développer un cas particulier du *tekhnikos*, trop général et trop abstrait pour constituer une réponse suffisante à un argument particulier.

affirmation ; si au contraire la volonté accompagne en nous toute manifestation de la vie, si elle est le soutien de tous nos états, si elle est la vie même, elle n'est pas une puissance que nous puissions à notre gré exercer ou retenir ; elle n'est pas libre, elle est un acte nécessaire. C'est donc illusion de croire que nous avons le pouvoir de suspendre notre jugement ; notre véritable pouvoir, si l'on veut que le mot « pouvoir » ait un sens (*ut sit aliquid in nostra potestate* [pour que quelque chose soit en notre pouvoir]), notre véritable pouvoir n'est pas la faculté négative de ne pas juger et de ne pas agir ; il est cet acte continu par lequel à la fois en nous comprenant nous nous faisons et nous valons, acte qui réalise cette multiplicité de plus en plus riche qui est notre vie concrète, et cette intelligibilité de plus en plus parfaite qui est à la fois notre raison et notre vertu (*Acad.*, II, 12).

S'il en est ainsi, la représentation cataleptique est bien le critérium de la vérité, mais non la vérité même ; puisque toute représentation implique une certitude à quelque degré, si l'on veut que le mot vérité ait un sens, il faut mettre la vérité dans le progrès vers le particulier sous la loi de l'intelligible ; rien n'est vrai ni faux en soi ; Chrysippe a écrit un ouvrage contre ceux qui croient qu'il existe des choses vraies et des choses fausses : *pros tous nomizontas kai pseudè kai alèthè einai* (Diog. L., VII, 197) ; une représentation n'est ni vraie ni fautive en soi ; Zénon disait qu'elle n'était ni bonne ni mauvaise : *eamque neque in rectis neque in pravus numerabat* [et il ne comptait la compréhension ni parmi les choses correctes ni parmi les choses défectueuses <sup>45</sup>] (*Acad.*, I, 11) ; elle était pour lui un milieu entre la science et l'ignorance (Sext., *Math.*, VII, 151) : *epistèmèn kai doxan... katalèpsin de tèn metaxu toutôn* [la science et l'opinion... la compréhension tient le milieu entre l'une et l'autre]. – (*Acad.*, I, 42) : *inter scientiam et inscientiam comprehensionem collocabat* [entre la science et l'ignorance il plaçait la compréhension] ; la *phantasia katalèptikè* ne peut pas s'immobiliser, rester elle-même, sans cesser d'être le critérium de la vérité ; elle est indifférente en tant qu'état : la vérité c'est le mouvement vers le « plus vrai », malgré et en quelque sorte à travers la résistance du sensible : elle est un effort contre un obstacle, elle est un *tonos* [tension] ; *tèn epistèmèn... èntina phasin en tonô kai dunamei keisthai* [la science... quel que soit son objet, disent-ils, réside dans la tension et la puissance] (Stob., *Ecl.*, II, 128).

Nous pouvons maintenant comprendre ce que signifient les trois caractères de l'*alètheia* [la vérité] qui la distinguent, pour les stoïciens, de *to alèthes* [du vrai]. L'*alètheia* est un *sôma* en ce sens qu'elle poursuit sans cesse le particulier, la réalité objective, le corporel <sup>46</sup> ; elle est *sustèmatikè* (4), parce qu'elle fait comprendre ce particulier, qu'elle le fait rentrer dans le système des idées ; enfin celui qui la possède ne peut pas se tromper car elle ne résulte

<sup>45</sup> [Autrement dit, il reléguait la compréhension parmi les choses indifférentes, ni bonnes ni mauvaises, à la différence de la science qui est un bien.]

<sup>46</sup> Seul le corporel peut saisir (*aptesthai*) le corporel.



point d'une affirmation isolée, elle est une *diathesis* [disposition] permanente, étant un *tonos* [tension].

## V

---

[Retour à la table des matières](#)

Si maintenant nous voulons examiner cette théorie au point de vue moderne, nous aurons à chercher : d'abord s'il existe une analogie entre elle et quelque façon de penser plus moderne ; ensuite si nous pouvons tirer de son étude quelque éclaircissement à nos idées actuelles, quelque solution aux problèmes tels que maintenant nous les posons.

C'est le plus souvent aux dépens de l'exactitude historique que l'on établit une comparaison entre deux philosophies, surtout quand l'une est ancienne et l'autre moderne. Il est certain que la philosophie stoïcienne présente avec le spinozisme des analogies singulières ; et toutefois il nous semble que ces analogies sont tout extérieures. On est tenté par exemple de rapprocher le *tonos* [tension] des stoïciens du *conatus in suo esse perseverandi* [la tendance à persévérer dans son être], qui est, lui aussi, l'essence de chaque être. Mais le

*tonos* est quelque chose de matériel ; le *conatus* est au contraire, en tant qu'il se confond avec l'âme même, une idée, ou mieux une formule abstraite, une définition. De plus le *tonos* implique une idée d'effort, de tendance, de vouloir ; la force du *conatus* c'est la force même de la définition d'un être qui subsiste telle qu'elle est par une sorte d'inertie rationnelle ; pour les stoïciens la vie c'est le changement, le progrès perpétuel ; pour Spinoza, la vie c'est l'immobilité dans le rationnel, c'est l'éternité d'une définition qui n'a pas de raison intrinsèque de devenir autre qu'elle est. De même il n'y a qu'une analogie apparente entre la représentation cataleptique et l'idée adéquate ; en effet, d'une part il n'est jamais dit dans l'*Éthique* qu'une idée puisse être plus ou moins adéquate. En second lieu, la représentation qui est pour les stoïciens le critérium de la vérité, est présentée dans l'*Éthique*, sous le nom d'*imaginatio*, comme le contraire de l'idée adéquate, et comme la cause de l'idée inadéquate, qu'on l'appelle erreur ou passion. Spinoza a fait une philosophie de l'abstrait, de l'immobile, de l'éternel ; les stoïciens nous ont laissé une philosophie du concret, de l'effort, et du progrès.

Si c'est se méprendre que vouloir rapprocher la doctrine des stoïciens d'un intellectualisme tel que celui de Spinoza, c'est se méprendre encore plus que voir en eux des logiciens, au sens moderne du mot. Leur théorie de la certitude, nous l'avons vu, est psychologique avant tout. Quant à la logique formelle, dont les opérations, pour être autre chose qu'un jeu d'esprit, supposent deux postulats, d'abord qu'un concept général, défini dans sa compréhension et son extension, est à quelque degré vrai, en outre, que dans un esprit qui possède la science, un même concept peut rester identique à lui-même, c'est-à-dire en quelque sorte immobile, – quelle valeur peut-elle avoir pour des philosophes pour lesquels il n'y a de science véritable et réelle que du particulier, et pour qui la vérité même n'est pas quelque chose d'acquis et de possédé, mais un indéfini progrès ? Ce qui fait de la vérité un *sôma*, c'est la poursuite du plus particulier ; si l'on définit un concept, si on en détermine le contenu, on arrête en quelque sorte cette poursuite, on se contente de ce que l'on sait actuellement ; c'est en ce sens que le concept (*phantasia*) au sens logique du mot est un *asômaton lekton* [exprimable incorporel]<sup>47</sup>. Ce concept (*ennoëma* [concept], *ennoia* [notion]) peut être vrai ou faux, c'est-à-dire intelligible ou contradictoire, au regard de la raison ; on peut l'enchaîner à d'autres concepts par la division et la déduction. Sans doute cette organisation logique des concepts est d'un grand secours à la vérité même : l'*horikon* [définition] (Diog., VII, 42) sert *pros epignôsin tês alêtheias, dia gar ennoïôn ta pragmata lambanetai* [à reconnaître la vérité, car c'est au moyen des notions que les objets sont saisis] ; en organisant les concepts sous la loi du *logos*, la logique réalise une des conditions de la vérité réelle, qui consiste non

<sup>47</sup> Le *lekton* [l'exprimable] est un *pros ekhon* [manière d'être], non de l'*hêgemonikon*, mais d'une de ses dépendances ; du même coup il cesse d'être un *sôma*, parce que ce qui fait le *sôma*, c'est non pas l'inertie, mais le contraire, la force qui circule rapidement dans toutes les directions et distend les parties.

seulement à découvrir de nouvelles particularités, mais encore à les comprendre, à les faire rentrer dans un concept, à les nommer : sans des concepts organisés, on ne peut vraiment rien saisir : *dia gar ennoiôn*, etc. ; et il y a toujours dans la vérité réelle deux parties (Diog., VII, 83) : *hè men ti ekaston esti tôn ontôn skopei ; hè de, ti kaleitai* [l'une examine ce qu'est chacun des êtres, l'autre comment il se nomme].

Mais la logique n'a de valeur qu'en rapport avec la connaissance vraie, et en tant qu'elle concourt à la former. Considérée en elle-même, elle n'est qu'un instrument d'exposition et de réfutation : *eukhrèstotatèn de phasin einai tèn peri tôn sullogismôn theôrian ; to gar apodeiktikon emphainein, hoper sumballesthai polu pros diorthôsin tôn dogmatôn, kai taxin kai mnêmèn to epistatikon katalèmma emphainein* [d'un excellent usage, disent-ils, est la théorie concernant les syllogismes ; en effet elle rend manifeste ce qui est démontrable ; en quoi précisément elle contribue beaucoup à rectifier les opinions ; à la fois ordre et mémoire, elle met en évidence la fermeté de la compréhension scientifique] (Diog., VII, 45) ; – *ouk allôs te (hè tèi dialektikèi) oxun, kai agkhinoun kai to holon deinon, en logô phanèsesthai ton sophon* [non autrement (que par la dialectique), d'une perspicacité, d'une sagacité d'esprit et d'une habileté totalement hors de pair sur le plan de la raison, se montrera le sage] (Diog., VII, 48). Comment en effet discuter et prouver si l'on ne définit pas, c'est-à-dire si l'on n'immobilise pas les concepts ? Mais on ne discute plus alors sur des concepts réels et en quelque sorte vivants ; on est donc amené par la discussion à fausser sa propre doctrine : Cicéron nous rapporte (*Acad.*, II, 6) que les stoïciens reprochaient à Antipater de discuter avec l'Académie.

On ne peut pas dire non plus que ce système soit un matérialisme : un tel nom convient-il à un système selon lequel la représentation est construite par nous, et pour qui la pure matière n'existe pas plus que la pure pensée ? La philosophie stoïcienne n'est pas si simple qu'elle puisse rentrer dans un cadre tout fait ; comme tout système vraiment créateur et original, elle défie toute classification. On peut seulement la caractériser en montrant sa place dans le développement de la pensée grecque.

Pour Platon la réalité véritable, objet de la connaissance vraie, c'est l'idée ; une chose est ce que l'on affirme qu'elle est, et rien de plus : elle n'existe par suite qu'en tant qu'elle participe à telle ou telle idée ; quant à son existence particulière, elle est une limite inconcevable, un pur non-être au regard de l'esprit.

Aristote, tout en maintenant qu'il n'y a de science que du général, reproche à Platon d'avoir fait résider l'existence dans de pures abstractions ; il enseigne que l'être véritable c'est le particulier, le concret ; l'être véritable est une synthèse de la matière et de la forme, réalisée par le mouvement ; mais il

objective, il réalise cette conception, bien plus explicitement que Platon n'a objectivé ses « idées », et est ainsi amené à réaliser aussi les abstractions que cette conception suppose, le premier moteur et l'acte pur ; en sorte qu'il s'expose à coup sûr au reproche que lui-même a fait à Platon, et que Platon ne méritait peut-être pas.

Les stoïciens ont renoncé à étudier l'esprit en tant qu'esprit et la matière en tant que matière : c'était renoncer à la métaphysique ; aussi bien les attaques des écoles sceptiques devaient ramener la philosophie sur la terre, et la faire comme se recueillir et se ramasser. Les stoïciens ont abandonné ces deux inconciliables notions : le pur sensible et le pur acte ; ils ont vu que, pour expliquer que l'acte crée une réalité matérielle, il fallait le rendre lui-même concret, en faire un mouvement ; ils sont ainsi arrivés à constituer l'âme en une unité vivante : l'âme a des représentations parce qu'elle est elle-même constructive de représentations, étant un mouvement matériel. Ils ont compris que la synthèse de l'un et du multiple ne pouvait être réalisée que par le mouvement ; mais ils ont renoncé à ce qu'on pourrait appeler la métaphysique du mouvement ; ils ont ramené l'inévitable conception du mécanisme universel à sa condition subjective : la nécessité où nous sommes, pour nous représenter, de construire notre représentation avec des mouvements. Il ne s'agit donc, pour les stoïciens, ni d'une métaphysique de l'objet, dépassant la représentation, ni d'une métaphysique du sujet, rejetant la représentation, mais d'une physique de l'âme, au sens ancien, c'est-à-dire d'une étude de l'âme dans sa vie concrète, d'une analyse des faits psychiques aboutissant à retrouver dans chacun d'eux l'unité fondamentale d'un mouvement simple.

De cette vigoureuse tentative pour fonder la certitude, ne reste-t-il rien qui puisse guider un esprit moderne, plus soucieux d'éclaircir ses idées que de donner une formule approchée de l'inconcevable Absolu ? Nous sommes loin de le croire. – Tout d'abord la théorie stoïcienne de la représentation, à n'en considérer que l'extérieur, puisque le détail ne nous en est pas connu, aboutit du moins à cette importante conclusion, dont la psychologie moderne ne peut que s'inspirer si elle veut faire la théorie de la perception et de l'imagination : toute représentation est construite par un mouvement de nous, et ce mouvement en est le soutien et la réalité.

De plus leur critérium de la vérité serait encore aujourd'hui, à ce qu'il semble, le meilleur que l'on pût opposer à une école sceptique qui, reprenant les arguments toujours spécieux de la nouvelle Académie, soutiendrait qu'il n'y a aucun moyen de distinguer la représentation réelle de la représentation imaginée. Il faut, nous étant donnée une représentation, que nous ayons un moyen de nous assurer qu'elle correspond à quelque chose d'extérieur à nous, qu'elle n'est pas une création de l'imagination. Or supposons que je rencontre un cheval ailé ; je commence par douter qu'il existe réellement ; car je ne sais pas comment un cheval peut avoir des ailes ; je ne me fais pas une idée exacte

de la façon dont elles se rattachent à son système osseux et à son système musculaire ; aussi je porte mon attention sur le point où l'aile s'attache au corps ; je tue, si je puis, l'animal, je le dissèque, et par des découvertes successives, je me rends compte de mieux en mieux du phénomène qui m'avait d'abord surpris. D'où vient que je procède ainsi ? C'est que ce qui me garantit l'existence réelle de tout objet, c'est la possibilité de m'expliquer de mieux en mieux l'union des éléments dont il se compose : un objet réel est comme une mine inépuisable d'inconnu, dans laquelle nous pouvons pénétrer autant que nous le voulons, dans laquelle nous découvrons sans cesse quelque élément nouveau. Au contraire, un objet imaginé ne peut contenir ce perpétuel inconnu. D'où le recevrait-il en effet ? La pensée ne peut construire une représentation qu'avec les éléments qu'elle a déjà perçus ; une telle représentation peut être logique : chacun de ses éléments peut rentrer dans une idée ; elle est vraie abstraitement (*alèthes*), mais elle n'est pas le critérium de la vérité (*alètheia*), parce qu'elle ne porte pas en elle ce qu'on pourrait appeler le signe objectif ; c'est-à-dire la propriété de se particulariser indéfiniment de plus en plus.

Enfin l'idée même que se font les stoïciens de la vérité n'est-elle pas faite pour nous garder du découragement sceptique, et nous rendre la confiance en nous ? Pourquoi douter de ce que nous savons ? C'est temps perdu : car ce qui nous importe ce n'est pas ce que nous savons, mais ce que nous saurons ; ce n'est pas le vrai qu'il faut poursuivre mais le plus vrai ; ce que l'on doit considérer, ce ne sont pas les résultats, mais la méthode ; ce n'est pas l'état de notre esprit, mais le progrès de notre esprit. Qu'importe que l'on réfute aujourd'hui ce que je disais hier : je le réfuterai moi-même en le pensant mieux et plus clairement demain. Trouver une solution, arriver à une vérité absolue, définitive, ce serait la mort de la pensée ; car la vie, pour la pensée, c'est la recherche, c'est le progrès vers le plus clair.

Ém. CHARTIER.

Fin du texte