Comment se détermine le *kathekon* ?

Remarques sur la conformité à la nature et le raisonnable

Jean-Baptiste Gourinat

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/philosant/737>

DOI : 10.4000/philosant.737

ISSN : 2648-2789

Éditeur

Éditions Vrin

Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 2014

Pagination : 13-39

ISBN : 978-2-7574-0855-1

ISSN : 1634-4561

Référence électronique

Jean-Baptiste Gourinat, « Comment se détermine le *kathekon* ? », *Philosophie antique* [En ligne], 14 | 2014, mis en ligne le 01 novembre 2018, consulté le 02 décembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/philosant/737> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/philosant.737>

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International
- CC BY-NC-ND 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

COMMENT SE DÉTERMINE LE *KATHEKON* ?

Remarques sur la conformité à la nature et le raisonnable

Jean-Baptiste GOURINAT

Centre de recherches sur la pensée antique, UMR 8061 CNRS / Paris-Sorbonne /
École Normale Supérieure, Paris

RÉSUMÉ. Le *καθήκον* stoïcien est tout à la fois une « action convenable » et un « devoir » sans être tout à fait ni l'un ni l'autre. Sa définition comprend deux volets, la « conséquence dans la vie » et la « justification raisonnable » (*eulogos apologismos*). Le premier aspect de la définition correspond au fait que le *kathekon* se comprend comme *ce qui convient* aux êtres humains mais aussi aux animaux et aux plantes : c'est ce qui est conforme à leur nature ou ce qu'il leur convient de faire en conformité avec leur nature. La seconde partie de la définition est commune à la définition stoïcienne du *kathekon* et à la définition par l'académicien Arcésilas de ce qu'est une action correcte (*katorthoma*). Chez Arcésilas, le « raisonnable » désigne le critère d'action dont celui qui pratique la suspension du jugement a besoin pour agir, une fois qu'il se passe de la « compréhension » stoïcienne comme critère de la vérité. Chez les stoïciens, la « justification raisonnable » sert à caractériser la détermination objective du *devoir*, qui peut recevoir une telle justification après coup, même si l'action n'a pas été motivée par une disposition vertueuse, contrairement à l'action parfaite (le *katorthoma* des stoïciens). Mais en reconnaissant que certaines des actions qui conviennent à un individu donné ne conviennent pas à tous les individus, les stoïciens ont accepté au sein de leur conception de la « justification raisonnable », sans toutefois la généraliser à tous les devoirs, la dimension d'incertitude de l'action humaine inhérente à la conception académicienne.

SUMMARY. The *καθήκον* of the Stoics is both a 'proper action' and a 'duty' without being fully one or the other. Their definition includes two aspects, 'consequentiality in life' and 'reasonable justification' (*eulogos apologismos*). The first aspect of the definition corresponds to the fact that the *kathekon* is understood as what befits to human beings but also to animals and plants: this is what is in conformity with their nature or what it is befitting for them to do in conformity with their nature. The second part of the definition is common to the Stoic definition of the *kathekon* and to the definition by Arcesilaus the Academic of what is a right action (*katorthoma*). In Arcesilaus' definition, the 'reasonable' is the criterion of action of which anyone adopting the suspension of judgment is in need in order to act, once he has got rid of

the Stoic cognition (katalepsis) as a criterion of truth. On the other hand, the Stoics use the notion of a 'reasonable justification' to describe the objective determination of duty, of which one can give an account in hindsight, even if the action was not motivated by a virtuous disposition, contrary to the perfect action (the Stoic katorthoma). However, in acknowledging that some of the actions that befit an individual do not befit all human beings, the Stoics were integrating into their notion of a 'reasonable justification' (without extending it to all duties) the dimension of uncertainty of human actions, which belongs to the Academic conception of action.

La notion de καθήκον (*officium* en latin, « devoir », « convenable » ou « fonction propre »¹ selon les traductions françaises) malgré son apparente transparence, est l'une des plus opaques que nous aient léguées les stoïciens. Comme c'est souvent le cas, la définition en α, semble-t-il, été proposée par Zénon, et elle a été ensuite adoptée *ne varietur* par ses successeurs stoïciens². Plusieurs des éléments de cette définition restent relativement obscurs et font l'objet d'interprétations divergentes. Tel est notamment le cas de la notion d'*eulogon* qui sert à caractériser la justification de l'action conforme au *kathekon*, notion qui est interprétée tantôt par référence à la représentation probable, opposée à la représentation compréhensive³, tantôt dans le sens de ce qui est conforme à la raison, comme dans la définition des *eupatheiai*⁴. Une bonne partie de l'obscurité du terme a été introduite par Cicéron, qui traduit le terme par *probabilis*⁵. Or Cicéron utilise le même terme *probabilis* pour traduire le grec *pithanos*, qu'il traduit aussi parfois par

1. Cette dernière traduction est la traduction française de LS 59, vol. II, p. 427-443, décalquée sur la *proper function* de l'original anglais. Dans l'anglais, il faut comprendre *proper* au sens de la distinction *proper/improper*, c'est-à-dire « approprié », « convenable » / « inapproprié », « inconvenant ». La traduction par « propre » est manifestement une traduction impropre, un malencontreux anglicisme, puisque « propre » en français ne s'emploie absolument que pour les mots ou expressions, et ne signifie « approprié » que suivi d'un complément introduit par « à » : il aurait donc fallu traduire par « approprié » ou par « convenable » (voir p. 427 n. 1).

2. Sur l'usage d'une définition zénonienne employée comme point de départ par Chrysippe ou d'autres stoïciens, voir Tieleman 2003, p. 96-97 (définition de la passion) ; Gourinat 2012, p. 57 (définition de la *katalepsis*). Un cas bien connu de variation dans l'histoire du stoïcisme est la qualification du *telos*, dont Diogène Laërce, VII, 87, Stobée, *Eclog.* II, 7, p. 75, 11-76, 15, éd. Wachsmuth, rapportent qu'elle a varié d'un stoïcien à l'autre depuis sa formulation par Zénon – mais il ne s'agit pas d'une définition.

3. LS 59 B, vol. I, p. 365 (trad. française, t. II, p. 438) ; vol. II, p. 356 (trad. française, t. II, p. 427 n. 6) ; voir Diogène Laërce, VII, 75-76 et 177. Sur cette interprétation qu'il qualifie de « relâchée » (*lax interpretation*), voir Brennan 1996, p. 319-325.

4. Voir Brennan 1996, p. 326.

5. Cicéron, *Fin.* III, 58 ; id., *Off.* I, 8. Voir Glucker 1995, p. 127 n. 62.

*veri similis*⁶. La traduction des deux termes, *eulogos* et *pithanos*, par le même terme *probabilis* introduit une confusion parce que ces deux termes grecs ont des sens distincts dans le stoïcisme⁷ comme dans l'histoire des débats sur le critère d'action : alors que *eulogos* est un terme commun aux stoïciens et à Arcésilas, *pithanos* est le critère d'action de Carnéade⁸ et, tandis qu'*eulogos* indique une probabilité proche du sens moderne du terme, *pithanos* indique ce à quoi l'on ajoute foi, ce qui est crédible, ce qui provoque l'assentiment⁹ – il est probable qu'il est « similaire au vrai » en ce sens que, comme le vrai, il provoque l'assentiment. Dans le débat, il ne peut faire de doute que les stoïciens, en ce qui concerne l'action, sont résolument du côté de l'*eulogon*, terme objectif, et non du côté du *pithanon*, terme plutôt « subjectif ». Mais les débats avec les académiciens ne sont sans doute pas seulement responsables d'une confusion, ils sont peut-être aussi responsables d'une certaine évolution de la conception du *kathekon* et de l'*eulogon*, si ce dernier terme s'est vu doté à partir de Chrysippe d'un sens plus technique que celui auquel Zénon avait pensé. Ainsi Sénèque lie-t-il résolument le convenable (*officium*) à ce qui est semblable au vrai (*veri similitudo*), de sorte que, dans la notion de *kathekon*, le « vraisemblable » semble prendre le pas sur le raisonnable, ou du moins y jouer un rôle essentiel (*Benef.* IV, 33, 2-3). Les exemples de Sénèque (semmer, naviguer, faire la guerre, se marier, avoir des enfants) ne sont pas indifférents, et ils paraissent avoir joué un rôle-clé dans la tradition stoïcienne comme dans la tradition académicienne¹⁰. L'examen de la notion d'*eulogon* devrait donc permettre de mieux comprendre le sens de la notion de *kathekon*.

1. La définition du *kathekon*

On sait par Diogène Laërce, VII, 4 que Zénon avait écrit un traité intitulé *Sur le devoir* (Περὶ τοῦ καθήκοντος). Il s'agissait donc d'un concept majeur pour lui. Bien que Diogène Laërce n'attribue pas formellement la définition stoïcienne du *kathekon* à Zénon, sa présentation laisse à penser qu'il est possible de la lui attribuer. Diogène Laërce attribue en effet la définition aux stoïciens en général, puis affirme que Zénon a été le premier stoïcien à appeler le *kathekon* ainsi. Le contexte impose donc que Zénon ait

6. Voir Glucker 1995, p. 115-116 ; sur la confusion entre εὐλογον et πιθανόν, voir Glucker 1995, p. 127. Glucker 1995, p. 130, dit que « la suggestion qu'un *visum* qui est *probabile* pourrait aussi être *veri simile* n'est faite qu'une fois », et renvoie à Cicéron, *Ac. Pr.* II, 49.

7. Voir Diogène Laërce, VII, 75-76.

8. Voir Sextus Empiricus, *M.* VII, 158 ; 166.

9. Voir Cicéron, *Ac. Pr.* II, 108-109.

10. Philodème, *De signis* 7, 26-38, éd. De Lacy ; Cicéron, *Ac. Pr.* II, 100 ; 108-109.

été le premier à nommer par le terme *kathekon* ce qui est décrit dans les termes de la définition stoïcienne standard :

ἔτι δὲ καθήκον φασιν εἶναι ὃ πραχθὲν εὐλογόν ἴσχει ἀπολογισμὸν, οἷον τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ, ὅπερ καὶ ἐπὶ τὰ φυτὰ καὶ ζῶα διατείνει· ὁρᾶσθαι γὰρ καὶ πὶ τούτων καθήκοντα. (108) Κατῶνομάσθαι δ' οὕτως ὑπὸ πρώτου Ζήνωνος τὸ καθήκον, ἀπὸ τοῦ κατὰ τινος ἡκεῖν τῆς προσονομασίας εἰλημμένης. ἐνέργημα δ' αὐτὸ εἶναι ταῖς κατὰ φύσιν κατασκευαῖς οἰκείον. (Diogène Laërce, VII, 107-108.)

Ils disent que le convenable est ce dont l'accomplissement possède une justification raisonnable, par exemple ce qui est conséquent dans la vie, ce qui s'étend aussi aux plantes et même aux animaux (en effet on voit en eux des choses qui leur conviennent). Zénon a été le premier à nommer ainsi le « convenable », en prenant cette dénomination dans le sens de « ce qui arrive en accord avec certains (*kata tinas*) ». C'est une activité qui est appropriée aux constitutions en accord avec la nature.

Si l'on est attentif à la lettre de ce que dit Diogène Laërce, il paraît assez clair qu'il n'attribue pas à Zénon l'invention du terme, mais son usage dans le sens précis que ce terme a dans le stoïcisme. De fait, le terme n'est pas un néologisme au sens strict du terme : le verbe *καθήκειν* sous sa forme active, ou sur la forme du participe substantivé *καθήκον* qui est employé par Zénon, est notamment employé par Xénophon dans le sens de « ce qu'il incombe d'accomplir », soit dans le contexte militaire, soit dans le contexte de la description de la société autoritaire perse. Xénophon, *Cyropédie*, II, 2, 5, emploie le terme *kathekon* en expliquant que les Perses sont divisés par classes d'âge (enfants, éphèbes, hommes mûrs, vieillards), et que chacune de ces classes d'âge a douze chefs, qui ont pour fonction de veiller à ce que les membres de la classe d'âge qu'ils dirigent obéissent aux ordres et aux prescriptions du pouvoir suprême. Les vieillards, dit Xénophon, ont, comme les autres classes d'âge, des chefs qui « veillent à ce qu'ils accomplissent leurs *kathekonta* ». Le terme désigne donc dans ce contexte des types d'obligations qui incombent à des classes d'individus, et non des obligations qui s'appliquent à tous ni des obligations individuelles. Que Xénophon ait utilisé le terme est loin d'être indifférent quand on connaît l'influence des *Mémorables* sur Zénon. Le fait que Xénophon emploie le terme pour décrire des obligations dans la société autoritaire perse n'est peut-être pas non plus indifférent quand on sait qu'un autre terme employé par Zénon dans le domaine éthique, le terme « préférable » (*proegmenon*), est censé provenir de la description de la cour du Grand Roi, où il désigne les « favoris » qui suivent le roi¹¹.

On notera enfin que le principal rival philosophique de Zénon, Arcésilas, utilisait la formule qui constitue la partie la plus importante de la

11. Stobée, *Eclog.* II, 7, p. 84, 23-85, 8 éd. Wachsmuth (*SVF* I 192).

définition du *kathekon* dans la présentation de Diogène Laërce, la « justification raisonnable de l'action accomplie », pour définir l'action « correcte »¹². Si l'on prend en considération que le *kathekon* stoïcien et le *katorthoma* d'Arcésilas avaient au moins partiellement la même définition, alors l'affirmation de Diogène Laërce signifie bien que Zénon a été le premier à employer le terme *kathekon* pour désigner une action qu'il est possible de justifier raisonnablement, tandis qu'Arcésilas appelle la même action une « action correcte » (*katorthoma*). Ce qui distingue néanmoins fortement les deux notions, c'est d'une part que les deux termes n'ont pas le même sens : la notion de *katorthoma*, comme c'est le cas dans le stoïcisme, désigne une action « correcte », tandis que le *kathekon* n'a pas la même connotation mais comporte une nuance d'obligation (manifeste dans les usages antérieurs du terme) ; et d'autre part, que la définition stoïcienne du *kathekon* ne se limite pas au caractère « raisonnable » de l'action, mais comprend aussi la conformité à la nature.

L'étymologie zénonienne veut très probablement rendre compte de la notion d'obligation qui connote le terme. C'est une étymologie relativement fantaisiste : que le verbe *καθήκειν* soit un composé de *κατά* et de *ἔκειν*, comme l'avance Zénon, est certainement correct, mais l'adjonction de *τινας* (« certains ») à *κατά* rend cette étymologie non seulement difficile à traduire, mais même difficile à comprendre. Comme le remarquent Long et Sedley, elle n'a sans doute jamais été expliquée de façon satisfaisante¹³. Ils ajoutent que « sa caractéristique clé est probablement *kata*, qui est tellement une préposition de base dans l'éthique stoïcienne, avec *tinas* (qui n'est pas nécessaire à l'étymologie), impliquant l'harmonie avec la nature de certaines "personnes" »¹⁴. On retrouve en effet la préposition *kata* immédiatement après, quand Diogène Laërce explique que c'est « une activité qui est appropriée aux constitutions en accord avec la nature (*κατὰ φύσιν*) ». Il semble qu'il faille comprendre ici : « en accord avec la nature de certains » – et donc non en accord avec la nature de tous. C'est ce que l'on retrouvera dans l'explication transmise par Stobée, qui dit que le *kathekon* est, pour les animaux irrationnels, ce qui est en accord avec leur nature¹⁵. Or l'idée que le *kathekon* est ce qui incombe à certains du fait de la nature du groupe auquel ils appartiennent semble être couramment associée au verbe *καθήκειν* quand il désigne des obligations. Ainsi, dans le passage de la *Cyropédie* mentionné ci-dessus, Xénophon développe dans la suite du chapitre l'idée de *kathekonta* qui incombent à certaines classes

12. Κατόρθωμα : voir Sextus Empiricus, *M.* VII, 158.

13. LS 59 C (t. II, p. 356, trad. française, vol. II, p. 428 n. 2).

14. LS, t. II, p. 356 (cette remarque est absente de la traduction française).

15. Stobée, *Ecl.* II, 7, p. 85, 17, éd. Wachsmuth : ἀκολουθῶς τῇ ἐαυτῶν φύσει (texte cité *infra*).

d'âge, en disant que c'est « ce qu'il est ordonné de faire à chaque âge »¹⁶. C'est probablement en un sens semblable qu'il faut comprendre le sens que Zénon donne au préfixe *kata* et son insistance sur ce préfixe : le *kathekon* est une obligation qui incombe *kata tinas*, c'est-à-dire à certains et non pas à d'autres, et c'est selon la nature des uns et des autres que telle ou telle obligation leur incombe. C'est ainsi que Diogène Laërce glose l'étymologie en disant que c'est une activité qui est appropriée à la nature de certains individus, et cette explication se retrouve dans le texte de Stobée. De ce sens initial ou général de ce qu'est un *kathekon*, à savoir une obligation qui incombe à tel ou tel selon sa nature, les stoïciens dégagent à la fois un sens plus faible et plus général : ce qui est *approprié* à chacun en conformité avec sa nature, et qui n'est donc pas ce qu'il *doit* faire, mais ce qui lui *convient* et que l'on trouve chez tous les animaux et même chez les plantes (D. L. VII, 107) ; – et un sens plus restreint, qui détermine ce qu'est le *kathekon* pour un être humain, à savoir « ce que la raison lui *prescrit* de faire » (D. L. VII, 108).

Alors que Cicéron s'est concentré sur une seule partie de la définition et définit l'*officium* uniquement comme « ce dont l'accomplissement possède une justification raisonnable »¹⁷, les deux principaux exposés en grec, celui de Diogène Laërce et celui de Stobée (très probablement extrait d'Arius Didyme) donnent une définition en deux éléments : la « justification raisonnable » et la conséquence ou conformité à la nature. On constate d'un auteur à l'autre une inversion partielle entre les deux parties de la définition : alors que chez Diogène Laërce, « ce qui est conséquent dans la vie » semble n'avoir que le statut d'un exemple ou d'un cas (introduit par οἷον), dans le texte transmis par Stobée, « ce qui est conséquent dans la vie » est mis en avant et apparaît sur le même plan que la justification raisonnable. :

ὁρίζεται δὲ τὸ καθήκον· τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ, ὃ πραχθὲν εὐλογον ἀπολογίαν ἔχει· παρὰ τὸ καθήκον δὲ τὸ ἐναντίως. Τοῦτο διατείνει καὶ εἰς τὰ ἄλογα τῶν ζώων, ἐνεργεῖ γάρ τι κάκεῖνα ἀκολουθῶς τῇ ἑαυτῶν φύσει· ἐπὶ <δὲ> τῶν λογικῶν ζώων οὕτως ἀποδίδεται· τὸ ἀκόλουθον ἐν βίῳ. (Stobée, *Eclogae*, II, 7, p. 85, 13-18, éd. Wachsmuth = *SVF* III 494.)

16. Xénophon, *Cyr.* I, 2, 6 : ἂν δὲ ἐκάστη ἡλικία προστέτακται ποιεῖν.

17. Cicéron, *Fin.* III, 58 : « Le convenable est ce qui est accompli de telle sorte que l'on puisse en donner une justification probable » (*est autem officium, quod ita factum est, ut eius facti probabilis ratio reddi possit*) ; cf. Id., *Off.* I, 8 : « ils disent que le convenable moyen est ce dont on peut donner une justification probable de la raison pour laquelle on l'a fait » (*medium autem officium id esse dicunt quod cur factum sit ratio probabilis reddi possit*). Cette opération n'est certainement pas innocente de la part de Cicéron : elle lui permet de rapprocher la conception stoïcienne du *kathekon* de la définition d'Arcésilas, qui ne comprenait que cette partie de la définition.

Le convenable est défini ainsi : ce qui est conséquent dans la vie, ce dont l'accomplissement possède une justification raisonnable ; ce qui est contraire au convenable est défini de manière inverse. Le convenable s'étend aussi aux animaux irrationnels, car ceux-ci agissent d'une certaine manière en conformité avec leur nature. Mais en ce qui concerne les animaux rationnels, il est défini de la manière suivante : ce qui est conséquent dans le mode de vie.

Le texte de Stobée fait une différence entre « ce qui est conséquent dans la vie (ἐν ζωῇ) », qui est le sens générique du *kathekon*, et les deux espèces du *kathekon*, celui des animaux irrationnels, qui est une conséquence avec leur nature propre, et celui des animaux rationnels, qui est une cohérence « dans le mode de vie (ἐν βίῳ) ». De façon similaire, Diogène Laërce dit que « ce qui est conséquent dans la vie (ἐν ζωῇ) » concerne aussi les animaux et les plantes. Les deux sources s'accordent donc pour faire de la cohérence dans la vie le sens le plus général du *kathekon*, tandis que la « cohérence dans le mode de vie (*bios*) » semble bien être ce qui relève de la nature propre des animaux rationnels. L'étymologie de Zénon, invoquée par Diogène Laërce, confirme bien que le sens originel du convenable est que c'est ce qui est approprié à la nature spécifique de telle ou telle espèce d'êtres – le convenable étant *kata tinas*, comme on l'a vu. Malgré le mouvement apparent du texte de Diogène Laërce, il semble donc que le sens le plus général du *kathekon* est bien la cohérence ou l'harmonie avec la nature, et que la « justification raisonnable » est ce qui permet de déterminer ce qui est *humainement* convenable, c'est-à-dire une cohérence « dans le mode de vie » due à ce que cette vie, entendue au sens non biologique du terme, possède une justification raisonnable. C'est donc l'idée de la conséquence *dans la vie* qui semble être la notion la plus générale.

Si l'on suit la distinction entre le sens le plus général de ce qu'est un *kathekon* pour les animaux et les plantes et le sens plus particulier de ce qu'est un *kathekon* pour l'homme, il apparaît clairement que les deux traductions françaises courantes sont complémentaires et pour cette raison à la fois relativement adéquates et relativement inadéquates prises isolément : le *καθήκον* est *ce qui convient* aux animaux et aux plantes et il est *ce qui incombe* aux êtres humains parce que c'est ce que la raison leur *prescrit*. C'est donc *à la fois* un *convenable* et un *devoir*, pourvu que l'on déleste ces termes de leur connotations modernes : ce n'est pas ce qu'il convient de faire pour se plier aux convenances, et ce n'est pas ce que l'on est contraint de faire pour se plier à des obligations morales imprescriptibles.

La formule de la « conséquence dans la vie » (τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ) est étroitement liée à une « cohérence » ou « conformité » avec la nature des individus (ἀκολουθῶς τῇ ἐαυτῶν φύσει). Elle n'est pas sans analogie avec la formule qui décrit la fin chez certains stoïciens, l'« harmonie avec la na-

ture » (ὁμολογουμένως τῇ φύσει). Toutefois, bien que Philon n'hésite pas à attribuer à Zénon une définition de la fin comme « conformité à la nature »¹⁸, et que cette formule soit souvent identifiée à la formule stoïcienne de la fin¹⁹, il semble bien que cette identification n'ait pas été effectuée par les stoïciens avant Chrysippe, à qui c'est l'une des deux formules qu'attribue Diogène Laërce. Le même Diogène Laërce, source plus fiable que Philon, attribue à Zénon comme formule de la fin l'« harmonie avec la nature » (ὁμολογουμένως τῇ φύσει²⁰). Selon Stobée, Zénon se serait même contenté, dans la formule du *telos*, de la décrire comme une vie « en harmonie » (ὁμολογουμένως) et c'est Cléanthe qui aurait ajouté « avec la nature »²¹. Qu'il faille sur ce point suivre Diogène Laërce ou bien Stobée, il y a donc une différence entre la formule du *telos* et celle du *kathekon* : la fin, même si elle est harmonie (*homologia*) avec la nature n'est pas cohérence (*akolouthia*) avec celle-ci ; la cohérence est le rôle du *kathekon* et l'harmonie la fin de nos actions. Mais il est assez facile de comprendre que l'accomplissement d'actions en cohérence avec la nature est l'une des conditions pour parvenir à l'harmonie avec la nature. C'est d'ailleurs l'idée qui semble guider le passage de la « conséquence avec la nature » (ἀκολουθῶς τῇ φύσει) du statut de définition du devoir à celui de description de la fin chez Chrysippe : il s'agit de mettre en cohérence la nature individuelle et la nature universelle. En effet, c'est parce que Chrysippe identifie vie vertueuse et vie selon l'expérience des événements naturels, du fait que notre nature (qui se réalise dans la vertu) est une partie de la nature de l'univers, que la fin devient « vie en conséquence de la nature (ἀκολουθῶς τῇ φύσει) » (D. L. VII, 87-88). Le *kathekon*, parce qu'il s'étend aux plantes et aux animaux, n'est pas originellement une notion proprement éthique. C'est en revanche l'une des bases du naturalisme stoïcien, c'est-à-dire le fait que l'éthique prétend s'enraciner dans la nature, à la fois comme origine et comme fin. Le sens de la cohérence avec la nature, dans la définition du *kathekon*, n'indique nullement une cohérence ou une harmonie avec soi-même, ce qui est le fait d'un comportement vertueux et la fin de celui-ci, car une telle interprétation de la « conséquence avec la nature » dans le *kathekon* briserait la distinction entre le *kathekon* et l'activité vertueuse. La cohérence avec la nature dans la définition du *kathekon* indique seulement qu'il s'agit d'une activité conforme à la nature d'un être, que ce soit la sienne propre ou celle du groupe auquel il appartient, que ce groupe soit large (animaux et plantes, animaux irrationnels et animaux rationnels) ou plus restreint.

18. Ἀκολουθῶς τῇ φύσει : Philon, *Quod omnis probus liber sit*, XXII, 160 (SVF I 179).

19. Voir SVF III 4 (D. L.) ; 6 (Clément) ; 7 (Philon) ; 8 (Philon) ; 9 (Clément) ; 149 (Théodoret) ; 264, p. 64, 44 (Stobée) ; 280, p. 69, 26 (Stobée).

20. Diogène Laërce, VII, 87 (SVF I 179).

21. Stobée, *Eclog.* II, 7, p. 75, 11-76, 6, éd. Wachsmuth (SVF I 179 ; SVF I 552).

Deux choses distinguent l'action « convenable » des hommes du convenable qui concerne les plantes et les animaux irrationnels. La première est que le convenable concerne le *bios*, la vie humaine comme mode de vie et ensemble d'actions, et non pas seulement la *zoe*, la vie au sens biologique et naturaliste du terme. La seconde est que le *kathekon* possède une justification « raisonnable » (εὐλογὸς ἀπολογισμός).

Seul le premier point est explicitement présenté comme discriminant les *kathekonta* des animaux et des plantes des *kathekonta* des hommes : le convenable est chez les hommes « ce qui est conséquent dans le mode de vie » (τὸ ἀκόλουθον ἐν βίῳ). Il n'y a pas de définition du *bios* dans ce contexte, mais le *bios* est généralement conçu comme un ensemble d'actions qui devraient être cohérentes entre elles : ainsi le terme *bios*, en contexte stoïcien, apparaît essentiellement pour désigner un mode de vie²². Un *bios* est constitué d'une suite d'actions, ce qui le distingue de la vie sous ses aspects purement biologiques : Marc Aurèle dit que la vie est « l'ensemble (*systema*) de toutes nos actions »²³, et cette définition est très probablement une définition stoïcienne traditionnelle²⁴. Ce qui est « conséquent dans la vie », c'est donc ce qui est en harmonie avec le système d'actions en quoi consiste la vie humaine. Il serait pourtant manifestement erroné de comprendre que cela implique qu'une action *convenable* ne peut que faire partie d'un ensemble cohérent d'actions, ou qu'une action n'est convenable que si toutes les autres actions d'une vie le sont. Tout au contraire, il peut y avoir des *kathekonta* isolés, et c'est même l'une des propriétés qui distinguent les convenables de l'homme ordinaire des « actions parfaites » du sage :

Illud enim rectum est – quod katorthoma dicebas – contingitque sapienti soli, hoc autem inchoati cuiusdam officii est, non perfecti, quod cadere in non nullos insipientes potest. (Cicéron, *De finibus*, IV, 15 = SVF III 13.)

C'est l'action droite (ce que tu appelais *katorthoma*) et elle n'est accessible qu'au sage, tandis que l'autre conception est celle d'un convenable inachevé et imparfait, qui peut arriver chez certains de ceux qui ne sont pas sages.

La « cohérence » ou « conséquence » (ἀκολουθία) est donc une façon de conformer sa vie à la nature, elle est un acte en accord avec une vie rai-

22. C'est manifestement le sens du terme dans les traités *Sur les genres de vie* attribués à Chrysippe : voir Stobée, *Eclog.* II, 7, p. 109, 10 (SVF III 686) ; Diogène Laërce, VII, 130 (SVF III 173).

23. Marc Aurèle, XII, 23, 2 : τὸ ἐκ πασῶν τῶν πράξεων σύστημα, ὅπερ ἐστὶν ὁ βίος.

24. Arnim a retenu comme fragment de Chrysippe, SVF III 293, un passage de Clément, *Paedag.* I, 13, 102, 4, qui définit le *bios*... « des chrétiens » (qu'Arnim transforme en *bios* vertueux !) « l'ensemble des actions rationnelles ». La manipulation de texte est forcée, mais Arnim n'a probablement pas tort d'y voir une définition d'origine stoïcienne, comme semble l'indiquer la formule de Marc Aurèle.

sonnable et conforme à la nature, elle n'est pas un accord de l'*ensemble* des actions de la vie entre elles. L'accord des actions de la vie entre elles est ce qui caractérise l'accomplissement du *telos*, tandis que le caractère conséquent d'une action isolée définit plutôt ce qu'elle est, considérée isolément, à savoir une action conforme aux exigences d'une vie rationnelle. Les actions raisonnables et en conformité avec la nature permettent la réalisation du bonheur²⁵ et il faut donc les accomplir de façon systématique et cohérente pour être heureux, mais ce n'est pas la cohérence des actions entre elles qui les définit comme convenables, c'est leur conformité à la nature, et c'est par là qu'elles sont la condition d'une vie heureuse. Pour autant, un acte convenable, s'il est suivi ou précédé d'actes qui ne le sont pas, ne cessera pas de ce simple fait d'être un acte convenable.

La seconde caractéristique qui définit le « convenable » humain est qu'il est « ce dont l'accomplissement possède une justification raisonnable ». À première vue, il n'est pas évident qu'une telle « justification raisonnable » soit liée exclusivement aux êtres humains. Ce n'est dit dans aucune de nos sources et rien n'exclut en théorie que les actes des animaux reçoivent une justification rationnelle, de sorte que l'on pourrait tout à fait concevoir qu'il y a des animaux qui se comportent de façon déraisonnable. Le fait qu'on puisse attribuer aux animaux des émotions ou des comportements analogues aux passions²⁶, notamment, va assez en ce sens. Mais d'une part, ce qui reçoit une justification raisonnable, Diogène Laërce, Stobée et Cicéron sont unanimes à dire que c'est l'action (*πραχθὲν*, *actus*, *factum*) – or l'action est propre aux animaux rationnels : les animaux irrationnels « ne feront qu'être actifs (*energein*), tandis que les animaux rationnels agissent (*praxein*) »²⁷. D'autre part, l'*eulogos* est essentiellement lié à la rationalité ou à la raison. Ainsi, même s'il semble *a priori* que l'on puisse aussi donner une justification raisonnable des actes des animaux, la description du *kathekon* précise qu'il est « ce que la raison enjoint de faire »²⁸, et

25. Voir Stobée, *Eclog.* II, 7, p. 86, 12-16 (*SVF* III 499) : « le convenable intermédiaire est mesuré par certains indifférents [...] de sorte que, si nous ne les acceptons pas ou ne les rejetons pas [selon qu'ils sont conformes ou contraires à la nature], nous ne pouvons pas être heureux. » Autrement dit, nous ne pouvons être heureux que si toutes nos actions sont convenables, mais le fait que toutes nos actions ne sont pas convenables n'empêche pas celles qui le sont d'être « en conséquence avec la nature ».

26. Selon Sénèque, *De ira*, I, 3, les bêtes « manquent des passions humaines » mais ont des « impulsions qui leur ressemblent » et « les animaux ont des élans, des agitations violentes ; mais ce ne sont ni la peur, ni les soucis, ni la tristesse, ni la colère, mais des émotions qui leur ressemblent ».

27. Alexandre d'Aphrodise, *Fat.* 34 (*SVF* II 1002) : τὰ μὲν τῶν ζῴων ἐνεργήσῃ μόνον, τὰ δὲ πράξει τὰ λογικά. Cf. Cicéron, *Ac. Pr.* II, 37 (*SVF* II 115).

28. Diogène Laërce, VII, 107 : ὅσα λόγος αἰρεῖ ποιεῖν ; Cicéron, *Fin.* III, 58 : *quidem talis, ut ratio postulet agere aliquid et facere eorum*.

l'énumération qui suit vise clairement des actions humaines (« honorer ses parents, ses frères, sa patrie, fréquenter ses amis »). On pourrait donc dire que, de même que, chez les animaux rationnels, dans la définition du *telos*, agir en conformité avec la nature devient agir en conformité avec la raison, car la nature de l'homme est rationnelle, de même ce qui est convenable en tant qu'approprié à la nature de l'animal ou de la plante devient chez l'homme ce qui est approprié à sa nature rationnelle, et c'est en ce sens que cela peut recevoir une « justification raisonnable ». Même si la possibilité d'une justification raisonnable appliquée aux plantes et aux animaux irrationnels n'est pas impossible, il est clair qu'elle prend un sens plein dans le cas des animaux rationnels, puisque l'*eulogon* des actions humaines doit en principe résulter d'une décision rationnelle – elle se conforme à ce que la raison enjoint de faire –, ce qui n'est pas le cas des actes des animaux ou de ce qui se passe dans les plantes. Cet aspect de la définition du convenable rejoint donc celui qui fait d'une conséquence dans la vie en tant que système d'actions (*bios*) la caractéristique du convenable proprement humain.

Cette partie de la définition est, comme on l'a signalé plus haut, celle qui est commune avec la définition par Arcésilas de l'action « correcte » :

Φησὶν ὁ Ἀρκεσίλαος, ὅτι ὁ περὶ πάντων ἐπέχων κανονιεῖ τὰς αἱρέσεις καὶ φυγὰς καὶ κοινῶς τὰς πράξεις τῷ εὐλόγῳ, κατὰ τοῦτό τε προερχόμενος τὸ κριτήριον κατορθώσει· τὴν μὲν γὰρ εὐδαιμονίαν περιγίνεσθαι διὰ τῆς φρονήσεως, τὴν δὲ φρόνησιν κείσθαι ἐν τοῖς κατορθώμασιν, τὸ δὲ κατόρθωμα εἶναι ὅπερ πραχθὲν εὐλογον ἔχει τὴν ἀπολογίαν. ὁ προσέχων οὖν τῷ εὐλόγῳ κατορθώσει καὶ εὐδαιμονήσει. (Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos*, VII, 158.)

Arcésilas soutient que celui qui suspend son jugement sur toutes choses règle ses choix et ses rejets et en général ses actions sur le raisonnable, et en se fiant à ce critère il agira correctement. Le bonheur survient grâce à la prudence, et la prudence réside dans les actions correctes, et l'action correcte est celle dont l'accomplissement possède une justification raisonnable. Par conséquent, celui qui s'attache au raisonnable agira correctement et sera heureux.

Il est difficile de dire qui d'Arcésilas ou de Zénon a le premier employé cette définition, et l'a appliquée l'un à l'action correcte et l'autre à l'action convenable²⁹. Zénon aurait été le condisciple d'Arcésilas chez Polémon, mais il était probablement de vingt ans son aîné. Le récit le plus détaillé de leur rivalité se trouve chez Eusèbe, *P. E.* XIV 6, 7-14, qui rapporte un exposé de Numénios³⁰. Selon ce récit, c'est la réputation grandissante de Zénon qui est à l'origine de l'invention de l'*epoche* par Arcésilas : « Arcésilas, voyant que Zénon était son rival professionnel et était en position de l'em-

29. Voir Ioppolo 1986, p. 122.

30. Numénios, fr. 25 Des Places (*SVF* I 12).

porter, terrassa sans aucun scrupule les discours qu'il prononçait. » (§ 12) Arcésilas s'attaqua donc, poursuit Numénios, au dogme inventé par Zénon et qui était manifestement en train de détrôner l'épistémologie platonicienne, celui de la *phantasia kataleptike*. Outre que ce récit n'est pas forcément fiable, il est difficile de savoir comment les choses fonctionnent dans le cas de l'action, car la conception de Zénon et celle d'Arcésilas ne sont jamais confrontées directement dans nos sources. Mais le texte de Sextus et son contexte donnent un sens assez précis à la justification raisonnable : le raisonnable est présenté comme un critère d'action, sur lequel on se règle pour agir, en conséquence de la suspension du jugement (§ 158). Le sceptique règle « ses choix et ses rejets » sur ce qui lui apparaît raisonnable, parce qu'il ne peut pas se fier à une connaissance certaine : les paragraphes qui précèdent (§ 150-158) expliquent qu'Arcésilas a rejeté la compréhension (*κατάληψις*) des stoïciens comme un critère intermédiaire entre la science et l'opinion mais que, comme il est nécessaire d'avoir un critère pour agir, il a admis que celui qui suspend son jugement se règle sur ce qui est « raisonnable ». Ceci ne préjuge pas de la question de savoir si Arcésilas a emprunté la notion de « raisonnable » appliquée à l'action à Zénon ou si c'est ce dernier qui l'a empruntée à Arcésilas, car Sextus reste vague. Les deux sont possibles : Zénon a pu emprunter à Arcésilas la notion de *katorthoma* et celle de raisonnable, et dissocier l'une de l'autre, en appliquant la notion de « justification raisonnable » au convenable et en distinguant cette notion de celle de *katorthoma* ; ou bien Arcésilas a pu emprunter à Zénon sa notion de « justification raisonnable » et l'appliquer à celle de *katorthoma*. Des deux opérations, c'est peut-être néanmoins la seconde qui est la plus vraisemblable³¹ : en épistémologie, Zénon a distingué l'opinion, la compréhension et la science, et Arcésilas a contesté l'existence de la compréhension et de la science, et soutenu la nécessité de la suspension généralisée du jugement ; en éthique, Zénon a distingué le convenable, qui repose sur le raisonnable, et l'action parfaite, qui repose sur la vertu du sage comprise comme une science, et Arcésilas a vidé cette distinction de sa substance en supprimant la distinction entre le convenable et l'action parfaite, et en ramenant l'action parfaite du sage, qui repose sur sa vertu-science chez

31. Voir *a contrario* Bonhöffer 1894, p. 194, qui pense que la notion a été empruntée par Zénon à l'académie et surtout Ioppolo 1986, p. 122-123, pour qui la doctrine de l'*eu-logon* n'est pas « introduite » comme « dialectique » chez Sextus : elle « est présentée comme une nécessité pour Arcésilas ». Il paraît quand même difficile de ne pas tenir compte du fait que cette nécessité est présentée par Sextus comme résultant du rejet par Arcésilas de la notion de *katalepsis*, et on voit mal comment la notion de *kathekon* et sa définition surgiraient chez Zénon reprises au *katorthoma* d'Arcésilas. Sextus, de fait, place l'élaboration de la notion de *katorthoma* chez Arcésilas dans le contexte d'une critique de Zénon, tandis que la notion de *kathekon* est toujours rapportée comme une innovation de Zénon, sans référence à la position d'Arcésilas, dont elle ne semble pas avoir besoin.

Zénon, à une action qui repose uniquement sur le raisonnable. Chez Arcésilas, il est clair que la notion de *katorthoma* ne désigne rien de plus qu'une action réussie, et non une action parfaite, comme chez Zénon³². De même que la compréhension et la science sont remplacées par la suspension de l'assentiment, de même l'action parfaite et vertueuse du sage stoïcien est ramenée par Arcésilas à l'action convenable qui est accessible à l'homme ordinaire aux yeux de Zénon. La conclusion du passage cité de Sextus prend toute sa force dans ce contexte polémique : « celui qui s'attache au raisonnable agira correctement et sera heureux. » (§ 158) Pour Zénon, s'attacher au raisonnable est une condition nécessaire mais non suffisante pour agir correctement et être heureux, tandis qu'Arcésilas semble bien en faire une condition suffisante.

Que c'est ainsi que les choses se sont passées semble confirmé par le fait que, dans la version d'Arcésilas, l'affirmation que l'action correcte a une *justification* raisonnable ne paraît pas avoir véritablement de pertinence. L'ensemble de l'argument d'Arcésilas, tel qu'il est présenté par Sextus, semble plutôt indiquer que le raisonnable est le critère sur lequel celui qui agit se règle, et la description d'une justification raisonnable *après coup* paraît vide de sens : elle s'explique donc mieux si elle est tirée par Arcésilas de la définition de Zénon, plaquée là par Arcésilas et maintenue avant tout pour cette raison. Au contraire, chez Zénon et les stoïciens, l'idée que le convenable est ce qui possède *après coup* une « justification raisonnable » a un sens dans le cadre de la distinction entre le convenable et l'action correcte, dans la mesure où une action est objectivement « convenable », indépendamment des motivations qui ont poussé l'agent, tandis que l'action correcte ne peut être accomplie qu'en connaissance de cause, et repose sur la vertu, c'est-à-dire sur la connaissance de l'agent, puisque la vertu est une science.

Cela ne veut pas dire, bien entendu, que l'agent stoïcien, comme l'agent sceptique qui pratique l'*epoche*, ne va pas être déterminé à agir par ce qu'il estime être convenable, mais que la motivation de l'agent est indifférente au caractère convenable ou non de l'action. Le fait de se représenter qu'une action est convenable ne détermine pas ce caractère de l'action puisque, en fait, tout agent juge que l'action qu'il accomplit est convenable, et c'est seulement si cette action est effectivement raisonnable qu'elle est réellement convenable. Cicéron dit du sage qui accomplit une action convenable qu'« il juge, quand il agit, que c'est convenable »³³, et Épictète étend cela même à ceux qui agissent mal : « quand quelqu'un agit mal envers toi ou parle mal de toi, souviens-toi qu'il agit ou parle ainsi parce qu'il pense que c'est ce qui convient pour lui³⁴. » Stobée ne dit pas autre chose quand il

32. Voir sur ce point les remarques de Ioppolo 1986, p. 127.

33. Cicéron, *Fin.* III, 59 : sapiens... iudicat, cum agit, officium illud esse.

34. Épictète, *Ench.* 42 : καθήκειν αὐτῷ οἰόμενος.

écrit que « ce qui meut l'impulsion n'est rien d'autre que la représentation impulsive du convenable »³⁵. L'agent agit en pensant qu'il est convenable d'accomplir telle ou telle action mais il peut se tromper. En revanche, son action est convenable ou non indépendamment du fait qu'il a pensé accomplir une action convenable et indépendamment de ses motivations : il peut avoir agi convenablement sans réfléchir ou sans avoir une motivation vertueuse, par simple intérêt, calcul ou plaisir, mais cela est indifférent, car il agit toujours avec la conviction qu'il convient de faire ce qu'il fait. Cicéron, comme nos sources grecques, souligne bien que c'est l'action accomplie (*ἡ πραχθέν*) qui reçoit une justification raisonnable (*εὐλογος ἀπολογισμός*) : « il est toujours possible de rendre raison de manière probable (*probabiliter*) de ce qui a été accompli (*acti ratio reddi*) » (*Fin.* III, 58) ; « le convenable moyen est ce dont on peut donner une justification probable de la raison pour laquelle on l'a fait (*cur factum sit*) » (*Off.* I, 8). Cela veut dire que l'action peut recevoir cette justification après coup. La possibilité de rendre raison porte sur l'acte lui-même, sur son accomplissement, pas sur les intentions ou les motivations. Ainsi, on peut accomplir *objectivement* un acte convenable pour des motifs parfaitement immoraux, et ceci n'entre nullement en considération dans la détermination objective de la justification.

Cela est remarquablement exprimé par M. Frede : « Le temps passé de "ce qui a été accompli" doit être pris sérieusement. [...] Le sage stoïcien, pour faire ce qui convient, n'a pas nécessairement à passer effectivement par un raisonnement, à accepter explicitement la conclusion ou à lui donner son assentiment, et à agir sur la base de ce raisonnement. C'est plutôt que son action, avec du recul, peut être expliquée dans les termes d'un tel raisonnement³⁶. » Il faut toutefois souligner que celui qui accomplit une action, qu'il soit sage ou non sage, « juge, quand il l'accomplit, qu'elle est convenable ». M. Frede a probablement raison de dire que le sage peut parfaitement accomplir une action convenable sans avoir à *raisonner* pour savoir qu'elle est convenable, mais il n'en reste pas moins qu'il l'estime convenable et il en va de même du non-sage. La différence entre le sage et le non-sage est que seul « le sage ne se trompe jamais dans ses jugements » (*Fin.* III, 59), de sorte que le sage est le seul, quand il pense que ce qu'il accomplit est convenable, qui ne se trompe jamais en le pensant.

Le fait que celui qui n'est pas sage ou n'a pas la perfection morale puisse accomplir des actions convenables donne à l'intellectualisme stoïcien un sens très différent de l'intellectualisme socratique : on peut agir « convenablement » en toute ignorance, mais on ne peut agir « correctement »

35. Stobée, *Eclog.* II, 7, p. 86, 17-18 : τὸ δὲ κινεῖν τὴν ὁρμὴν οὐδὲν ἕτερον εἶναι λέγουσιν ἀλλ' ἢ φαντασίαν ὁρμητικὴν τοῦ καθήκοντος αὐτόθεν.

36. Frede 1987, p. 209.

qu'en connaissance de cause. Les paradoxes du *Protagoras* sont ainsi surmontés en renversant le problème platonicien : il ne s'agit plus de savoir si celui qui fait le mal le fait par ignorance, mais de savoir si celui qui fait le bien le fait par ignorance. C'est la force de la position de Zénon, trop souvent taxé de proposer un idéal de sagesse inhumain et inaccessible, que d'avoir en réalité reconnu qu'il est à la portée d'agents parfaitement stupides de se comporter convenablement. Mais, surtout, il est possible de se comporter convenablement sans être sage, grâce à une « bonne qualité naturelle de l'esprit » et à des « progrès dans l'éducation »³⁷. Sur ce point, la position stoïcienne peut néanmoins sembler ne pas être toujours parfaitement cohérente, puisqu'elle considère comme vicieuse toute action qui n'est pas accomplie par vertu : autrement dit, en droit, une action convenable pourrait être vicieuse. Les affirmations stoïciennes semblent en effet osciller entre deux positions :

τὸ μὲν αἰεὶ κατορθοῦν ἐν ᾧ πασιν οἷς προστίθεται, τὸ δὲ ἀμαρτάνειν. Καὶ τὸν μὲν σπουδαῖον ταῖς περὶ τὸν βίον ἐμπειρίαις χρώμενον ἐν τοῖς πραττομένοις ὑπ' αὐτοῦ πάντ' εὖ ποιεῖν, καθάπερ φρονίμως καὶ σωφρόνως καὶ κατὰ τὰς ἄλλας ἀρετάς· τὸν δὲ φαῦλον κατὰ τὸ ὑναντίον κακῶς. (Stobée, *Eclogae*, II, 7, éd. Wachsmuth, p. 99, 5-12 = *SVF* I 216.)

Le premier genre d'hommes agit toujours correctement en tout ce qu'il entreprend, et l'autre, au contraire, se fourvoie. Le sage, en faisant usage de ses expériences de la vie, fait correctement tout ce qu'il fait, du moment qu'il agit avec sagesse et modération, et selon toutes les autres vertus. Celui qui est dénué de moralité, au contraire, fait tout mal.

ὁ φαῦλος ἔνια δρᾷ τῶν καθηκόντων οὐκ ἅφ' ἑξέως καθηκούσης. (Philon, *Allégories des lois*, III, 210 = *SVF* III 512.)

Celui qui est dénué de moralité accomplit certaines actions convenables, mais non par suite d'une disposition convenable.

Selon le premier texte, un homme qui n'est pas sage (un φαῦλος) fait tout mal et n'accomplit rien de bien. Selon le second texte, un homme qui n'est pas sage fait certaines choses de façon convenable. Les deux positions ne paraissent pas cohérentes en termes stoïciens, si l'on considère que le convenable relève d'une catégorie intermédiaire entre le bien et le mal : si celui qui est dénué de moralité accomplit des actions convenables qui ne sont ni bien ni mal, alors tout ce qu'il fait n'est pas mal, mais il fait des choses qui ne sont ni bien ni mal. On peut se demander jusqu'à quel point le second texte, qui ne cite pas explicitement les stoïciens, est aussi fiable que paraît le penser Arnim, et s'il reflète fidèlement la position stoïcienne. Mais que les actions convenables soient intermédiaires entre les actions cor-

37. Cicéron, *Off.* III, 14 : *et ingenii bonitate et progressionem discendi*.

rectes et les actions vicieuses, autrement dit entre le bien et le mal, c'est ce que Zénon semble avoir soutenu, s'il faut en croire Cicéron :

Inter recte factum atque peccatum officium et contra officium media locabat quaedam, recte facta sola in bonis actionibus ponens, prae id est peccata in malis ; officia autem et seruata praetermissaque media putabat ut dixi. (Cicéron, *Seconds Académiques*, I, 37.)

Entre l'action droite et la faute, [Zénon] mit en position de réalités intermédiaires le convenable et ce qui est contraire au convenable, en plaçant les seules actions droites dans les biens et les seules actions dépravées, c'est-à-dire les fautes, dans les maux ; tandis que les convenables, qu'ils soient observés ou négligés, il pensait, comme je l'ai dit, qu'ils étaient intermédiaires.

Si le *phaulos* est capable d'accomplir ne serait-ce qu'une action convenable (comme semble l'indiquer le texte de Cicéron, *Fin.* IV, 15 cité plus haut), et si les actions convenables ne sont ni des biens ni des maux, alors le *phaulos* ne fait pas que le mal. Il ne fait certes rien de bien, mais il accomplit quand même des actions qui occupent une position intermédiaire entre le bien et le mal. Il faut donc être attentif à la lettre du premier texte, et remarquer qu'il ne dit pas que le *phaulos* n'accomplit que le mal (*κακὸν ποιεῖ*), mais qu'il accomplit mal (*κακῶς ποιεῖ*) tout ce qu'il fait. Lue ainsi, la position stoïcienne est cohérente : celui qui accomplit des actions convenables sans être sage ne les accomplit pas *bien*, mais cela ne veut pas dire pour autant qu'il accomplit de mauvaises actions : ce sont au contraire des actions intermédiaires entre le bien et le mal, et qui peuvent être raisonnablement justifiées. En revanche, seules les actions qui sont guidées par la vertu seront des actions bonnes.

2. La « justification raisonnable » de l'action

Si l'idée que l'acte convenable est celui qui reçoit une « justification raisonnable » après coup indique qu'il s'agit d'un jugement qui est objectivement extérieur à celui qui l'accomplit, on peut se demander en quoi consiste cette justification et quel rôle la représentation raisonnable joue dans la décision de l'agent. Ce sont deux questions sans doute liées mais différentes. La première concerne la détermination de ce qu'est un acte convenable, la seconde concerne la manière dont l'agent peut accomplir un acte convenable. À bien des égards, la réponse à la seconde question est : n'importe comment ou naturellement. Si Épictète a raison de dire que tout agent accomplit une action parce qu'il juge qu'elle est convenable, et que cela vaut tout autant pour les actes qui sont réellement convenables que pour les actes qui ne le sont pas, alors la plupart des actes convenables résulteront de l'impression qu'a l'agent que son acte est convenable, et

n'importe quelle représentation impulsive que tel ou tel acte convient fera l'affaire et expliquera que l'agent accomplisse un acte qui convient ou un acte qui ne convient pas. L'action peut être délibérée et réfléchie, ou purement impulsive, par exemple sous le coup d'une émotion violente. La plupart des hommes accompliront sans doute des actes convenables parce que la plupart des actes convenables sont des actes que la raison prescrit et dont l'impression qu'ils sont convenables est entraînée par un désir ou par un préjugé communément partagé par les hommes. Dans la plupart des cas, un agent agira sans réfléchir et se laissera guider par le caractère persuasif ou plausible de la représentation qui se présente à lui.

Restent alors deux questions plus délicates : qu'est-ce qui fait qu'une action donnée possède réellement une justification raisonnable, et comment l'agent doit-il faire pour savoir qu'une action qu'il se propose d'entreprendre possède effectivement une justification raisonnable ? La seconde constitue ce que l'on considère souvent désormais comme l'une des « énigmes » de l'éthique stoïcienne³⁸ : « une théorie éthique devrait nous dire comment faire en sorte que nos délibérations répondent aux considérations correctes de sorte que nous soyons sûrs d'arriver à des décisions éthiquement correctes. [...] Dans le cas du stoïcisme, il est très frappant combien peu de ces *desiderata* sont satisfaits. » (Brennan 2003, p. 279.) Il n'y a guère de traces d'une théorie stoïcienne de la délibération, et le terme *bouleusis* n'apparaît pratiquement pas dans le vocabulaire stoïcien, ancien ou tardif, de sorte que l'on peut douter que la délibération ait été une catégorie pertinente dans l'éthique stoïcienne. Un passage souvent invoqué, celui de Cicéron, *Fin.* III, 60, selon qui les choses moyennes sont « celles auxquelles toutes nos *délibérations* se rapportent »³⁹ dit en fait que ce sont « celles auxquelles toutes nos pensées (*cogitationes*) se rapportent ». Une *cogitatio* est-elle une délibération ? Rien n'est moins sûr, en fait. Cicéron en donne comme exemple « la sortie de la vie et le maintien en vie ». Il s'agit manifestement d'une alternative sur laquelle nous délibérons – mais Cicéron parle seulement de pensées, et il montre qu'il s'agit typiquement d'un de ces convenables qui varient selon les circonstances :

Pour celui chez qui les choses qui sont conformes à la nature sont plus nombreuses, ce qui lui convient (*huius officium*), c'est de rester en vie ; chez celui chez qui les choses contraires à la nature sont plus nombreuses ou sont destinées à le devenir, il lui convient de quitter la vie. D'où il suit que pour le sage, même quand il est heureux, il est parfois convenable de quitter la

38. Voir le titre de l'article de Barney 2003 : « *a puzzle in Stoic ethics* ».

39. C'est ainsi que traduit Brennan 2003, p. 282 : « *it is to these things that all our deliberations are referred.* »

vie, tandis que pour un abruti, même s'il est misérable, il peut convenir de rester en vie. (Cicéron, *De finibus*, III, 60.)

En fait, dans ce cas, peut-on parler de délibération ? On a plutôt l'impression d'une règle générale qu'il faut appliquer et qui dépend de la balance entre les choses conformes à la nature et les choses contraires à la nature. La décision semble devoir être prise sur des critères quantitatifs. « Ceux qui peuvent satisfaire un plus grand nombre de tendances naturelles doivent rester en vie » (*Fin.* III, 61), tandis qu'il convient que les autres quittent la vie.

De ce point de vue, il semble que ce qui détermine la décision, c'est la considération des choses conformes à la nature ou contre nature. Le passage déjà cité de Stobée (n. 25 *supra*) semble aller tout à fait dans le même sens en soutenant que nous *mesurons* ce qui est convenable en fonction de ce qui est pour ou contre nature :

Παραμετρεῖσθαι δὲ τὸ μέσον καθήκον ἀδιαφόροις τισί, ἐκλεγομένοις δὲ παρὰ φύσιν καὶ κατὰ φύσιν, τοιαύτην δ' εὐροίαν προσφερομένοις, ὥστ' εἰ μὴ λαμβάνομεν αὐτὰ ἢ διωθοίμεθα ἀπεριστάτως, μὴ ἂν εὐδαιμονεῖν. (Stobée, *Eclogae*, II, 7, p. 86, 12-16, éd. Wachsmuth = *SVF* III 499.)

Le convenable intermédiaire est mesuré par certains indifférents qui sont sélectionnés en accord avec la nature et contre la nature, et qui apportent un cours paisible⁴⁰ tel que si nous ne les acceptons pas ou ne les rejetons pas, hors de certaines circonstances, nous ne pouvons pas être heureux.

La notion de « mesure » ici est loin d'être indifférente. On retrouve une idée très proche de celle du texte de Cicéron. Chez Cicéron, c'était le fait que les choses contre nature étaient plus nombreuses que les choses conformes à la nature qui décidait du choix de quitter la vie (par exemple si quelqu'un a plus d'organes malades et d'infirmités que d'organes sains). Dans le texte de Stobée, on mesure qu'une action est convenable au fait qu'elle porte sur des choses en accord avec la nature⁴¹. Cela correspond

40. J'adopte ici la conjecture de Hense, εὐροίαν, signalée dans l'apparat de Wachsmuth, alors que la leçon manuscrite retenue par ce dernier est εὐφύιαν. L'εὐροία βίου est la définition zénonienne du bonheur selon Stobée, *Eclog.* II, 7, p. 77, 21, éd. Wachsmuth (*SVF* I 184). On comprend assez bien comment les choses conformes à la nature contribuent au cours paisible de la vie (cf. D. L. VII, 88). Paléographiquement, on peut supposer que le terme εὐροίαν a été contaminé par la mention de la φύσις dans le contexte.

41. C'est donc la conformité avec la nature qui détermine ce qu'il est convenable de faire. Trois modèles de la délibération stoïcienne ont été récemment proposés dans les discussions sur ce qui détermine le convenable – le modèle *salva virtute* selon lequel nous recherchons les choses conformes à la nature tout en gardant un œil sur la vertu, le modèle *indifferents only* selon lequel la vertu n'a aucun rôle dans la délibération, et le modèle « ne pas pousser » (*No Shoving model*) dans lequel c'est le fait qu'une action est plus ou moins conforme à la nature qui détermine si elle est convenable ou non. Sur les deux premiers

aussi à la fin de l'explication de Diogène Laërce, en VII, 108, quand il dit que le convenable « est une activité qui est appropriée aux constitutions en accord avec la nature ». Elle ne consiste toutefois pas à choisir ce qui est conforme à la nature individuelle au détriment de la nature commune. Par exemple, il est contre nature de chercher à accroître ses richesses (qui sont conformes à la nature) si cela est nuisible au bien-être d'autrui et nuit à la communauté humaine :

Que quelqu'un dépouille autrui et qu'un homme augmente son profit aux dépens du profit d'un autre homme, voilà qui est encore plus contraire à la nature que la mort, que la pauvreté, que la douleur, que toutes les autres choses qui peuvent arriver à notre corps ou aux choses extérieures. Car c'est là supprimer la vie commune et la société humaine. Si nous sommes disposés à spolier l'intérêt d'autrui et à le léser à notre avantage, la société du genre humain, qui est ce qui est au plus haut point conforme à la nature, doit nécessairement se rompre. (Cicéron, *De officiis*, III, 21⁴².)

Il n'y a rien de plus conforme à la nature que la vie sociale, et il est donc contraire à la nature de privilégier les choses qui sont favorables à ma nature individuelle contre celles qui sont favorables à la société humaine. Mais, bien entendu dans la conception stoïcienne, la cité universelle est plus importante et plus réelle que les cités constituées et le monde est lui-même une vaste société, une cité des hommes et des dieux. La règle selon laquelle ce qui est convenable pour moi ne doit pas être recherché au point de dépouiller autrui et de lui nuire est à mon sens une simple transposition au cas des convenables de la règle de Chrysippe selon laquelle la fin est de mettre notre nature individuelle en harmonie avec la nature de l'univers :

C'est pourquoi la fin devient : vivre en suivant la nature, c'est-à-dire à la fois la sienne propre et celle de l'univers, en ne faisant dans nos actions rien de ce qu'a coutume d'interdire (*ἀπαγορεύειν*) la loi commune, à savoir la raison droite qui parcourt toutes choses, cette raison identique à Zeus, qui est, lui, le chef du gouvernement des êtres. Et c'est en cela que consistent la vertu et le cours paisible (*εὐροίαν*) de la vie heureuse, quand tout se fait selon l'accord du démon qui est auprès de chacun de nous avec la volonté de celui qui gouverne l'univers. (Diogène Laërce, VII, 88 = *SVF* III 4.)

La vie en conformité avec la nature consiste à mettre en harmonie notre nature propre avec la nature de l'univers. De même, une action convenable consiste à mettre en harmonie ce qui est conforme à ma nature individuelle avec ce qui est conforme à la communauté humaine, et, par-delà, à l'univers.

modèles, voir Brennan 2003, p. 281-283 et Brennan 2005, p. 182-202. Brennan 2005, p. 203-214, argumente en faveur du troisième modèle.

42. Voir Brennan 2005, p. 207.

Comme l'accomplissement des actions convenables, la vie en harmonie avec l'univers procure le « cours paisible » d'une vie heureuse. Enfin, de même que la vie qui suit la nature consiste à ne rien faire de ce que la raison commune interdit, de même l'action convenable est ce que la raison « prescrit » et l'action contraire au convenable ce que la raison interdit. C'est vraisemblablement là l'un des sens possibles de la « justification raisonnable » : un convenable est ce que la raison prescrit de faire, et si une action correspond à ce que la raison enjoint de faire, alors elle « possède une justification raisonnable » :

Καθήκοντα μὲν οὖν εἶναι ὅσα λόγος αἰρεῖ ποιεῖν, ὡς ἔχει γονεῖς τιμᾶν, ἀδελφοὺς, πατρίδα, συμπεριφέρεσθαι φίλοις· παρὰ τὸ καθήκον δέ, ὅσα μὴ αἰρεῖ λόγος, ὡς ἔχει τὰ τοιαῦτα, γονέων ἀμελεῖν, ἀδελφῶν ἀφροντιστεῖν, φίλοις μὴ συνδιατίθεσθαι, πατρίδα ὑπερορᾶν καὶ τὰ παραπλήσια· (109) οὔτε δὲ καθήκοντα οὔτε παρὰ τὸ καθήκον ὅσα οὐθ' αἰρεῖ λόγος πράττειν οὔτ' ἀπαγορεύει, οἷον κάρφος ἀνελέσθαι, γραφεῖον κρατεῖν ἢ στλεγγίδα καὶ τὰ ὅμοια· τοῦτοις. Καὶ τὰ μὲν εἶναι καθήκοντα ἄνευ περιστάσεως, τὰ δὲ περιστατικά. Καὶ ἄνευ περιστάσεως τὰδε, ὑγείας ἐπιμελεῖσθαι καὶ αἰσθητηρίων καὶ τὰ ὅμοια· κατὰ περιστάσιν δὲ τὸ πηροῦν ἑαυτὸν καὶ τὴν κτῆσιν διαρριπτεῖν. Ἄνὰ λόγον δὲ καὶ τῶν παρὰ τὸ καθήκον. Ἐτι τῶν καθηκόντων τὰ μὲν αἰεὶ καθήκει, τὰ δὲ οὐκ αἰεὶ. Καὶ αἰεὶ μὲν καθήκει τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν, οὐκ αἰεὶ δὲ τὸ ἐρωτᾶν καὶ ἀποκρίνεσθαι καὶ περιπατεῖν καὶ τὰ ὅμοια. Ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ τῶν παρὰ τὸ καθήκον. (Diogène Laërce, VII, 108-109 = *SVF* III 495-496.)

Sont convenables tous les actes que la raison nous enjoint de faire : honorer ses parents, ses frères, sa patrie, fréquenter ses amis. Sont contraires au convenable ce que la raison nous enjoint de ne pas faire, comme négliger ses parents, ne pas se soucier de ses frères, être en désaccord avec ses amis, mépriser sa patrie, et les actes semblables. (109) Ne sont ni l'un ni l'autre tous les actes que la raison ne nous enjoint ni ne nous interdit de faire, comme enlever la paille, tenir un stylet ou un racloir, et les actes similaires. Certains convenables le sont indépendamment des circonstances, d'autres sont circonstanciels. Le sont indépendamment des circonstances, le fait de prendre soin de sa santé, de ses organes sensoriels, et les actes similaires. Dépendent des circonstances l'automutilation, et le renoncement à ce que l'on possède. Par analogie, la même distinction vaut pour ce qui est contraire au convenable. En outre, en ce qui concerne les convenables, les uns conviennent toujours, et les autres pas toujours. Il convient toujours de mener une vie vertueuse, il ne convient pas toujours d'interroger, de répondre, de se promener, etc. Le même raisonnement vaut pour ce qui est contraire au convenable.

Le texte présente trois séries d'exemples, qui représentent trois types différents de convenables.

Seule la première série d'exemples est identifiée aux actes que la raison prescrit de faire et qui pourront donc recevoir une « justification raison-

nable » en ce sens. Ce sont les devoirs vis-à-vis d'autrui : honorer ses parents, ses frères, sa patrie, fréquenter ses amis. À ces devoirs vis-à-vis d'autrui sont opposés ceux que la raison nous enjoint de ne pas faire (ὅσα μὴ αἰρεῖ λόγος). On retrouve ici la fin de la vie humaine marquée dans le précédent texte de Diogène Laërce, VII, 88 : ne rien faire dans nos actions « de ce qu'a coutume d'interdire (ἀπαγορεύειν) la loi commune ». Il semble donc que l'on puisse considérer que la raison qui nous enjoint de faire ce qui est convenable ou de ne pas faire ce qui n'est pas convenable est la même raison universelle qui édicte sa loi et à laquelle nous tâchons de nous conformer.

La seconde série d'exemples d'actes convenables est celle qui concerne nos devoirs vis-à-vis de nous-mêmes. Ces devoirs se répartissent en deux classes, ceux qui dépendent des circonstances et ceux qui ne dépendent pas des circonstances. La distinction peut sembler étrange, car certains devoirs paraissent se contredire les uns les autres. Si c'est un devoir quelles que soient les circonstances de prendre soin de sa santé et de ses organes, comment peut-il devenir convenable dans certaines circonstances de s'automutiler ? Il faut bien évidemment voir que les stoïciens ont en tête les circonstances qui imposent par exemple d'accepter une amputation pour sauver sa vie. C'est une circonstance où l'on accepte de perdre un membre pour sauver le reste du corps. Il n'y a donc pas de contradiction entre le devoir inconditionnel et le devoir circonstanciel : il y a une exigence inconditionnelle de préserver sa santé, et cette exigence peut imposer une amputation dans certains cas. C'est en cela que l'amputation est un devoir circonstanciel : il n'est pas souhaitable dans tous les cas, mais seulement si la santé l'exige. On peut se demander si de tels cas imposent d'une manière ou d'une autre une délibération. Du point de vue du médecin, certainement, puisqu'il doit se demander s'il est opportun d'amputer son patient. Mais du point de vue du malade, il semble que non : le malade n'a pas à délibérer s'il doit ou non accepter l'amputation, il n'a qu'à l'accepter quand les circonstances l'imposent. Toutefois, l'exemple précis choisi est celui de l'automutilation, qui est quelque peu différent. Dans cette catégorie d'actes convenables, la justification raisonnable varie selon les circonstances et selon la situation particulière de chacun. La « justification raisonnable » n'est plus seulement ce que la raison enjoint de faire en tant que loi commune de l'univers. Elle est ce qu'impose la situation particulière de l'individu, et le rapport entre ce qui est conforme à la nature et contraire à la nature. C'est la nature individuelle (dans laquelle il faut faire entrer l'état de santé et quelques circonstances extérieures) qui devient importante pour déterminer ce qui convient. Autant dans la première catégorie de convenables, on était proche de la notion moderne de devoir, autant on s'en est éloigné dans ce second cas.

La troisième série d'exemples d'actes convenables est celle qui oppose ce qui convient toujours et ce qui ne convient pas toujours. Diogène Laërce ne donne qu'un exemple de ce qui convient toujours, il s'agit de mener une vie vertueuse. Mais il donne trois exemples d'activités qui peuvent convenir ou ne pas convenir selon les circonstances, à savoir interroger, répondre, marcher, etc. Cette troisième catégorie d'exemples correspond aux actions qui ne peuvent jamais devenir des actions parfaites :

οὔτε δὲ κατορθώματα οὔτε ἀμαρτήματα τὰ τοιαῦτα· λέγειν, ἐρωτᾶν, ἀποκρίνεσθαι, περιπατεῖν, ἀποδημεῖν καὶ τὰ τούτοις παραπλήσια. (Stobée, *Eclogae*, II, 7, p. 97, 3-5 éd. Wachsmuth = *SVF* III 501.)

Ne sont ni des actions droites ni des fautes les choses suivantes : parler, interroger, répondre, se promener, quitter son pays et choses semblables à celles-ci.

Stobée donne lui-même une liste des convenables intermédiaires un peu différente de celle de Diogène Laërce :

Κατορθώματα δ' εἶναι τὰ κατ' ἀρετὴν ἐνεργήματα, οἷον τὸ φρονεῖν, τὸ δικαιοπραγεῖν. οὐκ εἶναι δὲ κατορθώματα τὰ μὴ οὕτως ἔχοντα, ἃ δὴ οὐδὲ τέλεια καθήκοντα προσαγορεύουσιν, ἀλλὰ μέσα, οἷον τὸ γαμεῖν, τὸ πρεσβεύειν, τὸ διαλέγεσθαι, τὰ τούτοις ὅμοια. (Stobée, *Eclogae*, II, 7, p. 86, 1-4, éd. Wachsmuth = *SVF* III 494.)

Les actions droites sont des actes selon la vertu, comme être prudent et agir justement. Les actes qui ne sont pas de cet ordre ne sont pas des actions droites, et ils ne les appellent pas des convenables complets, mais intermédiaires, par exemple se marier, être ambassadeur, dialoguer, et toutes les activités de ce genre.

Trois exemples sont communs aux deux premiers textes (interroger, répondre, se promener), et un exemple est commun aux deux listes de convenables moyens (dialoguer). Il est manifestement significatif que ce sont au moins partiellement les mêmes actions qui *ne sont pas toujours* convenables et qui ne peuvent *jamais* devenir des actions parfaites. Ce sont vraiment les actions ordinaires, celles qui n'ont pas de valeur en elles-mêmes, mais seulement par les actions qu'elles doivent permettre d'accomplir ou auxquelles elles sont subordonnées. Il est d'ailleurs très étonnant de trouver interroger et répondre dans cette liste puisque, en principe, la dialectique est une vertu et une science qui consiste à savoir dialoguer correctement par questions et réponses (Diogène Laërce, VII, 42). La présence des actes dialogiques dans le passage de Stobée est donc extrêmement déconcertante et ne paraît pas parfaitement orthodoxe. Quoi qu'il en soit, l'idée semble être que de telles actions ne sont pas convenables ou inconvenantes en elles-mêmes, même en fonction des circonstances, et ne sont

convenables ou inconvenables qu'en fonction du cours de la vie dans lequel elles s'inscrivent. Il peut être convenable de me promener pour ma santé (c'est le fameux exemple d'Aristote), mais cela peut être inapproprié si c'est pour faire parade d'une nouvelle parure, par exemple.

Autant le sens technique de l'*eulogon*, tel qu'il est défini par les stoïciens, ne semble jouer aucun rôle dans la première catégorie de convenables, celle des convenables que la raison nous enjoint de faire, autant la « justification raisonnable » paraît prendre un sens dans les deux autres cas. Si en effet les convenables qui ne conviennent pas toujours ne peuvent pas devenir des actions parfaites, alors cela veut dire qu'elles ne peuvent jamais reposer sur une véritable connaissance. En effet, les actions parfaites sont celles qui sont accompagnées d'une disposition vertueuse et qui doivent par conséquent reposer sur la compréhension et la science, qui sont des états épistémiques fermes et stables. Les convenables qui ne conviennent pas toujours ne peuvent nullement reposer sur une connaissance scientifique. Ils doivent donc reposer sur une justification raisonnable qui correspond à ce qu'est une représentation raisonnable pour les stoïciens. Une proposition raisonnable se distingue d'une proposition crédible, une représentation raisonnable se distingue d'une représentation compréhensive :

Πιθανὸν δὲ ἐστὶν ἀξιῶμα τὸ ἄγον εἰς συγκατάθεσιν, οἷον “εἴ τις τι ἔτεκεν, ἐκείνη ἐκείνου μήτηρ ἐστί.” Ψεῦδος δὲ τοῦτο· οὐ γὰρ ἡ ὄρνις ὥσθι ἐστὶ μήτηρ. [...] (76) Εὐλόγον δὲ ἐστὶν ἀξιῶμα τὸ πλείονας ἀφορμὰς ἔχον εἰς τὸ ἀληθὲς εἶναι, οἷον “βιώσομαι αὖριον.” (Diogène Laërce, VII, 75-76.)

Une proposition crédible est une proposition qui conduit à l'assentiment, comme : « Si un être a mis bas quelque chose, il en est la mère », mais c'est faux, car l'oiseau femelle n'est pas la mère de l'œuf. [...] (76) Une proposition raisonnable est celle qui a de fortes chances d'être vraie, comme : « Je vivrai demain. »

Comme nous l'avons déjà dit, Sphaïros du Bosphore fut l'auditeur de celui-ci [Cléanthe] après avoir été celui de Zénon. Après avoir fait de sérieux progrès dans l'étude des arguments, il se rendit à Alexandrie auprès de Ptolémée Philopator. Un jour que la discussion portait sur les opinions du sage, comme Sphaïros avait soutenu que le sage n'avait pas d'opinion, le roi qui voulait le réfuter ordonna qu'on lui apportât des grenades en cire. Sphaïros fut trompé et le roi s'écria qu'il avait donné son assentiment à une représentation fausse. À quoi Sphaïros rétorqua habilement en disant qu'il avait reconnu non pas que c'étaient des grenades mais qu'il était probable que c'étaient des grenades. Or il existe une différence entre la représentation compréhensive et le raisonnable (διαφέρειν δὲ τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν τοῦ εὐλόγου). (Diogène Laërce, VII, 177.)

Dans le second texte, l'*eulogon* est l'échappatoire qui permet à Sphaïros de soutenir qu'il n'a pas opiné, mais sans qu'il ait non plus eu une représentation compréhensive. Dans le premier texte, l'*eulogon* apparaît comme un certain type de proposition, caractérisée par une *probabilité* objective qu'elle soit vraie ; la proposition *eulogos* se distingue nettement de la proposition crédible qui ne fait que conduire à l'assentiment en ce que l'*eulogon* contient une certaine probabilité objective dans une situation où règne de l'incertitude pour celui qui se représente la proposition. Dans l'académie, *eulogos* et *pithanos* sont des substituts à ce que les académiciens considèrent comme impossible, la *phantasia kataleptike* des stoïciens : ils sont ce qui permet d'agir en l'absence de toute connaissance certaine. Mais, chez les stoïciens, l'*eulogon* fonctionne comme un substitut de la *phantasia kataleptike* dans les cas où celle-ci n'est pas possible *même pour le sage* et seulement dans ces cas-là. La réponse de Sphaïros à Ptolémée indique que le fait que le sage accepte des représentations probables ne signifie pas du tout qu'il a une opinion mais qu'il est dans un cas où il ne peut *objectivement* pas avoir de certitude. Les stoïciens semblent même avoir admis que c'est ainsi que nous procédons dans la plupart des cas, s'il faut en croire Sénèque (qui va jusqu'à dire qu'il en va ainsi pour *tous* les convenables) :

Nous n'attendons jamais une compréhension absolument certaine des choses, parce que la recherche de la vérité est une chose ardue, et nous empruntons le chemin qui guide ce qui est semblable au vrai (*veri similitudo*). C'est par cette voie que procède tout convenable (*officium*) : c'est ainsi que nous semons, que nous naviguons, que nous faisons la guerre, que nous nous marions, que nous élevons nos enfants. (Sénèque, *Des bienfaits*, IV, 33, 2.)

Les exemples employés par Sénèque semblent fortement marqués par Cicéron, qui les attribue à Carnéade⁴³ dont le critère d'action est la représentation crédible (*pithanon*) et il peut sembler que Sénèque ait infléchi la doctrine stoïcienne dans un sens académicien. Mais l'un des exemples de Sénèque, l'exemple du mariage, est un exemple de devoir moyen stoïcien selon Stobée (p. 86, 1-3) et, selon Cicéron, Carnéade lui-même aurait attribué une telle conception aussi au « sage que vous introduisez »⁴⁴, c'est-à-dire au sage stoïcien. Enfin, on trouve la même doctrine, avec l'exemple

43. Cicéron, *Ac. Pr.* II, 109 : « Voilà bien qui t'empêchera toi aussi de naviguer, de semer, de te marier, d'avoir des enfants, de faire les mille et une choses pour lesquelles tu ne suivras rien d'autre que le probable. » Voir aussi II, 100, pour l'exemple du sage qui monte sur le navire.

44. Cicéron, *Ac. Pr.* II, 99-100 : *qui a vobis sapiens inducitur.*

de la navigation, attribuée par Philodème au stoïcien Dionysios⁴⁵. Si l'on rapproche ces considérations de la définition donnée par Diogène Laërce, l'exemple, défini en termes de probabilités, et lié au futur, paraît indiquer que la définition est bien celle qui est appliquée dans la discussion des textes de Sénèque, Philodème et Cicéron : certaines des actions convenables sont liées à l'évaluation probable et raisonnable du contexte et de ce que l'on peut raisonnablement espérer.

S'il en est bien ainsi, il semble que la tradition stoïcienne (probablement Chrysippe) ait partiellement intégré le sens qu'Arcésilas donnait au « raisonnable » pour permettre de recouvrir les différentes catégories de convenable. Alors que, chez Zénon, la référence à la « justification raisonnable » semble avoir servi essentiellement à distinguer l'action convenable de l'action parfaite, chez Arcésilas, elle désigne le type de représentation propre à l'action qui permet d'agir sans la connaissance certaine dont les stoïciens font le critère de la vérité. La tradition stoïcienne ultérieure, en reconnaissant l'incertitude de l'action, paraît avoir intégré dans sa théorie du convenable un sens probabilitaire de la « justification raisonnable » qui s'applique aux actions qui ne sont ni toujours convenables ni inconditionnellement convenables. Alors que Zénon n'avait probablement dans sa définition pris en compte que la conformité à la nature et à la raison et la différence entre le convenable et le devoir parfait, les objections d'Arcésilas pourraient bien avoir incité la tradition stoïcienne ultérieure à tenir compte du calcul du contexte et des probabilités dans l'estimation de certains convenables, en reconnaissant le caractère incertain de l'action humaine. Cette intégration subtile de l'incertitude dans la détermination du convenable est l'un des éléments où, à comparer le point de vue académicien de Cicéron et le point de vue stoïcien de Sénèque, les différences entre les deux doctrines paraissent bien minces.

45. Philodème, *De signis*, 7, 26-38, éd. De Lacy (LS 42 J) : « il nous suffit, concernant ces choses et celles qui dérivent de l'expérience, d'être convaincus (πεπεισθαι) selon le raisonnable (κατὰ τὴν εὐλογίαν), tout comme nous le sommes, quand nous prenons la mer en plein été, que nous arriverons sains et saufs. » Il s'agit probablement de Dionysios de Cyrène, le disciple de Diogène de Séleucie.

BIBLIOGRAPHIE

- BARNEY, R. 2003 : « A puzzle in Stoic ethics », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 24 (2003), p. 303-340.
- BONHÖFFER, A. 1894 : *Die Ethik des Stoikers Epictets*, Stuttgart, 1894.
- BRENNAN, T. 1996 : « Reasonable impressions in Stoicism », *Phronesis*, 41 (1996), p. 318-334.
- 2003 : « Stoic moral psychology » dans B. Inwood (éd.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, p. 257-294.
- 2005 : *The Stoic Life. Emotions, Duties and Fate*, Oxford, 2005.
- FREDE, M. 1987 : « The Skeptic's two kinds of assent », *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford, p. 201-222 (repris de R. Rorty, J. Schneewind et Q. Skinner [éd.], *Philosophy of History*, Cambridge, 1984).
- GLUCKER, J. 1995 : « Probabile, Veri Simile and related terms », dans J. G. F. Powell (éd.), *Cicero the Philosopher*, Oxford, 1995, p. 115-143.
- GOURINAT, J.-B. 2012 : « Les polémiques sur la perception entre stoïciens et académiciens », *Philosophie antique*, 12 (2012), p. 43-88.
- IOPPOLO, A. M. 1986 : *Opinione e scienza. Il dibattito tra Stoici e Accademici nel III e nel II secolo a. C.*, Naples, 1986 (Elenchos, 12)
- LS : A. A. LONG & D. N. SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge, 1987 (2 vol.), traduction française par J. Brunschwig et P. Pellegrin, Paris, 2001 (GF 641/642/643).
- SVF : *Stoicorum Veterum Fragmenta*, collegit I. ab Arnim, Leipzig, 1903-1905, 3 vol. ; *volumen IV quo indices continentur conscripsit M. Adler*, 1924 (réimpression Stuttgart, 1978-1979).
- TIELEMAN, T. 2003 : *Chrysippus' "On Affections" : reconstruction and interpretation*, Leyde-Boston (Philosophia Antiqua, 94).