

ARTICLES

LES STOÏCIENS SUR LES TEMPÉRAMENTS DU CORPS ET DE L'ÂME

TEUN TIELEMAN
Université d'Utrecht
teun.tieleman@phil.uu.nl

ABSTRACT: This article is concerned with the often neglected physical side of Stoic anthropology. The care for one's soul is central to the Stoic notion of the art of living. Yet a special status is reserved for the human body—in spite of its being subsumed under the class of (preferred) 'indifferents'. This status is explicable by reference to the fact that they regard the soul as a subtle kind of breath (*pneuma*) and hence as corporeal. As such, it is blended with the human body through and through. Care for the soul therefore involves care for the body. Furthermore, the Stoic view of the human organism entails a special interest in physiognomy. These interrelated aspects are studied against the backdrop of the relevant medical theories used by the Stoics.

KEYWORDS: Stoicism, soul, breath (*pneuma*), mixture, physiognomy, art of living.

1. Introduction

Des historiens et philosophes comme Pierre Hadot et Michel Foucault ont beaucoup contribué au intérêt actuel inspiré par le Stoïcisme ancien en dehors du cercle étroit des spécialistes. Au centre de cet intérêt se trouve la conception stoïcienne de la philosophie comme 'l'art de vivre' (ἡ τέχνη περὶ τὸν βίον, *ars vitae*) et tout ce que cet idéal implique pour le ménage de la vie quotidienne. En particulier, il s'agit de maîtriser les émotions et les désirs physiques en s'imposant un ensemble des règles pratiques. Ainsi on pratique le souci de soi ou bien de l'âme, comme les anciens ont préféré dire. C'est une tradition morale qui remonte à Socrate et Pythagore. Mais ce sont les Stoïciens qui, à leur époque, semblent avoir été les plus radicaux en ce qui concerne la valeur spéciale, sinon absolue, qu'ils ont attribuée à l'âme. Ils réservaient les qualifications 'bon' et 'mauvais', au sens strict de ces mots, à l'âme seule. Tout ce qui tient au corps, comme la vie et la mort, la santé et la maladie, la beauté et la laideur, est 'indifférent' (ἀδιάφορον), c'est à dire: ni bon ni mauvais. Il en est de même avec les choses 'extérieurs': prospérité et pauvreté, honneur et infamie etc. La perfection morale (ou la vertu) et le bonheur ne dépendent pas de ces choses indifférentes—doctrine avec laquelle les Stoïciens se distinguent des traditions pla-

tonicienne et péripatéticienne: 'le Sage est heureux même dans le taureau de Phalaris'.¹ Bien entendu, ça ne veut pas dire que le corps ou les choses extérieures sont absolument indifférent, comme la nombre exacte de ses cheveux. Par nature nous préférons la vie, la santé et des possessions comme nous évitons leurs contraires. Mais en fin de compte, la vertu morale est suffisant pour la perfection, pour le bonheur.²

Néanmoins la pensée stoïcienne sur le corps est plus nuancée, sinon plus ambiguë, qu'elle semble d'être à première vue. Parmi les choses indifférentes, le corps occupe une position spéciale et privilégiée. Sur ce point-ci les Stoïciens disent leur adieu à tous ceux qui exhortent à la négligence du corps: leur neveux philosophiques plus rustiques, les Cyniques, ainsi que des stoïciens cynisants comme Ariston.³ L'appréciation plus favorable des Stoïciens relève de la doctrine que l'âme, qui est corporelle elle-même, se mélange avec le corps entier, ce qui explique le fonctionnement physiologique de l'organisme. Par conséquent, l'âme est exposée à l'influence du corps. En d'autres termes, sa condition intellectuelle et morale dépend en large mesure de celle du corps. C'est ce qui donne au corps une signification et une valeur spéciale. Or cette doctrine ne s'accorde pas bien avec la classification morale du corps comme indifférent et de l'âme comme le seul bien. Dans cet article je veux examiner ce problème de nouveau à partir de la pensée stoïcienne sur la relation entre l'âme et le corps—relation qui est expliquée par les Stoïciens au moyen du concept fondamental du mélange total ou intégral, la *κρᾶσις δι' ὅλων*. Dans ce cadre je propose de discuter la relation entre disposition intérieure et morale d'une part et la physique extérieure d'une autre; en d'autres termes, leur pensée sur la physiognomie. De cette façon nous supplémentons les études existants, qui concernent plutôt le concept du mélange total au niveau macrocosmique ou qui l'ont discuté par rapport à la doctrine épistémologique des 'notions communes', sur lequel le concept du mélange total se fonde. À côté des notions philosophiques propre au système stoïcien, on pourra déceler plusieurs réflexions de la médecine ou du moins des idées médicales assez répandues dans le monde Gréco-Romaine. Or, je m'occupe aussi de la question comment et dans quelle mesure le Stoïcisme a interacté avec son contexte intellectuel en ce qui concerne la relation entre l'âme et le corps.

2. Le souffle et le mélange

Le concept central de la physique matérialiste stoïcienne, c'était le souffle (*πνεῦμα*). À partir d'idées médicales, de la théorie ébauchée par Aristote et des autres Péripa-

¹ *SVF* 3.586. Le tiran Phalaris d'Acragas en Sicile (6ème s. av. J.-C.) possédait un taureau en bronze dans lequel il grillait ses victimes en allumant du feu là-dessous. Leur cris échappaient par des petits conduits dans le nez en imitation du mugissement: Cic. *In Verr.* 4.73, Diod. Sic. 9.19.1.

² Sur la valeur des trois classes des choses d'après les Stoïciens voir, dans la collection de Von Arnim, les textes collectionnés dans volume III (*Ethica* iii: 'De indifferentibus'): nos. 117-168. Cfr. aussi Long-Sedley (1987) ch. 58 ("Value and Indifference") 349-54.

³ Voir Cic. *Fin.* 4.68 (*SVF* 3.27); cfr. Plut. *De Stoic. Rep.* 1071F (*SVF* 3.26).

téticiens et peut-être inspirés aussi par des intuitions présocratiques (Anaximène, Diogène d'Apollonie), les Stoïciens ont fait usage de ce concept d'une plus façon plus systématique et plus ample que tous ces prédécesseurs. En principe macrocosmique, le souffle pénètre à travers l'univers entier. Il est le véhicule de Dieu, le principe créateur, la Raison (*logos*). Étant donné que seuls les corps peuvent agir sur les corps, le souffle doit pénétrer à travers toute la matière pour expliquer les processus du monde physique. C'est le principe actif lié indissolublement au principe passif et matériel. Le souffle explique la cohésion (ἔξις) du cosmos et de tout ce qu'il contient grâce à la tension, c'est à dire aux tendances opposées du froid (air) et du chaud (feu). La cohésion implique que le souffle agit aussi en principe formatif, qui crée ou même coïncide avec les qualités sensibles des choses. Tout l'être se marque par un degré du souffle cosmique: les objets inanimés par cohésion seule (ou souffle cohésive), les plantes par 'nature' (ou souffle physique), les animaux (l'homme y compris) par l'âme ou 'souffle psychique'.⁴ L'âme de l'homme grâce à la pureté de sa substance pneumatique se distingue par rationalité, ce qui nous apparente à Dieu. L'intelligence humaine est même un drageon, une particule du Dieu lui-même.⁵

Le concept du souffle est étroitement lié à la notion technique du mélange total: le souffle est un mélange total de l'air et du feu. À son tour ce souffle se mélange d'une façon intégrale aux éléments passifs. En effet, il semble que l'usage que les Stoïciens ont fait du concept du souffle — lui-même inspiré par leur matérialisme — a occasionné le développement de la notion typiquement stoïcienne du mélange total. Le souffle devait être omniprésent ce qui nécessitait l'interpénétration totale des corps. Certains phénomènes physiologiques comme la croissance paraissent d'avoir démontré cette nécessité.⁶

La notion du mélange total implique, d'abord, que les composants se mêlent tellement qu'il préservent leur identité sans compter leur proportion entre eux: 'Les mélanges se produisent de manière intégrale, comme Chrysippe l'affirme au troisième livre de ses *Physiques*, et ces mélanges n'impliquent pas une circonscription et une juxtaposition. Car un peu de vin, lorsqu'on le jette dans la mer, se propagera sur une certaine distance, puis s'y mélangera' (D.L. 7.151).⁷ 'Chrysippe

⁴ Sur le souffle comme principe physique et cosmique, voir les fragments *SVF* 2.439-62.

⁵ Sur la substance de l'âme humaine en sa relation avec l'âme du monde ou Dieu voir: *SVF* 1.128, 134-51, 2.773-89, 885; Sexte, *M.* IX, 101-103 (*SVF* 1.134, part); cfr. Tieleman (2002) 189 sqq.

⁶ Alex. Aphr. *Mixt.* p. 233, l.14 sqq. Bruns (*SVF* 2.735).

⁷ Diogène écrit *συμφθαρῆσεται* ('se corrompra'), mais évidemment le term requis est *συγκραθῆσεται* (ainsi Long-Sedley *ad loc.*). Autrement dit, le rapportage de Diogène est confus à cet égard — la conséquence, semble-t-il, de l'abréviation du original qui contenait la description d'une autre espèce de mélange, à savoir la fusion (*σύγχυσις*). Cfr. le reportage parallèle mais plus extensif offert par Alexandre d'Aphrodise, *De mixtione*, p. 216 Bruns (*SVF* 2.473, part): τὰς δὲ τινὰς [scil. μίξεις] συγχύσει δι' ὄλων τῶν τε οὐσιῶν αὐτῶν καὶ τῶν ἐν αὐταῖς ποιότητων *συμφθειρομένων* ἀλλήλαις, ὡς γίνεσθαί φησιν ἐπὶ τῶν ἰατρικῶν φαρμάκων κατὰ *σύμφθαρσιν* τῶν μὴ γινυμένων, ἄλλου τινὸς ἐξ αὐτῶν γεννωμένου σώματος. Le troisième

[...] dans le premier livre de ses *Recherches physiques* [...] affirme que rien n'empêche une goutte de vin de se mélanger à la mer. Afin que nous ne soyons point étonnés de ce fait, il prétend que la goutte, grâce au mélange, s'étendra au monde entier' (Plutarque, *De comm. not.* 37, 1078e). Ici on voit une réaction directe contre Aristote qui avait précisément nié qu'une goutte de vin se mélangerait à une très large quantité d'eau, car 'sa forme se dissout et se change à la totalité de l'eau' (GC A.10 : 328a24-8).⁸ Les Stoïciens avaient consciemment pris cette position contraire à celle d'Aristote en vue du rôle qu'ils accordent au *pneuma*. La notion du mélange total qui en résulte semble d'être moins convaincante que la négation d'Aristote de la même notion. Mais n'oublions pas que le *pneuma* est une substance extraordinairement subtile et rarifiée, ce qui rend plus acceptable la thèse Stoïcienne qu'un corps peut pénétrer à travers un autre.

Les composants du mélange préservent leur identité, c'est à dire leur qualités originales. Aussi peuvent-ils être séparés de nouveau. Comme preuve, les Stoïciens ont renvoyé au processus par lequel on sépare un mélange de vin et d'huile en se servant d'une éponge (Stob. *Ecl.* I, p. 155.5-11 W.). Mais la doctrine stoïcienne non seulement garantit que le composant de quantité (très) inférieure est préservé. La volume de la mer aide la goutte de vin de s'étendre. C'est pourquoi nos sources insistent que les composants sont co-extensifs (Diog. Laerc. 7.151, Alex. *Aphr. Mixt.* p. 216 Bruns).

Si les Stoïciens ont introduit leur concept novateur du mélange total en vue du rôle du souffle (*pneuma*), il s'agit, comme nous avons vu, à la fois de la substance du Dieu et celle de l'âme individuelle. Aussi trouve-t-on la relation entre l'âme et le corps parmi les exemples, sinon preuves, de la mélange intégrale. L'âme en se répandant à travers tous les parties du corps conserve sa propre identité. Elle se sépare du corps quand l'organisme meurt (bien que les Stoïciens nient l'immortalité).⁹

Il (scil. Chrysippe) s'exprime ainsi : "L'âme est un souffle qui nous est naturel, s'étendant de manière continue dans le corps tout entier tant que la respiration vitale est présente dans le corps" (Galien, *PHP* 3.1.10 = *SVF* 2.885, partie; trad. R. Dufour).¹⁰

type de mixtion distingué par les Stoïciens, c'est la juxtaposition (*παράθεσις*) de composants qui ne touchent que leur surfaces comme un tas de blé. Ce dernier type de mélange s'est, comme on voit, inséré dans le témoignage Laërcien.

⁸ Voir Mansfeld 1984.

⁹ Après la mort de l'organisme humain l'âme survit pour une certaine durée dépendante de sa qualité (c.-à-d. sa tension, voir *infra* dans notre texte). Selon Chrysippe les âmes sages survivent jusqu'à la prochaine conflagration du monde: voir *SVF* 2.809-11. L'âme se forme juste après la naissance quand sous l'influence de l'air froid le souffle (*pneuma*) physique change à souffle psychique: *SVF* 2.806.

¹⁰ οὕτως τι λέγει· ἡ ψυχὴ πνεῦμά ἐστι σύμφυτον ἡμῖν συνεχῆς παντὶ τῷ σώματι διήκον ἕστ' ἂν ἡ τῆς ζωῆς εὐπνοία παρῆ ἐν τῷ σώματι. Cfr. Calcidius, *In Tim.* c. 220 (*SVF* 2.879), passage qui semble refléter le même ouvrage de Chrysippe.

Ce passage a été tiré directement de l'ouvrage de Chrysippe *Sur l'âme*. Se fondant sur le même ouvrage, Galien ajoute les renseignements suivants sur la doctrine chrysippéenne de la substance de l'âme:

Ce souffle possède donc deux parties, éléments ou natures, qui se mélangent intégralement (δι' ὅλων [...] κεκραμένα) l'une avec l'autre : le froid et le chaud. Si l'on veut également les désigner par d'autres noms, tirés de leurs substances, il s'agit de l'air et du feu. Ce souffle reçoit tout de même de l'humidité à partir des corps dans lesquels il réside (Galien, *PHP* 5.3.8 = *SVF* 2.841, partie; trad. R. Dufour).

Cette âme se nourrit de deux sources: d'abord, de la respiration, c'est-à-dire, de l'air du dehors, ce qui l'expose aux influences de l'environnement physique. Puis, il y a la vaporisation du sang dans le cœur où réside son organe directif ou bien l'intellect.¹¹ Cette exhalaison est causée par la chaleur innée qui se concentre dans le *pneuma* psychique. Évidemment ce processus rend l'âme susceptible aux facteurs corporels aussi. Puis, on peut constater que, d'une part, les quatre éléments se divisent à deux parmi le corps et l'âme (le premier étant caractérisé par une prépondérance de l'eau et de la terre, la dernière par celle de l'air et du feu), mais que, d'autre part, le mélange de l'âme et du corps entraîne une considérable interdépendance physiologique de l'une de l'autre. La division selon deux paires d'éléments n'est même pas totale: inévitablement, comme nous voyons Galien remarquer, l'âme reçoit un peu d'humidité du corps. Mais c'est non seulement l'âme qui est exposée aux influences du corps et de l'environnement physique. Inversement, le corps est conditionné par l'âme. Selon la formulation stoïcienne, l'âme et le corps ont une relation de 'sympathie', comme il est évident par des phénomènes comme les manifestations physiques des émotions.¹²

La santé de l'âme relève d'un bon mélange (εὐκρασία) des éléments physiques, à savoir l'air et le feu. La santé psychique est aussi caractérisée comme la force de l'âme, qui consiste dans un bon degré de tension. On parle de la maladie ou de l'infirmité de l'âme si la tension est lâche.¹³ La tension résulte des tendances contraires du feu et de l'air mélangés dans le souffle psychique: le premier se meut vers le bord, le dernier vers le centre de la substance.¹⁴ L'âme faible et incontinent se

¹¹ Nourriture de l'âme: *SVF* 2.778-83; cfr. aussi *PHP* 2.8.44 (*SVF* 3 Diog. Bab. 30), 48 (*SVF* Zeno 140, Cleanthes 521). Les Stoïciens avaient emprunté cette doctrine physiologiques, comme des autres, au médecin Praxagore de Kos, sur lequel v. *infra*: Praxagore Fr. 32 Steckerl.

¹² Voir *SVF* 1 Cléanthe 518.

¹³ Gal. *PHP* 5.2.26-7, 31-8 (*SVF* 3.471), *Quod Animi Mores*, ch. 4, *Scripta Minora*, T. II, pp. 45-6 Müller (*SVF* 2.787). Le déséquilibre entre le chaud et le froid plus ou moins grave commence dès la naissance: Calcidius *In Tim.* 165-6 (*SVF* 3.229) avec Vegetti 1983. La division des passions chaudes et froides était traditionnelle et se rencontre aussi chez les poètes grecques: voir Zink 1962.

¹⁴ Voir les textes assemblés par von Arnim sous les numéros *SVF* 2.446-62 ou alternativement, dans la collection de Long-Sedley (1987), la documentation présentée comme chapitre 47.

marque par trop peu de tension ou bien d'un déséquilibre entre ces deux tendances. Elle est donc constamment encline à se contracter ou à s'expandre. Il s'agit du base physique de la psychologie morale: un âme infirme ne résiste pas sous l'impact de certaines impressions d'objets extérieurs mais répond par une impulsion excessive et irrationnelle, ce qui est l'émotion vue du perspective physique. Il s'agit d'une impulsion à se contracter en cas des passions (littéralement) froides : la crainte et la douleur avec leur espèces subordonnées. Il s'agit d'un mouvement expansive de l'âme pneumatique en cas des passions chaudes : le désir et le plaisir avec leur espèces.¹⁵ (Alternativement on peut décrire le phénomène comme un jugement faux sur la situation ou on se trouve: la théorie stoïcienne est cognitive comme elle est matérialiste. Et comme on sait, les émotions—c'est le mal.)¹⁶ Les émotions sont comme les attaques de fièvre irrégulière provenant d'une condition psychique infirme ou bien un caractère mauvais.¹⁷ Par contre, l'âme saine et puissante préservera son équilibre et continue à réagir d'une façon rationnelle.

Se servant des théories médicales contemporaines les Stoïciens concevaient de la santé psychique par analogie à la santé du corps. Ils souscrivaient à la conception assez répandue à l'époque hellénistique de la philosophie comme médecine de l'âme. Chrysippe dans son ouvrage *Sur les passions* a traité l'analogie médicale d'une façon tellement détaillée qu'il ait provoqué la critique de Cicéron (pour des raisons stylistiques, qui montrent qu'il sous-estime l'importance physiologique de l'analogie).¹⁸ Ici il fait appel aux philosophes de se familiariser avec la médecine à coté de l'étude du comportement psychique de l'homme.¹⁹ Évidemment sa conception de la santé comme une balance des éléments composants du corps est bien traditionnelle.²⁰ Il y a beaucoup de parallèles avec le corpus hippocratique sur ce point.²¹ Toutefois l'influence médicale dominante sur le Stoïcisme paraît avoir été Praxagore de Kos (deuxième moitié du quatrième siècle av. J.-C.), qui passait pour médecin hippocratique lui-même.²² Malheureusement nous ne possédons que des fragments de ses nombreux ouvrages – fragments d'ailleurs qui nous offrent peu de chose sur le domaine thérapeutique.²³ Quant à la physiologie de Praxagore il faut mentionner le rôle prominent qu'y joue le *pneuma*, concept fondamental dans la réception de la médecine hippocratique à cet époque.²⁴ Selon Praxagore, comme plus tard les

¹⁵ Voir p. ex. Gal. *PHP* 4.3.2, 5.1.4 (SVF 1.209); 4.7.14 (SVF 3.466), 4.2.1 (SVF 3.463), Cic. *Tusc.* 4.15 (SVF 3.380), 66-7; Diog. Laerc. 7.114. Cfr. Sedley 1993, 329 ff.

¹⁶ Sur l'interchangeabilité des deux sortes de description cfr. Sedley 1993, 327, 329.

¹⁷ Voir Gal. *PHP* 5.2.13-14 (SVF 3.465).

¹⁸ Cic. *Tusc.* 3.6, 4.23; cfr. Gal. *PHP* 5.2.22-24 (SVF 3.471).

¹⁹ Gal. *PHP* 5.2.22-24 (SVF 3.471).

²⁰ Voir surtout Fr. 11 Steckerl.

²¹ Cfr. Tieleman 1999.

²² Pour Praxagore comme Hippocratique Test. 1 Steckerl. Sur son influence sur le Stoïcisme voir Tieleman 1996, 83 ff., 189 ff.

²³ Les témoignages et fragments préservés ont été collectionnés par F. Steckerl 1958.

²⁴ Cfr. Celse, *Prooem.* ch. 15 avec Langholf 1986, 17 n. 60 et Tieleman 1999, 416 ff.

Stoïciens, le *pneuma* était le véhicule des fonctions psychiques et se nourrit du souffle ainsi que des vapeurs cardiaques. Praxagore aussi a-t-il regardé le cœur comme l'organe principale et directive. En outre, il semble avoir contribué à la conception stoïcienne de la tension.²⁵ Le fait que aussi d'autres Hippocratiques ainsi que les Péripatéticiens contemporains (qui suivaient certaines suggestions d'Aristote) avaient attribué un rôle semblable au *pneuma*, aura confirmé les Stoïciens en élaborant leur conception physiologique de l'organisme. Bien sûr le *pneuma* était un concept scientifique qui était accepté par la plupart des théoriciens médicaux et qui par conséquent pouvait être adopté par les Stoïciens sans grand risque de devenir désuet par des nouveaux avancements anatomiques. Même ceux qui ont découvert et exploré le système nerveux pendant la première moitié du troisième siècle av. J.-C., Hérophile de Chalcédon et Erasistrate de Kéos, ont retenu le *pneuma* qu'ils ont reconcilié avec leur découvertes.²⁶

Mais si la thèse du *pneuma* et ses fonctions sensori-motrices n'était pas limitée aux Stoïciens mais par contre était assez répandue, il faut noter que les derniers ont élaboré la notion d'une façon systématique et originale comme une idée cosmique, en se servant de la relation entre le *pneuma* et l'air que nous inhalons. Le *pneuma* cosmique c'est l'âme du monde (ce concept-ci n'est pas complètement original mais se rencontre chez Platon parmi d'autres) et la Raison divine, dont nos âmes sont des particules.²⁷

3. La physiognomonie

Comme l'a démontré F. Kudlien (1974), l'interdépendance du corps et du *pneuma* psychique qui se fonde sur l'idée du mélange intégrale rend le status moral du corps ambivalent (voir ci-dessus, p. 9). Nôtre corps n'est pas un 'indifférent préféré' comme des autres mais occupe une place spéciale dans cette classe. Puis nous avons examiné l'interaction entre l'âme et le corps et remarqué que l'âme se nourrit du sang dans le cœur comme de l'air que nous inhalons. Cette situation rend l'âme particulièrement susceptible de subir l'influence de la condition du corps comme des facteurs environnementaux comme le climat. Maintenant voyons quelques conséquences morales de cette doctrine physiologique.

La dépendance de l'âme du corps pour sa santé physique et morale nécessite que nous procurer un soin spéciale au corps. Il y a des anecdotes sur le fondateur de l'école, Zénon, qui répare les fautes de son caractère mélancholique en prenant

²⁵ Gal. *PHP* 1.7.1 (*SVF* 2.879, quatrième texte, Prax. Fr. 11 Steckerl).

²⁶ Notons que leur idées sur les nerfs et leur thèse encephalocentrique sont rejetés par Chrysippe et la plupart des Stoïciens: voir Gal. *PHP* 2.5.69-70 (*SVF* 2.898) avec Tieleman 1996, 51 f.

²⁷ Diog. Laerc. 7.141-2 (*SVF* 2.633); cfr. Euseb. *Praep. Evang.* XV, 20, 1 (= Arius Did. Fr. Phys. 39 Diels, *SVF* 1 Zenon 128); Cic. *ND* 2.22, Sext. *M.* IX, 101-3; cfr. *ibid.* 85 (*SVF* 1.113-4) avec Tieleman 2002, 189-203; Posidonius *ap.* Gal. *PHP* 5.6.4-6 (= Posid. Fr. 187 Edelstein-Kidd); cf. Pl. *Tim.* 90a.

certaines mesures, par exemple en buvant des quantités modestes de vin.²⁸ Aussi nous avons des prescriptions sur des actes propres (καθήκοντα) qui concernent le souci du corps et de la santé (SVF 3.705-15). Il est clair que les Stoïciens étaient connus pour s'être éloignés des Cyniques et Stoïciens cynisantes comme Ariston précisément à l'égard du soin qu'on doit procurer au corps.²⁹ En somme, si l'âme est d'une importance centrale, le corps doit avoir un grand valeur lui aussi.

Le Stoïcien Posidonius a affirmé dans son ouvrage *Des passions* que les caractères des peuples (courageux ou lâche, jouisseurs ou prêt à subir des efforts) diffèrent selon la région où ils habitent. L'environnement physique selon son mélange conditionne le mélange des éléments du corps humain qui à son tour détermine 'les mouvements passionnels'.³⁰ Notre source, Galien, tente à associer Posidonius avec la psychologie platonicienne et aristotélicienne, mais il faut noter que la doctrine de Posidonius est conforme à la physique des fondateurs de son école et que la même supposition concernant l'influence des facteurs environnementaux est attribuée à ses prédécesseurs dans l'école, Chrysippe et à Panétius.³¹ Le dernier parle du bon *mélange* (εὐκρασία) des saisons, qui est favorable à l'intelligence des habitants d'une certaine région—ce qui explique pourquoi l'Attique a produit tant d'hommes intelligents.³² Mais notons que selon Chrysippe l'environnement détermine le caractère des hommes mais ne fixe pas tout ce qu'ils font dans leur vie.³³

Étant donné que Posidonius et Panétius ici suivent ce que nous savons de Zénon en Chrysippe, textes comme celui-ci ne supportent pas la thèse historiographique d'un phase nouveau qui justifierait le term Moyen-Stoïcisme.

Puis il faut considérer les conséquences du mélange de l'âme et du corps pour le corps. Non seulement l'âme subit-elle l'influence du corps. Le contraire est aussi le cas. On peut se référer aux quelques fragments peu connus qui montrent que les Stoïciens ont mis leur thèse sur l'organisme humain en rapport avec la tradition grecque de la physiognomie. Cet intérêt remonte aux fondateurs de l'école, Zénon et Chrysippe :

Le sage aimera les jeunes gens qui manifestent, par leur aspect, leur aptitude à la vertu, comme disent Zénon dans sa *République*, Chrysippe au premier livre *Des Vies* et

²⁸ Athénée, *Sophistes au Banquet* II 55F (SVF 1.285); cfr. aussi SVF 1.286-7.

²⁹ Voir Cic. *Fin.* 4.68 (SVF 3.27); cfr. Plut. *De Stoic. Rep.* 1071F (SVF 3.26).

³⁰ Galen, *PHP* 5.5.22-6 (Posid. Fr. 169 E.-K.).

³¹ Chrysippus *ap.* Cic. *Fat.* 7-9 (SVF 2.950-1) avec Sedley (1993) 314 ff.; cfr. Cic. *ND* 2.17; Panaetius fragm. 157 Alesse.

³² Voir note précédente.

³³ Voir *supra* n. 30.

Apollodore³⁴ dans sa *Morale* (Diogène Laërce 7.129 = SVF 3.716, 718; trad. Bréhier/Goldschmidt/Kucharski).³⁵

Ce texte doit être comparé avec la discussion polémique de la théorie stoïcienne de l'amour inclus par Plutarque dans son ouvrage *Des notions communes contre les Stoïciens*, ch. 28. Celui conserve la même doctrine physiognomique, disant que selon les Stoïciens 'les jeunes gens sont laids quand ils sont mechants et insensés, tandis que les sages sont beaux' (*op. cit.* 1072F) et 'chez les hommes très laids il ne peut y avoir une apparence (ἔμφασις) de beauté, puisque, disent-ils, le vice moral se manifeste dans leur mine (εἶδος) ... L'amour, disent-ils, est la chasse aux jeunes gens encore imparfaits, mais doués pour la vertu (εὐφροῦς πρὸς ἀρετῆς)' (1073B). Ailleurs Plutarque cite une thèse énoncé par Chrysippe au premier livre *De la fin* selon laquelle les biens et les maux sont perceptibles (αἰσθητά): non seulement les passions sont percues, mais aussi les actes droits et 'la prudence, le courage et les autres vertus' (*De Stoic. Rep.* 19, 1042E-F = SVF 3.85; cfr. *De comm. not.* 1062C. Les deux textes sont: SVF 3.85). Les vertus sont des dispositions de l'âme: comment pourrait-on les percevoir? Je crois que ce passage devient plus facile si l'on le rattache avec les passages physiognomiques précédents.

Le fragment de l'ouvrage *Des passions* de Posidonius nous a montré que l'environnement physique et plus immédiatement le corps influencent la qualité de l'âme. Étant donné l'interaction du corps et de l'âme sur laquelle les Stoïciens insistent,³⁶ il est raisonnable de supposer que la physiognomie stoïcienne va aussi dans l'autre direction; en d'autres termes, l'âme influence la forme du corps et surtout du visage. C'est l'opération normale du souffle étant donné sa fonction de principe actif

³⁴ Stoïcien mineur du seconde moitié du 2ème s. av. J.-C. Élève de Diogène de Babylon: voir Ind. Stoic. LI.7-8 Dorandi. Documentation à SVF vol. 3, pp. 259-261 (Von Arnim ne présente que dix-huit fragments, dont Diog. L. 7.129 est le no. 18).

³⁵ καὶ ἐρασθήσεσθαι δὲ τὸν σοφὸν τῶν νέων τῶν ἐμφαινόντων διὰ τοῦ εἶδους τὴν πρὸς ἀρετὴν εὐφύϊαν, ὡς φησι Ζήνων ἐν τῇ Πολιτείᾳ καὶ Χρῦσιππος ἐν τῷ πρώτῳ Περι βίων καὶ Ἀπολλόδωρος ἐν τῇ Ἠθικῇ. Cfr. *ibid.* 130: εἶναι οὖν τὸν ἔρωτα φιλίας, ὡς καὶ Χρῦσιππος ἐν τῷ Περι ἔρωτός φησι· καὶ μὴ εἶναι ἐπίμεμπτον αὐτόν. εἶναι δὲ καὶ τὴν ὥραν ἄνθος ἀρετῆς. Stob. *Ecl.* II, p. 65 W. (SVF 3.717): Τὸν δὲ ἔρωτα οὔτε ἐπιθυμίαν εἶναι οὔτε τινὸς φαύλου πράγματος, ἀλλ' ἐπιβολὴν φιλοποιίας διὰ κάλλους ἔμφασιν.

³⁶ Cfr. Hierocles, *Éléments d'Éthique* IV.38-47 Long-Bastianini, qui insiste sur le caractère mutuel de l'interaction de l'âme et le corps—interaction qui se fonde sur leur mélange total: 'Puisque l'être vivant est une combinaison du corps et de l'âme et ils sont tous les deux tangibles et impressionable and bien sûr sujets à résistance, et aussi complètement mélangés, et un d'eux est une faculté sensorielle qui est en mouvement [...], il est évident que l'être vivant se perçoit constamment. Car en s'étirant et en se relâchant l'âme fait une impression sur toutes les parties du corps, parce qu'elle est mélangée avec toutes, et en faisant une impression elle reçoit une impression de son côté. Le corps, comme l'âme, réagit à la pression; le résultat c'est une condition de pression et résistance réciproques ...' Cfr. aussi la description du colère donnée par Chrysippe dans *Sur l'âme* (Gal. *PHP* 3.1.25 = SVF 2.886).

et formatif.³⁷ En outre, il y a des textes qui insistent sur l'action de l'âme pendant certaines actions comme la perception ou l'impulsion passionnelle.³⁸

4. Épilogue

Dans nos sources nous trouvons un nombre de formulations radicales et provoquantes selon lesquelles l'âme est plus précieuse que le corps ou même que le corps est sans aucune valeur.³⁹ C'est une façon d'insister sur le statut spécial de l'âme comme objet de notre souci en harmonie avec une vieille tradition à laquelle Héraclite et Socrate ont contribué.⁴⁰ D'autre part, les Stoïciens adhèrent à la thèse du *Timée* Platonicien que l'âme doit prendre soin du corps et que le corps est digne de soin.⁴¹ Comme nous avons fait remarquer au début de cette étude, le corps est un 'indifférent préféré' selon leur classification des choses selon leur valeur morale.⁴² Dans cette classe le corps occupe une place spéciale étant donné sa relation intense avec l'âme que nous avons expliquée. Ici le concept stoïcien original du mélange total joue un rôle central. L'âme et le corps se trouvent dans une relation mutuelle et constante. Dès la naissance leur contact physique cause la conscience de soi-même⁴³ comme un composé d'une âme et d'un corps.⁴⁴ Celle-ci sert de point de départ de notre développement moral et social, parce que la première impulsion (*πρώτη ὄρμη*) qui en résulte se dirige vers nous-même, c'est-à-dire vers notre propre conservation. Voici la base naturelle du comportement moral. C'est seulement quand l'action morale n'est plus possible (ou la vie prolongée n'ajouterait rien à la perfection morale déjà atteinte) que la

³⁷ SVF 2.449, 389, 393.

³⁸ Cfr. Hierocles, *Éléments d'Éthique* IV.38-47 Long-Bastianini, qui insiste sur le caractère mutuel de l'interaction de l'âme et le corps—interaction qui se fonde sur leur mélange total et explique la perception de soi-même: 'Puisque l'être vivant est une combinaison du corps et de l'âme et ils sont tous les deux tangibles et impressionnables et bien sûr sujets à résistance, et aussi complètement mélangés, et un d'eux est une faculté sensorielle qui est en mouvement [...], il est évident que l'être vivant se perçoit constamment. Car en s'étirant et en se relâchant l'âme fait une impression sur toutes les parties du corps, parce qu'elle est mélangée avec toutes, et en faisant une impression elle reçoit une impression de son côté. Le corps, comme l'âme, réagit à la pression; le résultat c'est une condition de pression et résistance réciproques...' Cfr. aussi la description du colère donnée par Chrysippe dans *Sur l'âme* (Gal. PHP 3.1.25 = SVF 2.886).

³⁹ SVF 3.149, 150, 752, 136 (p. 33.14-18).

⁴⁰ Héraclite: par ex. fragm. 22B 96, B117-8 DK; Socrate: par ex. Plato, *Apol.* 29c, 30b, *Phédon* 64dc-66d, 107c.

⁴¹ Cfr. *Tim.* 42c ff., *Phédon* 246b.

⁴² Voir *supra*, n. 8-9.

⁴³ C'est à dire l'homme individuel ou le Soi ne coïncide pas avec l'âme mais c'est le composé de l'âme et du corps: Sexte, *M.* XI, 46 (SVF 3.96).

⁴⁴ Diog. Laërc. 7.89-90 (SVF 3.178); cfr. Plut. *De Stoic. Rep.* 1038B (SVF 3.179). Sur la perception de soi-même voir surtout Hierocles, *Éléments d'Éthique*; cfr. le texte cité *supra*, n. 37 (à lire avec son contexte).

séparation du corps et de l'âme est acceptable ou, *Deo volente*, même activement poursuivable.⁴⁵ Mais si la mort termine le mélange microcosmique, ses composants sont absorbés dans le mélange macrocosmique.

BIBLIOGRAPHIE

- Bloos, L. (1973) *Probleme der stoischen Physik*. Hamburg: 106–114.
- Dufour, R., trad. (2004) *Chrysippe Oeuvre Philosophique*, 2 Tômes. Paris.
- Hahm, D. E. (1977) *The Origins of Stoic Cosmology*. Columbus, Ohio.
- Kudlien, F. (1974) 'Die stoischen Gesundheitsbewertung und ihre Probleme', *Hermes* 102, 446–56.
- Langholf, V. (1986) 'Kallimachos, Komödie und hippokratische Frage', *Medizinhistorisches Journal* 21, 3–30.
- Long, A. A. & D. N. Sedley (1987) *The Hellenistic Philosophers*, deux tomes. Cambridge.
- Mansfeld, J. (1984) 'Zeno and Aristotle on mixture', *Mnemosyne* 36, 306–10; repr. in *Studies in the Historiography of Greek Philosophy* (Assen 1990) 452–6.
- Sambursky, S. (1959) *Physics of the Stoics*. London: 11–17 ('The problem of mixture').
- Sedley, D.N. (1993) 'Chrysippus on psychophysical causality', in J. Brunschwig & M.C. Nussbaum, *Passions & Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*. Cambridge / Paris: 313–31.
- Tieleman, T. (1996) *Galen and Chrysippus on the Soul. Argument and Refutation in the De placitis Books II-III*. Leiden.
- Tieleman, T. (1999) 'Chrysippus' *Therapeutikon* and the *Corpus Hippocraticum*. Some Preliminary Observations', in: I. Garofalo – D. Manetti – A. Roselli (eds.), *Aspetti della terapia nel Corpus Hippocraticum*. Actes du IXe Colloque Hippocratique. Firenze: 405–418.
- Tieleman, T. (2002) 'Zeno and Psychological Monism: The Evidence Reconsidered', in: T. Scaltsas & A.S. Mason (eds.), *The Philosophy of Zeno. Zeno of Citium and His Legacy*. Larnaca, Cyprus: 185–219.
- Tieleman, T. (2003) *Chrysippus' On Affections. Reconstruction and Interpretation*. Leiden, ch. 4.
- Todd, R.B. (1976) *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics. A Study of the De Mixtione With Preliminary Essays, Text, Translation and Commentary*. Leiden.
- Vegetti, M. (1983) 'Passioni e bagni caldi', dans: *Tra Edipo e Euclide*. Milano: 71–90.
- Viano, C., dir. (2005) *L'alchimie et ses racines philosophiques. La tradition grecque et la tradition arabe*. Paris. – 242 pp. (*nondum vidi*).
- Zink, N. (1962) *Griechische Ausdrucksweisen für Warm und Kalt im seelischen Bereich* (diss. Mainz) 203–10.

⁴⁵ SVF 3.757-68.