

LA PROPRIOCEPTION DE L'ANIMAL DANS LE STOÏCISME

Bernard BESNIER*

Résumé

Dans l'Antiquité classique, les Stoïciens paraissent avoir adopté la position la plus radicale en ce qui concerne la séparation de l'homme avec l'animal: nous n'avons pas de rapports de justice avec les "brutes", les animaux ont été mis à notre disposition par la providence, ils sont incapables de poursuivre pour eux-mêmes un bien au sens strict. Ces thèses, qui ont été vivement critiquées par le courant académicien, sont appuyées sur l'affirmation que les animaux (autres que l'homme et les dieux) sont incapables de "discours intérieur", bien qu'on puisse reconnaître à certains d'entre eux une capacité d'expression vocale. Cette manière d'envisager les animaux surprend de la part d'une École qui s'est, par ailleurs, appliquée à délimiter les conditions de l'*oikeiōsis* de l'homme à partir de celle de l'animal (doué, comme l'homme, de sensation de mouvement et de représentation). Dans cet article, on examine deux textes – la Lettre 121 de Sénèque et le début d'un traité d'Éthique de Hiéroclos, conservé dans le Pap. berol. 9780 v. – pour la présentation qu'ils fournissent sur la portée et les limites de la "perception de soi" (*proprioception*) dont l'animal est capable.

Mots clés

Stoïcisme, Proprioception, Discours intérieur.

Summary

The proprioception of animals in stoicism.

During classical Antiquity, Stoicists seem to have thought the most radically on the difference between man and animal. Their thesis, hardly criticized by the Academicians, are based on the affirmation that animals are incapable of "internal discourse", though some of them may have vocal expression. This theory is surprising as far as the condition of man's *oikeiōsis* is concerned. This paper is dealing with two texts: Seneca's letter 121 and the beginning of a treatise on Ethics of Hierocles, transmitted by Pap. berol. 9780 v. Indeed these texts give a peculiar presentation on importance and limits of "perception of oneself" (*proprioception*) of which animals are capable.

Key Words

Stoicism, Proprioception, Internal discourse.

Dans le système stoïcien, la conception de l'animalité des "brutes" (τὰ ἄλογα ζῶα) donne l'impression d'un écartèlement entre deux usages qui tantôt poussent à un rapprochement avec cette autre espèce de *zōa* que sont les hommes et les dieux (lesquels sont des animaux doués de *logos*), tantôt au contraire les rejettent vers les plantes. C'est surtout dans les exposés sur l'*oikeiōsis* et sur la providence que cette tension est sensible, d'autant plus qu'elle a été soulignée par leurs adversaires (principalement Académiciens). Dans la formation de l'attachement à soi-même, il n'y a pas de différence entre ce qui se produit chez l'animal nouveau-né et chez l'homme nouveau-né et il semble que les deux facultés que l'homme et la bête ont en commun – la *phantasia* et la tendance (ὁρμή) – suffisent, de la même manière, à rendre compte de ce caractère "naturel" et "instinctif" par lequel le vivant animal

s'attache à sa propre préservation et, rapidement, appréhende ce qui lui est utile et ce qui le met en danger. Mais, selon une formule bien connue de Diogène Laërce (VII, 86), en l'homme, la venue additionnelle du *logos* modifie déjà la vie dans l'*oikeiōsis*, en ce sens que le *logos* devient l'artisan de la tendance (τεχνίτης τῆς ὁρμῆς), et en tout cas elle fait apparaître un *telos* qui est radicalement hors de portée (ou hors de pertinence) pour l'animal. Dans l'exposé de Balbus qui illustre l'administration providentielle du monde, on trouve un développement (Cicéron, *De natura deorum* II, 121-130) qui souligne l'adaptation somatique et psychique des animaux pour l'obtention de la nourriture et l'évitement du danger, ainsi que l'adaptation de l'environnement à la préservation des espèces. Mais il est suivi par ce passage où, non content d'établir que l'homme a une constitution organique encore meilleure, Balbus rappelle

* ENS - Lettres et Sciences Humaines, 15 parvis René Descartes, 69367 Lyon cedex 07, France.

qu'elle lui permet aussi d'utiliser tout ce qui est produit par la nature végétale et animale pour la satisfaction de ses propres besoins: il y a une disposition des lieux, des airs, des climats, qui fait ressembler la terre à une demeure (peut-être pas seulement une maison, *domus*, comme dans la réflexion de Chrysippe au § 16, mais bien comme une ferme, avec ses champs et son bétail) et, si l'on considère que c'est la nature providentielle qui l'a ainsi disposée, on se refusera à croire qu'elle l'ait fait dans l'intérêt des plantes, lesquelles n'ont même pas la sensation, ni des brutes, lesquelles sont sans langage et n'ont l'intelligence de rien (*mutarum et nihil intelligentium causa*), et l'on admettra que cet agencement a été dans l'intérêt des hommes et des dieux, lesquels sont les seuls vivants doués de raison (§ 133).

On connaît l'acharnement que les Stoïciens ont mis à refuser – contre les suggestions ou critiques des Académiciens – aux “brutes”, aux animaux dépourvus de raison, toute trace ou pressentiment de *logos*, et à leur dénier le langage proprement dit (lequel suppose la compréhension des signes) en dépit du fait que certains d'entre eux donnent l'apparence de pouvoir user de la parole; en conséquence aussi, que nous puissions avoir de véritables liens communautaires avec eux, notamment que nous puissions avoir à leur égard des relations de justice⁽¹⁾. Ainsi l'application de la notion de dessein providentiel, qui semblait initialement permettre d'envisager tout au moins que l'environnement géographique ait pu être arrangé pour servir à la préservation de la vie individuelle et à la conservation des espèces animales, se retourne-t-il en franche négation que les dieux aient pu avoir un tel dessein, n'ayant eu en vue qu'eux-mêmes et les hommes. De même, la description du caractère instinctif et très bien adapté de l'appréhension que les animaux ont de leur *πρώτον οἶκεῖον*, qui semblait suggérer que l'on considère la préservation de leur constitution comme leur bien, aboutit-elle à une négation: les animaux n'ont absolument aucune part au bien, ni à la vertu. Même Sénèque, à qui il arrive, par souci pédagogique, de s'exprimer comme si l'on pouvait parler d'un bien des plantes ou de la bête (*ad Lucil.* CXXIV, 11), prend soin de prévenir qu'en toute rigueur, il n'y a jamais aucun bien pour l'être dépourvu de raison (§ 9 et 19) et il rappelle que ce qui est simplement *κατὰ φύσιν* n'est pas pour autant un bien, mais à la rigueur (et cela seulement chez un être

doué de raison) *initium boni* (§7). Ce retournement illustre un de ces traits du stoïcisme qui ont régulièrement suscité la critique des Académiciens (y compris, faut-il le dire, celle des Académiciens redevenus “dogmatiques”, comme Antiochus d'Ascalon, ainsi qu'on le voit dans le livre IV du *De finibus*): bien que, dans l'explication du *telos*, ils partent de l'*oikeiōsis*, et cela en insistant sur ce qu'il y a de commun à tous les vivants animaux, la détermination que les Stoïciens donnent du *telos* n'est pas en continuité avec la formation de l'*oikeiōsis*; le surgissement du *logos* semble destituer l'œuvre de la nature, si bien qu'on a le sentiment que l'homme est l'être qui, pour appréhender son *telos*, doit oublier sa constitution naturelle (*De finibus* IV, 32-33).

À ce qu'il semble, du moins dans l'état très lacunaire des témoignages sur la doctrine stoïcienne, le statut des animaux a surtout été envisagé pour présenter l'*oikeiōsis* et pour délimiter la façon dont on doit comprendre que l'organisation du monde reflète une administration providentielle. Dans les exposés d'éthique, l'*oikeiōsis* est utilisée deux fois: une première pour introduire la détermination du *telos* (Cicéron, *De finibus* III, 16-25; Diogène Laërce, VII, 85-89.), et une seconde fois pour introduire la doctrine des préférables et des *kathêkonta* (*De finibus* III, 50-61; Diogène Laërce, VII, 105-108).

On remarquera que Cicéron introduit déjà la notion de *καθῆκον* dans l'exposé qui vise à déterminer le *telos* (§§ 20-22), ce qui l'amène ensuite à préciser qu'il n'y a pas deux “fins suprêmes”, mais une seule. J'ai l'impression que cela tient à ce qu'il suit un exposé visant à faire comprendre la notion d'*homologia* comme une sorte de sublimation de celle d'*eklogê*. Ce qui suppose donc que l'on introduise déjà dans l'*oikeiōsis* proprement humaine, cette capacité à discerner des valeurs et à opérer une sélection (on “prend” ce qui a de la valeur et compte tenu des changements que les circonstances peuvent obliger à faire dans l'ordre naturel des choses “valables”). Or tant la capacité à “sélectionner” que la dotation de valeur ne semblent pouvoir appartenir qu'à un être doué de raison. La protestation contre l'idée que les Stoïciens soient amenés, malgré eux, à poser deux fins suprêmes, évoque l'introduction par Hérille de Carthage de la notion d'*ὑποτέλις*. Selon Diogène Laërce (VII, 165) il y a bien une fin supérieure (celle du sage, qui est la science) et une fin subordonnée, celle du “progressant”; Cicéron (*De finibus* IV,

⁽¹⁾ Au § 154 du *De natura deorum*, Balbus envisage cette fois-ci le monde non plus seulement comme une maison ou une ferme, mais comme une cité (*est autem mundus quasi communis deorum et hominum domus aut urbs utrorum*); n'en sont citoyens que ceux qui, doués de raison, sont susceptibles en conséquence de liens de droit (*solī enim ratione utentes iure ac lege vivunt*). Que nous n'ayons aucune relation de justice avec les animaux, cf. *De finibus* III, 67, qui n'explique pas pourquoi il en va ainsi, mais qui en donne les conséquences: que nous pouvons à bon droit faire usage des animaux et nous en rendre maîtres et possesseurs.

40) présente l'innovation d'Hérille comme consistant à poser (ou à supposer) deux genres de vie différents, et, à ce qu'il semble, à mettre une telle discontinuité entre le sage et celui qui ne l'est pas, qu'on a le sentiment qu'ils appartiennent à deux espèces différentes. Nous ne savons pas en quoi Hérille faisait consister la fin inférieure de celui qui n'est pas sage. Stobée fait état d'une utilisation par Eudore de cette notion d'*hupotelis* dans laquelle il place simplement le corrélat de l'impulsion première. Cela ressemble donc à la fin telle qu'elle est définie par Antiochus (Dillon, 1977, p. 123), à ceci près qu'elle est désormais dégradée en fin inférieure, manifestement commune à tous les animaux. Il est difficile de dire si Hérille lui donnait également ce contenu (ce qui semble plausible à Long et Sedley (1987, p. 365), qui pensent que l'intention d'Hérille était de nier la continuité entre l'*oikeiōsis* animale et la fin de l'homme). Bien que cette section de Stobée (la doxographie éthique A) ait été considérée, depuis Diels, comme ayant la même source que les deux autres doxographies éthiques (stoïcienne et péripatéticienne) qui suivent, c'est-à-dire Arius Didyme, les critiques de T. Göransson ont au moins convaincu Mansfeld et Runia (1997, p. 242 et 259-260) que cet exposé n'est pas de même inspiration que les deux autres.

C'est surtout dans la première utilisation, celle du *telos*, que l'on insiste sur ce qu'il y a de commun aux hommes et aux animaux dans la formation de l'*oikeiōsis* "de base"; et l'on comprend qu'il soit d'autant plus choquant que ce soit pour disqualifier au plus vite cette apparente continuité. Pourquoi n'avoir pas tout de suite dit que le *telos* devait être défini, pour chaque type de réalité, par ce qu'il y a de plus élevé en lui, et donc pour l'homme, par son *logos* seulement⁽²⁾? Je dirai que si on ne l'a pas fait, c'est justement pour éviter la conséquence qu'alors il y aurait aussi un *telos* et une notion de bien et de vertu applicable aux animaux, quitte bien entendu, à ce qu'elle soit inférieure. Or les Stoïciens ne veulent pas seulement dire que le bien et le *telos* proprement humains dépassent de beaucoup le bien et le *telos* des animaux (qui pourrait consister en l'obtention des choses *kata phusin*); ils soutiennent qu'il n'y a absolument aucun sens à parler de bien dans le cas des animaux. Ces derniers ont donc assurément une constitution naturelle qui, pour ainsi parler, les met en conformité avec eux-mêmes et avec la préservation de leur vie et de l'exercice de leurs fonctions vitales, mais cette conformité (et tout ce qui la satisfait) n'est aucunement un

bien, et cette conformité n'est pas une vertu, pour autant qu'elle se distingue de l'*ὁμολογία*. Reste cependant que cette accommodation à soi-même (cette *prima conciliatio*), qui est l'œuvre de la nature, se réalise par l'intermédiaire des deux facultés que l'animal possède par distinction d'avec la plante: la *phantasia* et la tendance. Rappelons d'abord que la terminologie de l'*οἰκειῶσθαι*, employée à travers l'installation de l'opposition entre *οἰκεῖον* et *ἀλλότριον* (lequel n'est ici pas seulement à prendre dans le sens d'étranger, mais sans doute dans le sens d'"hostile", puisque Chrysippe au moins, d'après l'exposé de Diogène Laërce (VII, 85-86) a envisagé une tierce possibilité: que la nature n'ait institué entre l'animal et lui-même ni *οἰκειῶσις* ni *allotriosis*, – ce qui serait peut-être l'état d'indifférence complète), enveloppe non seulement un aspect relationnel (*x* est "familier" ou "étranger" à *y*, ou plus exactement à ce qui relève de la classe des *y*) et qui est susceptible de s'étendre de proche en proche, mais un aspect par lequel cette familiarité et cette hostilité sont, serait-on tenté de dire, "conscientes", à tout le moins représentées, à celui qui en est le centre. Comme, à part ces passages qui introduisent à la définition du *telos*, la plupart des indications relatives à l'ajustement providentiel de l'animal à ce qui lui est familier soulignent surtout son aptitude à tirer parti des conditions de l'environnement (et elles sont d'autant plus spectaculaires que les détails pertinents de l'environnement sont plus éloignés, ou que les affinités sont moins attendues), la *phantasia* et l'*hormê* peuvent surtout paraître des moyens pour adapter l'animal (et l'enfant nouveau-né) à cet environnement, et l'on pourrait être tenté de passer par dessus les conditions de l'adaptation de l'animal à sa propre constitution, comme si cette adaptation faisait partie de cette constitution elle-même. Or, il faut pourtant distinguer la *σύστασις* de l'*οἰκειῶσις* proprement dite. Dans l'indication que Diogène Laërce tire de Chrysippe⁽³⁾, ce sur quoi porte l'affirmation, c'est le fait que la nature n'a pas pu ne pas doter l'animal d'une *hormê* par laquelle sa propre "constitution" lui est familière. Même s'il est littéralement possible de supposer que Diogène Laërce a lui-même composé ce morceau de façon à joindre à une affirmation qu'il avancerait de son propre chef – à savoir (i) que les Stoïciens soutiennent que la *πρώτη ὁρμή* est à l'égard de soi-même – une citation de Chrysippe qui se bornerait à (ii) ce raisonnement par élimination qui montre que la nature n'a pu qu'approprier l'animal à lui-même⁽⁴⁾, il ne me paraît pas

⁽²⁾ Il y a un précédent célèbre à cette manière de présenter le *telos* chez Aristote au chapitre 6 du livre I de l'*Éthique à Nicomaque*.

⁽³⁾ VII, 85, en laissant de côté provisoirement la difficulté que représente le mot *συνείδειν*.

⁽⁴⁾ En excluant comme invraisemblable ou qu'elle l'ait rendu hostile à lui-même, ou qu'elle ne l'ait ni approprié ni rendu étranger.

très vraisemblable que ce montage (à supposer qu'il n'ait pas déjà été dans Chrysippe lui-même) ne se soit pas trouvé déjà dans une source stoïcienne. Maintenant, il faut reconnaître que le *focus* de ce passage n'est peut-être pas tant d'affirmer qu'il y a une *prôtê hormê* que de souligner qu'une certaine délimitation de celle-ci permet de repousser l'idée que la spontanéité naturelle soit la recherche du plaisir. L'exposé de Cicéron confirme cette intention d'écarter le plaisir de la spontanéité naturelle, et il fait nettement apparaître que la "sensation de soi (/de son *status*)" est posée en alternative à l'idée que l'effort pour se conserver provient d'une expérience du plaisir et de la peine.

D'avantage que le passage de Diogène Laërce, Cicéron (*De finibus* III, v, 16) fait ressortir la nécessité, pour cette "accommodation (à soi)", d'une perception (*sensus sui*) et d'une "affection pour soi"⁽⁵⁾. Si l'on admet que la formulation de Diogène Laërce puisse être correcte, il faudrait dire que, par la conservation de soi (*τὸ τηρεῖν ἑαυτό*), on délimite le contenu exact de la "première tendance", de façon à en exclure le plaisir. Il semblerait que, parallèlement, on doive restreindre à la constitution le contenu de la première sensation. Ce n'est pas affirmé aussi clairement, et surtout on peut hésiter pour savoir si l'appréhension que l'animal doit avoir de sa constitution est une perception au sens restreint ou s'il s'y glisse une sorte de capacité d'attention. Il n'y a sans doute pas trop de motifs pour juger embarrassant l'emploi, dans Diogène Laërce, du terme *συνείδεσις* pour désigner cette appréhension de sa propre constitution par l'animal, et pour le corriger en *συναίσθησις* (selon une suggestion de Dyroff suivi par Pohlenz (1959), critiquée dans J. M. Rist (1969, p. 43-44), qui a cependant frayé la voie à une interprétation qui inclurait l'assentiment parmi les capacités de l'animal). Michele Giusta (1964) proposait de corriger en *συντήρησιν*, ce qui aurait certainement l'avantage de s'accorder avec des formulations parallèles, mais n'élimine évidemment pas la difficulté qui consiste dans le fait que ce trait apparaisse à la fois comme l'objet et comme la relation qui constitue quelque chose en *oikeion*. Le mot *suneidesis* n'est pas forcément à prendre au sens de conscience, ou de compréhension de soi⁽⁶⁾ et il peut simplement désigner une certaine

complicité de l'animal envers sa constitution. Ce qui est plus curieux, c'est que dans ce passage, la *suneidesis* est mise à peu près sur le même pied que la *sustasis*, comme un objet d'accommodation; sans doute dit-on qu'il s'agit de la saisie de cette constitution, mais, pour ainsi parler, elle est incluse dans le contenu de l'accommodation plutôt que présentée comme son moyen. Mais peut-être faut-il considérer cette *suneidesis* plutôt comme la forme ou la tournure que prend l'accommodation que comme son moyen; et dans ce cas il faudrait insister davantage sur l'aspect affectif de complicité que sur la modalité précise de connaissance qu'elle comporte⁽⁷⁾.

Selon les témoignages qui s'expriment nettement sur cette connaissance que l'animal a de sa constitution, il ne fait pas de doute que ce soit une sensation. Il est vrai qu'on pouvait difficilement s'attendre à autre chose, étant donné que c'est à cela que les Stoïciens (du moins les "orthodoxes") bornent d'ordinaire les capacités cognitives de l'animal, et qu'il leur serait difficile d'en faire état ici alors que précisément cette appréhension doit avoir lieu tout de suite à la naissance, même s'ils leur accordaient tout au moins la mémoire, ce qu'ils ne font généralement pas.

À ce propos, on consultera Plutarque (*De sollertia animalium*, III, 961E,) où l'absence de mémoire est coordonnée à l'incapacité à préparer l'avenir immédiat; autrement dit, les animaux ne sont pas capables d'*empeiria*, si celle-ci est l'usage des sensations passées en vue de comprendre le présent ou le futur immédiat. On remarquera que pour refuser la mémoire aux animaux, les Stoïciens sont, à ce qu'il semble, amenés à en donner une définition (rappelée par Aristobule en 961C) qui la "logicise" autant que faire se peut: c'est une "appréhension d'une proposition passée (*katalêpsis axiômatos paralêlutotos*) dont le présent a été appréhendé par sensation". De même dans le passage bien connu de Sénèque (*ad Lucil.* CXXIV, 16) sur l'absence de mémoire du cheval, qui, pourtant, retrouve son écurie, ou plutôt reconnaît le chemin qui mène à son écurie à partir du moment où on le place à son début, il se peut que la mémoire soit prise au sens fort de "réminiscence" (le verbe employé est du reste *reminiscor*, mais je ne voudrais pas tirer parti de cette traduction dont l'équivalent n'est pas sûr), je veux dire par là que ce que

⁽⁵⁾ *diligere* (cf. *se diligenter, a se diligendo*) ne traduit sans doute pas *hormê* (*hormesthai*), terme(s) pour lesquels on a les mots de la famille d'*adpetere*; on pencherait pour une équivalence avec *τηρεῖν*, mais Cicéron traduit dans ce même passage ce terme par *se conservare* (qui est vraiment en correspondance littérale avec l'expression employée par Diogène: *τὸ τηρεῖν ἑαυτό*). Peut-être le meilleur équivalent serait-il *εὐαρεστέιν* que l'on trouve dans Hiéroclès (col. vi, l. 28), cf. *infra*.

⁽⁶⁾ Pour cela, c'est plutôt le terme *παρακολούθησις* qui conviendrait et c'est ce que justement Épictète (*Diss.* I, vi, 13-14) refuse aux animaux, tout en accordant qu'ils sont en mesure de faire usage (*χρήσις*) de leur capacité représentative.

⁽⁷⁾ Dans ce cas, il faudrait considérer que ce passage de Diogène Laërce (à la différence de celui de Cicéron, mais en accord avec d'autres textes, comme par ex. Alexandre d'Aphrodise en *SVF*, III, n°185) reste tout simplement très évasif sur la manière dont l'animal perçoit sa propre constitution.

Sénèque dénie du cheval – qu'il puisse, une fois rendu à l'écurie, se souvenir du chemin qu'il a parcouru – ressemble à la réminiscence au moins en ceci qu'il s'agit d'un "souvenir librement évoqué", qui n'est pas motivé par une sensation ou un besoin présent.

Pour en revenir à la conception stoïcienne des capacités cognitives de l'animal, le texte le plus célèbre est sans doute la lettre CXXI *ad Lucilium* de Sénèque. Un autre texte, qui est en passe de devenir aussi célèbre, est l'*elementatio ethica* de Hiérocès⁽⁸⁾. Ne pouvant pas entrer dans leur examen précis, je me bornerai aux remarques suivantes. Comme l'ont souligné Brad Inwood (1985) et A. Long (1996), tant Sénèque que Hiérocès (mais c'est surtout sensible chez celui-ci) insistent pour mettre la sensation de soi au point de départ de l'*oikeiôsis*. Cela contraste avec le passage de Diogène Laërce qui reste très évasif sur la faculté cognitive par laquelle l'animal est censé appréhender sa constitution, et qui de surcroît semble (je dis "semble" simplement parce que l'on peut soupçonner une abréviation de la part de Diogène) ne retenir que l'intégration de cette capacité – envisagée comme "compréhension" ou "complicité" – à l'"objet" de l'*oikeiôsis*, en négligeant d'en faire le point de départ; et cela contraste également avec le passage de Cicéron, lequel fait, certes, état de la nécessité pour l'animal d'avoir une sensation de lui-même, mais souligne quand même, en conclusion que "le point de départ est tiré de l'affection pour soi"⁽⁹⁾. Alors que, si l'on suit l'analyse (évidemment en partie conjecturale, du fait du caractère lacuneux du papyrus) de Long (1996), on a le sentiment que Hiérocès fait de la sensation de soi le point de départ de l'*oikeiôsis*, l'affection venant, en quelque sorte, couronner la constitution en tant qu'elle est perçue comme naturelle. Il ne faudrait pas croire cependant que Hiérocès présente le rapport entre la perception de soi et l'affection pour soi selon un ordre génétique. Il est clair que cela eût été à l'encontre de l'intention – également soulignée par Sénèque – qui est de marquer que c'est immédiatement à leur naissance que les animaux exercent les mouvements qui conviennent à leur *sustasis* (*ad Lucil.*

CXXI, 5-6) et qu'ils discernent ce qui les met en danger (*eod. loc.* 18). Bien entendu, ces affirmations (soi-disant tirées de l'observation) tendent surtout à montrer que l'animal n'a pas besoin de faire d'expérience (notamment pas par le moyen du plaisir et de la peine éprouvés dans la réussite ou l'échec) pour pouvoir être *entièrement* accommodé à sa constitution, ce qui n'empêche pas que cette accommodation puisse changer, avec l'âge, quant au contenu (pas quant à la forme). Mais c'est justement que la *sustasis* elle-même change, lorsque l'on peut marcher debout au lieu de ramper, etc.,⁽¹⁰⁾ et ce qui demeure, c'est que le changement dans l'accommodation accompagne toujours le changement dans la *sustasis* et lui est simultané. Dès lors, il irait contre l'intention du raisonnement de supposer un délai, même petit, entre la perception de sa constitution et la formation d'un lien affectif avec elle. On est frappé par le fait que, pour établir qu'il y a un lien affectif et qui est "positif" (i.e. il y a *oikeiôsis* et non *allotriosis*) entre l'animal et sa constitution, Hiérocès reprenne le raisonnement par élimination que Diogène Laërce attribue à Chrysippe. Mais on en comprend cette fois-ci beaucoup mieux le fonctionnement. Étant donné qu'on a établi que l'animal a sans interruption une représentation de sa constitution, celle-ci pourrait lui être soit "familiale", soit "hostile", soit indifférente. On a des raisons pour penser qu'elle ne peut être que "familiale", car dans les deux autres hypothèses l'animal ou bien rechercherait directement sa propre mort, ou bien ne ferait rien pour l'éviter (col. vi, l. 48⁽¹¹⁾). Ce que ce raisonnement (*sullogismos*) oblige donc à admettre, c'est que dès qu'il a reçu sa première sensation, l'animal a une disposition "familiale" eu égard à lui-même et (peut-être un *kai* expégetique) de sa propre constitution (l. 49-54). Ici Hiérocès emploie, pour décrire la façon dont la *phantasia* de sa propre constitution impressionne l'animal, une famille de mots (*εὐαρεστέιν, δυσαρεστέιν*) à propos desquels Bastianini et Long (1992, p. 438-439) ont remarqué qu'ils servaient certainement à éviter d'utiliser le couple *lupêlhêdonê*, puisque ç'aurait été accorder aux épicuriens ce que l'on ne veut à aucun prix leur

⁽⁸⁾ Texte conservé sur un papyrus de Berlin (provenance probable: le nome d'Hermopolis en Égypte), publié par Arnim (1906), désormais revu par Bastianini et Long (1992). Résumé et plan dans A. Long (1996), p. 250-253. Cf. Appendice pour le plan de ces fragments.

⁽⁹⁾ "ex quo intelligi debet principium ductum esse a se diligendo".

⁽¹⁰⁾ Ou encore plus tôt, lorsque, comme dit Sénèque (§ 15), l'enfant passe de l'état où il n'a pas de dents à l'état où il en a (bien entendu cela se manifeste par le fait qu'il modifie tout de suite son comportement à l'égard de la nourriture). Si l'on peut, comme le veut Brunschwig (version française de "l'argument des berceaux" dans Brunschwig, 1995, p. 103-104), trouver là une illustration (sommaire) du problème de l'identité du soi à travers les changements de l'âge, il faut bien souligner que la *constitutio* change et même change beaucoup, que l'*oikeiôsis*, en conséquence, change aussi, et ce sur quoi l'on insiste c'est simplement le fait que l'adaptation à la constitution est permanente et, pour ainsi parler, immédiatement remise à jour s'il en est besoin.

⁽¹¹⁾ Il faut reconnaître que Hiérocès se contente de dire que même dans le cas où l'animal n'aurait qu'une réaction indifférente à la représentation de sa constitution, cela conduirait à sa destruction (*ὀλεθρον*).

concéder⁽¹²⁾, mais il me semble qu'il faut aussi éviter de prendre tout de suite ces termes comme équivalents à *oikeiô-sailallotriôσαι*, puisqu'en fait "rendre familier /ou hostile" désignent soit le résultat de la réaction de l'animal à l'image de sa constitution, soit l'action de la "bonne nature" qui impose que sa réaction soit celle-là (et qui dispose tout à cette fin). Il faut sans doute retenir l'idée que cette *phantasia* est une représentation qui "satisfait" l'animal et à laquelle il s'accorde (sens possible de ἀρέσκει; "complaisance" irait aussi, s'il n'était de la même famille que "plaisir"). À quoi au juste cette représentation agréait-elle? Sans doute à l'*hormê*. Cependant le fait est que, si cela devait se trouver expliqué, c'est dans une partie du texte (après la colonne VI) qui, malheureusement, est en trop mauvais état pour qu'on en puisse suivre la ligne de pensée. Au demeurant, je ne suis pas tellement assuré que dire que l'image de sa propre constitution agréait à l'*hormê* de l'animal ait été une si bonne manière, pour Hiéroclos, de répondre à notre question.

Bastianini et Long (1992), qui ont voulu aller dans ce sens, ont ainsi interprété un passage lacunaire de la col. VI (Il. 25-27) de façon à lui faire dire que, à l'image de sa constitution que lui fournit en permanence sa perception interne (ou "proprioception", selon une suggestion de Brunschwig généralement bien accueillie), l'animal donne son assentiment. Le mot συγκατατίθεται que l'on suppose à la ligne 26 est très largement conjectural, et pour l'introduire, Long (1996) renvoie à des passages⁽¹³⁾ qui passent pour accorder l'assentiment à tous les animaux (et pas seulement à l'homme). Pour faire bonne mesure on introduit aussi le terme πιδάινον (à la l. 26) ce qui permet de comprendre le résultat de la formation (permanente) d'une image de lui-même pour l'animal comme lui fournissant un élément "acceptable" auquel il donne immédiatement son assentiment. Et ainsi l'on retrouve le

schéma classique de l'action (du moins de l'action humaine) dans lequel l'assentiment porte sur une proposition (*axiôma*) dont le prédicat (*katêgoroumenon*) est l'objet de l'*hormê* (Arius Didyme = SVF III, n° 171). C'est aller assez loin dans l'assimilation de la *phantasia* et de l'*hormê* animales avec celles de l'homme, et certainement plus loin que le texte ni ne l'exige, ni ne l'autorise. Il est clair que ce que Long a voulu retrouver ici, c'est quelque chose qui permette d'introduire dans la *phantasia* que l'animal a de sa constitution un élément qui permette d'en faire l'objet d'une tendance, et de là de comprendre que l'animal agisse de façon à préserver cette constitution. Même orientation chez J.-L. Labarrière (1993, p. 239-246), qui pense simplement que les Stoïciens ne pouvaient pas faire autrement, s'ils voulaient reconnaître aux animaux une véritable capacité de se "déterminer au mouvement" *dia hormês*, que de leur reconnaître aussi, bon gré mal gré, une certaine forme d'assentiment. Bien entendu, il n'est tout de même pas possible de supposer que l'animal, pour adhérer à la préservation de sa constitution, ait une *phantasia* de type prédicatif dans laquelle cette constitution figure comme un sujet et son caractère "satisfaisant" comme un prédicat, puisque ce serait soit accorder purement et simplement le *logos* aux animaux, soit concéder aux académiciens qu'ils en ont la trace ou les étincelles. Je ne pense pas non plus que dans ce cas (à la différence de ce que l'on pourrait encore considérer comme plausible pour les perceptions *externes*)⁽¹⁴⁾, il ait été possible aux Stoïciens (à Hiéroclos, en l'occurrence) de recourir à la stratégie qui consiste à donner des exemples où les animaux paraissent se déterminer d'après une inférence logique, en précisant que c'est seulement "comme si" (ὡς αὖτε)⁽¹⁵⁾ ils étaient capables d'une telle inférence.

⁽¹²⁾ Étant donné cette situation stratégique, je me demande si la traduction par "agréable/ désagréable" (Brunschwig, 1995) est vraiment sans danger: au moins faut-il avertir qu'il ne s'agit justement pas du plaisir et de la peine.

⁽¹³⁾ Alexandre d'Aphrodise *de fato*, XIII, p. 182, l. 16 Bruns; Némésios d'Émèse, *de natura hominis*, xxxv, p. 258 Matthei (inclus dans SVF, II, n° 971 et 991 mais contestés l'un et l'autre par B. Inwood [1985], appendice 4) et à *Acad. priora* (Lucullus), 37-39, également contesté comme antiochéen plutôt que stoïcien. A. Long (1996) considérait p. 245 qu'il n'y a pas de raison pour mettre en doute la validité de ces témoignages. Réserves dans "Representation and the self in Stoicism." (1991) réimpr. (1996) p. 273, n. 23. Ainsi qu'on le verra un peu plus loin, l'attribution d'une capacité d'assentiment aux animaux (et en conséquence, l'extension à toutes les sensations des propriétés de la *katalêpsis*, extension que l'on trouve dans l'exposé du Lucullus) est une thèse effectivement soutenue par Antiochus; elle paraît solidaire de sa manière de comprendre la proprioception comme capable d'un progrès et permettant de définir un bien même pour l'animal; si ces affirmations peuvent être jugées comme des innovations par lesquelles Antiochus se sépare des Stoïciens (ce qui est clair tant dans l'exposé de Caton que dans celui de Pison, dans le *de finibus*), il est plausible que la thèse que toute sensation (même éprouvée par l'animal) comporte un assentiment, est aussi une innovation d'Antiochus à l'égard du Portique, et que les textes qui font état de cette thèse reflètent plutôt l'enseignement antiochéen que celui des Stoïciens. - L'interprétation avancée par T. Long dans son article de 1982 (et critiquée par B. Inwood) me paraît faire écho à l'attitude qu'il avait lors de la composition des *Hellenistic philosophers* (attitude qui, il faut le dire, était alors celle de la majorité des chercheurs), à savoir qu'Antiochus pourrait être tenu comme un bon et candide porte parole du Stoïcisme. C'est une attitude qu'il a révisée par la suite.

⁽¹⁴⁾ Sur lesquelles portent les exemples bien connus du chien de Chrysippe ou des fourmis de Cléanthe.

⁽¹⁵⁾ Plutarque *De sollertia* 961E, à propos de la restriction apportée par les Stoïciens sur le fait que les animaux peuvent parfois donner l'impression qu'ils se conduisent d'après la mémoire ou la prévoyance. Cf. les justes observations de J.-L. Labarrière (1997) sur ce point (ici p. 271-273).

Anthony Long⁽¹⁶⁾ a fait à juste titre observer (après B. Inwood, 1984) que parmi les adversaires que vise probablement Hiéroclès lorsqu'il insiste sur l'immédiateté de la formation de la *phantasia* que l'animal a de sa propre constitution, il faut sans doute compter justement Antiochus et ses disciples. La présentation de l'*oikeiôsis* que Cicéron met dans la bouche de Pison au livre V du *de finibus* fait en effet apparaître que celui-ci mettait bien au point de départ de l'*oikeiôsis* un attachement à soi, mais qui paraît n'être immédiat que sous la forme de l'*hormê* (*De finibus* V, 24) ; ou plus exactement, il semble que ce soit seulement sous l'aspect de la tendance et de l'affection (ici *affectum* = *pathos* ?) que l'animal ait d'emblée (à la naissance) de quoi s'accorder avec lui-même et en conséquence les moyens de réagir directement pour la préservation de son existence. Il n'en va apparemment pas de même de la perception qu'il a de lui-même, laquelle commence (mais au même moment où l'*hormê* est adéquate) par un état confus et obscur, puis va en s'éclaircissant au fur et à mesure que l'animal se développe, et c'est progressivement qu'il acquiert un sentiment de sa propre nature (de ce qu'elle peut, puis de ce qui lui est favorable ou nuisible), et, en un sens qui ne paraît pas du tout atténué, à se connaître (*sese agnoscere et intelligere*). Si, du point de vue de la "connaissance de soi", l'animal est, selon Antiochus, moins bien pourvu ou moins bien placé, à la naissance, qu'il ne l'est chez les Stoïciens, en revanche, avec les progrès de son développement, il finit par se trouver mieux, au sens qu'il atteint non seulement une adaptation à ce qui lui est approprié, mais qu'il a pour ainsi parler une formule qui résume cet objet approprié (sa nature) et qui permet de la poser comme étant pour lui non seulement "secundum naturam", mais comme étant carrément *son bien* (ou sa fin) (*De finibus*, V, 26). À ce qu'il semble, alors que, selon les Stoïciens, l'appréhension que l'animal a de lui-même est aussi complète qu'elle peut l'être (elle changera avec les changements de la *sustasis*, mais elle lui est toujours adéquate), elle est aussi radicalement confinée à n'être qu'une sensation, et en ce sens, Long souligne à

juste titre qu'il faut bien la restreindre au rôle de "proprioception" et se refuser à en faire une sorte de connaissance (réflexive ou déjà prédicative) de soi. En revanche, il est tout à fait plausible d'envisager la conception d'Antiochus comme permettant à l'animal d'atteindre – mais au terme d'un processus qui n'est pas d'adaptation perpétuelle aux changements de la *sustasis*, mais un véritable développement cognitif de l' "image de soi" – une connaissance de soi, qui, on le comprend mieux dans ces conditions, enveloppe aussi la connaissance de son propre attachement et de ses propres tendances. Bien entendu cette façon d'envisager ce qui n'est plus seulement l'installation initiale de l'*oikeiôsis*, mais son développement, s'oppose à la conception stoïcienne par ceci justement qu'elle fait place à un développement (ceci en dehors du cas où, selon les Stoïciens, il y en a bien un, mais qui tient à la venue du *logos*). Dans ces conditions, il me paraît difficile d'admettre, comme on le fait ordinairement, que le passage de la Lettre CXXI, 12, qui limite à une connaissance obscure celle que l'enfant peut avoir de sa constitution, puisse s'appliquer de la même manière aux animaux ; du moins peut-on penser que si la connaissance que l'enfant a de sa constitution est "obscur", c'est en comparaison de celle qu'il en pourra prendre par la suite, et qui sera de l'ordre de l'intellection rationnelle (même si, comme on l'ajoute immédiatement, une obscurité semblable persiste en ce qui concerne l'âme, mais qui, là encore, peut être éclairée par l'investigation savante) ; l'animal, lui, ne progressera pas d'une appréhension obscure à une appréhension claire et distincte. De ce fait, il me paraît que la seule manière dont on pourrait juger "grossière" (*summatim et crasse*) l'appréhension qu'il a de sa constitution, c'est en la comparant à cette notion, qui est la notion *savante* de la constitution⁽¹⁷⁾, et que de toutes manières il n'obtiendra jamais⁽¹⁸⁾. Quoi qu'il en soit, il n'est pas trop difficile de comprendre que pour Antiochus, il faille introduire l'assentiment dans toutes les appréhensions qui servent ensuite comme base pour la formation des règles de vie, et que cela, justement, les transforme toutes en *katalêpseis* (ainsi *Acad. priora*, 37-38) ;

⁽¹⁶⁾ Dans le commentaire joint à l'édition révisée du texte de Hiéroclès, dans Adorno (1992, 1^{re}, pp. 391-394) et cf. déjà B. Inwood (1984, ici p. 173-177).

⁽¹⁷⁾ Au § 10, présentée comme une chose que l'enfant ne peut évidemment pas appréhender "*constitutio ... est principale animi quodam modo se habens erga corpus*".

⁽¹⁸⁾ Ce qui vaut momentanément pour l'enfant vaut définitivement pour la bête. Et dans ces conditions, il convient d'être très prudent dans l'usage que l'on peut faire de la fin de la col. VII et du début de la col. VIII du fragment de Hiéroclès, où l'on devine bien qu'il est question d'un progrès de la *phantasia* dans la clarté et la distinction, mais où il n'est pas possible de dire — en l'état du texte — si ce progrès doit être envisagé comme celui d'une *phantasia* qui est susceptible de modification avec la venue de la raison (ce qui n'aurait rien de nouveau), ou bien s'il s'agit d'un progrès qui pourrait affecter une *phantasia* qui n'aurait pour seule source que la sensation, et qui donc pourrait aussi concerner l'animal dépourvu de raison : ce qui, comme l'observent Bastianini et Long (1992, p. 445-446), serait assez exceptionnel dans nos témoignages stoïciens.

mais l'extension d'une pareille capacité aux animaux ne me paraît justement possible que dans le cadre de cette doctrine qui leur accorde la possibilité d'atteindre une connaissance et un discernement non seulement de ce qu'ils sont, mais encore de leur fin et de leur bien, et qui ne semble pas avoir été accepté par les stoïciens. Lucullus dit fort bien que sans assentiment, il ne peut pas y avoir de mémoire, ni formation de notions générales, et il n'est pas impossible de penser qu'il allait jusqu'à ranger les animaux sous la catégories des êtres qui sont au moins capables d'une certaine *empeiria*, ce qui pourrait requérir qu'ils soient capables de *katalêpseis* et donc d'assentiment, tout au moins "de façon séminale". Or nous n'avons aucune indication qu'un stoïcien ait admis de telles choses et il ne paraît pas judicieux de les introduire dans les lacunes du papyrus de Hiéroclès.

L'une des sections de Hiéroclès qui ont le plus intrigué les commentateurs est celle (presque toute la colonne IV) où, pour établir que l'animal a une perception continue de soi (ce que l'on vérifie y compris dans le cas du sommeil, qui joue le rôle d'exemple *a fortiori*), on indique d'abord en quoi consiste cette sensation. C'est bien sûr une appréhension du corps par l'âme, et une appréhension "de l'intérieur". Mais il ne faut pas oublier que, dans le stoïcisme, l'âme, comme le corps (disons, dans ce cas, pour maintenir une distinction : l'organisme) est corporelle. Cela implique qu'ils puissent se toucher mutuellement ; des deux, c'est l'âme qui prend pour ainsi dire l'initiative de l'agent, en ce sens que c'est par le mouvement de son *tonos* qu'elle s'étend à travers le corps et, pour ainsi parler, le palpe au fur et à mesure, obtenant donc une image de ses limites et de ses parties internes. Que l'interaction de l'âme avec l'organisme produise par le jeu d'aller et retour du mouvement tonique une épreuve de pression et de contre-pression (col. IV, 48-49 *pathos sunēirestikon kai antereistikon*), ce n'est guère surprenant, mais il résulte de cette manière de présenter l'interaction de l'âme avec l'organisme qu'ils sont dans un état de mélange total, et qu'on ne voit plus très bien comment se préservent les distinctions classiques qui veulent que

l'âme soit d'abord rassemblée dans une partie hégémonique d'où elle projette des tentacules qui font les cinq sens et les facultés végétatives (y compris génésiques). Bien entendu, on comprend que cette façon de présenter le mélange de l'âme avec l'organisme ne vise qu'à rendre compte de la possibilité de cette sensation spéciale (qu'il appelle *συναίσθησις*), qui, on le voit, est assimilée au toucher, plutôt qu'aux autres sortes de sensation(s), et qui donne l'impression que l'information qui peut être ainsi obtenue est entièrement relative à cette diffusion de la sonde et aux effets de résonance qu'elle produit. On comprend d'autant mieux qu'il en aille ainsi que, de fait, cette proprioception ne ressemble pas à une perception externe ordinaire et qu'elle ne livre pas la constitution comme un objet ayant des formes bien clairement reconnaissables et définies. Il est tout de même question d'un centre (apparemment dans la poitrine, si l'on accepte la reconstitution *τοῦ στῆθους* col. IV, L. 50) où, sans doute, si je puis m'exprimer ainsi, ces informations sont traitées et forment une image. Plutôt qu'un centre, c'est appelé une faculté (?) dominatrice⁽¹⁹⁾. Et c'est par ce retour dans la partie centrale de l'âme que se forme ce que l'auteur désigne le plus souvent par l'expression *ἀντίληψις* (ici on dit que par le retour à l'autorité de la poitrine, il se forme une *antilêpsis* de toutes les parties).

Nous avons donc dans Hiéroclès deux des affirmations – le fait que la perception interne soit une *antilêpsis* et le fait qu'il y ait une faculté centrale de l'âme que l'on considère comme l' "hégémonique" – qui ont alimenté ce courant de la littérature exégétique sur le statut des animaux dans le stoïcisme qui estime que, bon gré mal gré, les Stoïciens étaient amenés à reconnaître aux animaux beaucoup plus que la simple sensation passive et que, pour rendre compte du fait qu'ils puissent agir "conformément à la tendance", il fallait les pourvoir de facultés plus riches que celles auxquelles ils auraient voulu borner leur différence d'avec les plantes, et qui ne permettraient guère d'envisager leurs mouvements autrement que comme "réflexes" : sans doute ont-ils fermement voulu maintenir la *phantasia* animale dans un statut où elle serait incapable

⁽¹⁹⁾ À la ligne 50, on a (pour indiquer vers quoi fait retour le mouvement de "sonde" de l'âme dans le corps) *ἐ(πὶ) τ(ῇ)ν ἡγεμονίαν* et cette "dominante" est, apparemment, celle de la poitrine. Il est un peu déconcertant que nous n'ayons ni le classique *ἡγεμονικόν* (*μέρος*) qui ne semble pas se trouver dans notre papyrus (en l'état de conservation), ni l'expression *ἡγεμονικὴ δύναμις* que l'on trouve un peu plus loin (col. VI, l. 10) et sur laquelle je reviendrai. Ici donc (et en acceptant la restitution de Bastianini-Long), on se contente de dire que le mouvement tonique revient vers l'autorité qui est dans la poitrine, ce qui est peut-être une périphrase pour désigner le cœur. Mais sans doute n'est-ce pas une périphrase inutile. En effet le cœur peut être considéré de deux points de vue : comme organe d'où partent au moins les artères (il est possible que l'auteur fasse partir les veines du foie), c'est tout simplement une des parties de l'organisme et c'est donc une de ces parties que la "sonde" représente ; ou bien comme siège de la partie centrale de l'âme (i.e. l'hégémonique) et de ce point de vue, ce n'est plus une partie de l'organisme, mais une partie de l'âme, et dans laquelle, peut-on penser, a lieu la représentation.

de la formation d'*empeiria*⁽²⁰⁾, mais, a-t-on fait valoir, pour rendre compte du fait que l'action animale soit véritablement un déplacement et, dans ces conditions, quelque chose qui dépende de l'animal, ils n'ont pu faire autrement que de doter celui-ci d'un *hegemonikon* et d'une attention à lui-même, pour reprendre le terme employé par J.-L. Labarrière (1993, p. 240).

Que l'appréhension que l'animal a de lui-même puisse être désignée par le terme *antilēpsis* (et non pas seulement comme *aisthēsis*), c'est un point qui avait déjà été mis en avant d'après une citation de Plutarque (*De stoicorum repugnantiis*, XII, 1038B-C) ; et que l'on puisse parler d' "hégémonique" y compris à propos de l'animal, c'est aussi quelque chose qui ne pouvait guère échapper, d'après Sénèque *ad Lucil.* CXXI, 10. Or l'emploi de ces termes dans Hiéroclès, qui a pu passer chez certains des tenants de cette ligne interprétative pour une confirmation des vues qu'ils ont prêtées aux Stoïciens, invite plutôt à en modérer la portée. Comme je l'ai dit, l'*antilēpsis* que l'animal a des parties de son corps apparaît d'abord comme une sorte de résonance des mouvements de palpation de l'âme à travers l'organisme. On pourrait peut-être estimer que, si l'image résultant de ces pressions et contre-pressions dans une partie centrale du vivant est, en effet, appréhendée par l'"autorité" qui s'y trouve, cela permet d'envisager la formation de cette *phantasia* comme résultant d'une sorte d'attention de cette partie hégémonique à l'égard de l'état de l'ensemble des parties de l'organisme. Mais comment concilier l'idée que cette "résonance centrale" soit une sorte d'attention, dépassant la réceptivité passive de la sensation, avec le fait que Hiéroclès, pour confirmer que cette *antilēpsis* de toutes les parties soit perpétuelle, prend justement pour attestation l'appréhension de (soi-)même que continue d'avoir le dormeur (col. iv, 54 - v, 30) ? Hiéroclès insiste sur le fait que les attitudes dans le sommeil (y compris, à ce qu'il semble, les différences entre la saison chaude et la saison froide) révèlent une "appréhension de l'état" à la fois quant à la situation de l'organisme par rapport aux actions qu'il peut subir de la part de l'environnement et par rapport aux dispositions acquises (l'ivrogne, dans son sommeil, serre encore la bouteille et l'avare la bourse ; col. v, 8-11). Dans

le même sens, les arguments qu'il avance contre ceux⁽²¹⁾ qui soutiennent qu'il ne peut y avoir de sensation qu'externe – arguments qui font d'abord état du fait que l'appréhension sensitive du blanc "externe" s'accompagne toujours de l'appréhension simultanée "qu'on est affecté de blanc" – ne paraissent guère compatibles avec l'idée qui voudrait voir dans l'*antilēpsis* que l'animal a de l'état de son organisme une saisie d'un niveau de clarté et de distinction supérieure à celle que l'on reconnaît ordinairement à la sensation : comment prétendre que l'appréhension de son propre état par le dormeur soit "plus consciente" que celle qu'il a, étant éveillé, des objets externes, et que nous saisissons avec davantage de clarté la modification que subit le liquide de l'œil lorsqu'il est affecté par un objet rouge, que la rougeur de cet objet lui-même ? À ce qu'il semble, lorsqu'il emploie le terme *ἀντίληψις*, Hiéroclès, bien loin de vouloir suggérer qu'il s'agisse d'une appréhension davantage attentive à elle-même que ne le serait la sensation ordinairement conçue, et de proposer un rapprochement avec ce qu'Épictète signale comme un trait distinctif du rapport que l'homme peut avoir avec ses propres représentations au moyen du terme *παρακολούθησις*, choisit un mot qui lui permet de viser le degré minimal de l'appréhension. Si la perception de soi de l'animal n'est pas différente dans la veille et dans le sommeil, et si elle est encore la même lorsque l'animal est affecté dans son organisme par la qualité qu'il perçoit comme celle d'un objet extérieur, alors il faut penser que c'est un degré encore inférieur à celui de la sensation ordinaire. A. Long a donc été bien inspiré de souligner que, si le rapprochement moderne qui permet de mieux comprendre ce que notre auteur vise ici, c'est la "proprioception", alors il faut absolument abandonner l'idée qu'il s'agit d'une connaissance de soi, d'une attention à soi-même, ou d'une conscience réflexive. J'ai l'impression que, dans Hiéroclès tout au moins, le terme *antilēpsis* a conservé quelque chose de son sens classique et ne signifie pas seulement "appréhension", "saisie", mais qu'il y a bien l'idée d'un choc en retour : il se forme une appréhension de toutes les parties de l'organisme, parce que le mouvement tonique les a touchées toutes et est revenu dans la région du cœur.

⁽²⁰⁾ Elle ne donne pas lieu à la mémoire, ni à l'anticipation de l'avenir immédiat ; elle ne permet pas l'inférence, ni la réunion des sensations passées en *ennoiai* (la représentation animale est *haplê*, elle n'est ni *metabatikê*, ni *sunthetikê*). Cf. infra pour l'interprétation de Calcidius.

⁽²¹⁾ Péripatéticiens, d'après Long, dans Adorno (1992, I^{**}, p. 394-396). Je ne crois pas cependant que l'on puisse aller jusqu'à dire que, dans sa réfutation des objections péripatéticiennes, Hiéroclès soutient que la perception interne est première par rapport à la perception externe. Ou alors il faudrait simplement entendre par là qu'il faut d'abord que le sens interne s'éprouve comme modifié dans un des organes sensoriels pour pouvoir saisir la présence d'un agent externe. C'est une affirmation plausible (cf. infra pour une justification possible), mais qui n'est pas expressément contenue dans le texte de Hiéroclès.

On se souvient que, traditionnellement, la localisation de l'âme (ou tout au moins de sa partie hégémonique) dans la région du cœur s'explique en partie par le fait que l'âme se nourrit des exhalaisons du sang (Long, 1996, p. 243-244), et même (selon Galien, *SVF*, II, n° 781) du "meilleur sang". Pour Galien lui-même, c'est celui qui se trouve juste au moment de sa formation, dans la veine porte. Mais je ne sais pas si l'on peut supposer la même notion des vaisseaux et du cœur chez les Stoïciens, ni quelle est l'étendue exacte de ce qu'ils ont emprunté à la médecine alexandrine. Comme l'essence de l'âme est un *pneuma* subtil, on comprend que sa nourriture ne soit pas exactement le sang lui-même (lequel par contre donne la nourriture des parties corporelles), mais une exhalaison (*ἀναθυμίασις*) et que celle-ci soit formée non pas seulement par le sang, mais par un mélange de sang et d'air inspiré dans la trachée artère (Galien, *SVF*, II, n° 782). Lorsqu'on dit que la partie située dans la région du cœur est l'*hegemonikon*, cela doit évidemment s'entendre, comme on le fait ordinairement, en ceci que c'est elle qui dirige et centralise le mouvement tonique qui s'étend à travers les autres parties (les cinq sens, la partie végétative et la phonation), mais c'est aussi qu'elle en est à l'origine : lorsque l'on dit (*SVF*, II, n° 836)⁽²²⁾ que les parties périphériques de l'âme sont ses extensions (*ἐκτεινόμενα*) mais aussi ses excroissances (*ἐκπεφυκότα*), je pense que cela implique que c'est l'hégémonique qui forme initialement, puis continue d'assurer la nourriture (ou l'entretien, si l'on préfère l'envisager ainsi) de ces parties périphériques. Cela étant, il faut penser que la proprioception se fait assurément par un mouvement tonique qui part de l'hégémonique et qui y retourne, mais qui doit être différent de celui par lequel l'hégémonique forme et stabilise les sept parties proprement psychiques. Cependant nous voyons dans notre texte (col. VI, 10) apparaître un emploi de l'expression *hegemonikê dunamis* qui ne vise pas seulement la fonction de l'âme "centrale" à l'égard de ses parties périphériques, mais qui s'étend à toutes les façons dont on dit qu'une chose est unifiée par un *pneuma* interne : *hexis*, *phusis* et *psuchê*. Le rôle d'une telle faculté dominante est de donner la cohésion – et une cohésion spécifique au type de réalité atteint – à ce qu'elle unifie

(elle est *συνεκτική*). Bien que l'on dise que dans le vivant humain, il y a des parties dont le mode d'unification demeure du type de l'*hexis* (les os), d'autres du type de la *phusis* (les cheveux et les poils)⁽²³⁾, il demeure que chez l'animal, c'est l'âme qui unifie l'ensemble. Il n'est sans doute pas nécessaire de penser que, pour autant, elle prenne elle-même en charge et assume les fonctions des niveaux antérieurs d'unification : justement on peut estimer que, lorsqu'on dit que les os ont le mode d'unification pneumatique de l'*hexis*, c'est que c'est l'*hexis*, non l'âme qui les constitue, et s'il a pu y avoir une discussion pour savoir si les fonctions reproductives ont le niveau d'unification et de fonctionnement de la *phusis*, plutôt que de l'âme, cela suppose que déjà on admette qu'il peut y avoir dans un animal des niveaux de fonctionnement qui relèvent d'un principe autre que la *psuchê*. Mais ce qui demeure vrai, c'est que l'âme donne sa cohésion au tout : même si les cheveux ont le type de croissance du végétal, il demeure que chez nous, ils sont confinés à une certaine place, ne se diffusent pas par des semences, et jouent un certain rôle (peut-être de protection : c'est clairement le cas chez les autres animaux) qu'ils ne jouent sans doute pas dans une plante ; de ce fait, on peut dire que c'est le niveau d'unification psychique du *pneuma* qui fait que dans l'animal le pelage fait partie d'un tout qui est un vivant capable de déplacement local. En ce sens, il est une fonction "hégémonique" d'unification de l'animal, "hégémonique" laissant entendre ici qu'il y en a encore d'autres, mais dont l'autorité est, pour ainsi parler, sectoriellement circonscrite. Dans la colonne VI, Hiéroclès présuppose comme normal cet usage de la notion de "puissance dominante" dont on voit qu'elle peut s'appliquer aussi bien aux minéraux et aux plantes, et, selon cet emploi, il n'est pas surprenant que l'on parle d'un "hégémonique" de l'animal même dénué de raison, mais on voit aussi que cela restreint fortement la possibilité d'en tirer parti dans le sens d'un rapprochement avec l'*hegemonikon* proprement humain. Le propos de Hiéroclès est de souligner que lorsqu'une réalité pneumatique *x* est hégémonique à l'égard d'une réalité corporelle *y*, c'est-à-dire en assure la cohésion et la conspiration des parties, elle est d'abord synectique à l'égard d'elle-

⁽²²⁾ À quoi il faut rattacher, dans le cas de Panétius, la faculté végétative et génésique, qui, à ce qu'il semble, cesse (chez lui) de relever de l'autorité de la *psuchê*. État des discussions dans Francesca Alesse (1997, p. 125-6, 258-262) *Testimonianze* de Panétius, Naples, Bibliopolis, 1997, test. 125-126 (Némésius d'Émèse) et commentaire, p. 258-262.

⁽²³⁾ Aëtius dans le pseudo-Plutarque, 903B-C. Ce passage est assurément un témoignage difficile à évaluer, dans la mesure où il localise (en fin de chapitre) l'hégémonique dans la tête (et semble-t-il avec un argument dont nous ne pouvons que pressentir l'existence, mais non la teneur, à travers le fait que la tête soit envisagée comme sphérique) ; que les sept parties périphériques de l'âme soient figurées par les tentacules du poulpe, et surtout qu'elles soient à chaque fois définies comme "un *pneuma* qui s'étend (*διατείνον*) jusqu'aux organes, paraît "classique". Pour les réserves, cf. éd. Guy Lachenaud (Budé, 1993), pp. 284-285, notes à 899B), qui suggère que Posidonius aurait gardé les définitions stoïciennes classiques de la relation de l'hégémonique à ses productions tout en déplaçant celui-ci du cœur à la tête.

même. Et en conséquence si l'âme est "dominante" à l'égard des parties organiques corporelles qu'elle unifie et qu'elle perçoit en les unifiant, alors, s'unifiant elle-même, elle doit se percevoir elle aussi, pas moins qu'elle ne perçoit l'état du reste de l'organisme.

Il me semble que, contrairement à ce que laisserait penser le peu d'attention prêté par les exégètes à ce passage, il n'avance pas un argument supplémentaire pour établir ce qui a déjà été établi auparavant (à savoir que l'âme a une sensation de l'ensemble du corps). On a en effet une nouvelle affirmation : l'âme ne perçoit pas seulement l'état du corps, mais encore son propre état. Cela permet de compléter l'idée que l'âme offre à l'animal une sui-perception ; elle perçoit l'état du corps *et* l'état psychique. Et dans ces conditions, on comprend que l'on puisse passer de l'affirmation que l'animal perçoit sa constitution à l'affirmation – qui paraît souvent une simplification, mais qui est en réalité une extension – que l'animal ait une perception *de soi*, c'est-à-dire de lui-même tout entier (corps et âme).

S'il en va bien ainsi, on est en mesure d'éclaircir le sens dans lequel on dit que l'animal a une sensation ou une appréhension de sa *sustasis*. On a voulu⁽²⁴⁾ marquer une distinction entre perception de la constitution et perception de soi, en imaginant que la première expression aurait été substituée à la seconde, comme un correctif visant à déjouer les difficultés liées aux pièges de la relation réflexive. Je n'ai pas du tout le sentiment qu'il en ait été ainsi. Si l'on prend le passage de Sénèque qui énonce la définition de la *constitutio* dont l'interlocuteur souligne qu'elle ne peut évidemment pas être comprise par l'enfant⁽²⁵⁾, on voit qu'elle est présentée comme une disposition de l'hégémonique de l'âme, mais, trait frappant, à l'égard du corps. Si l'on accepte de prendre cette formule comme correcte, il y aurait lieu, ce me semble, de lui appliquer ce que nous venons de dire de la façon dont on peut entendre la notion de rôle "hégémonique". La constitution est en effet manifestement l'organisation des parties – et ici réduites aux parties organiques corporelles – de façon à

former une unité de type animal et eu égard à laquelle on peut préciser la relation qu'adopte l'*hegemonikon* (de l'âme) : c'est qu'il en est cause synectique. Simplement, il faut se souvenir qu'une cause synectique est contemporaine de son effet, et lui est, pour ainsi parler, immanente, et en conséquence il est naturel qu'on en décrive l'effet au moyen d'une formule qui relève de la catégorie du *πρός τι πως ἔχου*. Il n'y a pas de raison pour assimiler cette causalité synectique de l'hégémonique à la *sunaisthêsis* que l'âme a des parties de l'organisme, et il faut considérer qu'elle est plus simplement la causalité réunissant les différentes parties de l'organisme en une seule unité de vie⁽²⁶⁾. Je dirai que la *sunaisthêsis* est le *pathos* qui accompagne cette causalité synectique, ou, plus exactement, qui résulte du fait que cette causalité s'accomplit à travers un mouvement circulaire du *tonos* dans tout l'organisme. Assimiler purement et simplement la causalité synectique unificatrice de l'organisme à une forme de perception de soi (en l'occurrence la *sunaisthêsis*, que l'on essaiera ensuite, tant bien que mal, d'élever au dessus de la sensation ordinaire), c'est dès le début faire une (la) concession majeure à l'interprétation que les néo-platoniciens (ou déjà certains des médio-platoniciens) en donneront. Hiéroclès cependant ne parle pas de la perception que l'animal aurait de sa propre constitution. En l'état dans lequel son ouvrage nous est parvenu, il semblerait qu'il n'introduise le terme *suvs-tasi* qu'à partir de la col. vi (ligne 52, cf. Bastianini et Long, 1992 p. 386-7 et 439), lorsqu'il estime avoir fini d'établir que l'animal a une perception de soi, et quand il s'agit de montrer qu'à cette perception la nature l'a disposé à réagir par la "familiarité" plutôt que par l'étrangement ou l'indifférence. C'est donc une disposition affective – celle que justement on appelle *oikeiôsis* – qui caractérise la réaction (et le premier rapport) à la constitution. Et plutôt que de parler de perception de la constitution, Hiéroclès s'en tient à parler d'une perception de l'ensemble des parties organiques (corporelles) et en outre d'une perception de l'âme par elle-même. Sauf oubli ou ignorance de ma

⁽²⁴⁾ Ainsi Jacques Brunschwig (1995, p. 96), qui voulait tirer parti d'une remarque d'Alexandre d'Aphrodise (*SVF*, III, 183).

⁽²⁵⁾ *ad Lucil.* CXXI, 10 : "*constitutio est principale animi quodam modo se habens erga corpus.*" Sur la réunion des quatre catégories dans la définition, cf. Brunschwig, *loc cit.*, p. 101. Cependant je ne pense pas qu'on ait affaire à une formule qui range son *definiendum* sous les quatre catégories stoïciennes, mais seulement sous la quatrième. Dans le même sens, Long et Sedley (1987, t. 1, p. 178).

⁽²⁶⁾ Une fois de plus, il est possible que les Stoïciens (ou certains d'entre eux) aient voulu souligner le côté actif d'une expression comme *συστασις* et que la formulation de Sénèque tende à marquer que la "constitution" est plutôt un certain aspect de l'hégémonique (et comme ce n'est ni son essence, ni sa qualité, il n'est pas surprenant qu'on le classe comme un *πως ἔχου* ; comme on veut d'autre part souligner que c'est une disposition de l'hégémonique eu égard au corps, il n'est pas davantage surprenant qu'on en fasse un *πρός τι*) que son résultat (la disposition du corps). Il est néanmoins difficile d'éliminer complètement l'idée que la constitution soit aussi le résultat de cette activité de l'hégémonique ; mais peut-être le propre de la causalité synectique était-il à leurs yeux qu'il n'y a pas de différence à faire entre une disposition causale immanente et son résultat, le point essentiel étant que, quand l'organisme change (ou au fur et à mesure qu'il le fait) la cause interne qui l'a disposé d'une certaine manière, le dispose immédiatement d'une autre manière.

part, cet usage – même s'il paraît figer et durcir quelque peu les choses – s'accorde bien avec le reste des témoignages (à une exception près) : il y est plus volontiers question de l'accommodation à la *sustasis* et de la *têrêsis* qu'on a pour elle⁽²⁷⁾ que de la perception qu'on en peut avoir.

L'exception est justement le passage de Sénèque (*ad Lucilium* CXXI, 10-13) où l'on en trouve (de façon unique) la définition. L'objection que Sénèque envisage suppose que l'enfant (ce serait la même chose pour l'animal dépourvu de raison), pour être accommodé à sa constitution, doive la comprendre ; le verbe est *intelligere*. D'une notion comme celle qui est mise en avant, il est raisonnable de penser que, si l'on en a une appréhension, ce ne sera en tout cas pas par pure et simple sensation : de ce fait l'adversaire de Sénèque n'est pas censé lui reprocher qu'il suppose que cette notion, il la "sent", il veut simplement suggérer que c'est une notion suffisamment abstraite pour qu'on ne puisse pas l'appréhender par les sens. Dans la réponse (§11) Sénèque procède manifestement par approximation(s) pédagogique(s) : il n'a pas dit que l'enfant (non plus que l'animal) comprend la définition de sa constitution, mais il est possible qu'il ait dit qu'il comprend sa constitution ; un verbe neutre (*novit/nescit*) permet la transition vers la réponse, en ceci qu'il évite qu'on ne s'emprisonne dans l'alternative : si l'enfant (ou l'animal) a ou non la notion de sa constitution (ce qui suppose une *ἐννοια* et il serait absurde de penser que l'enfant l'ait à sa naissance ou que l'animal puisse jamais l'atteindre), ou si, ne pouvant l'avoir, il est condamné à ignorer cette constitution (au moins sous la forme qu'il est un animal). Et la formulation finalement atteinte ("*quid sit animal nescit, se animal esse sentit*") permet de dire de quoi il est condamné à l'ignorance et de quoi il peut atteindre la connaissance, mais seulement sous et dans les limites de la sensation. L'évolution didactique du passage a – je dirais : explicitement – fait renoncer à l'idée que le mode de l'appréhension soit de type conceptuel, mais, à ce qu'il me semble, elle a aussi, dans le même mouvement, suggéré que l'on renonce à envisager l'objet de cette appréhension, du moins en tant qu'elle est "cognitive", comme étant la constitution elle-même : ce n'est que *le fait* (?), ou plutôt l'état de l'animalité. Il ne serait sans doute pas très heureux de se laisser emporter par la suggestion que, à défaut d'avoir accès au *τί ἐστι* de sa constitution, l'enfant (ou l'animal) ait tout au moins accès à son *ὅτι* (*ἐστι*) ; du moins si l'on entend par là que l'on pourrait

avoir la perception de l'existence d'une chose qui serait exactement de même contenu que celle qui se révélerait à celui qui en aurait et la perception (sensible) et l'*ennoia*. Ce que Sénèque a en vue, me semble-t-il, c'est bel et bien une situation où, puisque les facultés (*sensus/intellectus*) sont différentes, les objets le sont aussi, quitte à ce que l'on puisse trouver dans l'expérience des "référents" qui permettraient un recouvrement des deux sortes d'appréhension. Il serait assurément illégitime de vouloir tirer de Sénèque l'idée que l'animal n'a pas de perception de sa constitution, puisqu'au contraire, c'est ce qu'il affirme (§ 12). Mais il se peut que Sénèque éprouve de l'embarras à identifier la constitution, qui apparaît comme le corrélat d'une notion générale assez abstraite (comme le souligne l'objecteur) et ce que l'animal ou l'enfant est capable d'appréhender par la seule sensation, et qui pourrait se borner à une appréhension *seriatim* de chaque partie, sans la notion de ce qui les unifie.

Bastianini et Long (1992) ont noté que Sénèque offre aussi un parallèle avec Hiéroclos (col. VI, 1-22), lorsque celui-ci établit non pas seulement qu'il y a une proprioception susceptible d'accompagner la perception externe, mais qu'elle est même nécessaire à ce que la perception externe soit, pour ainsi parler, ressentie comme une sensation que j'éprouve. Lorsque je perçois du blanc, j'éprouve aussi l'affection passive d'"être blanchi" (Sénèque, § 12). Il n'est plausible de soutenir la *nécessité* d'une telle co-affection que si l'on a principalement en vue les modifications passives que subissent les organes sensoriels, ou les excroissances de l'âme qui s'y trouvent mêlées. On peut dire qu'en chaque perception externe, l'organe est affecté et que l'excroissance d'âme qui s'y trouve appréhende cette affection. À cet égard il faudrait sans doute intégrer les organes sensoriels dans les parties organiques dont l'unité fait la *sustasis*. Enfin Sénèque offre également un parallèle (§§ 12 et 13) au mouvement de pensée par lequel Hiéroclos étend ce dont l'animal a la sensation à l'hégémonique lui-même, et, là encore, en soulignant que l'enfant comme l'animal (et la plupart d'entre nous) ont le sentiment d'un hégémonique, qui est le siège de la tendance, mais sans en avoir la notion. Cela suggérerait une ligne d'argumentation selon laquelle il doit y avoir pour la tendance elle-même une proprioception accompagnant aussi nécessairement la motion interne des organes et des membres que la *sunaisthêsis* est l'accompagnement nécessaire du fait qu'une perception (externe) soit éprouvée.

⁽²⁷⁾ Hiéroclos emploie plutôt le composé *συντήρησις* (exemple col. VI, 55), ce qui a motivé la conjecture de Giusta (1964) pour Diogène Laërce, VII, 85.

On dit généralement que, pour les Stoïciens, l'animal se distingue de la plante par deux facultés : la tendance (*ὁρμή*) et la représentation (*fantasia*). Il est également assez fréquent qu'on donne plutôt l'*aisthêsis* que la *phantasia* comme deuxième trait distinctif entre l'animal et la plante. Il est possible d'envisager un sens restrictif de l'emploi d'*aisthêsis*, si l'on entend par là – mais c'est bien entendu une restriction qui ne se trouve que dans certains contextes – l'appréhension sensorielle telle qu'elle se trouve dans un organe périphérique. Un bon exemple se rencontre dans Calcidius⁽²⁸⁾, qui relie l'affirmation classique que les brutes n'ont ni sens du passé ni sens du futur à l'idée que la sensation telle qu'elle se produit dans les organes périphériques est incapable d'une mise en relation au passé ou à l'avenir, laquelle n'a lieu que par une mise en relation des impressions présentes et passées dans une faculté interne⁽²⁹⁾. On retrouve ici une difficulté que nous avons soulignée plus haut : étant admis que les animaux ont une partie hégémonique de l'âme, si l'on comprend bien son rôle comme cause synectique de l'unité organique, on saisit beaucoup moins bien ce que peut être son rôle comme "centre" de réception et de traitement des informations sur l'état de l'organisme. Ce qui est clair, c'est que la capacité représentative en doit être telle qu'aucune inscription (ou en tout cas aucun enregistrement) des contenus de sensation n'y soit possible. Si l'on estime que, encore qu'il soit légitime en toute rigueur de dire qu'il y a sensation dans les organes sensoriels eux-mêmes, il n'y a *phantasia* que dans l'hégémonique, il faut bien que celui-ci se distingue des sens au moins en ceci qu'il serait le lieu d'inscription (mais éventuellement sans enregistrement) de ce

qui vient des sens. Comme du reste l'hégémonique est aussi le siège de l'*hormê* (tout au moins de son point de départ), il est au moins clair que c'est en lui (et grâce à l'unité de substance supportant les qualités qui distinguent la faculté représentative de la tendance) que s'opère la connexion entre la représentation et l'impulsion excitée dans la tendance. Lorsqu'on supprime de l'hégémonique animal la faculté d'assentir (qui n'a de sens que si elle comporte aussi le versant négatif : la capacité de rejeter ou de suspendre), il semble qu'on soit réduit à ne plus envisager la connexion entre la représentation et la tendance que comme une connexion automatique et réflexe (ligne d'interprétation très bien illustrée par B. Inwood, 1985, p. 75-80). À mon sens, c'est là le cadre dans lequel on doit maintenir tout effort pour donner une explication plus précise de cette connexion. J.-L. Labarrière (1993) a justement signalé que l'un des points cruciaux concernant le rôle de l'hégémonique animal, c'est de savoir si l'on peut ou non lui appliquer en toute rigueur la définition classique de la *phantasia*, je veux dire comme *pathos* de l'âme qui, à l'intérieur de lui-même, révèle aussi son agent⁽³⁰⁾. Il est clair que ce qu'on ne peut pas lui attribuer, c'est la capacité à révéler le *pathos* ressenti (c'est-à-dire par exemple la modification de l'organe sensoriel du rouge au bleu) comme *effet* d'un objet bleu, selon une relation causale : car la notion de cause, relevant des incorporels, est évidemment de celles que ne peuvent appréhender que des âmes rationnelles. Mais il est possible de dire que, dans la *phantasia*, qui est une impression faite sur l'âme, ce qui se révèle, c'est l'agent, tout simplement parce que c'est sa propre image qu'il grave dans l'âme, et sans supposer que

(28) In *Timæum*, CCXX, retenu par Arnim (1906) comme illustrant le *De anima* de Chrysippe, et conservé par Long et Sedley (1987, 53 G). On pourrait ajouter le passage du pseudo-Plutarque évoqué ci-dessus (899D) qui pourrait se comprendre ainsi : (parmi les acceptions de *aisthêsis*, outre celles qui distinguent entre disposition, puissance et acte, il y a aussi celle-ci que) "la sensation est la représentation, quand elle est cataleptique, qui se produit par le moyen de l'organe sensoriel conformément à l'hégémonique ; on dit en contre partie que c'est de celui-ci que sont formés les organes sensoriels, qui sont des *pneumata* intelligents, s'étendant de l'hégémonique aux organes."

(29) L'*intima mentis deliberatio* (= *προαίρεσις* ?) qui est définie comme "*motus animæ vis rationabilis*", ce qui au moins entraîne que ces notes de futur et de passé ne puissent pas être au pouvoir des animaux. Mais faut-il en conclure qu'ils ne centralisent pas du tout leurs sensations externes ? Pour l'inscription des sensations dans l'hégémonique, au fur et à mesure qu'elles sont subies, comme sur une feuille de papier, et la réunion de celles qui sont semblables (*ὁμοειδεις*) en une *empeiria*, cf. Aëtius, dans Arnim (1906, II, n° 83). Il est clair que c'est dans l'hégémonique que se fait cette inscription (et, le cas échéant, leur collection en prolepses) ; à ce qu'il semble les animaux sont dépourvus de la capacité de conserver leurs sensations pour en faire des prolepses : c'est ce qui fait qu'ils n'accèdent même pas à l'*empeiria* (Aëtius distingue les prolepses des *ennoiai* : les unes et les autres sont des représentations générales, mais les *ennoiai* sont formées par enseignement et apprentissage, les prolepses simplement par la mémoire naturelle ; on peut donc distinguer l'*empeiria* de l'art en disant qu'elle n'est formée que de prolepses).

(30) Le texte de ce passage fait difficulté. Long et Sedley (1987, t. II, p. 239) impriment *fantasia* ... *ἐστὶ πάθος ἐν τῇ ψυχῇ ἐνδεικνύμενον αὐτό τε καὶ τὸ πεποιηκός* en suivant, pour la leçon *αὐτό τε*, les principaux mss. du pseudo-Galien et en laissant penser que la leçon *ἐν αὐτῇ* ne soit attestée que chez Némésius ; d'après les éditions de Mau et de Lachenaud, il semble plutôt que les mss. du pseudo-Plutarque ne se divisent qu'entre les leçons *ἐν αὐτῇ* et *ἐν αὐτῷ*. Long et Sedley estiment que leur choix est appuyé par Sextus Empiricus *adv. math.*, VII, 160, qui a certainement le mérite d'expliquer le sens dans lequel on emploie ici le verbe *endeiknumi*. Selon l'interprétation que je propose, il n'est nullement besoin de supposer une double révélation, celle du *pathos* et celle de l'agent. Le *pathos* a bien lieu dans l'âme, mais ce qu'il révèle, c'est seulement l'agent.

le sujet qui perçoit ait besoin de mettre en relation (en l'occurrence : causale) l'altération qu'il subit et l'agent qui en est cause : il n'a besoin de saisir que cette altération, mais il la saisit justement comme une image, qui se trouve être celle d'un objet (extérieur) représenté.

On a aussi un témoignage (Aëtius dans le pseudo-Plutarque, 904C) qui compare les Épicuriens, les Stoïciens et Straton sur la question de savoir s'il y a ou non dissociation locale entre le lieu où la sensation est éprouvée comme un *pathos* et celui où elle est ressentie comme une information. Alors que les Épicuriens localisent et le *pathos* et l'appréhension cognitive dans l'organe sensoriel et que Straton les localise toutes deux dans l'hégémonique, les Stoïciens restreignent le *pathos* à l'organe sensoriel et placent la sensation dans l'hégémonique (= SVF, II, n° 854). Long et Sedley (1987 vol. II, p. 316) remarquent à juste titre que, dans ce contexte le terme "sensation" est pris de manière restrictive ; on pourrait dire qu'on n'en retient que ce qui correspond à la *phantasia*. Cela tient à ce que le *pathos* est aussi entendu de façon restrictive : non pas comme simple fait d'éprouver l'action d'un agent externe, mais comme affection de plaisir ou de peine. Selon l'exposé de Plotin (*Enn.* IV, VII, 7, cf. déjà tr. II, chap. 2), les Stoïciens ont envisagé la transmission de la partie affectée vers l'hégémonique comme se faisant le long des "tentacules" que l'hégémonique étend jusqu'aux organes périphériques ; s'ils ont voulu localiser la sensation dans le seul hégémonique, c'est pour éviter qu'il n'y ait deux sensations différentes de la même douleur, dans la partie affectée et dans l'hégémonique ; et s'ils ont pensé que cette unique localisation était plausible, c'est qu'ils considéraient le mouvement tonique comme instantané.

Il est bien entendu nécessaire d'ajouter que l'animal a aussi une saisie du fait qu'il soit affecté, puisque c'est précisément ce que Hiéroclès avance contre ceux qui préten-

dent qu'on n'a de perception que des objets externes : il y a bien appréhension du fait que mon œil soit "affecté de rouge", mais cela, ce n'est pas l'*aisthêsis* à proprement parler, c'est la *sunaisthêsis*. Si, dans l'hégémonique, la sensation devient *phantasia*, faut-il dire qu'il en va de même de la *sunaisthêsis* ? Il est remarquable que Hiéroclès ne s'exprime pas ainsi et qu'on a même le sentiment qu'il évite de le faire, réservant le terme *phantasia* pour le moment où l'animal va étendre son *oikeiôsis* initiale vers la perception des choses qui lui sont utiles ou nuisibles ; or il ne s'agit justement plus, dans ce cas, d'une "proprioception" mais bien d'une perception ordinaire, qui simplement est disponible comme une *hexis*, du fait qu'il y a une qualification spéciale par l'*hormê* (comme le dit Sénèque (§ 21), l'animal qui sent qu'il est fait de chair sent aussi ce qui peut couper, brûler, écraser cette chair). Il n'est donc pas absolument certain que la proprioception soit déjà et dès le début *phantasia*. Je ne veux pas affirmer qu'elle ne l'est pas, mais simplement indiquer que la ligne d'interprétation qui l'assimile à ces perceptions qui, étant appréhendées de manière cataleptique, font normalement l'objet d'assentiment⁽³¹⁾, risque bien de présupposer de façon irréfutable qu'une *sunaisthêsis* est *eo ipso* une *phantasia*.

Stobée⁽³²⁾, comparant la notion aristotélicienne de "sens commun" avec ce qu'il considère comme son répondant chez les Stoïciens, souligne que cette fonction a chez le Stagirite ces traits – la comparaison des données, la transition (*μεταβατικόν*)⁽³³⁾ – qui, chez les Stoïciens, la réserveraient à une âme rationnelle, et il indique alors en contraste que le "sens commun" se réduit, pour les Stoïciens, à un toucher interne par lequel nous nous appréhendons nous-mêmes. Antiochus (*Acad. priora* (Lucullus), II, 20), s'il a repris cette notion aux Stoïciens, en souligne l'origine cyrénaïque⁽³⁴⁾, et il le borne à l'appréhension des affections de plaisir et de douleur. Il est possible que les

⁽³¹⁾ Les textes qui déclarent que les sensations sont des assentiments ne visent évidemment pas par là le fait que l'on assente au prédicat de valeur qu'elles peuvent comporter (par exemple, si je vois un chien, qu'il soit dangereux), mais simplement au fait qu'il s'agit bel et bien d'une sensation, c'est-à-dire à la réalité de l'agent représenté (que je perçois un chien réel et non un chien en peinture).

⁽³²⁾ Passage retenu par Diels comme appartenant à Aëtius (*Doxographi graeci*, p. 395). Retenu (pour le lemme stoïcien) par Arnim, 1906 : οἱ Στωικοὶ τῇδε τὴν κοινήν αἴσθησιν ἐντός ἀφ' ἧν προσαγορεύουσι καθ' ἣν καὶ ἡμῶν αὐτῶν ἀντιλαμβανόμεθα. Le passage me paraît signifier que les Stoïciens n'emploient pas pour leur part l'expression *koinê aisthêsis*, mais que ce que l'on peut trouver de correspondant, c'est ce qu'ils appellent "toucher intérieur".

⁽³³⁾ Cette transition est ici clairement envisagée comme le passage d'une *phantasia* reçue par un sens à une *phantasia* reçue par un autre sens, ce qui permet qu'il y ait des termes communs à plusieurs sens, ainsi la figure pour la vue et le toucher.

⁽³⁴⁾ Il n'est pas certain que l'expression "toucher interne" soit d'origine cyrénaïque ; les cyrénaïques auraient borné de manière générale nos sensations à ne pouvoir appréhender que le *pathos* intérieur, lequel n'est pas nécessairement de caractère affectif (on se souvient que les cyrénaïques ont développé toute cette gamme d'expressions – "être affecté par le blanc, par l'aigu, par le suave ..." – qui permettent à la fois de dire en quoi consiste une sensation et d'en délimiter la portée), mais du moins les sensations de plaisir et de peine ont-elles sur les autres cet avantage que, correctement analysées, elles ne prétendent justement pas nous informer sur autre chose que nos dispositions internes (ou sur les modifications qu'elles subissent). L'assimilation du plaisir et de la peine à un mouvement lisse et à un mouvement rugueux facilite celle du sens qui s'y rapporte à un toucher.

Stoïciens en aient fait autant, et dans ce cas le toucher interne ne recouvrirait pas exactement l'ensemble des informations que la *sunaisthêsis* est capable de procurer à l'animal. En effet, le "toucher interne" semble bien être envisagé comme un "sixième sens", informant sur l'état agréable ou désagréable des organes et des membres, et c'est ce qui permet à Antiochus de citer les cyrénaïques parmi les philosophes "dogmatiques" puisqu'il reconnaissent au moins une catégorie de sensations comme cataleptiques. Il est cependant possible que, sans identifier les deux notions de toucher interne et de *sunaisthêsis*, les Stoïciens se soient servi de la première pour éclairer la seconde : mais peut-être était-ce moins pour expliquer comment une partie du composé peut en appréhender une autre – car le mélange complet des deux composants paraît fournir une base suffisante – que pour visualiser la façon dont, en l'absence d'une notion de la constitution (qui n'est pas accessible aux animaux dénués de raison), celle-ci peut cependant être établie comme *oikeion* pour n'importe quel animal. Ordinairement en effet c'est une *phantasia* qui est motivante pour le déclenchement de l'*hormê*, et elle l'est par le prédicat qu'elle illustre ; ici, il faut penser que l'accord de la tendance avec la présentation de la constitution (puis du détail de ses parties) ne peut pas se faire en rapportant un aspect "évaluatif" de la *phantasia* à quelque chose qui pourrait servir de référence pour l'évaluation, du fait que la constitution doit être le premier "accommodé".

Il n'est de ce fait pas surprenant que pour "expliquer" cette accommodation initiale de l'animal à lui-même, Chrysippe et ses successeurs aient dû recourir à la causalité téléologique de la nature⁽³⁵⁾ : c'est elle qui a fait en sorte que l'animal ne soit ni hostile, ni indifférent à lui-même, mais "familier". Reste à savoir comment, dans l'incapacité où l'animal se trouve d'avoir une notion de sa constitution, il peut la former en objet pour la tendance. Peut-être faut-il ici évoquer à nouveau ce qui est apparu comme une bizarrerie de l'exposé que Diogène Laërce (VII, 85) prête à Chrysippe : nous avons vu que ce à quoi l'on déclare que la nature "accomode" l'animal, c'est sa constitution et la *suneidesis* de celle-ci. Il nous paraissait délicat que la *suneidesis*, dont on attendrait qu'elle soit le moyen par lequel la constitution est offerte à la tendance comme ce à quoi elle doit être "familère", en soit en même temps l'objet. Or il semble que cette bizarrerie se rencontre à nouveau dans le passage de Hiéroclès où il paraît reprendre

l'argumentation de Chrysippe, car pour résumer ce que la nature n'a pas pu faire, on y dit que ç'aurait été "que l'animal ne fût pas satisfait de lui-même et de la représentation de lui-même"⁽³⁶⁾. Je suggérerai de comprendre cette façon d'inclure la représentation de soi dans l'objet de l'*oikeiôsis* de la manière suivante : la figuration de la constitution est quelque chose qui accompagne l'animal de la naissance à la mort ; même si la constitution subit des changements avec l'âge, la perception qui lui correspond lui est toujours adéquate et s'adapte à tous ces changements ; mais, bien entendu, elle lui est adéquate pour autant que cette constitution n'est justement pas mutilée.

On peut, de ce fait, considérer que la perpétuation d'une image normale de sa constitution est, pour l'animal, l'équivalent du fait d'éprouver l'état dans lequel il est comme un état normal ; dès que sa propre situation empêche la constitution de s'exercer librement – comme la tortue qu'on a mise sur le dos –, ou qu'elle est mutilée, ou même qu'elle ne permet plus une représentation qui assure la perpétuation – comme ces jeunes enfants qui pleurent lorsqu'ils sont enfermés dans l'obscurité parce qu'ils y voient une image de leur disparition –, on peut dire que l'anormalité qui affecte l'état du corps ou son environnement est immédiatement appréhendée soit comme une déformation de l'image de la constitution, soit comme son obscurcissement ou sa quasi disparition ; et c'est cette disparition, cet évanouissement, ou cette mutilation de l'image qui suffit à faire que l'animal s'appréhende dans une situation d'"hostilité". On peut dire ainsi que, privé qu'il est de la possibilité d'avoir une notion de sa constitution, l'animal s'attache à lui-même par le moyen de son attachement à la perpétuation – mais, puisque les animaux n'ont pas le sens du passé, ni du futur, perpétuation qui est toujours éprouvée dans le présent – de cette représentation ; et au demeurant, on comprend d'autant mieux qu'un animal qui est incapable de comparer ses états antérieurs avec l'état présent, ni d'anticiper l'état futur, est surtout sensible à ce que l'image ne soit jamais actuellement brouillée ou mutilée et qu'il réagira immédiatement à ces déformations.

Ainsi, il semblerait que l'on puisse à bon droit envisager le résultat de la *sunaisthêsis* de l'animal comme aboutissant à former une représentation de sa constitution. De quoi une telle représentation est-elle révélatrice ? On peut dire qu'elle est révélatrice de son agent, qui est que la causalité synectique de l'âme à l'égard du corps s'exerce normale-

⁽³⁵⁾ Recours que l'on peut considérer comme justifié par les conséquences : s'il était soit étranger, soit hostile à sa constitution, l'animal ne pourrait pas survivre ; or on observe que les animaux survivent...

⁽³⁶⁾ col. vi, lignes 43-46 : οὐκ ἄν μοι δοκεῖ τις... εἰπεῖν ὥς [τε] γεννηθὲν τὸ ζῷον(ν) ἐαυτῷ(ν) τε καὶ τῇ φαντασίᾳ τῇ ἐαυτοῦ δυσαρρεστῇ.

ment, et qu'elle est révélatrice de cette situation "à l'intérieur d'elle-même", dans un sens qui est ici compatible avec l'idée qu'elle soit révélatrice d'elle-même, et qui tient simplement à la perpétuité, mais toujours éprouvée dans le seul présent, de sa présence. Il faut évidemment beaucoup de précautions dans la formulation pour éviter de dire que la normalité de la *phantasia* soit appréhendée comme le signe de la normalité de la constitution (et de l'environnement dans lequel elle se trouve) – puisque cette relation de signe à signifié est inaccessible aux animaux –, mais on le peut en mettant l'accent sur le fait que ce qui doit "rassurer", c'est simplement la perpétuelle présence de l'image. Il y a aussi une place – quoiqu'assez mince – pour faire une distinction entre la *sunaisthêsis* et la *phantasia*.

D'après la description qu'on a vu Hiéroclès en faire, la *sunaisthêsis* n'est pas exactement un processus passif : outre le fait qu'il n'y a pas d'agent extérieur, on ne peut pas vraiment dire que la constitution soit l'agent et la proprioception le processus passif ; la proprioception est une "sonde" dans l'organisme – ce qui permet de la comparer au toucher intérieur – elle est l'envers de la causalité synec-tique de l'hégémonique, plutôt que son patient. Elle ne peut pas être révélatrice ni d'elle-même, ni en elle-même. Par contre, on peut dire que la *phantasia* l'est, mais, pour ainsi parler, en tant qu'elle fixe à tout moment le résultat du fonctionnement normal de la proprioception ; elle est l'image instantanée du fait que ce processus ne soit pas interrompu ou ne subisse pas de dérangement important.

Appendice : plan du fragment de Hiéroclès (d'après Long, 1996)

Hiéroclès ἡθικῇ στοιχείωσις Pap. Berol. invent. 9780, v. ; éd. von Arnim, 1906 ; ed. nova et accuratior Guido Bastianini et Anthony Long, 1992 (*Corpus dei papiri filosofici* éd. sous la direction de F. Adorno, Florence, L. Olschki ed.) I **.

- 1 Col. I, ll. 1-30 : que la meilleure manière d'aborder la question du *telos* est de fixer le *prôton oikeion* de l'animal. Que l'animal ne vit pas comme animal (mais seulement comme une plante) pendant la période de gestation.
- 2 Col. I, ll. 30-37 : ce sont la sensation et la tendance qui distinguent l'animal (de la plante).
- 3 Col. I, 37-50 : et il a dès sa naissance une perception de lui-même.
- 4 Démonstration de cette dernière affirmation :
 - a. On voit que les animaux ont une perception de leurs parties organiques (col. I, 51- col. II, 3) ; de leurs moyens de défense (col. II, 3-18) ; de ce qui est faible et de ce qui est capable de résistance en eux (col. II, 18-col. III, 19) ; des aptitudes des autres animaux relativement à eux (col. III, 19-52).
 - b. La perception qu'ils ont d'eux-mêmes est perpétuelle (ininterrompue) ; cela tient :
 - au fait que l'âme et le corps sont mélangés sur le type de la *krâsis di holôn* (col. III, 56-IV, 53)
 - qu'il n'y a pas un moment privilégié où cette percep-

tion devrait commencer. Pour qu'il y en eût un il faudrait qu'il y ait aussi des états où cette perception n'ait pas lieu ; le plus plausible dans ce cas est le sommeil, or on peut se convaincre que même dans le sommeil l'animal perçoit non seulement ce qu'il est, mais reste attaché à son caractère (col. IV, 53 - V, 38).

(concl.) il n'y a pas à envisager de moment où commence la *sunaisthêsis* autre que celui de la naissance (col. V, 38-52).

- 5 Réfutation d'une objection possible : que la perception ne puisse porter que sur des objets externes (col. V, 52- VI, 24).
- 6 Cette perception de soi permet une "familiarité" avec soi :
 - le contraire serait en butte à la téléologie de la nature (col. VI, 24-53)
 - et il y a quelques témoignages que l'animal ou l'enfant est satisfait par l'image de sa constitution et en a besoin (col. VI, 53- VII, 50). [L'organisation de ces passages est déjà très conjecturale].
 - Je donne, par souci d'information, le plan que Long a pensé discerner dans les fragments qui restent (col. VII, 50 - IX, 19), mais la vérité est que l'état du papyrus ne permet que la divination :
- 7 Il y a un développement de l'animal au cours duquel la *phantasia* qu'il a de lui-même se raffine ;
- 8 Cela donne quatre sortes d'*oikeiôsis* (cercles concentriques ?)
- 9 L'homme est un animal social.

Bibliographie

- ADORNO F., 1992.— *Corpus dei papiri filosofici*. Florence : Olschki ed.
- ARNIM von, 1906.— *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Stuttgart : SVF.
- BASTIANINI G. et LONG A. A., 1992.— Dopo la nuova edizione degli *elementi di etica* di Ierocle stoico. *Studi dell' Accademia Toscana di Scienze e Lettere*, 129 : 221-249.
- BRUNSCHWIG J., 1995.— *Études sur les philosophies hellénistiques*. Paris : PUF.
- DILLON J., 1977.— *The Middle Platonists*. Londres : Duckworth.
- DIOGÈNE LAËRCE, réédition 1999.— *Vies et doctrines des philosophes illustres*. Traduction française sous la direction de M.-O. Goulet-Cazé. Paris : Librairie Générale Française.
- GIUSTA M., 1964.— *Dossografi di etica*. Turin : Dyroff.
- INWOOD B., 1984.— Hierocles : theory and argument in the 2nd century AD. In : *Oxford studies in Ancient Philosophy*, 2 : 151-184.
- INWOOD B., 1985.— *Ethics and human action in early stoicism*. Oxford : OUP.
- LABARRIERE J.-L., 1993.— De la nature phantastique des animaux chez les Stoïciens. In : J. Brunschwig et M. Nussbaum eds., *Passions and Perceptions*. Cambridge : CUP.
- LABARRIERE J.-L., 1997.— *Logos endiathetos et logos prophorikos*. In : B. Cassin et J.-L. Labarrière eds., *L'animal dans l'Antiquité*. Paris : Vrin.
- LACHENAUD G., 1993.— *Plutarque. Œuvres Morales, XII, 2*. Paris : Belles Lettres.
- LONG A. A., 1996.— *Stoic studies*. Cambridge : CUP.
- LONG A. A. et SEDLEY D. N., 1987.— *The Hellenistic philosophers*. Cambridge : CUP.
- MANSFELD J. et RUNIA D., 1997.— *Aëtiana*. Leyde : Brill.
- POHLENZ M., 1959.— *Die Stoa*. Göttingen (trad. Italienne augmentée par l'auteur, 2 vol., Florence, 1967).
- RIST J. M., 1969.— *Stoic philosophy*. Cambridge : CUP.
-