

Teun Tieleman

Sénèque et les pré-passions

1 « Pré-passions » : à la recherche de l'origine du terme et de la notion

Le concept de « pré-passions » (προπάθεια) est une composante distinctive de la théorie générale des passions sur laquelle est fondé le traité *De ira* de Sénèque, cela même si le terme (ou un équivalent exact en latin) ne saurait être trouvé au long de ces pages. Sénèque utilise différentes expressions : « choc premier de l'esprit » (2,2,2 et 2,4,2 *primus ille ictus animi*), « le premier mouvement » (2,4,1 *primus motus*), « premier trouble de l'âme induit par la représentation d'une injustice » (2,3,5 *prima illa agitatio animi quam species iniuriae incussit*), et ajoute de nombreux exemples de ce genre de phénomène mental sur lequel il désire attirer notre attention. Mais d'après ce qu'il dit à l'ouverture du livre II (1,1–4), il semble assurément parler de sentiments qui n'ont pas reçu d'assentiment, distincts comme tels de la passion (πάθος) au sens propre, sentiments appelés « pré-passions » (προπάθεια) par quelques autres sources, grecques. Le terme fait sa première apparition dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie (c. 25 av. – c. 50 ap. J.-C.) et figure chez des auteurs chrétiens postérieurs, liés à Alexandrie, comme Origène (c. 185 – c. 253 ap. J.-C.) et Didyme l'Aveugle (c. 313–398).¹ Les auteurs juif et chrétiens sollicitent ce concept stoïcien dans le cadre de leur exégèse scripturale : lorsque les Écritures attribuent des passions comme la colère, le chagrin ou la joie à une personne vertueuse ou même à Jésus et à Dieu lui-même, il convient de ne pas l'entendre dans le sens d'une passion à part entière, ni d'une passion au sens strict du terme. Cette distinction technique se retrouve dans une de leurs opinions, celle selon laquelle on peut avoir une mauvaise pensée sans pour autant commettre un péché – même si les mauvaises pensées peuvent nous induire à commettre un péché et doivent être expurgées par le progrès moral. Ce point d'exégèse renvoie à des notions stoïciennes voisines telles que l'idéal d'im-

¹ Philo, *Q.Gen.* 1,79, avec Graver (1999). Sur Origène et son héritage, Sorabji (2000) 343–371.

Note : Texte traduit par V. Laurand.

passibilité (ἀπάθεια) et celle du sage, qui, comme tous les autres humains, demeure soumis à l'expérience des pré-passions, mais non à la passion.²

Les témoignages chez Philon et dans cette tradition chrétienne ultérieure ont poussé à une comparaison avec les passages qui leur font écho chez Sénèque. Plusieurs propositions ont été avancées pour déterminer l'origine et le développement de la notion de pré-passions. Nous pouvons avec certitude écarter la possibilité que Philon aurait pris l'idée chez Sénèque lors de son unique visite à Rome en 39 ap. J.-C.³ De fait, l'idée, sinon le terme, se trouve également chez Cicéron, dans les *Tusculanes*, 3,83, qui parle alors de « morsure et contraction » dans le même sens que ce que Philon appelle une pré-passion et Sénèque un « premier mouvement ».⁴ Le compte rendu cicéronien de la théorie stoïcienne des passions, en *Tusc.* III–IV, remonte au traité de Chrysippe *Sur les Passions*, sans doute, cependant, au travers d'une source intermédiaire, à savoir un épitomé du traitement classique par Chrysippe de la doctrine stoïcienne.⁵ Philon lui aussi a dès lors tiré la notion d'une source stoïcienne antérieure, qui peut avoir été une œuvre de Chrysippe lui-même ; mais, comme nous l'avons déjà remarqué, le terme προπάθεια se trouve pour la première fois chez Philon : en d'autres termes, il ne figure pas dans ce qui nous reste du *Sur les Passions* de Chrysippe ni dans aucun autre traité, et aucune autre source ne l'associe avec le nom de Chrysippe. En fait, le compte rendu cicéronien comme les fragments du *Sur les Passions* indiquent qu'alors qu'il ne saurait y avoir aucun doute que Chrysippe distinguait bien une étape préliminaire à une réponse passionnelle (et étape qui l'initiait), il utilisait un autre langage, physique.⁶ Il semble en fait que προπάθεια soit un terme technique forgé par des stoïciens postérieurs à Chrysippe dans le contexte de l'élaboration d'une systématisation, fondée sur des innovations définitionnelles et terminologiques, à partir des développements originaux de Chrysippe. Comme on peut s'y attendre, le fantôme de

2 Cf. Sen. *ira* 2,2,2 ; 1,16,7 (= *SVF* 1,215), avec la référence à Zénon (l'âme du sage est guérie mais la cicatrice de la blessure demeure), autre indication de ce que la complexité de ces idées remonte aux premiers stoïciens.

3 Graver (1999) 300 ; cf. Graver (2002) et (2007) 88 (*pace* Sorabji (2000) 66–69) and *passim*. Comme Gill (2005) 458 le note, Sénèque ne revendique aucune originalité sur ce point. En faveur d'une origine stoïcienne ancienne de la notion de pré-passion (sinon du terme προπάθεια) : Bonhoeffer (1890), Abel (1983), Graver (1999), Inwood (2004) 180, Graver (2007) 89–93 ; D'Jeranian (2014) ; Pinedo Cantillo/Yáñez Canal (2018), 33–34.

4 Sur le fait de céder à une représentation à cause de la faiblesse de l'âme, cf. Chrys. *ap.* Galen. *PHP* 4,6 (= *SVF* 3,476). Cf. Plut. *uirt.mor.* 9,449a (= *SVF* 3,439).

5 Cf. Tieleman (2003) 288–320.

6 Cf. *supra* n. 4.

Posidonius dut régner sur les discussions. On lui a attribué l'introduction des pré-passions, tout autant la notion que le terme, conformes à une idée plus générale de ce stoïcien tout à fait capable d'innovations comme d'écarts doctrinaux.⁷ Aujourd'hui, la tendance à voir en Posidonius un dissident avéré semble appartenir au passé et, plus encore même, la tendance à le voir derrière les auteurs romains comme Cicéron ou Sénèque. Son influence générale semble plutôt correspondre à l'idée d'une systématisation post-chrysippéenne, incluant l'introduction d'une terminologie. On en trouverait un bon exemple dans le terme « propension » (εὐέμπρωσια, τὸ εὐέμπρωτον), à savoir à telle passion particulière. Ce n'est pas comme si l'idée manquait chez les prédécesseurs de Posidonius, et plus particulièrement chez Chrysippe,⁸ mais, en tant que terme technique, il semble avoir été introduit par Posidonius.⁹ De manière certaine, cette introduction a pu répondre à une accentuation particulière de la part de Posidonius. À partir des fragments de son propre *Sur les Passions*, nous savons qu'il portait un intérêt spécifique à l'explication des phénomènes irrationnels tels que le fait de pleurer ou de rire contre son gré, phénomènes que Sénèque aussi compte parmi ses exemples de premiers mouvements.¹⁰ Mais en fait, Posidonius ne parle pas de pré-passion (προπάθεια), mais de « traction passionnelle » au sens strict, comme le montre le témoignage suivant de Galien :

Posidonius [. . .] tente de montrer que les causes de toutes les suppositions fausses surviennent < dans l'ordre théorique par ignorance, mais dans l'ordre pratique > par une traction affective, mais que les opinions fausses précèdent (ou « sont antérieures ») lorsque la faculté rationnelle est devenue faible à propos du jugement.

(Galen. *PHP* 5,5,21 De Lacy = Posidonius F 169,78–82)¹¹

7 Holler (1934), Rist (1969) 37–41, suivi par Griffin (1992) 180 n. 4.

8 Cf. *PHP* 4,2,3, p. 294,34–36 De Lacy (= *SVF* 3.465).

9 Cicéron, *Tusc.* 4,27 donne une brève explication du fait d'être enclin (*proclivis*) à une passion particulière dans son compte rendu de la théorie stoïcienne des passions (*ibid.* 11–33), qui est fondé sur (un épitomé de passages de) *Sur les passions* de Chrysippe : cf. Tieleman (2003) 296–306. Mais Kidd (1983) 108 souligne la remarque de Galien. *PHP* 4,2,5, p. 296,6 De Lacy = Posid. F 163 que l'expression τὸ εὐέμπρωτον εἰς νόσον (« être enclin à la maladie ») est une expression de Posidonius. En ce qui concerne la terminologie, Kidd semble avoir raison.

10 Cf. Galen. *PHP* 4,7,12–24 (= *SVF* 3,466, Posid. T 101, F 150a), d'où cependant il est clair que Chrysippe a discuté le phénomène en premier et que Posidonius est revenu à la question de la cause du phénomène concerné ; cf. Tieleman (2003) 250–264 ; Graver (2007) 90 ; Sen. *ira* 2,2,5 ; 2,4,2.

11 ὁ Ποσειδώνιος [. . .] δεικνύει πειρᾶται πασῶν τῶν ψευδῶν ὑπολήψεων τὰς αἰτίας ἐν μὲν τῷ θεωρητικῷ <γίγνεσθαι δι' ἀμαθίας, ἐν δὲ τῷ πρακτικῷ > διὰ τῆς παθητικῆς ὀλκῆς, προηγείσθαι δ' αὐτῆς τὰς ψευδεῖς δόξας ἀσθενήσαντος περὶ τὴν κρίσιν [τὴν] τοῦ λογιστικοῦ.

Nous trouvons ici l'idée stoïcienne selon laquelle l'intellect peut se trouver influencé sous l'impact d'une représentation particulière (qui fonctionne, ou plutôt l'objet qu'elle représente, comme cause externe et antécédente) ; mais le fait qu'il cède et réponde avec passion est déterminé par la faiblesse de l'intellect en termes de jugements de valeur et de tension physique. Ici, comme ailleurs, le mental et le physique forment deux aspects d'un même phénomène.

Sur l'origine précise du terme nous devons nous résigner à l'obscurité. On peut supposer qu'il a été forgé par Philon lui-même et ne serait ainsi aucunement d'origine stoïcienne. Mais cette hypothèse semble peu probable, en soi et du fait de sa présence dans Plutarque, qui par ailleurs l'utilise pour parler des symptômes annonçant une maladie.¹² Les stoïciens ont établi une analogie bien connue entre la maladie du corps et celle de l'âme, jouant sur les sens de πάθος, à la fois passion et maladie. Mais on ne saurait dire si cet usage par Plutarque trahit une influence stoïcienne. Il vaut la peine de noter que Plutarque, dans un passage traitant de la doctrine stoïcienne des pré-passions, profite de termes descriptifs qui rappellent les termes physiques dans lesquels le phénomène est décrit par Chrysippe et, dans son sillage, par Cicéron.¹³ De la même manière, le fragment 9 Schenkl d'Épictète (= Aulugelle *NA* 19,1), un autre des passages-clefs sur les pré-passions, montre que ce stoïcien connaissait la doctrine, sans utiliser le terme, lequel, comme l'a proposé Margaret Graver, semble avoir été géographiquement confiné à la tradition de l'école d'Alexandrie.¹⁴

¹² Anticipations de la souffrance : Plut. *quaest. coniu.* 666d ; symptômes annonçant une maladie : *tuen.sanit.* 127d ; cf. 128b ; 129a.

¹³ Plut. *uirt.mor.* 9,449 (= *SVF* 3,439) : Οἷς καὶ αὐτοὶ [scil. Stoicῶν] τρόπον τινὰ διὰ τὴν ἐνάργειαν ὑπέκοντες αἰδεῖσθαι τὸ αἰσχύνεσθαι καλοῦσι καὶ τὸ ἤδεσθαι χαίρειν καὶ τοὺς φόβους εὐλαβείας, ταύτην μὲν οὐδενὸς ἂν αἰτιασαμένου τὴν εὐφημίαν, εἰ τὰ αὐτὰ πάθη προστιθέμενα μὲν τῷ λογισμῷ τούτοις καλοῦσι τοῖς ὀνόμασι, μαχόμενα δὲ καὶ βιαζόμενα τὸν λογισμὸν ἐκείνοις· ὅταν δὲ δακρυοὶς ἐλεγχόμενοι καὶ τρόμοις καὶ χροῶς μεταβολαῖς ἀντὶ λύπης καὶ φόβου δηγμοὺς τινὰς καὶ συνεόρσεις λέγωσι καὶ προθυμίας τὰς ἐπιθυμίας ὑποκορίζωνται, σοφιστικὰς δοκοῦσιν οὐ φιλοσόφους δικαίωσεις καὶ ἀποδράσεις ἐκ τῶν πραγμάτων μηχανᾶσθαι διὰ τῶν ὀνομάτων. καίτοι πάνιν αὐτοὶ τὰς τε χαρὰς ἐκείνας καὶ τὰς βουλήσεις καὶ τὰς εὐλαβείας εὐπαθείας καλοῦσιν, οὐκ ἀπαθείας, ὀρθῶς ἐνλήσεις καὶ τὰς εὐλαβείας εὐπαθείας καλοῦσιν, οὐκ ἀπαθείας, ὀρθῶς ἐναυῦθα χρώμενοι τοῖς ὀνόμασι. Notez les « morsures », « troubles », « excitation ». Cf. Plut. *uirt.mor.* 449d (= *SVF* 3,468), chez Cicéron : « morsures et contractions » (*Tusc.* 3,83), Galen. *PHP* 4,3,2, en référence à Zénon (*SVF* 1,209) : « contractions, humiliations et morsures, soulèvements et expansions ».

¹⁴ Graver (1999) 303.

2 Le compte rendu de Sénèque dans le *De ira* 2,1–3

Ce qui suit concernera à présent la notion de pré-passion telle que l'expose Sénèque au début du livre II du *De ira*.¹⁵ En accord avec la psychologie stoïcienne, Sénèque commence par l'idée qu'une représentation humaine inclut non seulement une conception spécifique de notre situation (la marque d'une représentation rationnelle) mais également un impact particulier sur l'âme corporelle, qui s'exprime dans des mouvements psychiques ressentis (notamment les contractions et expansions dont nos sources témoignent) aussi bien que dans des effets corporels concomitants, comme le fait de trembler ou de devenir pâle.¹⁶ Cette expérience appartient à la nature humaine et à la manière dont elle interagit avec son environnement. Comme telle, elle est involontaire.¹⁷ Nous ne pouvons nous empêcher d'avoir des représentations incluant le choc psychique ici en question : elles sont subies, non causées, par l'esprit (2,3,1).

Les pré-passions sont rationnelles au sens stoïcien : elles incluent un plus ou moins grand degré de conceptualisation. Après tout, chacune d'elles est fondée sur une représentation humaine, c'est-à-dire rationnelle et donc exprimable dans la langue parlée. Considérons le cas de la colère. Elle ne suppose pas seulement la perception d'un adversaire, mais aussi le fait de penser qu'il nous a fait du mal, que cela était injustifié et que la vengeance est appropriée. Cela suppose déjà un haut degré de conceptualisation. En fait, Sénèque souligne la complexité ici en cause, laquelle, dit-il, ne peut pas se limiter à une simple impulsion de l'esprit (2,1,4 ; cf. 2,3,4).

Mais la représentation rationnelle n'est pas encore une croyance assumée. Le problème crucial tient dans la manière dont nous répondons à de telles pensées. Aussi Sénèque insiste-t-il sur la nécessité, pour qu'une passion advienne, que nous donnions notre assentiment à la représentation, ce qui revient à accepter l'état de faits qui nous est présenté comme il paraît être. Comme le dit

¹⁵ D'autres passages chez Sénèque sur les « premiers mouvements » et les phénomènes qui leur sont liés se trouvent en *ira* 1,7–8 ; 2,4,2 ; *ep.* 11 ; 57 ; 71,27 ; 99,15.

¹⁶ Cf. *supra* n. 13.

¹⁷ À côté de termes latins comme *adsentire* (« donner son assentiment ») qui traduisent l'usage stoïcien ancien et général, Sénèque comme Cicéron parlent de la « volonté » (*uoluntas*) et de « volontaire » (*uoluntarius*), ce qui ne correspond exactement à aucun mot grec. Quand bien même, cela n'implique pas un écart significatif par rapport à la psychologie stoïcienne. Sur le concept sénéquien de volonté et l'apport en celui-ci d'éléments nouveaux, cf. Inwood (2000) ; Wildberger (2006) 338–341 ; 923–924 (= n. 1496), qui avec raison souligne que le terme renvoie à l'assentiment de l'intellect à une représentation et non pas à une faculté ou à un pouvoir psychique séparés, comme on l'a souvent supposé.

Épictète, on *ajoute créance*¹⁸ à la représentation. Donner ou ôter son assentiment est en notre pouvoir ou « volontaire ». Cela nous rend responsables de nos réponses passionnelles. En même temps, cela rend possible pour nous de les contrôler par la raison (2,2,1). La question reste toutefois de connaître l'étendue de ce contrôle. Sénèque voit ce problème et y retourne à la fin de la section sur les premiers mouvements (cf. *infra* chapitre 3).

Le mécanisme psychologique que je viens de décrire est expliqué dans les termes de la théorie des causes prônée par l'ancien Portique, selon laquelle nos représentations fonctionnent comme la cause antécédente, indispensable et qui, extérieure, émerge au royaume du Destin, d'une part ; et notre intellect, comme la cause « principale » ou « complète », à qui revient de décider s'il donne son assentiment à la représentation ou bien le lui refuse (cf. Cic. *fat.* 41–42, où se trouve l'image chrysippéenne du cylindre, qui reçoit une impulsion de l'extérieur mais descend la pente en roulant du fait de sa forme particulière).¹⁹ C'est là le schème causal que nous trouvons également dans le fragment sur les pré-passions et le sage dans le passage d'Aulu-Gelle (*NA* 19,1) que j'ai mentionné, comme un moyen d'expliquer comment le sage peut présenter des effets physiques sans avoir succombé à la passion elle-même. Sénèque, dans les *Lettres à Lucilius* 87,31 (31–40 = Posidonius F 170), fait appel à Posidonius pour expliquer que la richesse matérielle peut s'avérer nuisible en tant que cause antécédente (*praecedens causa*) qui peut exciter notre désir, mais non pas nocive ni un mal en elle-même. Qu'elle soit nuisible dépend bien entendu de notre réponse psychique, qui est liée par Sénèque à la cause efficiente (*efficiens causa*). Malgré la différence terminologique, il semble clair que Sénèque opère ici avec la même distinction. Ainsi, conformément à la doctrine des anciens stoïciens, des représentations peuvent nous induire à mal agir : c'est là le pouvoir de persuasion des choses extérieures, lequel compte parmi les deux sources principales des maux.²⁰ Mais cela ne doit pas nous exempter de notre responsabilité de réagir correctement à elles.

Comme nous l'avons vu, la *notion* de pré-passion semble avoir des références chez les anciens stoïciens, même si des stoïciens plus récents peuvent avoir contribué à son sujet à une plus grande précision terminologique et technique. Sénèque, lui aussi, semble greffer son compte rendu du *De ira* 2,1–4 sur la doc-

¹⁸ 19,1,18–19 προσεπιδοξάζει ; cf. Sen. *ep.* 113,18, cf. *infra* n. 24.

¹⁹ Chrysippus *ap.* Plut. *Stoic.rep.* 47,1055f-1056b (= *SVF* 2,997) ; sur les divisions stoïciennes des genres de causes, cf. Clem. *strom.* 8,9,25 (= *SVF* 2,345) ; Plut. *comm.not.* 28,1072b (= *SVF* 3,719). Toutes les sources ne présentent pas la même terminologie ou les mêmes divisions sur ce sujet : cf. Hankinson (1998) 244–247.

²⁰ Galen. *PHP* 5,5,1–26 (= *SVF* 3,229a) ; Calc. *Tim.* 165–167 (= *SVF* 3,228) ; D.L. 7,89. Cf. Tieleman (2003) 132–139 ; Graver (2007) 154–158.

trine telle qu'elle peut être reconstruite d'après des sources stoïciennes anciennes complétées par Posidonius et Épictète (fr. 9). Aussi souligne-t-il le fait que la passion est volontaire et doit ainsi être distinguée d'une variété de phénomènes s'étendant depuis des réflexes corporels comme le fait de frissonner ou de rougir, le vertige dont nous faisons l'expérience à la vue d'un précipice, le fait de s'agiter au rythme de la musique, de pleurer avec d'autres sans raison personnelle particulière, à l'expérience de sentiments semblables à la peur ou à la colère à l'évocation d'exemples historiques ou lorsque nous regardons jouer une pièce sur scène (*ira* 2,2,1–6 ; cf. 2,3,3). Sénèque semble ici réunir des phénomènes assez disparates, au moins dans la mesure où ils impliquent une conception de ce qui cause le « premier mouvement ». Margaret Graver a sans doute raison de souligner le fait qu'on ne saurait espérer de Sénèque qu'il s'engage dans une différenciation précise de ces phénomènes entre eux parce que, dans le contexte, l'accent est porté sur le tracé d'une frontière claire entre ce qui est une passion et ce qui n'en est pas une.²¹ Ce que tous ces sentiments et effets ont en commun est qu'ils ne reçoivent pas d'assentiment et sont involontaires. De ce point de vue, Sénèque se conforme à la ligne de l'École.

3 La pré-passion comme le premier de trois mouvements : *De ira* 2,4

On a crédité Sénèque d'une innovation étonnante dans l'analyse de la passion, lorsqu'il ajoute une étape dans laquelle la réponse émotionnelle, qui a *déjà* commencé, se trouve intensifiée.²² Ce passage, crucial, se développe ainsi :

Voici comment les passions naissent, se développent et s'exagèrent. Il y a un premier mouvement involontaire, sorte de préparation et de menace de la passion ; un second mouvement accompagné d'un désir qu'on peut dompter : c'est l'idée qu'il m'est approprié de me venger,

²¹ Graver (2007) 93–99.

²² Pour d'autres comptes rendus, cf. Graver (2007) 125–132 (avec qui je me sens fondamentalement en accord, même si je diffère dans mon explication de la différence entre le deuxième et le troisième mouvements et de son arrière-plan historique) ; Sorabji (2000) 55–75, qui soutient que le schéma sénèque en trois étapes constitue de sa part une tentative originale de concilier les différentes théories qui ont été avancées respectivement par Zénon, Chrysippe et Posidonius. Il faudrait souligner que Sorabji, en posant des différences entre les prédécesseurs stoïciens de Sénèque, se montre largement dépendant du compte rendu donné par Galien. *PHP* IV–V. Si l'on ne fait pas crédit à la présentation par Galien de ces désaccords entre stoïciens, il devient alors impossible de suivre la lecture de Sorabji du *De ira* 2,1–4 : cf. Stephens (2000) 155–165 ; Tieleman (2003) ; Donini (2007) 432–438.

puisque j'ai été lésé, ou qu'il est approprié qu'un tel soit puni parce qu'il a commis un crime ; le troisième est alors désordonné : il veut se venger non pas si c'est approprié, mais de toute façon : il triomphe de la raison. Le premier choc ne se peut éviter avec l'aide de la raison, pas plus que les réflexes dont nous avons parlé : ainsi le bâillement se gagne, les yeux se ferment quand on dirige brusquement les doigts contre eux ; la raison n'y peut rien, l'habitude peut-être et une attention continue les atténue. Le second mouvement, que la réflexion fait naître, disparaît à la réflexion. (*ira* 2,4,1–2, trad. A. Bourgery, modifiée)²³

Ce processus en trois temps ne connaît aucun parallèle. Mais quant au premier mouvement ou premier choc, il n'y a aucune divergence avec d'autres comptes rendus stoïciens : il fait référence à la représentation que l'on reçoit, à l'impact qu'elle cause sur notre âme corporelle, qui implique souvent des effets corporels. Ainsi dans ce qui précède Sénèque insiste-t-il sur le fait que le premier trouble de l'âme (*agitatio animi*) est la représentation (*species*), qui, dans le cas de la colère, est la représentation de l'injustice. Mais ce n'est pas encore de la colère : la colère en elle-même tient dans l'impulsion qui présuppose l'acceptation et l'approbation de la représentation (*ira* 2,3,5). Mais la représentation et l'impact physique qu'elle génère ne peuvent être évités. Même si Sénèque, à la fin du passage, laisse entrevoir la possibilité de les atténuer, au moins dans une certaine mesure, à travers l'habitude, tout comme les auteurs chrétiens (ainsi Didyme l'Aveugle) considèrent qu'il est possible et désirable de se débarrasser soi-même des mauvaises pensées. Cela dit, la division principale distingue ici ce qui peut être contrôlé et ce qui ne peut pas l'être. Les premiers mouvements peuvent nous inciter à mal juger notre situation et la réponse appropriée à celle-ci, mais restant en dehors de notre contrôle, ils sont eux-mêmes moralement neutres.

La distinction par Sénèque entre le deuxième et le troisième mouvements n'a, semble-t-il, aucun correspondant exact dans d'autres sources. Le deuxième mouvement est provoqué lorsque l'intellect donne son assentiment à la représentation.²⁴ C'est pourquoi il dépend de nous, il est volontaire, comme Sénèque

23 *Et ut scias quemadmodum incipiant adfectus aut crescant aut efferantur, est primus motus non uoluntarius, quasi praeparatio adfectus et quaedam comminatio ; alter cum uoluntate non contumaci, tamquam oporteat me uindicari cum laesus sim, aut oporteat hunc poenas dare cum scelus fecerit ; tertius motus est iam inpotens, qui non si oportet ulcisci uult sed utique, qui rationem euicit. Primum illum animi ictum effugere ratione non possumus, sicut ne illa quidem quae diximus accidere corporibus, ne nos oscitatio aliena sollicitet, ne oculi ad intentionem subitam digitorum comprimentur : ista non potest ratio uincere, consuetudo fortasse et adsidua obseruatio extenuat. Alter ille motus, qui iudicio nascitur, iudicio tollitur.*

24 Le concept technique stoïcien d'assentiment (*συγκατάθεσις*, latin *adsensio*) va également dans le même sens que les idées d'approbation ou de confirmation dans Sen. *ep.* 113,18 ; sur l'idée de confirmation, cf. aussi Epict. *ap.* Aulu-Gelle *NA* 19,1,18–19 (= Epict. fr. 9 : cf. *supra* p. 269). *Ep.*

l'établit. C'est là le point crucial de sa différence avec le premier mouvement et Sénèque le répète à la fin de la section. De fait, Sénèque veut aussi concentrer son attention sur la colère du point de vue de la possibilité de son contrôle. Si une passion comme la colère dépend de notre assentiment, elle peut être évitée, contrairement aux premiers mouvements. Mais, dès lors qu'une réponse émotionnelle a été admise, est-elle toujours soumise à notre volonté ou à notre contrôle rationnel ? D'autres sources stoïciennes semblent la regarder d'un plus mauvais œil : l'âme, dans l'état de passion, a « tourné le dos » à la droite raison, c'est-à-dire est typiquement non-réceptive à la raison, au conseil, que celui-ci vienne d'elle-même ou d'un autre.²⁵ Mais évidemment Chrysippe et les autres ont pris en compte le fait indéniable que les passions varient en intensité et qu'en outre le cours normal d'une réponse passionnelle montre qu'elle peut rapidement atteindre son acmé puis diminuer après un certain temps, rendant l'âme à nouveau réceptive à la raison.²⁶ Comment et pourquoi l'âme passe-t-elle par ces trois étapes, cela résiste à l'explication, précisément parce que les passions sont irrationnelles : Chrysippe décrivait leur cours en termes physiques et médicaux de gonflements et d'oscillations de l'âme corporelle. Dans

113,18 explique la psychologie de l'action d'une manière qui montre que la représentation qu'on a peut inclure des propositions sur les actions appropriées, qui, par ailleurs, prennent effet seulement après l'assentiment ou la confirmation. Ce passage semble placer l'impulsion ou *conatus* (*impetus*, i.e. ce que les stoïciens nomment techniquement ὄρμη) avant l'assentiment, en disant que l'impulsion est confirmée par l'acte d'assentiment. Quoi qu'il en soit, il vaut mieux semble-t-il prendre *impetus* ici comme une inclination psychique, non une ὄρμη, laquelle est présumée dans les actions (par exemple « marcher »), qu'il mentionne dans ce qui suit. Sénèque montre clairement qu'on ne marche pas tant que l'assentiment n'a pas été donné. Si *impetus* revient à ὄρμη dans le sens technique du terme, il est difficile de voir comment on peut l'avoir sans être déjà en train de marcher. Mais même si *impetus* est compris dans ce sens, le passage ne peut pas correspondre à *ira* 2,4,1-2, qui concerne autre chose, à savoir deux types de passion, c'est-à-dire à différents degrés des ὄρμαι excessives. Cf. les idées sur la disposition, l'inclination ou le penchant : Arius Didyme distingue un sens plus spécifique d'ὄρμη comme ἔξις ὀρμητικῆς (« disposition hormétique ») : Stob. 2,86,17 (= SVF 3,169) et l'excitation à laquelle se réfère Plutarque en liaison avec la psychologie stoïcienne : cf. *supra* n. 13. Sur Sen. *ep.* 113,18 : Bonhoeffer (1890) 252 n. 1 ; Inwood (2004) 179 ; 282 n. 193 (aucun des deux ne voit ici un écart significatif par rapport à l'orthodoxie stoïcienne). Dans Cic. *fat.* 40, également, l'option que l'impulsion précède l'assentiment est aussi mentionnée (mais résolue de la part de Chrysippe dans ce qui suit, c'est-à-dire en référence à sa vision opposée de leur succession). Cf. Yon (ed. 1933) 39-41 *ad loc.* ; xxviii n. 3 avec Inwood (2004) 176 ; 307 n. 228. Inwood (2000) 59, avec Wildberger (2006) 925 (n. 1497) ; cf. Stephens (2000) qui accepte une « impulsion préliminaire » chez les anciens stoïciens, en se fondant sur *ep.* 113 et d'autres passages et en soutenant que l'idée reçut plus tard des développements plus poussés par les stoïciens tardifs qui parlèrent de προπάθεια.

25 Cf. Tieleman (2003) pour des passages pertinents (surtout chrysippéens) et leur discussion.

26 Tieleman (2003) 122-132.

le même temps, son analyse de la passion comme impliquant deux types de jugements trouvait également son application ici : il distinguait les jugements sur la valeur des choses, à savoir que quelque chose de bon ou mauvais est présent ou à portée de main (type 1), et les jugements sur le caractère approprié de la réponse passionnelle (type 2). Le seul fait d'avoir de mauvais jugements de valeur ne rend pas une personne passionnée (à savoir, lorsqu'elle est confrontée à une représentation particulière, disons, celle d'une injustice subie).²⁷ Nous devons aussi trouver appropriée la réponse passionnelle (disons la colère), c'est-à-dire prendre une mauvaise décision sur le caractère approprié ou raisonnable de l'action selon les circonstances, c'est-à-dire encore ce que les stoïciens appellent techniquement un acte approprié (καθῆκον).²⁸ Ainsi peut-on être convaincu que l'on a fait l'expérience d'une chose mauvaise (par exemple quelque chose qui dépend des autres, comme une injustice), mais ressentir que la colère n'a rien d'approprié, par exemple parce que trop de temps s'est écoulé depuis. On peut juger la mort d'une personne aimée comme une chose mauvaise mais cesser de pleurer parce qu'on ne juge plus cela approprié, sous l'influence ou non de l'entourage. Chrysippe semble avoir envisagé la possibilité qu'une personne passionnée puisse être amenée à réaliser que sa réponse passionnelle n'est pas appropriée alors même que le système de valeurs de quelqu'un peut seulement s'améliorer avec beaucoup de temps. La thérapie a plus de chance d'être efficace lorsqu'elle s'attaque aux jugements de type 2 plutôt qu'à ceux du type 1. L'un des exemples de Chrysippe (sans doute une sorte de plaisanterie d'école) était ce cas d'un épicurien passionné, qu'on pouvait calmer en lui faisant apercevoir que sa réponse colérique était inappropriée à ses propres principes mêmes. En revanche, tenter de le hisser à la hauteur des principes stoïciens serait resté vain.²⁹

Des jugements des deux mêmes types sont également en cause dans le compte rendu de Sénèque et en particulier dans l'explication de la différence entre le deuxième et le troisième mouvements : ainsi le deuxième trouve-t-il une explication en termes de jugements aussi bien de type 1 (avoir été blessé, une mauvaise chose a donc été perpétrée) que de type 2 (il est approprié de vouloir se venger, il est approprié de punir). Mais Sénèque suggère que le deuxième

²⁷ Cf. Chrysippus *ap.* Origène *Cels.* 8,51 (2,266,18 Koetschau, p. 566,16–28 Marcovich = *SVF* 3,474, second texte ; cf. la paraphrase d'Origène en 1,64 (1,117,16 Koetschau, p. 67,5–11 Marcovich) édité comme *SVF* 3,474, premier texte ; Cic. *Tusc.* 3,76–77 avec Donini (1995b) ; Tieleman (2003) 166–170.

²⁸ Semblablement Donini (2007) 436.

²⁹ Cf. *supra* n. 27.

type de mouvement a moins de véhémence et reste réactif à la raison.³⁰ C'est le troisième mouvement qui est incontrôlable, celui qui a « triomphé de la raison » (*qui rationem euicit*). La différence entre le troisième et le deuxième mouvements se trouve expliquée non en termes (chrysippéens) de jugements de type 1 mais en ceux des jugements de type 2. La raison en est que le caractère incontrôlable de l'évaluation de la personne en colère au sujet de ce qui lui arrive ou de ce qu'a fait l'autre est le même que dans le cas du deuxième mouvement. La différence trouve son fondement dans le fait que le caractère approprié de la réponse passionnelle n'est plus ouvert à reconsidération. Il est hors de contrôle et « veut se venger non si cela est approprié, mais de toute façon ; il triomphe de la raison » (2,4,1). Ainsi, dans notre passage, Sénèque semble non seulement rappeler la distinction entre deux types de jugements qu'on peut retrouver chez Chrysippe, mais aussi employer cette distinction pour expliquer la différence d'intensité et donc de contrôlabilité entre les deuxième et troisième types de passion. Ce que les passions ont en commun et ce qui les distingue des pré-passions tient dans ce qu'elles viennent d'un acte de la volonté et peuvent ainsi être prévenues. De fait, si la division formelle entre trois mouvements correspondant à trois étapes du développement de la passion peut avoir été une contribution spécifique de Sénèque, elle doit être plus entendue comme une manière d'ordonner les idées stoïciennes que comme une réelle innovation doctrinale.

30 Cf. *ep.* 116,3.