

Paradeigmata voluntatis

All'origine della concezione moderna di volontà

a cura di Elisabetta Cattanei e Stefano Maso

Λ'ἰσχύς cynique entre la maîtrise de soi socratique et le *tonos* stoïcien : un volontarisme ?

Julien Decker

Université Bordeaux Montaigne, France

Abstract Cynic philosophy is often described as a philosophy of will. Its use of the word ἰσχύς would be an important step to the emergence of *voluntas* and to the Stoic *tonos*. However, determining whether Cynics defined ἰσχύς as a concept is difficult, as its occurrences are few. Instead, considering the essentiality of strength in virtue, whatever Greek words they use, may help us. One of the main questions for Ancients was: what does virtue require to exist and bring to happiness? For most of philosophers, sentences like these may be found in Diogenes Laertius' doxographies. Strength is not considered as an overriding good. Plato classifies it as a bodily good and Stoics as an *adiaphoron*. Yet Antisthenes talks about a Socratic strength which is necessary to virtue. Only Xenophon's texts can help us to understand what this expression means. My hypothesis is that Cynics merely seriously take the matter of Socratic endurance as bodily strength and consider that knowledge is not sufficient for good actions. They do not spiritualise strength but consider it as the essential quality of virtue, which they get by a harsh training to pains. This is how *voluntas* can subsequently appear.

Keywords Cynicism. Will. Stoicism. Socrates. Strength.

Sommaire 1 Introduction. – 2 Les divers usages d'ἰσχύς. – 2.1 L'ἰσχύς c'est la force, voire la violence. – 2.2 De faibles occurrences qui ne permettent pas l'émergence d'un concept unitaire. – 2.3 L'ἰσχύς et ses synonymes parmi les biens corporels. – 2.4 L'ἰσχύς annonce-t-elle le τόπος stoïcien. – 3 Force, robustesse, endurance. ... – 3.1 Socrate comme *paradeigma* de la force. – 3.2 L'ascèse socratique chez Xénophon. – 3.3 La lutte et l'habitude.



Edizioni
Ca' Foscari

Lexis Supplementi | Supplements 5

Studi di Filosofia Antica | Lexis Ancient Philosophy 2

e-ISSN 2784-9759 | ISSN 2784-9201

ISBN [ebook] 978-88-6969-583-4 | ISBN [print] 978-88-6969-584-1

Peer review | Open access

Submitted 2021-04-26 | Accepted 2021-11-23 | Published 2021-12-13

© 2021 | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License

DOI 10.30687/978-88-6969-583-4/002

1 Introduction

Les philosophes cyniques de l'Antiquité, en privilégiant l'acte sur la parole, renouvellent profondément les pratiques philosophiques. Quoique très proches du modèle de Socrate, ils ne cherchent que peu le débat avec les insensés et préfèrent l'ostension de leur conduite exemplaire. En cela, ils sont des *paradeigmata voluntatis*, des exemples de volonté, érigeant même Héraclès au statut de premier Cynique.¹

Il est difficile de se référer à une source directe qui confirme que les Cyniques s'auto-proclamaient *paradeigmata*. La chrie la plus intéressante en ce sens est celle que l'on trouve en D.L. 6.35 et selon laquelle Diogène affirme « imiter les maîtres de chœur car ces derniers donnent un ton au-dessus, pour que les autres puissent atteindre le ton qu'il convient ».² On trouve quand même le terme παράδειγμα quand il s'agit de valoriser les bons Cyniques, par exemple chez Épictète³ et l'empereur Julien.⁴ Sénèque fait de Démétrius un *exemplum*⁵ et un témoin du vrai (*testis veri*).⁶

Toutefois, si le caractère exemplaire est facile à repérer dans les textes qui nous sont parvenus, la question de la volonté, de son côté, exige des précisions et des nuances beaucoup plus détaillées. En effet, d'une part, nous ne trouvons pas dans les textes les termes grecs de προαίρεσις, βούλησις ou βούλευσις⁷ ni le latin *voluntas*.⁸ Et pourtant, il semble évident que le Cynisme soit une philosophie de la volonté ; c'est du moins ainsi qu'il est décrit par un grand nombre

1 Cf. Iul. or. 9.8 (187C). Julien cite, apparemment, les propos du Cynique Ἐνομαός.

2 D.L. 6.35 (SSR V B 266) μιμῆσθαι ἔλεγε τοὺς χοροδιδασκάλους· καὶ γὰρ ἐκείνους ὑπέ-
τόνον ἐνδιδόναι ἕνεκα τοῦ τοὺς λοιποὺς ἄψασθαι τοῦ προσήκοντος τόνου.

3 Les deux premiers livres des *Entretiens* contiennent peu de références au Cynisme. C'est le livre 3 qui véritablement en fait un sujet conséquent de l'enseignement d'Épictète. Toutefois c'est au livre 4 que le Cynique acquiert le statut de *paradeigma* à égalité avec Socrate (cf. Arr. *Epict.* 4.1.152, 159, 170) au point d'être défini par le dieu en personne comme *paradeigma* (cf. Arr. *Epict.* 4.8.29-30).

4 Cf. Iul. or. 9.18 (201C-D). Toutefois, dans ce passage, Julien souligne l'utilité des Cyniques non seulement pour leurs exemples mais également pour leurs discours : il renverse donc ce à quoi on les associe habituellement.

5 Sen. *ben.* 7.8.

6 Sen. *ep.* 20.9. Dans les *Lettres*, il réserve le terme d'*exemplum* aux Stoïciens illustres de l'époque républicaine (cf. Sen. *ep.* 98.13).

7 Nous laissons de côté la question du Cynique tardif Ἐνομαός de Gadara qui, dans des fragments qui nous sont parvenus grâce à Eusèbe, semble polémiquer avec les Stoïciens sur la question de la liberté et du destin en reprenant les concepts stoïciens.

8 À nouveau, nous laissons de côté Sen. *prov.* 5.20 dans lequel Démétrius reproche aux dieux de ne pas faire connaître leur *voluntas*. Outre le caractère audacieux du propos, nous pouvons craindre que Sénèque, par son écriture, ainsi que le milieu stoïcien que Démétrius fréquente n'influencent le vocabulaire.

de commentateurs. Par exemple, O. Flores-Júnior définit ce courant comme « un acte d'affirmation de la volonté, qui a *volontairement* renoncé à la spéculation théorique et aux systèmes de pensée ».⁹ M.-O. Goulet-Cazé insiste sur l'entrée du concept de volonté dans la morale avec le Cynisme.¹⁰ D'ailleurs, et c'est le troisième point important, la chercheuse reconnaît dans le terme d'ἰσχὺς l'émergence de la volonté.¹¹

Toutefois, si ἰσχὺς exprime l'idée d'un volontarisme, le terme pose trois problèmes : premièrement, ses occurrences sont très peu nombreuses et souvent relatives à Antisthène ; deuxièmement, il n'est pas établi qu'Antisthène soit bien le premier Cynique ; enfin, ἰσχὺς ne signifie pas volonté mais force.

2 Les divers usages d'ἰσχὺς

C'est chez Antisthène en effet, dont on peut légitimement douter qu'il ait fondé l'école cynique mais qui en a probablement posé les idées directrices, que l'on trouve la majorité des occurrences. En particulier, deux titres dans la bibliographie proposée par Diogène Laërce associent l'ἰσχὺς au modèle cynique, Héraclès : d'une part *Héraclès majeur* ou *Sur la force*¹² et d'autre part *Héraclès* ou *Sur la prudence* ou *Sur la force*.¹³ Quand bien même les sous-titres n'eussent pas été choisis par l'auteur, ils ont pour avantage de nous donner une indication sur le contenu d'œuvres que nous ne possédons plus ; ainsi était-il plausible que la notion d'ἰσχὺς y fût approfondie.

Une raison toutefois de penser que la question de l'ἰσχὺς était importante tient à la présence du terme dans l'exposé de l'ascèse au sein de la doxographie laërtienne de Diogène de Sinope ; mais ἰσχὺς y est associée à εὐεξία.¹⁴ Or, cette conjonction crée une redondance qui n'est pas sans poser problème, comme nous le verrons ci-après.

⁹ Flores-Júnior 2013, 10.

¹⁰ Cf. Goulet-Cazé 2005, 19 : « C'est avec lui [Antisthène] que la volonté fit son entrée dans la sphère morale grecque, dès lors qu'à ses yeux la principale composante de l'acte vertueux était la force » ; Goulet-Cazé 2010, 110 : « Autre nouveauté, et de taille : c'est avec les Cyniques que la volonté fait son entrée dans la morale. Diogène propose en effet une méthode spécifique et originale, l'ascèse, directement fondée sur ce que nous appelons la volonté » ; Goulet-Cazé 2008, 417 : « la volonté [...] se trouve érigée en ressort de la pratique morale ». Voir également Goulet-Cazé 1986, 146, 153 note 51 ; 1999, 671.

¹¹ Cf. Goulet-Cazé 1986, 3507 : « il battit en brèche l'intellectualisme socratique en faisant intervenir dans l'acte vertueux cette force (*ischus* / ἰσχὺς) qu'avait manifestée Héraclès, qu'incarna Socrate, et que nous pouvons appeler la volonté ».

¹² D.L. 6.16 (SSR V A 41) Ἡρακλῆς ὁ μείζων ἢ περὶ ἰσχύος.

¹³ D.L. 6.18 (SSR V A 41) Ἡρακλῆς ἢ περὶ φρονήσεως ἢ ἰσχύος.

¹⁴ D.L. 6.70 (SSR V B 291).

Enfin, il est vrai que le *τόνος* stoïcien, dont certains affirment qu'il hérite du *πόνος* cynique,¹⁵ est caractérisé par son *ἰσχὺς*.¹⁶ Toutefois, ce terme pose un certain nombre de problèmes et pour en apprécier toute la valeur dans une émergence de la volonté, il convient de rappeler les quatre motifs pour lesquels il en reste éloigné.

2.1 L'ἰσχὺς c'est la force, voire la violence

Ce terme ne signifie nullement volonté, mais force, par exemple la force athlétique chez Pindare.¹⁷ Il renvoie à une capacité, une puissance, un pouvoir et non à un vouloir. La dimension physique l'emporte sur la dimension psychique à tel point qu'il tend à signifier violence également. Dans la *Théogonie* d'Hésiode, le terme est associé à βίη pour évoquer la robustesse, la puissance physique des Cyclopes.¹⁸ On le trouve pour désigner la force de l'androgyné dans le mythe d'Aristophane,¹⁹ la force d'une armée ou de sa position,²⁰ la puissance des dieux chez les tragiques.²¹ Ces quelques références n'ont aucune prétention à l'exhaustivité ; elles nous servent seulement ici à souligner combien le terme d'ἰσχὺς n'exprime pas voire n'inclut pas de fonction volitive. La force mentionnée est à la fois une puissance et une robustesse.

2.2 De faibles occurrences qui ne permettent pas l'émergence d'un concept unitaire

Si le terme et ses dérivés sont très employés par les Stoïciens, il est plus difficile de les déceler dans les témoignages sur le Cynisme. L'empereur Julien ne semble pas en connaître la valeur cynique puisqu'après avoir rappelé les fameux vers tragiques de Diogène où ce dernier se dit sans patrie, il enseigne « aux Cyniques ignorants » l'importance de la liberté sans laquelle les autres biens, richesses,

¹⁵ Cf. Pohlenz 1964, 125-6 ; Voelke 1973, 947 : « on a tout lieu de penser que la notion stoïcienne de *tension* reprend et approfondit la notion cynique d'*effort* (*ponos*) » ; Goulet-Cazé 1986, 165-7.

¹⁶ Cf. *SVF* I 514 ; I 563 ; III 278. Epictète (Arr. *Epict.* 2.23.18) réemploie différemment l'adjectif : rien n'est plus fort (*ἰσχυρότερον*) que la *προαίρεσις*.

¹⁷ Cf. Pind. *Isth.* 4.116.

¹⁸ Hes. *Th.* 146.

¹⁹ Plat. *Smp.* 190B.

²⁰ Cf. Thuc. 1.118, 4.35, 6.85, etc. ; Xen. *An.* 1.18.22, *Cyr.* 1.4.19, *Ath.* 1.15, etc. ; Aesch. *Pers.* 12, 149, 590 ; Eur. *Tro.* 754.

²¹ Cf. Aesch. *Sept.* 226, 1080 ; Soph. *Ai.* 118, etc.

beauté et vigueur du corps (σώματος ισχύς) reviennent au maître de l'esclave :²² il se réfère, comme nous le verrons, à une liste usuelle des biens.

Par ailleurs, la présence du terme au début de l'exposé de l'ascèse cynique n'est pas décisive pour plusieurs raisons, la principale étant que l'ascèse semble être décrite avec un vocabulaire stoïcien. En effet, selon M.-O. Goulet-Cazé,²³ la distinction initiale entre une ascèse psychique et une ascèse somatique (τὴν μὲν ψυχικὴν, τὴν δὲ σωματικὴν)²⁴ ne semble pas d'origine cynique mais stoïcienne ; l'affirmation que l'entraînement physique engendre des φαντασίαι est également suspecte.²⁵

L'œuvre de Diogène Laërce relie assez explicitement les Stoïciens à Antisthène et ainsi à l'héritage socratique par l'intermédiaire des Cyniques. Dès lors, cette stratégie nous autorise à suspecter l'affirmation fondatrice d'Antisthène d'une réécriture postérieure : « La vertu est suffisante pour le bonheur, n'ayant besoin de rien, si ce n'est d'une force socratique ».²⁶ En particulier, le doxographe semble opérer des choix quant aux éléments doctrinaux qui permettent de créer des échos entre les livres 6 et 7 ; les résumés doxographiques de façon générale semblent répondre à des attentes encyclopédiques quant à la définition de la vertu ou du sage, ce qui engendre des formules convenues du type « La vertu est suffisante... »,²⁷ « le sage (ne) se mariera (pas)... », etc.²⁸ Cette stratégie est repérable par l'hypothèse suggérée à un paragraphe suivant : « Il semble qu'il [Antisthène] ait

22 Iul. or. 9.15 (195D).

23 Cf. Goulet-Cazé 1986, 218 : « Quant aux paragraphes *a, b, c*, [les deux premières phrases de D.L. 6.70] qui ouvrent le passage et développent la théorie d'une double ascèse à finalité morale, nous en refusons la paternité à Diogène pour des raisons purement doctrinales et y décelons un point de vue stoïcien proche de celui de Musonius ».

24 D.L. 6.70 (SSR V B 291).

25 K. von Fritz relève d'autres éléments stoïciens et en conclut qu'il s'agit d'un faux rédigé par un Stoïcien et attribué à Diogène (cf. von Fritz 1926, 58-9), ce à quoi M.-O. Goulet-Cazé (1986, 204) répond toutefois : « D'une part, aucun des termes en question, y compris φαντασίαι, n'est à ce point spécifique d'une école philosophique qu'il ne puisse avoir été employé par les philosophes des autres écoles. D'autre part, les doctrines que ce vocabulaire sert à exprimer sont beaucoup plus importantes que ce vocabulaire lui-même ».

26 D.L. 6.11 (SSR V A 58) αὐτάρκη δὲ τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν, μηδενὸς προσδεομένην ὅτι μὴ Σωκρατικῆς ισχύος.

27 Dans la doxographie de Platon, on retrouve la même formule de présentation suivie d'une évocation de l'ισχύς : « La vertu suffit au bonheur ; mais elle a besoin en sus des instruments que sont les avantages corporels : force, santé, acuité sensorielle, etc., et aussi des biens extérieurs : richesse, naissance et réputation » (D.L. 3.78, trad. L. Brisson τὴν δ' ἀρετὴν αὐτάρκη μὲν εἶναι πρὸς εὐδαιμονίαν. ὄργανον δὲ προσδεῖσθαι τῶν περὶ σῶμα πλεονεκτημάτων, ἰσχύος, ὑγείας, εὐαισθησίας, τῶν ὁμοίων· καὶ τῶν ἐκτός, οἷον πλοῦτου καὶ εὐγενείας καὶ δόξης). Voir ci-après.

28 Cf. Goulet-Cazé 2003, 173-81 ; Gugliermi 2006, 133.

donné l'impulsion à la très virile école stoïcienne », ²⁹ la qualité virile pouvant rappeler la notion de force. De plus, la référence à Socrate est rare chez les Cyniques au contraire des Stoïciens, comme le souligne A. Long : « Les premiers stoïciens avaient fait tellement d'emprunts au Socrate de Platon, et, dans une moindre mesure, au Socrate de Xénophon, que les membres de l'école étaient heureux d'être appelés 'socratiques' ». ³⁰ Par ailleurs, on retrouve une formule tout à fait similaire dans la doxographie stoïcienne :

“[...] la vertu est suffisante en vue du bonheur, méprisant ce qui semble créer des ennuis”. ³¹ Cependant, Panétius et Posidonius affirment que la vertu n'est pas suffisante, mais ils disent qu'il est besoin de la santé, de ressources et de l'ἰσχὺς. ³²

Les deux définitions concurrentes permettent de déceler, à l'intérieur de la Stoa, un débat visant à discuter l'héritage cynique. Il est étonnant que Panétius et Posidonius, les représentants d'un Stoïcisme hostile aux extravagances cyniques, tiennent des propos sur la vertu et la force mais, à vrai dire, ils dissocient plutôt vertu et ἰσχὺς, quoique nécessaires toutes deux, et se distinguent ainsi de la tradition cynique.

Ce parallèle renforce l'hypothèse que soutiennent à la fois M.-O. Goulet-Cazé et I. Gugliermi ³³ et selon laquelle les *Vies* de Diogène Laërce reflètent un courant de pensée visant à renforcer la lignée de Socrate aux Stoïciens, au moyen d'Antisthène ; les Cyniques permettent cette transition. Les différentes doxographies mettent en avant les positions de chaque secte sur un nombre limité de *topoi* et M.-O. Goulet-Cazé démontre qu'ils sont évoqués de « façon quasiment mécanique ». ³⁴ En ce qui concerne Antisthène, Diogène Laërce semble avoir utilisé deux doxographies « fortement stoïcisées » ³⁵ et rédige, à la fin du livre 6, une transition inspirée d'Apollodore de Séleucie, dont le but est de montrer la proximité entre les écoles cynique et stoïcienne. Or, c'est Antisthène qui y est fortement présent à

²⁹ D.L. 6.14 (SSR V A 22) Δοκεῖ δὲ καὶ τῆς ἀνδρωδεστάτης Στωικῆς κατάρξει.

³⁰ Long 2005, 404. Voir également Voelke 1973, 194 : « pour de nombreux disciples - spécialement les cyniques - la vie de Socrate fut avant tout une leçon de force. On a donc tout lieu de penser qu'en mettant la volonté au cœur de la connaissance le stoïcisme demeure fidèle à l'inspiration socratique ».

³¹ Le texte de Diogène Laërce manque de clarté : selon le contexte, il peut citer aussi bien Zénon, Chrysippe que Hécaton.

³² D.L. 7.128 “αὐτάρκης ἐστὶ καὶ ἡ ἀρετὴ πρὸς εὐδαιμονίαν καταφρονοῦσα καὶ τῶν δοκούντων ὀκληρῶν”. Ὁ μὲντοι Παναίτιος καὶ Ποσειδώνιος οὐκ αὐτάρκη λέγουσι τὴν ἀρετὴν, ἀλλὰ χρειαν εἶναι φασὶ καὶ ὑγείας καὶ χορηγίας καὶ ἰσχύος.

³³ Cf. Goulet-Cazé 1999, 659-60 ; Gugliermi 2006, 44-6.

³⁴ Goulet-Cazé 2003, 173. Voir également Goulet-Cazé 1992, 3951.

³⁵ Goulet-Cazé 2003, 158.

nouveau. Dès lors, il est difficile d'utiliser D.L. 6.11 pour établir l'importance d'ἰσχύς dans le Cynisme : Antisthène en a probablement fait le thème central de deux dialogues mais l'importance conférée à cette notion tient également à une stratégie par certains courants du Stoïcisme de se revendiquer d'Antisthène et de Socrate. Que soit choisie une citation qui fait de l'ἰσχύς la caractéristique de Socrate, dont la musculature n'était pourtant pas un signe distinctif, en est probablement la preuve.

Un passage de Lucien et un autre du pseudo-Lucien auteur du dialogue *Le Cynique* peuvent laisser penser que les Cyniques se souciaient bien de l'ἰσχύς. Le passage de Lucien est très succinct et difficile d'utilisation : au début de la *Vie de Démonax*, il affirme que Sostrate le Béotien est autant digne de mémoire que Démonax et qu'il lui a déjà consacré un livre ; hélas, nous ne le possédons plus. Sostrate n'est pas qualifié de Cynique, pas même de philosophe, mais de « surnaturel quant à la vertu de son corps » (σώματος ἀρετὴν ὑπερφυῶ).³⁶ Les Grecs l'appelaient Héraclès. D'après son bref portrait dans cette introduction, on peut inférer que les traits de sa vie sauvage tendent à faire de lui un Cynique ; l'aversion de Lucien pour les Cyniques pourrait expliquer sa réticence à nous donner cette précision. Quoi qu'il en soit, ce Sostrate est célébré par le sophiste pour sa grandeur et la démesure de sa force (ἰσχύος ὑπερβολή).³⁷ Une vie rude, l'ἀρετή attribuée au corps et non à l'âme, le surnom d'Héraclès et la mention de l'ἰσχύς sont autant de détails faisant signe, presque de façon stéréotypée, vers le Cynisme ; ce n'est toutefois pas décisif.

Plus intéressante est en revanche la précision du plaidoyer cynique dans le texte faussement attribué à Lucien. L'interlocuteur reproche au Cynique de maltraiter son corps puisque la vie cynique consiste à s'infliger indigence et misère (ἐνδεῶς καὶ ἀπόρως) ;³⁸ ce dernier engage alors une réflexion sur le besoin et fait remarquer que se contenter du nécessaire n'affaiblit pas le corps. Il réfute donc l'accusation d'indigence puisqu'il a ce qui suffit (τὸ ἰκανόν) pour vivre et il déplace l'appréciation de sa pauvreté et du nécessaire sur la question de la faiblesse (ἀσθενέστερον) et de la force (εὐρωστον) de son corps. Ce sont les excès qui affaiblissent le corps et non l'absence de confort. Le personnage cynique a ainsi cette incise que L. Paquet n'a pas traduite :³⁹ ἀρετὴ γὰρ σώματος ἰσχύς.⁴⁰ que l'on peut traduire par « car la force est la vertu du corps ». Peut-être n'est-il pas nécessaire de comprendre ἀρετή comme la vertu du sage mais seule-

³⁶ Luc. *Demon.* 1.

³⁷ Luc. *Demon.* 1.

³⁸ Ps.-Luc. *Cyn.* 2.

³⁹ Paquet 1992, 318.

⁴⁰ Ps.-Luc. *Cyn.* 4.

ment comme excellence. Toutefois, la ressemblance avec l'affirmation attribuée à Antisthène selon laquelle la vertu suffit au bonheur, si ce n'est qu'elle a besoin d'une ἰσχὺς socratique est assez convaincante : la force surgit au sein d'une réflexion sur le besoin et l'autarcie dans les deux cas. Il y a pourtant un renversement intéressant : Antisthène affirme que la vertu suffit au sage,⁴¹ c'est-à-dire qu'il n'a besoin de rien de plus que de l'ἰσχὺς pour persévérer dans la vertu, tandis que le Cynique du Pseudo-Lucien fait du suffisant (ικανόν)⁴² ce qui permet au corps d'acquérir une ἰσχὺς. L'autarcie, pour Antisthène, se comprend comme l'autosuffisance de la vertu pour le bonheur tandis que dans *Le Cynique*, c'est la satisfaction d'un minimum de besoins qui engendre une force vertueuse.

Si l'on peut rapprocher de façon féconde les utilisations du terme, on ne peut néanmoins pas parvenir à passer à un concept aux emplois bien circonscrits.

2.3 L'ἰσχὺς et ses synonymes parmi les biens corporels

L'évocation de l'ἰσχὺς dans l'exposé de l'ascèse cynique propose une distinction que nous devons examiner :

Διττήν δ' ἔλεγε εἶναι τὴν ἄσκησιν, τὴν μὲν ψυχικὴν, τὴν δὲ σωματικὴν ταύτην καθ' ἣν ἐν γυμνασίᾳ συνεχεῖ γινόμεναι φαντασίαι εὐλυσίαν πρὸς τὰ τῆς ἀρετῆς ἔργα παρέχονται. Εἶναι δὲ ἀτελῆ τὴν ἑτέραν χωρὶς τῆς ἑτέρας, οὐδὲν ἦττον εὐεξίας καὶ ἰσχύος ἐν τοῖς προσήκουσι γενομένης, ὡς περὶ τὴν ψυχὴν καὶ περὶ τὸ σῶμα.

L'ascèse est double, disait-il [Diogène], l'une spirituelle, l'autre corporelle, cette ascèse [corporelle], au cours de laquelle des représentations, nées dans un exercice constant, permettent de se tourner avec aisance vers les œuvres de la vertu. Mais l'une de ces deux formes reste privée d'effet sans l'autre, car vigueur et force ne sont pas moins au nombre de ce qu'il convient de rechercher aussi bien pour l'âme que pour le corps.⁴³

M.-O. Goulet-Cazé a montré, a-t-on déjà dit, combien l'idée de double ascèse n'était sûrement pas une formulation cynique. Mais prenons

⁴¹ Voir également juste après en D.L. 6.11 (SSR V A 58) Αὐτάρκη τ' εἶναι τὸν σοφόν.

⁴² Ps-Luc. Cyn. 3. Pour l'autarcie exprimée par l'adjectif ἱκανόν, on peut se reporter à ces quelques références sur le philosophe de Sinope : Ps.-Diog. Ep. 22 (SSR V B 552), 25 (SSR V B 555) ; D.Chr. 9.4 (SSR V B 585), 10.10 (SSR V B 586).

⁴³ D.L. 6.70 (SSR V B 291), trad. modifiée Goulet-Cazé 1986, 195-6. Nous reprenons ainsi la correction de Reiske : συνεχεῖ au lieu de συνεχεῖς.

au sérieux l'auteur de ce résumé, quand bien même l'attribution des paroles à Diogène serait fautive, et demandons-nous ce que la précision *εὐεξίας καὶ ἰσχύος*, peut-être redondante, apporte de plus. L'ισχύς, ainsi que nous l'avons montré, exprime la robustesse du corps. C'est également le cas pour *εὐεξία*. Par exemple, la *Souda* la définit comme *εὐρωστία σώματος*, vigueur du corps.⁴⁴ Pourquoi donc la notion de force est-elle dédoublée ici ? Est-ce que cela sert à distinguer une force physique et une force psychique ? Surtout, si l'on voulait faire de l'ισχύς un concept antisthénien et cynique, n'est-il pas grammaticalement embarrassant d'associer un concept de l'école (l'ισχύς) avec un simple nom commun (l'εὐεξία) ?

Pour répondre à ces questions, examinons les nombreuses listes de biens prétendus ou avérés que l'on trouve dans divers textes doxographiques ou philosophiques.

Par exemple, la doxographie laërtienne de Platon mentionne ces deux termes ensemble :

Parmi les biens, les uns sont dans l'âme, d'autres dans le corps et d'autres viennent de l'extérieur : par exemple, la justice, la prudence, le courage, la modération, etc. sont dans l'âme ; la beauté, l'εὐεξία, la santé et l'ισχύς dans le corps ; les amis, le bonheur de la patrie et la richesse dans les choses de l'extérieur.⁴⁵

Une utilisation conjointe des deux termes n'est pas attestée dans le corpus platonicien, même s'ils sont utilisés de façon synonyme pour désigner la force physique. En revanche, d'autres associations ont lieu pour évoquer la puissance, la vigueur, la santé. On trouve ainsi *ισχύς* associée à *ὑγίεια*,⁴⁶ à *ῥώμη*,⁴⁷ à *δύναμις*⁴⁸ et à *εὐτροφία*.⁴⁹ Pourtant, dans un résumé des éthiques et des définitions du *telos* par Arius Didyme dans l'*Anthologie* de Jean Stobée, nous retrouvons la division platonicienne des trois biens et parmi les biens qui concernent le corps, l'ισχύς et l'εὐεξία.⁵⁰ Il en est de même, hors contexte platonicien, chez Sextus Empiricus, ce qui laisse penser que cette division

⁴⁴ *Sud*. s.v. « εὐεξία » : εὐρωστία σώματος.

⁴⁵ D.L. 3.80 Τῶν ἀγαθῶν ἐστὶ τὰ μὲν ἐν ψυχῇ, τὰ δὲ ἐν σώματι, τὰ δὲ ἐκτός· οἷον ἡ μὲν δικαιοσύνη καὶ ἡ φρόνησις καὶ ἡ ἀνδρεία καὶ ἡ σωφροσύνη καὶ τὰ τοιαῦτα ἐν ψυχῇ· τὸ δὲ κάλλος καὶ ἡ εὐεξία καὶ ἡ ὑγίεια καὶ ἡ ἰσχύς ἐν σώματι· οἱ δὲ φίλοι καὶ ἡ τῆς πατρίδος εὐδαιμονία καὶ ὁ πλοῦτος ἐν τοῖς ἐκτός.

⁴⁶ Plat. *Prt.* 65d ; R. 672d.

⁴⁷ Plat. *Lg.* 8.833a, 9.863c.

⁴⁸ Plat. *Prt.* 350e-351b. Voir également l'entrée *Δύναμις* en *Def.* 416a.

⁴⁹ Plat. *Prt.* 350e-351b.

et les exemples des biens étaient devenus canoniques.⁵¹ Par ailleurs, on peut s'étonner que le complément σώματος soit souvent présent sans créer de redondance,⁵² comme s'il n'allait pas de soi que l'ἰσχύς renvoie à la force du corps.

Εὐεξία a plus de souplesse : si la référence à la vigueur du corps ne fait aucun doute dans les quelques références platoniciennes,⁵³ en particulier grâce au génitif σώμάτων, la célèbre utilisation qui en est faite dans le *Gorgias* mérite notre attention. Pour penser ce qu'est la rhétorique et donc pour définir ce qu'est une τέχνη, le Socrate de Platon convoque l'analogie entre le corps et l'âme. Certaines τέχναι, en effet, visent la bonne santé de l'un comme de l'autre, soit en prévenant le mal comme la gymnastique pour le corps et l'institution des lois pour l'âme, soit en y remédiant comme la médecine pour le corps et la justice pour l'âme. Chacun de ces arts connaît une forme dégradée, un simulacre, que Socrate qualifie de flatterie : par exemple, la cuisine ne fait qu'augmenter le mal pour le corps en cherchant à lui plaire. Ce qui est intéressant pour nous c'est de remarquer que Socrate, pour attaquer les arts de la flatterie, parle d'une apparence d'εὐεξία à la fois pour le corps et pour l'âme.⁵⁴ La même analogie se retrouve dans *La République*, et ainsi la transposition d'une qualité du corps à l'âme pour penser la vertu de justice :

Donc la vertu, à ce qu'il semble, serait une sorte de santé, de beauté et d'εὐεξία de l'âme, alors que le vice serait une maladie, une laideur et une faiblesse.⁵⁵

Cette division habituelle des biens se retrouve également chez les Stoïciens et certaines listes mentionnent l'ἰσχύς, l'εὐεξία ou les deux. L'association des termes ne semble donc pas considérée comme une redondance. Toutefois, il est intéressant de remarquer que ces termes sont convoqués dans les listes qui concernent les ἀδιάφορα, les indifférents au bien et au mal. C'est du moins le résumé que propose Plutarque :

51 S.E. M. 11.142. ἐν μὲν τοῖς ἐκτὸς αἰρετὰ λέγεται καὶ ἀγαθὰ [καὶ] πλοῦτος καὶ δόξα καὶ εὐγένεια καὶ φιλία καὶ πᾶν τὸ εὐοικὸς, ἐν δὲ τοῖς περὶ σώμα κάλλος ἰσχύς εὐεξία, ἐν δὲ τοῖς περὶ ψυχὴν ἀνδρεία δικαιοσύνη φρόνησις.

52 Cf. Plat. *Mx.* 246e, R. 2.371e, 6.491c, *Lg.* 2.672d, etc.

53 Cf. Plat. *Prt.* 354b, *Grg.* 450a, 559a-b, *Lg.* 7.789c, 7.795c.

54 Plat. *Grg.* 464a - ΣΩ. [...] σώμα που καλεῖς τι καὶ ψυχὴν; - ΓΟΡ. Πῶς γὰρ οὐ; - ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ τούτων οἶει τινὰ εἶναι ἑκατέρου εὐεξίαν;

55 Plat. R. 4.444d-e Ἀρετὴ μὲν ἄρα, ὡς εἴοικεν, ὑγίειά τέ τις ἂν εἴη καὶ κάλλος καὶ εὐεξία ψυχῆς, κακία δὲ νόσος τε καὶ αἰσχος καὶ ἀσθένεια. Une citation attribuée à Pythagore (*apud* Stob. 3.3.24) emploie également l'ἰσχύς de façon métaphorique : « La prudence est la force, le rempart et l'arme du sage » (Ἰσχύς καὶ τείχος καὶ ὄπλον σοφοῦ ἢ φρόνησις).

[ceux qui] considèrent la santé, l'εὐεξία, la beauté, l'ἰσχύς comme n'étant ni à choisir, ni utiles, ni avantageux, ni capables d'atteindre la perfection conforme à la nature.⁵⁶

L'entrée Ἀδιαφορία de la *Souda* place parmi les indifférents l'ἰσχύς et l'εὐεξία. Le premier terme fait partie des choses qui ne contribuent ni au bonheur ni au malheur⁵⁷ mais la fin de la définition mentionne l'ἰσχύς comme étant un préférable à la fois en soi et pour obtenir quelque chose d'autre, les préférables en soi étant κατὰ φύσιν.⁵⁸ L'εὐεξία, conformément à la tradition tripartite platonicienne, est convoquée dans la liste des préférables corporels.⁵⁹ Une énumération semblable des préférables selon les trois catégories est présente dans la doxographie laërtienne de Zénon qui cite parmi les préférables corporels l'εὐεξία et la ῥώμη.⁶⁰ Les quelques passages stoïciens montrent donc une utilisation importante des termes évoquant la vigueur ; toutefois, il est difficile d'imaginer que le résumé de l'ascèse cynique soit composé à l'aune des préférables stoïciens dans la mesure où, justement, l'indifférence pour les Cyniques se situe dans une apathie à l'égard des opinions et des coutumes et où la force est essentielle pour la vertu.⁶¹

Il faut donc comprendre la phrase en D.L. 6.70 comme la reconnaissance d'une extension de l'ἰσχύς et de l'εὐεξία au domaine de l'âme. Ces deux termes désignent deux qualités habituellement mentionnées par les philosophes parmi les biens du corps ; la nuance que l'on peut deviner ferait de l'ἰσχύς une puissance à développer et de l'εὐεξία une disposition qui s'acquiert. Toutefois, nous estimons qu'il s'agit de noms communs plutôt que de concepts à l'origine de celui de

56 Plu. *De communibus notitiis contra Stoicos* 1060C μήθ' ὑγίειαν μήτ' εὐεξίαν μήτε κάλλος μήτ' ἰσχὺν ἡγουμένους αἰρετὰ μηδ' ὠφέλιμα μηδὲ λυσitteλή μηδὲ συμπληρωτικά τῆς κατὰ φύσιν τελειότητος.

57 *Sud.* s.v. « Ἀδιαφορία » A.478.2-4 τὸ μήτε πρὸς εὐδαιμονίαν μήτε πρὸς κακοδαιμονίαν συνεργοῦν, ὡς ἔχει πλοῦτος, δόξα, ὑγεία, ἰσχύς καὶ τὰ ὅμοια.

58 *Sud.* s.v. « Ἀδιαφορία » A.478.29-30 δι' ἕτερα δὲ καὶ δι' αὐτὰ ἰσχύς, εὐαισθησία, ἀρτιότης. δι' αὐτὰ μὲν, ὅτι κατὰ φύσιν ἐστί.

59 *Sud.* s.v. « Ἀδιαφορία » A.478.20-1 ἐπὶ δὲ τῶν σωματικῶν ζῶην, ὑγείαν, ῥώμην, εὐεξίαν, ἀρτιότητα, κάλλος.

60 D.L. 7.106 ἐπὶ δὲ τῶν σωματικῶν ζῶην, ὑγίειαν, ῥώμην, εὐεξίαν, ἀρτιότητα, κάλλος καὶ τὰ παραπλήσια.

61 Sur les nuances entre l'indifférence cynique et les indifférents stoïciens, cf. Goulet-Cazé 2003, en particulier 134 « Nous avons supposé qu'au contact du cynisme vécu Zénon avait puisé l'inspiration de ce qui allait devenir dans son système le concept d'ἀδιάφορα, ces réalités intermédiaires entre les biens et les maux qui n'ont aucune valeur relativement au souverain bien. Mais après avoir fréquenté Cratès, Zénon suivit les cours de Polémon auprès de qui il comprit que la nature humaine ne saurait se réduire au seul *logos*. C'est pourquoi quand il élaborait sa théorie des ἀδιάφορα Zénon tint compte des tendances naturelles de l'homme et distingua parmi les indifférents des préférables, des rejetables et des indifférents pleinement indifférents ».

volonté. L'application étendue du corps à l'âme qui en est proposée nous semble primordiale, comme nous le soulignerons ensuite. Les utilisations faites par Platon ou ensuite par les Stoïciens permettent de saisir l'audace du résumé cynique : ou bien il s'agit d'un passage authentiquement cynique et alors on y affirme l'importance des biens à la fois psychiques et physiques pour la vertu, ou bien il s'agit d'un passage d'influence stoïcienne et alors l'auteur ne pouvait pas ignorer que ces qualités, habituellement citées parmi les indifférents préférables, devaient jouer ici un rôle essentiel dans l'exercice de la vertu. C'est donc selon ces perspectives que des utilisations chez Xénophon pourront compléter le tour d'horizon.

2.4 L'ἰσχὺς annonce-t-elle le τόνος stoïcien ?

Certains commentateurs voient une unité de l'ἰσχὺς au τόνος stoïcien, en passant par le πόνος.⁶² Et en effet, c'est grâce aux développements stoïciens sur le τόνος que l'on peut apprécier dans la force recherchée par les Cyniques les prémices du concept de volonté. Pourtant, M.-O. Goulet-Cazé nous invite à la prudence :

Il faut certes se garder de toute assimilation hâtive. *L'ischus* cynique voit en effet son rôle réduit à la sphère éthique, alors que le *tonos* stoïcien, avant d'être la tension à l'œuvre dans l'acte moral, se veut une force physique immanente au cosmos.⁶³

Nous pouvons compléter cette mise en garde en nous demandant comment une telle assimilation de l'ἰσχὺς et du τόνος ou du πόνος et du τόμος pourrait avoir lieu. En effet, l'ἰσχὺς est une qualité et une capacité du corps, comme nous l'avons vu. Le πόνος est un terme compliqué, comme le remarquait déjà Cicéron ;⁶⁴ pour M.-O. Goulet-Cazé, il désigne « aussi bien les épreuves rencontrées par l'homme au cours de son existence que la souffrance physique ou morale qui en découle, ou que l'effort fourni pour en venir à bout ».⁶⁵ Il relève ainsi à la fois de l'événement extérieur et de l'affection de l'âme, voire de l'action

⁶² Cf. Voelke 1973, 94 : « la définition de la vertu par la force remonte aux cyniques : [...] on a tout lieu de penser que la notion stoïcienne de *tension* reprend et approfondit la notion cynique d'*effort* (πόνος) » et Goulet-Cazé 1986, 165 : « Nous sommes, pour notre part, convaincue que l'*ischus* des Cyniques, cette force d'âme qu'Héraclès symbolisait aux yeux d'Antisthène, que le philosophe admirait tant chez Socrate et que Diogène manifestait en s'entraînant quotidiennement à supporter les *ponoi*, est bien à l'origine du *tonos* stoïcien ». Voir également Pohlenz 1964, 125-6.

⁶³ Goulet-Cazé 1986, 165.

⁶⁴ Cic. *Tusc.* 2.15.35.

⁶⁵ Goulet-Cazé 1986, 45.

de l'âme. Enfin, le *τόνος* est un concept propre au stoïcisme ; il est d'ordre ontologique car, qualifiant le *πνεῦμα*, il explique aussi bien la vertu de l'âme que la cohésion du *cosmos*. Ainsi, si parmi les trois ce sont *ισχύς* et *τόνος* les plus proches, ils ne concernent pas les mêmes catégories. Il serait donc excessif, en l'état de nos connaissances, d'affirmer que les Cyniques utilisaient le concept d'*ισχύς* que les Stoïciens auraient ensuite repris, complété ou corrigé avec celui de *τόνος*.

Les études de A.-J. Voelke, T. Bénatouïl et J.-B. Gourinat⁶⁶ permettent d'apprécier en détails la place de la force dans la définition de la vertu et du *τόνος*. Nous nous contentons d'en reprendre les acquis et de les compléter, en estimant la part possible d'influence cynique.

Il est vrai que de Zénon à Épictète, la compréhension de la vertu en termes physiques, et en particulier selon la force, occupe une place majeure.⁶⁷ Étant, entre autres qualités, fort (*ισχυρός*), le sage possède la force qui lui échoit (*τὴν ἐπιβάλλουσιν ἰσχυὴν περιπεποιήται*) car il ne peut être ni vaincu ni conquis (*ἀήττητος ὢν καὶ ἀκαταγώνιστος*) ; il n'est contraint par personne ni ne contraint personne (*οὔτε ἀναγκάζεται ὑπὸ τινος οὔτε ἀναγκάζει τινά*).⁶⁸ Et cette *ισχύς* permet à l'âme du sage de survivre plus longtemps après la mort.⁶⁹ Persée, disciple de Zénon, affirmait déjà que le sage est invincible (*ἀήττητος*), irréductible en esclavage, incorruptible et impassible ;⁷⁰ T. Bénatouïl affirme ainsi que l'invincibilité du sage remonte à Zénon.⁷¹ On en trouve encore trace chez Épictète qui définit l'homme invincible (*ἀήττητος*) comme celui qui n'est pas perturbé par ce qui ne dépend pas de lui (*οὐκ ἐξίστησιν οὐδὲν τῶν ἀπροαιρέτων*) et le confronte à l'athlète.⁷² Dans le cadre épistémologique également, la force intervient puisque le savoir est défini, selon la fameuse image, comme la main gauche tenant le poing droit.⁷³

Nous pouvons mesurer ainsi combien la question de la force est devenue un *topos* de la pensée stoïcienne. Pourtant, elle ne se contente pas d'assumer des accents proches de ceux des textes de Xénophon évoquant Socrate, mais elle est convoquée régulièrement dans des définitions, en particulier des définitions de la vertu. Or, nous allons voir que ces textes présentent entre eux des incohérences telles qu'ils

⁶⁶ Cf. Voelke 1973 ; Bénatouïl 2005 ; Gourinat 2007.

⁶⁷ Cf. Bénatouïl 2005, 23.

⁶⁸ Stob. 2.7.11g.26-7 (SVF I 216).

⁶⁹ Cf. les fragments réunis en SVF II 810.

⁷⁰ Them. Or. 32.358b (SVF I 449) ὁ σοφὸς ὑπὸ τῆς τύχης ἀήττητός ἐστι καὶ ἀδούλωτος καὶ ἀκέραιος καὶ ἀπαθής.

⁷¹ Bénatouïl 2005, 13.

⁷² Arr. Epict. 1.18.21.

⁷³ Cf. Cic. Acad. Pr. 2.47.145 (SVF I 66) et Voelke 1973, 46 : « on découvre donc au cœur de la connaissance un facteur subjectif d'ordre dynamique, une *force* ».

nous obligent à supposer l'existence de désaccords au sein du Stoïcisme. À ce sujet, il est probable que Cléanthe ait joué un rôle central dans les débats qui ont tenté de circonscrire la pertinence de la force :

Cléanthe dans les *Notes sur la physique* dit que la tension [τόνος] est un coup de feu, et que, si elle devient suffisante dans l'âme pour accomplir les choses qui nous échoient, elle est appelée force [ἰσχύς] et puissance [κράτος]. Il continue dans ces termes : « Cette force même et cette puissance, quand elles ont lieu au sujet des choses où il faut manifestement persévérer, c'est la maîtrise de soi ; pour les choses à endurer, c'est le courage ; au sujet des mérites, la justice et au sujet des choix et des refus, la tempérance ». ⁷⁴

Héraclès est la tension [τόνος] qui s'exerce dans le Tout, selon laquelle la nature est forte et puissante [ἰσχυρὰ καὶ κραταιά], étant invincible et insurpassable [ἀνίκητος καὶ ἀπεριγένητος], dispensatrice de force [ἰσχύος], même pour les êtres qui en sont des parties, et de vaillance [ἀλκῆς]. ⁷⁵

Les deux extraits qualifient le τόνος à l'aide de l'ἰσχύς : la vertu joue dans l'âme du sage le rôle de la « raison herculéenne qui maintient unie la nature », selon les termes de T. Bénatouïl. ⁷⁶ Néanmoins, l'ἰσχύς, comme en D.L. 6.70, n'est pas mentionnée seule mais elle est accompagnée d'un synonyme : κράτος, κραταιά puis ἀλκῆς. À nouveau donc, nous ne pouvons pas être sûrs qu'ἰσχύς relève d'un concept véritablement défini hors de ses usages communs. Il semble bien plutôt qu'il y ait transposition métaphorique d'une qualité corporelle à l'âme, comme nous l'avons vu chez Platon par exemple. Mais ce serait oublier de préciser que le τόμος qui se rapporte à l'âme est une tension qui qualifie un souffle, un πνεῦμα. ⁷⁷ Étant ainsi corporelle, ⁷⁸ elle a une musculature au sens propre.

⁷⁴ Plu. *De Stoic. rep.* 1034D (SVF I 563) ὁ δὲ Κλεάνθης ἐν Ὑπομνήμασι Φυσικοῖς εἰπὼν ὅτι « πλιγνὴ πυρὸς ὁ τόμος ἐστὶ, κὰν ἰκανὸς ἐν τῇ ψυχῇ γένηται πρὸς τὸ ἐπιτελεῖν τὰ ἐπιβάλλοντα, ἰσχύς καλεῖται καὶ κράτος » ἐπιφέρει κατὰ λέξιν « ἡ δ' ἰσχύς αὕτη καὶ τὸ κράτος, ὅταν μὲν ἐπὶ τοῖς φανεῖσιν ἐμμενετέοις ἐγγένηται, ἐγκράτειά ἐστίν, ὅταν δ' ἐν τοῖς ὑπομενετέοις, ἀνδρεία· περὶ τὰς ἀξίας δὲ δικαιοσύνη· περὶ τὰς αἰρέσεις καὶ ἐκκλίσεις σωφροσύνη ». La traduction « où il faut manifestement persévérer » est empruntée à Goulet-Cazé 1986, 164.

⁷⁵ Corn. cp. 31 (SVF I 514), trad. modifiée Goulet-Cazé 1986, 164 Ἡρακλῆς δ' ἐστὶν ὁ ἐν τοῖς ὅλοις τόμος, καθ' ὃν ἡ φύσις ἰσχυρὰ καὶ κραταιά ἐστίν, ἀνίκητος καὶ ἀπεριγένητος οὐσα, μεταδοτικὸς ἰσχύος καὶ τοῖς κατὰ μέρος καὶ ἀλκῆς ὑπάρχων.

⁷⁶ Bénatouïl 2005, 11 note 15.

⁷⁷ Cf. Voelke 1973, 48.

⁷⁸ Cf. Stob. 2.7.5b7 (SVF III 305).

La redondance ἰσχύς-κράτος dans les deux extraits conforte leur rapprochement. L'attribution à Cléanthe est garantie par le fait qu'il a vraisemblablement introduit le concept de *τόνος* dans le Stoïcisme.⁷⁹ Or, que Cléanthe soit si central est très intéressant dans la mesure où il est une figure stoïcienne ascétique, proche des Cyniques. Épictète l'associe aux *paradeigmata* de Socrate et Diogène, qu'il érige en modèles de sagesse :

Puis apprendis certes de ceux en bonne santé : comment vivent les esclaves, les ouvriers, les vrais philosophes, comment ont vécu Socrate, lui qui avait femme et enfants, Diogène, Cléanthe qui à la fois étudiait et puisait de l'eau du puits ?⁸⁰

Diogène Laërce présente également Cléanthe comme quelqu'un d'endurant, célèbre pour son acharnement au travail et son extrême pauvreté à tel point qu'il fut traduit en justice « pour expliquer comment il réussissait à rester en aussi bonne forme (εὐέκτης) en vivant ainsi »⁸¹ et qu'on l'appela « un second Héraclès ».⁸²

Doit-on conclure, comme É. Bréhier, que « le savoir est entièrement expulsé de la vertu »⁸³ au profit d'un « anti-intellectualisme d'inspiration cynique » ?⁸⁴ T. Bénatouïl met en garde contre cette réduction : si Cléanthe a expliqué dans des traités physiques les pouvoirs de la vertu dans l'âme, il a pu s'intéresser à la dimension intellectuelle dans d'autres ouvrages.⁸⁵ Certes, Cléanthe a défini les vertus cardinales selon l'ἰσχύς et le κράτος dans un ouvrage sur la physique, si l'on se fie à l'extrait de Plutarque, mais ce classement est sûrement dû à l'accent mis sur le *τόνος*. Nous pouvons toutefois rajouter que même si le Cynisme se désintéresse du lieu physique⁸⁶ il a pu exercer une influence sur Cléanthe dans la mesure où il lie fortement les exercices physiques à l'acquisition de la vertu morale : quelque chose de corporel se joue en effet et convoque l'idée d'une force, d'une solidité.

⁷⁹ Cf. Ioppolo 1980, 216 : « Il concetto di *τόνος* ricorre varie volte nei frammenti di Cleante e pare che sia un concetto da lui introdotto per spiegare la forza di coesione che permea tutto l'universo ». Voir également Gourinat 2007, 232-3, qui voit dans la mention de l'œuvre une preuve de la fiabilité de la référence.

⁸⁰ Arr. *Epict.* 3.26.23-4 ἐπε<ε>ί τοι τὸν τῶν ὑγιαίνοντων μάθε, πῶς οἱ δοῦλοι ζῶσιν, πῶς οἱ ἐργάται, πῶς οἱ γνησίως φιλοσοφοῦντες, πῶς Σωκράτης ἔζησεν, ἐκεῖνος μὲν καὶ μετὰ γυναικὸς καὶ παιδῶν, πῶς Διογένης, πῶς Κλεάνθης ἅμα σχολάζων καὶ ἀντλῶν.

⁸¹ D.L. 7.168 λόγους δώσοντα πόθεν ἐς τοσοῦτον εὐέκτης ὢν διαζῆ (trad. R. Goulet).

⁸² D.L. 7.170 ὅθεν δὴ καὶ δεύτερος Ἡρακλῆς ὁ Κλεάνθης ἐκαλεῖτο.

⁸³ Bréhier 1951, 237 (critiqué par Ioppolo 1980, 217 ; cité par Bénatouïl 2005, 9).

⁸⁴ Cf. Bénatouïl 2005, 9.

⁸⁵ Bénatouïl 2005, 10. Cf. Gourinat 2007, 233.

⁸⁶ Cf. D.L. 6.103.

Or, faire la part entre le physique et l'intellect semble être au cœur de débats au sein de la Stoa. En effet, quelques variations voire incohérences se dessinent dans la définition de la vertu. D'une part, la liste des vertus cardinales de Cléanthe a modifié celle de Zénon : l'ἐγκράτεια remplace la φρόνησις.⁸⁷ D'autre part, un autre texte attribué par von Arnim⁸⁸ à Cléanthe rattache les quatre vertus cardinales à l'ἐπιστήμη et fait de l'ισχύς ou de la santé des vertus δυνάμεις :

Ils disent donc que ces vertus [que nous avons] énumérées sont parfaites pour la vie et consistent en préceptes [ἐκ θεωρημάτων] ; mais d'autres naissent de celles-là : elles ne sont plus des arts mais certaines puissances qui sont produites par l'exercice, comme la santé de l'âme, sa maturité, sa force et sa beauté. [...] Et de même que la force du corps est une tension suffisante dans les nerfs, de même aussi la force de l'âme est une tension suffisante dans le fait de juger et d'agir ou de ne pas [agir].⁸⁹

Comme l'analyse J.-B. Gourinat, dans la mesure où l'idée de tension suffisante (ικανός) revient dans ce texte et celui de Plutarque, l'attribution à Cléanthe reste plausible mais engendre des conséquences embarrassantes : puisque les vertus cardinales sont définies dans l'extrait de Plutarque par la sorte d'ισχύς et de κράτος qu'elles mettent en œuvre, il faudrait avec Stobée les classer parmi les vertus non intellectuelles.⁹⁰ Or, la suite du texte de Stobée le contredit assez clairement.⁹¹ Par ailleurs, Cléanthe soutient que la vertu peut s'enseigner ;⁹² la force ne peut donc pas la résumer.

Je reprends ici les conclusions d'A.M. Ioppolo, de T. Bénatouïl et de J.-B. Gourinat : Cléanthe a pu préciser la doctrine de Zénon qui utilisait la φρόνησις à la fois comme fondement de la vertu et comme l'une des vertus cardinales.⁹³ En plaçant l'essence de la vertu dans le τόνος de l'âme et en remplaçant la vertu de φρόνησις par l'ἐγκράτεια, Cléanthe évite l'ambiguïté sans contredire Zénon. Dès lors, la distinction entre les vertus parfaites comprises comme sciences et les

⁸⁷ Cf. Plu. *De Stoic. rep.* 7.1034C (SVF I 200), *De Virt. Mor.* 2.441A (SVF I 201).

⁸⁸ SVF I 563.

⁸⁹ Stob. 2.7.5b4 (SVF III 278) Ταύτας μὲν οὖν τὰς ῥηθείσας ἀρετὰς τελείας εἶναι λέγουσι περὶ τὸν βίον καὶ συνεστηκέναι ἐκ θεωρημάτων· ἄλλας δὲ ἐπιγίνεσθαι ταύταις, οὐκ ἔτι τέχνας οὐσας, ἀλλὰ δυνάμεις τινάς, ἐκ τῆς ἀσκίσεως περιγυνομένας, οἷον τὴν ὑγίειαν τῆς ψυχῆς καὶ τὴν ἀριότητα καὶ τὴν ἰσχὺν αὐτῆς καὶ τὸ κάλλος. [...] Καὶ ὁμοίως ὡσπερ ἰσχύς τοῦ σώματος τόμος ἐστὶν ἱκανὸς ἐν νεύροις, οὕτω καὶ ἡ τῆς ψυχῆς ἰσχύς τόμος ἐστὶν ἱκανὸς ἐν τῷ κρίνειν καὶ πράττειν (trad. légèrement modifiée, Bénatouïl 2005, 11).

⁹⁰ Gourinat 2007, 234.

⁹¹ Cf. Stob. 2.7.5b5.

⁹² D.L. 6.91 (SVF I 567).

⁹³ Ioppolo 1980, 217 ; Bénatouïl 2005, 9 ; Gourinat 2007, 236.

vertus comme puissances ou capacités produites par l'exercice peut provenir de Chrysippe qui a précisé et accentué la dimension théorique des vertus cardinales.⁹⁴ En particulier, que l'on trouve parmi les puissances à la fois l'ἰσχύς et la ὑγίεια peut indiquer que Chrysippe polémique aussi bien avec Cléanthe qu'Arison.⁹⁵ En effet, ce dernier appelait la vertu ὑγίεια ;⁹⁶ pour A.M. Ioppolo, cette définition se rattache à celle de Cléanthe et trouve son origine chez Platon et les Cyniques.

Or, ce détail est riche d'enseignements dans la mesure où Arison est très proche des Cyniques, en particulier pour son refus de la logique et de la physique.⁹⁷ Dans de nombreux textes dont nous étudions ici une partie, la santé fait partie des espèces de la force. D'une part, Arison et Cléanthe ne feraient que s'inscrire dans un lexique très habituel. Mais d'autre part, nous devons y déceler l'influence, au sein des débats, de l'enseignement de Socrate, d'Antisthène et des Cyniques qui invitaient à penser la vertu de façon corporelle également. Rappelons que les deux sous-titres de l'*Hercule* d'Antisthène sont *Sur l'ἰσχύς* et *Sur la φρόνησις*, sans que l'on sache précisément si nous avons là deux équivalents ou si le dialogue confrontait les deux notions. L'une ou l'autre option invitent toutefois autant à penser conjointement le corporel et le psychique.

Chrysippe n'écarte pas l'héritage antisthénien mais renoue avec un intellectualisme de type platonicien dans la mesure où il relègue ce qui est produit par l'exercice (ἄσκησις) à des facultés secondaires (δυνάμεις) tandis que les vertus parfaites ne sont pas soumises à des variations mais liées à l'objet d'un savoir.

Ainsi me semble-t-il que nous avons ici une preuve que le Cynisme, souvent dénigré pour ses anecdotes burlesques, pesait dans les débats philosophiques. L'exemple cynique forgé par une ascèse conséquente postulait que toute force psychique est aussi physique⁹⁸ ou du moins que les conditions matérielles de l'existence contribuaient autant que les connaissances dans l'acquisition de la vertu. Là est toute la question de l'autarcie du sage dont la récurrence de l'adjectif ἱκανός est un signe : comprendre ce qui suffit à bien vivre est-ce également considérer ce qui suffit à vivre ? Y a-t-il des seuils⁹⁹ qui

⁹⁴ Bénatouïl 2005, 12 ; Gourinat 2007, 239.

⁹⁵ Ioppolo 1980, 218 ; Bénatouïl 2005, 12-13.

⁹⁶ Plu. *De virt. mor.* 440F Ἀρίστων δ' ὁ Χίος τῆ μὲν οὐσίᾳ μίαν καὶ αὐτὸς ἀρετὴν ἐποίει καὶ ὑγίειαν ὀνόμαζε.

⁹⁷ D.L. 6.103, 7.160.

⁹⁸ Cf. D.L. 6.70. Cf. Gourinat 2007, 234-5 au sujet de Cléanthe : « One could call this a psychosomatic description of virtue, or even a physical description of a psychological strength ».

⁹⁹ Cf. Bénatouïl 2005, 23.

assurent la sagesse, qui permettent de bien agir... ? Qu'il y ait autant de raffinements dans les listes des indifférents jusqu'à distinguer des préférables *κατὰ φύσιν*¹⁰⁰ témoigne de débats que les exemples cyniques ont pu contribuer à susciter.

3 Force, robustesse, endurance...

Les échos que nous avons repérés dans les textes tendent à faire d'Antisthène le pionnier d'une pensée qui fait du bien agir le résultat d'un vouloir robuste. Le bon ami et disciple de Socrate aurait proposé une pensée de l'entraînement à la vertu, complétant l'intellectualisme éthique. Pour bien agir, il ne suffit pas de savoir, il faut s'entraîner à vouloir. L'action morale est conquise sur nos passions que le savoir ne suffit pas à brimer. Le bien agir connaît donc aussi des facteurs non cognitifs.

3.1 Socrate comme *paradeigma* de la force

La question de la force se comprend alors à l'aune de *paradeigmata* : les Cyniques bien sûr, mais avant eux Héraclès et Socrate. Or, se référer à des modèles à imiter pose des problèmes théoriques inévitables : s'il ne suffit pas de savoir pour bien agir, alors comment puis-je savoir ce que j'ai à faire ? Il ne suffit pas de regarder le cithariste pour jouer de la cithare : tout au mieux, je peux le singer. Il me faut certes comprendre mais il me manquera toujours l'agilité et la finesse d'exécution.

La référence à Socrate en D.L. 6.11 est tout à fait intrigante. D'une part, nous associons communément la pensée du philosophe à un intellectualisme selon lequel savoir implique bien agir. Or, savoir suffit-il ? M.-O. Goulet-Cazé voit dans cette phrase une incohérence avec l'image du Socrate que l'on connaît à travers Platon. Antisthène exploiterait une faille dans laquelle savoir ne suffit plus et ferait ainsi émerger un vouloir, une force.¹⁰¹

D'autre part, l'expression *Σωκρατικῆς ἰσχύος* ne va nullement de soi : qu'est-ce qu'une force de Socrate ? Une force conforme à l'enseignement socratique ou une force similaire à celle de Socrate ? C'est ce choix que nous privilégions spontanément à la lecture ; pourtant, il n'a rien d'évident. L'*ἰσχύς* devient ambiguë puisqu'elle semble s'appliquer à l'âme et non au corps, en dépit des usages les plus courants.

¹⁰⁰ Cf. Plu. *De communibus notitiis contra Stoicos* 1060C ; Stob. *Sud.* s.v. « Ἀδιαφορία » A.478.2-4, 29-30 ; etc.

¹⁰¹ Cf. Goulet-Cazé 1986, 145-6.

D'ailleurs, Socrate n'a pas la réputation d'un homme particulièrement robuste. Quelques références toutefois peuvent susciter notre intérêt, en particulier dans *Le Banquet* de Platon où Alcibiade, faisant l'éloge de Socrate, nous apprend que son endurance a suscité l'admiration des soldats¹⁰² au point d'être appelé, par le détour d'un vers de *L'Odyssée*, καρτερός ἀνὴρ.¹⁰³ Or, s'il en est ainsi, pourquoi choisir en D.L. 6.11 ἰσχύς plutôt que καρτερία, terme qui serait plus attendu ?

En D.L. 6.22-3, Socrate apparaît courageux et confiant ; le texte semble lier ces qualités à ses entraînements physiques :

Il avait aussi le soin de son entraînement physique, et il était en bonne forme [εὐέκτης]. Par exemple il fut de l'expédition à Amphipolis ; et, quand Xénophon tomba de cheval pendant la bataille de Délion, il le sauva en le prenant sur son dos. Cette fois-là, alors que tous les Athéniens fuyaient, lui se retirait sans hâte, surveillant calmement ses arrières pour se défendre si on l'attaquait.¹⁰⁴

Socrate est bien décrit comme quelqu'un qui a soin de son corps et qui fait preuve d'abnégation et d'endurance en cas de danger. Néanmoins, cela n'a rien de décisif : la vertu n'y est pas déterminée par ces traits de caractère qui sont certes louables, mais guère exceptionnels.

Pourtant, la thématique de l'endurance ne saurait être sous-estimée tant elle permet de dessiner les différentes filiations à l'intérieur du livre 6 de Diogène Laërce. Considérons ces deux passages :

Habitant au Pirée, il [Antisthène] parcourait quarante stades tous les jours pour écouter Socrate à qui il emprunta l'endurance [καρτερικόν] et dont il imita l'impassibilité [ἀπαθείς], étant ainsi le premier à l'origine du Cynisme. Et il établit que le πόνος est un bien.¹⁰⁵

Ce dernier donna l'exemple à l'impassibilité [ἀπαθείας] de Diogène, à la maîtrise de soi [ἐγκρατείας] de Cratès et à l'endurance [καρτερίας] de Zénon.¹⁰⁶

¹⁰² Plat. *Smp.* 219e-221b.

¹⁰³ Plat. *Smp.* 220c2.

¹⁰⁴ D.L. 2.22-3, trad. M. Narcy 'Επεμελείτο δὲ καὶ σωμασκίας, καὶ ἦν εὐέκτης. ἔστρατεύσατο γοῦν εἰς Ἀμφίπολιν· καὶ Ξενοφῶντα ἀφ' ἵππου πεσόντα ἐν τῇ κατὰ Δήλιον μάχῃ διέσωσεν ὑπολαβὼν. ὅτε καὶ πάντων φευγόντων Ἀθηναίων αὐτὸς ἡρέμα ἀνεχώρει, παρεπιστρεφόμενος ἡσυχῇ καὶ τηρῶν ἀμύνασθαι εἰ τις οἱ ἐπέλθοι. Voir également D.L. 6.32.

¹⁰⁵ D.L. 6.2 (SSR V A 12) οἰκῶν τ' ἐν Πειραιεῖ καθ' ἐκάστην ἡμέραν τοὺς τετταράκοντα σταδίου ἀνίων ἤκουε Σωκράτους, παρ' οὗ καὶ τὸ καρτερικὸν λαβὼν καὶ τὸ ἀπαθὲς ζηλώσας κατήρξε πρῶτος τοῦ κυνισμοῦ. καὶ ὅτι ὁ πόνος ἀγαθὸν συνέστησε.

¹⁰⁶ D.L. 6.15 (SSR V A 22) Οὗτος ἠγήσατο καὶ τῆς Διογέουσι ἀπαθείας καὶ τῆς Κράτητος ἐγκρατείας καὶ τῆς Ζήνωνος καρτερίας.

On peut se demander ce qui préside à l'attribution de telle ou telle qualité, tant les nuances sont difficilement perceptibles entre l'endurance, la maîtrise de soi¹⁰⁷ et l'impassibilité. M.-O. Goulet-Cazé remarque à juste titre que la théorie selon laquelle le *πρόνος* est un bien serait attendue dans la partie doxographique et non biographique mais que Diogène Laërce l'a sûrement insérée en 6.2 par association d'idées.¹⁰⁸ L'ambivalence de l'anecdote nous intéresse : l'endurance résulte-t-elle d'une exhortation de Socrate au sein de son enseignement ou d'efforts conséquents que le désir de l'écouter a produits ? L'ascèse est d'abord un désir pour la philosophie. La valeur de l'enseignement socratique consistait pour Antisthène dans un effort sur soi au préalable : il ne suffisait donc pas d'apprendre et de savoir, il fallait vouloir et faire.

3.2 L'ascèse socratique chez Xénophon

Il est difficile de déterminer le Socrate authentique à partir des différents portraits qu'on en a, et en particulier de dégager sa conception de l'endurance et de l'ascèse. Platon, reléguant l'ἰσχύς dans la classification des biens corporels, ne nous fournit pas de détails concordants. Pour tout cela, nous nous en remettons une nouvelle fois à l'étude très complète que propose M.-O. Goulet-Cazé dans *L'Ascèse cynique*. Nous voulons seulement examiner comment une tradition de pensée s'est constituée à travers tout un lexique de la force, dessinant un Socrate endurant. Ainsi, plus que vers Platon, c'est peut-être vers Xénophon que l'on peut se tourner. Non seulement, c'est chez Xénophon que l'on trouve un lien établi entre la vertu et l'ascèse,¹⁰⁹ mais l'idée de force et de bonne santé prend une importance de premier plan. Bien sûr, qu'il faille exercer le corps pour soigner sa santé semble aller de soi pour n'importe quel philosophe, et en particulier dans les extraits mettant en scène Socrate. Il reste toutefois à déterminer si l'exercice physique entraîne à bien vouloir et à bien agir.

Il serait difficile à Socrate d'affirmer, comme Antisthène, que la force suffit à la vertu dans la mesure où sont considérées comme ambiguës (ἀμφίλογον) la beauté, l'ἰσχύς, la richesse, la réputation... L'ἰσχύς détourne du droit chemin en incitant à des travaux excessifs

107 J.-B. Gourinat (2007, 229), à partir d'un extrait de Sextus Empiricus (*M.* 9.153-4 ; *SVF* III 274), repère dans l'ἐγκρατεία un contrôle de soi face aux pulsions sexuelles tandis que la καρτερία concerne la capacité à supporter la douleur.

108 Goulet-Cazé 1999, 681 note 4 : « Cette phrase de nature doxographique n'était certainement pas destinée à figurer à cet endroit. Elle rompt le fil du texte et n'a de lien précis ni avec ce qui précède ni avec ce qui suit. D.L. a dû la mettre là à cause de l'association d'idées avec τὸ καρτερικόν ».

109 *Xen. Mem.* 1.2.19-23, 2.1.1.

en particulier.¹¹⁰ Toutefois, le soin du corps est essentiel dans les textes, il procure, en plus de la ὑγίεια, l'ἰσχύς et l'εὐεξία, ces deux termes étant précisément ceux que l'on trouve dans le résumé de l'ascèse cynique. Les exercices, qu'ils soient exprimés par la famille d'ἄσκησις ou de γυμνασία, comme en D.L. 6.70, permettent d'améliorer la constitution du corps¹¹¹ et de supporter les difficultés de l'existence comme le froid, la faim, la soif, les plaisirs, etc.¹¹² mais aussi la guerre, le danger.¹¹³ Exercer son corps est donc utile :¹¹⁴ c'est utile pour rester en bonne santé et pour ne pas céder aux tentations. Un corps vigoureux évite plus facilement ce qui lui est néfaste et diminue ses besoins. Ce que propose Socrate est déjà très proche de la pensée cynique : l'exercice permet d'avoir de la volonté contre les tentations.

Pourtant, ce n'est pas suffisant pour passer du corps à l'âme : finalement, si le corps n'est plus tirailé par ses besoins, la volonté n'est-elle pas superflue, dans la mesure où il n'y a plus d'obstacle mais une pleine liberté et où la raison devient seul maître ? Regardons comment Xénophon établit, en ce qui concerne l'ascèse, un lien entre l'âme et le corps. Au chapitre 4 du livre 1^{er} des *Mémorables*, Socrate formule un parallèle entre s'exercer à la force (ῥώμην ἀσκήσαι) et travailler dur pour apprendre (πρὸς μάθησιν ἐκπονήσαι).¹¹⁵ Au chapitre 2 du même livre, il recommande de ne pas négliger le corps avec des exercices qui plaisent à l'âme : « cette habitude hygiénique suffit (ικανῶς εἶναι) et n'entrave pas le soin de l'âme ». ¹¹⁶ La conclusion du chapitre 6 du livre 2 énonce que la vertu s'augmente par l'apprentissage (μαθήσει) et la pratique (μελέτη), sans que le lecteur ne puisse déterminer les activités physiques ou psychiques que recouvre la pratique. Plus intéressant est le chapitre 1 du livre 2 dans la mesure où la discussion sur les exercices, la vigueur et la science est illustrée par une référence à Héraclès. Il s'agit d'un dialogue entre Aristippe et Socrate ; ce dernier cherche à démontrer les bienfaits des πόνοι :

Et de telles récompenses pour ces peines [πόνων] [Socrate parle de la soif, de la faim, de la chasse] valent peu ; mais ceux qui consentent à la peine [πνοῦντας] pour avoir de bons amis, ou pour triompher de leurs ennemis, pour être puissants [δυνατοί] quant

¹¹⁰ Xen. *Mem.* 4.2.34-5.

¹¹¹ Cf. Xen. *Smp.* 2.16-20 ; D.L. 2, 36.

¹¹² Cf. Xen. *Mem.* 1.2.1, 1.4.13, 1.6.5-8, 2.1.1 ; *Oec.* 5.4.

¹¹³ Cf. Xen. *Mem.* 2.1.19, 3.12.3-4 ; *Oec.* 11.10-19.

¹¹⁴ Xen. *Mem.* 3.12.5.

¹¹⁵ Xen. *Mem.* 1.4.13.

¹¹⁶ Xen. *Mem.* 1.2.4 ταύτην γὰρ τὴν ἕξιν ὑγιεινὴν τε ἰκανῶς εἶναι καὶ τὴν τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαν οὐκ ἐμποδίζειν ἔφη.

à leurs corps et à leurs âmes, bien tenir leur maison, faire du bien à leurs amis, rendre service à leur patrie, comment ne pas penser que ceux-là consentent avec plaisir à la peine [πονεῖν ἢδέως] pour de telles choses et qu'ils vivent satisfaits, s'admirant eux-mêmes, loués et enviés par les autres ? Mais encore, les habitudes de mollesse et les plaisirs éphémères ne sont pas suffisants [ικαναί], comme disent les gymnastes, pour produire l'εὐεξία du corps, ni n'introduisent dans l'âme aucun savoir de valeur, mais les exercices qui exigent de l'endurance [αἰ δὲ διὰ καρτερίας ἐπιμέλεια] rendent capables d'œuvres belles et bonnes.¹¹⁷

Le lexique employé, quoique très commun, nous rappelle nécessairement celui que nous étudions et que les textes cyniques mentionnent. Cette ressemblance est telle que K. Joël estime que Xénophon a subi l'influence d'Antisthène pour étendre l'exercice physique à l'exercice de la vertu.¹¹⁸ Toutefois, cette hypothèse pose un problème puisqu'Antisthène prétend tenir sa force de Socrate : dès lors, s'il a déjà gauchi l'image de son maître et ami qu'il assiste même le jour de la ciguë,¹¹⁹ pourquoi Antisthène serait-il une source de moindre valeur qu'une autre ?

Pour autant, nous pouvons nous réjouir de posséder un texte fort susceptible d'illustrer l'ἰσχὺς socratique. Bien sûr, il est peu probable que les Cyniques aient prôné la défense de la patrie ; toutefois, les autres thèmes pourraient se retrouver exprimés tels quels par ces derniers. En particulier, on retrouve, en D.L. 6.71, la démonstration selon laquelle le plaisir est un danger alors que le πόνος permet de retrouver un plaisir stable.¹²⁰

Mais l'intérêt majeur du texte de Xénophon tient dans la gradation qu'il propose : de la faim et de la soif aux bonnes actions, le πόνος n'est pas seulement physique mais bien moral. Même si le corps et l'âme sont souvent dissociés, puisque les πόνοι concernent soit l'un soit l'autre, on peut estimer que la toute fin les associe. Après avoir mentionné l'εὐεξία puis le savoir, Socrate affirme que le bien agir tient

117 Xen. *Mem.* 2.1.19-20 καὶ τὰ μὲν τοιαῦτα ἄθλα τῶν πόνων μικροῦ τινοῦ ἄξιά ἐστι, τοὺς δὲ πονοῦντας ἵνα φίλους ἀγαθοὺς κτήσωνται, ἢ ὅπως ἐχθροὺς χειρώσωνται, ἢ ἵνα δυνατοὶ γενόμενοι καὶ τοῖς σώμασι καὶ ταῖς ψυχαῖς καὶ τὸν ἑαυτῶν οἶκον καλῶς οἰκῶσι καὶ τοὺς φίλους εὖ ποιῶσι καὶ τὴν πατρίδα εὐεργετώσι, πῶς οὐκ οἴεσθαι χρὴ τοῦτους καὶ πονεῖν ἢδέως εἰς τὰ τοιαῦτα καὶ ζῆν εὐφραινομένους, ἀγαμένους μὲν ἑαυτούς, ἐπαινουμένους δὲ καὶ ζηλουμένους ὑπὸ τῶν ἄλλων; ἔτι δὲ αἰ μὲν ῥαδιουργία καὶ ἐκ τοῦ παραχρῆμα ἡδοναί οὔτε σώματι εὐεξίαν ἱκαναί εἰσιν ἐνεργάζεσθαι, ὡς φασιν οἱ γυμνασταί, οὔτε ψυχῇ ἐπιστήμην ἀξιόλογον οὐδεμίαν ἐμποιοῦσιν, αἰ δὲ διὰ καρτερίας ἐπιμέλεια τῶν καλῶν τε καὶ ἀγαθῶν ἔργων ἐξικνεῖσθαι ποιοῦσιν.

118 Joël 1893, 25 cité par Goulet-Cazé 1986, 141 note 1.

119 Cf. Plat. *Phd.* 59b.

120 On peut également se référer à Xen. *Smp.* 3.41 ; Teles 2.7-8 (*apud* Stob. 3.1.98.23-46); Ps.-Diog. *Ep.* 37 (*SSR* V B 567) ; Arr. *Epict.* 3.24.64 ; etc.

aux exercices d'endurance et pour ce faire, il n'utilise plus πόνος mais l'ἐπιμέλεια précisée par l'endurance. Et l'on se souvient aisément que l'ἐπιμέλεια est un terme très socratique puisque l'*Alcibiade majeure* pose la connaissance de soi comme un soin porté à soi, c'est-à-dire à son âme. L'ambivalence du terme semble confirmer le lien dans l'exercice entre les bienfaits physiques et psychiques.

La référence à Hercule que Socrate reconnaît reprendre à Prodicos confirme cela. Elle peut également plaider pour l'hypothèse de K. Joël. Quoi qu'il en soit, Hercule choisit la route la plus difficile selon le discours de vérité que lui tient la Vertu, contre le Vice : « Car les dieux n'accordent aux hommes rien de réellement beau et bon, sans peine ni exercice [ἄνευ πόνου καὶ ἐπιμελείας] ». ¹²¹ L'idée commune selon laquelle on n'obtient rien sans rien est illustrée par de nombreux exemples dont le dernier est éloquent : « Et si tu veux avoir un corps puissant [δυνατός], il faut habituer [ἐθιστέον] le corps à être au service de l'intelligence [γνώμη] et s'exercer [γυμναστέον] avec des peines (πόνους) et de la sueur ». ¹²²

Cette leçon donnée par Socrate au fondateur de la secte cyrénaïque, secte qui fait concurrence au mode de vie cynique en même temps qu'elle lui est opposée, permet de dessiner les premiers moments d'une tradition de pensée. Si la force a autant d'importance et prépare l'émergence du thème de la volonté, c'est parce qu'elle est en lien étroit avec la question de l'habituation. Même le savoir s'obtient par un exercice progressif : l'apprentissage.

3.3 La lutte et l'habitude

Dès lors, le dualisme âme et corps doit être pensé à nouveaux frais. En somme, l'intellectualisme de Platon induit des obstacles que la question de l'habituation permet de résoudre. Évidemment, bien agir dépend d'un savoir et ne pas savoir implique le risque de mal agir. Toutefois, ce que tend à montrer la tradition cynico-stoïcienne qu'Antisthène, si le propos est authentique, fait remonter à Socrate, c'est que le savoir ne suffit pas à bien agir. « Nul n'est méchant de son plein gré » contient deux sens : i) l'ignorant ignore qu'il fait le mal ; ii) celui qui n'a pas une volonté suffisante fait le mal. Platon n'élude pas ce second sens. Comme le dit A. Merker dans son commentaire de Platon, « l'affaire n'est pas si simple, et l'excellence morale ne peut pas évacuer totalement la problématique de la force et de la maî-

¹²¹ Xen. *Mem.* 2.1.28 τῶν γὰρ ὄντων ἀγαθῶν καὶ καλῶν οὐδὲν ἄνευ πόνου καὶ ἐπιμελείας θεοὶ διδῶσιν ἀνθρώποις.

¹²² Xen. *Mem.* 2.1.28 εἰ δὲ καὶ τῷ σώματι βούλει δυνατὸς εἶναι, τῇ γνώμῃ ὑπηρετεῖν ἐθιστέον τὸ σῶμα καὶ γυμναστέον σὺν πόνους καὶ ἰδρώτι.

trise » ; la problématique de la force « ne peut être résorbée dans la pure et simple autorité de la connaissance ». ¹²³ Il s'agit par un processus d'habitation que les parties de l'âme s'en remettent à la partie rationnelle.

Était-ce également la position des Cyniques ? Ou bien acceptaient-ils également l'objection aristotélicienne ? Car après tout, parler d'une force, ne serait-ce que de l'âme, n'est-ce pas concéder que la raison n'engage pas nécessairement l'action morale ? Bien plus, s'il s'agit d'une force physique, les Cyniques n'entendent-ils pas que la maîtrise du corps implique une capacité à faire face aux déconvenues et à ne pas nuire à autrui en n'empiétant pas sur sa vie ?

En somme, c'est le fonctionnement de l'habitation qu'il s'agit de comprendre, si la pratique philosophique consiste en la répétition d'exercices. Or, la vertu est bien plus qu'une question d'habitude. Comme le rappelle L. Monteils-Laeng dans son commentaire d'Aristote et des Stoïciens :

considérer l'habitude comme susceptible de développer la rationalité pratique vertueuse, n'est-ce pas paradoxal, étant donné qu'il s'agit de reproduire des actes selon une conformité purement extérieure ? L'habitation n'est cependant pas forcément réductible à l'acquisition d'automatismes. ¹²⁴

Il ne s'agit pas de nier l'intellectualisme mais plutôt de se demander s'il est suffisant pour bien agir. Et précisément, il s'agit là de la question canonique des résumés doxographiques : de quoi a besoin la vertu ? Ou, en d'autres termes, est-elle autosuffisante dans son existence et suffisante pour le bonheur ?

Si la question de l'adaptation est primordiale au sein du Cynisme, ¹²⁵ elle est indissociable des questions de l'habitation et de la lutte dont elle exploite le champ lexical. Antisthène déjà se dit habile à la lutte ; ¹²⁶ Diogène défie les athlètes eux-mêmes sur leurs capacités à vaincre les adversaires les plus rudes : la pauvreté, l'exil, la mauvaise réputation, les différentes passions et surtout le plaisir. ¹²⁷ Il regrette que les hommes soient capables de travaux difficiles et de compétitions rudes pour des œuvres vaines, comme, à la lutte justement, creuser la terre dont on s'enduit la peau ou frapper du pied, et rarement pour devenir d'honnêtes hommes. ¹²⁸

¹²³ Merker 2014, 202.

¹²⁴ Monteils-Laeng 2014, 238.

¹²⁵ C'est le sens du fr. 6 de Télès : *Sur les circonstances* (apud Stob. 4.44.82).

¹²⁶ D.L. 6.4 (SSR V A 3).

¹²⁷ Cf. D.Chr. 8.15-24 (SSR V B 584), 9.11 (SSR V B 585).

¹²⁸ Cf. D.L. 6.27 ; Stob. 3.4.111. Les deux témoignages sont réunis en SSR V B 450.

Ainsi, lorsque sont évoqués les artisans, les athlètes et les musiciens dans le résumé de l'ascèse cynique en D.L. 6.70, on constate que ce sont des exemples réguliers des considérations, tout autant impressionnées que frustrées, de Diogène. Par un travail constant, les hommes sont capables d'exceller dans ce qu'ils entreprennent. Ainsi ne suffit-il pas de vouloir pour pouvoir : je ne pourrai réussir ma course ou mon air de cithare qu'à force d'exercices préalables et constants. Cette évidence nous apprend toutefois que la philosophie et la vertu, alors même qu'elles sont supérieures parce qu'elles seules conduisent à une vie bonne, sont placées sur le même plan que n'importe quelle discipline. C'est ainsi que l'exposé de l'ascèse cynique insiste sur les idées de répétition et d'habituation avec *συνεχεῖς, συνεχεῖ, προμελετηθεῖσα, συνεθισθέντες*.¹²⁹

Les athlètes, les musiciens et tous ceux qui maîtrisent une τέχνη, un savoir-faire, oublie de mettre leurs capacités au profit de l'âme : « s'ils faisaient porter les fruits de leur ascèse aussi sur l'âme [καὶ ἐπὶ τὴν ψυχὴν], comme la peine qu'ils se donnent ne serait ni inutile ni vaine ! ». ¹³⁰

La précision καὶ ἐπὶ τὴν ψυχὴν nous éclaire ainsi sur la double ascèse : il ne s'agit pas de deux activités visant deux biens différents ou de deux voies possibles pour un même bien. Les ascèses doivent être solidaires alors qu'elles sont trop souvent séparées avec d'une part les techniciens et d'autre part les savants. Il est vrai que certains entraînements semblent se limiter au corps comme se rouler dans le sable chaud, étreindre nu des statues en hiver,¹³¹ peut-être également avoir faim ou avoir soif.¹³² Certains exercices, comme boire de l'eau plutôt que du vin de Thasos¹³³ ou manger de la salade tout seul plutôt qu'un festin à la table de Denys,¹³⁴ apprennent à résister à la tentation. Enfin, certains entraînements sont tout à fait psychiques comme se heurter au refus en mendiant à une statue¹³⁵ ou apprendre des poètes par cœur.¹³⁶ Or, seules les activités vaines concernent seu-

129 D.L. 6.70-1 (SSR V B 291).

130 D.L. 6.70 (SSR V B 291), trad. modifiée Goulet-Cazé 1986, 196 οὔτοι εἰ μετήνεγκαν τὴν ἄσκησιν καὶ ἐπὶ τὴν ψυχὴν, οὐκ ἂν ἀνωφελῶς καὶ ἀτελῶς ἐμόχθουν. Voir également Stob. 3.5.39 (SSR V B 451).

131 D.L. 6.23 (SSR V B 174).

132 D.Chr. 6.8, 12 (SSR V B 583).

133 Xen. *Smp.* 4.41-2 (SSR V A 82).

134 D.L. 6.58 (SSR V B 56).

135 D.L. 6.49 (SSR V B 247).

136 D.L. 6.31 (SSR V B 70) : « Les enfants [de Xéniade] retenaient beaucoup de textes de poètes, d'autres écrivains et d'œuvres de Diogène lui-même ; il les faisait s'exercer à toute méthode succincte pour se souvenir facilement » (Κατεῖχον δὲ οἱ παῖδες πολλὰ ποιητῶν καὶ συγγραφέων καὶ τῶν αὐτοῦ Διογένης, πᾶσάν τ' ἔφοδον σύντομον πρὸς τὸ εὐμνημόνευτον ἐπήσκει).

lement le corps ou l'âme, c'est le cas de l'athlétisme : l'ascèse cynique vise corps et âme conjointement, au point qu'il serait difficile de distinguer exactement ce qui relève seulement de l'un ou de l'autre. Ainsi, comment puis-je faire la part entre ce qui relève de mon corps et ce qui relève de mon âme, lorsque je résiste au froid, à la faim, à la pulsion sexuelle...? Les Cyniques rappellent à toute la philosophie notre corporalité. L'éducation des enfants de Xéniade est ainsi une adaptation de la méthode de l'ascèse à des enfants ; le but n'est pas de former des athlètes mais de faire acquérir ce qui est suffisant : de bonnes couleurs (ἐρυθήματος) et l'εὐεξία.¹³⁷ Cette touchante précision rappelle l'importance, selon l'adage, d'un corps sain pour un esprit sain : s'occuper de sa bonne constitution physique est un préalable indispensable à la vertu.

Pour conclure, nous devons peut-être tout d'abord réaffirmer que l'ἰσχύς n'est pas la volonté parce qu'elle ne consiste pas en quelque chose d'aussi élaboré qu'une volition. Il n'est d'ailleurs pas besoin pour les Cyniques de penser une faculté aussi controversée que la fonction volitive : outre le fait que la pensée grecque n'en voyait peut-être pas le bien fondé,¹³⁸ nous pouvons affirmer, à la suite de G. Ryle, que, pas plus que Platon ou Aristote, les Cyniques ne seraient coupables, dans leur oubli de la question des volitions, d'avoir négligé un « ingrédient important de la vie quotidienne ».¹³⁹ La volonté, en tant que faculté qui déclenche une action, apparaît dans les textes seulement en cas d'échec, à l'exemple d'Alexandre qui affirme, « s'il n'avait pas été Alexandre, vouloir être Diogène ».¹⁴⁰

L'ἰσχύς, quant à elle, signifie la force au sens le plus commun et il serait, à mon sens, dommageable d'y voir à tout prix un concept clairement défini et élaboré par les Cyniques. Cela aurait pour conséquences d'une part de spiritualiser une capacité physique dont les usages banals sont multiples et, d'autre part, de négliger un imaginaire que véhicule le champ lexical qui l'accompagne. En effet, il ne s'agit pas seulement d'ἰσχύς mais également de tous les autres termes signifiant la robustesse, la bonne santé, l'endurance, l'épreuve..., de la question de l'*exemplum* à travers la légende d'Héraclès au premier chef, héros musclé et fait dieu, et enfin de rapprochements exploités par des mises en scène avec les athlètes ou les musiciens. Le Cynique est le chef de chœur, ainsi que le seul athlète méritant l'honneur d'une couronne. D'après nos observations, le champ lexical de l'endu-

137 D.L. 6.30 (SSR V B 70).

138 Cf. Voelke 1973, 5, qui fait le bilan de cette question en reprenant en particulier les études de C. Opstelten, de M. Pohlenz.

139 Ryle 2006, 145.

140 D.L. 6.32 Φασί δὲ καὶ Ἀλέξανδρον εἰπεῖν ὡς εἴπερ Ἀλέξανδρος μὴ ἐγεγόνει, ἐθέλησαι ἂν Διογένης γενέσθαι.

rance, de la maîtrise, de la robustesse, de la fermeté... ce champ lexical très concret, très physique, est habituellement appliqué, de façon plus ou moins métaphorique, à l'âme, en particulier chez le Socrate de Platon et celui de Xénophon. Les Cyniques le prennent au pied de la lettre. S'ils se considèrent comme des athlètes de la vertu, c'est parce qu'ils assimilent leurs pratiques à des entraînements sportifs.

Mais n'est-il pas décevant de réduire la vertu à des capacités physiques ? L'attention à soi que propose le Cynisme ne doit pas méprendre : l'effort sur soi est accessible à tous. Il ne s'agit aucunement d'avoir un naturel endurant ni une musculature hors norme mais de comprendre que la vertu, parce qu'elle se situe dans l'autosuffisance, nécessite d'apprendre à supporter les épreuves les plus pénibles en les anticipant. Dès lors, la vertu consiste d'une part dans l'indépendance vis-à-vis des événements et donc dans une constance du sage dont les jugements ne sont plus soumis à des humeurs ou des contrariétés. D'autre part, en limitant les besoins et donc en maximisant l'autosuffisance, le sage cynique ne nuit pas aux autres, autrui n'est ni une menace, ni un objet de convoitise. Parler du Cynisme comme d'une philosophie de la volonté se comprend si l'on fait du vouloir l'objet d'une intensification. D'ailleurs, cette intensification c'est l'essence même de la philosophie selon Diogène ; c'est ainsi que je propose d'interpréter les chrires suivantes :

Entendant quelqu'un lui dire : "Alors que tu n'es pas philosophe, tu prétends l'être", il [Diogène] dit : "je suis alors meilleur que toi grâce à cela : vouloir [l'être]"¹⁴¹

À celui qui disait : "Tu philosophes alors que tu ne sais rien", il [Diogène] répondit : "si je prétends au savoir, c'est cela même philosopher"¹⁴²

Le même verbe προσποιοῦμαι permet de rapprocher les mêmes anecdotes et d'insister sur le caractère progressif de la philosophie, irréductible à la possession d'une σοφία mais comprise dans sa temporalité.

La thématique de l'ἰσχύς et de l'endurance associe la question du savoir à celle d'un pouvoir sur soi par l'accroissement de ses capacités. Pour les Cyniques, l'ἰσχύς est incarnée : celle de Socrate ou d'Héraclès. Or, ces *paradeigmata* ne se résument pas à des figures de sages éthérés mais sont sans cesse confrontés à des épreuves, à

¹⁴¹ *Gnom. vat.* 743 (*SSR V B 365*) ὁ αὐτὸς ἀκούσας ὑπὸ τινος ὅτι "οὐκ ὦν φιλόσοφος προσποιοῦ εἶναι" εἶπε· "κατὰ τοῦτο γοῦν κρείττων σου εἰμί, τὸ γε βούλεσθαι".

¹⁴² *D.L.* 6.64 (*SSR V B 364*) πρὸς τὸν εἰπόντα "οὐδὲν εἰδὼς φιλοσοφεῖς", ἔφη, "εἰ καὶ προσποιοῦμαι σοφίαν, καὶ τοῦτο φιλοσοφεῖν ἐστί".

des contingences. En conséquence, si l'exercice, qu'il soit socratique, cynique ou stoïcien,¹⁴³ et par la suite le *τόνος* sont caractérisés par la force, il faut redonner à la pratique de la philosophie une place aussi importante qu'à la théorie pour penser l'émergence de la volonté. La vertu ne s'acquiert pas, si l'on reprend les termes de T. Bénatouïl, selon « un modèle idéal dispensant sa puissance à ceux qui feraient l'effort de s'abstraire du monde » mais par un « prolongement immanent de processus physiques omniprésents dans la nature » : c'est ainsi que les Stoïciens comparent « activités morales et phénomènes naturels ».¹⁴⁴ Le *τόνος* est à la fois celui de l'âme et du cosmos ; Héraclès est un modèle vertu et le nom de la force universelle. Or, nous espérons avoir démontré qu'une influence majeure de cette conception stoïcienne provient de l'imaginaire dessiné par la tradition qui va de Socrate à Cléanthe, d'ailleurs surnommé Héraclès, en passant par les Cyniques pour qui la vertu se réfléchit à partir des exercices physiques les plus éprouvants, aussi bien ceux qui sont banals, ceux qui sont intellectuels et ceux qui ne sont ni l'un ni l'autre.

Toutefois, nous pouvons affirmer, de même qu'A.-J. Voelke l'avait affirmé au sujet du Stoïcisme,¹⁴⁵ qu'il n'est pas nécessaire d'opposer intellectualisme et volontarisme chez les Cyniques. Ces derniers promeuvent une place intermédiaire entre deux activités également vaines : les savoirs inutiles et les prouesses athlétiques ou artistiques. Mais cette place intermédiaire devient tout autant un dépassement car l'alliance des activités du corps et de l'âme engendre une intensification d'une force qui est précisément une volonté libre, capable de se dominer dans la tempête du *fatum* et des passions.

Bibliographie

- Bénatouïl, T. (2005). « Force, fermeté, froid : la dimension physique de la vertu stoïcienne ». *Philosophie Antique. Stoïcisme : physique, éthique*, 5, 5-30.
- Bréhier, É. [1910] (1951). *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Flores-Júnior, O. (2013). *Le Cynisme ancien : vie 'kata phusin' ou vie 'kat'euteleian' ?* [thèse de doctorat]. Paris : Université de Paris-Sorbonne.
- Goulet-Cazé, M.-O. (1986). *L'Ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*. Paris : Vrin.
- Goulet-Cazé, M.-O. (1992). « Le livre VI de Diogène Laërce : analyse de sa structure et réflexions méthodologiques ». Haase, W. (Hrsg.), *Philosophie, Wissenschaften, Technik. Philosophie (Doxographica [Forts.]*. Berlin ; New York : De Gruyter, 2720-833. Aufstieg und Niedergang der römischen Welt 2.36.4.

143 Cf. Muson. *apud* Stob. 3.29.78.

144 Bénatouïl 2005, 25.

145 Voelke 1973, 194.

- Goulet-Cazé, M.-O. (1996). « Cyniques. Le cynisme ancien et sa postérité ». Can-
to-Sperber, M. (éd.), *Dictionnaire de philosophie morale*. Paris : Presses Uni-
versitaires de France, 350-8.
- Goulet-Cazé, M.-O. (1999). « Introduction, traduction et notes ». Goulet-Cazé,
M.-O. (éd.), *Diogène Laërce. Vies et doctrines des philosophes illustres*. Paris :
Librairie Générale Française, 657-772.
- Goulet-Cazé, M.-O. (2003). *Les 'Kynika' du stoïcisme*. Stuttgart : Steiner.
- Goulet-Cazé, M.-O. (2005). « Le Cynisme ancien et la sexualité ». *Clio. Histoire,
Femmes et Sociétés*, 22, 17-35.
- Goulet-Cazé, M.-O. (2008). « La Contestation de la loi dans le Cynisme ancien ».
Aouad, M. (éd.), *Les Doctrines de la loi dans la philosophie de langue arabe et
leurs contextes grecs et musulmans = Actes du colloque international* (Ville-
juif, 12-13 juin 2007), 405-33. Mélanges de l'Université Saint-Joseph – Dar
El Machreq 61.
- Goulet-Cazé, M.-O. (2010). « Les Cyniques dans l'Antiquité, des intellectuels
marginiaux ? ». *Museum Helveticum*, 67, 100-13.
- Gourinat, J.-B. (2007). « *Akrasia* and *Enkrateia* in Ancient Stoicism : Minor Vice
and Minor Virtue ? ». Bobonich, C. ; Destrée, P. (eds), *Akrasia in Greek Philo-
sophy : From Socrates to Plotinus*. Boston : Brill, 215-47.
- Gugliermi, I. (2006). *Diogène Laërce et le cynisme*. Villeneuve d'Ascq : Presses
Universitaires du Septentrion.
- Ippolito, A.M. (1980). *Aristone di Chio e lo Stoicismo antico*. Napoli : Bibliopolis.
- Joël, K. (1893). *Der echte und der Xenophontische Sokrates*, t. 1. Berlin : Gaertner.
- Long, A.A. (2005). « L'empreinte de Socrate dans la philosophie d'Épictète ».
Romeyer-Dherbey, G. (éd.), *Les Stoïciens*. Paris : Vrin, 403-26.
- Merker, A. (2014). « Nul n'est méchant de son plein gré ». Brisson, L. (éd.), *Lire
Platon*. Paris : Presses Universitaires de France, 193-204.
- Monteils-Laeng, L. (2014). *Agir sans vouloir. Le problème de l'intellectualisme
moral dans la philosophie ancienne*. Paris : Classiques Garnier.
- Paquet, L. (1992). *Les Cyniques grecs, Fragments et témoignages, choix et tra-
duction*. Paris : Librairie Générale Française.
- Pohlenz, M. (1964). *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, t. 1. Göttin-
gen : Vandenhoeck & Ruprecht.
- Ryle, G. (2006). *La Notion d'esprit*. Paris : Payot & Rivages. Traduction française
par S. Stern-Gillet. Éd. or. *The Concept of Mind*, 1949.
- Voelke, A.-J. (1973). *L'idée de volonté dans le stoïcisme*. Paris : Presses Univer-
sitaires de France.
- von Fritz, K. (1926). *Quellen-Untersuchungen zu Leben und Philosophie des Dio-
genes von Sinope*. Leipzig : Dietrich. Philologus Supplementband 18.2.

