

OIKEIOSIS

De la cognition sportive au vouloir technique

Jacques Theureau (CNRS/UTC)

Plan

- 1 – Introduction
 - 2 – La double thèse Stoïcienne sur la relation entre émotion et cognition
 - 3 – Quelques préalables à une écoute de la double thèse Stoïcienne
 - 4 - Une dynamique émotion-cognition-action
 - 5 – Monisme dynamique psychique, Oikeiosis et ingénierie sensée
- Références

1 - Introduction

Oikeiosis, un terme usuel qu'un dictionnaire de Grec traduit par « action de s'approprier, de se concilier, de se rendre familier », est aussi un terme technique qui, chez les Stoïciens, une école philosophique qui s'est développée durant huit siècles à partir de Zénon de Citium (332-262), assure le lien entre, d'un côté une phénoménologie de l'activité humaine (réponse à la question : Que fait et surtout que peut l'homme ?), de l'autre une philosophie pratique, c'est-à-dire un idéal pratique et les modalités de sa réalisation (réponse à la question : Que faire ?). D'une part, toute réflexion sérieuse jusqu'à nos jours concernant les relations entre cognition, émotion, volition, désir, passion et action a dû affronter cette phénoménologie de l'activité humaine. Citons, par exemple, dans l'âge classique, celles de Descartes, de Pascal et de Spinoza, et, dans notre époque moderne, celle de Sartre en philosophie, celle de Vygotsky, par la médiation de Spinoza, en psychologie empirique. D'autre part, il me semble qu'un dialogue avec la philosophie pratique Stoïcienne et avec son fondement phénoménologique peut nous aider à concevoir une ingénierie sensée, un vouloir technique pleinement rationnel. Le séminaire PHITECO de cette année se devait donc de leur faire une place. S'il ne faut pas, bien entendu, s'attendre à ce que les Stoïciens résolvent pour nous les problèmes théoriques et épistémologiques des sciences humaines ou nous disent ce que chacun de nous doit faire aujourd'hui à Compiègne, ils peuvent du moins – c'est ce dont j'espère vous convaincre – stimuler notre propre réflexion.

Du fait du caractère fragmentaire des textes qui nous restent des Stoïciens, et aussi du fait que ces fragments sont souvent issus de leurs contradicteurs¹, cette phénoménologie de l'activité humaine et cette philosophie pratique continuent à donner lieu à de nombreux débats chez les historiens de la philosophie. S'il ne s'agissait que d'histoire, il aurait donc mieux valu inviter l'un de ces derniers. J'ai préféré m'en charger pour plusieurs raisons.

La première raison est que le Stoïcisme n'étant pas une philosophie contemplative, mais une philosophie de l'action, une philosophie de l'existence, il s'agit moins d'en connaître les détails de façon érudite que de l'interpréter chacun personnellement et de lui faire jouer un rôle dans notre vie, y compris éventuellement celui de repoussoir. C'est à une telle démarche personnelle que nous invite d'emblée la littérature. Par exemple, lorsque, dans « Les liaisons dangereuses », Valmont, interprété au cinéma par John Malkovitch, rompt avec Mme de Tournel, avec ces seuls mots : « c'est dans ma nature », sa mauvaise foi illustre négativement le Stoïcisme et interroge notre propre « nature » face aux circonstances. De même, Lord Jim, dans le roman homonyme de Joseph Conrad, qui, après un moment de stupeur qui l'a entraîné dans le même bateau que des crapules effectuant une crapulerie, passe sa vie à méfier de lui-même et à s'efforcer de faire en sorte que, plus

¹ Voir Long & Sedley (1987) pour les fragments et leur traduction, et « Les Stoïciens », La Pléiade, réédité récemment, collection TEL, Gallimard, pour des textes complets, y compris de certains de leurs contradicteurs. Les commentateurs se réfèrent constamment aux « Stoicorum Veterum Fragmenta » (abrégé dans ce qui suit en SVF), édités par Von Arnheim et toujours disponibles, mais qui ont le désavantage, pour ceux qui n'ont pas appris le Grec et le Latin ou l'ont oublié, de n'être qu'en ces deux langues.

jamais, sa vigilance morale ne soit prise en défaut par des circonstances soudaines et inattendues, l'illustre positivement et ... problématiquement, puisque la réussite de tous ces efforts apparaît en définitive plus que douteuse. Si l'on veut tirer quelque chose des Stoïciens, il faut les lire personnellement comme on lit cette littérature, et même les lire avec leurs contradicteurs et s'intégrer ainsi aux débats qu'ils ont eus avec eux.

La seconde raison est que, dès leur origine, tant le programme de recherche empirique sur l'activité humaine (Theureau, 1992, 1997, 2000a & b) que le programme de recherche technologique sur la conception ergonomique (Theureau & Jeffroy, 1994), que je développe avec quelques autres, ont entretenu un dialogue avec le Stoïcisme. D'où un accès privilégié à l'ensemble de la démarche théorique et pratique Stoïcienne, et pas seulement à l'une ou l'autre de ses trois parties, qu'ils disaient inséparables, la 'Physique' (incluant, outre une physique et une cosmologie, ce qu'on nomme aujourd'hui 'métaphysique', 'psychologie' et 'anthropologie'), la 'Morale' (incluant, outre la morale, ce qu'on appelle aujourd'hui 'philosophie politique') ou la 'Logique' (incluant, outre une logique et une sémiologie, ce qu'on appelle aujourd'hui 'épistémologie').

La troisième raison est que, comme nous le verrons, les exemples utilisés par les Stoïciens pour préciser et justifier leur phénoménologie de l'action humaine sont, comme l'écrit Cicéron, moins ceux de la navigation et de la médecine, habituellement utilisés par les auteurs antiques, Platoniciens et Aristotéliens, que ceux de la danse, du tir à l'arc, de la marche et de la course à pied, qui nous rapprochent du thème sportif de l'après-midi. D'ailleurs, Diogène Laërce (1999), la source essentielle du Stoïcisme ancien, nous rapporte que Chrisippe, son auteur le plus radical et le plus systématique, « s'entraînait à la course de fond », tandis que son maître, Cléanthe, était « pugiliste à l'origine », le maître de ce dernier étant Zénon, cité plus haut, qui avait commencé sa carrière comme navigateur « marchand de pourpre phénicienne ». Il me semble, justement, comme les Stoïciens, que les situations sportives constituent des situations privilégiées pour penser et étudier empiriquement les relations entre cognition, émotion, volition, désir, passion et action, et, plus généralement, la cognition humaine comme incarnée. Avant même que les interventions qui suivent n'apportent des justifications à ce point de vue, je rappelle que l'exemple de la manœuvre d'un canoë-kayak à travers des rapides – mais, présenté sans données ni analyses empiriques - est au cœur du débat entre Herbert Simon, l'un des créateurs et tenants du paradigme cognitiviste de « l'homme comme système de traitement de l'information » et Lucy Suchman, par laquelle le scandale de l'« action située » est arrivé (Vera & Simon, 1993 ; Suchman, 1993). Plus lointainement mais pas tant que cela, l'analyse d'un match de boxe a fourni à Jean-Paul Sartre - dont l'ouvrage sur la phénoménologie des émotions (Sartre, 1965) a constitué un tournant en ce qui concerne la question des émotions à notre époque - un levier essentiel de son essai de construction des fondements d'une anthropologie de l'activité humaine (Sartre, 1985).

2 – La double thèse stoïcienne sur la relation entre émotion et cognition

Ces quelques justifications préalables ayant été données, demandons nous pourquoi, comme je l'ai affirmé plus haut, toute réflexion sérieuse jusqu'à nos jours concernant les notions de cognition, d'émotion, de volition, de désir, de passion et d'action et leurs relations a-t-elle dû affronter la phénoménologie Stoïcienne de l'action humaine. La réponse, à laquelle nous allons consacrer l'essentiel de ce texte, est double. D'une part, selon les Stoïciens, et en particulier Chrisippe qui sera notre guide ici, **primo** « les passions sont des jugements » (Spinoza, quant à lui, les qualifie d'« idées inadéquates »), **secundo**, « les passions ne sont pas à contrôler, mais à extirper ». D'autre part, ces deux thèses s'opposent à ce qui constitue notre sens commun depuis Platon et Aristote : primo, les passions et les jugements relèvent de domaines phénoménaux différents : les premières sont irrationnelles, tandis que les seconds sont rationnels² ; secundo, la complète

² Si l'idée Platonicienne et Aristotélienne complémentaire selon laquelle les passions ont une place particulière « dans l'âme » ne fait pas aujourd'hui partie du sens commun, on peut se demander si elle n'est pas nécessairement

disparition des passions n'est ni possible ni souhaitable car elle priverait « l'âme » de tout ressort (comme Hegel l'affirme : « Rien de grand n'a été fait sans passion ») et il s'agit donc seulement et éventuellement de les modérer et/ou de les contrôler par la raison³.

Réduite aux deux formules que j'ai présentées plus haut, la conception Stoïcienne risque cependant de heurter, non seulement votre sens commun, mais aussi votre bon sens⁴. C'est pourtant le monisme psychologique qu'elles traduisent qui, pour les Stoïciens, fournit la base de leur morale et de leur politique, à partir desquelles j'aborderai en conclusion le problème d'une ingénierie sensée. Je dois donc tenter de justifier ces deux formules. Ce n'est pas chose facile, car les commentateurs qui présentent de telles justifications le font de bien des façons, qui sont loin d'être toutes cohérentes entre elles. Je m'appuierai systématiquement sur ces commentateurs⁵, d'où une certaine lourdeur mais aussi un dossier que vous pourrez consulter vous-mêmes directement. Je n'hésiterai pas cependant à en faire ma propre lecture et ne me limiterai donc pas à une revue de questions.

En fait, la philosophie Stoïcienne est systématique ou, du moins, s'affirme comme telle. Ce sont même les Stoïciens qui ont inventé, dans nos contrées, l'idée de 'système philosophique'. On ne peut comprendre l'un de ses éléments, par exemple le traitement des passions et des émotions, que sur le fond de la compréhension des autres. C'est ce qui fait toute la difficulté de ce que je tente ici, qui m'obligera à des redites, et qui explique nombre de malentendus, passés ou présents, intentionnels ou non. Je précise que, contrairement à certains commentateurs, je propose de prendre tous ces éléments au sérieux, ainsi que leur cohérence. S'il n'y a pas de raison de croire que les Stoïciens étaient aussi systématiques qu'ils voulaient bien le dire, il est heuristiquement fécond, lorsqu'une incohérence locale nous apparaît, de rechercher dans d'autres textes Stoïciens ce qui pourrait la réduire. Considérant que l'évolution d'une philosophie, comme celle d'un programme de recherche, passe à la fois par la réduction d'incohérences internes passées et l'innovation en réponse à la contestation externe par les faits et/ou par les autres hommes, je n'hésiterai pas à interpréter des textes antérieurs en utilisant des textes postérieurs.

3 – Quelques préalables à une écoute de la double thèse Stoïcienne

Je ne dirai de ces éléments du système Stoïcien que ce qui est strictement nécessaire à la compréhension du traitement qui y est fait des passions et des émotions et vous renverrai pour plus

implicite dans la séparation cognitiviste entre étude de la cognition – qui est censée ressortir de « l'esprit », du « mind » - et étude de l'émotion – qui est censée ressortir du « corps ».

³ En ce qui concerne ce sens commun, je vous recommande l'autobiographie de Watson (traduite sous le titre « La double hélice », Pluriel), l'inventeur principal de la double hélice de l'ADN, qui nous montre à longueur de pages le rôle essentiel joué dans son ardeur au travail de recherche par sa passion immodérée pour les « jeunes filles au pair françaises » de Cambridge et son désir inextinguible de descendre en queue de pie tel escalier royal de la cour d'Angleterre. Si de plus, vous voulez approfondir la thèse Aristotélicienne, ce que je ne ferai pas ici, voici, grâce à Fillou-Lahille (1984), quelques références centrées sur la colère : Catégories VII, 10a : la colère est inévitable ; elle est indépendante de la volonté ; notre âme la subit passivement, comme toutes les passions qui sont en nous innées ; Ethique à Nicomaque III, 11, 1117a2, et Ethique à Eudème III, 1, 1129a28 : l'irritation provoque une forme de courage spontané ; la colère vient en aide au combattant, lui donne plus de fougue et de bouillante ardeur ; Politique I, 13, 1260a5, Ethique à Nicomaque I, 13, 1102b26-1103a4, et VII, 7, 1149a25 : c'est à la raison de commander, à la passion d'obéir ; la colère est semblable à un subordonné dont l'excès de zèle risque de lui faire mal exécuter les ordres ; Ethique à Nicomaque IV, 11, 1126a7 : l'homme dépourvu de colère l'est aussi de tout moyen.

⁴ Je rappelle cependant, en ce qui concerne la première de ces formules, que de nombreux travaux d'anthropologie exotique ont montré les liens entre les émotions et la culture (voir quelques commentaires de ces travaux dans Theureau, 1997, et, par exemple : Lutz, 1988 ; Descola, 1993 ; Rosaldo, 1980 ; Leenhardt, 1947 ; Bateson, 1936). A défaut de lien entre les émotions et LA rationalité, il apparaît y avoir au moins un lien étroit entre les émotions et les rationalités locales.

⁵ Sauf ceux – à signaler car leur importance est reconnue - qui ont écrit en Allemand et n'ont pas été traduits en Français ou Anglais. Merci d'avance aux Germanophones qui voudraient contribuer à ce travail !

de détails (et pour tout ce que je laisserai de côté, n'essaierai même pas d'effleurer) au choix d'ouvrages cités en référence.

3.1 Etre versus activité ou processus

D'après Duhot (1991) : « En quoi les genres premiers Stoïciens ne sont pas des catégories (Aristotéliennes) ? Les catégories aristotéliennes sont fondées sur la structure sujet-objet-prédicat, elles recouvrent le champ sémantique de tout ce qu'un sujet peut être (homme, musicien, au Lycée, etc...). Or le Portique (le lieu de débat des Stoïciens) qui ne reconnaît que l'être corporel, et non l'être copulatif, n'admet pas la structure propositionnelle (S est P) et construit sa logique sur la proposition sujet-verbe. A l'exemple classique 'Socrate est un homme' les Stoïciens substituent 'Socrate se promène' ... La comparaison avec Aristote est ainsi éclairante : la proposition du Stagirite exprime l'essence et les attributs d'un sujet, celle du Portique montre un sujet agissant. A une philosophie du nom s'oppose une philosophie du verbe et du mouvement » (p. 221).

Si ce qui intéresse les stoïciens, c'est d'abord l'activité humaine, le 'sujet agissant', l' '*energeia*', donc une sorte particulière de processus. Mais, c'est aussi, plus généralement, les processus de toutes sortes. De Platon, ils reviennent à Héraclite et à son 'flux universel', afin de proposer une autre solution pour la pensée que la solution Platonicienne. Comme le note encore Duhot (1991), « le Stoïcisme est une philosophie du mouvement, de l'intégration, de la totalité et, grammaticalement, du verbe » (p. 243).

Lorsque donc les Stoïciens parlent d' 'émotion', de 'passion', de 'jugement', c'est comme processus, processus qui, concaténés avec d'autres processus, participent d'un processus plus large.

3.2 Diable et phénoménologie

Mais, ce faisant, ils rencontrent le même problème que Husserl, problème que Salanskis (1998, pp 21 sq.) formule ainsi : « .. le flux est, pour la phénoménologie, un infini qui la dépasse, un excès qu'elle ne saurait résorber, une prolifération inconcevable. A tel point que, fort logiquement, Husserl en arrive à la conclusion que la possibilité d'une science de cet objet excessif est douteuse ». La réponse de Husserl est la suivante : « 1° Positivement d'abord, Husserl répond que le flux des vécus nous tire lui-même du mauvais pas où son contenu nous avait originellement mis. Il y a, en effet, dans ce flux, opérant en lui, un 'flux de la synthèse intentionnelle' qui constitue des unités adaptées à la connaissance conceptuelle et descriptive ... Donc, la phénoménologie sera la description rationnelle complète du flux à travers la considération des unités qui émergent de ce flux selon la synthèse intentionnelle, et la mise en évidence de l'agencement structural de ces unités ... 2°/ La seconde observation est négative... : la phénoménologie ne peut pas être une 'géométrie des vécus' ... » (ibidem).

Mais, justement, la description de l'activité humaine que développe le Stoïcisme se présente comme une 'phénoménologie', comme une « description de processus dont on a l'expérience », dirais-je pour utiliser un langage plus immédiatement compréhensible et relier par avance ce point à une formule de Chrisippe que nous retrouverons plus loin (section 5) : « Vivre selon la vertu équivaut à vivre en conformité avec notre expérience des événements naturels » (Premier livre de son traité « Des fins », selon Diogène Laërce). Nous verrons aussi plus loin (section 4) comment les Stoïciens décrivent rationnellement les « unités qui émergent de ce flux selon la synthèse intentionnelle », et comment ils mettent en évidence « l'agencement structural de ces unités ». Imbert (1992) propose d'ailleurs, plus généralement, de spécifier la 'logique' Stoïcienne comme 'phénoménologie', du fait qu'elle relie présentation (*phantasia*) et discours (*logos*), par l'intermédiaire d'un oxymore, la 'présentation rationnelle' (*phantasia logiké*).

Dans cette phénoménologie, il est inévitable de rencontrer des problèmes de frontières. Je rappelle à ce propos l'un des arguments des Stoïciens, dont l'énoncé est attribué à Chrisippe, celui du Dormeur : à leurs contradicteurs qui les mettaient au défi de dire avec sûreté quand le sable écoulé d'un entonnoir constituerait un tas, ils répondaient : 'fermez les yeux quelques instants et, lorsque vous les ouvrirez, vous pourrez le dire avec sûreté'.

Pour bien faire, une fois arrivé à ce point, il faudrait préciser la notion de 'dicible' (*lekton*, considéré par les Stoïciens comme 'incorporel', au même titre que le 'lieu', le 'vide' et les 'événements'), sur sa différence d'avec les 'pensées' et sur sa relation avec le 'corporel', comme unité et multiplicité des 'causes'. Cette notion de 'dicible' désigne l'une des trois composantes de leur notion de 'signe', souvent mal comprise et, de mon point de vue, tout aussi stimulante. Tant la nature du 'dicible' que sa différence d'avec les 'pensées' et sa relation avec l'ensemble du 'corporel' (dont les 'pensées') jettent un jour intéressant sur la relation que le développement d'une description empirique de l'expérience humaine peut entretenir avec celui d'une science empirique de l'activité humaine⁶. Etant résolument installé ici dans le 'dicible', je laisserai de côté toute la discussion sur cette notion, pourtant centrale⁷.

Lorsque donc les Stoïciens parlent d'émotion, de passion et de jugement, c'est comme processus dont on a l'expérience. Ces notions, avec d'autres, constituent une phénoménologie de l'activité humaine.

3.3 Des catégories hiérarchisées de complexité de processus dont on a l'expérience

Pour les Stoïciens, d'après les fragments de textes qui ont survécu, il y a quatre catégories ou plutôt – si l'on respecte leur langage – 'genres premiers' (*genera*). Décrivons les à partir de Diano (1994):

- (1) le sujet : *upokeimenon* = le pur et simple 'celui-ci', que l'on montre avec le doigt, comme ils disent, et qui n'a pas d'autre détermination que d'exister hic et nunc ;
- (2) la qualité : *poi on* = aux lieu et place de la forme (Aristotélicienne), mais toujours comme qualité historique ; l'exemple qu'ils nous donnent est Socrate ;
- (3) la manière d'être : *pos echein* = le fait de se trouver dans telle ou telle condition particulière ; cela embrasse tout ce qui pour Aristote et pour Epicure tombe dans la sphère de l'accident (exemple donné par Menn, 1999 : un savant, car un savant est savant par la possession intrinsèque de quelque savoir) ;
- (4) la manière d'être relative : *pros ti pos echein* = la relation dans laquelle seules les autres (genres) trouvent leur réalité ; c'est la catégorie de la réalité de l'acte, où le « ici » coïncide avec le 'tout', et le 'maintenant' avec le 'toujours', et que Chrisippe comparait à la voûte. Soit donc : ce Socrate-ci qui est en train de discuter avec Callias. Un événement !

⁶ Je rappelle que, faisant l'hypothèse de l'autonomie des systèmes vivants (Varela, 1989), l'étude du « cours d'action » différencie « l'organisation intrinsèque du cours d'action », ou « cours d'expérience », de ses « contraintes et effets extrinsèques dans l'état de l'acteur, sa situation et sa culture », et atteint ou cherche à atteindre ces derniers, donc le « cours d'action » dans son ensemble, en donnant le primat à l'analyse du « cours d'expérience » (voir Theureau, 1992, etc...). S'il est entendu qu'il ne peut y avoir de « géométrie des vécus » (c'est-à-dire du cours d'expérience), le pari de cette démarche est qu'il peut y avoir, non seulement « structure du cours d'expérience » (les notions et hypothèses du « cadre théorique sémio-logique » se présentent comme traduisant des aspects essentiels de cette structure), mais aussi « géométrie du cours d'action ». Le tout est de posséder, en plus d'une « bonne » description du cours d'expérience qui conduise à de « bonnes » hypothèses sur les contraintes et effets de ce cours d'expérience, la « bonne » géométrie et d'effectuer les « bonnes » réductions, ce qui ne va évidemment pas de soi.

⁷ Concernant tant le 'dicible' que la conception Stoïcienne de la causalité (dont le fameux 'destin'), je renverrai essentiellement le lecteur à : Brehier (1970) ; Deleuze (1969) ; Brunschwig (1978, 1995) ; Diano (1994) ; Imbert (1980, 1986, 1992, 1999) ; Long (1971) ; Frede (1989) ; Bobzien (1998).

Ajoutons, pour être exhaustif, qu’au-dessus de ces quatre genres, ils en posent un cinquième (0), le quelque chose : *ti*. Selon la formule de Hadot (1968) : « le *ti* correspondait à une pensée totalement indéterminée, mais déterminable soit comme étant soit comme non-étant ».

La nature des catégories Stoïciennes est très controversée⁸. Mates (1963), dans son entreprise de faire de la logique Stoïcienne une variante de la logique propositionnelle moderne, considère les catégories Stoïciennes comme étant de même nature que les catégories Aristotéliennes. Mais, nous avons vu en 3.1 que, selon Duhot (1991), représentatif en cela de l’ensemble des commentateurs plus récents, les genres premiers Stoïciens n’ont en fait rien à voir avec les catégories (Aristotéliennes).

Une fois reconnue leur différence d’avec les catégories Aristotéliennes, différents auteurs sauvent les catégories Stoïciennes de diverses façons. Certains en font des « principes méthodologiques » (De Lacy, cité par Graeser, 1978), ou encore « non pas une description, un tableau, mais un outil, ... des concepts opératoires grâce auxquels se résolvent les problèmes de l’un et du multiple » (Duhot, 1991), ou enfin des « classifications de types fondamentaux de signification » (Graeser, 1978 ; Lloyd, 1971). Par contre, Reesor (1989), suivant Plotin, initiateur du Néo-platonisme et grand lecteur des Stoïciens, pour lequel « les catégories Stoïciennes sont quatre classes d’êtres », en fait une « classification ontologique des corps », et, Long & Sedley (1987) nous disent : « Suivant la pratique Stoïcienne, les *genera* seront ici traitées comme une classification des aspects métaphysiques selon lesquels un corps peut être vu ». Nous suivrons ici plutôt ces derniers, mais en précisant que par « corps », il faut entendre « processus corporel, matériel », et en ajoutant la qualification « dont on a l’expérience » (voir 3.1).

Nous considérerons donc que les catégories Stoïciennes ont pour première caractéristique de ne pas porter sur l’être mais sur le processus matériels dont on a l’expérience (**caractéristique 1**). Ainsi, selon Imbert (1992) : « Les catégories Stoïciennes offrent l’exemple de ces structures médiatrices entre l’hétérogénéité de l’environnement où doit s’inscrire une action finalisée et les intentions, trop immédiates et trop courtes, de l’individu qui doit composer avec les conditions de leur possible réalisation. Ici, les catégories de langue n’ont de sens déterminé que pour impliquer cette dernière dans la constitution phénoménologique de l’environnement. Elles définissent une manière de lire les représentations dans les termes d’une phénoménologie générale, assez générale pour convenir à la diversité des mouvements observables » (p.386)

Les catégories Stoïciennes ont pour seconde caractéristique d’être hiérarchisées, de telle sorte qu’une catégorie de la liste suppose les catégories antérieures dans cette liste (**caractéristique 2**). Selon Imbert (1986) : « La suite des catégories stoïciennes, loin de reproduire une classification sémantique, exhaustive et sans recouvrement, ... définit une syntagmation hiérarchisée, dont un système de parenthèses pourrait être une expression recevable : (((sujet : *upokeimenon*) qualité : *poi on*) manière d’être : *pos echein*) manière d’être relative : *pros ti pos echein* » (p. 277). Suivant ce système de parenthèses, si le genre 1 peut s’écrire avec le seul terme ‘(sujet)’, le genre 2 doit s’écrire ‘((sujet) qualité)’, le genre 3, ‘(((sujet) qualité) manière d’être)’ et le genre 4 ‘((((sujet) qualité) manière d’être) manière d’être relative)’. Notons qu’inversement la concrétisation d’un genre supérieur s’accompagne d’une transformation des concrétisations des genres inférieurs. Par exemple, si « ce Socrate-ci est en train de discuter avec Callias » et pas en train de se promener (genre 4), cela implique une condition particulière de Socrate (genre 3), une certaine qualité de Socrate (genre 2) et même une certaine façon de la part de Socrate d’exister hic et nunc (genre 1). Duhot (1991) exprime une idée semblable en disant que « les catégories (Aristotéliennes) visent à l’exhaustivité dans le cadre d’une ontologie descriptive horizontale », tandis que « les genres

⁸ Nous renverrons essentiellement ici à : Rist (1969) ; Graeser (1978) ; Imbert (1986) ; Duhot (1991) ; Long & Sedley (1987) ; Hadot (1968) ; Mates (1963) ; Diano (1994). Voir aussi éventuellement Theureau (1999), pour un rapprochement de ces genres premiers avec les catégories Peircéennes et un usage empirique de ceux-ci.

Stoïciens ... ne sont pas moins exhaustifs, mais comme instruments d'une ontologie opératoire verticale » (p. 244).

La caractéristique (2) peut être précisée grâce à Rist (1969), même si sa référence à des « choses » et non pas à des processus peut être contestée (voir 3.1), ainsi que son affirmation finale concernant les catégories 3 et 4 : « Elles (les catégories) supposent guider l'enquêteur en ce qui concerne le statut des choses particulières. Elles nous donnent la bonne série des questions philosophiques. La première question est : Est-ce que x existe ? Si la réponse est OUI, x est de la catégorie 1. Ensuite, toutes les substances (catégorie 1) sont des entités qualifiées (catégorie 2). Donc, les questions suivantes doivent être : Quelles sont les traits distinctifs de x ? Quelles sont ses caractéristiques génériques, spécifiques et par dessus tout individuelles ? Ensuite, toutes les choses individuelles existantes existent dans l'espace et le temps. Donc, la question suivante est : Quelle est la situation spatio-temporelle de x ? Cette question a deux réponses. La situation spatio-temporelle de x pour autant que cette situation ne dépend pas de y nous donne la catégorie 3. La situation spatio-temporelle de x pour autant que cette situation dépend de y nous donne la catégorie 4... La catégorie 2 ne peut être comprise sans référence à la catégorie 1, ni la catégorie 3 sans référence à la catégorie 2. La catégorie 4 ne dépend pas de la catégorie 3, mais il est naturel de considérer les dispositions non relatives d'une entité qualifiée avant ses dispositions relatives. » (p. 171)

Pour illustrer et faire comprendre la caractéristique (2) des genres premiers Stoïciens, c'est-à-dire la « syntagmation hiérarchisée » qu'ils définissent, il me semble intéressant de voir comment Chrisippe résout – de façon a priori très bizarre pour nous - le fameux paradoxe du menteur (dans sa formulation comme « je mens », énoncé par un locuteur à un auditeur) : (a) Si tu mens, tu mens ; (b) Si tu ne mens pas, tu mens (en disant que tu mens) ; (c) Or tu mens ou tu ne mens pas (tel est ton défi) ; (d) Donc tu mens. Comme l'écrit Claude Imbert, « le menteur est révélé à lui-même à l'instant même où il ne voulait être que l'histrion d'un rôle qu'il quitterait indemne et triomphant. Chrisippe donne une leçon d'analyse au menteur qu'il convainc de mensonge ». Pourtant, vous n'êtes certainement pas convaincus. Tout le raisonnement de Chrisippe repose sur le fait que, pour les Stoïciens, « il y a un renvoi du proféré à l'aloï du message, au système physique qui lie la parole au sujet, lui-même physique, de son élaboration... seuls les stoïciens ont établi que l'énonciation est une manière d'être relative (*pros ti pos ekhein*) du locuteur. Or, il n'existe pas d'ambiguïté dans les choses, la relation existe ou n'existe pas ... » (p 226). Si l'énonciation est une manière d'être relative (genre 4), elle suppose les genres inférieurs : « ... C'est bien ce fait-là dont décide l'analyse de Chrisippe : incapable d'effectuer le dire vrai ou faux, celui qui ment régresse (catégoriellement) de l'acte à la qualité. Il est exclu du grand commerce de la parole ». A la base de l'analyse de Chrisippe, il y a le caractère incarné de la parole, sa relation avec la perception, la proprioception, l'engagement du corps dans la situation, et en définitive la syntagmation hiérarchisée des quatre genres premiers qu'ils concrétisent (caractéristique 2)⁹.

Imbert (1986), dans la suite du texte cité plus haut, ajoute une troisième caractéristique des genres premiers Stoïciens (**caractéristique 3**) : « Mais on n'oubliera pas qu'il s'agit d'une structuration des choses dites (*lekta*) et signifiées (*semainomenon*). Le schème (des catégories) doit être lu comme un système de coordonnées mobiles tour à tour fixé en chacun des points de l'univers où la nature s'individue en objets et affecte la perception. Les mêmes repères distribueront leur cohérence sur une chose perçue, un événement familial, historique ou cosmologique, chaque usage inscrit un objet dans un récit, fragment possible d'un plus vaste récit, cette propriété fractale pourrait même caractériser la sémantique d'un système catégoriel » (p. 277). Ceci nous ramène à 3.2 et 3.1¹⁰.

⁹ Claude Imbert note que l'énoncé « je mens » est ainsi analysé « au point de vue de celui qui l'entend, pour qui il ne s'agit que de vérité et de fausseté ». S'il était analysé du point de vue du locuteur, avec les mêmes genres premiers, on remonterait de la même façon à sa manière d'être, mais y trouverait l'intention de ce locuteur, de jouer avec son auditeur, de le mettre en difficulté, etc...

¹⁰ Ceci peut aussi permettre de préciser une hypothèse : une « description de processus dont on a l'expérience » pourrait être fractale, distribuer la même structure sur des processus de dimensions diverses.

Lorsque donc les Stoïciens parlent de ‘jugement’, ils incluent dans ce processus les processus qui ressortent de genres premiers antérieurs dans la liste, dont – nous le verrons bientôt – l’‘émotion’ fait partie. De plus, pour ne considérer que l’exemple du ‘jugement’ et de l’‘émotion’, lorsqu’il y a jugement, l’émotion se trouve transformée.

3.4 Processus et unités d’être

Selon les Stoïciens, « le monde est constitué d’une seule substance (*ousia*) liée ensemble (*henomené* = unifié) par le *pneuma* matériel omniprésent. Mais le monde contient aussi des corps relativement distincts qui sont aussi appelés *henomena* (« unités). De tels corps sont tenus ensemble par un seul état (*hexis*) du *pneuma*. Des choses comme les pierres sont tenues ensemble par un ‘simple’ *hexis*, les plantes par une (simple) ‘nature’ (*phusis*), alors que les animaux sont tenus ensemble par une ‘âme’ (*psyché*). L’*hexis* qui définit un *henomenon* est dite être le *pneuma* qui est *synecticon* du corps (c.a.d. le tient ensemble) – et le même tiendra pour les *hexis* plus complètes dans les plantes et les animaux « (selon la formulation de Engberg-Pedersen, 1990, p. 213, sachant que ce point fait l’unanimité des commentateurs).

Ces quatre niveaux de l’échelle des êtres sont tels que le niveau supérieur conserve toutes les processus caractéristiques du niveau précédent en y ajoutant les siens propres et en remaniant les premiers. Selon Origène (*De principiis*), cité et commenté par Inwood (1985), « les simples bâtons ou pierres sont mus par des forces extérieures, les plantes ont la faculté de croître, les animaux connaissent la présentation (*phantasia*) et l’impulsion (*hormé*) qui les rendent capables de réagir automatiquement à l’environnement, les animaux raisonnables croissent, etc..., mais leur réaction à l’environnement, grâce à *phantasia* et *hormé*, est compliquée par la raison qui la libère de la réaction automatique et la rend sélective » (p. 21-25). Mais d’autres commentateurs attribuent un certain processus sélectif, d’assentiment (*synkathesis*), aux animaux, la raison (*logos*) rendant seulement ce dernier plus complexe et plus développé grâce à un discours intérieur.

En tout cas, pour l’animal raisonnable qui nous intéresse ici, il y a phantasia, hormé et synkathesis de l’animal raisonnable unitaire, et non pas des processus correspondant à des parties séparées de celui-ci. C’est ce que nous allons préciser maintenant.

4 – Une dynamique émotion-cognition-action

Munis de ces quatre préalables minimaux, nous pouvons maintenant aborder la phénoménologie Stoïcienne de l’activité humaine¹¹.

4.1 L’homme continu

Revenons à nos deux formules initiales (section 2). Selon Daraki (1989, p. 67) : « Monument de la psychologie occidentale, cette théorie, à la fois psychologie des affects et psychologie de l’intelligence, introduit d’audacieuses innovations. C’est en raison d’un nouveau ‘paradoxe’ qu’elle a surtout retenu l’attention des historiens de la philosophie. Les Stoïciens n’hésitent pas à affirmer que ‘la passion n’est pas différente de la raison’ (SVF). En assimilant la passion à un jugement, les maîtres de l’ancien Portique impliquent le *logos* dans les affaires passionnelles. ‘La passion (*pathos*) et la raison (*logos*) ne s’opposent pas entre elles, ni ne s’affrontent, elles sont deux aspects d’une même âme’ (SVF)... Cette conception unitaire du psychisme humain marque la première apparition de l’‘homme continu’, selon la belle formule de Chrisippe (SVF). Elle rompt avec la grande tradition dualiste ». Une conséquence immédiate de cet homme continu est que l’on doit écarter d’emblée toute distinction entre des ‘états non émotionnels’ d’une part, des ‘réactions

¹¹ Pour une présentation synthétique de la psychologie de Chrisippe, voir : Couloubaritsis (1985) ; Lloyd (1978) ; Brehier (1971).

affectives indifférenciées’ et des ‘types spécifiques d’émotions’ d’autre part, au contraire, par exemple, de la « théorie de la structure cognitive des émotions » proposée par Ortony & al. (1988). Comme l’écrit Rist (1969), pour Chrisippe, « les effets émotionnels sont une partie – et en fait une partie inséparable – du jugement lui-même ». On retrouver les genres premiers : l’émotion est d’un genre inférieur au jugement et donc supprimée par lui.

Aux passions, dont les principales sont pour eux la peine, la crainte, le désir et le plaisir, les Stoïciens, d’après Diogène Laërce (p. 858), opposent les ‘bonnes affections’ que sont la joie, la défiance et l’aspiration, avec leurs différentes variétés. Sénèque, un Stoïcien tardif, distingue les passions des simples frissons corporels, des vertiges, des réponses inévitables à de mauvaises nouvelles soudaines, des réponses émotionnelles à un spectacle, une lecture, une musique, et même des « réponses involontaires à des commandements militaires, même en temps de paix » (voir Inwood, 1993, 1995). Pour certains commentateurs, c’est là flirter avec le dualisme. Mais, pour Chrisippe, ces phénomènes rentrent dans ce qu’il nomme des ‘erreurs et inadvertances’¹². Dans « Sur les passions », dont les fragments ont été conservés par Galien (voir Galien, 1993), leur farouche opposant, Chrisippe donne deux définitions de la passion : « d’une part comme un **mouvement contre nature**, puisqu’elle est devenue ainsi déraisonnable ; d’autre part comme une **impulsion excessive** », et ajoute en effet : « Nous ne parlons pas d’erreurs ou d’inadvertances qui seraient commises par la raison, mais bien plutôt d’un comportement auquel il souscrit alors que l’être raisonnable n’est pas naturellement déterminé ainsi par l’âme animale (*psyché*), mais par la raison. C’est ainsi que nous disons aussi qu’il y a ‘impulsion excessive’ quand, dans l’impulsion, l’individu outrepassa la mesure qui lui convient et qui est conforme à la nature. La chose sera plus claire si nous prenons l’exemple de la marche, dans laquelle le mouvement des jambes n’excède pas l’impulsion, mais se règle sur elle, de sorte que l’on s’arrête ou l’on repart quand on le veut. Dans la course il n’en va pas de même ; le mouvement des jambes outrepassa l’impulsion, si bien que l’on se trouve entraîné et qu’une fois lancé l’on ne peut plus modifier son allure à volonté. Un phénomène analogue, à mon sens, affecte les impulsions qui outrepassent la mesure conforme à la raison et font que, quand elles se manifestent, l’on cesse d’être docile à cette raison. Dans la course, il y a excès relativement à l’impulsion et dans l’impulsion il y a excès relativement à la raison. La juste mesure de l’impulsion naturelle est en effet celle qui est conforme à la raison et qui ne va pas au-delà des limites qu’elle s’est fixée. C’est pourquoi, quand ces limites sont dépassées, le mouvement de l’âme est dit ‘excessif’, ‘contre-nature’ et ‘déraisonnable’ ». C’est sur cet exemple de la marche qu’il y a débat entre Chrisippe et son maître Cléanthe. Pour Cléanthe, marcher est le *pneuma* envoyé aux pieds par la partie hégémonique de l’âme. Pour Chrisippe, plus radical, marcher est la partie hégémonique elle-même. Si l’on fait abstraction des détails, le point intéressant ici, note Annas (1993, p. 398), est que les deux Stoïciens définissaient « marcher » sans référence au mouvement des pieds ; marcher est plutôt identifié avec l’assentiment (*synkatathesis*).

Remarquons avec Brunschwig (1995), suivant Rist (1969), que : « l’assimilation de la passion à un jugement n’était nullement un moyen de la rationaliser, bien au contraire. Si, en effet, la passion se réduisait à n’être qu’un jugement erroné, sans être simultanément une maladie de l’âme, il suffirait de corriger l’erreur de jugement ... pour annihiler la passion. Or, ... les Stoïciens ne font manifestement aucune confiance à une thérapie intellectuelle de ce genre. Chrisippe souligne au contraire l’impuissance du *logos* envers le passionné... Ce qui frappe les Stoïciens dans la passion, c’est précisément son irrationalité, son imperméabilité à la parole et au raisonnement... Dire que la passion est une erreur de jugement, c’est dire qu’elle s’est emparée de la raison elle-même, qu’elle l’a investie et pervertie jusqu’aux moelles » (p. 176). D’où : « une double face psychologique et morale de cette théorie des passions : si la passion est un jugement, c’est qu’elle est une affection où la personne tout entière est engagée ; la moi s’y compromet sans aucun résidu et il en porte toute la responsabilité morale » face à la « possibilité ouverte à la mauvaise foi par les théories pluralistes de l’âme » (p. 178). C’est la version pessimiste de l’homme continu. Mais, de même qu’un même verre peut être vu comme à moitié vide ou à moitié plein, il y a place pour une

¹² Voir l’argument du Dormeur cité plus haut (3.2).

version optimiste de l'homme continu : le chemin vers la sagesse, non soudainement par le seul raisonnement, mais graduellement par la pratique et le raisonnement correspondant.

4.2 *Le processus et ses sous-processus*

Nous avons déjà rencontré les principaux processus qui, pour les Stoïciens, sont en jeu dans l'action humaine : la **présentation** (*phantasia*), l'**impulsion** (*hormé*) et l'**assentiment** (*synkatathesis*). Il s'agit maintenant de les préciser. Il semble y avoir divergence entre Chrisippe et Sénèque concernant leur dynamique temporelle. Pour Sénèque, « aucun animal rationnel n'agit s'il n'a d'abord été stimulé par la **présentation** de quelque chose, s'il n'a eu ensuite une **impulsion**, et si l'**assentiment** n'a ensuite confirmé cette **impulsion**. Disons ce qu'est un **assentiment**. Il serait bon de marcher : je ne marcherai que si je me le suis dit et si j'ai donné mon **assentiment** à cette opinion ». Alors que, pour Chrisippe : « on n'agit pas et on n'a pas d'**impulsion** sans **assentiment** préalable ». Selon Gourinat (1996, p. 81), cette divergence peut n'être qu'apparente : « Ceci ne signifie pas que (pour lui) la forme d'**impulsion** qu'est le premier mouvement de l'âme n'existe pas, mais bien plutôt que ce premier mouvement ne serait pas susceptible de produire un effet tant qu'il n'a pas été autorisé à le faire par l'**assentiment** donné à la représentation impulsive qui l'a 'suscitée'. Si nous voulons donner une image cohérente de la fonction de l'**impulsion**, nous devons supposer qu'elle prend deux formes... : un stimulus quelconque... me représente qu'il serait bon de boire. Cette **présentation** est accompagnée d'un premier mouvement spontané, que l'on peut appeler la soif et qui est la première forme d'**impulsion**, non pratique. Je donne mon **assentiment** à la **présentation** qu'il convient de boire. C'est alors seulement que je vais avoir un véritable désir de boire : l'**assentiment** laisse libre cours à l'**impulsion** et aux mouvements du corps qu'il me permettent de réaliser ce désir ».

En fait, pour l'homme, la présentation et l'impulsion sont d'emblée apprêtées pour l'assentiment.

Présentation (*phantasia*) : pour un Stoïcien, c'est « le 'regard' que nous portons sur la chose, la lumière dans laquelle elle nous apparaît, autrement dit son mode même d'apparition à l'âme. Depuis Descartes, nous voyons souvent la représentation comme une image. Pour les Stoïciens, c'est la métaphore du tact qui est pertinente, et non celle de l'image. Zénon montrait sa main ouverte, les doigts tendus : 'voici la présentation' (d'après Cicéron) » (Gourinat, 1996, p. 36). Pour l'animal comme pour l'homme, « la *phantasia* est *hormetiké*, leur indique la présence de quelque chose qui présente pour eux un intérêt » (Lories, 1998, p. 417).

D'après Sextus Empiricus (Labarrière, 1993, p. 235) : « les Stoïciens distinguent entre une *phantasia* simple, qu'humains et animaux semblent partager, et une *phantasia* propre aux humains, laquelle est 'transférentielle et synthétisante'. L'homme ne diffère pas par le discours proféré des animaux irrationnels (car les corbeaux, les perroquets et les pies profèrent des sons articulés) mais par le discours intérieur, pas plus qu'il n'en diffère par la présentation simple seulement (car ceux-ci ont aussi la présentation), mais par la transférentielle et synthétisante. Cela revient à sa possession de l'idée de conséquence par laquelle il se saisit immédiatement du concept de signe. Car le signe est lui-même de la forme 'si ceci, alors cela'. Donc, l'existence du signe suit de la nature de l'équipement de l'homme ». La *phantasia* propre aux humains est une « présentation rationnelle » (*phantasia logiké*), une « altération externe de l'organe sensoriel » telle que « ce qui est présenté en elle peut être (mais n'est pas nécessairement) mise dans une phrase complète » (Sextus Empiricus, cité in Engberg-Pedersen, 1990, p. 148, et commenté abondamment in Lories, 1998, pp. 175 sq.).

Assentiment (*synkatathesis*) : c'est, « non pas quelque chose qui serait au-dessus de la *phantasia*, mais plutôt un terme pour la contribution active de l'esprit (rationnel) dans le fait d'avoir une *phantasia* », qui « prend la *phantasia* pour révéler le monde et articuler la *phantasia* » ((Engberg-Pedersen, 1990, p. 153-154).

Impulsion (*hormé*) : d'après Stobée « toutes les impulsions sont des assentiments, mais les impulsions pratiques comportent aussi un élément moteur. En outre, les assentiments vont à certaines choses, les impulsions à d'autres. Les assentiments vont à certaines propositions (sujet-verbe, comme nous l'avons vu plus haut), les impulsions à des prédicats (ou catégorèmes : des choses dont on se rapproche ou dont on s'éloigne) qui sont contenus dans les propositions auxquelles vont les assentiments ».

Engberg-Pedersen (1990, p. 171-172) pose les questions : « Est-ce qu'une explication adéquate de l'action ne comprendra pas quelque entité non cognitive, de la nature d'un désir ? Est-ce que ce n'est pas l'idée apportée par le concept d'impulsion ? » et note que la réponse stoïcienne à ces deux questions est négative : « La notion d'impulsion ne joue aucun rôle dans l'explication de la force de guidage de l'action d'une croyance pratique... Plutôt, ... c'est l'impulsion qui est impliquée par une telle croyance ». Finalement, « *hormé* = un terme de l'action qui résulte d'une croyance pratique » (ibidem, p. 175)

4.3 Les pôles du sage et du passionné

D'après Daraki (1989, p. 71), « l'homme-à-passions (*phaulos*) et l'homme-sans-passions (*sophos*) connaissent l'impulsion. L'impulsion est le 'premier mouvement de l'âme' (SVF), le 'mouvement de l'âme vers quelque chose' (SVF)... Ils diffèrent foncièrement au niveau même de ce 'premier mouvement de l'âme'. Les impulsions du sage sont pénétrées par la 'raison droite de la nature' ». C'est ainsi que, selon Epictète (cité par Aulu-Gelle) : « Un bruit terrifiant provenant du ciel, etc... doivent nécessairement ébranler l'âme du sage, la serrer, la faire pâlir. Ce n'est point l'effet de la connaissance d'un mal... mais, immédiatement, le sage refuse de donner son assentiment à ces représentations terrifiantes de son âme, il n'y acquiesce pas, ne les approuve pas ; il les rejette tout au contraire, les repousse et refuse d'y voir quoi que ce soit de redoutable ». Ou encore : « Ce n'est pas que le sage n'ait pas d'émotions, mais c'est que ses émotions sont rationnellement contrôlées... Il est sans passion mais non sans émotion » (Rist, 1978, p. 259).

Mais, pour les Stoïciens, le sage est rarissime. Il n'est en fait qu'un pôle d'un processus, celui du mouvement vers la sagesse. C'est ce processus qui les intéresse.

Pour revenir à l'essentiel, au-delà des détails de l'analyse, les Stoïciens apparaissent considérer l'émotion comme un processus inséparable d'autres processus, et même comme un processus qui connaît lui-même un processus de transformation inséparable des processus de transformation d'autres processus. Pour eux, l'idée de traiter des émotions séparément de l'ensemble d'une phénoménologie de l'activité humaine, que partagent des travaux psychologiques et philosophiques modernes trop nombreux pour être cités, ne pourrait aboutir qu'à une impasse. De même, plus prosaïquement, l'idée d'évaluer des produits de consommation en termes émotionnels, séparément de la dynamique de l'usage de ces produits, courante aujourd'hui, leur apparaîtrait comme un produit passionnel du plus haut comique.

5 – Monisme dynamique psychique, Oikeiosis et ingénierie sensée

Nous pouvons maintenant revenir à la formule de Chrisippe que nous avons citée plus haut : « Vivre selon la vertu équivaut à vivre en conformité avec notre expérience des événements naturels » (Premier livre de son traité « Des fins », selon Diogène Laërce). Les Stoïciens parlent aussi d'avoir 'un bon cours de vie'.

5.1 Tâche versus activité

Pour Aristote, comme pour les Stoïciens, le 'bonheur' est la seule fin de tous les actes d'un individu donné. Mais le premier suggère que les êtres humains ont été faits par nature pour un type spécifique de tâche (*ergon* = 'fonction humaine', qui a donné, par exemple, dans les temps

modernes le mot 'ergonomie') et que c'est seulement une fois qu'un homme s'engage correctement dans la réalisation de cette tâche qu'il remplit la vie de l'être naturel qu'il est. Ce point de vue est directement lié au pluralisme psychique qu'il partage avec Platon : aux trois parties de l'âme, la rationnelle, l'irascible et la concupiscible, correspondent trois classes d'hommes, respectivement les politiciens et philosophes, les guerriers et les artisans. Au contraire, pour les Stoïciens, la question du bonheur n'a rien à voir avec les rôles sociaux. C'est le même bien qui concerne l'esclave (Epictète en était un) et l'empereur (Marc Aurèle, auquel nous devons le texte stoïcien le plus célèbre, plus même que le Manuel d'Epictète, en était un), qui sont autant 'animal raisonnable' l'un que l'autre : 'un bon cours de vie', comme c'est la même phénoménologie de l'activité humaine qui décrit la course à pied, le travail, l'activité politique, et – pourquoi pas ? - la recherche scientifique et technique. Comme l'écrit Goldschmidt (1979) : « En élevant l'activité, tout ensemble, au-dessus du projet-modèle et de l'œuvre-copie, les Stoïciens signifient que le producteur vaut mieux que ses produits et ses projets, alors que chez Platon et Aristote il n'était entre ces deux termes qu'une sorte d'agent de transmission... S'il reçoit des circonstances extérieures son thème d'action, le sage n'en dépend nullement ... » (p. 151).

Une autre différence, cohérente avec la première, entre Aristote et les Stoïciens est que le premier ne distingue pas entre but (*skopos*) et fin (*telos*), tandis que cette distinction est centrale pour les seconds. D'après le Manuel d'Epictète : « le tireur (à l'arc) doit tout faire pour atteindre le but (*skopos*), mais c'est cet acte lui-même qui est, si je puis dire, la fin (*telos*) que recherche le tireur, et qui correspond à ce que nous appelons, quand il s'agit de la vie, le souverain bien ; frapper le but n'est qu'une chose que l'on peut souhaiter, mais ce n'est pas une chose qui mérite d'être recherchée pour elle-même ». Ce qui compte, ce n'est pas le résultat, qui ne dépend pas de nous, mais l'intention soutenue que l'on a en cherchant à atteindre ce résultat. Elle seule dépend entièrement de nous. Ce qui compte, ce n'est pas la tâche (*ergon*), c'est l'activité (*energeia*) dont la tâche est l'occasion. Ou, comme l'écrit Goldschmidt (1979) : « Le contenu du projet moral, le 'but' de l'action, nous est imposé par les événements ... (qui) donnent naissance aux *katekonta*, devoirs de situation ou devoirs d'état, devoirs relatifs aux circonstances, toujours dans le présent » (p. 155).

Un autre exemple donné par les Stoïciens est celui de la danse et du théâtre : « De même, en effet, qu'à l'acteur tous les gestes, au danseur tous les pas ne sont pas permis, mais ceux qu'on leur a précisément donnés à exécuter... Car ce n'est pas à l'art de la navigation ou à celui de la médecine que, selon nous, la sagesse ressemble. C'est plutôt au jeu de l'acteur ... et à la danse en ce sens que c'est en elle-même que réside sa fin et qu'elle ne la cherche pas en dehors (d'elle-même), cette fin étant la réalisation de l'art » (Cicéron, *De finibus*, III, VII, 24).

5.2 Oikeiosis

Oikeiosis, appropriation, s'oppose à *alotriosis*, aliénation¹³. Selon Diogène Laërce (p. 846) : « L'impulsion première que possède l'être vivant vise, disent-ils, à se conserver soi-même, comme dit Chrisippe au premier livre de son traité 'Sur les fins', quand il dit que pour tout être vivant, l'objet premier qui lui est propre est sa propre constitution et la conscience qu'il a de celle-ci... Ce que certains disent : que l'impulsion première chez les êtres vivants se porte vers le plaisir, (les Stoïciens) montrent que c'est faux. Ils disent en effet que le plaisir, s'il existe vraiment, est un résultat accessoire, quand la nature elle-même et en elle-même, après avoir cherché ce qui est en harmonie avec sa constitution, s'en saisit... Mais quand la raison est donnée aux êtres raisonnables en vue d'une régulation plus parfaite, à bon droit pour eux vivre selon la nature devient vivre selon la raison ».

Hadot (présentation, in Arrien, 2000) note : « A la différence de la morale Kantienne, qui ne se fonde que sur elle-même, la morale Stoïcienne s'appuie sur une certaine conception de l'être vivant. Pour les Stoïciens, le vivant est, dès le premier instant de sa vie, instinctivement accordé à lui-même.

¹³ Pour toute ce paragraphe, je renvoie essentiellement à Striker (1991) et Engberg-Pedersen (1990).

Il tend à la conservation de lui-même... pour les Stoïciens, tout est corporel. Mais, précisément, la propriété du corps est d'être organique et organisé, c.a.d. cohérent avec lui-même ».

Cet appel à la nature a fait couler beaucoup d'encre. Il s'agit d'abord de la nature humaine, celle de l'animal raisonnable, et pas de la nature en général, même si, justement, la nature humaine permet d'accéder à cette dernière. Ainsi, l'objection d'Arius Didyme, fondée sur l'idée d'une extériorité de la raison relativement à la nature, ne tient pas : « Il est très artificiel de poser en *telos* la vie conforme à la nature, puis d'entendre par *telos*, lorsqu'il s'agit de l'homme, seulement la vie raisonnable ». Il s'agit ensuite de 'notre expérience des événements naturels', et pas d'une nature qui trônerait comme un absolu en dehors de notre expérience. Comme l'écrit Engberg-Pedersen (1990, p. 64) : « Dans la théorie Stoïque, il n'y a pas du tout de prémisses évaluatives ultimes dans la pensée pratique, ni extrinsèquement (comme fournie par une référence à la nature) ni même intrinsèquement » (comme fournie par l'impératif catégorique Kantien). Il y a simplement un optimisme épistémologique : « La référence à la nature dans l'argument concernant le *telos* sera relié précisément à l'affirmation épistémologique stoïque selon laquelle la version (descriptive) des animaux et des êtres humains est fondamentalement véridique » (ibidem, p. 62).

L'*oikeiosis* humaine est donc appropriation à l'expérience de soi-même comme animal raisonnable. C'est donc aussi un processus dynamique, qui commence par une forme rudimentaire de conscience de soi et de préservation de sa propre constitution, s'étend à sa famille, à ses voisins, jusqu'à l'universel. Comme l'écrit Engberg-Pedersen (1990, p. 109) : « c'est un processus auto-réflexif, qui du fait de son caractère auto-réflexif ne laisse pas ses points de départ derrière lui, mais plutôt revient vers eux et les incorpore dans une vue compréhensive ». On retrouve ici le jeu des genres premiers Stoïciens. La concrétisation d'un genre supérieur conserve en les transformant les concrétisations des genres inférieurs. C'est ce qui fait, par exemple, que le sage, s'il est d'emblée approprié à l'universel, fera cependant ce qui dépend de lui pour conserver sa santé.

Le Commentaire anonyme du Théétète, extrêmement critique quant à la conception Stoïcienne de l'*oikeiosis*, est néanmoins un témoin de son extension : « Nous avons une relation d'appropriation aux membres de la même espèce. Mais la relation à ses concitoyens est plus appropriée. Car l'appropriation est plus ou moins intense ou lâche. Aussi ceux qui (les Stoïciens) dérivent la justice de l'appropriation, si, d'une part, ils disent que l'appropriation à soi et celle au lointain Mysien sont égales, soutenir cela sauvegarde la justice, mais d'autre part personne n'accorde qu'elles sont égales, car c'est contraire au fait et à la perception de soi. L'appropriation à soi, en effet, est naturelle et non rationnelle, alors que celle relative aux voisins est naturelle elle aussi mais n'existe certes pas sans raison.... Si par ailleurs ils disaient que l'appropriation s'intensifie ce serait de la philanthropie, mais les situations difficiles des naufragés les réfuteront, situations où il faut qu'un seul soit sauvé » (cité par Lories, 1998, pp. 380-381). Si cette critique ressasse le clivage usuel entre raison et nature et bloque le processus de l'*oikeiosis* à son point de départ (on croirait entendre le sinistre Le Pen énonçant cette vérité première que les 'étrangers' sont moins proches de nous que notre propre famille), l'exemple des naufragés est intéressant. Rappelons que cette objection des naufragés à laquelle les Stoïciens devaient répondre dit à peu près ceci : deux hommes, des sages, survivent à un naufrage, le débris de bois auquel ils s'accrochent ne peut supporter le poids que d'un seul d'entre eux. Si l'*oikeiosis* par rapport à autrui est égale à l'*oikeiosis* à soi, comment agiront-ils ? La solution Stoïcienne ne sera certainement pas que chacun dise à l'autre qu'il se sacrifie pour lui. S'il y a un héroïsme Stoïcien, c'est celui de l'esclave Epictète face à son maître qui lui a cassé le bras ou de l'empereur Marc Aurèle passant sa vie sur son cheval à contenir les barbares, ce n'est pas celui de la négation de soi. C'est cela que dit aussi l'*oikeiosis*.

5.3 *Oikeiosis* et ingénierie sensée

Il y a donc un double aspect de l'*oikeiosis* humaine comme processus : **en intension** (appropriation de l'environnement immédiat à nous-mêmes comme animaux raisonnables, non réduits à nos rôles sociaux, non clivés par nos passions) et **en extension** (appropriation de l'univers

entier au *logos*). Je vous propose en conclusion d'examiner ce que pourrait être l'*oikeiosis* de l'ingénieur. Deux exemples me viennent immédiatement à l'esprit :

- Exemple d'*oikeiosis* en intension : le titre du projet, en 1988, d'un axe mobilisateur de l'UTC, « les technologies pour l'homme biologique, social & culturel » exprimait pleinement cet aspect. Ce n'était rien qu'une idée, mais, du point de vue Stoïcien, certainement une bonne idée.

- Exemple d'*oikeiosis* en extension : Jean Paul Sartre (in 'Plaidoyer pour les intellectuels') partant de la rationalité en jeu dans le travail de l'ingénieur comme dans celui de l'écrivain pour considérer que l'un et l'autre tendent à l'universel, donc sont 'naturellement' amenés à se révolter contre l'irrationnel et la division du monde.

En fait, l'ingénieur concevant des **situations**, c'est-à-dire des cadres matériels, spatiaux, temporels, sociaux et symboliques de l'action d'autres hommes, l'*oikeiosis* joue pour lui sur deux plans : d'une part, celui de **l'appropriation de son action propre**, l'harmonie de sa 'danse' propre, d'autre part, celui des conditions de **l'appropriation de l'action de ces autres hommes**.

Si l'on en reste à l'*oikeiosis* en intension, on est alors renvoyé d'abord au simple développement technique : créer des choses, des artefacts, les faire marcher et les créer et faire marcher de mieux en mieux. Mais, ce n'est là qu'un premier niveau (niveau 1).

Si l'on considère que l'ingénieur ne conçoit pas seulement des artefacts mais aussi des situations, on est ensuite renvoyé à quelque chose comme l'**ergonomie centrée sur l'activité** et, par exemple, plus particulièrement, sur le 'cours d'action' (Theureau & Jeffroy, 1994). L'analyse, par l'ergonome, de l'activité d'un acteur en situation, comme activité d'un animal raisonnable, non réduit à la tâche, non clivé par ses passions, et du caractère plus ou moins approprié de cette activité, conduit à la conception, par l'ingénieur, de nouvelles situations dans lesquelles cette activité serait plus appropriée (niveau 2). Mais, une telle ergonomie centrée sur l'activité, si elle permet de considérer les caractéristiques particulières, biologiques, sociales et culturelles, de l'acteur, a pour limite de s'imposer de l'extérieur à l'ingénieur.

L'*oikeiosis* en intension me semble ouvrir aussi sur une **ergonomie sans ergonomes**, dans laquelle l'ingénieur conçoit des situations comme si elles étaient faites pour lui, soit qu'il ait partagé pendant un temps les travaux des acteurs considérés, soit qu'il ait associé ces acteurs à la conception, soit qu'il soit lui-même concerné par les situations en question¹⁴ (niveau 2bis). Cette ergonomie sans ergonomes constitue d'ailleurs un processus qui débouche sur son articulation avec une ergonomie avec ergonomes. C'est pourquoi sans doute l'informatisation, dans laquelle les ingénieurs ont été amenés à concevoir des situations identiques à la leur, a été – et est encore – l'occasion d'un développement de l'ergonomie de conception relativement plus rapide que celui qui a lieu avec des technologies comme celles du haut fourneau ou des industries mécaniques.

Avec ces deux démarches de l'ergonomie centrée sur l'activité et de l'ergonomie sans ergonomes, on a quelque chance de concevoir des situations qui ne dégradent pas l'activité humaine, c'est-à-dire ce que fait l'homme. Mais, sans doute, n'est-ce pas là le fin mot de l'*oikeiosis* de l'ingénieur. Ce fin mot serait de concevoir des situations qui permettent d'aller au-delà de ce que fait l'homme, vers ce qu'il peut (niveau 3). Entendons nous bien : en concevant des situations en connaissant et respectant ce que fait l'homme, on améliore et généralise des activités dégagées localement, et en cela on crée de nouvelles possibilités pour l'homme, mais on le fait de façon limitée. La figure du sage Stoïcien, comme pôle du processus de l'*oikeiosis*, peut – me semble-t-il – aider à dépasser ces limites, ne

¹⁴ Exemple d'une recherche menée par Thérèse Villame, avec ma collaboration, dans le cadre d'une thèse d'ergonomie, concernant la conception ergonomique de logiciels de recherche documentaire : les principes de conception nouveaux dégagés d'une étude empirique par expérimentations de terrain dans plusieurs centres de recherche documentaire, de domaines variés, sont les mêmes que ceux qui ont été dégagés par Bernard Victorri (linguistique, CNRS) et ses collaborateurs de la Bibliothèque de l'Université de Caen, en accompagnement d'un nouvel analyseur linguistique, sans aucune étude empirique, mais en partant de leurs propres pratiques de recherche documentaire.

serait-ce qu'en stimulant l'imagination sur ce que peut l'homme et sur les situations qui peuvent permettre d'actualiser ces potentialités. A ce niveau, on entre résolument dans le **domaine du pari et de l'essai aventureux**, puisque, comme nous en avertit Spinoza, « nul ne sait ce que peut un corps ». La pleine rationalité est aventureuse. Mais, ce niveau, pour ne pas nous ramener à l'insensé, suppose les précédents.

Pour terminer sur une note comique, rappelons comment a contrario, Frederick Winslow Taylor, en 1909, illustre la naissance de ce qui sera le Taylorisme. Après avoir choisi avec soin un ouvrier « énergique », qui « avait également la réputation d'être près de ses sous et d'attacher une très grande valeur à chaque pièce d'un dollar », et lui avoir présenté son assistant, il lui dit : « Eh bien, si vous êtes un ouvrier bien apprécié, vous ferez exactement ce qu'il vous demandera demain, tout au long de la journée. Quand il vous dira de prendre une gueuse de fonte, vous la prendrez et la transporterez ; quand il vous dira de vous asseoir et de vous reposer, vous vous assiérez. Et de plus, vous ne discuterez pas. Un ouvrier bien apprécié fait exactement ce qu'on lui dit de faire et il ne discute pas les ordres ... ». D'après Taylor, l'ouvrier en question « ne cessa jamais de travailler à cette allure et d'accomplir la tâche qui lui avait été fixée pendant les trois années durant lesquelles l'auteur resta à Bethlehem. Et pendant tout ce temps son salaire moyen fut ... supérieur de 60% à celui des ouvriers qui n'étaient pas à la tâche » (Taylor, 1957, p. 98). Et, dans son livre sur 'la direction des ateliers', Taylor nous assure que « lorsque l'auteur quitta les aciéries, les ouvriers aux pièces de Bethlehem formaient le corps de travailleurs choisis le plus beau qu'on ait jamais vu. Tous étaient effectivement des ouvriers de premier ordre parce que la tâche qu'on leur demandait exigeait qu'ils le fussent. Les tâches étaient toutes rendues à dessein si rudes qu'elles ne pouvaient être acceptées que par un homme sur cinq, peut-être moins » (Taylor, 1930, p. 330). Pour la petite histoire, l'historien F. Nelson se demande : « Peut-être est-ce seulement par ironie du sort que Henry Noll, dont Taylor admirait l'autodiscipline, perdit plus tard son travail et sa maison du fait d'un alcoolisme excessif » (Nelson, 1980, p.98). Que toute une part de l'aspect humain du développement industriel du 20^e siècle soit ainsi née de la conjonction entre, d'une part, la 'passion' de l'ingénieur Taylor¹⁵, qui l'a rendu particulièrement apte à reconnaître et manipuler d'autres 'passionnés', et d'autre part, l'avidité, peut-être déjà l'alcoolisme, de l'ouvrier Noll, qui l'a conduit à se démettre de sa raison au profit des tâches qui lui étaient ordonnées, cela aurait certainement ravi les Stoïciens, grands amateurs de paradoxes. Et cela les aurait encore plus ravi de savoir qu'il existe aussi une autre part de l'aspect humain du Taylorisme, qu'ils auraient pu qualifier d' 'appropriée', qui est bien difficile à distinguer de la première – continuité oblige -, et auquel la pratique par Taylor de tous les postes de travail de son entreprise, la Bethlehem Steel & Co n'est sans doute pas étrangère (voir à ce propos Montmollin, 1981).

Que pensez-vous d'une telle analyse Stoïcienne ? Mais, redevenons sérieux, revenons au sport.

Références

- Annas J. (1993) *The morality of happiness*, Oxford University Press.
Arrien (2000) *Manuel d'Épictète*, trad. + introd., P. Hadot, Livre de Poche.
Bateson G. (1936, traduction française, 1971, 1986) *La cérémonie du Naven*, Minuit-Gallimard, Livre de Poche.
Bobzien S. (1998) *Determinism & freedom in stoic philosophy*, Clarendon press, Oxford.
Brehier E. (1910, 1971) *Chrisippe et l'ancien stoïcisme*, Gordon & Breach, Paris-Londres-New York.
Brehier E. (1970) *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Vrin, Paris.
Brunschwig J. ed. (1978) *Les Stoïciens et leur logique*, Vrin, Paris.
Brunschwig J. (1995) *Études sur la philosophie hellénistique*, PUF, Paris.
Copley F. B. (1923, rééd. 1969, 2 vol.) *Frederick W. Taylor, father of scientific management*, Augustus M. Kelley Pub., New York.
Couloubaritsis L. (1985) *La psychologie chez Chrisippe*, in O. Reverdin & B. Grange eds., *Aspects de la philosophie hellénistique*, Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève, 99-146.
Daraki M. (1989) *Une religiosité sans Dieu*, La Découverte, Paris.

¹⁵ dont la biographie officielle (Copley, 1923), pourtant étroitement contrôlée par sa famille, pointe des 'bizarreries' qu'on aimerait approfondir.

{C79*} THEUREAU J. (2001) OIKEIOSIS – De la cognition sportive au vouloir technique, Séminaire interdisciplinaire de Sciences et Technologies Cognitives, Compiègne, 22-26 Janvier, 56-69.

- Deleuze G. (1969) *Logique du sens*, Minuit, Paris.
- Descola P. (1993) *Les lances du crépuscule*, Plon, Paris.
- Diano C. (1994) *Forme et événement - Principes pour une interprétation du monde grec*, Editions de l'Eclat, Combas.
- Diogène Laërce (nouvelle trad. Fr, 1999) *Vie et doctrines des philosophes illustres*, Livre de Poche.
- Duhot J.J. (1991) Y a-t-il des catégories stoïciennes, *Revue Internationale de Philosophie*, 178, 220-244.
- Engberg-Pedersen T. (1990) *The stoic theory of oikeiosis*, Aarhus University Press.
- Fillou-Lahille J. (1984) *Le De Ira de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*, Klincksieck, Paris.
- Frede M. (1989) Les origines de la notion de cause, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4.
- Galien (1993) *Traité de l'âme et de ses erreurs*, trad. Fr. 1914 & Introd. J. Pigeaud, GREC, Clichy.
- Goldschmidt V. (1979) *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Vrin, Paris.
- Gourinat J.B. (1996) *Les stoïciens & l'âme*, PUF, Paris.
- Graeser A. (1978) The stoic categories, in Brunschwig J. ed., *Les stoïciens et leur logique*, Vrin, 199-221.
- Hadot P. (1968) *Porphyre et Victorinus*, Etudes Augustiniennes, Paris.
- Imbert C. (1980) *Logique stoïcienne & poétique alexandrine*, in M. Schofield, M. Burnyeat, J.M. Barnes, *Doubt & dogmatism : studies in hellenistic epistemology*, Clarendon press, Oxford.
- Imbert C. (1986) Pour une réinterprétation des catégories stoïciennes, in *Philosophie du langage et grammaire dans l'antiquité*, Ousia, Bruxelles, 263-285.
- Imbert C. (1992) *Phénoménologies et langues formulaires*, PUF, Paris.
- Imbert C. (1999) *Pour une histoire de la logique*, PUF, Paris.
- Inwood B. (1985) *Ethics & human action in early stoicism*, Clarendon Press, Oxford.
- Inwood B. (1993) Seneca & psychological dualism, in J. Brunschwig & M.C. Nussbaum, *Passions & Perception*, Cambridge University Press.
- Labarrière J.L. (1993) De la « nature phantastique » des animaux chez les Stoïciens, in Brunschwig J. & Nussbaum M.C. eds., *Passions & perception*, Cambridge University Press.
- Leenhardt M. (1947, 1971) *Do Kamo : la personne et le mythe dans le monde mélanésien*, TEL, Gallimard, Paris.
- Lloyd A.C. (1971) Grammar and metaphysics in the stoa, in A.A. Long ed., *Problems in stoicism*, The Athlone Press.
- Lloyd A.C. (1978) Emotion & decision in stoic philosophy, in J.M. Rist ed., *The stoics*, University of California Press.
- Long A.A. (1971) Language & thought in stoicism, Freedom & determinism in stoic theory of action, in A.A. Long ed., *Problems in stoicism*, The Athlone Press.
- Long A.A. & Sedley D.N. (1987) *The hellenic philosophers*, Cambridge University Press.
- Lories D. (1998) *Le sens commun et le jugement du phronimos : Aristote & les Stoïciens*, Peeters, Louvain.
- Lutz C. (1988) *Unnatural emotions*, Chicago University Press.
- Mates B. (1953) *Stoic logic*, University of California Press.
- Menn S. (1999) The stoic theory of categories, *Oxford studies in ancient philosophy*, Vol. XVII.
- Montmollin M. de (1981) *Le taylorisme à visage humain*, PUF, Paris.
- Nelson D. (1980) *F.W. Taylor and the rise of scientific management*, The University of Wisconsin Press, Madison.
- Ortony A., Clore G.L., Collins A. (1988) *The cognitive structure of emotions*, Cambridge University Press.
- Reesor M.E. (1989) *The nature of man in early stoic philosophy*, Duckworth, London.
- Rist J.M. (1969) *Stoic philosophy*, Cambridge University Press.
- Rist J.M. (1978) The stoic concept of detachment, in J.M. Rist ed., *The stoics*, University of California Press.
- Rosaldo M.Z. (1980) *Knowledge & Passion : Ilongot notions of self & social life*, Cambridge University Press.
- Salanskis J.M. (1998) *Husserl*, Les Belles Lettres.
- Sartre J.P. (1965) *Esquisse d'une théorie des émotions*, Hermann, Paris.
- Sartre J.P. (1985) *Critique de la raison dialectique*, Tome 2 (inachevé), Gallimard, Paris.
- Striker G. (1991) *Following nature : a study in stoic ethics*, Oxford Studies in ancient philosophy, Vol IX.
- Suchman L. (1993) Response to Vera & Simon's *Situated Action : a symbolic interpretation*, *Cognitive Science* 17, 7, 48, 71-75.
- Taylor F.W. (1930) *Direction des ateliers*, Dunod, Paris.
- Taylor F.W. (1967) *La direction scientifique des ateliers- un retour aux sources du taylorisme*, ed. Gerard & cie, Verviers, Belgique.
- Theureau J. (1992) *Le cours d'action, analyse sémio-logique: essai d'une anthropologie cognitive située*, Peter Lang, Berne.
- Theureau J. (1997) *Théories et méthodes d'analyse de l'action & ingénierie*, Polycopié de l'UV SC23, Mineur PHITECO, Université de Technologie de Compiègne.
- Theureau J. (1998), *L'axe mobilisateur « Les technologies pour l'homme biologique, social & culturel » de l'Université de Technologie de Compiègne*, Document UTC, Compiègne (12 p.).
- Theureau J. (1999) *Activité-signe & phanérosopie : un exercice d'invention*, Séminaire Interdisciplinaire PHITECO, 18-28/01/99, Compiègne.
- Theureau J. (2000a) *Anthropologie cognitive & analyse des compétences*, in J.M. Barbier, Y. Clot, F. Dubet, O. Galatanu, M. Legrand, J. Leplat, M. Maillibouis, J.L. Petit, L. Quéré, J. Theureau, L. Thévenot, P. Vermersch, *L'analyse de la singularité de l'action*, collection Education & Formation, PUF, Paris, 171-211.
- Theureau J. (2000b) *L'analyse sémio-logique des cours d'action et de leur articulation collective en situation de travail*, in A. Weill-Fassina & T. H. Benckroun, *Le travail collectif – Perspectives actuelles en ergonomie*, Octares, Toulouse, 97-118.
- Theureau J., Jeffroy F. & coll. (1994) *Ergonomie des situations informatisées: la conception centrée sur le cours d'action des utilisateurs*, Octares, Toulouse.
- Varela F. (1989) *Autonomie et connaissance*, Seuil, Paris.

{C79*} THEUREAU J. (2001) OIKEIOSIS – De la cognition sportive au vouloir technique, Séminaire interdisciplinaire de Sciences et Technologies Cognitives, Compiègne, 22-26 Janvier, 56-69.

Vera A.H. & Simon H.A. (1993) Situated Action : a symbolic interpretation, *Cognitive Science* 17, 7, 48, 7-48.

Voelke A.J. (1973) L'idée de volonté dans le stoïcisme, PUF, Paris.