

# La problématique de l'amour-éros dans le stoïcisme

## Confrontation de fragments, paradoxes et interprétations\*

### 1. LES DIFFÉRENTES DÉFINITIONS DE L'«ÉROS»

Une étude approfondie de l'amour-éros dans l'ancien stoïcisme et dans le stoïcisme impérial révèle des paradoxes troublants. Non seulement les fragments conservés de l'ancien stoïcisme nous livrent des définitions de l'amour-éros différentes, voire opposées: une passion, un désir d'union charnelle, une propension à se créer des amis à cause de leur beauté manifeste, la chasse aux vertus des beaux jeunes gens, un désir d'amitié. Mais en plus, les mêmes définitions sont présentées, tantôt comme n'appartenant absolument pas au sage, tantôt comme le caractérisant, et ce, exactement dans les mêmes termes.

Par exemple, Diogène Laërce et Stobée nous apprennent, au sujet des passions dans le stoïcisme, que l'amour (ἔρως) est directement subordonné au désir (ἐπιθυμία) qui est une des quatre passions principales<sup>1</sup>. Cet amour-éros, amour-passion, est exclu de la vie du sage puisque ce dernier se caractérise par son apathie et sa volonté d'extirper toute passion. «L'ἔρως est un désir (ἐπιθυμία) qui n'est pas chez les sages car il est une propension à se créer des amis à cause de leur beauté manifeste [ἔστι γὰρ ἐπιβολὴ φιλοποιίας διὰ κάλλος ἐμφαινόμενον]<sup>2</sup>». Supprimant chaque désir, le sage aspire à l'ἀπάθεια. Il bannit l'amour-éros. Pourtant, nombre de citateurs attestent le contraire: le sage

\* Cet article est antérieur à la nouvelle traduction des *Vies et doctrines des philosophes illustres* de Diogène Laërce publiée sous la direction de Marie-Odile Goulet-Cazé dans la collection «La Pochothèque» en 1999.

<sup>1</sup> STOBÉE, *Anthologii (Eclogae physicae et ethicae)* <abrégé *Ecl.* dans les notes suivantes>, éd. C. Wachsmuth, Berlin, Weidmann, 1884, II, p. 90, 19; II, p. 91, 15-16: «Υπὸ μὲν οὖν τὴν ἐπιθυμίαν ὑπάγεται τὰ τοιαῦτα [...], ἔρως δὲ ἐπιβολὴ φιλοποιίας διὰ κάλλος ἐμφαινόμενον»; Diogène Laërce, VII, 113-114 (H. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, 4 vol., Leipzig, éd. Teubner, 1903-1924 <abrégé *SVF* dans les notes suivantes>, III, 396, p. 96, 28-29).

<sup>2</sup> DIOGÈNE LAËRCE, *Ibidem*.

est amoureux car justement l'amour est une propension à se créer des amis à cause de leur beauté manifeste. Voici comment Stobée définit l'amour conçu par les stoïciens: «L'amour est la propension à se créer des amis à cause de l'évidente beauté des jeunes dans la fleur de l'âge [Τὸν δὲ ἔρωτά φασιν ἐπιβολὴν εἶναι φιλοποιίας διὰ κάλλος ἐμφαινόμενον νέων ὥραίων]; à cause de cela, ils disent aussi que le sage est amoureux et aimera [ἐρασθήσεσθαι] ceux qui sont dignes d'être aimés [ἀξιεράστων], lorsqu'ils sont de race noble et doués de nature»<sup>3</sup>. Cette contradiction est d'autant plus frappante chez Stobée et Diogène Laërce où la même définition de l'amour-éros apparaît deux fois. Tantôt elle est attribuée au sage, seul amant véritable. Tantôt elle est tout à fait exclue de la morale stoïcienne car elle appartient à la catégorie des passions. Cette définition de l'amour-éros figure non seulement chez les stoïciens cités par Stobée et Diogène Laërce, mais aussi chez ceux que citent, entre autres, Alexandre d'Aphrodise, Sextus Empiricus, Andronicus et Ammonius<sup>4</sup>.

D'autres définitions enrichissent l'horizon de l'amour-éros. Denys le Thrace, après avoir mentionné que l'amour, pour les stoïciens, est une propension à se lier d'amitié avec les jeunes gens à cause de leur beauté manifeste, ajoute que l'amour-éros est double, qu'il y a celui de l'âme et celui du corps<sup>5</sup>. Andronicus semble distinguer trois formes d'amour-éros: «L'amour est le désir d'une union charnelle. Un autre amour est un désir d'amitié. Un autre amour <service des dieux en vue de l'ornement des temples et des choses belles> c'est celui qu'ils appellent la pro-

<sup>3</sup> STOBÉE, *Ecl.*, II, p. 115, 1-4 (SVF, III, 650, p. 164, 3-6). Cf. également DIOGÈNE LAËRCE, VII, 129 (SVF, III, 716, p. 180, 14-20). «Le sage aimera passionnément [ἐρασθήσεσθαι] les jeunes gens qui manifestent, par leur aspect, leur aptitude à la vertu, [...] l'amour est la propension à se créer des amis à cause de leur beauté manifeste [εἶναι δὲ τὸν ἔρωτα ἐπιβολὴν φιλοποιίας διὰ κάλλος ἐμφαινόμενον], et non pas la propension à une union physique, mais la propension à une amitié».

<sup>4</sup> Cf. ALEXANDER APHRODISIENSIS, *In Aristotelis topicorum*, II, 2, 75, 12, p. 109<sup>b</sup>13, éd. M. Wallies, tome II, vol. II, Berolini, 1891, p. 139 «ἐπιβολὴν φιλοποιίας διὰ κάλλος ἐμφαινόμενον»; SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus Mathematicos* (ΠΡΟΣ ΛΟΓΙΚΟΥΣ), VII, 239, coll. «Loeb», 2<sup>e</sup> vol., Londres-Cambridge (Mass.), 1967, p. 128 «ὁ λέγων τὸν ἔρωτα ἐπιβολὴν εἶναι φιλοποιίας συνεμφαίνει τὸ νέων ὥραίων»; ANDRONICUS, *Περὶ παθῶν*, I, IV, 90-91, éd. A. Glibert-Thierry, Leiden, 1977, p. 231 (SVF III, 397, p. 97, 1-3) «ὃν ἐπιβολὴν καλοῦσι φιλοποιίας διὰ κάλλος ἐμφαινόμενον»; AMMONIUS, *Liber de adfinium vocabulorum differentia*, 192, éd. K. Nickau, Leipzig, 1966, p. 50 «ἔρωας μὲν ἐστὶν ἐπιβολὴ φιλοποιίας».

<sup>5</sup> DIONYSIUS THRAX, *Scholia in Dionysii Thracis artem grammaticam*, éd. A. Hilgard, Leipzig, 1901, p. 667 (SVF, III, 721) «[...] Οἱ δὲ ἀπὸ τῆς Στοᾶς ἐπιβολὴν φιλοποιίας νέων [κορῶν] διὰ κάλλος ἐμφαινόμενον διπλοῦς δὲ ὁ ἔρωας ἐστίν, ὁ μὲν ψυχῆς, ὁ δὲ σώματος».

pension à se créer des amis à cause de leur beauté manifeste»<sup>6</sup>. Pour Plutarque, les stoïciens considèrent que «l'amour est la chasse aux jeunes gens encore imparfaits, mais doués pour la vertu»<sup>7</sup>. Athénée nous apprend également que: «Pontianus a dit que Zénon de Cittium concevait que l'amour est un dieu qui prépare à l'amitié [φιλία] et à la liberté et encore à l'union de pensée, mais à rien d'autre. C'est pourquoi dans sa *République*, il a dit que 'L'amour est un dieu qui se trouve être collaborateur du salut de la cité'»<sup>8</sup>. Un deuxième extrait de Stobée nous donne de plus amples explications. Nous le traduisons: «Ils [les stoïciens] affirment aussi que le sage agit d'une manière sensée, conforme à la dialectique, à la convivialité et à l'amour [ἐρωτικῶς]. Ils affirment que l'homme amoureux s'entend dans un double sens: l'un étant du genre sérieux [σπουδαῖον] est amoureux selon la vertu, l'autre est amoureux selon le vice, dans le blâme, comme quelqu'un qui serait érotomaniaque. < Ils affirment que l'amour sérieux est un amour d'amitié >.

<sup>6</sup> ANDRONICUS, περὶ παθῶν, I, IV, 88-91 (SVF, III, 397, p. 96, 43; p. 97, 1-3). «Ἔρως δὲ ἐπιθυμία σωματικῆς συνουσίας· ἄλλος ἔρως ἐπιθυμία φιλίας· ἄλλος ἔρως [ὑπηρεσία θεῶν εἰς νῶν κατακόσμησιν καὶ καλῶν], ὃν ἐπιβολὴν καλοῦσι φιλοποιῖας διὰ κάλλος ἐμφαινόμενον». Von Arnim, à la suite de X. Kreuttner, a retenu la leçon «ναῶν». (Cité par von Arnim: *Andronici Rhodii qui fertur libelli «Περὶ παθῶν» pars altera «De virtutibus et vitiis»*, éd. X. Kreuttner, Heidelbergae, 1885). Von Arnim estime qu'il s'agit d'une interpolation. La traduction latine atteste le sens de «ναῶν»: «Eros autem concupiscentia corporalis coniunctionis et aliter eros est concupiscentia amicitiae et aliter eros famulatus Dei in templorum adorationem et bonorum quem consuetudinem vocant amoris bonae factionis propter pulchritudinem apparentem». A. Glibert-Thierry a préféré la leçon «νέων» dans son édition critique du texte grec. Pour elle, cet amour qui est «un service des dieux consistant à prendre soin de l'éducation morale des jeunes» remonterait à l'académicien Polémon. C'est cette leçon qu'adoptent M. Nussbaum et M. Schofield. Cf. A. GLIBERT-THIRRY, *Pseudo-Andronicus de Rhodes «ΠΕΡΙ ΠΑΘΩΝ»*, édition critique du texte grec et de la traduction latine médiévale, Leiden, E. J. Brill (coll. «Corpus latinum commentariorum in Aristotelem graecorum», suppl. 2), 1977, pp. 34; 231; M. NUSSBAUM, «Eros and the wise: the Stoic response to a cultural dilemma», in *Oxford Studies Ancient Philosophy*, XIII (1995), p. 234; M. SCHOFIELD, *The Stoic Idea of the City*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 30-31, note 17.

<sup>7</sup> PLUTARQUE, *Des notions communes contre les stoïciens*, *Moralia*, *De communibus notitiis adversus Stoicos* (Περὶ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν πρὸς τοὺς Στωικούς), XXVIII, 1073 b, 21-22, coll. «Loeb», tome XIII, 2<sup>e</sup> vol., Londres-Cambridge (Mass.), 1976, p. 769; éd. Teubner (M. Pohlenz), tome VI, 2<sup>e</sup> vol., Leipzig, 1959, p. 93; SVF, III, 719: «θήρα γάρ τις, φασίν, ἐστὶν ὁ ἔρως ἀτελοῦς μὲν εὐφροῦς δὲ μειρακίου πρὸς ἀρετήν»; trad. É. Bréhier in *Les Stoïciens*, éd. É. Bréhier et P.-M. Schuhl, Paris, Gallimard (coll. «Bibliothèque de la Pléiade»), 1962, p. 160. N.B. Toutes les traductions d'É. Bréhier citées dans les notes suivantes renvoient à ce volume.

<sup>8</sup> ATHÉNÉE, ΔΕΙΠΝΟΣΟΦΙΣΤΩΝ, XIII, 561 c, coll. «Loeb», 6<sup>e</sup> vol., Londres-Cambridge (Mass.), 1959, pp. 32; 34 (SVF, I, 263, p. 61, 13-16).

Ils affirment que l'homme digne d'être aimé passionnément s'entend de la même manière de celui qui est digne d'amitié, et non de celui qui est digne d'être un objet de jouissance, car celui qui est digne d'un amour sérieux, celui-là est digne d'être aimé passionnément. De la même manière qu'ils conçoivent l'art de l'amour, ils conçoivent l'art convivial en vue des vertus: l'un est la science qui concerne ce qui convient dans un symposium: comment il faut organiser les symposia et comment il faut vivre en convivialité; l'autre est la science concernant la chasse aux jeunes gens doués de qualités [τὴν δ'ἐπιστήμην νέων θήρας εὐφυνῶν], science encourageant la connaissance de la vertu et, en général, la connaissance de ce qui est d'aimer dans la beauté. C'est pourquoi ils disent que celui qui est sensé aimera passionnément. Le fait d'aimer [τὸ δὲ ἔρᾶν] est en lui-même purement indifférent, puisqu'il se produit par hasard et concerne des gens mauvais. Mais ils disent que l'amour [τὸν δὲ ἔρωτα] n'est pas seulement le désir [ἐπιθυμία] ni le désir de quelque action mauvaise, mais la propension à se faire des amis à cause de leur beauté manifeste [ἐπιβολὴν φιλοποιίας διὰ κάλλους ἔμφασιν]»<sup>9</sup>.

Ces définitions de l'amour sont également présentes dans le stoïcisme impérial. Leur aspect contradictoire n'en est pas moins manifeste. D'une part, Cicéron, loin de maudire l'amour, l'attribue au sage. «Mais les stoïciens disent que le sage est prompt à aimer et que l'amour lui-même [*amor*] est un *conatus* à créer l'amitié à la vue de la beauté»<sup>10</sup>. «Ils pensent que pas même les amours, s'ils sont purs, ne sont étrangers au sage»<sup>11</sup>. D'autre part, Sénèque considère que l'amour, qui enflamme les âmes du désir de la beauté, même s'il a le mérite de ne pas être recherché «par intérêt», est une passion honteuse à la différence de l'amitié<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> STOBÉE, *Ecl.*, II, p. 65, 15; II, p. 66, 13 (SVF, III, 717, p. 180, 21-35).

<sup>10</sup> CICÉRON, *Tusculanes*, IV, 72 (SVF, III, 652, p. 164, 9-11): «Stoici vero et sapientem amatum esse dicunt et amorem ipsum conatum amicitiae faciendae ex pulchritudinis specie».

<sup>11</sup> CICÉRON, *De finibus bonorum et malorum*, III, 68 (SVF, III, 651, p. 164, 7-8): «Ne amores quidem sanctos a sapiente alienos esse arbitrantur». É. Bréhier traduit «amores sanctos» par «amour chaste». J. Martha traduit par «amours nobles» (*Le bien et le mal, De finibus III*, Paris, Les Belles Lettres (coll. «classiques en poche»), 1997, p. 81).

<sup>12</sup> SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius I à 29*, trad. M.-A. Jourdan-Gueyer, Paris, Garnier (coll. «GF-Flammarion», n° 599), 1992, 9, 11; pour le texte latin, nous avons utilisé l'édition de F. Préchac, Paris, Les Belles Lettres, («Collection des Universités de France»), 1964: «Sans doute y a-t-il quelque ressemblance entre l'amitié [*amicitia*] et la

Il convient donc de préciser quelle définition de l'amour-éros est attribuée à juste titre au sage stoïcien, ce qu'il signifie exactement et pourquoi certains textes s'opposent, surtout lorsque l'éros est défini comme une ἐπιβολή, un «conatus» à se créer des amis à cause de leur beauté. En effet, cet amour-éros est tantôt exclu car il est une ἐπιθυμία, une passion, tantôt au contraire il semble faire intrinsèquement partie de la vie du sage, qui doit aimer passionnément ceux qui manifestent par leur aspect leur aptitude à la vertu.

Derrière cette contradiction des fragments, ne se cache pas simplement un problème de variantes textuelles. C'est du lien même de l'amour, des passions, de l'éducation et des relations sexuelles dont il est question. Malgré l'enjeu, cette aporie est rarement mise en lumière et, à notre connaissance, seuls M. Schofield<sup>13</sup> et M. Nussbaum<sup>14</sup> ont tenté de trouver une solution au visage étrange de l'amour-éros dans le stoïcisme.

Avant de nous prononcer sur la pertinence ou l'incohérence des textes ou d'envisager une interprétation, nous tâcherons d'analyser les positions de M. Schofield et de M. Nussbaum. Avec eux, nous examinerons la signification des termes ἐπιθυμία, ἐπιβολή, et «conatus».

## 2. INTERPRÉTATIONS CONTEMPORAINES DES FRAGMENTS

### a. M. Schofield: l'amour-éros n'est pas une passion

M. Schofield propose une interprétation originale: Zénon n'aurait jamais vu en l'amour-éros ce que les stoïciens appellent une passion (πάθος)<sup>15</sup>, ni un désir (ἐπιθυμία), une des quatre passions principales du stoïcisme. Sinon, le fondateur du Portique aurait difficilement permis que le sage soit amoureux. M. Schofield estime même que Zénon n'a

passion amoureuse [*affectus amantium*]; tu pourrais dire qu'elle est la folie de l'amitié. Arrive-t-il donc que l'on aime par goût du lucre? Par ambition ou par gloire? L'amour lui-même, à lui seul [*ipse per se amor*], négligeant tout autre objet, enflamme les âmes du désir de la beauté [*in cupiditatem formae*], non sans l'espoir d'un attachement réciproque [*mutuae caritatis*]. Quoi donc? Une passion honteuse [*turpis affectus*] se forme à partir d'une cause plus honorable qu'elle?».

<sup>13</sup> M. SCHOFIELD, *The Stoic Idea of the City*.

<sup>14</sup> M. NUSSBAUM, «Eros and the wise: the Stoic response to a cultural dilemma», pp. 231-267.

<sup>15</sup> M. Schofield fait appel à la définition que Diogène Laërce nous donne de la passion: un mouvement de l'âme qui est déraisonnable et contraire à la nature: cf. DIOGÈNE LAËRCE, VII, 110; M. SCHOFIELD, *The Stoic Idea of the City*, p. 29.

probablement jamais défini explicitement ce qu'était l'amour-éros. Les définitions de l'amour-éros comme une «chasse» aux jeunes gens ou une ἐπιβολή pour se créer des amis manifestement beaux, seraient des tentatives pour formaliser les idées sous-jacentes de la *République* de Zénon. L'amour-éros est le ciment de la cité. Il permet de maintenir la concorde. Pour M. Schofield, l'amour-éros selon l'orthodoxie des premiers stoïciens, en particulier Zénon dans sa *République*, n'a jamais été envisagé comme une passion, un désir (ἐπιθυμία) qui était condamnable. Les stoïciens définissent l'amour-éros comme une chasse<sup>16</sup> ou une tentative<sup>17</sup> de se faire des amis de ceux qui sont beaux. Ces deux définitions négligent la psychologie de l'amour. Ce sont des définitions comportementales. M. Schofield rejette donc les fragments qui attribuent aux stoïciens la définition de l'éros comme ἐπιθυμία. L'amour ne constitue pas une passion aux yeux des premiers stoïciens. L'amour tel qu'il est défini dans l'ancien stoïcisme est une ἐπιβολή, terme auquel M. Schofield donne une signification très spécifique puisqu'il le traduit par «attempt», qui signifie une «tentative volontaire». Il estime que Cicéron l'aurait rendu en latin par le mot «conatus». Il l'oppose au terme passion et au désir (ἐπιθυμία) qu'on a tort d'attribuer à l'amour-éros. Cet amour volontaire n'est pas une passion, mais il peut inclure l'acte sexuel qui est une chose indifférente.

Nous examinerons en premier lieu la traduction que M. Schofield nous donne des termes ἐπιβολή et ἐπιθυμία. Dans un deuxième temps, nous regarderons si ce choix philologique résout effectivement les contradictions soulevées à partir de la confrontation des textes.

En ce qui concerne l'analyse philologique de M. Schofield, on appréciera son souci de donner une traduction différente pour ἐπιβολή et ἐπιθυμία, ce qui à première vue pourrait résoudre les paradoxes. Mais on peut s'interroger: ces deux mots s'opposent-ils ou expriment-ils des nuances particulières de termes synonymes? Et M. Schofield a-t-il raison d'assimiler le «conatus» latin à l'ἐπιβολή grecque?

Selon les relevés de A. Bailly, le terme ἐπιθυμία signifie le désir, la passion. C'est bien dans ce sens que les stoïciens l'utilisent à propos des quatre passions principales et que M. Schofield l'entend.

<sup>16</sup> PLUTARQUE, *Des notions communes...*, XXVIII, 1073 b, 21-22, coll. «Loeb», p. 769; éd. Teubner, p. 93; SVF, III, 719: «θήρα γάρ τις, φασίν, ἐστὶν ὁ ἔρως ἀτελοῦς μὲν εὐφροῦς δὲ μαιρακίου πρὸς ἀρετήν».

<sup>17</sup> Ce sont tous les nombreux passages mentionnés plus haut.



Plus complexe, le terme ἐπιβολή renvoie au verbe ἐπιβάλλω. Son sens premier désigne l'«action de jeter ou de se jeter sur». M. Schofield ne retient pas cette signification et privilégie le sens de «tentative volontaire» en se référant à la troisième signification que le *Liddell-Scott* donne à ἐπιβολή<sup>18</sup>: «*entreprise, projet*», mais cette acception est moins courante et soulève certaines difficultés: elle pourrait provenir d'une confusion avec le terme ἐπιβουλή. Ainsi, on a l'exemple d'un texte de Thucydide<sup>19</sup> où A. Bailly donne ce sens à ἐπιβολή, alors que l'éditeur a retenu la variante manuscrite: ἐπιβουλή, également attestée. En outre, dans les passages où ἐπιβολή intervient dans la définition de l'amitié<sup>20</sup>, les éditeurs ont souvent hésité entre ἐπιβουλή et ἐπιβολή<sup>21</sup>. Il faut donc émettre quelques réserves par rapport à cette signification spécifique. L'ἐπιβουλή signifie «le dessein prémédité». On a peut-être traduit l'un pour l'autre et privilégié l'*aspect volontaire* de l'ἐπιβολή à cause de la notion de *dessein prémédité* de l'ἐπιβουλή. À l'encontre de l'interprétation de M. Schofield, il faut remarquer que, d'une part, le *Liddell-Scott* cite la définition stoïcienne de l'amour-éros pour illustrer la quatrième signification d'ἐπιβολή: «*impulse*», alors que M. Schofield donne à ἐπιβολή la troisième signification de *Liddell-Scott*: «*attempt*». D'autre part, A. Glibert-Thirry traduit «ἐπιβολή φιλοποιῖας διὰ κάλλος ἐμφαινόμενον» par: «une *tendance* à se lier d'amitié, à cause d'une beauté qui se manifeste»<sup>22</sup>. Choisir le mot «*attempt*» pour traduire ἐπιβολή et l'opposer à la signification de l'ἐπιθυμία est donc un choix très marqué. Cela va à l'encontre des traductions habituelles de ce terme.

Le mot «conatus» utilisé dans les *Tusculanes*, qui d'après M. Schofield rend le terme grec ἐπιβολή, prend également les deux sens chez Cicéron. Il peut être traduit aussi bien par «effort physique, moral, intellectuel; tentative» que par «poussée instinctive». É. Bréhier traduit «conatum amicitiae faciendae» par «l'*effort* pour créer l'amitié»<sup>23</sup>, alors

<sup>18</sup> Cf. M. SCHOFIELD, *The Stoic Idea of the City*, p. 29, note 14.

<sup>19</sup> THUCYDIDE, *La guerre du Péloponnèse*, III, 45, 5.

<sup>20</sup> Cf. A. GLIBERT-THIRRY, *Pseudo-Andronicus de Rhodes «ΠΕΡΙ ΠΑΘΩΝ»*, pp. 292-293.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 77, note 159; p. 231, note 90, p. 293. Von Arnim formule la même remarque, cf. *SVF*, III, p. 149, note 28.

<sup>22</sup> A. GLIBERT-THIRRY, *Pseudo-Andronicus de Rhodes «ΠΕΡΙ ΠΑΘΩΝ»*, p. 28, note 93.

<sup>23</sup> CICÉRON, *Tusculanes*, IV, XXXIV, 72, trad. É. Bréhier.

que J. Humbert<sup>24</sup> opte pour «une *tendance* à se lier d'amitié». Il nous paraît donc assez conjectural de tirer parti du vocabulaire cicéronien pour traduire «conatus» exclusivement par «effort, tentative délibérée»<sup>25</sup>.

De ces quelques remarques philologiques, une certitude transparaît. Traduire «ἐπιβολή» et «conatus» par «attempt» est d'emblée un choix orienté, contestable sur certains points. En outre, traduire «ἐπιβολή» en opposition au terme ἐπιθυμία ne résout pas les contradictions que nous avons soulignées puisque chez Andronicus, Stobée et Diogène Laërce, il est tout de même question d'un amour-éros, qui est une ἐπιθυμία, ce que rejette M. Schofield. Celui-ci en est bien conscient et il argumente comme suit. Premièrement, en ce qui concerne les définitions de l'ἔρως données par Andronicus, il estime qu'une seule serait acceptable: l'«ἐπιβολή φιλοποιῖας διὰ κάλλος ἐμφαινόμενον». L'ἔρως comme l'ἐπιθυμία φιλίας et comme l'ἐπιθυμία σωματικῆς συνουσίας ne seraient pas stoïciennes mais péripatéticiennes<sup>26</sup>. Deuxièmement, on a vu que Diogène Laërce voyait dans l'ἔρως une ἐπιθυμία, une des quatre passions du système stoïcien, thèse opposée à celle de M. Schofield<sup>27</sup>. Ce dernier avance que le texte de Diogène Laërce est lacunaire à cet endroit<sup>28</sup>. Troisièmement, Stobée également insérerait l'ἔρως parmi les passions stoïciennes<sup>29</sup>. M. Schofield ne le contredit pas, ce qui pose effectivement problème, mais il semble lui préférer un autre extrait cité en entier plus haut. «Τὸν δὲ ἔρωτα οὔτε ἐπιθυμίαν εἶναι οὔτε τινὸς φαύλου πράγματος, ἀλλ' ἐπιβολὴν φιλοποιῖας διὰ κάλλους ἐμφασιν»<sup>30</sup>.

<sup>24</sup> *Ibidem*, trad. J. Humbert, 2<sup>e</sup> vol., Paris, Les Belles Lettres («Collection des Universités de France»), 1931, p. 93.

<sup>25</sup> Pour respecter l'ambivalence de l' ἐπιβολή et du *conatus*, il nous a paru préférable d'utiliser en français le terme «propension», mais on aurait pu aussi employer le terme «pulsion».

<sup>26</sup> (Cf. *supra* note 6). M. Schofield se base sur l'hypothèse de A. Glibert-Thirry, mais il n'argumente pas sa position. Cf. M. SCHOFIELD, *The Stoic Idea of the City*, pp. 30-31, note 17; A. GLIBERT-THIRRY, *Pseudo-Andronicus de Rhodes «ΠΕΡΙ ΠΑΘΩΝ»*, p. 34.

<sup>27</sup> DIOGÈNE LAËRCE, VII, 110-111: «[...] Περὶ παθῶν καὶ Ζήνων ἐν τῷ Περὶ παθῶν, εἶναι γένη τέτταρα, λύπην, φόβον, ἐπιθυμίαν, ἡδονήν [...]».

<sup>28</sup> «D.L. VII 113 on love is evidently lacunose. [...] The text presumably breaks off here; [...]».

<sup>29</sup> Cf. note 1.

<sup>30</sup> Cf. note 9; STOBÉE, *Ecl.*, II, p. 66, 11-13 (SVF, III, 717, p. 180, 33-35). Nous l'avons traduit de la manière suivante: «Mais ils disent que l'amour n'est pas *seulement* le désir ni le désir de quelque action mauvaise, mais la propension à se faire des amis à



Dans cet extrait, son hypothèse se vérifie: l'amour-éros n'est pas un désir (ἐπιθυμία), mais il est une tentative (ἐπιβολή) de se faire des amis en raison d'une apparence de beauté<sup>31</sup>.

Si la position de M. Schofield est correcte, les textes grecs seraient donc fautifs. Cette hypothèse peut parfois se défendre et une autre contradiction vient l'étayer: Athénée présente l'amour comme un envoyé des dieux<sup>32</sup> alors que Diogène Laërce dit exactement l'inverse<sup>33</sup>. Toutefois, l'hypothèse de M. Schofield nous semble particulièrement problématique. Premièrement, refuser que l'amour-éros soit une passion nécessite de corriger nombre de textes différents. Il faut modifier certains extraits d'Andronicus, de Stobée et de Diogène Laërce. Deuxièmement, cette solution n'est possible que pour la *République* de Zénon, or l'ambiguïté de l'amour-éros apparaît aussi dans le nouveau stoïcisme avec Sénèque qui définit l'amour en quête de beauté comme une passion honteuse<sup>34</sup>. Cependant, en faveur de la thèse de M. Schofield qui oppose ἐπιβολή à ἐπιθυμία, il est frappant de constater que, dans les textes grecs qui parlent de l'amour qui concerne la propension à se faire des amis pour leur beauté, c'est toujours le terme ἐπιβολή qui est utilisé, et non le terme ἐπιθυμία même si en latin Sénèque utilise le terme «cupiditas», qui traduit le mot grec ἐπιθυμία<sup>35</sup>.

#### b. M. Nussbaum: un amour-éros ambivalent

M. Nussbaum reprend la distinction de M. Schofield entre ἐπιθυμία et ἐπιβολή<sup>36</sup>. Mais, contrairement à lui, elle estime qu'il est question, dans le stoïcisme, d'un amour-éros qui est une passion, une ἐπιθυμία, mais qui ne se trouve pas chez les sages. Sa position consiste à montrer combien la théorie stoïcienne de l'éros représente une tenta-

cause de leur beauté manifeste». Cet adverbe peut souvent être sous-entendu dans les textes grecs. Nous estimons qu'insérer le «seulement» rend le texte plus compréhensible. M. Schofield ne le sous-entend pas.

<sup>31</sup> Cf. M. SCHOFIELD, *The Stoic Idea of the City*, p. 30: «Love is neither desire nor is it for any morally bad thing, but it is an attempt to make friends on account of an appearance of beauty».

<sup>32</sup> ATHÉNÉE, ΔΕΙΠΝΟΣΟΦΙΣΤΩΝ, XIII, 561 c (SVF, I, 263, p. 61, 14).

<sup>33</sup> DIOGÈNE LAËRCE, VII, 130.

<sup>34</sup> Cf. note 12: SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, 9, 11.

<sup>35</sup> Cf. SVF, IV, p. 170.

<sup>36</sup> M. NUSSBAUM, «Eros and the wise: the Stoic response to a cultural dilemma», p. 256, note 59.

tive audacieuse pour résoudre une tension culturelle, telle qu'on peut l'observer dans certaines peintures de vases grecs<sup>37</sup> ou certains textes littéraires<sup>38</sup>. À ses yeux, la moralité grecque populaire oscillait entre, d'une part, un *éros* bienveillant montrant un regard tendre pour la personnalité du jeune homme et son éducation et, d'autre part, un désir génital, une pulsion sauvage et une indifférence aveugle vis-à-vis du bien de l'aimé. D'un côté, l'*éros* est un cadeau divin, une illumination et une joie pour l'amant animé d'intentions éducatives généreuses envers l'aimé. De l'autre, l'*éros* apparaît comme une source de folie et de distraction qui perturbe les raisonnements, menace la vertu et, inévitablement, la bonne conduite de l'amant envers son partenaire. Pour M. Nussbaum, deux définitions de l'amour-*éros* coexisteraient dans le stoïcisme, issues de cette ambivalence culturelle et en même temps s'en distinguant. D'une part, le stoïcisme aurait de commun avec la tradition littéraire et artistique le fait de différencier deux définitions de l'amour-*éros*. La première définition envisage l'amour-*éros* comme une passion, un désir (ἐπιθυμία) qui n'est pas chez les sages. L'autre est un amour volontaire (ἐπιβολή) présent chez les sages qui cherchent délibérément à se faire des amis de ceux qui sont manifestement beaux. D'autre part, le stoïcisme concilierait des aspects de chaque amour-*éros* de la tradition culturelle dans l'amour-*éros* du sage stoïcien. En effet, aux yeux de M. Nussbaum, l'amour-*éros* qu'expérimente le sage stoïcien, même s'il n'est pas une passion, n'exclut aucunement le désir sexuel et l'acte sexuel. Par conséquent, le stoïcisme représente une entreprise originale pour intégrer des éléments des deux positions traditionnelles. Selon M. Nussbaum, l'*éros* du sage stoïcien a la particularité de s'exprimer à la fois dans l'éducation du jeune pour la vertu et dans le comportement sexuel. Les stoïciens utilisent le nom d'*éros* parce que les sages sont physiquement excités par la beauté de leurs partenaires et veulent faire l'amour avec eux. Cependant, le but d'une telle relation n'est pas l'acte sexuel qui appartient à la catégorie des choses indifférentes<sup>39</sup>, mais la perfection de l'âme dont la beauté extérieure manifeste ses prémices.

<sup>37</sup> Cf. K. J. DOVER, *Greek Homosexuality*; J. D. BEAZLEY, «Some Attic Vases in the Cyprus Museum».

<sup>38</sup> Cf. M. NUSSBAUM, «Eros and the wise: the Stoic response to a cultural dilemma», pp. 234-240. Elle cite entre autres: EURIPIDE, *Hippolyte*, 525-555; ESCHYLE, *Les supplantes*; 1067; etc.

<sup>39</sup> «[...] When the wise man judges it appropriate, sexual conduct will follow. [...]» in M. NUSSBAUM, «Eros and the wise: the Stoic response to a cultural dilemma», p. 257.

Selon elle, le sexe ne devait pas être choisi quand il n'était pas accompagné d'amitié. Cette forme d'*éros* présente dans la vie morale du sage n'est pas une passion car elle est contrôlée par la raison et la volonté de l'agent et ce dernier n'est aucunement dépendant de telles relations. Il ne s'agit pas d'une relation amoureuse passionnée exclusive. Se basant sur des extraits de Sextus Empiricus, elle considère que le sage faisait aussi l'amour avec les jeunes hommes dont il n'était pas amoureux pour éviter des attachements intenses, excessifs<sup>40</sup>. Seul l'homme sage, l'amant, l'ἔραστής, peut se servir de l'*éros*, selon le droit chemin, au moment opportun. M. Nussbaum émet l'hypothèse que cette relation ne devait pas être réciproque, que l'aimé, le jeune homme, l'ἐρώμενος éprouvait non pas de l'amour-éros, amour spécifiquement réservé au sage, mais de l'amitié.

Analysons les témoignages des différents compilateurs à la lumière de l'hypothèse de M. Nussbaum. Celle-ci se réfère directement aux traductions d'ἐπιβολή et d'ἐπιθυμία proposées par M. Schofield, de sorte que l'amour *volontaire* qui est présent chez les sages est opposé à l'amour *passionnel* qui en est absent. M. Nussbaum semble accepter la définition d'Andronicus de l'ἔρως comme ἐπιθυμία puisqu'elle la cite<sup>41</sup>. Elle montre également que les stoïciens ont maintenu ce qui apparaît comme une thèse contradictoire au sujet des passions puisque d'un côté les passions doivent être extirpées de la vie humaine, de l'autre le sage sera amoureux. Elle considère donc qu'il y a un amour-éros défini comme une passion dans le stoïcisme<sup>42</sup>. Or, dans les fragments, il n'est question d'un amour-éros passionnel qu'au sein de la passion ἐπιθυμία, dans le classement des passions. Pourtant lorsque M. Nussbaum précise que l'amour du sage n'est pas une passion, elle note que l'ἔρως n'est

<sup>40</sup> Cf. *Ibidem*, p. 257; SVF, I, 250; *Esquisses pyrrhoniennes*, trad. P. Pellegrin, Paris, Seuil, 1997, III, 245, pp. 502-503: «Ainsi, le chef de leur secte, Zénon, parmi beaucoup de choses semblables concernant l'éducation des enfants, dit ceci dans ses *Discours*: "Écarter les cuisses de ses mignons ni plus ni moins que le faire avec ceux qui ne le sont pas, des filles ni plus ni moins que des garçons, car mignon ou pas, fille ou garçon, cela ne fait pas de différence, mais ce sont les mêmes choses qui leur seynt et leur conviennent"».

<sup>41</sup> Cf. M. NUSSBAUM, «Eros and the wise: the Stoic response to a cultural dilemma», p. 234.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 233. «The Greek Stoics are notorious in the philosophical tradition for having held what appear to be contradictory theses about the passions. On the one hand, they hold that all passions (*pathe*) should be not just moderated but also extirpated from human life. On the other hand, they hold that the wise man will be in love [...]».

pas une passion dans le sens technique de la théorie des passions où l'ἐπιθυμία est un des quatre genres des passions. Elle se réfère à M. Schofield<sup>43</sup>. Contrairement à elle, ce dernier conteste la définition d'Andronicus puisqu'il refuse que l'amour-éros soit une passion. M. Nussbaum ne se prononce donc pas clairement sur l'ἔρως comme ἐπιθυμία. On a l'impression qu'elle admet implicitement dans le stoïcisme une définition de l'amour-éros comme une ἐπιθυμία, mais qu'elle rejette qu'il ait été attribué au sage. L'amour-éros du sage serait une ἐπιβολή, mais pas une ἐπιθυμία.

L'examen attentif des textes révèle que l'opposition de l'ἐπιβολή et de l'ἐπιθυμία peut être cohérente dans certains extraits, mais que, dans d'autres, elle n'a aucun sens, à moins de modifier considérablement le texte grec. Premièrement, voici un texte de Diogène Laërce que nous avons déjà mentionné: «ἔρως δέ ἐστιν ἐπιθυμία τις οὐχὶ περὶ σπουδαίους· ἔστι γὰρ ἐπιβολή φιλοποιίας διὰ κάλλος ἐμφαινόμενον»<sup>44</sup>. «L'amour est un certain désir qui n'est pas chez les sages; car il est une propension amenant à se faire des amis en raison de leur évidente beauté». La deuxième partie de la phrase explique pourquoi l'amour-éros ne concerne pas les sages. Si l'on oppose l'ἐπιθυμία à l'ἐπιβολή, il faudrait traduire comme suit: «l'éros comme désir n'est pas chez les sages. [Chez eux] en effet, c'est [non pas un désir, mais] un effort d'acquérir des amis à cause de leur évidente beauté.» Or telle n'est pas la signification du texte grec. Deuxièmement, Andronicus définit l'amour-éros comme une ἐπιθυμία φιλίας et Diogène Laërce suggère, sans l'utiliser explicitement, l'expression ἐπιβολή φιλίας<sup>45</sup>. On aurait donc deux qualifications antinomiques pour l'amitié, un désir pulsionnel d'amitié et un effort délibérément soutenu, ce qui manque de cohérence. Si l'on soutient qu'il est question d'un amour-éros chez les sages qui est une ἐπιβολή, mais qui n'est ni une passion, ni une ἐπιθυμία, il y a donc un réel problème. D'une part, il faudrait faire abstraction du fait que, chez Diogène Laërce, cette espèce d'amour est

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 256; note 60. «In the technical sense of the theory of the passions, where *epithumia* is one of the four genera of the *pathe*, *Eros* is not *epithumia*».

<sup>44</sup> DIOGÈNE LAËRCE, VII, 113-114 (SVF, III, 396, p. 96, 28-29).

<sup>45</sup> DIOGÈNE LAËRCE, VII, 130 (SVF, III, 716, p. 180, 18-19). Nous considérons que, dans la phrase «καὶ μὴ εἶναι συνουσίας, ἀλλὰ φιλίας», les termes «φιλίας» et «συνουσίας» sont des génitifs singuliers, compléments de «ἐπιβολή» et non des accusatifs pluriels. La suite du texte nous révèle qu'un certain Thrasonidès, alors qu'il avait sa femme en sa possession, s'abstenait d'elle parce qu'elle le détestait. Il s'agit bien d'un amour d'amitié.

présentée tantôt comme appartenant aux sages, tantôt comme n'existant pas chez eux. Il faudrait alors conjecturer une correction des manuscrits, alors que l'éditeur du texte ne l'a pas émis. Et, d'autre part, il faudrait négliger tout lien avec l'amitié, puisque celle-ci est un amour d'amitié qui est tantôt une ἐπιθυμία tantôt une ἐπιβολή, ou rejeter l'extrait d'Andronicus.

M. Nussbaum semble faire de l'amour-éros un amour qui est une ἐπιβολή, qui inclut le désir et l'acte sexuel, mais sans être une passion ni un désir (ἐπιθυμία). On peut déjà se demander s'il n'y a pas une opposition. Mais admettons son hypothèse et examinons son argumentation. M. Nussbaum se base sur un extrait où Plutarque reproche aux stoïciens de détourner le sens du mot ἔρως<sup>46</sup>. À ses yeux, Plutarque semblerait admettre qu'il pourrait y avoir une relation éducative qui comporterait le désir et le comportement sexuels. Or dans ce passage, Plutarque, après avoir expliqué que le commun des mortels désigne l'amour sexuel par le mot ἔρως, semble reprocher au contraire aux stoïciens de ne pas l'utiliser dans ce sens-là. Nous pensons donc que cet extrait est loin d'être probant<sup>47</sup>.

M. Nussbaum comme M. Schofield met bien en lumière le caractère indifférent de l'acte sexuel. Or que les actes sexuels de tous genres semblent permis parce qu'ils font partie des choses indifférentes<sup>48</sup> ne prouve rien. Le caractère indifférent de l'acte sexuel et l'importance de l'influence cynique ne permettent pas de préciser a priori si l'amour-éros du sage stoïcien incluait ou non l'acte sexuel. Il ne faut pas oublier, de plus, que comme les stoïciens mettaient un point d'honneur à supprimer toute passion, tout désir, dissocier la sexualité du plaisir,

<sup>46</sup> PLUTARQUE, *Des notions communes...*, XXVIII, 1073 C, trad. É. Bréhier modifiée: «Faisons-nous maintenant autre chose, mon cher, que de réfuter la secte stoïcienne, qui détourne de leur sens et violente les notions communes en usant de faits invraisemblables et de mots hors de l'ordinaire? Car personne n'empêcha que le zèle des sages envers les jeunes gens fût appelé «chasse» ou «le fait de se faire des amis», si nulle passion ne s'ajoute à ce soin. Mais il aurait fallu appeler «amour» ce que tout le monde, hommes et femmes, désignent par ce mot: «Car tous font des vœux pour s'étendre auprès de leurs épouses»; et «Jamais l'amour d'une déesse ni d'une femme ne s'est introduit dans ma poitrine et n'a dompté mon cœur»».

<sup>47</sup> Cf. M. NUSSBAUM, «Eros and the wise: the Stoic response to a cultural dilemma», p. 233, note 10. «Plutarch's position is not that sexual desire and conduct are inherently at odds with education for virtue. He seems to admit that there could be an educative relationship that included sexual desire and sexual conduct—he just holds that if it lacks *pathos* it should not be called *erôs*».

<sup>48</sup> Cf. STOBÉE, *Ecl.*, II, p. 66, 9-11 (SVF, III, 717, 32-33) «Τὸ δὲ ἔρᾶν αὐτὸ μόνον ἀδιάφορον εἶναι, ἐπειδὴ γίνεται ποτε καὶ περὶ φαύλους».

de la passion amène à la réduire fortement. C'est particulièrement clair chez Épictète: «[...] Il te faut supprimer tout désir et ne faire porter ton aversion que sur ce qui dépend de ta volonté; n'avoir ni colère, ni ressentiment, ni jalousie, ni pitié; être insensible à la beauté d'une jeune fille, à l'attrait de la gloire, à la beauté d'un garçon, à un bon gâteau»<sup>49</sup>.

En conclusion, même si les thèses de M. Schofield et de M. Nussbaum enrichissent la recherche et offrent un grand intérêt, il nous semble que la prudence s'impose, car elles s'appuient parfois sur des interprétations assez hypothétiques des textes et elles ne semblent pas résoudre une fois pour toutes le paradoxe de l'amour-éros. Il y a donc peut-être une contradiction au sein du stoïcisme, ou il faut envisager une autre interprétation.

### 3. L'«ÉROS», UN DÉSIR D'AMITIÉ

Il semblerait que l'opposition de l'ἐπιβολή et de l'ἐπιθυμία ne soit pas la clé pour résoudre l'aporie de l'eros stoïcien, puisqu'elle ne s'appuie pas sur des bases philologiques sûres et qu'elle engendre de nouveaux problèmes concernant l'interprétation des textes. De plus, il paraît difficilement concevable d'envisager un amour volontaire qui inclue les relations sexuelles et le désir sexuel, mais qui soit exempt de passion. Nous émettrions donc quelques réserves vis-à-vis des thèses de M. Schofield et de M. Nussbaum. Par contre, plutôt que d'invoquer la corruption des manuscrits ou l'incohérence du stoïcisme, nous nous permettrons d'avancer une autre explication.

Si on replace les fragments de Diogène Laërce dans leur contexte, on peut formuler plusieurs remarques. Lorsque l'amour comme propension à se créer des amis à cause de leur beauté manifeste semble condamné, Diogène Laërce vient de parler des passions qui sont des désirs irrationnels ne pouvant exister chez les sages<sup>50</sup>. Par contre, lorsqu'il semble accepter cette forme d'amour<sup>51</sup>, il a mentionné au paragraphe précédent que le sage aimera ceux qui manifestent, par leur

<sup>49</sup> ÉPICTÈTE, *Entretiens*, III, XXII, 13, trad. É. Bréhier.

<sup>50</sup> DIOGÈNE LAËRCE, VII, 113-114 (SVF, III, 396, p. 96, 28-29).

<sup>51</sup> DIOGÈNE LAËRCE, VII, 130.



aspect, leur aptitude à la vertu<sup>52</sup>. Le sage doit aimer passionnément ces personnes; toutefois cet amour, précise Diogène Laërce, ne vise pas l'union charnelle mais l'amitié. Après ces quelques indications, il cite en exemple un certain Thrasonidès qui s'abstenait d'avoir des rapports avec sa femme parce qu'il en était haï. Cette remarque nous semble fondamentale. On trouve aussi chez Stobée deux manières d'aimer, une selon le vice, l'autre selon la vertu. Il est précisé explicitement que celui qui est aimé passionnément est digne d'amitié et non d'être un objet de jouissance. De plus, Cicéron en commentant la position stoïcienne sur l'amour dans les *Tusculanes* parle d'«amour d'amitié»: «Venons-en aux maîtres de vertus, aux philosophes qui prétendent que l'amour n'est pas un opprobre; ils ne sont pas d'accord là-dessus avec Épicure qui, à mon avis, n'est pas loin de dire vrai. Qu'est-ce donc que cet amour d'amitié [*amor amicitiae*]? Pourquoi n'aime-t-on pas un jeune homme laid ni un beau vieillard? C'est, je crois, dans les gymnases grecs que sont nées ces coutumes; des amours de ce genre y étaient libres et permis»<sup>53</sup>. Il s'agit donc d'un amour de beaux jeunes gens qui est un amour d'amitié, d'«*amores sancti*»<sup>54</sup>.

On peut dès lors se demander si les stoïciens ne donnaient pas *deux sens* à l'amour-éros et donc au désir (ἐπιθυμία) ou à la propension (ἐπιβολή) à se faire des amis beaux. Selon la première signification, l'amour-éros aurait pour finalité de satisfaire un appétit de jouissance et serait un *pur amour passionnel*, alors que selon la deuxième acception, il viserait à favoriser une *amitié vertueuse*. L'amitié stoïcienne est basée sur la vertu. Elle a pour fin non pas l'ami, mais la vertu elle-même<sup>55</sup>. Si l'*éros* signifie un désir (ἐπιθυμία) ou une tendance (ἐπιβολή) de se lier d'amitié à cause d'un attrait passionnel suscité par la beauté des jeunes gens, il se limite à une passion amoureuse et est dès lors condamné par les stoïciens. Mais si l'*éros* est un désir ou une tendance en vue d'une amitié vertueuse, il est exalté par les stoïciens, car il se trouve en conformité avec la raison. Cette interprétation est corroborée par le fait

<sup>52</sup> L'amour de la «beauté» n'est pas étranger au système stoïcien puisque les adeptes du Portique identifient le beau et le bien. Cf. DIOGÈNE LAËRCE, VII, 101: «Λέγουσι δὲ μόνον τὸ καλὸν ἀγαθὸν εἶναι»; VII, 173: «τὸ ἥθος ἐξ εἶδους».

<sup>53</sup> CICÉRON, *Tusculanes*, IV, XXXIII, 70, trad. É. Bréhier légèrement modifiée.

<sup>54</sup> Cf. note 11: CICÉRON, *De finibus bonorum et malorum*, III, 68 (SVF, III, 651, p. 164, 7-8).

<sup>55</sup> DIOGÈNE LAËRCE, VII, 96-97, trad. É. Bréhier: «[...] Un ami et les avantages qu'on tire de l'amitié sont des biens par leurs effets [...] Les vertus sont des biens à la fois par leurs effets et en elles-mêmes».

qu'Andronicus et l'anthologie de Stobée mentionnent plusieurs espèces d'amour-éros, et qu'Andronicus signalait plusieurs sortes de désirs (ἐπιθυμία)<sup>56</sup>. De même Denys le Thrace, après avoir donné la définition stoïcienne de l'amour-éros comme une propension (ἐπιβολή) à se faire des amis des jeunes gens à cause de leur beauté manifeste, ajoute que cet amour-éros a deux significations: il peut être un amour de l'âme ou un amour du corps<sup>57</sup>. Il y aurait donc deux sens à la définition habituelle de l'amour-éros comme ἐπιβολή φιλοποιῶας.

Mais quelques difficultés subsistent. Premièrement, on assimile deux définitions d'Andronicus<sup>58</sup>: l'amour comme désir d'amitié et l'amour comme propension à se faire des amis beaux, tout en les distinguant de l'amour comme désir d'union charnelle. Deuxièmement, outre le témoignage de Denys le Thrace, peut-on donner deux sens à ἐπιβολή, puisque Diogène Laërce emploie ce terme pour parler de l'amitié liée à la beauté, tantôt dans le contexte des passions, tantôt dans celui de l'amitié? L'ἐπιβολή est définie dans l'anthologie de Stobée de la manière suivante: «ἐπιβολὴν δὲ ὁρμὴν πρὸ ὁρμῆς»<sup>59</sup>. L'ἐπιβολή est une tendance, même «une tendance avant une tendance». B. Inwood insiste sur cette définition<sup>60</sup> et nous propose une explication intéressante. L'ἐπιβολή qui cherche à «se faire des amis à cause d'une beauté apparente», traduit en réalité, d'une part, la perception d'une personne belle qui correspond à une première impulsion (ὁρμή)<sup>61</sup> et d'autre part, le comportement amical qui répond à une deuxième impulsion (ὁρμή). Deux tendances naturelles apparaissent donc. Un premier attrait naturel provoqué par la beauté d'un jeune homme, entraîne un deuxième qui nous pousse à nous lier d'amitié avec cette personne. L'ἐπιβολή prend donc le sens de ὁρμή. Il signifie dans ce cas précis la tendance à être attiré par la beauté des jeunes gens qui suscite l'amitié.

<sup>56</sup> Chez Cicéron, on trouve la notion de désir dans la définition de la volonté: «la volonté est un désir conforme à la raison». «Voluntas est, quae quid cum ratione desiderat». *Tusculanes*, IV, VI, 12, trad. J. Humbert. Le désir est donc bien envisagé sous différents aspects.

<sup>57</sup> Cf. note 5: DIONYSIUS THRAX, *Scholia in Dionysii Thracis artem grammaticam*, p. 667: «[...] Οἱ δὲ ἀπὸ τῆς Στοᾶς ἐπιβολὴν φιλοποιῶας νέων [κορῶν] διὰ κάλλος ἐμφαινόμενον διπλοῦς δὲ ὁ ἔρως ἐστίν, ὁ μὲν ψυχῆς, ὁ δὲ σώματος». N. B. A. Hilgard a gardé la leçon «ἐπιβουλήν».

<sup>58</sup> Cf. note 6: ANDRONICUS, *περὶ παθῶν*, I, IV, 88-91 (*SVF*, III, 397, p. 96, 43; p. 97, 1-3).

<sup>59</sup> STOBÉE, *Ecl.*, II, p. 87, 18 (*SVF*, III, 173, p. 41, 30).

<sup>60</sup> B. INWOOD, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford, Clarendon Press, 1985, pp. 232-233.

<sup>61</sup> B. Inwood traduit «ὁρμή» par «impulse».

Reste à savoir s'il est philosophiquement cohérent d'envisager qu'ἐπιβολή ait deux significations, tantôt celle d'une tendance conforme à la raison, tantôt celle d'une tendance qui s'en est détournée, pour devenir une passion. *Examinons le premier sens.* Une tendance (ὁρμή) peut être bonne si elle n'est pas déviée de la droite raison. Or si on envisage dans l'éros une propension à se lier d'amitié avec de beaux jeunes gens en vue de parfaire la vertu de ces derniers, il s'agit d'une tendance conforme à la raison. Sous cet angle, l'ἐπιβολή cherche à se faire des amis de ceux qui sont visiblement beaux, car elle est une propension à un amour d'amitié, une amitié considérée sous le point de vue de la vertu. Dans ce cas, traduire ἐπιβολή par «tentative volontaire», comme le suggère M. Schofield par «attempt» n'est pas erroné, si on le comprend dans le sens d'un instinct naturel rejoint par la raison. Cette première signification est donc tout à fait compatible avec l'éthique stoïcienne. *Le deuxième sens* paraît plus complexe. Il s'agit de savoir si parfois l'ἐπιβολή peut être une passion (ou si une ὁρμή peut avoir le sens de «passion», puisque l'ἐπιβολή est une ὁρμή). Cette signification, à première vue, semble moins assurée. Pourtant d'après Diogène Laërce, la passion (τὸ πάθος) est définie par Zénon non seulement comme un mouvement déraisonnable contraire à la nature, mais aussi comme une tendance exagérée (ὁρμή πλεονάζουσα)<sup>62</sup>. Cette deuxième signification est capitale. Si l'on voit dans la passion une tendance exagérée, une ὁρμή πλεονάζουσα<sup>63</sup>, l'ἐπιβολή pourrait donc être une passion<sup>64</sup>. Cicéron n'ignore pas non plus cette définition. «Certains disent plus brièvement que la passion est un élan trop violent [*perturbationem esse adpetitum vehementiorem*], et par trop violent ils entendent qui s'écarte par trop de l'équilibre naturel.»<sup>65</sup> Or parmi les espèces de la passion, Cicéron mentionne aussi la «libido»<sup>66</sup>, c'est-à-dire le désir dans son aspect sensuel, charnel, dans ce qu'il a de plus passionnel. L'ἐπιβολή

<sup>62</sup> DIOGÈNE LAËRCE, VII, 110 (SVF, I, 205, p. 50, 22-23).

<sup>63</sup> C'est peut-être dans ce sens que Stobée nous dit que ni l'«ὁρμή» ni le désir ni l'«ἐπιβολή» ne sont chez les sages. Cf. STOBÉE, *Ecl.*, II, p. 115, 5-7 (SVF, III, 564, p. 149, 27-29) «Λέγουσι δὲ μήτε παρὰ τὴν ὁρεξιν μήτε παρὰ τὴν ὁρμὴν μήτε παρὰ τὴν ἐπιβολὴν γίνεσθαι τι περὶ τὸν σπουδαῖον [...]».

<sup>64</sup> D'après les manuscrits, l'«ἐπιβολή» est une «ὁρμή» et une «ὁρμή» peut être «πλεονάζουσα», mais il ne nous est pas dit explicitement qu'une «ἐπιβολή» est parfois une «ὁρμή πλεονάζουσα». On peut le suggérer mais ce n'est pas totalement assuré. Cela reste une difficulté.

<sup>65</sup> CICÉRON, *Tusculanes*, IV, 11, VI, trad. J. Humbert.

<sup>66</sup> *Ibidem*, IV, 11, VI; 12.

pourrait par conséquent être considérée comme une tendance exagérée, une passion.

En conclusion, si l'on admet la possibilité qu'ἐπιβολή ait deux significations distinctes, on pourrait lever les contradictions apparentes de la définition stoïcienne de l'*éros*. Si l'amour-*éros* est une tendance naturelle à se lier d'amitié avec des jeunes gens, il peut être soit un instinct rejoint par la raison, un élan conforme à la nature, au logos universel, soit une tendance exagérée, une passion, un désir (*libido*), qui n'existe pas chez les sages. Si le sage amoureux désire devenir l'ami de jeunes gens, pour les amener à une perfection morale, cet amour-*éros* est admis par les stoïciens et même loué. Il est un amour d'amitié. Par contre, si cette chasse aux beaux jeunes gens est un prétexte qui vise à une «union charnelle», il s'agit d'une pure passion, exclue absolument par le sage. Un tel désir est par essence «mauvais» et ne se trouve que chez les «mauvais»<sup>67</sup>.

En faveur de cette interprétation, on peut remarquer que cette définition de l'amour-*éros* rappelle la théorie platonicienne de l'amour et sa tendance esthétique. Aux dires de Cicéron<sup>68</sup>, la définition de l'amour remonte à Platon. Il est facile de comparer les textes. Grâce à Plutarque et au recueil de Stobée, on sait que le soin des sages pour les jeunes gens est appelé «chasse»<sup>69</sup> ou «amitié». Et, lorsque les stoïciens invitent le sage à s'éprendre des jeunes gens et à leur faire la chasse, c'est en vue de la vertu. Or cette chasse est déjà présente dans le *Lysis*. Dans le prologue de cette œuvre, Socrate compare l'amoureux à un chasseur<sup>70</sup>. Dans la première section, Socrate montre que celui qui aime vraiment, éduque<sup>71</sup>. Socrate est l'amant par excellence, car l'amour est une condition indispensable de l'enseignement. Or les stoïciens présentent très souvent Socrate en exemple. Dans le *Banquet*, l'Amour, fils de *Poros* et de *Pénia* est dépeint comme étant «à l'affût de ce qui est beau et de ce qui est bon, [...] c'est un chasseur de premier ordre»<sup>72</sup>. L'amour-*éros* ne

<sup>67</sup> SVF, III, 441, p. 108, 6-7 «τὴν δ' ἐπιθυμίαν αὐτὴν τε φαύλην εἶναι καὶ μόνοις τοῖς φαύλοις ἐγγίνεσθαι».

<sup>68</sup> CICÉRON, *Tusculanes*, IV, XXXIV, 72, trad. É. Bréhier.

<sup>69</sup> PLUTARQUE, *Des notions communes*..., XXVIII, 1073 b, 21-22, coll. «Loeb», p. 769; éd. Teubner, p. 93; SVF, III, 719. «θήρα γὰρ τις, φασίν, ἐστὶν ὁ ἔρως ἀτελοῦς μὲν εὐφροῦς δὲ μεираκίου πρὸς ἀρετὴν».

<sup>70</sup> PLATON, *Lysis*, 206 b.

<sup>71</sup> *Ibidem*, 207 d-210 e.

<sup>72</sup> PLATON, *Banquet*, 203 d, éd. et trad. P. Vicaire, Paris, les Belles Lettres («Collection des Universités de France»), 1992.

serait donc pas pris dans le sens d'une passion, mais bien de ce qui pousse les sages à s'occuper des jeunes garçons et à les entraîner vers la vertu. Si les jeunes gens sont beaux, c'est parce que leur âme vertueuse transparaît, mais ils ne connaissent encore qu'un état imparfait. Le sage va leur permettre d'accéder totalement à la vertu, en quoi il a raison de les aimer.

Toutefois, comme les relations sexuelles sont quelque chose d'in-différent pour les stoïciens, dire que les stoïciens condamnent l'amour comme désir de se faire des amis qui sont beaux en vue d'une union charnelle, n'est peut-être pas juste. Cependant, il est troublant de constater que le désir d'une union charnelle est explicitement exclu d'après Andronicus; rappelons également l'anecdote de Thrasonidès qui mentionne que ce dernier n'avait pas de relations sexuelles avec sa femme parce qu'il en était détesté, où l'on insiste sur l'amitié par opposition à l'amour charnel<sup>73</sup>. Il faut peut-être insister sur le *désir* d'union charnelle, plutôt que sur l'union charnelle proprement dite<sup>74</sup>. Là encore Cicéron peut nous venir en aide. Alors même qu'il vient d'énumérer les poètes grecs qui vantent l'amour passionnel, que lui-même qualifie d'amour d'hommes débauchés, il se livre à une digression sur l'amour stoïcien avant de vilipender l'amour passionnel. Or après le passage sur la définition stoïcienne de l'amour, dont nous avons déjà cité un extrait, Cicéron ajoute: «Cet amour-là, si tant est qu'il existe dans le monde réel un amour exempt d'inquiétude, de regrets, de soucis, de soupirs, je l'admets volontiers: aussi bien il ne connaît pas la sensualité [*vacat enim omni libidine*] et c'est elle qui nous occupe ici»<sup>75</sup>. Il exclut bien la passion amoureuse avec son aspect sensuel. Cette forme de passion, de désir, d'amour n'est pas chez les sages<sup>76</sup>. Cicéron ajoute, comme le fera Sénèque, que: «il faut surtout lui enseigner quelle folie est l'amour. De toutes les passions de l'âme aucune n'est certainement plus violente. Si même on ne veut pas mettre en cause toutes ses formes, la débauche, la

<sup>73</sup> DIOGÈNE LAËRCE, VII, 130 (SVF, III, 716, p. 180, 18-19) «καὶ μὴ εἶναι συνουσίας, ἀλλὰ φιλίας».

<sup>74</sup> À ce titre, les indications de M. Nussbaum sur le désir sont intéressantes.

<sup>75</sup> CICÉRON, *Tusculanes*, IV, XXXIV, 72, trad. J. Humbert. (Nous préférons sa traduction à celle d'É. Bréhier qui omet de traduire [*vacat enim omni libidine*], cf. *Les Stoïciens*, p. 357.) F. Gaffiot, pour expliquer ce qu'est la «libido» cite cette phrase en exemple et traduit «un amour dépourvu de sensualité».

<sup>76</sup> On peut d'ailleurs remarquer que «libido» est un des sens d'«ἐπιθυμία». Cf. SVF, IV, p. 172.

corruption, l'adultère, l'inceste enfin, toutes ces hontes inexcusables, si on laisse tout cela de côté, le trouble de l'âme dans l'amour est en lui-même indigne»<sup>77</sup>. Un des points principaux de l'édifice stoïcien se trouve dans la condamnation des passions. Or comme le souligne Cicéron, s'il existe une passion difficile à maîtriser, c'est l'amour passionnel. Sous son influence, les hommes se laissent séduire et perdent une totale maîtrise d'eux-mêmes. Cette affirmation nous semble donc tout à fait conforme à la morale stoïcienne. Concernant l'amitié des beaux jeunes gens, il faut donc rechercher l'amour d'amitié et bannir toute passion amoureuse.

On peut se demander si cet amour qui s'éprend de la jeunesse et de la beauté en en bannissant toute passion, tout désir, restait un amour chaste. En effet, M. Nussbaum et M. Schofield considèrent que l'*éros* stoïcien tel qu'il était admis par les sages, bien qu'exempt de toute passion, incluait l'acte sexuel. Il s'agissait en quelque sorte d'un amour pédérastique du maître envers le disciple. Un premier élément de réponse nous est apporté par certaines remarques de Cicéron et de Sénèque. Cicéron, tout en voulant bien admettre cette forme particulière d'amour-*éros*, laisse transparaître une certaine perplexité: «Je sais qu'il est alors possible de garder la décence; mais on ressent une inquiétude et une anxiété d'autant plus grande qu'on se retient et que l'on réprime son désir»<sup>78</sup>. Quant à Sénèque, en citant une réplique de Panétius, il adopte la même position, et recommande à Lucilius de ne réserver cet amour qu'aux sages. Le sage peut s'exposer sans risques à la beauté comme il lui est permis de boire du vin. Par contre, pour tous les autres hommes, qualifiés d'«esprits débiles», prendre un tel risque s'avère dangereux<sup>79</sup>. Sénèque semble donc refuser cette attraction du beau et de la jeunesse. Pareil amour n'est pas à poursuivre car on risque de s'y brûler! Il semblerait que la gravité romaine ait refusé cet *éros*. Elle était donc plus rigoriste, plus puritaine selon certains, ou peut-être tout simplement moins audacieuse et plus timorée. Les Romains ont sans doute mis davantage en lumière l'aspect négatif et corrosif de la passion amoureuse, par crainte que l'amour de la beauté et de la jeunesse ne dégénère en un amour sexuel et ne soit plus un amour d'amitié. Cicéron doutait de la possibilité de son existence, Sénèque le réservait aux sages. Si cet

<sup>77</sup> CICÉRON, *Tusculanes*, IV, XXXV, 74, trad. É. Bréhier.

<sup>78</sup> CICÉRON, *Tusculanes*, XXXIII, 70, trad. É. Bréhier.

<sup>79</sup> SÉNÈQUE, *Lettres...*, 116, 5.



amour est difficile à atteindre, cela prouve qu'il n'était pas un amour pervers, facile. Certes, la marge devait être difficile à établir, et on a souvent posé la question à propos de Socrate. Nous pensons que ce dernier, et, à sa suite, les stoïciens ont délibérément rompu avec une tradition culturelle bien connue, condamnée des Latins. Cette difficulté renvoie bien évidemment à la question, largement débattue, de l'homosexualité de Socrate<sup>80</sup> et à celle de l'amour philosophique des Grecs. Il serait faux de contester que Socrate ait été particulièrement sensible à la beauté des jeunes garçons<sup>81</sup>, mais il serait tout autant erroné de nier qu'il mettait un point d'honneur à préférer l'âme au corps et qu'il maîtrisait totalement ses passions<sup>82</sup>.

De même, si le sage stoïcien s'attache aux jeunes gens, ce n'est pas pour se laisser aller à des passions qu'il récuse a priori, mais pour mener ses disciples à la plénitude du logos, à la nécessité de l'ordre universel. Il existe deux sortes d'*éros*, deux sortes de chasses<sup>83</sup>. L'*éros* qui s'attache au corps est une passion, il est donc condamné par le stoïcisme. À l'inverse, celui qui s'attache à l'âme a une valeur propédeutique, il conduit à la vertu. Ce qui distingue ces deux *éros*, c'est que l'un implique la passion amoureuse et des pulsions sexuelles ou érotiques, alors que l'autre est un amour d'amitié. Les stoïciens ne tolèrent l'*éros* comme «chasse» aux jeunes gens que s'il est un amour d'amitié, malgré

<sup>80</sup> Cf. W. K. C. GUTHRIE, «Socrates: attitude to sex and love» in *A History of Greek Philosophy*, tome III: *The fifth-century enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, pp. 390-398.

<sup>81</sup> Cité par W. K. C. GUTHRIE: *Ibidem*, p. 394, n. 2: PLATON, *Charmide*, 155 c-e, trad. É. Chambry, Paris, Garnier (coll. «GF-Flammarion», n° 129), 1967. «À ce moment, mon ami, raconte Socrate, je me sentis embarrassé et je perdis l'assurance que j'avais jusqu'alors de m'entretenir avec lui tout à mon aise. Mais lorsque, Critias lui ayant dit que j'étais l'homme qui connaissait le remède [à son mal de tête], il tourna vers moi un regard d'une expression indicible et se disposa à me questionner, tandis que tous ceux qui étaient dans la palestra formaient autour de nous un cercle complet, alors, mon noble ami, j'aperçus ses formes sous mon manteau, je me sentis brûler, transporter hors de moi et je songai que Cydias était un maître en amour, lorsqu'à propos d'un bel enfant il donnait ce conseil: «Garde-toi de devenir comme un faon devant le lion: il te saisirait et tu serais sa provende», car je me sentais au pouvoir d'un fauve de cette espèce.»; Cf. également *Banquet*, 219 d-e.

<sup>82</sup> Cité par W. K. C. GUTHRIE: *Ibidem*, p. 397, n. 2: CICÉRON, *Tusculanes*, IV, XXXVII, 80, trad. J. Humbert: «Dans une réunion, Zopyre, qui se faisait fort de reconnaître la nature de chaque individu à son type physique, ayant chargé Socrate de tous les vices, mit en gaieté l'assistance, laquelle ne retrouvait point ces vices en Socrate, et ce fut Socrate, l'intéressé, qui tira Zopyre d'affaire en disant que ces vices-là étaient bien innés en lui, mais que la raison l'en avait débarrassé».

<sup>83</sup> Cf. notes 5; 57 «διπλοῦς δὲ ὁ ἔρως ἐστίν, ὁ μὲν ψυχῆς, ὁ δὲ σώματος»; ATHÉNÉE, ΔΕΙΠΝΟΣΟΦΙΣΤΩΝ, XIII, 563 e (SVF, I, 247, p. 59, 1-2).

les mœurs de la Grèce de cette époque qui conjuguent très souvent pédérastie et pédagogie. Cet amour d'amitié a été mis en lumière par d'autres commentateurs qui partagent ce point de vue, comme par exemple A.-J. Völke<sup>84</sup>. Pour D. Babut<sup>85</sup> également, les stoïciens utilisent «le vocabulaire pédérastique traditionnel» dans un sens «pure-ment figuré et métaphorique». Il s'agit d'un «amour désintéressé», dont est exclu «tout élément sexuel, ou même simplement érotique et passionnel». Nous ne partageons pas l'avis de M. Nussbaum qui considère que, quand le sage le juge approprié, sa conduite inclut l'acte sexuel vis-à-vis du jeune homme. Elle justifie sa position en soulignant que l'acte sexuel est toujours «un indifférent», voire un acte vertueux, s'il est accompli par le sage<sup>86</sup>. Considérer que l'acte sexuel est un indifférent ne signifie pas qu'il est un préférable. Zénon, à propos des choses indifférentes, indique qu'on peut en avoir un bon ou un mauvais usage. «Les choses indifférentes sont, les unes, préférables, les autres non préférables; sont préférables celles qui ont une valeur, non préférables, celles qui sont à dédaigner»<sup>87</sup>. Si effectivement l'acte sexuel est un indifférent, cela implique qu'alors, il est absolument exclu de le rechercher pour lui-même. Seule la vertu mérite d'être poursuivie. En réalité, il s'agit bien d'une dévalorisation de la sexualité, car l'acte sexuel n'a rien à voir avec l'amour et il n'est permis que pour autant qu'aucune passion n'y soit associée. Donc, cet amour à finalité pédagogique ne peut pas avoir comme visée d'assouvir un désir pédérastique. De plus, il ne serait pas mentionné, comme nous l'avons déjà souligné en citant de nombreux extraits, que l'*éros* n'est pas un désir d'union charnelle, mais d'amitié. Par ailleurs, Sénèque se plaint explicitement de ce que certaines personnes détournent le sens stoïcien de l'amour: «[...] j'estime que sont non moins malfaisants certains qui, sous le masque de la secte stoïcienne, nous exhortent au vice [...]»<sup>88</sup>.

<sup>84</sup> A.-J. VÖLKE, *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panétiüs*, Vrin, Paris, 1961, p. 121.

<sup>85</sup> D. BABUT, «Les stoïciens et l'amour», in *Revue des Études Grecques*, LXXVI (1963), p. 62.

<sup>86</sup> M. NUSSBAUM, «Eros and the wise: the Stoic response to a cultural dilemma», pp. 256-257.

<sup>87</sup> DIOGÈNE LAËRCE, VII, 105, trad. É. Bréhier.

<sup>88</sup> SÉNÈQUE, *Lettres...*, 123, 15-16, trad. de H. Noblot revue par P. Veyne, Robert Laffont (coll. «Bouquins»), Paris, 1995. P. Veyne traduit «sub specie Stoicae sectae» «sous le masque de la secte stoïcienne» alors que H. Noblot avait préféré «sous les masques du stoïcisme». «Secta» n' a pas forcément un sens péjoratif, cela signifie aussi «école philosophique».

Cela semble indiquer que, déjà à son époque, cette question de l'amour réservé aux sages posait des difficultés et que certains revendiquaient au nom d'un pseudo stoïcisme, une position très éloignée de l'esprit du Portique.

En conclusion, faire de l'*éros* en quête de beauté et de jeunesse un amour pédérastique ne nous paraît pas conforme à la morale stoïcienne. Si nous considérons que cet *éros* est un amour d'amitié, nous reconnaissons néanmoins que l'*essentiel* pour les stoïciens est qu'il soit *exempt de la passion amoureuse*, et non de l'acte sexuel, même si nous estimons qu'il restait un amour «chaste». Cet amour des sages pour les beaux jeunes gens occupe une place importante dans la vie morale du stoïcien. Si on lit les différents extraits cités plus haut à la lumière de cette interprétation, les contradictions sont levées, mais il faut parfois sous-entendre que lorsque cette propension existe chez les sages, c'est parce que le but visé est une amitié vertueuse.

Institut supérieur de philosophie  
Place du Cardinal Mercier, 14  
B-1348 Louvain-la-Neuve

Gaëlle FIASSE.

RÉSUMÉ. — On trouve dans le stoïcisme plusieurs définitions contradictoires de l'amour-éros. L'amour-éros comme propension à se créer des amis à cause de leur beauté est tantôt attribué au sage, tantôt tout à fait condamné. M. Schofield et M. Nussbaum ont essayé de résoudre cette aporie. Après avoir soulevé certaines difficultés qu'engendraient leurs interprétations, l'A. a tenté de montrer que l'*éros* avait deux acceptions différentes. Il est premièrement la passion, le désir charnel, que les stoïciens excluent absolument. Mais l'*éros* signifie aussi une tendance naturelle à se faire des amis de ceux dont la beauté manifeste une aptitude à la vertu. Un tel *éros* occupe une place dans la vie morale du stoïcien. À la suite de Platon, les stoïciens reprennent le vocabulaire pédérastique grec pour le sublimer et lui donner un sens nouveau. Cette forme d'*éros* bannit toute passion amoureuse et toute relation sexuelle. Il est un amour d'amitié.

ABSTRACT. — A number of contradictory definitions of love-eros occur in Stoicism. Love-eros as the propensity to make friends because of their beauty is at times attributed to the sage, and at times utterly condemned. M. Schofield and M. Nussbaum have attempted to resolve this aporia. Having raised certain difficulties involved in their interpretations, the A. has attempted to show that eros had two different meanings. It is firstly passion, carnal desire, that the Stoics reject absolutely. But eros also means a natural

tendency to make friends of those whose beauty manifests an aptitude for virtue. An *eros* of this type holds a place in the moral life of the Stoic. Following Plato, the Stoics make use of the Greek pederastic vocabulary in order to sublimate it and give it a new meaning. This form of *eros* banishes any amorous passion and any sexual relationship. It is a love of friendship. (Transl. by J. Dudley).