

LE DEBAT SUR LES FUTURS CONTINGENTS ET LA QUESTION DE LA LIBERTE

CHRISTIAN ROQUES

Département Philosophie

Peut-on affirmer que les grecs, inventeurs de la philosophie et de la démocratie, ont ignoré la question de la liberté ? Poser une telle question semble, à première vue, relever du paradoxe. En effet, la démocratie ne va pas sans la liberté accordée à tous les citoyens de discuter et de choisir les intérêts de la cité.

Quant à la philosophie, c'est une banalité de dire qu'elle a pour élément la liberté, qu'il n'y a pas de pensée sans liberté, celle-ci constituant, selon l'expression de Hegel, « l'essence même de l'esprit ». (4) Et cependant, à y regarder de plus près, les choses ne sont pas si simples. Les historiens nous invitent à la prudence : la démocratie des anciens grecs n'a pas le sens que nous lui donnons aujourd'hui, toutes les cités n'étaient pas démocratiques. Celles qui l'étaient, comme Athènes à sa plus brillante période, étaient dirigées par une minorité du peuple (avec l'exclusion des femmes, des esclaves, des métèques). La politique d'Athènes à l'égard des cités démocratiques confédérées dans la ligue de Délos était un véritable impérialisme. En ce qui concerne la philosophie, il n'y a pas de dialogue de Platon sur la question, pas de traité d'Aristote. Même absence dans les catalogues de titres fournis par Diogène Laërce.

Mais si on admet qu'il n'y a pas de pensée sans exercice de la liberté et que la pensée est réfléchie, il faut bien que la réflexion sur la liberté se situe quelque part chez les grecs. Et en effet, dira-t-on, cette réflexion a eu lieu avec le débat sur les futurs contingents, débat qui, sous des formes diverses, a mobilisé tous les philosophes, à commencer par Aristote, et a duré au moins deux siècles. On interprète souvent ce débat comme un affrontement entre partisans et adversaires de la liberté humaine. Nous voudrions mettre en cause cette interprétation. Non pas pour soutenir que les philosophes grecs, dans ce débat, n'avaient pas en vue la question de la liberté, mais plutôt pour montrer comment cette question, la nôtre encore, est passée à travers des formes de pensée difficilement accessibles à nos esprits actuels, qu'elle n'a jamais été directement posée, qu'elle a à peine émergé de discussions de logique, de métaphysique et de physique, comme si les grecs parlaient de liberté sans le savoir, sans même utiliser le mot.

Le débat sur les futurs contingents a son point de départ chez ces philosophes qu'on appelle mégariques et qu'on classe habituellement dans la rubrique « petits socratiques ». Cette classification ne doit d'ailleurs pas faire illusion. Il est certes vrai que les mégariques avaient de bons rapports avec les disciples de Socrate (après la mort de ce dernier, Platon et ses amis se réfugièrent à Mégare), mais ils étaient plutôt des héritiers de Parménide et de Zénon d'Elée, héritiers oublieux de l'ontologie mais experts en dialectique, au point d'être aussi dénommés « éristiques », querelleurs. Toutefois, une de leurs « plaisanteries logiques », selon l'expression de Brehiers (1) allait donner naissance à un long débat dans la philosophie grecque, sur un des thèmes les plus graves, celui de la liberté. La tradition a retenu que les mégariques se présentaient

On connaît surtout le Maître-argument à travers l'exposé (et la réfutation) qu'Aristote en donne dans le traité *De l'interprétation*, chapitre 9, probablement ajouté au traité par son auteur pour répondre aux attaques des mégariques dont il était l'objet. Ce dernier détail doit d'ailleurs nous rendre vigilants dans l'appréciation du sens du Maître-argument restitué par l'un de ses adversaires. On peut résumer ainsi l'argument tel qu'il est proposé par Aristote et tel qu'il a été mainte fois repris d'après lui : Partons du principe de contradiction et de celui du tiers-exclu qui en est, en quelque sorte, la simple précision (2). Ils nous indiquent qu'une proposition est vraie ou fausse et qu'il n'y a pas d'intermédiaire. Ainsi ne peut-on dire en même temps qu'il y a et qu'il n'y a pas maintenant une bataille navale. L'une des deux propositions est vraie, inversement d'autre est fausse. Les principes logiques sont rigoureusement universels et nécessaires. On peut alors passer à la modalité du futur. On a alors les deux propositions opposées suivantes : «une bataille navale aura lieu demain» et «une bataille navale n'aura pas lieu demain». L'une ou l'autre est nécessairement vraie, dès maintenant, et de toute éternité. On voit immédiatement la conséquence qu'Aristote est le premier à tirer : «par suite, rien n'arrive d'une manière indéterminée ou par l'effet du hasard... il n'existe aucune indétermination dans le devenir, mais au contraire toutes choses sont et deviennent par l'effet de la nécessité». (3) Il n'y a donc place pour aucune contingence dans le futur. Les événements futurs se produiront nécessairement ou ne se produiront pas du tout, quoi qu'on fasse. Ce sont les principes logiques qui l'exigent. Deux modalités donc pour le futur : le nécessaire ou l'impossible. Diodore refuserait ainsi tout sens à l'idée de possible et par là à celle de liberté, au nom de ce qu'on a compris comme un nécessitarisme métaphysique. «La nécessité logique a pour conséquence la nécessité réelle». (5)

A partir de là, on conçoit qu'un débat ait pu s'engager entre partisans et adversaires du nécessitarisme, adversaires et défenseurs de l'idée de liberté. Nous retracerons plus loin les grandes étapes de cette polémique. Mais, pour l'instant, restons encore sur les origines du débat et demandons-nous s'il est bien question de liberté avec le Maître-argument. Les historiens de la philosophie hésitent à dire que l'intention des mégariques était bien de nier la liberté. (6) Cette prudence est tout à fait justifiée. On a déjà relevé le fait que les mégariques ne se sont pas souciés d'élaborer des thèses positives de métaphysique à la suite des éléates. Leur centre d'intérêt était la critique, la dispute, mais par là aussi l'analyse des questions de logique. C'est dans ce contexte qu'est né le Maître-argument, plus précisément dans le contexte d'une polémique interne à l'école mégarique, entre Diodore et son disciple Philon. Sextus Empiricus nous renseigne sur cette polémique qui, on va le voir, met en jeu la modalité du possible.

Il nous indique que «tous les dialecticiens disent qu'une proposition hypothétique, sunèmménon, est valide quand le conséquent suit logiquement, akolouthè, son antécédent». (7) Mais quelle signification exacte donner à cette suite logique, à cette implication ? Le sceptique se fait alors un plaisir de nous exposer la divergence entre le maître et son disciple. Philon soutient que «la proposition hypothétique est vraie lorsqu'elle ne commence pas par le vrai pour finir avec le faux». Diodore, au contraire, soutient qu'elle est vraie «lorsqu'elle n'a pas pu et ne peut pas, mète endecheto mète endechetaï, commencer avec le vrai pour finir avec le faux». (8) La différence des deux formulations peut paraître minime. Elle est pourtant importante pour un logicien. Robert Blanché, par exemple, relève que la conception que Philon se fait de l'implication correspond à l'implication matérielle de Russel bien connue dans le calcul moderne des propositions (9), implication donnant lieu à des paradoxes au regard d'une pensée trop naturelle (le faux implique tout, y compris le vrai). Diodore, quant à lui, aurait eu «le souci de réserver la notion d'implication de manière à la rapprocher le plus possible de celle de la conséquence» (10) et à s'opposer ainsi au trop grand formalisme de Philon. Les deux formules diffèrent selon la présence ou l'absence des notions modales. Diodore les fait intervenir (nuance temporelle et notion modale du couple possible/impossible) ; Philon s'en tient au plan assertorique. Voici donc leur terrain de réflexion et de débat : faut-il ou non faire intervenir les notions modales pour définir correctement l'implication ? Ne faut-il pas substituer à une implication trop largement et trop formellement définie une implication plus «stricte» (11) et plus naturelle ?

Il s'agit là, dira-t-on, d'un débat de logiciens fort éloigné de la question soulevée par le Maître-

à Epictète (12). Epictète est peu soucieux de logique (13) mais il est l'héritier, de l'intérieur de l'école, de la pensée des anciens stoïciens dont on sait qu'ils ont élaboré une logique originale reprenant d'ailleurs certains aspects de la spéculation des mégariques.

On peut ainsi penser qu'il reprend, voire recopie sans trop le comprendre, quelque traité stoïcien de logique, pour exposer l'Argument de façon très abstraite (14). Le Maître-argument, selon le rapport d'Epictète, se développait de la manière suivante : Diodore énonçait d'abord trois propositions :

« Tout ce qui est passé est nécessairement vrai.
Du possible ne s'ensuit pas l'impossible.
Est possible ce qui n'est pas vrai ni ne le sera ».

Il remarquait ensuite « un conflit entre deux quelconques d'entre elles et la troisième », ce qu'en langage moderne on peut appeler démonstration d'incompatibilité. Epictète n'expose pas cette démonstration, ni aucun autre auteur de l'antiquité. Elle ne fut cependant jamais remise en cause, d'où le nom de Maître-argument, argument Dominateur, triomphateur. On peut donc considérer que la démonstration aujourd'hui perdue était suffisamment convaincante. Enfin, Diodore « utilisa la vraisemblance des deux premières pour prouver celle-ci : n'est pas possible ce qui n'est pas vrai ni ne le sera ». Cette conclusion, on le voit, est la négation de la troisième proposition posée au début et qui doit être déclarée fausse pour raison d'incompatibilité avec les deux autres.

Le Maître-argument, dans sa version abstraite, se termine ainsi sur une définition, la définition de l'impossible et, par contre-coup, celle du possible. On peut les clarifier ainsi : l'impossible se définit comme « ce qui est faux et ne sera pas vrai » ; le possible comme « ce qui est vrai ou le sera » (15). Nous voici donc revenus à la question des notions modales

et au débat entre Diodore et Philon sur le sens de l'implication. Le Maître-argument a pour but d'éclaircir sa nature en établissant une définition du possible intégrée à un système de définition des autres modalités. Il ne s'agit pas de démontrer que le futur est rigoureusement déterminé et par là l'impossibilité de la liberté. Il est donc erroné de dire que « le raisonnement de Diodore revient à nier la notion de possible, (qu') il n'y a place dans le futur que pour du nécessaire ou de l'impossible » (16). Cette interprétation, fréquente pourtant, est contraire à la lettre des textes anciens. Elle suppose un sens vague du concept de nécessité, tout au moins un sens physique et non pas seulement logique. Diodore distingue pourtant avec soin le nécessaire et le possible. Bien plus, on ne doit pas lire à l'envers sa définition du nécessaire et tomber dans le contre sens. Il ne dit pas que « ce qui est et sera » est nécessaire. Alors, en effet, le futur serait nécessaire au sens physique. Il définit simplement le nécessaire logique, une modalité parmi d'autres.

Concluons donc que la question de la liberté est absente dans la formulation du Maître-argument. Diodore n'est ni partisan ni adversaire de la liberté. Il n'en dit rien.

La tradition philosophique lui a cependant attribué une thèse « nécessitariste » de pure invention. Aristote lui-même est à la source de ce malentendu. « S'il en est ainsi, tout découle de la nécessité » (17). On a vu en Aristote le défenseur de la liberté. Ce serait le sens de sa théorie du futur contingent. L'évidence qui sous-tend une telle lecture (contestable, on va le voir) est la suivante : pour qu'un choix libre ait un sens dans l'action humaine, il faut que l'avenir reste ouvert, comme vierge de toute détermination. Les termes d'une problématique sont ainsi posés : ou bien déterminisme, ou bien indéterminisme ; la nécessité ou la liberté. Cette problématique nous est familière. Mais est-il légitime de penser qu'elle faisait partie des évidences d'Aristote et des philosophes grecs en général ? Ce n'est pas certain.

Rappelons d'abord la réponse d'Aristote au Maître-argument telle qu'elle est exposée par les logiciens (18). Aristote vient de développer, dans les chapitres précédents, sa théorie de l'opposition (il poursuit d'ailleurs l'exposé de cette théorie après le chapitre 9 qui nous occupe). Ainsi, de deux propositions contradictoires, si l'une (affirmative par exemple) est vraie, l'autre (néga-

Cette règle est valable pour toutes les formes de propositions (19) concernant le présent et le passé. «Mais pour les futurs portant sur des singuliers, la solution n'est plus la même». (20) Une bataille navale aura lieu demain, une bataille navale n'aura pas lieu demain. Voilà deux propositions singulières concernant le futur, l'une affirmative, l'autre négative. On ne doit pas leur appliquer la règle des contradictoires, dit Aristote. Il ne faut pas considérer séparément les deux propositions et conclure de la vérité (intemporelle) de l'une à la fausseté de l'autre. Il faut les considérer ensemble, comme membres d'une alternative globale. Alors, on doit dire : «nécessairement il y aura demain une bataille navale ou il n'y en aura pas ; mais il n'est pas nécessaire qu'il y ait demain une bataille navale, pas plus qu'il n'est nécessaire qu'il n'y ait pas» (21). La règle à leur appliquer, la «solution» annoncée au début du chapitre, est celle-ci : «Il faut nécessairement que l'une des deux propositions contradictoires soit vraie et l'autre fausse, mais ce n'est pas forcément celle-ci plutôt que celle-là : en fait, c'est n'importe laquelle» (22).

Cette réponse à l'argument des mégariques et cette théorie des futurs contingents sont justifiées par plusieurs ordres de considération. Aristote appuie d'abord ses analyses sur sa définition de la vérité. On le sait, il fait résider le vrai et le faux «dans l'union et dans la séparation» (23) d'un sujet et d'un prédicat, par exemple. Ainsi, le vrai et le faux ne résident-ils pas «dans les choses», mais dans la pensée» (24). Cette union et cette séparation doit toutefois traduire ce qu'il en est dans la réalité. Aristote le précise clairement dans d'autres passages de la Métaphysique (25). Ici, lorsqu'il s'agit de réfuter le Maître-argument, il est à la fois très bref et très net, nous donnant, au passage, une définition lapidaire de la vérité : «et puisque les propositions sont vraies en tant qu'elles se conforment aux choses mêmes...» (26). Or, les propositions dont il s'agit ici portant sur des futurs singuliers, sur des «êtres qui n'existent pas toujours» (26), on ne voit pas comment on peut parler de la vérité de l'une ou de celle de l'autre. Il faut attendre que la bataille ait réellement eu lieu ou n'ait pas eu lieu pour que le vrai ou le faux ait un sens pour chacune. Aristote refuse donc une conception purement logique et trop formelle de la vérité, conception implicite chez Diodore, pour préférer une conception plus réaliste et donnant à la vérité sa dimension ontologique. Réfuter le Maître-argument, c'est défendre et illustrer une telle définition de la vérité.

Un second ordre de considération pour justifier sa position paraît rapprocher Aristote de la question de la liberté et nous ramener vers la lecture habituelle de ce chapitre du traité De l'interprétation - Aristote, choqué par les conséquences nécessitaristes du Maître-argument l'aurait réfuté pour rendre possible l'idée de liberté. Toute la première moitié du chapitre 9 est en effet consacrée à exposer et à dénoncer les «absurdités» (27) et les «conséquences inadmissibles» (28) de l'argument de Diodore. Au premier rang de ces absurdités, le célèbre «tout découle de la nécessité». Mais il faut aussi s'arrêter sur les autres.

Aristote relève le fait que dans la perspective du Maître-argument il n'y a plus de place pour le hasard dans l'être et le devenir. Il ne peut admettre cela. En effet, la notion de hasard joue un rôle important dans sa physique. Il ne s'agit pas pour lui de dire qu'il y a dans la nature des zones de hasard, ni un «indéterminisme» fondamental. N'oublions pas que nous situons avant la naissance même du mécanisme et que l'idée de déterminisme (ou d'indéterminisme) n'a pas le sens que nous lui donnons aujourd'hui. Hasard et fortune (29) font partie des causes, «ils sont une sorte de cause naturelle ou de cause par la pensée» (30). Aristote récuse tout autant l'opinion de ceux qui nient l'existence du hasard que celle de ceux qui expliquent tout par lui (31). Le hasard, à côté de la nature et de l'art, est cause des choses à sa manière, cause des choses qui ne se produisent ni «toujours de même» (aei osautos) ni même «fréquemment» (hos épi poly) - la nécessité règne en ce qui les concerne - mais «par accident» (kata sumbebèkos), par exception. Si l'on peut encore parler de cause à leur propos, c'est parce qu'une certaine finalité se manifeste en eux, et la cause finale est privilégiée, on le sait. L'exemple donné par Aristote (32) est éclairant : Un homme va sur l'agora sans intention particulière. Il y rencontre par hasard son débiteur qui, par hasard, a sur lui la somme d'argent qu'il lui doit, et la restitution de la dette s'effectue ainsi. L'homme a agi comme si le but de sa promenade avait été de rencontrer son débiteur. C'est le hasard qui est cause de cette quasi téléologie.

Si donc Aristote admet l'existence du hasard dans la nature et en élabore une définition, s'il considère comme absurde la position de ceux qui rejettent le hasard, on pourrait croire que la cri-

et non pas l'idée de liberté. C'est juste en un sens. La question de la liberté est cependant impliquée en cela, elle surgit sur un terrain où nous ne l'attendions pas, hors de l'alternative facile de la nécessité et de la contingence du futur. En effet, le hasard devient fortune (et même parfois bonne fortune) là où il y a faculté de choix, *proaïresis*, (alors même qu'on n'a rien choisi ni décidé, comme l'homme qui va sur l'agora). De plus, la fortune suppose l'activité pratique, *praxis*, et la pensée (33) (alors même qu'on n'utilise pas sa pensée). Faculté de choisir, d'agir, de penser : ce sont bien là des éléments d'une définition de la liberté. Mais le concept ni le mot n'interviennent ni dans ce passage de la Physique, ni dans le traité De l'Interprétation. Il suffit, en quelque sorte, à Aristote de défendre l'idée de hasard pour que le reste soit donné comme par surcroît.

Autre absurdité dénoncée : «en vertu de ce raisonnement, il n'y aurait plus à délibérer ni à donner de la peine» (34). S'il n'y a pas de contingence dans le futur, et plus largement dans la nature, mais seulement du nécessaire ou de l'impossible, les choix réfléchis que nous pouvons faire n'ont plus de sens : inutile de penser, inutile d'agir, restons donc «paresseux». La conséquence est clairement tirée par Aristote. Mais il ne fait toujours pas intervenir l'idée de liberté. Il fait plus et mieux. C'est ce qu'indique l'emploi ici du concept de délibération (35). Ce concept a en effet un sens précis longuement analysé par Aristote dans l'*Ethique à Nicomaque* (36). Or, cette analyse est faite, dans le cadre de la définition du «choix préférentiel», *proaïresis*, qui fonde l'action morale. La définition du choix préférentiel intègre le concept de délibération : «le choix préférentiel sera un désir délibératif des choses qui dépendent de nous» (37). La délibération elle-même porte «sur les choses qui dépendent de nous, ta *eph* hémin, et que nous pouvons réaliser» (38). Elle concerne bien «les actes volontaires», ceux dont le principe est dans l'agent lui-même. S'agit-il des actes libres ? Non, pas en toute rigueur. Car Aristote distingue les actes volontaires et ceux accomplis par choix préférentiel. Les premiers sont le genre dont les seconds sont une espèce. Les enfants, les animaux, tout être animé d'un mouvement naturel (ayant donc en eux le principe de leur action) participent aux premiers. Aux seconds, seulement l'homme au plein sens du terme, le citoyen pourrait-on dire. Ainsi, ce à quoi renvoie la délibération, ce n'est pas seulement à une action volontaire - trop vite identifiée à une action libre - mais à une faculté d'agir moralement, et même politiquement, par un calcul réfléchi fondé sur l'intellect pratique. Qu'un tel pouvoir soit propre à l'homme est une évidence pour Aristote. Ce n'est pas à démontrer, simplement à montrer. Ainsi recourt-il ici à l'expérience pour faire voir que «les choses futures ont leur principe dans la délibération et dans l'action» (39). Il n'argumente pas davantage sur ce point. Le rejet de l'argument des mégariques se fait ici moins au nom d'une théorie de la liberté que d'une théorie de la moralité, la moralité suffisant à assurer les conditions de la liberté.

Aristote justifie, en troisième lieu, sa position en se référant à ses propres notions de l'acte et de la puissance. Là est sans doute l'essentiel pour lui dans la polémique avec Diodore. Après avoir exposé sa réponse à l'argument, il ajoute : «En effet, ce n'est pas à la façon des choses qui existent que se comportent celles qui, n'existant pas encore, sont seulement en puissance d'être ou ne pas être» (41). A un premier niveau de lecture on comprend fort bien le propos d'Aristote : Diodore a une mauvaise conception du futur qui lui interdit d'en voir la contingence et l'amène à ne laisser aucune place à la liberté. Mais nous avons assez montré que la question de la liberté n'était pas décisive dans l'argumentation d'Aristote. Ce qui est plus important pour lui, c'est la notion de puissance. Or, cette notion est proche de celle du possible. Et nous avons vu que Diodore voulait en fait établir, avec le Maître-argument, une définition du possible. Sa réponse déborde le terrain de la logique. De même que plus haut nous avons vu Aristote opposer à Diodore sa physique et son éthique (sciences délaissées par les mégariques), de même ici il mobilise les ressources de sa logique et de son ontologie (science également délaissée par les mégariques).

Un chapitre entier de la *Métaphysique* est consacré à réfuter la philosophie des mégariques «qui prétendent qu'il n'y a puissance que lorsqu'il y a acte» (41), qui par conséquent ne reconnaissent pas la distinction entre acte et puissance. La critique d'Aristote est alors d'une grande vigueur (42). Le disciple de Platon retrouve la même audace que le maître pour aller jusqu'au parricide et refuser d'admettre, avec les descendants des Eléates, que seul l'être est (pour lui, ce serait l'être en acte) et qu'on ne peut pas dire autre chose. Il faut cependant avouer que ce par-

viens et les interprètes de la pensée d'Aristote sont d'accord pour reconnaître la complexité (mais aussi la richesse) de sa notion du possible. Le Possible, to dunaton, se distingue-t-il du contingent, to endéchoménon, comme les textes semblent le suggérer ? Les interprètes sont divisés (avec une tendance cependant à constater que la différence est minime, c'est du moins la position de Ross (43) reprise par Tricot). La définition elle-même du possible (44) est-elle satisfaisante ? On a été jusqu'à en douter (45). On comprend que les mégariques aient saisi le point sinon faible du moins obscur. Ce qui est certain, c'est que la notion du possible chez Aristote dépasse le terrain de la pure logique. Le possible concerne le réel, la vie, notre action. Il n'est pas la simple définition d'une modalité des propositions. Là est sans doute le raison de l'opposition à Diodore et aux mégariques. Ils réduisent la logique à un pur formalisme, et la philosophie à une sorte de jeu verbal sans enracinement ontologique. Aristote a compris que cela conduisait aux positions de Protagoras (46), et même à un scepticisme nihiliste rendant vain tous discours sur le sens des choses. On voit donc Aristote défendre non pas tant sa propre pensée - ce qu'il fait, et c'est bien légitime - que la possibilité de toute philosophie authentique, non pas tant l'idée de liberté que la possibilité de tenir sur elle un discours sensé et utile.

III

Avec la réponse d'Aristote on aurait pu s'attendre à ce que le débat soit clos. Quelle que soit la lecture qu'on adopte du chapitre 9 du traité De l'interprétation, le but semble atteint : la difficulté logique soulevée par Diodore reçoit une habile solution, la contingence du futur est établie et la liberté humaine préservée. La querelle reprit pourtant, plus intense encore, avec l'intervention de toutes les écoles philosophiques désormais nombreuses et solidement constituées. C'est autour des stoïciens et plus particulièrement de Chrysippe que le débat allait se cristalliser, certes toujours au sujet de la nécessité (et du destin), mais aussi à propos de questions de logique.

On sait que l'ancien stoïcisme considérait la logique (à côté de la physique et de la morale) comme une partie importante de la philosophie. Zenon et Chrysippe lui donnaient même le premier rang (47). A la suite des travaux des historiens de la philosophie et surtout de ceux des logiciens contemporains, on reconnaît mieux aujourd'hui l'originalité de la logique des stoïciens, ses différences profondes avec celle d'Aristote. On y retrouve la même tendance au formalisme que chez les mégariques, si bien qu'on a vu Chrysippe l'annonciateur du moderne calcul des propositions. De plus, une influence des mégariques sur les stoïciens est attestée par une tradition que Diogène Laërce nous rapporte (48). On conçoit dès lors que dans le débat sur les futurs Chrysippe se soit retrouvé sur un terrain familier et que la première polémique entre Diodore et Philon se soit poursuivie dans l'école stoïcienne, sans véritable rupture. C'est à la lumière de cette hypothèse que nous allons examiner le sens du débat chez et autour des stoïciens, en nous limitant à Chrysippe.

Toutefois, avant d'analyser sa position, deux remarques s'imposent. Il faut d'abord rappeler que la plupart des textes des anciens stoïciens sont perdus, et qu'on ne connaît leur pensée qu'à travers des auteurs plus tardifs et certes les grands stoïciens tardifs de l'époque romaine, Epictète, Marc-Aurèle, mais aussi des auteurs qui sont critiques à l'égard du stoïcisme. C'est le cas de Cicéron. Ce dernier est pourtant une des principales sources d'informations pour le débat sur les futurs. Et le traité où il expose ce débat, le *De fato*, nous est parvenu de façon mutilée et incomplète. Ce rappel invite donc à la prudence dans l'interprétation. Il invite aussi à l'interrogation sur les présupposés de lecture. On a souvent dit, par exemple, que Chrysippe voulait concilier le destin et la liberté, mais que sa réponse ne serait que « jonglerie dialectique » ou « logomachie » (49). Or ce sont là deux affirmations de Cicéron et quasiment la lettre du texte du *De fato* (50). Il est dangereux d'adopter ainsi, sans s'interroger, la position d'un auteur, fût ce Cicéron, critique à l'égard de celui qu'on connaît seulement par son intermédiaire. Nous nous en abstiendrons en poursuivant notre enquête avec le présupposé déjà indiqué (le débat ne met pas principalement ni directement en question le thème de la liberté).

Deuxième remarque : on sait, de façon certaine, que l'école du Portique, à l'époque de Chrysippe, a eu à subir les attaques de la nouvelle Académie et en particulier celles de son habile maître, Carnéade. Chrysippe avait donc à argumenter à la fois comme à l'intérieur de son école

tement les siens.

Cicéron nous rapporte comment Chrysippe s'opposait à Diodore (Cicéron interprète le Maître-argument comme ayant un sens nécessitariste) : «Donc, toute affirmation fausse concernant l'avenir exprime une impossibilité. Mais cela, Chrysippe, tu ne le veux pas, et c'est surtout sur ce point précis que tu es aux prises avec Diodore» (51). L'exposé de Cicéron se fait alors autour d'un exemple d'implication emprunté au domaine de la divination sur laquelle nous aurons à revenir. Soit l'implication : «Si quelqu'un est né au lever de la Canicule, il ne mourra pas en mer» (52). Fabius est né au lever de la Canicule, dans le passé. Et «tout ce qui est vrai dans le passé est nécessaire, comme admet Chrysippe» (53). Le premier terme est nécessaire, le second doit l'être aussi : Fabius ne mourra donc pas en mer, il n'échappera pas à la nécessité de son destin. Afin d'éviter ce nécessitarisme, Chrysippe aurait proposé une solution ridicule selon Cicéron : changer la formulation de la proposition et dire : «Il n'y a personne qui soit né au lever de la Canicule et qui doive mourir en mer» (54). Cette transformation logique n'aurait pas grand sens, en effet, puisqu'il y a équivalence entre l'implication et la conjonction accompagnée d'une négation (55). La réponse de Chrysippe serait purement verbale. Il ne réussirait pas à concilier le Destin et la liberté, mais resterait prisonnier, malgré lui, d'une thèse nécessitariste.

C'est l'interprétation de Cicéron. Et beaucoup d'historiens de la philosophie ont tendance à en rester là. On peut cependant aller plus loin si l'on admet que le fond du débat est de nature logique et si l'on met en doute le génie de Cicéron dans ce domaine. Robert Blanché (56) a proposé à ce sujet une hypothèse qui montre que la réponse de Chrysippe est celle d'un grand logicien. Selon cette hypothèse, il n'y aurait pas équivalence entre les deux formulations, comme le voulait Chrysippe lui-même. En fait, il aurait compris la proposition implicative rapportée par Cicéron au sens «stric» de Lewis. Alors, en effet, il n'y a pas équivalence entre $p \text{ imp. st. } q$ et non (p , non q). La première formulation est plus forte que la seconde, elle établit un lien de principe à conséquence. «Tandis que l'implication logistique habituelle, simple fonction de vérité exempte de toute nuance modale, $p \text{ imp. } q$, signifie seulement qu'en fait on n'a pas à la fois p et non q , l'implication stricte $p \text{ imp. st. } q$, signifie qu'on ne peut pas avoir à la fois p et non- q , et reviendrait ainsi à poser que q est déductible de p » (57). La réponse de Chrysippe serait ainsi tout à fait correcte, et, de plus, s'inscrirait dans le contexte déjà signalé d'une réflexion sur l'usage des modalités dans l'implication.

A partir de là, concilier Destin et liberté devient possible. Le Destin des stoïciens n'aurait pas l'aspect nécessitariste que Carnéade, et Cicéron à sa suite, voulaient lui attribuer. Une simple consécution ordonnée de faits n'est pas un enchaînement rigoureux de causes et d'effets. La liberté garde un sens. Donner son assentiment à l'ordre divin du monde est une chose qui dépend de nous, et non pas l'effet d'une cause étrangère à nous. Voici donc sauvée la cohérence de la pensée stoïcienne. Mais là n'est pas notre propos. Car aboutir à un tel résultat ne nous fait pas sortir de la problématique inaugurée par Cicéron. On passe seulement de «la liberté ou le destin» à «la liberté et le destin». Dans le débat sur les futurs il serait toujours question en priorité de liberté. Une thèse soutiendrait que Chrysippe réussit à préserver la liberté, l'autre qu'il y échoue. C'est oublier que Chrysippe était familiarisé avec la pensée des mégariques et que sa réponse, comme on vient de le voir, est celle d'un grand logicien. On peut ainsi hasarder l'idée que Chrysippe, avec la transformation de l'implicative conjonctive, prenait sa place dans l'ancien débat mégarique. Il choisissait la position de Philon et rejetait celle de Diodore. Il adoptait ainsi le sens le plus large et le plus formel de l'implication. Ce n'est qu'accessoirement que cette prise de position en logique lui fournissait un argument contre les détracteurs du stoïcisme, contre ceux qui refusaient l'idée de Destin et s'efforçaient de la mettre en contradiction avec la théorie stoïcienne de la liberté.

Reprenons la question à propos du thème de la divination laissé en suspens. On sait que les stoïciens admettaient la valeur des prédictions de devins (58), croyance largement populaire et institutionnalisée en cette période hellénistique. L'exemple de la Canicule ne doit ainsi rien au hasard. Il s'enracine dans une des thèses des stoïciens, qu'il ne faut d'ailleurs pas comprendre de façon simpliste. La divination ne se limite pas à la prédiction de l'avenir, d'un avenir fatal. Elle est d'abord savoir des signes présents, aussi bien de ceux qui annoncent le futur que de ceux qui sont liés au passé. Dans l'*Œdipe Roi* de Sophocle, le devin Tirésias interprète les signes présents (les malheurs de Thèbes) non comme des présages, mais comme la conséquence d'un

tation du présent» (59). Nous sommes ici à un nœud de la philosophie des stoïciens. En effet, nous avons affaire, avec la divination, à deux incorporels, le temps et le signe (60). Inutile de rappeler à quel point la théorie des incorporels est importante dans une philosophie adoptant un point de vue strictement matérialiste. Les deux incorporels mis en œuvre dans le concept de divination nous ramène encore vers la logique : le temps vers les modalités (le futur entre dans la définition du possible de Diodore) et le signe vers les propositions en général. Toutefois, la logique, pour les stoïciens, ne se réduit pas à elle-même. Une grande différence se manifeste ici entre mégariques et stoïciens. Les premiers, on l'a vu, n'élaborent pas d'ontologie, ils oublient l'enseignement des éléates. Les seconds, au contraire, élaborent un système complet du monde. Si la ^{logique} est pour eux partie principale de la philosophie, c'est que le Logos est autre chose que ratiocination, qu'il est divin, ordre et providence du monde. Les propositions qui s'enchaînent expriment des événements. Ainsi le temps ne peut-il être réduit à une simple modalité logique ou grammaticale. Il a encore une dimension cosmique (et éthique). Diversement défini par Zénon et Chrysippe (61), il garde toujours un ancrage dans un phénomène de la nature - on voit là comment les attaches avec l'inspiration aristotélicienne ne sont pas tout à fait rompues. V. Goldschmidt relève alors le fait que la conception de l'implication «concorde avec la physique et, surtout, ne peut se comprendre qu'à la lumière de la théorie stoïcienne du temps» Rejetant, à juste titre, les sarcasmes de Cicéron, il comprend ainsi la transformation logique de Chrysippe : «ce qui revient à traduire la succession en simultanéité, à interpréter la conséquence comme une coexistence, laquelle tend à l'identité» (62). Chrysippe reste en cohérence avec sa théorie du temps qui, autant que nous pouvons la connaître, privilégie le présent : «dans le temps, le passé et l'avenir n'existent pas mais restent là; seul le présent existe» (63).

IV

On voit ainsi comment la réponse de Chrysippe au Maître-argument est surdéterminée par des concepts qui tiennent au cœur du système stoïcien. L'idée de liberté est comme recouverte par ces concepts, et ce sont plutôt les adversaires de Chrysippe qui ne cessent de la brandir pour attaquer la cohérence de sa pensée. Il convient maintenant de dire un mot de ces adversaires pour voir comment Chrysippe leur répondit sur un terrain nouveau, celui de la physique, comment il fut contraint d'abandonner le terrain de la logique.

La position des épicuriens est jugée simpliste dès l'antiquité : «Epicure a peur du Destin et appelle les atomes à son secours» (64). Les épicuriens ne sont pas de grands logiciens, mais, en revanche, de farouches défenseurs de l'idée de liberté. Plus précisément, leur souci premier est de débarrasser l'esprit humain de toute superstition. Le destin des stoïciens est, à leurs yeux, une forme de superstition). Alors, aux grands maux, les grands remèdes ! Cicéron nous rapporte qu'Epicure, dans cette affaire, allait jusqu'à «nier que toute énonciation soit vraie ou fausse» (65) c'est à dire à rejeter le principe de contradiction. Le débat de logique est par là évacué, au prix d'une «défaite» que Cicéron dénonce. De plus, toujours pour échapper au nécessitarisme, Epicure est amené à admettre «qu'il puisse arriver quelque chose sans cause» (66), ce qui est incompatible avec toute physique, y compris celle d'Epicure, comme Cicéron ne manque pas de le relever. Enfin, et c'est le fondement de leur position, les épicuriens avancent leur théorie de la déclinaison. Lucrèce dit expressément qu'elle a pour fonction de «rompre les lois du Destin» (67).

Avec Carnéade, c'est la pure intention polémique qui domine. La nouvelle Académie n'a pas élaboré de système de pensée ni même défendu et propagé l'enseignement de Platon. Elle était devenu quasiment sceptique (68) et l'on pourrait presque lui appliquer le mot de Diogène Laërce au sujet des premiers sceptiques: «ils passaient leur temps à détruire les dogmes des autres sectes et n'en établissaient aucun pour leur part» (69). Autant Epicure semble soucieux de préserver et de fonder la liberté, autant Carnéade semble s'en désintéresser. Son but est de mettre Chrysippe en contradiction avec lui-même. Il semble ignorer le débat sur le sens du possible et sur la nature de l'implication. Il s'en tient à la thèse simplifiée selon laquelle pour Chrysippe, à la suite de Diodore, il n'y aurait, dans le futur, que du nécessaire ou de l'impossible. Aucune analyse, par conséquent, des modalités. Désormais, le débat a pour terrain principal la physique, et plus précisément la théorie des causes.

C'est peut-être Carnéade qui a été le premier à poser la question en forme d'alternative: ou

ble dans un enchaînement naturel ; s'il en est ainsi, la nécessité fait tout ; si cela est vrai, rien n'est en notre pouvoir. Or, il y a quelque chose en notre pouvoir. Mais si tout arrive par le destin, tout arrive par des causes antérieures ; donc tout ce qui arrive n'est pas le fait du destin» (70). Le raisonnement, un sorite, veut embarrasser l'adversaire : Chrysippe admet que quelque chose est en notre pouvoir (Carnéade ne se soucie pas de savoir quel sens les stoïciens donnaient à cela), il admet aussi le Destin qui précisément le conduit à ne plus admettre que quelque chose est en notre pouvoir. Il y a donc incohérence à soutenir les deux thèses en même temps.

Mais Carnéade n'en reste pas là. Il se range aux côtés des épicuriens en leur fournissant des analyses qui permettent d'éviter les faiblesses qu'on a vues. C'est peut-être à ce moment là que Carnéade est le plus inventif et donne un début de philosophie en termes positifs. Inutile, dit-il, d'introduire «cette fiction de la déclinaison» (71) et d'être conduit alors à admettre des événements sans cause. Il faut préciser le sens de «sans cause». Cela signifie : sans cause externe et antérieure, et non pas sans cause absolument. Ainsi les atomes ont-ils un mouvement sans cause externe et antérieure ; la cause de leur mouvement volontaire a pour nature propre d'être en notre pouvoir et notre dépendance, et non sans cause, car sa cause est sa nature même, *ipsa natura* (72). Carnéade approfondit encore son analyse en opérant une distinction entre causalité et succession : la cause d'un événement, ce n'est pas, de façon large et vague, l'événement antérieur, mais seulement «ce qui le précède en le produisant» (73). Par exemple, «que je sois descendu au champ de Mars n'est pas la cause qui m'a fait jouer à la balle» (73), ce n'est pas une explication suffisante. La cause efficiente, ce peut être, dans ce cas ma propre volonté.

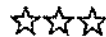
Ce début d'élaboration de la notion de liberté ne doit pourtant pas faire oublier sa dimension polémique. C'est bien contre le Destin des stoïciens que tout cela est dirigé. Il s'agit de montrer que les événements se succèdent sans enchaînement fatal, que le «sans cause» épicurien a un sens. Rien n'est plus opposé à la physique des stoïciens. C'est peut-être en réponse à Carnéade et pour défendre le système stoïcien que Chrysippe «établit une distinction entre les causes» (74). «Des causes, dit-il, les unes sont parfaites et principales, les autres auxiliaires et prochaines» (74). Les premières dépendent de nous les secondes non. L'exemple donné par Chrysippe est resté célèbre : je peux faire rouler un cylindre par une impulsion externe à lui. Je ne suis pourtant que la cause auxiliaire de ce mouvement, car «je ne lui ai pas donné sa propriété de rouler» (75), ce qui est la cause parfaite et principale de son mouvement. La même impulsion sur un cône aurait donné un mouvement tout différent. «C'est en vertu de leur nature propre, *suapte natura* que le cylindre roule tout droit et le cône en rond» (76).

On pourrait croire qu'il s'agit là d'une concession à Carnéade qui, on l'a vu, mettait l'accent sur la «nature même» de la volonté comme cause de l'action. Ce serait une erreur. Cicéron emploie deux expressions différentes pour rapporter la pensée des deux philosophes, «*ipsa natura*» et «*suapte natura*» (77). Ce n'est sans doute pas par hasard. La théorie des causes parfaites et auxiliaires doit en effet être rapprochée de celle de la qualité propre, *idios poïon*.

Pour les stoïciens, on le sait, il n'y a que des individus et chacun possède une caractéristique originale, à côté d'autres qualités qui peuvent être communes. C'est le principe des indiscernables de Leibniz avant la lettre. En toute rigueur on ne devrait pas parler de la «nature» du cylindre, pas plus que de la «nature» de la volonté, mais de tel cylindre particulier, de tel acte de volonté, de plus, chacun de ces être individuels, qu'il soit cylindre ou être humain, possède sa tension propre, son tonos (sa «force») qui assure sa cohésion. Il faudrait encore rappeler que les stoïciens ont une théorie très originale de la causalité : à proprement parler, la cause, telle cause, ne produit pas d'effet. La cause est un corps, l'effet est un événement incorporel. La main qui pousse le cylindre est ainsi cause auxiliaire d'un événement qui survient à cet «effet» qu'est le cylindre en mouvement rectiligne. Il ne s'agit pas d'un enchaînement temporel de type déterministe au sens actuel. Il s'agit plutôt d'une concomitance. La main est cause, mais le cylindre aussi. Ce sont deux corps. L'effet de la main est simplement incorporel, exprimable par une implication, ou plutôt une conjonction du type suivant : il n'y a pas de cylindre qui poussé par la main ne commence à rouler en ligne droite. On ne trouve pas là une succession véritable, mais une sorte de simultanéité. Ceci est conforme à la conception stoïcienne du temps qui, on l'a dit, privilégie le présent.

On voit donc que dans sa polémique avec Carnéade, Chrysippe ne fait pas de concessions.

l'idée de liberté - évidente pour lui, avec celle de Destin ; évidente aussi, semble-t-il, pour Carnéade - que l'ensemble d'une pensée très cohérente. Il faut bien dire que Carnéade n'a rien de tel à lui opposer. Son probabilisme ne constitue pas une philosophie en tant que telle, du moins il n'a pas la puissance et l'aspect systématique de la pensée stoïcienne.



Le débat sur les futurs contingents n'est donc pas un débat dont l'enjeu essentiel est la question de la liberté. Mais c'est un débat de philosophes. La logique n'était pas alors constituée en discipline autonome. Un philosophe grec était bien évidemment un «logicien», terme d'ailleurs trop moderne, pratiquant du Logos conjoindrait mieux. La physique n'était pas plus autonome, elle était partie de la philosophie, à l'époque même où Aristote ignorait qu'il fondait la Métaphysique, ce qui vient après la physique, ou simplement après les traités consacrés à la physique. Le berceau de ce qu'on nomme aujourd'hui Science, c'est la philosophie. Prendre acte du fait que la question de la liberté fut constamment déplacée par les grecs vers les terrains de la logique et de la physique (de l'éthique aussi) n'est pas admettre, loin de là, qu'ils l'abandonnèrent aux «savants». Un philosophe, répétons-le, est un savant pour eux, plus exactement et plus modestement, un ami du savoir. La question fut donc traitée par eux, mais indirectement, dans des formes de pensée qui ne sont plus les nôtres.

Ainsi, peut-on trouver quelques justesses dans la remarque de Hegel à propos de l'idée de liberté : «... les grecs et les romains, Platon et Aristote, même les stoïciens ne l'ont pas eue ; ils savaient seulement, en revanche, que l'homme est effectivement libre par la naissance (à titre de citoyen athénien, spartiate, etc), ou par la puissance du caractère, par la culture, par la philosophie (même comme esclave et dans les chaînes le sage est libre)». (78)

-
- (1) *Histoire de la philosophie*, t.I., P.U.F. p. 236
 - (2) Aristote formule ainsi ces principes: «Il est impossible que le même attribut appartienne et n'appartienne pas en même temps au même sujet et sous le même rapport». «Mais il n'est pas possible non plus qu'il y ait aucun intermédiaire entre des énoncés contradictoires: il faut nécessairement ou affirmer ou nier un seul prédicat, quel qu'il soit, d'un seul sujet. *Métaphysique* III 3, 1005b 15 et III 7, 1001b 20. (traduction Tricot, Vrin).
 - (3) *De l'interprétation*, IX, 18b 15 et 28. (traduction Tricot, Vrin)
 - (4) *Encyclopédie*, 3e partie, remarque au paragraphe 482
 - (5) J. Brun, *Le stoïcisme*, P.U.F., p. 83.
 - (6) Ainsi, J. Brun: «ajoutons qu'il est permis de se demander si Diodore Cronos prenait les conséquences de cet argument à son compte». (*Le stoïcisme*, p. 83)
 - (7) *Adversus Mathematicos*, VIII, 112
 - (8) *Adversus Mathematicos*, VIII, 115
 - (9) *La logique et son histoire*, Armand Colin, p. 99.
 - (10) R. Blanché, *La logique et son histoire*, p. 101
 - (11) Certains logiciens ont rapproché l'implication de Diodore de l'«implication stricte» de Lewis.
 - (12) *Entretiens*, 11, 19, 1 à 4 dans les stoïciens, Gallimard, p. 932-933.
 - (13) Il ajoute ainsi à son exposé : «si l'on me demande: et toi, quelles propositions conserves-tu ? je répondrai que je n'en sais rien. Je vous ai transmis l'histoire du problème». (*Entretiens*, 11, 19, 5).
 - (14) Nous préférons, pour les trois propositions, la traduction de Robert Blanché (*Op. cit.* p. 103) à celle de Brehier, parce qu'elle fait mieux ressortir les notions de logique. Nous adoptons aussi sa présentation pour sa grande clarté.
 - (15) Notons que ces définitions de Diodore nous sont aussi données textuellement sous cette forme par Boèce (commentaire du traité *De l'interprétation*, IX) et Alexandre d'Aphrodise (commentaire des *Premiers Analytiques*, 1, 15.) Ce dernier nous indique d'ailleurs au même endroit que le but de Diodore,

«**ΠΥΛΩΣΣΑΙΝΕ. CE QUI EST VRAI SE NE SERA PAS FAUX.**»

«Non-Nécessaire: ce qui est faux ou sera faux» (traduction de R. Blanché, Op cit., p. 102.

- (16) J. Brun, *Le stoïcisme*, p. 84.
(17) De l'interprétation, IX, 18b 5.
(18) Par exemple, Hamelin, *Le système d'Aristote*, Vrin, p. 167. Blanché, Op., cit, p. 42-43.
(19) Non pas toutefois, remarque Aristote, pour les «propositions portant sur des universels, mais qui ne sont pas prises universellement», c'est-à-dire les indéfinies «Il est vrai de dire à la fois que l'homme est blanc et que l'homme n'est pas blanc, que l'homme est beau et que l'homme n'est pas beau» (De L'int., VII, 17b 30) car il y a des hommes blancs et des hommes non-blancs, beaux et laids.
(20) De l'interprétation, IX, 18a 30.
(21) De l'interprétation, IX, 19a 30.
(22) De l'interprétation, IX, 19a, 35.
(23) Métaphysique, E, 4, 1027b 18. *synthesis-diairesis*.
(24) Métaphysique, E, 4, 1027 b 26-28. *en tois pragmassi - en dianoia*.
(25) Par exemple en Métaphysique VIII, 10, 1051b 4 à 10: «être dans le vrai, c'est penser que ce qui est séparé est séparé, et que ce qui est uni est uni, et être dans le faux, c'est penser contrairement à la nature des objets (...) Ce n'est pas parce que nous pensons d'une manière vraie que tu es blanc, que tu es blanc, mais c'est parce que tu es blanc, qu'en disant que tu es blanc, nous disons la vérité». (traduction Tricot, Vrin).
(26) De l'interprétation, IX 19 a 33. *Homoios oi logoi alétheis hosper ta pragmaia*.
(27) *ibid.* IX, 18b 26.
(28) *ibid.* IX, 19a 6.
(29) Hé Tyché, to automaton. Aristote distingue les deux, mais la distinction semble ne pas avoir grande importance pour lui. Il ne la respecte pas toujours lui-même. L'étude du hasard et de la fortune est menée conjointement dans la physique (II, ch. 4 à 6). Ce n'est qu'à la fin qu'Aristote expose la distinction: Le hasard est le genre dont la fortune est l'espèce. En toute rigueur, la fortune se définit comme «une cause par accident survenant dans les choses qui, étant en vue de quelque fin, relèvent en outre du choix.» (197a) 6. Il y a simplement hasard là où manque la faculté de choisir, chez les animaux par exemple.
(30) Physique, II, 6, 198a 4. traduction Carteron, Belles-Lettres, Budé. II
(31) *ibid.* II, 4, 196a 1 et 24. II
(32) *ibid.* II, 5, 197a 1 à 10. II
(33) «La pensée et la fortune sont du même ordre, car le choix ne va pas sans la pensée». Physique, II, 5, 197a 8.
(34) De l'interprétation, IX 18b 32.
(35) Bouleusis, On lit ici, 18b 32: *hoste oute bouleuesthai deoi an*.
(36) Au Livre III, chapitre 5.
(37) Ethique à Nicomaque, III, 5, 1113a 11. Traduction Tricot.
(38) *ibid.* III, 5, 1112a 31.
(39) De l'interprétation, IX, 19a 8.
(40) De l'interprétation, IX, 19b 2-5.
(41) Métaphysique, VIII 3, 1046b 30. VIII
(42) Par exemple, Métaphysique VIII 3, 1047a 12 et sq: «l'argumentation des mégariques en arrive donc à anéantir mouvement et devenir: l'être debout sera toujours debout, et l'être assis toujours assis: il ne pourra pas se lever, s'il est assis, puisque ce qui n'a pas la puissance de se lever sera dans l'impossibilité de se lever».
(43) «The two words are used as synonyms. The only difference is that dunaton brings out more clearly than endechomé non that the possibility is rooted in a réal dynamis». Aristotle's Metaphysics, vol. II, p. 245. Oxford, Clarendon Press. Clarendon Press.
(44) Il en existe plusieurs chez Aristote. Par exemple: «une chose est possible si son passage à l'acte dont elle est dite avoir la puissance, n'entraîne aucune impossibilité» Métaphysique VIII, 3, 1047a 25.
(45) R. Blanché, *La logique et son histoire*, p. 67-68.
(46) Métaphysique VIII, 3, 1047a 7.
(47) Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 40.
(48) «Heraclid» dit que Zenon, le fondateur du Portique, de l'école stoïcienne, fut son disciple», disciple de Stilpon de Mégare. Diogène Laërce, *Vies...*, II, article Stilpon.
(49) Expressions de Brehier (Chrysippe et l'ancien stoïcisme, Grodon et Breach, 1971, p. 191) et de J. Brun (*Le stoïcisme*, p. 85).
(50) De Fato, V II, 15 et XVII, 39.
(51) De fato VI, 12 et VII, 13. traduction A. Yon, Belles-Lettres.
(52) De fato, VI 12 et VII 13. Si quis ariente epulo nature est, in mari non morietur.