- Or la citation qu'Alexandre attribue à Chrysippe (comprise entre « ὡς…ὡς ») n'évoque que **l'identité qualitative (τὸν ἰδίως ποιὸν) des individus à travers les palingénésies**, et non *explicitement* leur identité numérique.

- Que l'identité numérique soit plutôt induite du **principe d'indiscernabilité transcyclique** par Alexandre qu'affirmée par Chrysippe, Alexandre en témoignerait lui-même par sa réponse anticipée à l'objection d'un chrysippéen (*AP.* 181, 10-19) :

Texte 5 : « Car, de même que dans le cas des doigts le changement a eu seulement lieu **selon le nombre** (**κατ' ἀριθμὸν**) et ce qui est désigné ultérieurement diffère seulement selon le nombre de ce qui est désigné avant, de même dans le cas de Dion, si du moins le prochain Dion est le même que le précédent. Mais s'ils disaient que dans le cas des doigts, ceux-ci, qui ont été séparés puis réunis, sont les mêmes selon le nombre, tandis que dans le cas de Dion, l'âme et le corps réunis ne sont pas les mêmes selon le nombre, ceci n'est pas pertinent pour l'argument, tant qu'on a supposé que le prochain **individu particulièrement qualifié** est le même que précédemment (ἔστ' ἂν ᾖ κείμενον **τὸν ἰδίως ποιὸν** τὸν αὐτὸν εἶναι τὸν ὕστερον τῷ πρόσθεν). (Car pour ceux qui disent qu'un individu particulièrement qualifié reviendra à l'identique il y a difficulté pour savoir comment il est possible que l'âme et le corps réunis ne deviennent pas la même chose selon le nombre). »

le 7 octobre

Identité numérique et indiscernabilité transcyclique

- Toutefois, les témoignages sur la doctrine stoïcienne de l'éternel retour ne mentionnent explicitement *que* **l'identité qualitative des individus à travers les cycles**[112].

- Hormis celui d'Alexandre, dont nous avons montré que les intentions polémiques doivent inciter à la prudence, et celui de Simplicius, qui indique que la question de l'identité numérique était justement discutée au Portique (**Texte 10**), deux témoignages d'Origène pourraient, selon les commentateurs actuels, attester que la version « orthodoxe » impliquait l'identité numérique[113].

- Revenons donc sur ce que dit **Origène**. Celui-ci mentionne en effet **deux versions stoïciennes concurrentes de la doctrine de l'éternel retour**, la première affirmant l'existence de « **contreparties** » (les *aparallakta*), la seconde, de « **variations** » (les *parallaga*) transcycliques :

112 Cf. Clément d'Alexandrie, *Strom.* V, 1 (*SVF* II, 630) ; Origène, *Contre Celse,* IV, 12 (*SVF* II, 628) ; Némésius, *NH* 38, qui décrit en fait une identité *qualitative* (*SVF*, II, 625 = LS 52C).
113 Voir Long et Sedley vol. II: 333-334 ; Barnes 2006: 434-437 (qui en tire une aporie pour la doctrine de l'éternel retour) et Long 2006: 275 ; Gourinat 2002: 224 (pour un avis contraire invitant à la prudence sur les rapports anti-stoïciens). Voir également Hudson 1990, pour un avis contraire à Long 1985 ; et White 1985, qui reprend partiellement les thèses de Barnes 1978.

Texte 6 : « Mais la plupart des stoïciens affirment non seulement que c'est la période des êtres mortels qui est telle[114], mais encore celle des êtres immortels et, selon eux, des dieux. En effet, après la conflagration de toutes choses, qui s'est produit un nombre incalculable de fois et qui se produira un nombre incalculable de fois, c'est le même ordre de toutes choses qui a été et qui sera du début à la fin. Essayant toutefois d'atténuer en quelque manière ces incongruités, les philosophes du Portique soutiennent, je ne sais comment, que toutes choses seront, à chaque période, **indiscernables (**ἀπαραλλάκτους**) par rapport aux périodes précédentes**, de sorte que ce n'est pas Socrate qui reviendra à nouveau mais un homme qui ne présentera **aucune différence** avec Socrate (ἀλλ' **ἀπαράλλακτός** τις τῷ Σωκράτει), qui se mariera à une femme qui ne présentera aucune différence avec Xantippe et qui sera accusé par des hommes qui ne présenteront aucune différence avec Anytos et Mélétos. Je ne sais comment le monde est toujours le même et n'est pas indiscernable par rapport à un autre, mais que les individus qui s'y trouvent ne sont pas les mêmes mais sont indiscernables. »[115]

Texte 7 : « Ainsi, les philosophes du Portique affirment qu'il se produit **une conflagration du tout suivant à chaque période** et qu'après elle la même **mise en ordre** (Φασὶ δὴ οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς **κατὰ περίοδον ἐκπύρωσιν τοῦ παντὸς** γίνεσθαι καὶ ἑξῆς αὐτῇ **διακόσμησιν**), toutes choses étant **indiscernables** par rapport à la mise en ordre précédente (πάντ' **ἀπαράλλακτα** ἔχουσαν ὡς πρὸς τὴν προτέραν διακόσμησιν). Mais ceux qui, parmi eux, eurent honte de la doctrine, ont dit qu'une petite et **très faible variation** (**ὀλίγην παραλλαγὴν**) se produit à chaque période par rapport à ce qui se produit dans la période avant elle. »[116]

Petit rappel doxographique avant de reprendre l'analyse des textes :

Dans le **Texte 6**, Origène ne dit pas que les stoïciens avaient soutenu une première version impliquant l'identité numérique, mais laisse plutôt entendre que ceux-ci avaient **raffiné la doctrine pré-stoïcienne** en en « atténuant les incongruités » avec **la thèse des contreparties**.

- On comprend que les stoïciens ont soutenu l'i**dentité *non numérique* d'individus indiscernables à travers les palingénésies**, alors même qu'ils soutenaient l'identité numérique du monde malgré la présence de différences à chaque apocatastase[117].

- Mais que faire des stoïciens qui « eurent honte de la doctrine » du **Texte 7** ?

- La « doctrine honteuse » en question stipule que l'univers reconstitué est « indiscernable » par rapport à son précédent ordonnancement.

114 Contexte : Origène vient d'exposer la thèse de Celse (du retour immuable des êtres mortels) et la comparer avec celle des stoïciens (qui inclus les êtres immortels).
115 Origène, *Contre Celse* IV, 68, 3-17.
116 *Ibid.* V, 20, 14-18.
117 La solution à ce problème a été donné par Philon, *de incorrup. mundi* 8, 1-10, 1 (*SVF* II, 620).

- C'est donc une variation par rapport une doctrine de l'éternel retour impliquant des contreparties – qui suppose que tout se reproduira à l'identique « jusqu'au moindre détail » (Voir LS 52 C **texte de Némésius**)[118] – et non par rapport à une quelconque version « orthodoxe » impliquant l'identité numérique.

On peut ainsi rapprocher la **version des variations** de celle décrite par Alexandre (*AP* 181, 25-30) :

Texte 8 : « Et ils disent aussi qu'il y aura, pour les individus particulièrement qualifiés qui reviendront ultérieurement, des variations eu égard aux précédents seulement concernant certains accidents extérieurs (παραλλαγὰς μόνον γίνεσθαι κατά τινα τῶν ἔξωθεν συμβεβηκότων), le type de variations qui affectent Dion vivant et demeurant le même et qui ne font pas de lui un autre. Car il ne devient pas un autre s'il a avant des taches de rousseur sur le visage et qu'il ne les a plus après. Et ils affirment que de telles variations se produisent chez les individus particulièrement qualifiés d'un monde à l'autre. »

- Alexandre insiste sur le fait que certains stoïciens ont admis des différences accidentelles entre les individus à travers les palingénésies, comme l'absence ou la présence de taches de rousseur[119], **sans que cela n'implique pour eux des différences qualitatives (ou essentielles)**.

- Mais c'est Alexandre qui conclut que ces variations ne s'opposent pas non plus à l'identité de Dion, qui reste *numériquement* car *essentiellement* le même à travers les palingénésies[120].

- Alors que **la version des variations** était rapportée par Origène comme amendant celle des contreparties (déjà censée atténuer les aberrations d'un éternel retour *idem numero*), Alexandre s'en sert contre Chrysippe en montrant qu'elle suppose selon lui l'identité numérique des individus à travers les palingénésies.

- Il reste à déterminer les raisons pour lesquelles Alexandre a cru bon d'interpréter aussi librement Chrysippe.

- Pour ce faire, on peut s'appuyer sur passage de Jean Philopon discutant l'objection qu'Alexandre adresse à Aristote sur la question de savoir si la restauration des éléments

118 Cf. Némésius, *NH* 37, 94-95.
119 Ce qui, selon Vuillemin (1984: 125-126), justifierait la polémique entre Cléanthe et Chrysippe à l'égard du Dominateur.
120 Barnes (2006: 433-434) considère au contraire cette hypothèse, rapportée par Alexandre (*AP* 181, 25-30), comme une hétérodoxie (parce qu'elle admet des « trous » dans le déterminisme stoïcien) et comme équivalente à celle rapportée par Origène (*Adv. Celse* V, 20), alors que cette dernière est manifestement opposée à l'identité numérique (comme le soutient Long 2006: 26-31). Selon Vuillemin (1984: 125-126), cela permettait d'éviter le problème du temps cyclique et donc à Chrysippe de nier la première prémisse du Dominateur.

implique leur identité numérique, comme Empédocle le prétendait[121], ou seulement leur identité spécifique[122].

- Alexandre aurait répondu que la persistance de la matière et de la cause efficiente n'empêcherait pas la production de choses numériquement identiques à partir des mêmes causes (Philopon, *In Ar. Gen. Corr.* 314, 9-12). Son argument implique la doctrine de l'éternel retour :

Texte 9 : « C'est ce que certains affirment se produire durant la palingénésie et la Grande Année, durant laquelle advient la restauration de toutes choses à l'identique. Ceci étant le cas, il pourrait également y avoir, à propos des choses individuelles dont la substance est corruptible, une renaissance et une restauration selon le nombre (τούτου δ' ὄντος εἴη ἂν καὶ ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα, ὧν φθαρτὴ ἡ οὐσία, παλιγγενεσία καὶ κατ' ἀριθμὸν ἀνάκαμψις). »[123]

- Alexandre mobilise ici la théorie stoïcienne de l'apocatastase (considérée ici comme équivalente à celle d'Empédocle), pour montrer que la palingénésie et la restauration de toutes choses est *numérique* du fait de la permanence des principes actif et passif, générateurs de tous les êtres.
- Ce serait donc cette permanence qui garantirait, en définitive, celle d'un individu *idem numero* à travers les palingénésies.
- Cette manœuvre est toutefois propre à Alexandre, qui semble ignorer la distinction rapportée par Philon, comme nous l'avons vu plus haut.

- Plus simplement, Alexandre aurait tout aussi bien pu déduire **l'identité numérique de Dion à travers les palingénésies** du **principe d'identité des indiscernables**[124].
- Développé par les stoïciens, ce principe – qui stipule que si *x* et *y* partagent exactement les mêmes propriétés, alors *x* = *y* –, garantirait l'identité numérique d'un individu à travers les cycles cosmiques, et rendrait « hétérodoxes » les versions des contreparties et des variations.

- Comme le soutient Barnes (2006: 434), si Dion en t1 est indiscernable (ἀπαράλλακτος) de Dion en t2, les deux Dion doivent posséder exactement *les mêmes propriétés*, dont celles qui les individualisent[125].

- Par conséquent, **tous les Dion de tous les cycles doivent être numériquement identiques**, que Dion ait ou non des taches de rousseur dans le prochain monde.

121 Cette thèse était partagée par Empédocle (A52, B17 DK), Héraclite et les stoïciens, cf. Simplicius, *Comm. De Caelo* 307, 14-17 (*SVF* II, 617). Sur l'héritage héraclitéen des stoïciens, cf. Clément d'Alex., *Strom.* V, 1, 9, 4, 1-4 (*SVF* II, 630) et 14, 104, 1, 1 – 105, 2, 1 (*SVF* II, 590).
122 Depuis la démonstration d'Aristote (*Gen. Corr.* II, 11, 338, b 5-19), il était acquis que la réapparition d'individus numériquement identiques à travers les palingénésies impliquait des paradoxes insurmontables, tels que celui du temps cyclique (voir Ps.-Aristote, *Problèmes*, XVII, 3).
123 Philopon, *Sur le traité* De la génération et de la corruption d'Aristote, p. 314, 12-15.
124 Cf. Plutarque, *Comm. not.* 1077C (*SVF* II, 112 = LS 28O1) ; Cicéron, *Acad.* II, 56-57, 85 (*SVF* II, 113), 87 ; Sextus Emp., *AM* VII, 252 (*SVF* II, 65). Ce principe fut sans doute une réponse à l'Argument Croissant, voir Sedley 1989.
125 Voir Barnes 2006: 434.

- **Selon moi, pourtant**, la qualité propre qui individualise Dion en t1 et en t2 ne saurait être au mieux qu'un *symptôme* et non un *critère* de l'identité numérique *transcyclique* de Dion.

- **Car le principe d'identité des indiscernables stipule seulement que Dion ne saurait avoir de contrepartie exacte *dans le même monde*, sans que cela n'implique l'existence de deux Dion matériellement (et donc numériquement) différenciées et pourtant qualitativement (c'est-à-dire essentiellement) identiques**.

- Par conséquent, si la qualité propre de Dion est son principe d'individuation et ce qui le rend numériquement identique *à travers le temps*, **rien n'indique qu'il soit possible d'étendre ce principe *à travers les palingénésies* en lui donnant une dimension « transcyclique ».**

- Les partisans de **la version des contreparties** auraient imaginé que l'assignation de Dion à une genèse cosmique différente définirait son principe d'individuation, **pour éviter les apories de l'identité numérique transcyclique** dont Philopon a conservé un témoignage[126].
- Comme le montre Simplicius[127], le problème de l'individuation était d'ailleurs un sujet central d'interrogation chez les stoïciens, qui reprirent à leur compte la problématique aristotélicienne :

Texte 10 : « Car en disant que le même moi naîtra à nouveau dans la palingénésie, ceux-ci [i.e. les stoïciens] se demandent à bon droit si je suis un par le nombre (εἷς εἰμι τῷ ἀριθμῷ), le moi de maintenant et celui d'alors, du fait qu'en substance c'est le même, ou si je suis différencié par mon assignation à une création du monde différente d'une autre. »[128]

L'identité du référent dans les propositions intermédiaires et définies

Donc : Si Chrysippe devait adhérer au principe d'identité numérique transcyclique, la proposition définie « celui-ci est mort » ne saurait être ni détruite ni qualifiée d'impossible.

- L'identité numérique transcyclique de Dion autoriserait dans ce cas la formulation d'une proposition complète équivalente à « l'âme et le corps de celui-ci (désignant Dion) ont été séparés », **séparation qui précéderait la *nécessaire réunion* de l'âme et du corps du *même* Dion dans le prochain cycle**.
- En admettant que *l'identité qualitative* de Dion en t1 et de Dion en t2 implique *l'identité numérique* de Dion de t1 à t2, **le nom propre et le déictique renverraient bien à *la même chose*, tantôt détruite puis reconstituée** :

126 Eusèbe, *Prep. Ev.* XV, 14, 2 (*SVF* I, 98 = LS 46 G). Philopon rappelle ainsi que la corruptibilité essentielle aux individus du monde sublunaire s'oppose par principe à la permanence du substrat et de la forme requise par la palingénésie (*Sur le traité* De la génération…, p. 314, 18-19).
127 Simplicius commente ici Aristote, *Phys.* V, 228a3-6, et le problème de l'identité spécifique ou numérique de Socrate à travers le changement.
128 Simpl. *In Phys.* 886, 12-16 (*SVF* II, 627 = LS 52 E).

Texte 11 : « En effet, d'une part, le même individu reçoit la même référence ostensive (ὁ γὰρ αὐτὸς καὶ τὴν αὐτὴν ταύτην δεῖξιν ἀναδέχεται). Car ce n'est pas le cas que, le prochain Dion étant le même que le précédent, 'celui-ci' ne sera pas prédiqué du même individu. Mais s'il en est ainsi, 'celui-ci est mort' et 'l'âme et le corps de celui-ci ont été séparés' seront vrai de lui. Mais si 'celui-ci est mort' peut devenir vrai à un moment (ποτε ἀληθὲς), il n'est pas impossible ; pour cette raison, en effet, ils disent que 'Dion est mort' est possible, parce qu'il est vrai à un moment. »[129]

- Un chrysippéen répondrait que les propositions intermédiaires et définies **ne renvoient pas à *la même chose*.**
- Puisqu'à la mort de Dion, « Dion » dans la proposition intermédiaire devient **une notion purement linguistique**, un exprimable subsistant et garantissant la vérité et la nécessité de cette proposition au passé.
- **Par conséquent** (**solution de Chrysippe**) : les instanciations corporelles renouvelées des porteurs du nom « Dion » et désignées par la proposition définie, qui seront détruites dans chaque cycle, **demeureront numériquement différenciées par les différents cycles auxquels elles appartiennent**, et ce, *malgré la présence de la même qualité propre de Dion dans tous les cycles* (**Texte 10**)[130].

Identité et nécessité des événements

Nous espérons avoir montré que, dans la mesure où la doctrine de l'éternel retour soutenue par Chrysippe n'impliquait pas, du moins nécessairement et à ce que nous savons, l'identité numérique, la stratégie de ce dernier contre le Dominateur pouvait fonctionner.

Problème : Reste à savoir comment Chrysippe peut **accommoder son providentialisme** de **possibilités contrefactuelles**, alors même que celles-ci semblent *de facto* condamnées par la *doctrine de l'éternel retour*.
Comment peut-il encore garantir leur non élimination pure et simple, alors même que cette doctrine évoque **la *nécessité* providentielle**, pour tous les événements, de se reproduire à l'identique dans chaque cycle[131] ?

La providence ou le destin ?

Ricardo Salles (2005a: 28 *sq.*) a soutenu que le principe d'indiscernabilité transcyclique pouvait être déduit du principe providentiel suivant lequel la raison séminale (σπερματικὸς λόγος)[132], qui contient exactement les mêmes informations au début de chaque cycle, détermine la totalité des événements selon les mêmes principes[133].
à certains moments fixés par le destin, le monde tout entier est livré à l'embrasement, puis il se déploie de nouveau en un monde. Mais le feu premier est comme une sorte de semence,

129 Alex. *AP* 181, 20-24.
130 Voir White 1985: 178.
131 C'est à peu près la conclusion qu'en tirent Long et Sedley (LS vol. II: 172-173). Les possibilités contrefactuelles deviendraient alors des possibilités « abstraites » (Moreau 2006: 418 ; LS II: 396 ; Sedley 2009: 95).
132 Cf. D. L. VII, 136 (*SVF* II, 580); Stobée, I, 10, 16c, 38-44 (*SVF* II, 413).
133 Voir Hahm 1977: 75-76.

qui contient les principes de toutes choses et les causes des événements passés, présents et futurs. Leur entrelacement et leur consécution (τὴν δὲ τούτων ἐπιπλοκὴν καὶ) est destin, science, vérité, loi infrangible et inévitable des êtres. Par cet entrelacement, toutes choses dans le monde sont supérieurement bien administrées, comme dans une société politique parfaitement organisée.[134]

- La doctrine de la palingénésie garantirait ainsi la validité du déterminisme stoïcien, les mêmes causes produisant *invariablement* les mêmes effets[135].

- Mais Chrysippe soutient que la providence possède un caractère rationnel que n'a pas le destin, et ce, malgré leur identité de principe[136].

- C'est dire que **la causalité nécessitante** do**nt se sert Dieu pour reproduire le meilleur monde possible à l'identique** n'est pas exprimée par *l'inflexibilité du destin* mais par la *rationalité caractéristique de la providence*.

- Les commentateurs récents l'ont induite de l'incapacité de Dieu à produire des mondes meilleurs ou pires après chaque conflagration[137], incapacité supposant en outre la prédétermination des événements ainsi que la prescience divine[138].

- Chrysippe aurait-il pu affirmer que, comme dans les conditionnelles astrologiques[139], ***l'impossibilité***, pour un événement, de ne pas se produire dans le prochain cycle, n'implique pas pour lui la ***nécessité*** de se reproduire ?

- M. Mignucci (2006: 312-322) a soutenu que Chrysippe traitait les conditionnelles astrologiques en appliquant la doctrine des propositions qui se détruisent, afin de réfuter la thèse, complémentaire de la seconde prémisse, selon laquelle un nécessaire découle toujours d'un nécessaire.

- Il est vrai que la *doctrine de l'éternel retour* engage des **conditions astronomiques** paraissant jouer le rôle de **causes antécédentes** dans la production des événements du prochain cycle.

134 Aristocles dans Eusèbe, Praep. Evang. XV, 14, 2 (SVF I, 98 = LS 46 G).
135 Sur le destin comme liaison inviolables des causes, cf. Aétius, I, 28, 4 (*SVF* II, 917 = LS 55 J) ; Aulu-Gelle, VII, 2, 3 (*SVF* II, 1000 = LS 55 K) ; Cicéron, *De div.* I, 125-126 (*SVF* II, 921 = LS 55 L) et 127 (*SVF* II, 944 ; LS 55 O) ; Stobée, I, 79, 1-12 (*SVF* II, 913 ; LS 55 M) ; *De Fato*, 7-8 (LS 55 Q) ; Alexandre d'Aphr., *De Fato*, 191, 30 – 192, 28 (*SVF* II, 945 ; LS 55 N). Voir Long 2006: 258 ; White 1985: 187 ; Barnes 2006: 433 ; Salles 2005: 28-29 ; Sedley 2009: 91 ; Gourinat 2005: 273.
136 Cf. Plutarque, *Contr. Stoic.* 34, 1050 B (*SVF* II, 937); Calcidius 144 (*SVF* II, 933 = LS 54U1)
137 Mansfleld 1979: 160-163; Pohlenz 1949: 181 ; Sandbach 1975: 79 ; Furley 1999: 438-439 ; Salles 2005: 23 ; LS II: 331.
138 Cf. Némésius, *Nat. Hom.* c. 38 (*SVF* II, 625). Voir Salles 2005: 27 (n. 28) et 28 pour une démonstration du fait que le dieu ne calcule pas la meilleure combinaison de biens et de maux mais s'assure de la conformité du nouveau monde avec les précédents ; Sorabji 1980, chap. 6-7 ; Swinburne 1998, chap. 7.
139 Voir Gourinat 2000: 225-227 ; 2005: 264-265 – et n. 74; Vuillemin 1984: 141-145.

- C'est en effet par un retour au même signe zodiacal (ἀποκατάστασις) que se produit la conflagration (ἐκπύρωσις)140, et c'est **à cause de l'identité du mouvement des astres qui en résulte que se reproduisent les mêmes choses** :

Texte 12 : « Puis, à nouveau le monde est rétabli au même état qu'au début, et quand les astres se meuvent de nouveau à l'identique chacun des événements de la période antérieure se réalisera **sans aucun écart (ἀπαραλλάκτως)**. En effet, il y aura à nouveau Socrate et Platon et chacun des hommes avec leurs amis et concitoyens, et ils éprouveront les mêmes choses, il leur arrivera les mêmes choses et ils entreprendront les mêmes choses, et toutes les cités, les villages et les champs **seront rétablis à l'identique (ὁμοίως ἀποκαθίστασθαι)**. »141

- Si les événements qui se sont produits et se produiront découlaient de causes antécédentes, devrait-on conclure, **sous la supposition de la nécessité de l'antécédent** (l'alignement des astres lors de la Grande Année dans le cycle précédent), **à la nécessité du conséquent** (la production d'événements exactement identiques dans le cycle suivant à ceux du cycle précédent) ?

Providentialisme et possibilités contrefactuelles

- Le providentialisme exprimé dans la doctrine de l'éternel retour détermine, par exemple, l'impossibilité pour Socrate de ne pas boire la cigüe, **que cette conséquence soit ou non une consécution nécessaire voulue par Dieu**142.

- Mais l'ordre universel auquel s'apparente le destin est détruit à chaque conflagration, et **il est impossible d'établir un lien causal entre les différents mondes**.

- C'est dire que **la nécessité d'un événement passé** (Socrate meurt en buvant la cigüe) **ne saurait se transmettre dans le prochain cycle**, non pas parce que le non nécessaire peut suivre du nécessaire, mais parce que l'impossibilité providentielle pour un même événement de ne pas se reproduire suppose l'existence de sa **cause principale**.

- En effet, Chrysippe s'est efforcé de démontrer que ce sont les existants, c'est-à-dire les corps détruits dans chaque cycle, qui, par l'intermédiaire de leurs qualités propres, causent nécessairement leurs effets143.

- Malgré l'invariabilité observée des causes antécédentes et de leurs conséquents, il n'en reste pas moins que la « subsistance » d'un événement dépend entièrement de la présence de sa cause synectique144, **dont le mouvement n'est pas réductible à la totalité des**

140 Némésius, *Nat. Hom.* c. 38 (*SVF* II, 625 = LS 52 C1).
141 *Ibid.* (LS 52 C2).
142 Sur l'existence du vice comme conséquence inévitable de celle de la vertu, voir Aulu-Gelle VII, 1, 1-13 (*SVF* II, 1169-1170 = LS 54Q).
143 Voir Frede 1989: 509-510.
144 La cause est définie dès Zénon comme « ce qui produit un effet » (δι' ὃ γίνεταί τι). Or, « il est impossible que la cause soit présente, mais que ce dont elle est la cause n'existe pas » (cf. Stobée, *Ecl.* I, 13, c 4-5), et il ne saurait donc y

causes qui la précèdent, parce que la chaîne fatale des causes antécédentes qui produit les événements145 **l'incline sans la nécessiter** (Cicéron, *Fat.* 42-44).

- Par conséquent, **la destruction de l'existant physique produisant l'événement en question dans chaque monde s'oppose à la nécessité supposée de ses effets à travers les palingénésies**.

- C'est dire que Chrysippe ne saurait être leibnizien avant l'heure146, qu'il n'aurait pas accordé que la qualité propre signifiée par le nom « Socrate » désignât une notion individuelle dans laquelle seraient analytiquement contenus tous les événements de sa vie.

- Le principe d'identité transcyclique étant l'expression la plus radicale d'un principe providentiel n'autorisant aucun écart entre les différents mondes (c'est-à-dire, la modification d'un seul d'entre eux dans la trame de l'histoire éternelle du monde)147, **il est impossible de ne pas retrouver telle conjonction plutôt que telle autre**.

- Mais puisque ces événements ne « subsistent » qu'en présence de leurs causes synectiques, **il est également impossible que ces dernières ne portent pas l'entière responsabilité de leurs actions**148.

Conclusion

- On peut enfin pleinement mesurer le bénéfice de l'examen de la stratégie de Chrysippe et de son objection formulée par Alexandre pour notre problème initial.

- En déclarant qu'*un individu possédant la même qualité propre figurera dans le prochain cycle et connaîtra exactement les mêmes événements* (Alexandre, *APrior* 180, 34-36) **Chrysippe ne fait qu'exprimer un principe providentiel selon lequel la réapparition des mêmes événements implique celle des mêmes causes particulièrement qualifiées**.

- Et de ce principe, nous croyons qu'il n'est pas raisonnable de déduire l'identité numérique transcyclique.

- **Par exemple :** S'il est impossible que Socrate ne boive pas la cigüe dans le prochain monde, cette affirmation n'affecte, pour ainsi dire, qu'abstraitement l'existence des prochains Socrate, et ne saurait avoir aucune valeur prédictive.

---

avoir qu'un seul type réel de cause. Cf. Clément d'Alexandrie (*Strom.* VIII 9 ; *SVF* II, 351 = LS 55 I), συνεκτικὸν δὲ ἐστιν αἴτιον. Voir également Sextus Emp., *Hyp.* III, 15, 3-6.

145 Ps.-Plutarque, *De Fato*, 11, 574 E (*SVF* II 912) ; Plutarque, *St. Rep.*, 47, 1056 B (*SVF* II, 997 = LS 55 R)

146 De nombreux commentateurs ont été tenté par le rapprochement, comme Moreau 2006, p. 418, ou encore Vuillemin 1984: 143-144. Si Leibniz s'est, de son propre aveu, inspiré de Chrysippe, comme en atteste sa citation du *Dictionnaire historique et critique* de Bayle (art. « Chrysippe », lettre 'S', p. 929) dans la *Théodicée* (II, § 170, p. 216), le matérialisme stoïcien et la théologie immanentiste interdise de confondre les deux philosophes.

147 Nous renvoyons ici à l'article de J. Brunschwig 2006.

148 Cf. Aulu-Gelle, VII, 2, 12 (*SVF* II, 1000 = LS 62 D6).

- Les propositions intermédiaires du type « Socrate sera issu de Sophronisque et de Phénarétè », « Socrate se mariera avec Xanthippe », « Socrate sera le maître de Platon », « Socrate meurt en buvant la cigüe », que l'on trouve dans les énoncés types de l'éternel retour rapportés par Némésius et Origène, **ne sauraient être vérifiées dans les prochains mondes sans la présence effective de leurs causes synectiques**.

- Par elles-mêmes, **elles n'impliquent jamais l'existence d'un pouvoir causal transcyclique**, contenu dans une quelconque « formule séminale » capable de nécessiter les événements dans les prochains cycles, et ce, même si les dieux peuvent prévoir l'avenir149.

- Ainsi « celui-ci (désignant Socrate en t2) ne meurt pas en buvant la cigüe » sera, au demeurant, ***possible*** durant la vie de Socrate dans le prochain monde (en t2), bien qu'elle soit maintenant ***impossible*** pour nous en t1 (car Socrate n'existe plus).

- La destruction de la période cosmique, du système référentiel et de tous ses référents au moment de la conflagration garantit que les possibilités contrefactuelles seront rétablies dans la période cosmique suivante, alors mêmes qu'elles auront été providentiellement éliminées dans la période précédente.

- Paradoxalement, l'impossibilité providentielle, pour Socrate, de ne pas boire la cigüe et d'en mourir *dans aucun monde*, n'élimine pas les « mondes possibles » dans lesquels Socrate ne boirait pas la cigüe ou n'existerait tout simplement pas.

- Leur élimination n'est donc pas impliquée *de facto* par la doctrine de l'éternel retour, elle est au contraire progressive et coextensive au développement de l'ordre universel et des événements nécessairement produits par l'action des causes synectiques détruites puis reconstituées à l'identique dans chaque période cosmique.

- C'est seulement au moment de la conflagration que la meilleure conjonction d'événements possibles sera réalisée, comme elle l'a été et le sera dans tous les mondes, tous pareillement reconstitués.

Chrysippe doit défendre que des événements peuvent ne pas se réaliser ***sans pour autant être impossibles.***

Il est nécessaire que tout ce qui *peut être* ne soit pas *réel*, et que tout ce qui *sera* ne soit pas nécessairement prédéterminé, parce qu'un oracle l'aurait prédit par exemple.

- Si **les modalités sont des propriétés des propositions**150 (des entités incorporelles, sous-classes des *dicibles*, les mots étant corporels)151, tout comme l'est leur caractère persuasif ou

149 Cf. Némésius, *NH* 37, 91-93 (*SVF* II, 625).
150 Elles peuvent être vraies ou fausses. Cf. D. L. VII, 65 (= SVF II, 193 ; = LS 34 A). Les modalités sont le possible, l'impossible, le nécessaire et le non-nécessaire. Voir ici Bobzien [1993], p. 117.
151 Cf. D. L. VII, 66-67.

probable,152 – et non des opérateurs153 – **elles sont communes à toutes les classes de propositions**.

L'exposé de Diogène sur les modalités est le suivant :

Texte 9 : « (trad. Goulet) On dit encore que certaines propositions sont **possibles** (δυνατὰ), d'autres **impossibles** (ἀδύνατα) ; et certaines **nécessaires** (ἀναγκαῖα), d'autres **non nécessaires** (οὐκ ἀναγκαῖα).

1. Est **possible** celle qui est susceptible d'être vraie (τὸ ἐπιδεκτικὸν τοῦ ἀληθὲς εἶναι), si les circonstances extérieures ne s'opposent pas à ce qu'elle soit vraie (τῶν ἐκτὸς μὴ ἐναντιουμένων εἰς τὸ ἀληθὲς εἶναι), par exemple : *Dioclès vit*.

2. Est **impossible** celle qui n'est pas susceptible d'être vraie, par exemple : *la terre vole*.

3. Est **nécessaire** celle qui, étant vraie, n'est pas susceptible d'être fausse, ou bien celle qui est susceptible de l'être, mais que les circonstances extérieures empêchent d'être fausse (τὰ δ' ἐκτὸς αὐτῷ ἐναντιοῦται πρὸς τὸ ψεῦδος εἶναι), par exemple : *la vertu est utile*.

4. Est **non-nécessaire** celle qui est vraie et qui est susceptible d'être fausse, les circonstances extérieures ne s'opposant en rien (τῶν ἐκτὸς μηδὲν ἐναντιουμένων), par exemple : *Dion se promène*. »154

Reprise :

1) **Ce qui est *possible* s'associe à ce qui est *non-nécessaire*, et ce qui n'est *nécessairement pas* se lie avec l'*impossible***155.
2) le possible est ***ce qui est admis comme vrai et non empêché*** (« τῶν ἐκτὸς μὴ ἐναντιουμένων εἰς τὸ ἀληθὲς εἶναι »)156.

En comparant cette définition du possible à celle donnée par Diodore157, on se rend compte que **le facteur déterminant pour la déliaison du possible et du nécessaire [Vs Diodore]** est celui d'e*mpêchement extérieur*.

152 Les propositions persuasives (πιθανά) conduisent à donner son assentiment à la représentation correspondante (cf. D. L. VII, 75 ; = SVF II, 201 ; = FDS 914), en étant l'analogue des représentations persuasives (qui produisent dans l'âme un mouvement « lisse », cf. Sextus Empiricus, Adv. Math. VII, 242 ; = SVF II, 65 ; FDS 273). Elles peuvent être vraies, fausses (cf. D. L. VII, 75), ni vraies ni fausses, vraies et fausses (cf. Sextus Empiricus, Adv. Math. VII, 243-244 ; = SVF II, 65 ; = FDS 273). Les propositions probables ont « de nombreux motifs d'être vraie[s] » (cf. D. L. VII, 76 ; = SVF II, 201 ; = FDS 914 ; D. L. VII, 177 ; = SVF I, 625). Sur ce point, voir Gourinat [2000], pp. 202-3.
153 Cf. Bobzien [1993], p. 66.
154 D. L. VII, 75 (= SVF II, 201).
155 Voir sur ce point Mignucci [1978] et Brunschwig [2006].
156 Michael Frede [1974] a soutenu que ce génitif absolu donne des conditions à venir du possible et non une explication de ce que cela signifie pour une proposition d'être vraie. Sur ce débat, voir Mignucci [1987] et Sorabji [1980].
157 Cf. Épictète, E. II, 19, 1-5. Voir également Cicéron, De Fato 12, 13, 17 ; Plut. Stoic. Rep. 1055E-F ; Alexandre d'Aphr. An. Pr. 183, 34-184, 6 ; Philopon, An. Pr. 169. 17-19 ; Simplicius, Cat. 196, 4-6 ; Boèce, Int. II, 412, 16-17. Sur l'interprétation de la logique diodoréenne, voir Müller [1988] ; Bobzien [1998], pp. 102-108 ; et Vuillemin [1984] : Texte : « Selon Diodore, était nécessaire ce qui, étant vrai, ne devenait jamais faux. Chrysippe apporte une double modification à cette définition. Il dissocie ce qui est positivement nécessaire et ce dont la négation est impossible, le second terme étant privé de la clause initiale de vérité. Il introduit l'idée des circonstances extérieures, constitutives des compossibles et du destin ».

Rappel --> Diodore aurait ruiné la liberté et la responsabilité humaines, en excluant l'idée de *possibilité contrefactuelle* tout en rendant les événements *futurs nécessaires*, comme le suggère Cicéron (*De fato* 17-20).

* Par rapport à Philon le Dialecticien [élève de Diodore]158 : **l'idée d'empêchement extérieur** aurait permis à Chrysippe de **mêler la physique à la logique**, en rattachant **les modalités de la possibilité** et de la **non-nécessité** à une conception très hobbesienne avant l'heure de la **liberté** (nous ne sommes libres qu'*à condition* de ne pas être *physiquement* entravé)159.

La virtualité (possibilité *par soi*) se heurte donc aux limites que lui imposent les autres choses (ce sont les fameuses *circonstances extérieures*) : la possibilité interne, dit Hamelin (p. 88), n'est pas la possibilité d'être effectivement réalisé dans le monde (comme chez Diodore) et peut se trouver *impossible* quand elle prétend à la possibilité en ce sens nouveau (possibilité qui dépend des circonstances extérieures et n'est pas non plus pure virtualité et disposition intrinsèque, comme chez Philon).

1) Les stoïciens sont les promoteurs de la *causalité universelle* (déterminisme naturel), où chaque chose est soumise à l'action de toutes les autres (là où, dans le mégarisme, il n'y a pas de causalité du tout puisque rien ne saurait agir sur rien et qu'à l'intérieur d'une essence il n'y a pas de progrès – c'est-à-dire de non-être).

2) Or, si la nécessité, devenue externe, pèse de tout son poids sur la liberté en devenant *contrainte*, alors la liberté risque de n'être plus qu'un songe, une idée désirable comme un idéal inatteignable. Il faudra donc limiter la nécessité absolue et faire une place aux possibilités contrefactuelles éliminées d'office par le Dominateur.

3) Cela implique une nouvelle formulation des modalités, où les stoïciens distinguent le *nécessaire par soi, le non-nécessaire par soi, le possible par soi et l'impossible par soi*,

4) au sein du *non-nécessaire par soi* (qui s'oppose au nécessaire par soi : ce qui est vrai et ne peut être faux), ce qui est « possible en vertu des circonstances extérieures » et ce qui est « impossible en vertu des circonstances extérieures ».

5) Au sein de ce qui est « possible en vertu de circonstances extérieures », on trouve enfin une distinction entre « ce qui est nécessaire en vertu des circonstances extérieures » (c'est-à-dire ce qui est *fatal*, *naturel, réel ou devant être réel*) et « ce qui est non-nécessaire en vertu des circonstances extérieures » (c'est-à-dire ce qui n'est pas compris dans le cours du destin ou de la nature, ce qui n'est ni réalisé ni réalisable dans le futur).

6) Afin que nous soyons libres et moralement responsables de ce que nous faisons sur un autre être *dans l'économie de la causalité universelle* (c'est-à-dire dans l'économie du destin), il faut non seulement qu'il existe des dispositions intrinsèques qui peuvent être virtuellement empêchées de se réaliser par des circonstances extérieures (la paille *peut* brûler même au fond de la mer quand elle s'y trouve, bien que des circonstances externes l'empêchent *nécessairement* de brûler – voir le texte d'Alexandre, LS 38B2), mais encore l'existence de circonstances favorables qui produisent l'occasion pour une cause d'agir sur une autre (la paille *peut* brûler – il peut être vrai que la paille brûle – *à condition* qu'elle ne se trouve pas au fond de la mer et que quelque chose vienne la brûler).

158 Sur la théorie modale du mégarique Philon, élève de Diodore, voir Bobzien [1990], pp. 108-112.
159 Cf. Bobzien [1990], p. 119

7) Autrement dit, pas de *possible* sans concours de circonstances, l'interaction de multiples causes et conditions nécessaires et suffisantes, pour que l'événement en question soit *possible*.

8) Et on comprend déjà que lorsque, de deux événements contraires (« la paille brûle » et « la paille ne brûle pas »), celui qui se ne se réalise pas est tout autant « possible » que celui qui se réalise : disons, c'est le cas que la paille brûle *parce que* quelque chose l'a enflammée et que les conditions extérieures ne s'y opposent pas.

9) Celui qui se réalisera sera *hypothétiquement nécessaire* (cela *peut* être faux mais c'est hypothétiquement empêché d'être faux par les circonstances extérieures) et celui qui ne se réalisera pas est *hypothétiquement impossible* (cela peut être vrai mais c'est empêché d'être vrai par les circonstances extérieures)

10) Il n'est pas *hypothétiquement non-nécessaire* (c'est vrai mais rendu faux par les circonstances extérieures) – au sens où, comme nous le comprenons, cela ne découlerait pas du cours des choses et par conséquent n'est ni réalisé ni ne se réalise jamais (cf. Alex, *fat.* 10).

11) (comme « Dion marche » : c'est « possible par soi » au sens où cela peut être et peut être faux, mais c'est surtout « possible par hypothèse », c'est-à-dire au cas où aucune circonstance extérieure ne vient entraver la marche de Dion).

12) Donc, lorsque Dion est vivant, cela devient *hypothétiquement nécessaire* (bien que non nécessaire par soi : « ce qui est vrai et ne peut être faux »), parce que *c'est vrai et ce n'est pas empêché d'être faux par les circonstances extérieures* (c'est compris dans le cours du destin).

13) A l'inverse, au même moment, « Dion est mort » est rendu *hypothétiquement impossible* (car cela *peut* être vrai, *mais ne l'est pas parce que c'est empêché d'être vrai par les circonstances extérieures*)

14) et par conséquent se trouve être *hypothétiquement non-nécessaire* (« c'est vrai et peut être faux, aucune circonstance extérieure ne s'y opposant » : ce qui rend « fausse » la proposition « Dion est mort », c'est la présence de circonstances extérieures, mais il n'est pas nécessaire par soi que Dion soit vivant, ni impossible par soi qu'il ne soit pas vivant)

15) **Conclusion de la redéfinition stoïcienne des modalités** : il y a des possibles *par soi* qui ne se réalisent ni ne se réaliseront jamais et en ce sens Diodore a tort d'éliminer les possibilités contrefactuelles : ces possibles sont « devenus » impossibles *par le jeu des circonstances extérieures*, mais leur contraire n'est pas *nécessaire par soi* pour autant, seulement *possibles* en vertu des circonstances extérieures ou *nécessaire ex hypothesi.*

16) Reste à savoir comment Chrysippe peut prouver l'existence de ces possibles « par soi » qui jamais ne se sont réalisés et qui jamais ne se réaliseront, sans pour autant que leurs contraires soient nécessaires *par soi.* Ces événements restent « possibles » (capables d'être vrais, mais empêchés de l'être *par le destin*, comme « Fabius mourra en mer ») ;

- Les stoïciens n'ont-ils pas vigoureusement clamé « la nécessité du destin »[i] tout en se défendant, d'un autre côté, de confondre destin et nécessité[ii] ?

- Or, la phrase introductive de notre passage indique que la stratégie des fatalistes anonymes consiste à concilier leur concept *non aristotélicien* de destin avec « le possible et le contingent » (τὸ δυνατόν τε καὶ τὸ ἐνδεχόμενον), c'est-à-dire avec le possible *aristotélicien*[iii], qu'Alexandre définit dans le *De fato* comme « ce qui peut se produire d'une manière ou d'une autre » (τὸ ἐνδεχόμενόν τε καὶ τὸ ὁπότερ'ἔτυχεν γίνεσθαί τινα)[iv] et « qui a égale possibilité de se produire et de ne pas se produire » (τὸ ἐνδέχεσθαι μὴ γενέσθαι χώραν ἔχει)[v].

- On aurait donc tort d'accuser Alexandre de mésinterpréter ou de caricaturer la conception *stoïcienne* du possible, puisqu'il n'en est pas question ici, mais du possible *aristotélicien* tel qu'il a été conçu par les fatalistes anonymes.

- Et les philosophes du Portique défendant un déterminisme opposé par principe à la contingence, on ne s'étonnera pas d'apprendre qu'ils auraient octroyé à ce type de « possible » un sens purement *subjectif*.

- Identique à la fois au *possible* et au *non-nécessaire*[vi], le *contingent* est identifié par Aristote comme un *pouvoir être* et un *pouvoir ne pas être*, c'est « ce qui arrive le plus souvent et qui manque de nécessité, ce qui est indéterminé, ce qui peut être à la fois ainsi et non ainsi »[vii].

- Selon le Stagirite, « le contingent est non-nécessaire, et le non-nécessaire contingent »[viii], tandis que le possible – juste milieu entre nécessité et impossibilité – est identique au contingent (le contradictoire du nécessaire), c'est-à-dire à « ce qui n'est pas nécessaire et qui peut être supposé exister sans qu'il y ait à cela d'impossibilité »[ix]

- Ce possible est dit « bilatéral »[x], puisqu'il en découle une « double possibilité » (ἄμφω ἐνδέχεται)[xi].

- Mais les stoïciens voulaient aussi assurer contre Diodore que certains événements contrefactuels soient *objectivement* possibles, non parce qu'ils pourraient être ou ne pas être, mais parce que les causes qui produisent nécessairement leurs contraires ne sont pas extérieurement empêchées, ni contraintes, de les produire.

- Il n'en fallait pas moins à leurs détracteurs pour les accuser de nécessitarisme, comme l'indique l'unique témoignage retenu par Von Arnim où il est question du rapport des stoïciens au contingent[xii] :

[Texte 2] […] les stoïciens identifient souvent le « ce qui se produit le plus souvent » avec « ce qui est nécessaire ». Car en affirmant que tout arrive par nécessité, ils ont supprimé le contingent, c'est-à-dire ce qui arrive de manière aléatoire, ce qui a égale possibilité de se produire. On dit donc ce qui se produit le plus souvent (car il s'interrompt parfois) est ce qui est contingent, non ce qui est absolument ou toujours nécessaire, ainsi que les stoïciens l'ont probablement défini[xiii].

- Si les stoïciens avaient bien distingué le fatal et le nécessaire, c'est parce qu'ils rejetaient la conception diodoréenne du possible au motif qu'elle introduirait un déterminisme absolu[xiv].

- Pour les stoïciens, la proposition « Œdipe ne tuera pas Laïos »[xv] était *possible* parce qu'elle était susceptible d'être vraie, les circonstances extérieures ne s'y étant pas opposées[xvi].

- À l'inverse, « Œdipe tuera Laïos » était *non-nécessaire* parce qu'étant vraie, elle était néanmoins « susceptible d'être fausse, les circonstances extérieures ne s'opposant en rien »[xvii].

- Mais parce qu'ils adoptaient inconditionnellement le principe universel de bivalence[xviii], les stoïciens étaient aussi conduits à dissocier le *possible* et le *non-nécessaire*.

- Selon eux, de ce qu'il n'était pas nécessaire que Œdipe tue Laïos ($\neg\Box p$) il ne s'ensuivait pas qu'il était possible qu'Œdipe ne le tue pas ($\Diamond\neg p$), comme on s'y attendrait[xix].

- Le possible stoïcien n'a donc rien à voir avec la « puissance »[xx] aristotélicienne.

- Le parricide d'Œdipe n'était pas un « futur contingent », car sa vérité n'a pas été « en puissance »[xxi]: **il était éternellement vrai qu'Œdipe tuera Laïos et faux qu'il ne le tuera pas**.

- En ce sens, il était ***unilatéralement*** *possible* qu'Œdipe ne tue pas Laïos (même si c'était éternellement faux)[xxii], les circonstances extérieures le permettant, et ce, bien qu'il fût *certain* (c'est-à-dire éternellement vrai) qu'il le tuerait.

- Mais Œdipe étant l'unique cause *complète* du parricide, celui-ci était à la fois fatal (« par le destin ») et *non-nécessaire*.

- Si bien des raisons peuvent expliquer l'anonymat des adversaires d'Alexandre dans son *De fato*, l'avantage de ne pas nommer les stoïciens lui évite en premier lieu d'être accusé du sophisme de l'homme de paille.

- Laissant le lecteur averti combler les vides, il s'épargne aussi l'effort de développer une doctrine connue et débattue de longue date, sans avoir besoin d'entrer directement en conflit avec elle[xxiii].

- Je ferai donc l'hypothèse que la stratégie d'Alexandre ne consiste pas à caricaturer la doctrine stoïcienne pour la détruire avec plus de facilité, mais à en présenter une version simplifiée suffisant selon lui à en montrer l'absurdité intrinsèque[xxiv].

- C'est sans doute parce qu'il jugeait qu'il n'y a pas à s'embarrasser des subtilités stoïciennes pour faire droit à la responsabilité morale qu'Alexandre n'attribuait aux fatalistes anonymes aucune conception originale du possible.

- Tout se passe en effet comme si ces anonymes avaient commencé par admettre la définition pseudo-aristotélicienne du possible pour tenter de la concilier ensuite avec leur conception universaliste du destin.

- Celle-ci les contraignant à éliminer le contingent aristotélicien, comme les firent les stoïciens, ils subissent le même sort que ces derniers avaient cherché à conjurer, rendant par là-même nulles et non avenues toutes les stratégies utilisées par les stoïciens pour conjurer le nécessitarisme.

Le critère d'absence d'empêchement

- Le point **(1)** reprend l'affirmation pseudo-stoïcienne selon laquelle l'existence du destin n'est pas incompatible avec « le possible et le contingent » moyennant la mobilisation du critère physique d'absence d'empêchements :

« **(1)** Mais dire que, tout arrivant par le destin, le possible et le contingent ne sont pas supprimés parce qu'est possible d'arriver ce que rien n'empêche d'arriver, même s'il n'arrive pas (ὃ ὑπ'οὐδενὸς κωλύεται γενέσθαι, κἂν μὴ γένηται)… »

- Cette définition du possible est certes proche de celle attribuée par Plutarque à Chrysippe (« est possible tout ce qui est susceptible d'arriver, même si cela n'arrivera pas »)[xxv], mais diffère de celles rapportées par Diogène Laërce et Boèce :

[Texte 3] DL : « Est possible [la proposition] qui est susceptible d'être vraie, n'étant pas extérieurement empêchée d'être vraie, par exemple : *Dioclès vit* »[xxvi].

[Texte 4] Boèce : « Une chose est possible si elle est susceptible de prédications vraies, lesquelles ne sont empêchées par aucune circonstance extérieure »[xxvii].

- Le système modal stoïcien reprend les catégories traditionnelles mais innove en matière de définitions.

- Chaque définition modale est constituée de deux parties, conjointes (pour le *possible* et le *non-nécessaire*) ou disjointes (pour l'*impossible* et le *nécessaire*).

- Selon les stoïciens, s'il est *possible* maintenant que la paille brûle, il faut *non seulement*[xxviii] que celle-ci soit « intrinsèquement disposée » à brûler, *mais encore* qu'elle n'en soit pas « extérieurement empêchée » (si elle se trouvait au fond de la mer).

- Ceci étant dit, dans le *De fato* il n'est pas question de *propositions* possibles, c'est-à-dire fausses, bien que susceptibles d'être vraies, mais d'*événements* contrefactuels, quoique susceptibles de se produire[xxix].

- « L'absence d'empêchement » ne concerne donc pas ici l'actualisation du catégorème d'une proposition à laquelle les « circonstances extérieures ne s'opposent pas » (« τῶν ἐκτὸς μὴ ἐναντιουμένων »), mais la production d'un événement que *rien* n'empêcherait d'arriver (« ὑπ' οὐδενὸς κωλύεται γενέσθαι »).

- Autrement dit, *n'importe quoi* empêchant *n'importe quel événement* pourrait rendre celui-ci impossible, que cette contrainte soit interne ou externe, apparente ou invisible.

- Les raisons de cette imprécision sont évidentes, Alexandre pouvant comparer directement les stoïciens à Aristote et de montrer la supériorité du Stagirite.

- Lorsqu'Aristote soutient qu' « il ne peut être vrai de dire *ceci est possible, mais ne sera pas* »[xxx], pour montrer ensuite que cette affirmation implique l'ignorance des choses impossibles *per se* (comme la commensurabilité de la diagonale du carré à ses côtés), Alexandre comprend qu'une chose est dite « possible » non parce qu'elle est ou sera[xxxi], mais parce qu'elle ne connaît pas d'empêchement à sa réalisation[xxxii].

- L'absence d'empêchement extérieur était associée chez Aristote à la puissance d'agir ou de pâtir d'un être[xxxiii].

- La conception aristotélicienne du possible se situerait selon Alexandre dans un juste milieu entre celle de Diodore (*est possible cela seul qui est vrai maintenant ou le sera*) et de Philon (*est possible tout ce qui suit la disposition d'une chose, même si elle est particulièrement empêchée par les circonstances extérieures*)[xxxiv].

- Dion *peut* devenir instruit (en vertu de sa nature rationnelle), même s'il ne le deviendra jamais, pourvu qu'il n'en soit pas empêché[xxxv].

- Autrement dit, est possible « ce qui peut être ou être engendré en n'étant pas empêché » (οἷόν τε εἶναι ἢ γενέσθαι ἀκώλυτον ὄν)[xxxvi] (**texte 10**), définition identique à celle qu'Alexandre attribue aux pseudos-stoïciens du *De fato*.

- Or, le possible aristotélicien implique qu'il est *simultanément* possible que Dion *soit ou ne soit pas* instruit, pour telle ou telle raison accidentelle (et non principielle)[xxxvii].

- En retour, serait impossible « ce qui est empêché d'être engendré », bien que tout être inengendré par les causes qui engendrent son contraire ne soit pas impossible[xxxviii] : il y a des impossibles « par nature » (φύσει) – la diagonale du carré étant *principiellement* (ἀνεπίδεκτός) incommensurable aux côtés du carré[xxxix] – et des impossibles « par empêchement » (διὰ τὸ κεκωλῦσθαι)[xl].

- Ces derniers « impossibles » deviendront possibles si les obstacles sont levés[xli], étant admis qu'est possible « la chose qui n'impliquera aucun impossible si existait l'acte dont elle est dite avoir la puissance »[xlii].

- Alexandre considère que l'absence d'empêchements extérieurs est un critère du *possible* venant s'ajouter à la capacité propre à la chose, c'est-à-dire à la puissance comme *puissance d'agir*.

- C'est donc dans le cadre d'une métaphysique énergétique que l'absence d'empêchement est comprise.

- Si le coquillage est naturellement perceptible, sa situation au fond de la mer le rend imperceptible, faisant obstacle à l'actualisation de sa disposition intrinsèque[xliii].

- Pour ce type d'événements contingents accidentels et non naturels il faudra encore une cause accidentelle (fortune ou hasard) pour actualiser la disposition, l'absence d'empêchement extrinsèque ne garantissant pas que le visible sera vu.

- En un mot, une chose est « possible » pour Aristote si aucun facteur extérieur n'empêche *l'actualisation* de sa nature (selon sa puissance active ou passive) par une cause accidentelle ou habituelle[xliv].

- Évidemment, toute autre est la manière dont les stoïciens interprétaient le critère d'absence d'empêchements.

- Si, pour Chrysippe, la paille *peut* brûler, c'est parce qu'aucun corps ne fait obstacle à l'action d'une cause *complète*, celle qui est « suffisante à produire son effet »[xlv], c'est-à-dire d'un corps[xlvi] capable d'être brûlé sous l'action « chauffante » d'un autre.

- Pour les stoïciens, *activité* (ἐνέργεια)[xlvii] ne signifie pas *actualité*.

- L'actualité suppose la virtualité de l'être, et la définition aristotélicienne du mouvement l'entéléchie[xlviii], c'est-à-dire la cause finale rejetée par les philosophes du Portique[xlix].

- Le concept stoïcien d'activité ne s'inscrit pas dans une *dynamique*, comme chez Aristote, il ne signifie pas *actualisation*, en tant qu'est supposée l'extériorité de l'agent et du patient car « les causes sont causes les unes *pour les autres*, non les unes *des autres* de tel résultat »[l].

- Le critère du possible utilisé par les stoïciens, l'absence d'empêchement externe, s'entend donc comme un obstacle physique à la réalisation d'un effet par une cause *complète* sous l'action d'une cause *antécédente*.

- À l'inverse, si les circonstances empêchaient une cause complète de produire son effet, cet « événement » serait impossible *ex hypothesi*.

- Et si elles devaient la contraindre tout en empêchant son contraire d'avoir lieu, alors il sera nécessaire *ex hypothesi*.

- Ainsi les deux versions (pseudo-stoïcienne et stoïcienne) ne s'opposent pas véritablement sur le fond, bien que la simplification imposée par Alexandre dans la première (les circonstances extérieures n'apparaissant plus) permette d'opposer directement les stoïciens à Aristote en montrant que seul celui-ci a résolu l'aporie mégarique.

17) La nouvelle conception stoïcienne du possible entraîne avec elle **une nouvelle théorie de la proposition** (parmi les propositions « non simples » : *la conditionnelle*, la conjonctive et la disjonctive)

18) D. L. VII, 68-69 : on trouve la classification une proposition simple est toujours non répétée : « il fait jour » / une proposition non simple répétée : « s'il fait jour, il fait jour » / une proposition non simple composée : « s'il fait jour, il y a de la lumière)

19) Puisque pour les mégariques, qu'il s'agisse de Diodore ou de Philon, une essence (réelle selon Diodore, possible selon Philon), contient en elle-même et sans rien emprunter au dehors, *tout son avenir*

20) C'est la conséquent de la définition diodoréenne du possible : est possible ce qui est ou qui sera (il n'y a pas de possibles qui ne sont ni ne seront jamais)

21) Or selon les stoïciens, la causalité universelle implique que les diverses essences collaborent et qu'un événement trouve sa raison d'être dans la rencontre d'un certain nombre d'antécédents pris dans tout l'ensemble des choses

22) Il faut donc commencer par avoir un *critère* pour choisir entre les antécédents ceux qui déterminent véritablement le conséquent.

On en vient à la nouvelle théorie chrysippéenne de l'implication et de la proposition conditionnelle, qui joue un rôle décisif dans la réfutation du Dominateur

Commençons par une affirmation simple pour saisir rapidement notre problème :

Pour Diodore, puisqu'est possible cela seul qui est ou qui sera, alors la proposition « Si quelqu'un est mort en mer, alors il n'aurait pas pu mourir sur terre » (Boèce, *In Int.* III, 9) est **vraie**.

Pour les stoïciens, évidemment, cette proposition conditionnelle est **fausse** : ce n'est pas parce qu'untel est mort en mer qu'il n'aurait pas pu mourir sur terre (cet événement contrefactuel reste selon eux *possible*).

Ce qui nous conduit à la théorie de l'implication et de ses divers critères logiques de vérité : le texte clé est celui de Sextus, *Hyp.* II, 110-112 (LS 35 B) et quatre théories concurrentes : celle de Philon, celle de Diodore, celle de Chrysippe et une dernière, anonyme.

1) Celle de Philon stipule qu'est vraie une implication que si elle ne commence pas par le vrai pour finir par le faux
2) Celle de Diodore stipule qu'est vraie une implication dont la valeur de vérité est immuable (*l'implication ne peut pas et* ***n'a jamais pu*** *commencer par le vrai et finir par le faux*)
3) Celle de Chrysippe stipule qu'est vraie une implication lorsque la contradictoire du conséquent est en conflit avec l'antécédent (implication stricte)
4) Celle, anonyme, qui stipule qu'est vraie une implication lorsque le conséquent est virtuellement enveloppé dans son antécédent (vérité analytique).

On reprend en détail ces théories et on relie à notre problème des modalités :

Celle de Philon : un conditionnel / une implication n'est valable que si elle ne commence pas par le vrai pour finir par le faux (**vrai→faux**). On trouve donc trois types d'implications valides :

1) **commence par le vrai, finit par le vrai** (**vrai→vrai**) : « S'il fait jour, il y a de la lumière » ou « S'il fait jour, je parle » (s'il fait jour actuellement et que je parle actuellement)

2) **commence par le faux, finit par le faux** (**faux→faux**) : « Si la terre vole, la terre a des ailes » ou « s'il fait nuit, je parle » (s'il fait jour actuellement et que je me tais actuellement)

3) commence par le faux, finit par le vrai (**faux→vrai**) **:** « si la terre vole, la terre existe » ou « s'il fait nuit, il fait jour » (quand il fait jour). Ici, l'antécédent est faux tandis que le conséquent est vrai.

4) est donc fausse une proposition qui commence par le vrai et finit par le faux (**vrai→faux**) : « s'il fait jour, il fait nuit (quand il fait jour). Ici, l'antécédent est vrai, tandis que le conséquent est faux.

Celle de Diodore : un conditionnel / une implication n'est valable quand elle n'a pas pu et ne peut pas commencer par le vrai et finir par le faux.

- Concernant la première forme retenue par Philon (**vrai→vrai**) « s'il fait jour, je parle » est **fausse** même si actuellement je parle *car il est possible qu'à un certain moment l'antécédent (il fait jour) soit vrai mais le conséquent (je parle) est faux, au cas où je me tairais.*

- Ainsi, il a été possible que, l'antécédent étant vrai, le conséquent soit faux. Car avant que je commence à parler, l'antécédent (il fait jour) était vrai, mais le conséquent (je parle) était faux (Sextus, *AM* VIII, 115-116).

- Concernant la deuxième forme retenue par Philon (**faux→faux**) « s'il fait nuit, je parle » est **fausse** même si actuellement **je me tais** *car il est possible qu'à un certain moment l'antécédent (il fait nuit) soit vrai mais le conséquent (je parle) est faux, au cas où la nuit survient et où je continue à me taire.*

- Enfin, comme Philon, Diodore rejette les propositions qui commencent par le vrai et finissent par le faux « s'il fait nuit, il fait jour » *car il est possible, dans le cas où la nuit survient, que l'antécédent (il fait nuit) soit vrai, et le conséquent (il fait jour) soit faux.*

- En revanche, pour Diodore, la proposition « si les êtres ne sont pas constitués d'éléments sans partie, les êtres sont constitués d'éléments sans partie » est **vraie** car elle commence par un antécédent qu'il tient pour faux et finit par un conséquent tenu pour vrai (**faux→vrai**)

- **En résumé** : la thèse de Diodore est incompatible avec celle de Philon en ceci qu'*une proposition vraie selon Philon (s'il fait jour, je parle* – quand il fait jour et que je parle *; s'il fait nuit, je parle* – quand il fait jour et que je me tais) *est fausse selon Diodore.*

- Ce qui préoccupe Diodore, c'est que dans les implications reconnues comme vraies par Philon, l'antécédent puisse *parfois être vrai*, et le conséquent faux.

- Pour Diodore, il suffit que l'antécédent soit *toujours* faux et le conséquent *toujours* vrai pour qu'implication soit vraie

- La différence entre Philon et Diodore, c'est que Philon accepte que des implications vraies puissent changer leur valeur de vérité, alors que Diodore ne l'accepte pas, l'un et l'autre admettant que les propositions simples (« je mange », « il fait jour ») changent de valeur de vérité.

- Point crucial pour ce qui nous occupe : Diodore refuse une implication qui change de valeur de vérité – une implication **vraie** est une implication qui a été, est et sera vraie (elle doit être **éternellement vraie**), tandis qu'une implication **fausse** est une implication qui a pu, peut ou pourra commencer par le vrai et finir par le faux.

- « S'il fait jour, je parle » est une proposition **fausse** : même si actuellement je parle et qu'il fait jour, elle a commencé par le vrai pour finir par le faux *avant que je parle* (il y a eu un moment où elle commençait par le vrai pour finir par le faux – je ne parlais pas avant de parler).

- Par conséquent, Diodore semble accepter comme **vraies** les implications dont la valeur de vérité est **immuable :** les énoncés éternels du type : « si les êtres ne sont pas constitués d'éléments sans partie, les êtres sont constitués d'éléments sans partie » ; « s'il existe du mouvement, il existe du vide »

- Diodore rajoute donc par rapport à Philon la condition suivante : *l'implication ne peut pas et* ***n'a jamais pu*** *commencer par le vrai et finir par le faux.*

- Dans le cas des propositions simples : leur valeur de vérité doit être immuable

- Dans le cas des propositions non simples : la connexion de l'antécédent et du conséquent doit être toujours vraie (c'est la valeur de vérité de la connexion qui est immuable, pas la valeur de vérité des propositions : il faut que la vérité de l'antécédent entraîne toujours la vérité du conséquent)

On comprend mieux maintenant chez Diodore le lien entre la théorie modale (définition du possible comme ce qui est ou qui sera) et la théorie de l'implication (est vraie une implication dont la valeur de vérité est éternelle) : « si l'amiral Nelson est mort en mer, il n'aurait pas pu trouver la mort sur terre »
La proposition non simple est éternellement vraie : la vérité de l'antécédent entraîne ici *toujours* celle du conséquent

Or c'est justement ce que récusent les stoïciens, qui considèrent que cette proposition est fausse (car l'amiral Nelson *aurait pu* mourir sur terre).

L'inclusion, dans la définition stoïcienne du possible de « ce qui n'est pas vrai ou ne le sera pas », (à cause des circonstances extérieures – *càd* du destin), comme c'est le cas de « l'amiral Nelson est mort sur terre », implique donc une nouvelle théorie de l'implication, celle que va développer Chrysippe :

Selon Chrysippe (cf. D. L. VII, 73), pour qu'une proposition conditionnelle soit valable, il faut que la contradictoire du conséquent soit incompatible avec l'antécédent :

- **Sextus, LS 35B4 :** « Ceux qui introduisent la notion de *cohérence* (*sunartèsis*) disent qu'un conditionnel est valable lorsque l'opposé de son conséquent est en conflit avec son

antécédent. Selon eux, les conditionnels mentionnés ci-dessus seront mauvais, mais celui-ci est vrai : 'S'il fait jour, (alors) il fait jour'. »

- **Conditionnelle *stricte* de Lewis :** *la conjonction de l'antécédent et de la négation du conséquent est impossible* (il est impossible que *P* et *non Q*)

- **Conditionnelle *saine* :** *le contradictoire de son conséquent est incompatible avec son antécédent.*

Or cela se produit dans deux cas : celui de la *sunartèsis* et celui de l'*emphasis* (4ème théorie de l'implication)

Sunartèsis (le conséquent est la répétition identique de l'antécédent) : « S'il fait jour, alors il fait jour » (on ne peut pas dire : « s'il fait jour, alors il ne fait pas jour », dont la conditionnelle est valable ou « saine » ; à l'inverse, c'est faux quand la contradictoire du conséquent ne s'oppose pas à l'antécédent : « S'il fait jour, alors Dion se promène »)

Emphasis : théorie de l'implication virtuelle, ou dite du « dévoilement » où la conditionnelle est valable si le conséquent est contenu *virtuellement* dans l'antécédent (Sextus *Hyp.* II, 112) : « S'il fait jour, alors il y a de la lumière » ; « Si quelqu'un est blessé au cœur, alors il mourra »

Selon cette autre *théorie de l'implication virtuelle*, la proposition tautologique « S'il fait jour, alors il fait jour » (reconnue par les stoïciens comme vraie) n'est pas valable en raison de la coïncidence du conséquent et de l'antécédent : une chose ne peut être contenue en elle-même.

Retour sur la théorie stoïcienne de l'implication développée par Chrysippe

Pour Chrysippe, les propositions que Philon et Diodore reconnaissaient respectivement comme valides ne le sont pas :

- L'implication valide selon Philon « S'il fait jour, je parle » ne l'est pas selon Chrysippe. Ici, on **commence par le vrai, finit par le vrai** (**vrai→vrai**). Pourquoi Chrysippe la rejette-t-il, puisqu'il admettrait par ailleurs qu'est valide la proposition « s'il fait jour, alors il y a de la lumière » (**vrai→vrai**) ?

- **La réponse** : c'est parce qu'il n'y a pas de contradiction / conflit entre l'antécédent et la négation du conséquent, même si tous les deux sont vrais (car on suppose que c'est le cas qu'il fait jour et que c'est le cas que je parle) : s'il est vrai qu'il fait actuellement jour, rien n'empêche que, bien que je parle actuellement, *j'aurais pu me taire* (possibilité contrefactuelle) ; idem pour « s'il fait jour, alors Dion marche » : la règle de la *cohérence* permet donc de faire une place à ce genre de possibilités non réalisées actuellement (Je pourrais ne pas parler, Dion pourrait ne pas marcher, il n'y aurait rien de *contradictoire* ici avec l'antécédent *il fait jour*)

- Je rappelle que cette implication n'était pas valide pour Diodore *mais pour une raison inverse*, car avant que je commence à parler, l'antécédent « il fait jour » était vrai, mais le conséquent « je parle » était faux.

- (or Diodore veut que la valeur de vérité de la proposition conditionnelle soit **immuable**, de sorte que cette implication est fausse car *elle a pu, peut ou pourra* commencer par le vrai (il fait jour) et finir par le faux (je parle), puisqu'avant de parler je me taisais tandis qu'il faisait jour.

- Pour Diodore, il y a donc eu un *moment* où cette proposition commençait par le vrai pour finir par le faux **et c'est un point commun entre Diodore, Philon et Chrysippe, qu'une implication est fausse lorsqu'elle commence par le vrai et finit par le faux** (**vrai→faux**) : Diodore « s'il fait jour, il fait nuit » (quand il fait jour). Ici, l'antécédent est vrai, tandis que le conséquent est faux.

- L'implication valide selon Diodore « Si les êtres ne sont pas constitués d'éléments sans partie, les êtres sont constitués d'éléments sans partie » ne l'est pas selon Chrysippe, simplement parce qu'il y a conflit entre l'antécédent et le conséquent.

La théorie chrysippéenne de la conditionnelle **valide** implique l'existence :

1) soit d'un lien logique unissant l'antécédent au conséquent *de sorte que le contradictoire du conséquent n'est pas en conflit avec l'antécédent* (« Si Dion est mort, alors celui-ci est mort » ; « s'il fait jour, il fait jour ») cf. Sextus, *Hyp.* II, 110-111 / c'est rejeté par les partisans de l'*emphasis.*

2) soit d'un lien empirique fondé sur la *connexion régulière des phénomènes observables* comme c'est le cas des « théorèmes » astrologiques (« Si tu es né au lever de la Canicule, alors tu ne mourras pas en mer »).

Or, c'est justement sur ce dernier point que la théorie de Chrysippe a été attaquée par ses détracteurs, à commencer par Cicéron, qui nous la livre (*De fato* 11-12) pour la critiquer ensuite (*Fat.* 12-15).

- Selon Cicéron, si l'on admet – comme le fait Chrysippe – la vérité des prédictions des devins, alors on doit refuser l'existence d'un possible qui n'est et ne sera pas réalisé (possibilité contrefactuelle), car la véracité de la divination suppose que *tout ce qui se vérifiera dans le futur est nécessaire.*

- Cette attaque permet de mettre directement en opposition (*argument ad hominem*) la doctrine stoïcienne de la modalité (il y a des possibles qui peuvent être vrais mais qui sont empêchés de l'être par les circonstances extérieures) et celle de l'implication (une proposition n'est valide que si elle est « cohérente », c'est-à-dire si la négation de son conséquent est en conflit avec son antécédent).

- « Si Napoléon est mort sur l'île de Sainte Hélène, alors il n'aurait pas pu mourir à Waterloo »

- Pour Chrysippe, cette implication est invalide car, bien que le conséquent soit un *possible accompli* (car Napoléon n'est pas mort à Waterloo), il n'en est pas moins vrai qu'il n'est pas en conflit avec l'antécédent (de sorte qu'il reste « possible » selon lui, c'est-à-dire capable d'être vrai mais empêché par le destin que *Napoléon meurt à Waterloo*).

- Or, en admettant qu'un devin avait prédit avec *exactitude* la mort de Napoléon à Sainte Hélène, il devrait donc y avoir *conflit* entre ces deux propositions « Napoléon meurt à Sainte Hélène » et « Napoléon meurt à Waterloo »,

- de sorte que l'implication « Si Napoléon était mort sur l'île de Sainte Hélène, alors il n'aurait pas pu mourir à Waterloo » devrait être valide,

- Et si tel est le cas, alors « Napoléon ne meurt pas à Waterloo » devrait être nécessaire (puisqu'on ne peut tirer que le vrai du vrai)

- Et si tel est le cas, alors « Napoléon meurt à Waterloo » devrait être impossible

- Par conséquent, si Chrysippe admet la véracité de la divination, alors il doit rejeter l'existence des possibilités contrefactuelles, et dire, comme Diodore, qu'il était *immuablement vrai* que Napoléon meurt à Sainte Hélène, et *immuablement faux* qu'il meurt à Waterloo.

- **D'où la critique de Cicéron : (§12)** « Ouvre les yeux Chrysippe, pour ne pas trahir ta cause, à laquelle Diodore, dialecticien vigoureux, livre un assaut violent. Si, en effet, le rapport conditionnel posé de la sorte est vrai : 'Si quelqu'un est né au lever de la Canicule, il ne mourra pas dans la mer', celui-ci aussi est vrai : 'Si Fabius est né au lever de la Canicule, Fabius ne mourra pas dans la mer.' Donc il y a contradiction entre ces deux choses : que Fabius soit né au lever de la Canicule, et que Fabius doive mourir dans la mer. Et puisqu'on pose pour certain, en ce qui concerne Fabius, qu'il est né au lever de la Canicule, ceci encore est contradictoire : que Fabius existe, et qu'il doive mourir en mer. Donc ce rapport aussi est fait de propositions contradictoires : 'Et Fabius existe, et Fabius mourra dans la mer', chose qui, étant donné la manière dont on l'a posée, est de plus impossible. Donc cette proposition : 'Fabius mourra dans la mer' est de la catégorie des choses impossibles. Donc toute affirmation fausse concernant l'avenir exprime une impossibilité. »

- Le fait qu'il pense que la divination est une science montrerait la contradiction entre sa théorie de la modalité (redéfinition antidiodoréenne du possible) et sa théorie de l'implication (doctrine de la *cohérence* logique)

- J'ajoute à cela une autre difficulté peu soulignée par les commentateurs et spécialistes :

- Sa théorie modale repose sur l'existence du destin – puisque c'est le destin (l'interaction causale universelle de tous les corps dans le monde) qui *empêche* un possible d'être vrai et le rend *contrefactuel* tout en garantissant sa *possibilité* intrinsèque.

- Or la véracité de la divination sert justement, pour les stoïciens, à prouver l'existence du destin !

– Qu'est-ce que le destin stoïcien ?

- Selon la croyance populaire chantée par les poètes tragiques, la *moira* (μοῖρα) – la *part* (*méros*/μέρος) qu'untel reçoit en partage160– dépend d'un décret inflexible, impénétrable aux hommes et que les dieux eux-mêmes ne peuvent modifier161.

- Si les stoïciens accordent au fatalisme religieux l'immutabilité du destin162, ils s'en détachent pour en faire un principe accessible à la raison humaine, lui assignant un sens universel et non plus exclusivement anthropologique.

- Étant entendu que, pour les stoïciens, le destin existe et soumet toutes choses à son pouvoir inflexible, reste à savoir quelle est sa nature et son champ d'action.

- Suivant leur habitude, les stoïciens ont proposé plusieurs définitions du destin, caractérisant les différents points de vue qu'on portera sur une même réalité.

- À rebours du projet socratique qui consistait dans le *Cratyle* à « comprendre les êtres sans l'aide des noms »163, Chrysippe pensait que la science des lettres chère aux Grecs, l'étymologie, à laquelle il avait lui-même réservé un long traité164, est capable de fonder le discours philosophique.

- Loin d'être arbitraires et conventionnels, les mots possèdent selon lui une origine naturelle qui les relie intrinsèquement aux choses qu'ils représentent, les anciens s'étant servis des premiers sons pour imiter les choses dont ils étaient les noms165.

- Au terme de cette enquête, le décodage de « *heimarménè* » (εἱμαρμένη) révèle une pensée aussi vieille que le langage lui-même, où le mot, qui signifie ordinairement *le lot* (*méros*/μέρος) *que l'on reçoit en partage* (*meiresthai*/μείρεσθαι) et par suite *le sort décrété par les dieux*166, dérive en fait du mot primitif167 « *eiroménè* » (εἱρομένη)168, c'est-à-dire *ce qui connecte* toutes choses entre elles, à la manière d'une *chaîne* (*heirmos*, εἱρμός) nouant les perles d'un collier.

---

160 On la retrouve chez Platon, au livre IX (873c) des *Lois*, et dans le mythe d'Er du dernier livre de *La République*.
161 *Odyssée* III, 236.
162 Contrairement au fatalisme égyptien, où le destin peut être modifié par des prières, cf. Némésius, *Nat. Hom.* 106, 15-20.
163 Platon, *Cratyle*, 438e.
164 Diogène Laërce (VII, 200 = *SVF* II, 16 = LS 32 I) rapporte l'existence d'un *Traité sur les étymologies* et d'un *Sur les Etymologies* rédigés par Chrysippe.
165 Cf. Origène, *Cels.* I, 24 (*SVF* III, 146).
166 Voir par exemple Platon, *République* VIII, 566a ; *Phèdre* 113a ; 115a ; 255b ; *Protagoras* 320d ; *Menexène* 243e ; Gorgias 512e ; Homère, *Iliade* 21, 281 ; Hésiode, *Théogonie* 894 etc.
167 Voir *Cratyle* 422d.
168 Du verbe *eirein* (εἴρειν), qui signifie *entrelacer*, *attacher* ou *tresser*. Définition reprise par les médioplatoniciens, cf. Ps-Plutarque, *Fat.* 570 B5. Voir aussi la Suda, I, 142, 5.

- Bien que fantaisiste, cette analyse est à l'origine de la pluralité sémantique du concept stoïcien de destin169, tantôt « cause *liante* des choses (*aitia tôn ontôn eiroménè*/αἰτία τῶν ὄντων εἰρομένη) »170, tantôt « *chaîne* des causes (*heirmos aitiôn*, εἱρμὸς αἰτιῶν) »171.

[Texte 1] « La nature même des mots est, selon Chrysippe, une preuve très forte en faveur du système de la fatalité. Ainsi πεπρωμένη, la destinée, est pour πεπρασμένη, c'est-à-dire administration parfaite et achevée : εἱμαρμένη, destin, est pour εἱρομένη, c'est-à-dire un lien résultant de la volonté divine ou de toute autre cause. »172

- L'articulation de ces deux sens dépend de l'assimilation du destin à dieu et du discours cosmologique.

- Selon Chrysippe, l'étymologie révèle aussi que la « destinée » (*péprômènè*/πεπρωμένη) est « une sorte de gouvernement mené à bonne fin (*pépérasménè*, πεπερασμένην) et achevé »173.

- Un lecteur avisé reconnaîtra ici le caractère « fini » (*pépérasménos*/πεπερασμένος)174 du monde, tel qu'il possède selon les philosophes du Portique une « nature » qui le gouverne, comme le prouvent l'ordre de ses parties, des événements, la sympathie universelle et le fait que chaque chose est produite en vue d'un objectif175.

- Or, cette « nature », c'est dieu, qui, en tant que principe, gouverne toutes choses en visant leur salut176 et dont la raison est mêlée à l'univers entier ainsi qu'à chacune de ses parties177. L'identité du destin et de dieu était alors une thèse stoïcienne bien connue, que Chrysippe avait développée dans le premier livre de son *De la nature* :

[Texte 3] (trad. Duf. p. 380) Que la nature universelle et le principe rationnel universel soit le destin, la providence et Zeus, cela n'est même pas resté inconnu des Antipodes, car partout ces choses ont été répétées sans cesse par les stoïciens. Chrysippe affirme qu'Homère a eu raison de déclarer que « la volonté de Zeus s'accomplit »178, puisqu'il renvoie au destin et à la nature du monde, par laquelle toutes choses sont gouvernées.179

- Cette identité est prouvée par l'étymologie, dieu prenant le nom de « destin », selon Chrysippe, « parce qu'il gouverne toutes choses par une raison liante (*eiroménô*

169 Chrysippe définissait la définition comme « l'explication du propre » dans son *Sur les définitions*, cf. *DL* VII, 60 (*SVF* II, 226 = LS 32 B).
170 *DL* VII, 149 (*SVF* II, 915).
171 Némésius, *Nat. Hom.* 108, 15-17 (*SVF* II, 918) ; Alexandre d'Aphrodise, *Mant.* 185, 5 (*SVF* II, 920) ; *Fat.* 192, 1 (*SVF* II, 945 = LS 55 N) ; 195, 19 (*SVF* II, 948) ; 196, 2 (*SVF* II, 949) ; *Quaest.* 10, 17 (*SVF* II, 962) ; Plotin, *Enn.* III, 1, 2 (*SVF* II, 946) ; Œnomaüs, dans Eusèbe, *Prep. Ev.* VI, 7, 1-25, 1 (*SVF* II, 978).
172 Diogénien (fr. 2), dans Eusèbe, *Prep. Ev.* VI, 8, 8-10 (*SVF* II, 914).
173 Diogénien (fr. 2), dans Eusèbe, *Prep. Ev.* VI, 8, 8-10 (*SVF* II, 914).
174 Cf. Sextus Empiricus, *AM* IX, 332 (*SVF* II, 524 = LS 44 A) ; *DL* VII, 140 (*SVF* II, 520). Pour les médioplatoniciens, le destin est également fini et non infini, en raison de sa nature divine, cf. Ps.-Plutarque, *Fat.* 569 A.
175 Cf. Cléomède, *Théorie élémentaire* 2, 12-4, 6 (*SVF* II, 534). Voir aussi Eusèbe, *Prep. Ev.* XV, 15, 2 (*SVF* II, 528).
176 Cf. Eusèbe, *Prep. Ev.* XV, 15, 1 (*SVF* II, 528) ; *DL* VIII, 147 (*SVF* II, 1021 = LS 54 A) ; Cicéron, *Nat. Deo.* II, 75 (LS 54 J1).
177 Cf. Sénèque, *Benef.* IV, 7, 1, 2-4 (*SVF* II, 1024).
178 *Iliade*, I, 5.
179 Plutarque, *Stoic. Rep.* 1050 A11-B5 (*SVF* II, 937).

logô/εἰρομένῳ λόγῳ) de manière inviolable (*aparabatôs*/ἀπαραβάτως), éternellement (*ex aidiou*/ἐξ ἀϊδίου). »180

- Cette assertion est fondée sur le sens caché du nom mais également sur l'analyse des propriétés du destin, découvertes à l'occasion d'une nouvelle exégèse étymologique visant cette fois-ci les Moires, les divinités mythiques qui président aux destinées humaines181 :

[Texte 2] (trad Dufour p. 360) Mais les Moires sont également dénommées à partir du fait qu'elles divisent et assignent certains sorts à chacun de nous. Et c'est ainsi que la fatalité se dit de ce qui nous arrive et nous contraint suivant le destin. Et le nombre des Moires suggère trois temps dans lesquels toutes choses se meuvent circulairement et par lesquels elles atteignent leur achèvement. Lachèsis est désignée par le fait qu'elle attribue (*lankanein*/λαγχάνειν) à chacun sa destinée (*to peprômenon*/τὸ πεπρωμένον) ; Atropos, par la fixité (*to atrepton*/τὸ ἄτρεπτον)182 et l'immutabilité (*ametatheton*/ἀμετάθετον) du partage des sorts ; et Clotho, par le fait que toutes choses sont enroulées ensemble (*sunkeklôsthai*/συγκεκλῶσθαι) et enchaînées les unes aux autres (*suneiresthai*/συνείρεσθαι), et qu'il n'existe pour elles qu'une seule issue ordonnée.183

- La réappropriation philosophique du mythe, dont l'objet premier consiste à fonder le discours sur une tradition poétique et religieuse séculaire, révèle également, cachées depuis toujours dans ces figures allégoriques, les propriétés du destin qui l'identifient à dieu.
- Parce qu'elle a déjà attribué à chacun son sort, Lachésis représente la nécessité du passé impossible à modifier184.
- Or, c'est aussi une caractéristique de la divinité, dont Chrysippe dit qu'elle est

[Texte 4] (suite avec la trad Dufour p. 546) la force par laquelle s'impose la loi immuable, éternelle, réglant la vie, assignant à chacun son office et il l'appelle aussi « nécessité fatale », « vérité éternelle des événements à venir ».185

- Atropos, qui représente l'inévitabilité et l'immuabilité d'un destin « impossible à entraver » (*akôluton*/ἀκώλυτον)186 et inviolable (*aparabatôs*/ἀπαράβατος)187, sert également à qualifier le pouvoir divin, dont la raison universelle est invincible :

[Texte 5] (trad LS p. 390) Chrysippe (…) affirme finalement que rien, pas même la plus petite chose, ne s'immobilise ni ne se meut d'une autre manière qu'en conformité avec la raison de Zeus (*Dios logon*/Διὸς λόγον), qui est identique au destin. (…) Mais déclarant que le destin est une cause invincible, impossible à entraver et inflexible (*aitian anikèton kai akôluton kai atrepton*/αἰτίαν ἀνίκητον καὶ ἀκώλυτον καὶ ἄτρεπτον), Chrysippe le nomme Atropos, Adrastée, Nécessité et Destinée, parce qu'il impose une limite à toutes choses.188

180 Arius Didymus dans Eusèbe, *Prep. Ev.* XV 15, 6 (*SVF* II, 528).
181 Hésiode, *Théog.* 904 *sq.* ; Eschyle, *Prométhée enchaîné*, 515 *sq.*
182 Dans les *Lois* (960c), Platon imagine une autre étymologie pour Atropos, fondée sur l'idée d'irréversibilité.
183 Diogénien (fr. 2), dans Eusèbe, *Praep. Ev.* VI, 8, 9, 1 – 10, 4 (*SVF* II, 914). Parallèle chez Stobée, *Ecl.* I, 5, 15, 34-40 W. (*SVF* II, 913) et dans la Scholie à la *Théogonie* d'Hésiode, v. 211 (*SVF* II, 1092).
184 Contrairement à Cléanthe, qui niait la nécessité du passé, peut-être en raison de la circularité du temps, cf. Épictète, *Entretiens* II, 19, 2 ; Cicéron, *Fat.* 14.
185 Cicéron, *Nat. Deo.* I, 40 (*SVF* II, 1077).
186 Voir aussi Plutarque, *Stoic. Rep.* 1050 C-D (*SVF* II, 937 = LS 54 T) ; Alexandre d'Aphrodise, *Fat.* (c. 36) 208, 5 (*SVF* II, 1003) ; 210, 16 (*SVF* II, 1005).
187 Arius Didymus dans Eusèbe, *Prep. Ev.* XV 15, 6 (*SVF* II, 528) ; Aétius I, 28, 4 = Ps.-Plutarque, *Plac.* 885 B7 (*SVF* II, 917 = LS 55 J) ; Némésius, *NH* 36, 20-24 (*SVF* II, 918) ; Alexandre d'Aphrodise, *Fat.* (c. 10) 177, 2-5 (*SVF* II, 960) ; Aulu-Gelle, VII, 2, 3 (SVF II, 1000 = LS 55 K).
188 Plutarque, *Stoic. Rep.* 1056C 1-9 (*SVF* II, 997 = LS 55 R).

- Enfin, Clotho, qui file les destinées individuelles, représente la nature séquentielle du destin, que les philosophes du Portique voyaient comme une « concaténation » (*épisundesis*/ἐπισύνδεσις)189.

- Dans son aspect déterministe, le destin est défini comme « un entrelacement de causes » (*tèn tôn aitiôn epiplokèn*/τὴν τῶν αἰτίων ἐπιπλοκὴν190 ; *sumplokè*/συμπλοκὴ191) ou « une concaténation inviolable » (*episundésin aparallakton*/ ἐπισύνδεσιν ἀπαράλλακτον192 ; *aparabaton*/ἀπαράβατον193), expressions qui trouvent des équivalents dans la langue des philosophes romains (*series causarum*194, *ordinem seriemque causarum*195 ; *series implexa causarum*196 ; *conexio rerum*197).

- Or, selon Plotin, les stoïciens concevaient également la divinité comme

[Texte 6] (trad. Dufour p. 452) un principe qui entrelace (*ten epiplekousan*/τὴν ἐπιπλέκουσαν) toutes choses et qui, pour ainsi dire, les enchaîne les unes aux autres (*suneirousan allèlois panta*/συνείρουσαν ἀλλήλοις πάντα), et qui donne à chaque individu son mode d'être ; principe que l'on tient pour unique et à partir duquel tout s'accomplit conformément aux principes rationnels séminaux.198

- Concaténation inviolable, décret inflexible et immuable, le destin est aussi éternel, puisqu'il est « ce qui a toujours été vrai de toute éternité »199, ou « la cause éternelle des choses, en vertu de laquelle les faits passés sont arrivés, les présents arrivent et les futurs doivent arriver »200.

- L'éternité du destin dépend de la répétition perpétuelle des cycles cosmiques201, qui rend compte de la liaison infinie des causes202.

- Lachésis appartenant au passé, Clotho au présent et Atropos à l'avenir203, elles représentent les trois temps « dans lesquelles toutes choses se peuvent circulairement et par lesquels toutes choses atteignent leur achèvement ».

189 Aétius I, 28, 4 = Ps.-Plutarque, *Plac.* 885 B7 (*SVF* II, 917 = LS 55 J) ; Némésius, *NH* 36, 20-24 (*SVF* II, 918) ; Alexandre d'Aphrodise, *Fat.* (c. 25) 195, 19 (*SVF* II, 948) ; 196, 2 (*SVF* II, 949).
190 Plotin, *Enn.* III, 1, 2, 31 (*SVF* II, 946).
191 *Ibid.*, 4 (*SVF* II, 934) ; Aétius I, 27, 3 = Ps. Plutarque 884F11-885A6 (*SVF* II, 976).
192 Némésius, *NH* 36, 20-24 (*SVF* II, 918).
193 Aétius I, 28, 4 = Ps.-Plutarque, *Plac.* 885 B7 (*SVF* II, 917 = LS 55 J).
194 Calcidius, 144 (*SVF* II, 933 = LS 54 U).
195 Cicéron, *De Divinatione* I 55, 125 (*SVF* II, 921 = LS 55 L1).
196 Sénèque, *Ben.* IV, 7, 2 (*SVF* II, 1024).
197 Servius, *Ad. Verg. An.* III, 376 (Cicéron, *Fat.* fr. 3).
198 Plotin, *Enn.* III, 1, (3), 7, 1-4 (*SVF* II, 986).
199 Cicéron, *Nat. Deo.* III, 14 (*SVF* II, 922).
200 Cicéron, *Div.* I, 55 ; 125-126 (*SVF* II, 921 = LS 55 L).
201 Voir Némésius, *NH* 309, 5 – 311, 2 (*SVF* II, 625 = LS 52 C). Opinion rejetée par Aristote (*De caelo* I, 10).
202 Alexandre d'Aphrodise, *Fat.* (c. 25) 196, 1-12 (*SVF* II, 949).
203 L'idée remonte à Platon (*République* X, 617c ; *Lois* XII, 960c) et sera reprise par les médioplatoniciens, cf. Calcidius, 144 ; Plutarque, *Quest. Conv.* 9-745 B ; Ps.-Plutarque, *Fat.* 568E ; Proclus, *In remp.* 2, 94, 22 sq. La nature du destin c'est selon eux l'Âme du monde, qui se divise en trois parties ou sphères (des fixes, des corps errants et la sublunaire), assimiables aux trois Moires.

- Cette circularité du temps et cette succession éternelle des cycles cosmiques, Chrysippe la comparait, dans le premier livre de son *De la nature*, au mouvement d'un cycéon204.

- Selon lui, le temps est « la dimension du mouvement du monde »205, il a le même âge que lui206, qu'il s'agisse du monde organisé ou de celui lors de sa destruction207.

- Or, le mouvement éternel du feu primitif auquel s'ajoutent continuité et ordre208, et qui génère puis « détruit » (au sens de « transformer naturellement »)209 tous les cycles cosmiques, est l'expression d'une nécessité qu'il assimilait au destin :

[Texte 7] (trad. Dufour p. 360) Chrysippe le stoïcien a également dit qu'il n'y a aucune différence entre la nécessité et le destin, et que le destin est un mouvement éternel (*kinèsin aidion*/κίνησιν ἀΐδιον), continu (*sunéchè*/συνεχῆ) et ordonné (*tétagmenèn*/τεταγμένην).210

- Contrairement au modèle démiurgique platonicien du *Timée* – ce « roman du monde » où l'activité créatrice de dieu requérait des causes transcendantes (les formes intelligibles)211–, la cosmologie stoïcienne pose l'existence de deux principes incorruptibles et distincts des éléments pour rendre compte de toutes choses : un passif – la substance sans qualité (la matière)212– et un actif – le *logos* qui agit en elle (dieu) – et qui résume la totalité de la causalité213.

- Immanent à la matière, l'agent divin est un artisan214 qui organise le monde sur un modèle politique215 en reliant tous les êtres qu'il « gouverne ».

- C'est pourquoi dieu est aussi appelé la Cause216, c'est-à-dire le principe explicatif et producteur de toutes choses.

- L'équivalence de la *cause* et de la *raison* s'explique par le fait que, pour qu'une cause puisse être cause de quelque effet, elle doit être rationnelle, c'est-à-dire parcourue par le principe actif, Chrysippe affirmant que

[Texte 8] « la causalité (*aitia*/αἰτια) est un discours (*logos*/λόγος) qui rend compte de la cause (*aition*/αἴτιόν), ou un discours sur la cause en tant que cause. »217

- Autrement dit, afin qu'une cause soit « cause en tant que cause » (*aition ôs aition*/αἴτιόν ὡς αἴτιόν), elle doit être rationnelle.

---

204 Plutarque, *Stoic. Rep.* 1059 F5-7 (*SVF* II, 937).
205 Stobée I, 8, 42, 27-28, p. 106, 5 W. (*SVF* II, 509 = LS 51 B1) ; Simplicius, *Sur les* Catégories *d'Aristote* 350, 15-16 (*SVF* II, 510 = LS 51 A). Il s'agit peut-être d'une réadaptation stoïcienne de la thèse d'Aristote selon laquelle le temps est éternel parce qu'il est relié à la sphère céleste, cf. *Phydique* IV, 14, 223b12-224a.
206 Philon, de mundi opificio, §26 Vol. I p. 8, 7 W. (SVF II, 511).
207 Philon, *de aeter. Mundi.* 54, 2.
208 Selon les stoïciens, les « limites » n'existent qu'en pensée (Proclus, *Sur le livre I des* Éléments *d'Euclide*, 89, 15-18 = *SVF* II, 488 = LS 50 D).
209 Eusèbe, *Prep. Ev.* XV, 18, 2 (*SVF* II, 596 = LS 46 K).
210 Théodoret, *Thérapeutique des maladies helléniques*, VI, 14, 1-3 (*SVF* II, 916).
211 Cf. Stobée, I, 136, 21 – 137, 6 (*SVF* I, 65 = LS 30 A) et Sénèque, *Lettre* 65, 7.
212 Cf. *DL* VII, 134 (*SVF* II, 300 = LS 44 B) ; Sextus Empiricus, *AM* IX, 11, 1-12 (*SVF* II, 301) ; 75-76 (*SVF* II, 311 = LS 44 C).
213 Cf. Sénèque, *Lettre* 65, 2 (*SVF* II, 303 = LS 55 E) et 12 ; *DL* VII, 88, 138, 147.
214 Cf. Calcidius, 293 (LS 44 E3-4).
215 Cf. Aristoclès, dans Eusèbe, *Prep. Ev.* XV, 14, 2 (*SVF* I, 98 = LS 46 G3) ; Cicéron, *Fin.* III, 65 (*SVF* III, 333 = LS 57 F3).
216 Voir Marc Aurèle, *P.* VIII, 27 ; IX, 29 ; Sénèque, *Benef.* IV, 7 (*SVF* II, 1024).
217 Stobée, *Ecl.* I, 13, 1c14-15 (*SVF* II, 336 = LS 55 A5).

- À un niveau cosmologique, le λόγος est donc synonyme d'activité et possède la même extension que le concept de cause, en vertu de la participation principielle des êtres au souffle divin.

- L'αἴτια renverrait ainsi à la causalité universelle, c'est-à-dire dieu, tandis que l'αἴτιόν serait une cause individuelle qui, en vertu du principe suivant lequel tout principe unificateur (disposition, nature ou âme) soit une « portion » du souffle universel, en dériverait218.

- Selon cette hypothèse, toute cause individuelle, en tant que corps traversé par le souffle, suppose l'action causale de dieu.

- La rationalité rendant compte de l'activité, la cause est un principe d'intelligibilité – *causa autem, id est ratio*, disait Sénèque219 – en vertu de sa nature pneumatique, puisque *Ratio scilicet faciens, id est deus*220.

- Dieu, qu'on appelle tantôt « Zeus » en tant qu'il est « *cause* de la vie ou la pénètre de part en part »221, tantôt « *Dia* » (Δία) « parce qu'il est la *cause* de toutes choses et que tout vient de lui »222, est ainsi identique au destin qui est aussi « la plus grande cause » (*tèn megistèn aitian*/τὴν μεγίστην αἰτίαν)223, « la cause de toutes choses »224 (*pantôn aitia*/πάντων αἰτία), ou encore « la cause absolument souveraine » (*kuriotatèn aitian*/κυριωτάτην αἰτίαν)225.

- Et, de même que dieu est raison universelle226, de même le destin est « la raison selon laquelle le monde est gouverné » (*logos kath'hon ho cosmos diexagetai*/λόγος καθ' ὃν ὁ κόσμος διεξάγεται)227, et ce, « parce qu'il se trouve dans tous les êtres et dans tous les événements, et parce qu'il utilise la nature propre de tous les êtres en vue de l'organisation de l'univers »228.

- Ces affirmations étaient développées par Chrysippe dans différents livres :

[Texte 9] (trad LS p. 385 à reprendre) Dans *Des saisons*, livre II, dans *Du destin*, et çà et là ailleurs, [Chrysippe] emploie une grande variété d'expressions : le destin c'est « la raison du monde », « la raison des actes providentiels du gouvernement qui règne dans le monde », « la raison en accord avec laquelle les choses passées sont arrivées, les choses présentes arrivent, les choses futures arriveront ». À la place de « raison », il utilise aussi les termes de

218 Cf. Sextus Empiricus, *Hyp.* II, 81. Selon les stoïciens, la partie hégémonique de l'âme est un corps, mais elle est également un « souffle ».
219 Sénèque, *Lettres*, 65, 2 (*SVF* II, 303 = LS 55 E).
220 *Ibid.*, 12. Le « id est deus » a été interprétée comme une glose par Schweighäuser.
221 Eusèbe, *Prep. Ev.* XV, 15, 6, 1-2 (*SVF* II, 528) ; *DL* VII, 137. Voir Platon, *Cratyle* 396a-b.
222 Stobée, I, 1, 26, 1-4 (Arius fr. 30 = *SVF* II, 1062).
223 Cf. Plutarque, *Stoic. Rep.* 1055 E.
224 *Ibid.*, 1056 B (*SVF* II, 997 = LS 55 R).
225 Plotin, *Enn.* III, 1, 2, 21 (*SVF* II, 946).
226 Origène, *Contre Celse* VI, 71 (*SVF* II, 1051).
227 *DL* VII, 149 (*SVF* II, 915).
228 Alexandre d'Aphrodise, *Fat.* (c. 22) 192, 25-28 (*SVF* II, 945 = LS 55 N4).

« vérité »229, de « cause », de « nature », de « nécessité »230, d'autres encore, avec l'idée qu'ils se réfèrent à la même essence sous divers points de vue.231

- Chrysippe appelait aussi le destin « intelligence de Zeus »232, « nature du tout »233 – la nature n'étant rien d'autre que « le dieu et la raison divine mêlée à l'Univers entier et à ses parties »234 –, parce qu'il utilise « les êtres et les événements du monde pour le salut de ce monde et le salut de l'ordre des choses contenues en lui »235.

- Destin, nature, cause, vérité, raison, dieu, tous ces termes aux significations différentes se valent lorsqu'il s'agit de désigner la nature et les limites de l'action de dieu dans le monde.

- Le destin sera donc cette manière particulière de désigner la divinité, ce que Chrysippe soutenait dans le premier livre de son *De la nature des dieux* :

[Texte 10] (trad. LS p. 358 à reprendre) le pouvoir divin réside dans la raison et dans l'esprit et l'intellect de la nature universelle ; il dit que dieu est le monde lui-même et la diffusion universelle de son esprit ; il est aussi la partie directrice du monde lui-même, puisqu'il réside dans l'intellect et dans la raison, et qu'il est la nature commune des choses, universelle et contenant en elle toutes choses, et encore, la force du destin et la nécessité des choses à venir.236

- Selon Sénèque, dieu s'appelle « Destin » non seulement parce qu'il est la « Cause des causes » et que « de lui procèdent tous les événements »237, mais encore parce qu'il est « la première de toutes les causes (*prima omnium causa*) dont dépendent toutes les autres, tandis que le destin est l'enchaînement et l'enchevêtrement des causes (*series inplexa causarum*) »238, « toutes les causes étant comprises en lui »239.

- Ces deux manières de désigner la divinité correspondent aux deux facettes du destin, la première suivant un point de vue synchronique qui renvoie à la sympathie universelle, la seconde suivant un point de vue diachronique qui renvoie à l'enchaînement inflexible de causes, déploiement de la volonté de dieu dans le monde.

- Le point de vue synchronique est soutenu par la théorie chrysippéenne du mélange, selon laquelle l'unification de la substance résulte d'un « souffle qui traverse l'univers tout entier et qui lui fournit son soutien, sa stabilité et son interaction avec lui-même »240.

- Cette « tension de souffle » qui procure aux corps liaison, continuité et contact241, renvoie à dieu, dont l'essence réside dans « le monde entier et le ciel »242 et qui est lui-

229 Voir Cicéron, *Nat. Deo.* III, 14 (*SVF* II, 922).
230 Voir aussi Stobée, *Ecl.* 1, 5, 15, 2-4 (*SVF* II, 916) ; Théodoret, *Thérapeutique des maladies helléniques* VI, 14, 1-3.
231 Stobée, *Ecl.* I, 5, 15, 21-32 W. (*SVF* II, 913 = LS 55 M2-3).
232 Scholies sur *Les travaux et les jours* d'Hésiode 105a, p. 47, 17-19 (*SVF* II, 929).
233 Cf. Plutarque, *Stoic. Rep.* 1049F-1050B (*SVF* II, 937 = LS 54 T) ; Philodème, *Piet.* C. 4, 31 – 5, 2.
234 Sénèque, *Benef.* IV, 7, 1.
235 Alexandre d'Aphrodise, *Fat.* (c. 31) 203, 13-14 (*SVF* II, 928).
236 Cicéron, *Nat. Deor.* I, 39 (*SVF* II, 1077 = LS 54 B).
237 Sénèque, *Quest. Nat.* II, 45.
238 Sénèque, *Ben.* IV, 7, 2, 1-4 (*SVF* II, 1024).
239 Plotin, *Enn.* III, 1, (3), 7, 11 (*SVF* II, 986).
240 Alexandre d'Aphrodise, *Du mélange* 216, 15-16 (*SVF* II, 473 = LS 48 C1).
241 *Ibid.*, 223, 34-35 (*SVF* II, 441 = LS 47 L3).
242 *DL* VII, 148 (*SVF* II, 1022 = LS 43 A1).

même un « souffle » (*pneuma*/πνεῦμα)243 qui, en se répandant à travers toutes choses, les maintient ensemble et les gouverne244.

- Vivant intelligent, igné, immortel, rationnel, providentiel et non anthropomorphe245, dieu est la « raison séminale du monde »246, c'est une « substance de souffle » qui est aussi un pouvoir sustentateur de la matière247, ou un « pouvoir de souffle igné » de la participation duquel les éléments préservent leur unité248.

- La raison divine parcourant l'univers dans son entier étant un « souffle corporel » (*pneuma sômatikon*/πνεῦμα σωματικόν)249, on comprend pourquoi Chrysippe définissait « l'essence du destin », dans le second livre de son *Du monde,* comme « un pouvoir de souffle (*dunamin pneumatikèn*/δύναμιν πνευματικὴν) qui gouverne le tout de manière ordonnée (*taxei*/τάξει) »250.

- En effet, le destin étant ce qui relie toutes les causes entre elles, et celles-ci étant des « portions de souffles » (*pneumata*/πνεύματα)251 traversées et animées par le souffle divin252, leur activité causale implique celle de dieu, principe unique dont la présence au monde rend compte de la production de toutes choses :

[Texte 11] « D'autres [*i.e* les stoïciens ?] remontant au principe de l'univers, en font tout descendre ; pour eux, c'est une cause qui se répand en toutes choses et qui n'est pas seulement cause motrice, mais aussi cause productrice de chaque chose. C'est cette cause qui est pour eux destin et cause absolument souveraine, puisqu'elle est, elle-même, toutes choses ; de ses mouvements résultent non seulement toutes les choses qui deviennent, mais aussi nos pensées, à la façon dont les différentes parties d'un être vivant se meuvent, non pas chacune par soi-même, mais en suivant la partie qui domine dans cet être vivant. »253

- Assumant pleinement l'analogie biologique, les stoïciens concevaient le monde comme travaillé de l'intérieur par un dieu parcourant la matière comme la semence se diffuse à travers les organes génitaux254.

- Maniant l'allégorie, Chrysippe expliquait la (re)production du monde en représentant dieu par Zeus, principe mâle, et la matière par Héra, principe femelle, affirmant que celle-ci reçoit en elle-même les « principes spermatiques » de celui-là et qu'elle « les garde en elle-même pour l'ordonnance du monde »255.

---

243 Sur ce terme, voir Ps.-Galien, *Introduction médicale*, XIV, 698, 12 (*SVF* II, 416) et Cléomède, *Théorie élémentaire* 8, 15-24 (*SVF* II, 546).
244 Cf. Aétius, I, 7, 33 (*SVF* II, 1027 = LS 46 A2) ; Sextus Empiricus, *Hyp.* III, 218 ; Plutarque, *Epit.* 1, 7 ; Alexandre d'Aphrodise, *De Mixt.* 224-225 (*SVF* II, 441 = LS 47 L) ; Clément d'Alexandrie, *Strom.* V, 14, 89, 2 (*SVF* II, 1035) ; Origène, *Contr. Cels.* VI, 7 (*SVF* II, 1051) ; *DL* VII, 140 (*SVF* II, 543) ; Cléomède, *Mot. Circul.* I, 1, 4 (*SVF* II, 546) ; Athénagore d'Athène, *Légation* 6, 4, 1-4 (*SVF* II, 1027) ; Théophile d'Antioche, *Autolycus* II, 4, 7.
245 *DL* VII, 147 (*SVF* II, 1021).
246 *DL* VII, 136 (*SVF* I, 102 = LS 46 B2).
247 Cf. Galien, *De la masse corporelle* 7, 525, 9-14 (*SVF* II, 439 = LS 47 F).
248 Cf. Plutarque, *Not. Comm.* 1085 D (*SVF* II, 444 = LS 47 G). Voir Sextus Empiricus, *Adv. Math.* IX, 75-76 (*SVF* II, 311 = LS 44 C).
249 Origène, *Contre Celse* VI, 71 (*SVF* II, 1051).
250 Stobée, *Ecl.* I, 5, 15, 21-32 W. (*SVF* II, 913 = LS 55 M1).
251 Aétius, I, 11, 5 (*SVF* II, 340 = LS 55 G).
252 Cf. Plutarque, *Epit.* I, 12 (Diels, *Dox. Graec.* p. 310, 6-7).
253 Plotin, *Enn.* III, 1, 2 (*SVF* II, 946).
254 Cf. Calcidius, *Tim.* § 294 (*SVF* I, 87).
255 Origène, *Contre Celse*, IV, 48, 17-24 (*SVF* II, 1074).

- Le dieu que Posidonius256 qualifiait de *premier agent* (*prôton poioun*/πρῶτον ποιοῦν)257 en tant que responsable des qualités et des états des corps ainsi que de la cohésion des êtres tel un *habitus* (*heixis*/ἕξις)258, gouverne chaque cycle cosmique éternellement reconstitué à l'identique259, en l'unifiant260 comme un vivant est uni par l'âme261.

- Mettant le monde dans un état de « sympathie » avec lui-même262, dieu organise ses parties en les parcourant de manière asymétrique263, comme le fait l'âme lorsqu'elle lie les membres d'un vivant264.

- Aux divers synonymes de la divinité (Intelligence, Providence, nature)265, qui recevait également tous les noms du Panthéon grec (Héra, Poséidon, Athéna, Héphaïtos, Déméter) en fonction de ses différentes « puissances », c'est-à-dire des formes qu'elle adopte dans les parties de l'univers où elle accomplit ses multiples fonctions266, il faudra donc ajouter celui de « Destin »267, expression typique de l'ordre universel (*diakosmesis*/διακόσμησις) auquel elle s'identifie.

- « Vivant, raisonnable, animé, intelligent »268, le monde est en effet à la fois unique, fini, éternel, divin, engendré, modifiable, fabriqué269 et gouverné de manière intelligente et providentielle par dieu270.

- Les stoïciens partageaient ainsi l'opinion d'Héraclite selon laquelle l'ordre universel n'est « qu'une *manière d'être* du monde éternel »271, le monde « rendu immortel par les

256 135-51. Sixième directeur du Portique, de 112 à sa mort.
257 Stobée, *Ecl.* I, 13, 1c17 (Posidonius fr. 269). Voir aussi Alexandre d'Aphrodise, *Sur la* Métaphysique *d'Aristote* 18, 15-19 (*SVF* II, 306).
258 Cf. Alexandre d'Aphrodise, *Du mélange*, 223, 25-36 (*SVF* II, 441 = LS 47 L2) ; Philon, *Allégories des lois* II, 22-23 (*SVF* II, 458 = LS 47 P) ; Philon, *De l'immutabilité de Dieu* 35-36 (*SVF* II, 458 = LS 48 P).
259 Cf. Cicéron, Nat. Deor. II, 75-76 (LS 54 J). Voir aussi Sextus, AM IX, 79-85 (SVF II, 1013) ; cf. Cicéron, ND I, 37, 39 ; Fat. 5-7 ; DL VII, 139 ; 140 ; 142-3.
260 Cf. Alexandre d'Aphrodise, *Fat.* (c. 22) 191, 30-1 ; 192, 11-12 (*SVF* II, 945 = LS 55 N1-2) ; *Mixt.* 216, 14-16 (*SVF* II, 473 = LS 48 C) ; 226, 34 *sq.* (*SVF* II, 475) ; 227, 8-9 ; Sextus, *AM* IX, 79-80 (*SVF* II, 1013) ; *DL* VII, 140, 143 ; Proclus, *In Tim* (*SVF* II, 533) ; Epictète, *E.* I, 14, 1-6.
261 L'âme *ce du fait de quoi l'on est vivant* (Stobée, I, 13, 1c7-8 = *SVF* I, 89 = LS 55 A3), c'est un souffle connaturel par lequel nous sommes en vie (Calcidius 220 = *SVF* II, 879 = LS 53 G). Pour Chrysippe, c'est « notre souffle connaturel, cohérent, répandu à travers tout le corps tant que la respiration normale de la vie reste dans le corps » (*SVF* II, 885). Puisque le « souffle » est composé d'air et de feu (*SVF* II, 786), il est corporel et prend la forme d'un « dispositif » assurant la cohésion du corps – même à un niveau fondamental (*SVF* II, 449 = LS 47 M) –, la croissance de l'être vivant, ou les fonctions psychologiques en produisant les représentations des êtres animés (*SVF* II, 716 = LS 47 N).
262 Cf. Alexandre d'Aphrodise, *De mixtioine* 227, 8-9 (*SVF* II, 475) ; Marc Aurèle, IX, 9, 2. Sur la doctrine de la « mixture », dont dépendent selon Alexandre toutes les théories stoïciennes de la nature, voir Alexandre d'Aphrodise, *De mixtione* 216, 14 – 218, 6 (*SVF* II, 473 = LS 48 C) ; 223, 25-36 (*SVF* II, 441 = LS 47 L) ; cf. Ps. Plutarque, *Fat.* 574 D (*SVF* II, 912) ; Cléomède, *Circ. Doct.* I, 1, 69-71 (*SVF* II, 546).
263 Cf. *DL* VII, 138-139 (*SVF* II, 634 = LS 47 O). Sans doute un héritage du *Cratyle* (412 e1-413 b4).
264 Sexus, *Adv. Math.* IX, 332 (*SVF* II, 524) ; voir *DL* VII, 140 (*SVF* II, 543), où l'unification du monde est garantie par la « communauté de souffle et de tension qui unit les corps célestes aux corps terrestres ».
265 Sénèque, *Quest. Nat.* II, 45.
266 Cf. *DL* VII, 147 (*SVF* II, 1021 = LS 54 A1), peut-être sur la base de *Crat.* 396a-b. Voir aussi Cicéron, *ND* III, 63 (*SVF* II, 1069) et Sénèque, *Ben.* IV, 7, 1 – 8, 2 (*SVF* II, 1024).
267 Voir DL VII, 135 (SVF I, 102 = LS 46 B) ; Scholies à *L'Iliade* d'Homère VIII, 69, 2-3 (*SVF* II, 931).
268 *DL* VII, 142 (*SVF* II, 633).
269 Cf. *DL* VII, 137 (*SVF* II, 526 = LS 44 F) ; 148 (*SVF* II, 1022 = LS 43 A) ; Stobée, I, 21, 5, 7 (*SVF* II, 527) ; Eusèbe, *Prep. Ev.* XV, 15, 1, 1-7, 1 = Arius Didyme, fr. 29 Diels p. 464 (*SVF* II, 528 = LS 67 L) ; Cléomède, *Théorie élémentaire* 2, 7-12 (*SVF* II, 529).
270 *DL* VII, 138 (*SVF* II, 634).
271 Cf. Clément d'Alexandrie, *Strom.* V, 14, 104 (*SVF* II, 590).

palingénésies et les cycles incessants » étant le monde éternel, et l'ordre universel le monde corruptible272.

- Du point de vue du monde constitué, l'ordre providentiel et éternel du monde traduit la manière dont la divinité « enchaîne » toutes choses en les gouvernant :

[Texte 12] le monde est une unité qui enveloppe en elle-même toutes les choses qui existent, est gouverné par une nature vivante, rationnelle et intelligente, le gouvernement des choses existantes qu'il contient est éternel et procède selon un enchaînement ordonné (…)273

- Cet « enchaînement ordonné de causes »274 est l'expression actuelle de la « nature intelligente » du monde à l'origine de son mouvement ordonné (*tétagménôs*/τεταγμένως)275. Selon Alexandre d'Aphrodise, c'est la raison pour laquelle les stoïciens276 auraient également posé l'essence du destin dans le fait que

[Texte 13] tous les êtres étants produits par des causes, les faits qui les suivent s'enchaînent les uns aux autres de cette façon parce que les seconds se rattachent aux premiers *à la manière d'une chaîne* (*tô dikèn aluséôs*/τῷ δίκην ἁλύσεως).277

- La séquentialité du destin est rendue possible par son essence « pneumatique », le souffle divin, en parcourant le monde, lui donnant un ordre en enchaînant les causes les unes aux autres, ordre que justifie le principe de causalité.

- C'est pourquoi « arriver selon le destin » (*kath'eimarménèn*/καθ' εἱμαρμένην) est synonyme d' « arriver selon un certain ordre et une succession » (*kata taxin kai akolouthian*/κατὰ τάξιν καὶ ἀκολουθίαν), le destin possédant « quelque chose de séquentiel » (*ti ephéxès*/τι ἐφεξῆς)278 :

[Texte 14] (trad. Dufour à reprendre p. 362) car les événements du destin ne sont certes pas semblables à ceux qui se produisent par hasard. Ces derniers sont en effet instables, se produisent rarement et sont presque sans causes, alors que c'est tout le contraire pour ce qui se produit selon le destin. En tout cas, [les stoïciens] soutiennent que le destin est un enchaînement de causes.279

- Le concept de destin étant lié à celui de cause, dont la spécificité stoïcienne consistait à la réduire à l'efficience280, il n'est plus cette marotte « de vieilles femmes »281, mais, en tant que *nexus causarum,* l'expression la plus aboutie du déterminisme universel :

[Texte 20] J'appelle destin ce que les Grecs appellent εἱμαρμένην, c'est-à-dire, l'ordre et la série des causes (*ordinem seriemque causarum*), quand une cause liée à une autre produit d'elle-même un effet. Il s'agit là d'une réalité qui, de toute éternité, s'écoule sans arrêt. De ce fait, il n'est rien arrivé qui n'ait été à venir et, de la même façon, il n'arrivera rien dont la nature ne contienne déjà les causes efficientes. On comprend dès lors que le destin n'est pas ce qu'entend la superstition, mais ce que dit la science, à savoir la cause éternelle des choses, en

272 Cf. Philon d'Alexandrie, *Sur l'incorruptibilité du monde*, 9 (*SVF* II, 620).
273 Alexandre d'Aphrodise, *Fat.* (c. 22) 191, 31 – 192, 1 Bruns. (*SVF* II, 945 = LS 55 N1).
274 Aétius I, 27, 3 = Ps. Plutarque 884F11-885A6 (*SVF* II, 976).
275 Sextus Empiricus, *AM* IX, 114, 3-5 (*SVF* II, 1016).
276 Bien qu'il ne les cite pas directement dans son traité *Du destin*, il est évident qu'il s'agit, sinon d'eux, du moins de leurs représentants tardifs.
277 Alexandre d'Aphrodise, *Fat.* (c. 23) 193, 4-8 (*SVF* II, 945).
278 Alexandre d'Aphrodise, *Mant.* 185, 1-2 (*SVF* II, 920).
279 *Ibid.* 2-6 (*SVF* II, 920).
280 Voir la *Lettre* 65 de Sénèque.
281 Cicéron, *Div.* II, 19.

vertu de laquelle les faits passés sont arrivés, les présents arrivent et les futurs doivent arriver.282

- L'universalité du destin est confirmée par l'impossibilité du hasard et de l'indétermination causale283, d'une part, et par le fait que, si la fortune est « une cause impénétrable à la raison humaine », ce n'est pas en vertu d'un caractère divin – comme le pensaient Démocrite284, Anaxagore285 et Aristote286 – mais en raison de notre incapacité à embrasser la totalité de la chaîne des causes.
- Ainsi la divination de tout l'avenir est-elle pour nous possible en droit mais impossible en fait, la divinité seule étant capable de saisir la liaison de toutes choses (*conligatioinem causarum omnium*)287.

- Ce type de destin n'est donc ni celui des astrologues, pour qui la position des astres détermine la naissance et la mort des individus288, ni celui des physiciens289, qui posent l'existence d'une nécessité aveugle qu'Épicure redoutait plus que « le mythe sur les dieux »290. Contrairement aux premiers, les stoïciens le voyaient comme « l'enchaînement éternel de causes » (*causarum seriem sempiternam*)291 ou « la cause éternelle des choses » (*causa aeterna rerum*)292, en raison de la prédétermination du cours de l'univers, de la cyclicité du temps et de la reconstitution à l'identique de chaque monde.

- Contrairement aux seconds, qui « rendent compte de toutes choses par le mouvement, les chocs et les entrelacements des atomes »293, ils posaient que « la continuité de la succession des causes et leur entrelacement »294 dépend de l'action organisatrice (*dioikèsin*/διοίκησιν) et providentielle de la divinité295 :

[Texte 21] (trad Dufour p. 372) Quant à ceux qui appellent destin, non la situation des astres au moment de toute conception, de toute naissance, de tout commencement, mais l'enchaînement et l'ordre des causes de tout ce qui arrive, nous n'avons pas à disputer sérieusement avec eux sur ce mot, puisqu'il attribuent cet ordre même et cet enchaînement des causes à la volonté, à la puissance du Dieu suprême dont nous avons ce sentiment juste et véritable qu'il connaît toutes choses avant qu'elles n'arrivent et ne laisse rien qu'il n'ait prédisposé, lui de qui viennent toutes les puissances de l'homme quoique toutes les volontés de l'homme ne viennent pas de lui. C'est donc cette volonté de Dieu même dont l'irrésistible pouvoir s'étend sur tout ce qu'ils appellent destin, comme le prouve ceci…296

282 Cicéron, *Div.* I, 55, 125-126 (*SVF* II, 921 = LS 55 L).
283 Cf. Plutarque, *Stoic. Rep.* 1045 B3-D1 (*SVF* II, 973).
284 Théodoret, *Thérapeutique des maladies helléniques* VI, 15, 6-7 (*SVF* II, 971) ; cf. A70 DK.
285 Aétius I, 29, 7 = Ps.-Plutarque 885 C11-D2 (*SVF* II, 966) ; cf. A166 DK.
286 Simplicius, *Commentaire à la* Physique *d'Aristote* IX, 333, 1-10 (*SVF* II, 965) ; cf. Aristote, *Phys.* II, 4, 196b6-8.
287 Cicéron, *Div.* I, 127 (*SVF* II, 944 = LS 55 O).
288 Voir Tacite, *Annales* VI, 22 ; Ptolémée, *Apostelesmata* I, 1, 1-2 et Plotin, *Enn.* III, 1, 2, 26-30.
289 C'est le terme qu'emploie Épicure (*DL* X, 134). Voir aussi Plotin, *Enn.* III, 1, 2, 9-16.
290 Cette crainte aurait motivé l'introduction de la déclinaison atomique contre l'atomisme de Démocrite, cf. Diogène d'Œnoanda 32, 1, 14-3, 14 (LS 20 G) et Cicéron, *Fat.* 21-25 (LS 20 E).
291 Cicéron, *Fat.* 20.
292 Cicéron, *De Divinatione* I 55, 126 (*SVF* II, 921 = LS 55 L3). Voir aussi Cicéron, *Fat.* 19, 27, 28, 29, 32, 34, 38.
293 Plotin, *Enn.* III, 1, 2.
294 *Ibid.*, 4.
295 Cf. Aétius I, 7, 33 (*SVF* II, 1027 = LS 46 A).
296 Saint Augustin, *La Cité de Dieu* V, 8 (*SVF* II, 932).

- Ce qui arrivera « selon le destin » se produira donc « selon un enchaînement de causes (*kath'eirmon aitiôn ginetai*/ καθ' εἱρμὸν αἰτίων γίνεται) et un ordre divin (*kata taxin theian tina*/ κατὰ τάξιν θείαν τινά) »297.

- En effet, pour les stoïciens, l'univers, qui est « mis en ordre par une âme et une puissance unique », est une sorte de cité ou « l'ordre et la régularité (*tèn taxin kai eukosmian*/τὴν τάξιν καὶ τὴν εὐκοσμίαν) du gouvernement [divin] »298, tandis que « la finalité et le bien des dieux résident dans l'organisation des mortels et dans la providence »299.

- Bien que la situation de l'homme vis-à-vis du destin soit semblable à celle d'un chien *enchaîné* à un char300, bien que la nécessité soit « une cause invincible et contraignante »301, le fait pour une chose d'arriver « par nécessité » n'équivaut donc pas à celui, pour cette chose, d'arriver « par force ».

- En outre, si la « chaîne des causes » est infinie, elle n'est pas éternelle, puisqu'elle *est* l'histoire du monde constitué.

- Bien que le destin soit un « mouvement éternel » lorsqu'il s'identifie au cycle perpétuel du feu divin, il possède également un commencement et une fin lorsqu'il se résume à l'ordre universel d'un cycle cosmique particulier, son développement étant cette fois-ci coextensif à l'histoire du monde.

- La mise en place de l'ordre universel par la temporalisation du principe actif à partir des principes séminaux, de la naissance du monde à sa destruction, appartient au discours cosmogonique.

- Dans ce récit, la transition s'opère au moment où le feu primitif « se contracte » pour engendrer l'ordre universel auquel dieu s'identifie302, après une série de transformations que Chrysippe décrivait dans son traité *De la nature*.

- Selon la doctrine développée dès les débuts du Portique303, chaque nouveau monde est généré par le feu primitif qui, s'étendant dans le vide infini, se transforme en eau en passant par l'air, initiant par là-même la chaîne causale à l'origine du monde organisé, commençant par les quatre éléments, puis les animaux et les plantes304.

- Ce développement participe d'un mouvement éternel et « sans histoire », les cycles cosmiques, dans lesquels chaque monde est engendré puis consumé par le même processus, se reproduisant sans fin305.

297 Alexandre d'Aphrodise, *Quest.* 10, 17 (*SVF* II, 962).
298 Dion Chrysostome, *Discours* XXXVI, 31, 1 (*SVF* II, 1130).
299 Alexandre d'Aphrodise, *Quest.* 69, 2 (*SVF* II, 1118).
300 Hippolyte, *Réfutation de toutes les hérésies* I, 21, 2, 1-7 (*SVF* II, 975 ; = LS 62 A).
301 Aëtius, *Plac.* I 27, 3 (*SVF* II, 976).
302 Cf. *DL* VII, 137-138 (*SVF* II, 526).
303 Boéthus de Sidon et Panétius ont abandonné cette doctrine pour défendre l'indestrubilité du monde, tandis que Diogène de Babylone finit par suspendre son jugement, cf. Philon, *de l'indestructibilité du monde* 76-77 (LS 46 P).
304 *DL* VII, 135-136 (*SVF* I, 102 = LS 46 B) ; 142 (*SVF* I, 102 = LS 46 C).
305 Némésius 309, 5 – 311, 2 (*SVF* II, 625 = LS 52 C).

- Mais il est également le signe d'une auto-transformation perpétuelle de la divinité, que Chrysippe décrivait dans le premier livre de son traité *De la providence* de la manière suivante :

[Texte 22] (trad. LS p. 256) Quand le monde est de part en part igné, il est immédiatement sa propre âme et sa propre partie directrice. Mais quand, s'étant transformé en humide et en âme qui y reste présente, il s'est transformé d'une certaine manière en corps et âme, de sorte qu'il est composé de ces deux éléments, alors il a un autre principe.306

- En effet, dieu « impose l'harmonie par l'entrelacement des parties de l'univers »307 et reconstitue le monde organisé un nombre infini de fois à partir des principes rationnels séminaux contenus dans la substance humide308.

- C'est à partir de cette « semence » et du feu que l'ordre universel peut se reconstituer exactement de la même manière309, selon un temps déterminé qui marque l'extension de la divinité à travers chaque cycle cosmique, de sa constitution (cosmogonie) à sa destruction (conflagration), là où, « pur feu » ou « pure lumière »310, il se retire pour se confondre avec la providence311 et prévoir les événements du cycle qu'il fera germer dans la palingénésie suivante :

[Texte 23] Les stoïciens déclarent que Dieu est intelligent, feu artisan qui procède méthodiquement à la production du monde, embrassant tous les principes séminaux selon lesquelles toute chose se produit selon le destin, souffle qui parcourt le monde tout entier, et qui prend différentes appellations selon les variations de la matières à travers laquelle il se déploie. La divinité est aussi le monde, les astres et la terre, ainsi que l'intellect qui surpasse toutes choses et réside dans l'éther.312

- L'apocatastase de l'ordre universel éternellement répété à l'identique est ainsi décrite comme une chaîne causale unique et inflexible résultant des transformations du principe spermatique rationnel et corporel.

- Remontant à Zénon, cette doctrine qui associait le destin à la palingénésie est aussi vieille que le Portique lui-même :

[Texte 24] à certains moments fixés par le destin, le monde tout entier est livré à l'embrasement, puis il se déploie de nouveau en un monde. Mais le feu premier est comme une sorte de semence, qui contient les principes de toutes choses et les causes des événements passés, présents et futurs. Leur entrelacement et leur consécution (τὴν δὲ τούτων ἐπιπλοκὴν καὶ) est destin, science, vérité, loi infrangible et inévitable des êtres. Par cet entrelacement, toutes choses dans le monde sont supérieurement bien administrées, comme dans une société politique parfaitement organisée.313

306 Plutarque, *Stoic. Rep.* 1053 B8-12 (*SVF* II, 605 = LS 46 F2).
307 Stobée, *Ecl.* 1, 5, 15, 2-4 = Aetius, Plac I 27. 28 p. 322. 323 Diels.
308 Cf. Plutarque, *Stoic. Rep.* 1053 A2-10 (*SVF* II, 579) ; *DL* VII, 135, 9 – 137, 8 (*SVF* II, 580 = LS 47 B) et 142, 1-8 (*SVF* II, 581) ; Clément, *Strom.* V, 14, 104-105 (*SVF* II, 590).
309 Stobée, I, 20, 1, 2-5 ; Eusèbe, *Prep. Ev.* XV, 18, 1, 1-3, 7 (Arius Did. fr. 36 = *SVF* II, 596) ; Aétius, II, 4, 13 (*SVF* II, 597) ; Plutarque, *Not. Comm.* 1077 B5-C3 (*SVF* II, 618) ; Philon d'Alexandrie, *de l'indestructibilité du monde* 94, 1-95 (*SVF* II, 618).
310 Respectivement, selon Cléanthe et Chrysippe, cf. Philon, *de l'indestructibilité du monde* 90 (*SVF* I, 511 = LS 46 M).
311 Cf. Sénèque, *Lettre* 9, 16 (*SVF* II, 1065 = LS 46 O) ; Épictète, *E.* III, 13, 4-5.
312 Aétius I, 7, 33 (*SVF* II, 1027 = LS 46 A).
313 Aristocles dans Eusèbe, Praep. Evang. XV, 14, 2 (SVF I, 98 = LS 46 G).

- La conflagration, qui s'explique soit par la rupture de l'équilibre des éléments314, soit par la Grande Année315, c'est-à-dire l'alignement des astres au bout d'une certaine période de temps316, dépend donc de « moments fixés par le destin », quand la nature commune résorbe toutes choses et revient à son point de départ :

[Texte 25] et après être revenue en passant par l'ordre par lequel cette nature s'était de la même manière ordonnée, elle produit à nouveau, suivant le principe rationnel, le même arrangement, puisque de telles périodes se succèdent éternellement et sans fin. Car il ne peut y avoir ni commencement ni cessation pour la cause et pour ce qui gouverne les choses…317

- Le principe rationnel au cœur de la semence contenant toutes les règles du développement futur du monde, il procédera selon un enchaînement causal inflexible par lequel « chaque événement de la période précédente se reproduira à l'identique », et ce, jusqu'au moindre détail318.

- La séquence causale éternellement reconstituée n'étant autre que dieu lui-même, elle est aussi destin en tant qu'elle est son décret providentiel qui reproduit inlassablement la perfection des mondes antérieurs.

- En effet, selon Chrysippe la providence est la volonté divine, qui est à son tour la « série des causes » (*seriem causarum*), dénomination qui, par le jeu des étymologies, la rend aussi identique au destin319.

- Principe rationnel directeur, dieu se déploie providentiellement dans toutes les parties du monde selon une succession causale implacable :

[Texte 26] 'En effet, puisque la nature universelle s'étend sur toutes choses, il faudra que tout ce qui vient à l'être dans le monde, peu importe la manière et dans n'importe laquelle de ses parties, advienne conformément à la nature universelle et au principe rationnel de celle-ci, *selon une séquence sans empêchement* (κατὰ τὸ ἑξῆς ἀκωλύτως), car il n'existe rien d'extérieur qui fasse obstacle à son organisation et aucune de ses parties n'est telle qu'elle sera mise en mouvement ou adoptera un autre état que celui qui est conforme à la nature universelle.'320

- On retrouve la définition la plus élaborée du destin, que Chrysippe avait donnée dans le quatrième livre de son *De la Providence* :

[Texte 27] « (trad LS p. 384) [le destin est] une certaine concaténation naturelle et éternelle de la totalité des choses, les unes suivant les autres et se remplaçant les unes les autres en un inviolable
entrelacement. (φυσικήν τινα σύνταξιν τῶν ὅλων ἐξ ἀϊδίου τῶν ἑτέρων τοῖς ἑτέροις ἐπακολουθούντων καὶ μεταπολουμένων ἀπαραβάτου οὔσης τῆς τοιαύτης ἐπιπλοκῆς) »321

314 Origène, *Cels.* VIII, 72, 9-11 (*SVF* II, 600).
315 Voir *Timée* 39d. Héraclite, qui ne reconnaissait pas de conflagration universelle, fixait à 10 800 années la durée de la « Grande année », cf. Censorinus (18, 11 : DK I, 147, 2-3), et non 18 000 ans, comme on a pu le lire dans Aétius II, 32 , 3 (DK I, 147, 1-2). Diogène de Babylone aurait multiplié ce chiffre par 365 (*SVF* III, Diog. 28).
316 Cf. Simplicius, Commentaire sur le *De caelo* d'Aristote 294, 4-7 et 307, 14-17 (*SVF* II, 617).
317 Eusèbe, *Prep. Ev.* XV, 19, 1-2 (*SVF* II, 599 = LS 52 D3).
318 Némésius, 37 (*SVF* II, 625 = LS 52 C) ; Origène, *Celse* IV, 68 et V, 20 (*SVF* II, 626 = LS 52 G).
319 Calcidius, 144 (*SVF* II, 933 = LS 54 U), qui indique une différence entre Chrysippe et Cléanthe sur ce point.
320 Plutarque, *Stoic. Rep.* 1050 C7-D2(*SVF* II, 937 = LS 54 T). Voir aussi *Comm. Not.* 1076 E (*SVF* II, 937).
321 Aulu-Gelle, VII, 2, 3 (SVF II, 1000 = LS 55 K). Aulu-Gelle (VII, 2, 1-2) l'interprète de la manière suivante : « une suite et un enchaînement éternel et immuable de faits (*sempiterna quaedam et indeclinabilis series rerum et catena*) se déroulant et se nouant lui-même par un ordre constant de successions dont il est formé et tressé. »

- Reste à déterminer la nature de cette « chaîne » dont les rapports ne proposent malheureusement aucune description détaillée.

- On aurait tendance à concevoir l'enchaînement causal universel à la manière d'une relation de succession temporelle dans laquelle chaque événement à la fois précède, en tant que cause, un événement postérieur qui en est l'effet, et succède, en tant qu'effet, à un événement antérieur qui l'a causé.

- Le destin étant selon les stoïciens un enchaînement ordonné de causes selon lequel procède toute l'organisation des êtres322, il s'ensuivrait que

[Texte 28] les événements antérieurs sont causes des événements postérieurs, et toutes choses sont liées les unes aux autres de telle façon qu'il n'y a aucun événement dans l'univers qu'un autre inévitablement n'en résulte et ne s'y rattache (*epakolouthein/*ἐπακολουθεῖν) comme à une cause, non plus inversement qu'aucun événement conséquent ne peut se séparer des événements antérieurs en sorte qu'il ne soit la conséquence de l'un d'entre eux comme s'il lui était lié. De fait, de tout événement un autre découle (*akolouthein/*ἀκολουθεῖν) qui lui est lié nécessairement comme à sa cause, et tout événement en possède un autre avant lui-même, auquel il est lié comme à sa cause. Bref, de tout événement un autre découle qui lui est lié nécessairement comme à sa cause, et tout événement est précédé d'un autre, auquel il est lié comme à sa cause. Aucun être, aucun événement du monde n'est sans cause (*anaitiôs/*ἀναιτίως), parce que rien en lui n'est sans lien avec la totalité des événements antérieurs et séparés d'eux.323

- Alexandre d'Aphrodise cible ici l'assertion, fautive à ses yeux, selon laquelle « tout ce qui suit quelque chose tient de cette chose la cause de son être, et tout ce qui précède quelque chose est agent causal de cette chose »324.

- Même si les stoïciens introduisaient plusieurs types de causes pour nuancer leur propos et garantir l'autonomie humaine, le principe de causalité – « rien n'est sans cause », (*anaitiôs/*ἀναιτίως)325 – à partir duquel ces derniers prouvaient l'existence du destin, suppose selon Alexandre que les mêmes causes produiront toujours exactement les mêmes effets326, suivant en cela la critique de Carnéade327.

- Plotin tire la même conséquence de l'analyse de la position stoïcienne, qui implique selon lui la dérivation de toutes choses à partir d'un principe unique :

[Texte 29] (trad. éd. GF p. 151) Par ailleurs, si l'on parle de l'enchaînement des causes les unes aux autres (*tèn tôn aitiôn epiplokèn pros allèla/*τὴν τῶν αἰτίων ἐπιπλοκὴν πρὸς ἄλληλα) et de leur série descendante – autrement dit du fait que les conséquents suivent (*epesthai/*ἕπεσθαι) toujours les antécédents et y renvoient, puisque c'est en eux qu'ils trouvent leur origine et que sans eux ils n'existeraient pas – et si l'on soutient que les conséquents sont asservis aux antécédents, le destin, manifestement, se trouve alors introduit par une autre voie.328

322 Alexandre d'Aphrodise, *Fat.* (c. 22), p. 191, 32 – 192, 1 (*SVF* II, 945 = LS 55 N1).
323 *Ibid.*, p. 192, 1 – 192, 8 Bruns. (*SVF* II, 945 = LS 55 N1-2).
324 *Ibid.* (c. 25), p. 192, 1 – 194, 25-27 Bruns. (*SVF* II, 948).
325 Ps.-Plutarque, *Fat.* 574 E5-F3 (*SVF* II, 912) ; Cicéron, *Div.* II, 28, 60-61 ; *Fat.* 9, 21, 23, 31, 41 ; Plutarque, *Stoic. Rep.* 1045 C.
326 Alexandre d'Aphrodise, *Fat.* (c. 22), 192, 17-25 (*SVF* II, 945 = LS 55 N3).
327 Cicéron, *Fat.* 34-36, qui fait écho au *Phédon* (99b).
328 Plotin, *Enn.* III, 1, 2 30-35 (*SVF* II, 946).

- L'idée de « succession » (*akolouthein*/ἀκολουθεῖν329 ; *epesthai*/ἔπεσθαι) présente dans ces deux textes suppose l'existence d'une relation causale temporelle, transitive et itérée, où l'effet *suit* sa cause et s'y trouve subordonné dans un enchaînement qui garantit la transmission de la nécessité du passé vers le futur.

- Or, selon Alexandre, on ne peut conclure de la vérité de ce principe l'existence d'une « chaîne des causes »330 dans laquelle l'existence nécessaire d'une cause antérieure impliquerait la nécessité de son futur effet.

- Car l'alternance de la station debout et de la marche, du jour et de la nuit, de l'été et de l'hiver, ou encore des Jeux Isthmiques et Olympiques, n'implique aucun lien causal nécessaire entre ces choses pourtant séparées par le temps331.

- Ensuite, parce qu'une seule et même cause peut avoir des effets différents (comme la décision pour l'acte de se mettre debout et celui de se promener). Puis, parce que l'existence d'un « enchaînement et une continuité des causes »332 introduirait une liaison infinie des causes supprimant l'existence d'une cause première, et par suite de la science (qui la prend pour objet)333.

- Enfin, parce que l'existence d'évènements contraires à l'ordre du monde ne le menaceraient en rien.

- Cette manière de concevoir l'*akolouthia* se heurte néanmoins aux grands principes de l'étiologie stoïcienne, dont il faut à présent rappeler les principes.
- Premièrement, l'effet d'une cause ne peut être à son tour la cause d'un nouvel effet. Le concept stoïcien de cause, tel qu'il a été développé par Zénon, puis par Chrysippe et Posidonius, suppose une différence ontologique entre la cause et son effet, celle-là étant un corps et celui-ci un « incorporel »334, « prédicat » (*katégoréma*/κατηγόρημα) d'une proposition335.

- Or, pour les stoïciens, seuls les corps (*sômata*/σώματα) sont « existant » (*onta*/ὄντα)336, les incorporels (*asômata*/ἀσώματα : temps, vide, lieu, dicible – *lekton*/λεκτόν)337 étant « non-existant » (*mè onta*/μὴ ὄντα).

329 Pour le sens logique de ἀκολουθεῖν, voir par exemple *DL* VII, 73 (*SVF* II, 215 = LS 35 A) ; Sextus, *AM* VIII, 276.
330 Alexandre d'Aphrodise, *Fat.* (c. 25), p. 195, 20 Bruns. (*SVF* II, 948).
331 *Ibid.*, p. 194, 30 *sq.*
332 *Ibid.*, p. 195, 2-4.
333 *Ibid.*, p. 196, 1-12 (*SVF* II, 949).
334 Stobée, *Ecl.* I, 13, 1c11-15 (*SVF* II, 336 = LS 55 A4) ; Sextus Empiricus, *AM* IX, 211 (*SVF* II, 341 = LS 55 B) ; Clément d'Alexandrie, *Strom.* VIII, 9, 26, 3-4 (LS 55 C).
335 Stobée, *Ecl.* I, 13, 1c3-4 (*SVF* I, 89 = LS 55 A1).
336 Cf. Plutarque, *Not. Comm.* 1073 E4 (*SVF* II, 525) ; Plotin, *Enn.* VI, 1, 28, 6-7 (*SVF* II, 319) ; Alexandre d'Aphrodise, *Sur les cat. d'Aristote*, 301, 22 (*SVF* II, 329 = LS 27 B).
337 Sextus Empiricus, *Adv. Math.* X, 218 (*SVF* II, 331 = LS 27 D) ; Cléomède (*Intro.* 16, 2) remplace le lieu par la surface, tandis que Plutarque précise le dicible par l'attribut, la proposition, le lien et la conjonction, mais supprime le lieu et le vide. Zénon suppose que l'attribut est incorporel (cf. Stobée, *Ecl.* I, 1c, p. 138, 14 W = Arius. Did. fr. 18, p. 457 Diels = *SVF* I, 89 = LS 55 A). Chrysippe unifia la théorie des incorporels avec le « dicible », dégageant l'unité de toutes ces réalités qui « existent conformément à notre pensée », cf. Sextus Empiricus, *Adv. Math.* VIII, 11-12. Antipater ajouta les relatifs, qualités incorporelles, cf. Simplicius, *In Arist. Cat.*, f 54 b, f 56 d (*SVF* II, 388-9), et Posidonius argumenta en faveur de l'incorporalité des catégories (*DL* VII, 134 = *SVF* II, 299).

- Car si le corps est d'abord défini mathématiquement comme ce qui s'étend dans les trois dimensions338, il est également ce qui possède de la résistance339, condition nécessaire de leur action et de leur passion, et donc de leur contact mutuel – l'âme, qui dans la mort se sépare du corps, n'est donc pas incorporelle340.

- Selon leur théorie du genre suprême (*genikôtaton*/γενικώτατον)341, le « quelque chose » (*ti*/τι)342 est, à l'opposé du « non quelque chose » (*to outi*/τὸ οὔτι), qui regroupe les universaux343, le genre dont les corps et les incorporels sont les espèces344. Car, si ce qui existe est cela seul qui peut agir ou pâtir345, cette « puissance » n'est attribuable qu'aux corps, dont le mouvement est imprimé ou subi346, local347, par contact348 ou inertiel (poussée-résistance-impact)349.

- Le « sans corps » n'est donc pas susceptible d'agir sur le corps ni d'être agi par lui350. C'est le principe classique de la causalité grecque, selon lequel le semblable n'est affecté que par le semblable et ne peut affecter que lui351.

- Ce faisant, les stoïciens prendraient part à la gigantomachie du *Sophiste* (245e-249d), cette « bataille interminable » qui opposa les Fils de la Terre, qui n'accordent l'être qu'aux corps sensibles (246a-b), et les Amis des Formes, les partisans des incorporels intelligibles (246b).

- En soutenant la doctrine de l'inexistence des incorporels en raison de leur inefficience, les « corporéistes » stoïciens prendraient donc le parti des Fils de la Terre.

- Mais le sensualisme de ces derniers les faisait mépriser ce qu'ils considéraient comme des incorporels352 en raison de leur imperceptibilité, tandis que les philosophes du

338 Cf. *DL* VII, 135 (*SVF* III Apollodore 6 = LS 45 E) ; Stobée, I, 14, 1L, 1, 1-12 (*SVF* II, 357 = Arius Didyme, fr. 19). Voir Aristote, *Du ciel* I, 1, 268a8-9. Pour le Stagirite, le corps est « ce qui est divisible de trois façons » (*Métaphysique*, Δ 6, 1016b27).
339 Galien, *Des qualités incorporelles*, 19, 483, 13-16 (*SVF* II, 381 = LS 45 F).
340 Némésius, 81, 6-10 (*SVF* II, 790 = LS 45 D).
341 Cf. Sextus Empiricus, *Hyp.* II, 86-87 ; Sénèque, *Lettre* 58 (*SVF* II, 332 = LS 27 A). Sextus utilise ce terme pour le τι bien que, en *AM* VIII, 32, ss., il soit utilisé à propos de « τὸ ὄν », c'est-à-dire pour le *corps*, seul « existant ».
342 Cf. Sextus Empiricus, *AM* X, 234 (= *Adv. Phys.* II, 234).
343 *Ibid.* I, 15-18. Typiquement, les Idées platoniciennes, cf. Stobée I, 136, 21 – 137, 6 (*SVF* I, 65 = LS 30 A), que les stoïciens regardent comme de simples concepts, cf. Aétius I, 10, 5 (*SVF* I, 65 = LS 30 B), c'est-à-dire des « phantasmes » de la pensée, cf. *DL* VII, 61 (*SVF* I, 65 = LS 30 C2). Zénon considérait les ἐννοήματα ni comme des « existants », ni même comme des « qualités » impliquant donc pour les incorporels une forme d'existence. Voir aussi Alexandre d'Aphrodise, *Sur les* Topiques *d'Aristote* 359, 12-16 (*SVF* II, 329 = LS 30 D) ; Simplicius, *Sur les* Catégories *d'Aristote* 105, 8-16 (*SVF* II, 278 = LS 30 E) ; Syrianus, *Sur la* Métaphysique *d'Aristote* 105, 21-25 (*SVF* II, 364 = LS 30 H).
344 Cf. Alexandre d'Aphrodise, *In Arist. Cat.* 359, 12-16 (*SVF* II, 329b = LS 30 D).
345 Plutarque, *Not. comm.* 1073 E5-6 (*SVF* II, 525). On retrouve la leçon de l'Étranger, dans *Sophiste* 245e.
346 Cf. Simplicius, *In Ar. Cat.* f 78 A (*SVF* II, 497).
347 Cf. Stobée, *Ecl.* I, p. 165, 15 (*SVF* II, 492).
348 Cf. Simplicius, *In Ar. Cat.* f 77 B (*SVF* II, 342) ; Sextus Empiricus, *Adv. Math.* VIII, 258.
349 Cf. Proclus, *In Plat. Parm.* Vol. V, p. 74 éd. Cousin (*SVF* II, 343).
350 Cf. Sextus Empiricus, *AM* VIII, 263 (*SVF* II, 363 = LS 45 B) ; Cicéron, *Acad.* I, 39 (*SVF* I, 90 = LS 45 A)
351 Chez Platon, le « contact » entre deux semblables caractérise la connaissance, chez Aristote, c'est le mouvement qui se fait par contact (*Gen. Corrupt.* I, 6, 323a ; *Phys.* VIII, 5, 258a).
352 Proclus a cru voir dans les thèses du Portique le même « mépris » des Fils de la Terre pour les choses dépourvues de corps (246b), et ce bien qu'il fasse erreur sur le fait que les stoïciens puissent considérer les incorporels comme simples abstractions mentales ; cf. Proclus, *In Plat. Tim.*, 271d (*SVF* II, 521 = LS 51 F).

Portique n'hésiteront pas à affirmer la corporéité d'items imperceptibles tels que la voix353, l'âme354 et ses qualités.

- Ce faisant, l'ontologie stoïcienne distingue l'*existence* (*huparxis*/ὕπαρξις) des corps et la *subsistance* (*hupostasis*/ὑπόστασις) des incorporels355, distinction purement verbale pour certains356.

- Deuxièmement, la cause est toujours contemporaine de l'effet dont elle est la cause directe. La définition sémantique de la cause donnée par Zénon stipule qu'une cause est « ce du fait de quoi quelque effet se produit » (*aition esti di'ho ginetai ti*/αἴτιόν ἐστι δι' ὃ γίνεταί τι)357.

- Cette définition dépend de l'activité de la cause, puisque, dit Zénon, « il est impossible que la cause soit présente sans que ce dont elle est cause soit le cas »358.

- Cette conception non-transitive et relative de la cause359 implique que celle-ci, en tant que δι' ὃ, ne peut précéder son effet, qui ne « subsiste » que tant qu'elle agit360.

353 La voix est un corps qui voyage jusqu'à son auditeur, cf. *DL* VII, 55 (*SVF* III Diog. 18). Le phénomène de l'écho est également analysé par les stoïciens, qui le comparent à l'éclatement d'un ballon, cf. Aetius IV, 20, 2 (*SVF* II, 387).
354 La preuve de la corporéité de l'âme est donnée par Cléanthe, par le phénomène de la honte qui fait « rougir » (voir Epict., fr. 14), cf. Némésius, 78, 7-79, 2 (*SVF* I, 518 = LS 45 C) et 81, 6-10 (*SVF* II, 790 = LS 45 D). De même, dans le registre épistémique, il est dit que sur la partie directrice de l'âme sont imprimées, comme sur une feuille de papier, les notions (ἔννοιαι), cf. Aetius, *Plac.* IV, 11, 1-4 (*SVF* II, 83 = LS 39 E), mais également les prénotions (προλήψεις), cf. Plutarque, *Stoic. Rep.* 1041 E (*SVF* III, 69). Sur l'âme comme corps, voir Tertullianus, *De Anima* c5 (*SVF* I, 137) ; Stobée, *Ecl.* I, 49, 33 (= Jamblique, *De An.* = *SVF* I, 142) ; Cléanthe, cité par Tertullianus, *De Anima* c5 (*SVF* I, 518) ; Simplicius, *In Ar. Phys.* p. 530, 9 Diels (*SVF* II, 467) ; Nemesius, *De Nat. Hom.* 2, p. 38 (*SVF* II, 773) ; *DL* VII, 156 (*SVF* II, 774) ; sur la mort comme séparation de l'âme et du corps, voir Némésius, *NH* 2, p. 46 (*SVF* II, 790 = LS 45 D) ; Tertullianus, *De Anima* c5 (*SVF* II, 791) ; Alexandre d'Aphrodise, *De Anima libr. mant.*, p. 117 (*SVF* II, 792) ; Hypp. 21 (*SVF* II, 807) ; Stobée, *Ecl.* II, 64, 18 W (*SVF* III, 305). Même opinion chez Épicure, dans la *Lettre à Hérodote* (§ 67).
355 Cette distinction était enseignée par Chrysippe, premièrement à propos du temps, cf. Stobée, *Ecl.* I, 8, 40-42, p. 254, 256-262 H. ; I, 106, 5-23 = Arius Did. fr. 26, l.29-31 = *SVF* II, 509 = LS 51 B4) ; Galien (*De Methodo medendi*, vol. 10, p.155, l. 1-8 = *SVF* II, 322 = LS 27 G). L'*hupostasis* serait le mode d'existence du vide, cf. Stobée, *Ecl.* I, 161, 8W (*SVF* II, 503, p. 163 = LS 49 A2) ; ou encore Cléomède, 8, 10-14 (*SVF* II, 541 = LS 49 C) ; des représentations mentales des corps et de leurs limites, cf. Proclus, *Euclid. element*, 89, 15-18 (*SVF* II, 488 = LS 50 D) ; de leur surface, cf. *DL* VII, 135 = LS 50 E), du lieu, cf. Simplicius, *In Arist. Cat.* F 91 D (*SVF* II, 507) ; des exprimables, cf. *DL* VII, 53 et 63, et enfin du temps lui-même, en tant qu'incorporel, cf. Proclus, *In Platon. Tim.*, vol. III, p. 95, l. 13, 271d (*SVF* II, 521 = LS 51 F). Le temps est un « incorporel pensé par lui-même », cf. Sextus Empiricus, *AM* X, 277.
356 Galien, *De Methodo medendi libri* vol. 10, 155, 1-8 (*SVF* II, 322 = LS 27 G) ; Plotin, *Enn.* VI, I, 25, 6-10 ; Alexandre d'Aphrodise, *In Arist.* Top., 301, 19-25 (*SVF* II, 329 = LS 27 B).
357 Cf. Stobée, I, 1c6 (*SVF* I, 89 = LS 55 A1) ; Sextus Empiricus, *Hyp.* III, 14 ; Clément d'Alexandrie, *Strom.* VIII, 9, 27, 3, 1 – 5, 3 (*SVF* II, 347) ; Ps.-Galien, *Def. Med.* XIX, 392, 6-7. Réminiscence problable du *Cratyle* (413a3-4).
358 Stobée, I, 1c4-5 (*SVF* I, 89 = LS 55 A2).
359 Sextus Empiricus, *Hyp.* III, 16 ; *AM* IX, 207.
360 Comme dans le *Phédon* (105d), mais pour les Formes.

- Malgré la distinction généreuse des causes faite par les stoïciens (préliminaires/procatartiques[361] ou prochaines/*proximae*[362], auxiliaires[363], coopérantes[364] ou « sans lesquelles »[365]), la cause sustentatrice (*sunectikon*/συνεκτικὸν), aussi appelée « complète » (*autotélè*/αὐτοτελὴ[366] ; *perfecta et principalis*[367]), paraît épuiser à elle seule le concept de cause, puisqu'elle est « par elle-même productrice de l'effet »[368].

- Tandis que les causes auxiliaires et coopérantes sont incapables de produire un effet par elles-mêmes[369], et que l'effet de la cause préliminaire subsiste lorsque cette cause est supprimée, la cause sustentatrice détermine entièrement celui-ci par sa présence, sa disparition, son augmentation et sa diminution[370].

- Pour illustrer le jeu des causes dans la production d'un effet, Clément prend l'exemple suivant :

[Texte 30] Le père est une cause préliminaire de l'enseignement, le maître est une cause suffisante, la nature de l'élève est une cause auxiliaire, et le temps fait partie de ces choses sans lesquelles l'enseignement n'existerait pas.[371]

- La contemporanéité de la cause sustentatrice à son effet concerne également, à un niveau supérieur, le principe actif, dont les *raisons séminales* persistent tout au long du développement de la séquence ordonnée des événements accompagnés de leurs causes.

- C'est le *pneuma* qui, à un niveau fondamental, maintient à l'existence toutes choses, lorsque dieu lie toutes les causes en se faisant destin.
- Troisièmement, les causes ne sont pas causes les unes *des autres* mais les unes *pour les autres* d'effets incorporels[372]. Parce que seuls les corps peuvent interagir entre eux[373],

---

361 *Prokatartikon (aition)*/Προκαταρκτικὸν (αἴτιον). Cf. Clément d'Alexandrie, *Strom.* VIII, 9, 2, 1-2 (*SVF* II, 346) : « celles qui sont données pour origine première de l'existence d'une chose ». Plutarque, *Stoic. Rep.* 47, 1056 B (*SVF* II, 997 = LS 55 R1). Galien, Des causes sustentatrices I, 1-2, 4 (LS 55 F) : Ce dernier terme s'applique aux agents extérieurs dont la fonction est de produire un changement dans le corps, quel que puisse être ce changement » ; Ps.-Galien, *Def. Med.* XIX, 392, 10-11 : « La cause préliminaire est celle qui, produisant un effet, reste séparée ». Cf. Alexandre d'Aphrodise, Fat. (c. 22), 192, 18-19 (*SVF* II, 945 = LS 55 N3).

362 Cicéron, *Fat.* 41-44 (*SVF* II, 974 = LS 62 C).

363 *Sunergon (aition)*/Συνεργόν (αἴτιον). Clément d'Alexandrie, *Strom.* VIII 9, 33, 3-5 (*SVF* II, 351 = LS 55 I3) : « elle représente une aide et a pour fonction d'accompagner autre chose », à la manière des troupes auxiliaires qui appuient l'armée. Cf. Sextus Empiricus, *Hyp.* III, 15 ; Ps.-Galien, *Def. Med.* XIX, 393, 16-18.

364 *Sunaition (aition)*/Συναίτιὸν (αἴτιόν). Clément d'Alexandrie, *Strom.* VIII 9, 33, 6 (*SVF* II, 351 = LS 55 I4) ; Sextus Empiricus, *Hyp.* III, 15 ; Alexandre d'Aphrodise, Fat. (c. 22) 192, 18-19 (SVF II, 945 = LS 55 N3) ; Ps.-Galien, *Def. Med.* XIX, 393, 13-15.

365 *Ou ouk aneu*/οὗ οὐκ ἄνευ (*sine qua non*). Clément d'Alexandrie, *Strom.* VIII 9, 25, 2, 1 (*SVF* II, 346) ; Sénèque, *Lettre* 65, 11-12 (*SVF* II, 346a). Cicéron, *Fat.* 36 (*SVF* II, 987), évoque ces causes mais y mêlera aussi bien le lieu et le temps que les causes « prochaines et adjuvantes », qui apportent une aide dans la production de la chose, sans la nécessiter pour autant.

366 Plutarque, *Stoic. Rep.* 47, 1056 B-C (*SVF* II, 997 = LS 55 R) ; 1055 F5-9 (*SVF* II, 994).

367 Cicéron, *Fat.* 41, 42 (*SVF* II, 974 = LS 62 C).

368 Cf. Clément d'Alexandrie, *Strom.* VIII 9, 25, 1-3 (*SVF* II, 346).

369 *Ibid.* I, 20, 99, 2, 1 – 4, 2 (*SVF* II, 352).

370 *Ibid.* 9, 33, 1-2 (*SVF* II, 351 = LS 55 I1-2) ; Sextus Empiricus, *Hyp.* III, 15 ; Ps.-Galien, *Def. Med.* XIX, 393, 5-6 (*SVF* II, 354) : « La cause sustentatrice est celle qui, par sa présence, maintient la maladie présente, alors que sa disparition fait disparaître la maladie. » Cf. Alexandre d'Aphrodise, Fat. (c. 22) 192, 18-19 (SVF II, 945 = LS 55 N3), qui ajoute les « causes hectiques », que tous les manuscrits ne retiennent pas.

371 Clément d'Alexandrie., *Strom.* VIII 9, 25, 4 (*SVF* II, 346).

372 *Ibid.* 30, 1, 1 – 3, 5 (*SVF* II, 349 = LS 55 D). Voir aussi *SVF* II, 348.

373 Cf. Némésius, 78, 7 *sq.* (*SVF* I, 518 = LS 45 C) ; Saint Augustin, *Contr. Acad.* III, 17, 38 (*SVF* I, 146) ; Aetius, *Plac.* IV, 20, 2 (*SVF* II, 387).

le résultat (le fruit *coupé en deux*) renvoie symétriquement aux qualités de l'agent (*to poioun*/τὸ ποιοῦν) – le *coupant* du couteau –, et du patient (*to paschon*/τὸ πάσχον) – la *mollesse* du fruit, c'est-à-dire à leurs natures respectives.

- Lorsque le couteau interagit avec le fruit, il produit la coupure de celui-ci, et ce prédicat, (« être coupé »), parce qu'il est incorporel, est incapable d'être cause à son tour, là où Platon regardaient ces incorporels par excellence que sont les Formes intelligibles comme les causes des réalités sensibles qui en « participent »374.

- Pour les stoïciens, à la cause active (le couteau) ne *précède* donc ni son effet (le fruit coupé), ni le corps qu'elle modifie (le fruit), dans la mesure où pour produire ce résultat elle requiert l'activité (*energeia*/ἐνέργεια) de ce dernier :

[Texte 31] (trad. LS p. 379 = Duf. p. 456) De la même façon, les vertus sont causes les unes pour les autres du fait qu'elles ne sont pas séparées, grâce à leur consécution réciproque (*antakolouthian*/ἀντακολουθίαν) ; et les pierres de la voûte sont causes les unes pour les autres du prédicat « rester à sa place », elles ne sont pas causes les unes des autres. Le maître et le disciple sont causes l'un pour l'autre du prédicat « faire des progrès ».375

- Bien que la présence d'un corps patient soit nécessaire à la production d'un effet incorporel par un corps agent, la définition de la cause complète suggère qu'elle joue le rôle de condition suffisante.

- À un niveau cosmique, dieu parcourt la matière et remplit intégralement ce rôle, et explique de ce fait à lui seul le maintien à l'existence d'un individu par l'activité qualifiante du « souffle »376, qui se dilate du fait de sa chaleur, se contracte du fait de sa froideur377, et qui le soutient par son mouvement tensionnel378.

- Le principe de cohésion interne des corps individuels garantit également l'unité du monde379, tandis que c'est l'âme qui accomplit cette fonction pour les vivants380.

- Le cas de l'âme illustre le principe de présence de la cause (sustentatrice) à son effet (la non transitivité) – les stoïciens la définissant comme « ce du fait de quoi l'on est vivant »381– et le principe d'asymétrie de la cause (corporelle) et de son effet (incorporel).

- Car l'âme est un corps qui agit et pâtit, tandis que le prédicat « être en vie » est un *dicible* incapable d'agir ni de pâtir. L'âme étant « un souffle disposé d'une certaine manière »

374 Voir *DL* III, 77 et Sextus, *AM* IX, 212.
375 Clément d'Alexandrie, *Strom.* VIII, 9, 30, 2 (*SVF* II, 349 = LS 55 D2).
376 Cf. Galien, *De la masse corporelle* 7, 525, 9-14 (*SVF* II, 439 = LS 47 F) ; Plutarque, *Stoic. Rep.* 1053 F-1054 B (*SVF* II, 449 = LS 47 M) ; *Not. Comm.* 1085 C-D (*SVF* II, 444 = LS 47 G) ; Alexandre d'Aphrodise, *Du mélange* 223, 25-36 (*SVF* II, 441 = LS 47 L) ; 224, 16 (*SVF* II, 442 = LS 47 I1).
377 Galien, *Des facultés naturelles* 106, 13-17 (*SVF* II, 406 = LS 47 E) ; Plutarque, *Du principe du froid* 948 D-E, 949 B (*SVF* II, 430 = LS 47 T).
378 Némésius 70, 6 – 71, 4 (*SVF* II, 47 J) ; Galien, *Du mouvement musculaire* IV, 402, 12 – 403, 10 (*SVF* II, 450 = LS 47 K).
379 *DL* VII, 138-139 (*SVF* II, 634 = LS 47 O) ; Philon, *De l'immutabilité de Dieu* 35-36 (*SVF* III, 458 = LS 47 Q) ; Alexandre d'Aphrodise, *Du mélange*, 216, 14-16 (*SVF* II, 473 = LS 48 C1).
380 Galien, *Introduction médicale* 14, 726, 7-11 (*SVF* II, 716 = LS 47 N) ; Philon, *Allégories des lois* II, 22-23 (*SVF* II, 458 = LS 47 P) ; Sextus Empiricus, *AM* IX, 81.
381 Stobée I, 13, 1c7-8 (*SVF* I, 89 = LS 55 A3). Sans doute un héritage du *Cratyle* (399d-400b). Cf. Calcidius, *In Tim.* §220 (*SVF* II, 879 = LS 53 G).

(*pneuma pôs echon*/πνεῦμά πως ἔχον)382, l'effet accidentel de la présence de l'âme au corps ne peut être que la vie (ou plutôt, le « fait d'être en vie »). De même, tant que la prudence est possédée comme un état stable383 au titre de qualité, l'individu « qualifié » (le sage) se comportera prudemment.

- Ainsi, la prudence, qui est un corps384, est « responsable » (*aition*/αἴτιον) du maintien à l'être du prédicat incorporel « être prudent » pour le sage, tout comme l'âme est « responsable » de la vie pour le vivant.

- Car les qualités morales sont toutes liées à la tension de l'âme, l'hégémonique supposant une tension du souffle qui en assure le maintien, la cohérence, et la « forme particulière » (*idion poion*/ἴδιον ποιόν)385.

- Toutefois, s'il suffit au sage de posséder la prudence pour agir *vertueusement* en toutes circonstances386, encore faut-il des *occasions particulières* d'exercer cette prudence qu'il possédera durant sa vie entière.

- De même, s'il suffit au cylindre de posséder une forme cylindrique pour rouler de manière rectiligne, ce mouvement particulier, signe de la possession de cette qualité, ne peut avoir lieu que s'il a été préalablement poussé387. Mais une fois poussé, le cylindre ne se mouvra pas éternellement à moins qu'une chose ne l'entrave (la physique stoïcienne étant étrangère au principe d'inertie), mais sous la condition de l'activité de sa cause, c'est-à-dire de sa « nature propre », dont l'action ne se fait qu'*en réponse à* celle d'une cause externe.
- Or, c'est à ce dernier type de causes dites « antécédentes » (*proègouména*/προηγούμενα388 ; *progegona*/προγεγονα389 ; *prokatabeblèmena*/προκαταβεβλημένα390 ; *antecedens*391) que Chrysippe identifiait le destin.

- La cause antécédente appartient à la catégorie des causes *sine qua non*, car, malgré son activité patente (contrairement au temps et au lieu), elle est elle-même incapable de produire un effet en raison du rapport d'extériorité (*extrinsecus*) qu'elle entretient avec la cause complète qu'elle précède392.

382 Cf. Eusèbe, *Praep. Ev.* XV, 11, 4 (*SVF* II, 806).
383 Les stoïciens considérant (hormis Chrysippe) qu'on ne peut pas perdre la vertu, cf. *DL* VII, 127.
384 Cf. Simplicius, *Sur les* Catégories *d'Aristote* 217, 32 – 218, 1 (*SVF* II, 389 = LS 28 L). Voir Stobée, II, 7, 5b7 (*SVF* III, 305).
385 Cf. Origène, *De Princ.* III 1, 4 (*SVF* II, 988) ; Galien, *PHP* IV, 6, 1-9, p. 270, 21-272, 6 De Lacy (*SVF* III 473).
386 Les stoïciens soutiennent qu'on ne peut pas posséder une vertu sans les posséder toutes, chaque action vertueuse les exprimant toutes, bien que chaque vertu ne s'exerce pas dans toute situation. Cf. Stobée, II, 63, 6-24 (*SVF* III, 280 = LS 61 D) ; Plutarque, *Stoic. Rep.* 1046E-F (*SVF* III, 299, 243 = LS 61 F) ; Marc Aurèle, IV, 49 (= Epict. fr. 38b).
387 Cicéron, *Fat.* 42-43 (*SVF* II, 974 = LS 62 C8-9). On retrouve cette distinction causale dans le champ moral, voir Sénèque, *Lettre* 87, 31-34, qui rapporte les propos de Posidonius.
388 Ps.-Galien, *Def. Med.* XIX, 393, 5-6 (*SVF* II, 354) ; Ps.-Plutarque, *Fat.* 574 D (*SVF* II, 912) ; Alexandre d'Aphrodise, *Fat.* (c. 8) 173, 17 (*SVF* II, 968) ; (c. 9) 175, 12 (*SVF* II, 936) ; (c. 25) 194, 27 (*SVF* II, 948).
389 Alexandre d'Aphrodise, *Fat.* (c. 22) 191, 30 *sq.* (*SVF* II, 945).
390 *Ibid.* (c. 8) 173, 18 (*SVF* II, 968).
391 Cicéron, *Fat.* 9, 23, 24, 31, 34, 40, 41, 42, 43, 44. Cicéron confond la cause *prochaine*, la cause auxiliaire (*adjuvens*), la cause *préliminaire* et la cause *antécédente*, qu'il appelle aussi *antepositis* – *Fat.* §42 ; *praepositis* - §41 ; *antegressis* - §21.
392 Ps.-Plutarque, *Fat.* 974 E5-F3 (*SVF* II, 912).

- La fabrication de la connexion des causes antécédentes en « chaîne » est l'effet *mécanique* de l'action des corps les uns sur les autres, le premier *provoquant* nécessairement le mouvement du second, mais sans le nécessiter.

- C'est, rappelle Cicéron, « à partir de ce genre de causes [non suffisantes] éternellement attachées, disent les stoïciens, que le destin est tressé »393. Si la vérité du principe de causalité garantit l'existence de la « chaîne des causes »394, la réduction du destin à la cause antécédente le relègue au rang de simple condition, sa réalité ne menaçant en rien l'autonomie humaine puisque les mouvements des corps ne sont nécessités que par leurs causes « principales et parfaites » :

[Texte 32] (trad. Hamelin p. 21) Chrysippe, de son côté, rejetant la nécessité, mais ne voulant pas que quelque chose arrive sans être précédé d'une cause, établit une distinction entre les causes, pour éviter la nécessité, tout en conservant le destin. 'Des causes, dit-il, les unes sont parfaites et principales, les autres auxiliaires et prochaines. C'est pourquoi, en disant que tout arrive fatalement en vertu de causes antécédentes, nous ne voulons pas qu'on entende : en vertu de causes parfaites et principales, mais en vertu de causes auxiliaires et prochaines.'395

- Mais comment Chrysippe peut-il soutenir que le destin est *à la fois* une cause préliminaire, c'est-à-dire incomplète et inefficace *per se*, et « une cause invincible, irrésistible et inflexible »396 ? S'il est une cause *procatarctique*, il ne peut plus être « invincible », puisque cette cause est « plus faible que la cause complète, et elle est insuffisante lorsqu'elle est dominée par d'autres qui surgissent »397.
- À l'inverse, s'il est une cause « complète », *ce qui dépend de nous* (*eph'hemin*/ἐφ'ἡμῖν) est supprimé398 et il devient injuste de louer ou de blâmer, de punir ou de récompenser399.
- La réponse à ce problème tient à la manière dont les stoïciens justifient l'immutabilité du destin à partir de leur cosmologie et de leur étiologie. Si, selon ces derniers, « tout arrive selon le destin » (*kath'heimarménèn ta panta ginesthai*/καθ' εἱμαρμένην τὰ πάντα γίνεσθαι ; *fato omnia fiunt*)400, l'inexorabilité de la « chaîne des causes » ne rend pas pour autant nécessaire tous les événements, passés, présents et futurs.

- Car l'introduction de causes antécédentes et incomplètes dans la chaîne des causes interdit la transmission de la nécessité temporelle401 du passé vers le futur, la liaison causale n'impliquant qu'une nécessité conditionnelle402.

- Par conséquent, si le destin peut être à la fois la cause liante de toutes choses, une cause antécédente *incomplète* et un enchaînement *invincible* de causes, c'est parce que dans le

393 Cicéron, *Topiques* 58-59.
394 Cicéron, *Fat.* 20-21 (*SVF* II, 952 = LS 38 G).
395 *Ibid.* 41 (*SVF* II, 974 = LS 62 C5).
396 Plutarque, *Stoic. Rep.* 1056 C6-7 (*SVF* II, 997 = LS 55 R2).
397 *Ibid.* 1056 C4-6.
398 *Ibid.* B3-D8.
399 Cf. Aulu-Gelle, *NA* VII, 2, 4-5 (*SVF* II, 1000).
400 Cf. *DL* VII, 149 (*SVF* I, 175) ; Cicéron, *Fat.* 10 ; 21 (LS 38 G) ; *Div.* I, 55 ; 125-126 (*SVF* II, 921 = LS 55 L) ; I, 127 (LS 55 O) ; II, 20 ; *Nat. Deor.* III, 14 (*SVF* II, 922) ; Alexandre d'Aphrodise, *Fat.* (c. 2) 166, 2 ; (c. 7) 171, 20 ; (c. 16) 186, 13 ; (c. 31) 202, 2 ; *de An.* (§25) 180, 8 ; *De l'âme* III, 185, 1-6 (*SVF* II, 920) ; Plutarque, *Stoic. Rep.* 1050 A-B ; Ps.-Plutarque, *Fat.* 570 C ; 574 D (*SVF* II, 912) ; Aulu-Gelle, VII, 2, 15 ; Justin, *Apologies* II, 7, 4, 1-9, 8 (*SVF* II, 916) ; Scholies aux *Guerres Civiles* de Lucain II, 306 (*SVF* II, 924).
401 Enoncée par Aristote, cf. *Ethique à Nicomaque* VI, 2, 1139 b8-11.
402 Voir Aristote, *Métaphysique* E, 3, 1027 a29-b13, qui résout le problème en mobilisant le concept de « cause accidentelle ».

monde chaque corps est en sympathie avec tous les autres, et produit son effet toujours *en réponse* à la provocation préalable d'un corps en mouvement.

- Ainsi, toute cause ne produit son effet que sous la condition nécessaire de l'activité d'une cause qui la précède, pour instancier ensuite le destin, se faisant à son tour cause antécédente d'un effet nécessité par la cause qui lui succède.

- La « chaîne des causes » peut donc être interprétée comme une liaison complexe d'influences causales mutuelles des corps liés par le *pneuma* divin, qui, à un niveau fondamental, unifie le monde et homogénéise chacune de ses parties403.

- Résultant de l'interaction physique des causes entrelacées et ne durant que le temps de leur activité commune, les événements ne sont donc jamais *nécessités* par le destin, bien qu'il n'en soit aucun qui ne se produise *selon lui*.

Preuves que « tout arrive par le destin »

- C'est dans le premier livre de son traité *Sur le destin* que Chrysippe soutenait, en s'appuyant sur les « témoignages » (*marturois*/μαρτυρίοις) d'Homère404, que « toutes choses sont sous la contrainte de la nécessité et du destin »405.

- Et, nous avons vu qu'il se servait aussi de l'étymologie comme d'une « preuve » (*tekmèrion*/τεκμήριον) de « la présence du destin en toutes choses »406.

- À ces « démonstrations » (*apodeixin*/ἀποδείξεσιν)407 s'en ajoutaient d'autres, mentionnées à la fin du traité *Du destin* de Ps.-Plutarque :

[Texte 1] (trad. Budé p. 35) D'après la théorie adverse408, ce qui passe pour le principe premier et fondamental, c'est que rien n'arrive sans cause et que tout, au contraire, arrive selon des causes antécédentes ; pour le second, que notre monde est gouverné par la Nature et que toutes les parties en sont animées par un même souffle et liées par la sympathie ; en troisième lieu vient ce que, plus encore, l'on peut regarder comme des preuves à l'appui des deux principes énoncés : c'est d'abord le crédit dont jouit la divination auprès de tous les hommes, qui sont persuadés que son existence est considérée comme vraiment coexistante à la divinité ; c'est ensuite, en face des événements, la noble attitude des sages, qui pensent que tout arrive selon un ordre naturel ; c'est, en troisième lieu, l'axiome bien connu d'après lequel « toute proposition est vraie ou fausse ».409

403 Voir Épictète, *E.* I, 14, 1-6.
404 *Il.* VI, 488 ; XX, 127 ; XXIII, 78 ; Parallèle chez Augustin, *De civ. Dei* V, 8 (Cicéron, *Fat.* fr. 3) = *Il.* XVIII, 136-137.
405 Eusèbe, *Praep. Ev.* VI, 8, 1 (*SVF* II, 925 = Diog. fr. 1).
406 *Ibid.*, VI, 8, 8 (*SVF* II, 914 = Diog. fr. 2).
407 *Ibid.*, VI, 8, 25 (*SVF* II, 998 = Diog. fr. 3 = LS 62 F1).
408 Bien que l'auteur ne les cite pas directement, il fait peu de doute qu'il s'agit des stoïciens.
409 Ps.-Plutarque, *Fat.* 574 E-F (*SVF* II, 912).

- Les deux premiers points s'apparentent à des têtes de chapitre de la physique stoïcienne : le principe de causalité modifié par la distinction étiologique – tout arrive selon des causes *antécédentes* –, d'une part, et la sympathie universelle, qui est le mode de gouvernement du monde par la nature, d'autre part.

- Ces questions de physique auraient été développées par Chrysippe dans son traité *Du destin*, ce qu'on peut déduire de la structure du traité homonyme de Cicéron, qui reprend un ordre quasi similaire à l'exposé de Ps.-Plutarque410.

  - Ce dernier ajoute en outre un volet de trois « preuves » (*marturia*/μαρτύρια) supplémentaires – la divination411, la soumission des sages aux événements412 et la bivalence413 –, qui complètent la liste des arguments en faveur du destin.

La sympathie universelle

Astra inclinant, non necessitant

- La preuve *physique* du destin par la sympathie universelle étant absente du *De fato* de Cicéron, il est néanmoins possible de reconstruire celle-ci en prenant pour point de départ l'argument rapporté par Alexandre d'Aphrodise :

[Texte 2] (trad. GF p. 387) En effet, rien dans le monde n'existe ou ne se produit sans cause, parce que rien de ce qu'il contient n'est séparé ni indépendant de tout ce qui s'est produit auparavant. Car le monde serait divisé, écartelé, et ne resterait plus une unité, éternellement gouvernée selon un ordre et une administration unique, si quelque changement sans cause s'y introduisait ; et il s'en introduirait un, si tout ce qui est et tout ce qui vient à être n'avait pas de causes antérieures qui le déterminent nécessairement ; cela ressemblerait, disent-ils, à la venue à l'être de quelque chose à partir de rien, et cela serait tout aussi impossible.414

- Ce raisonnement infère l'existence du destin, dans une acception qui le distingue radicalement de la superstition415, à partir de l'impossibilité d'un « mouvement sans cause » (*anaitios kinèsis*/ἀναίτιὸς κίνησις), en premier lieu, et à partir de l'impossibilité de la venue à l'être de quelque chose à partir de rien – principe classique de la physique grecque416–, en second lieu.

410 Pour le principe de causalité, lié à la bivalence, voir *Fat.* 20-21 (*SVF* II, 952 = LS 38 G). Pour la sympathie, voir *Fat.* 5-11, et 7 pour l'attribution à Chrysippe (*SVF* II, 950 = LS 55 Q). L'existence de lacunes dans ce traité (avant le §1, entre le §4 et le §5, entre le §45 et le §46, et à la fin) laisse penser que Cicéron avait développé tous les points manquants de la doctrine stoïcienne du destin.
411 Voir Cicéron, *Fat.* 11-16 et 33 ; Eusèbe, *Praep. Ev.* IV, 2, 14, 2 – 3, 13, 2 (*SVF* II, 939 = Diog. fr. 4). Alexandre d'Aphrodise traite ce thème dans les chapitres 30 et 31 de son *De fato.*
412 Cet argument, qu'on a supposé tardif parce qu'il ne se trouve pas chez Cicéron, pourrait être développé par Épictète, qui évoque la « complaisance » (εὐαρέστησις) à l'égard de Dieu en *E.* I, 12 et II, 23, 29 et 42. Mais Épictète attribue également à Chrysippe un argument qui pourrait reprendre cette idée, dans le seul passage des *Entretiens* où il est explicitement question du destin, en *E.* III, 6, 9-10 (*SVF* III, 191). Parallèle en *E.* II, 10, 5-6.
413 Voir Cicéron, *Fat.* 20-21 (*SVF* II, 952 = LS 38 G). Alexandre d'Aphrodise traite ce thème dans le chapitre 10 de son *De fato.*
414 Alexandre d'Aphrodise, *Fat.* (c. 22) 192, 8-15 (*SVF* II, 945 = LS 55 N2).
415 Voir Cicéron, *Div.* I, 126 (*SVF* II, 921 = LS 55 L3) ; II, 28, 61 (*SVF* II, 948).
416 Cf. Aristote, *Physique* I, 8, 191 a30 ; Lucrèce, I, 146 *sq.* ; Parménide, fr. 8 (28b8 DK).

- Contre les épicuriens, les stoïciens associaient ces deux idées417, et contrairement à Platon, qui dérivait l'unité du monde de l'unicité du modèle intelligible418, ou encore Aristote, qui faisait appel à la matière et au fait que les lieux naturels sont en nombre fini419, ils appuyaient leur raisonnement sur la corporéité de la matière420.

- La première partie du raisonnement s'apparente à un *modus tollens* (ou « second indémontrable » : si le premier, alors le second ; or non-le second ; donc non-le premier)421, où l'on infère l'inexistence d'un mouvement sans cause à partir de l'impossibilité, pour une chose quelconque, d'être « déliée » (*apolelumenon*/ἀπολελυμένον) ou « séparée » (*kechôrismenon*/κεχωρισμένον) « d'absolument tout ce qui précède » (*tôn progegonotôn apantôn*/τῶν προγεγονότων ἁπάντων).

- L'introduction d'un tel mouvement impliquerait alors, pour un être ou un événement, la possibilité de ne pas suivre de « quelques causes *antécédentes* » (*tina aitia gegonota*/τινα αἴτια προγεγονότα)422.

- Or, selon l'argument, la séparation et l'indépendance causale des événements et des êtres est non seulement contredite par les faits, puisque le monde continue d'exister, mais encore absurde, car quelque chose naîtrait de rien, s'il existait un mouvement « sans cause ».

- En termes stoïciens, l'absence de cause *antécédente* peut encore signifier deux choses. Dans un sens strict que ne semble pas envisager Alexandre ici423, la « cause antécédente » est ce qui *précède* un effet sans en nécessiter la production.

- Ainsi le corps qui exerce une poussée sur un cylindre est la cause antécédente d'un effet (le mouvement rectiligne) qu'elle ne nécessite pas.

- Au sens large, toute cause véritable est « antécédente » au sens où elle produit nécessairement l'effet qui *suit* d'elle et qui ne dure que tant qu'elle est « active » (le cylindre par rapport à son mouvement rectiligne).

417 Galien, *Sur les affections et les erreurs de l'âme* V, 102, 2-6 (*SVF* II, 542). Pour la multiplicité des mondes, voir Épicure, *Hér.* 45 (LS 13 A) ; Lucrèce, II, 1052-1104 (LS 13 D).
418 Platon, *Timée* 31a-b.
419 Aristote, *Du ciel* I, 8-9.
420 Proclus, *Comm. Tim.*, I, 456, 10-15 (*SVF* II, 533).
421 *DL* VII, 80 (*SVF* II, 241 = LS 36 A13); Sextus Empiricus, *AM* VIII, 223, 2 – 230, 6 (*SVF* II, 242). Le second indémontrable « est composé d'une conditionnelle et de la contradictoire du conséquent, ayant pour conclusion la contradictoire de l'antécédent ».
422 La terminologie n'est pas assurée ici, Alexandre utilisant indifféremment l'idée d'antécédence de la cause pour les êtres (les corps) et les événements (les incorporels), pour fonder son objection (*Fat.* 194, 25-27). Mais pour les stoïciens les êtres ne sont pas *causes* d'autres êtres, ni les événements *causes* d'autres événements, bien que, pour qu'un corps ne puisse causer un événement qu'en réponse à l'action d'un autre corps, qui joue pour lui le rôle de « cause antécédente ».
423 Comme en témoigne la suite du texte (*Fat.* 192, 21-25 = *SVF* II, 945 = LS 55 N3), où Alexandre nie l'intérêt de la distinction stoïcienne des causes, puisque, quelque soit la cause envisagée, les mêmes causes produiront les mêmes effets, dans les mêmes circonstances, de sorte qu'il y aurait un mouvement sans cause si l'effectuation se produisait autrement. Cette distinction est confirmée par la lettre du texte, Alexandre distinguant formellement la cause *procatarctique* (*Fat.* 192, 18) de la cause *qui précède* (*Fat.* 192, 15).

- Nous avons vu que les stoïciens identifiaient cette cause à la synectique, car elle seule est dite responsable du maintien d'un être (un corps) dans l'existence (*huparxis*/ὕπαρξις), bien qu'elle ne soit pas cause de sa génération (*génésis*/γένεσις)424.

- Du point de vue de la réalisation d'un effet, l'absence de cause antécédente peut ainsi signifier, tantôt l'absence d'une cause procatarctique *précédant* l'activité de la cause synectique, et par suite la séparation des causes entre elles, tantôt l'absence de cette même cause synectique, et par suite l'indétermination de certains effets.

- Puisque l'argument entend inférer l'existence du destin, c'est la dissolution de la *chaîne* des causes antécédentes, qui est visée.

- Mais, de nature divine, le destin est également la cause *liante* de toutes choses, de sorte que la dissolution de ce lien causal entraînerait immédiatement la dislocation du monde.

- En effet, ce qui garantit en dernière instance l'unité indivisible du monde, et par suite la liaison des causes ainsi que leur déploiement progressif dans le temps, c'est dieu, qui, en tant que souffle, pénètre toutes les parties de la matière.

- Dieu, c'est-à-dire la nature (ces concepts ayant ici la même extension), est ce qui « maintient le monde en cohésion » (*tèn sunèkhousan ton kosmon*/τὴν συνέχουσαν τὸν κόσμον), telle « une disposition (*hexis*/ἕξις) qui se meut lui-même selon les raisons séminales »425.

- Mélange d'air et de feu, le *pneuma* est une « disposition qui maintient » (*hè sunekhousa hexis*/ἡ συνέχουσα ἕξις) le monde en cohésion et qui suffit à empêcher sa dispersion426, l'action efficace de dieu impliquant sa présence dans toute la substance :

[Texte 3] (trad. LS p. 287) La théorie de Chrysippe sur la mixture est la suivante : il suppose d'abord que l'ensemble de la réalité substantielle est unifiée, par l'effet d'un certain souffle qui le traverse tout entier, et qui fournit à l'univers son soutien, sa stabilité et son interaction avec lui-même.427

- Si le monde est unifié, disent les stoïciens, c'est parce qu'il possède une nature qui le gouverne, comme le prouvent l'ordre de ses parties, des événements, la sympathie universelle et le fait que chaque chose est produite en vue d'un objectif428.

424 Galien, *Synopsis des livres sur le pouls* IX, 458, 8-14 (*SVF* II, 356 = LS 55 H).
425 *DL* VII, 148 (*SVF* II, 1132 = LS 43 A2).
426 Thémistius, *Paraphrases sur les* Physiques *d'Aristote* V, 2, 130, 15-17 (*SVF* II, 553). Voir Galien, *De la masse corporelle*, VII, 525, 7-14 (*SVF* II, 439 = LS 47 F) ; 526, 12 – 528, 12 (*SVF* II, 440) ; Ps.-Galien, *Introduction médicale*, XIV, 698, 12 (*SVF* II, 416) ; Alexandre d'Aphrodise, *Du mélange* 223, 25 – 224, 26 (*SVF* II, 441 = LS 47 L) ; Plutarque, *Not. Comm.* 1085 C-D (*SVF* II, 444 = LS 47 G) ; Clément d'Alexandrie, *Mélanges* V, 8, 48, 2-3, 3 (*SVF* II, 447). Voir aussi Simplicius, *Commentaire à la* Physique *d'Aristote* IX, 671, 8-12 (*SVF* II, 552), qui cite un argument d'Alexandre d'Aphrodise élaboré contre les stoïciens. Et aussi Simplicius, *Commentaire sur les* Catégories 217, 32 -218, 4 (*SVF* II, 389).
427 *Ibid.*, 216, 14-17 (*SVF* II, 473 = LS 48 C1).
428 Cf. Cléomède, *Théorie élémentaire* 2, 12-4, 6 (*SVF* II, 534). Voir aussi Eusèbe, *Prep. Ev.* XV, 15, 2 (*SVF* II, 528).

- Le monde, qui « contient en lui tous les êtres »429, demeure donc éternellement430 un, selon Zénon et Chrysippe (*ena onta*/ἕνα ὄντα)431 – l'unité de l'univers (*hè ou pantos enôsis*/ἡ τοῦ παντὸς ἕνωσίς) étant une doctrine stoïcienne à part entière432 –, parce qu'il est gouverné par une puissance, un ordre, c'est-à-dire une « nature unique »433.

- Il serait ainsi « disloqué et divisé » (*diaspasthai gar kai diaireisthai*/διασπᾶσθαι γὰρ καὶ διαιρεῖσθαι) du fait de l'introduction d'un « mouvement sans cause ». Et en effet, les stoïciens disaient des causes qu'elles sont corporelles parce qu'elles sont des « portions de souffle »434.

- Quelques pages plus loin, Alexandre reprend le même argument, mais cette fois-ci en passant directement à l'enchaînement des causes, que les stoïciens, dit-il, avaient posé comme l'essence du destin :

[Texte 4] (trad. Dufour p. 402) Que la nuit ne soit pas cause du jour, ou l'hiver de l'été, et que ces phénomènes ne soient pas liés les uns aux autres à la manière d'une chaîne, cependant ils se produisent, et s'ils ne se produisaient pas de cette façon, l'unité du monde et des événements et des êtres qui s'y trouvent serait rompue (*diaspasthèsetai*/διασπασθήσεται).435

- L'introduction d'un mouvement sans cause détruirait le monde, dont l'unité indivise se traduit par cette chaîne de causes (antécédentes) qu'est le destin.

- Et de même qu'il ne saurait y avoir de « trous » dans le déterminisme causal, il ne saurait y avoir de vide dans le monde, attendu que celui-ci est de part en part mis en sympathie par le *pneuma*.

- Le monde est « plein » d'êtres, c'est-à-dire de causes liées les unes aux autres et interagissant les unes avec les autres, l'existence du mouvement n'impliquant aucunement l'existence du vide, comme le soutenait Épicure436.

- Et même si, à proprement parler, le vide n'est pas *rien*, car c'est un incorporel au même titre que le lieu et le temps437– puisqu'il peut être occupé par un corps sans l'être effectivement, contrairement à l'espace qui est occupé par un corps auquel il « s'égalise »438 – son incorporéité lui ôte tout pouvoir causal439.

429 Alexandre d'Aphrodise, *Fat.* (c. 22) 191, 31 (*SVF* II, 945 = LS 55N1).
430 Sur l'éternité de la nature du monde, voir Philon d'Alexandrie, *Sur l'incorruptibilité du monde* 75, 7-10 (*SVF* II, 459).
431 *Ibidem* ; Plutarque, *Stoic. Rep.* 1035 B11 (*SVF* II, 30) ; Aétius I, 5, 1 = Ps.-Plutarque 879 A2-3 (*SVF* II, 530) ; *DL* VII, 143 (*SVF* I, 97 ; II, 531).
432 Alexandre d'Aphrodise, *Du mélange* 227, 8 (*SVF* II, 475).
433 Voir Cléomède, *Théorie élémentaire* 2, 12 – 4, 6 (*SVF* II, 534).
434 Aétius, I, 11, 5 (*SVF* II, 340 = LS 55 G).
435 Alexandre d'Aphrodise, *Fat.* (c. 25) 195, 13-16 (*SVF* II, 948).
436 Voir Lucrèce, *DRN* I, 334-390 (LS 6 A) ; Épicure, *Lettre à Hérodote* 39-40 (LS 5 A).
437 Sextus Empiricus, *AM* X, 218 (*SVF* II, 331 = LS 27 D).
438 *Ibid.* X, 3-4 (*SVF* II, 505 = LS 49 B1-2). Voir aussi Stobée, I, 18 4d, 2-20 (*SVF* II, 503 = LS 49 A) ; Aétius, I, 20, 1 (*SVF* II, 504). Le lieu étant un appendice des corps, il est différent des corps mais en contient toujours un, cf. Simplicius, *Commentaire à la* Physique *d'Aristote* IX, 571, 22-31 (*SVF* II, 508).
439 Voir Cléomède *Théorie élémentaire*, 8, 10-14 (*SVF* II, 541 = LS 49 C). C'est en effet le cas de tous les incorporels, voir Sextus Empiricus, *AM* VIII, 263 (*SVF* II, 363 = LS 45 B).

- L'existence du vide à l'intérieur du monde et l'absence de cause antécédente sont deux thèses également rejetées par les stoïciens, parce qu'incompatibles avec l'unité du monde produite par le *pneuma* divin.

- On trouve ainsi chez Cléomède un parallèle remarquable à l'argument rapporté par Alexandre :

[Texte 5] Il n'y a absolument pas de vide à l'intérieur du monde. C'est évident à partir des phénomènes. En effet si la matière de l'univers n'était pas une unité naturelle de part en part, le monde ne pourrait pas être maintenu ensemble ni gouverné par une nature, il n'y aurait pas de sympathie entre les parties du monde ; et si le monde n'était pas maintenu en cohésion par une seule et même tension, si le *pneuma* ne formait pas une unité naturelle de part en part, il ne nous serait pas possible de voir ou d'entendre. Car s'il y avait des espaces vides entre les corps, cela empêcherait que nous ayons des sensations provenant des corps.[440]

- L'unité du monde est rendue nécessaire par l'existence d'une « communauté de souffle et de tension qui unit les corps célestes aux corps terrestres », comme Chrysippe le soutenait dans son traité *Sur le vide*, mais aussi Posidonius, dans le deuxième livre de son *Traité de physique*[441].

- En effet, la matière est pour ces derniers un *continuum* divisible à l'infini parcouru par le *pneuma*, la théorie du mélange des corps expliquant que le dieu gouverne l'univers par « sympathie ».

- La co-affection des parties du monde, l'influence des phases de la lune sur les marées[442] mais aussi sur les animaux, puis de la position des astres sur l'air de l'atmosphère terrestre[443], ou encore l'influence du climat sur les caractères[444], implique donc l'inexistence du vide dans le monde.

- Le vide subsiste toutefois à l'extérieur du monde[445], et lui servira de réceptacle lorsqu'il s'étendra en volume au moment où il retournera au feu primordial[446].

- Ainsi, il existe un lien intime entre l'idée que le *pneuma* unifie la substance du monde stoïcien, d'une part, unification qui rejette le vide hors du monde, et celle selon laquelle il n'existe aucun mouvement sans cause antécédente, d'autre part, puisqu'un tel mouvement supposerait, *per impossibile*, la génération de l'être à partir du non-être. Cette liaison peut être aperçue dans l'opposition artificielle que les commentateurs antiques avaient élaborée entre les épicuriens et les stoïciens.

---

440 Cléomède, *Théorie élémentaire*, I, 1, 4 (*SVF* II, 546).
441 *DL* VII, 140 (*SVF* II, 543).
442 Cicéron, *Div.* II, 33-34 (*SVF* II, 1211) ; *Nat. Deo.* II, 83 et 118.
443 Sextus Empiricus, *AM* IX, 79, 4-10 (*SVF* II, 1013).
444 Cicéron, *Fat.* 7-8 (*SVF* II, 950-951 = LS 55 Q).
445 Cf. Simplicius, *Sur le traité* Du ciel *d'Aristote* 284, 28 – 285, 2 (*SVF* II, 535 = LS 49 F) ; *Comm.* Phys. *d'Arist.* IX, 671, 4-5 (*SVF* II, 552) ; Galien, *Sur les qualités incorporelles* XIX, 474, 5-6 et 10-14 (*SVF* II, 502 = LS 49 E) . Aristote refusait l'existence du vide extérieur au motif qu'il ne peut recevoir aucun corps et qu'il n'existe aucun corps à l'extérieur du monde (*Du ciel* I, 279 a11-17).
446 Voir Cléomède, *Théorie élémentaire* 10, 24 – 12, 5 (*SVF* II, 540 = LS 49 H). Le problème soulevé par les péripatéticiens étant celui de la quantité de vide extérieur nécessaire, qui ne peut être infini parce qu'il est impossible qu'il soit jamais comblé par un corps infini. Selon Posidonius, le vide est en quantité suffisante à la conflagration (Aétius II, 9, 2-3 = *SVF* II, 609 ; Achille Tatius, *Introduction* 8, 3-5 = *SVF* II, 610).

- En effet, les épicuriens affirmaient que la substance du monde « est divisée par un entrelacement avec le vide »447 et que le monde n'est pas unique448, tandis que leurs adversaires exigeaient d'eux qu'ils assument l'existence d'un mouvement sans cause comme conséquence de la déclinaison atomique449.

- L'inexistence du vide dans le monde (continuisme) est une conséquence de la doctrine du mélange intégral :

[Texte 6] (trad. Dufour p. 590) [Zénon et Chrysippe] ont supposé que toutes choses sont des corps et qu'un corps pénètre à travers un autre corps : il existe un mélange, tous les corps sont pleins et il n'existe aucun vide. Les stoïciens soutiennent également de telles opinions.450

- Si le monde est « un corps unifié » (*hènômenon ti sôma kathestèken ho kosmos*/ἡνωμένον τι σῶμα καθέστηκεν ὁ κόσμος)451, disent les stoïciens, c'est parce que ses parties ne sont ni conjointes ni séparées, comme un soldat l'est par rapport à l'armée, chacune d'entre elles s'affectant mutuellement, « par sympathie », un doigt arraché affectant le corps entier.

- Composé de sphères concentriques (eau, air, sphère ignée des planètes puis des fixes)452, le monde est rendu cohérent par la nature qui s'y déploie en entraînant le mouvement tendanciel des corps vers le centre, dans une isonomie des forces qui assure l'équilibre de ses parties453.

- Dans le deuxième livre de son traité *Sur le mouvement*, Chrysippe disait que le monde était de nature à se mouvoir, au moyen de ses parties et « de sa propre consistance et cohésion », et se meut vers lui-même, le premier mouvement naturel des corps étant dirigé vers son centre454. Le mouvement centripète des éléments lourds avec ceux dépourvus de poids (air et feu), qui ont tendance à s'éloigner du centre du monde, unissent son centre et sa circonférence, comme le disait Zénon455.

- Pour rendre compte de la manière dont le souffle est présent dans toute la matière et unifie le monde, Chrysippe, reprenant probablement une doctrine stoïcienne déjà bien établie, distinguait le mélange, la mixtion, la fusion et la juxtaposition.

- La *mixtion* (*mixis*/μἰξις) est « la co-extension intégrale de deux ou plusieurs corps dont les qualités persistent »456. Ainsi le feu et le fer possèdent une co-extension intégrale lorsque le fer a été rougi par le feu, de même notre âme, qui est un corps, est intégralement co-extensive à notre corps lorsque nous sommes en vie457. La co-extensivité des corps présents dans la *mixture* la distingue de la simple *juxtaposition*

447 Galien, *Que les puissances de l'âme suivent les mélanges du corps* IV, 785, 4-7 (*SVF* II, 544).
448 Voir Épicure, *Lettre à Hérodote* 45 (LS 13 A) ; Lucrèce, *DRN* I, 1052-1104 (LS 13 D) ; Cicéron, *Nat. Deor.* I, 52-53 (LS 13 H) ; Galien, *Sur les affections et les erreurs de l'âme* V, 102, 2-6 (*SVF* II, 542).
449 Voir Cicéron, *Fat.* 22 (LS 20 E2).
450 Hippolyte, *Réfutation de toutes les hérésies* I, 21, 5, 1-3 (*SVF* II, 469).
451 Sextus Empiricus, *AM* IX, 80, 1 (*SVF* II, 1013).
452 Achille Tatius, *Introd.* 4, 1-15 (*SVF* II, 555).
453 Cicéron, *Nat. Deor.* II, 115 (*SVF* II, 549).
454 Cf. Plutarque, *Stoic. Rep.* 1054 F5 – 1055 A4 (*SVF* II, 550) ; *Sur la disparition des oracles* 425 D7-E7 (*SVF* II, 551).
455 Stobée I, 166, 4-22 (*SVF* I, 99 = LS 49 J4).
456 Stobée, I, 17, 4, 16-18 (*SVF* II, 471).
457 *Ibid.*, 18-23.

(*parathesis*/παράθεσις), qui est « un contact entre des corps suivant leur surface »458, comme c'est le cas des grains de sables, de blé, d'orge ou de lentille, lorsqu'ils sont assemblés, ou encore des cailloux qui forment des tas459.

- Ainsi les composants *juxtaposées* ne sont mélangés que « par jonction » (*kath'harmèn*/καθ' ἁρμήν), ils n'ont qu'une relation externe de limite à limite dans laquelle chacun conserve sa propre qualité460.

- La *mixtion* et le *mélange* (*krasis*/κρᾶσις)461 se distinguent par la nature de leurs constituants, corps secs (feu, fer, etc.) dans le cas de la *mixtion*, corps liquides (eau, vin, vinaigre, miel, etc.)462 dans le cas du *mélange*463. En effet, selon Stobée le *mélange* est « la co-extension intégrale de deux ou plusieurs corps liquides dont les qualités persistent, car la qualité de chacun des liquides mélangées se manifeste dans le mélange »464. La *mixtion* et le *mélange* s'opposent également à la *fusion* (*sunchusis*/σύγχυσις) par la réversibilité de leur processus, la *fusion* étant « une transformation de deux ou de plusieurs qualités appartenant à des corps, en vue de la génération d'une qualité différente des autres qualités de ces choses »465, ou « une corruption des qualités primitives qui se propagent dans toutes les parties, en vue de la génération d'une seule et unique substance différente »466. Autrement dit, les composants *fusionnés* ne peuvent l'être sans perdre leurs qualités essentielles, la *fusion* étant irréductible aux qualités de ses composants originaux.

- Chrysippe l'illustrait avec le cas des parfums et des drogues médicinales467, dont la composition procède par destruction des composants mélangés et par engendrement d'un nouveau corps à partir d'eux468. Il démontrait à l'inverse la réversibilité de la *krasis* en disant que, lorsqu'une éponge imbibée d'huile est plongée dans du vin *mélangé* à de l'eau, l'eau se sépare du vin quand l'eau monte dans l'éponge469. Par conséquent, bien que les composants *mélangés* – au sens restreint (les corps liquides seuls) ou étendu (les corps liquides et les corps secs) – se distinguent des corps *juxtaposés* en ce qu'ils se propagent intégralement dans toute l'étendue les uns des autres et sont présents dans la moindre partie du mélange, ils se distinguent aussi des composants *fusionnés* en ce qu'ils conservent leurs qualités et peuvent, à la manière des corps *juxtaposés*, être de nouveau séparés470.

458 *Ibid.*, 12-13 (*SVF* II, 471).
459 *Ibid.*, 13-16 (*SVF* II, 471).
460 Alexandre d'Aphrodise, *Du mélange* 216, 17-22 (*SVF* II, 473 = LS 48 C2).
461 Il est à noter qu'Alexandre d'Aphrodise, qui rapporte la doctrine de Chrysippe, utilise indifféremment le terme de mixtion pour ces deux types distincts de mélanges (*SVF* II, 473).
462 Stobée, I, 17, 4, 29-31 (*SVF* II, 471).
463 Philon d'Alexandrie, *Sur la confusion des langues* 184, 1-2 (*SVF* II, 472). Selon Philon, le mélange est « une co-extension de parties dissemblables qui se pénètrent intégralement les unes les autres » (*Ibid.* 185, 4-5). Le mélange est ainsi opposé à la mixtion, que Philon réduit à un type de *juxtaposition* « désordonnée de corps différents », comme si l'on faisait un tas avec des grains rassemblés au même endroit (*Sur la confusion des langues* 185, 1-3 = *SVF* II, 472).
464 Stobée, I, 17, 4, 23-30 (*SVF* II, 471).
465 *Ibid.*, 37-39 (*SVF* II, 471).
466 Philon d'Alexandrie, *Sur la confusion des langues* 187, 1-3 (*SVF* II, 472).
467 *Ibid.*, 187, 3 – 188, 1 ; Stobée, I, 17, 4, 39-40 (*SVF* II, 471).
468 Alexandre d'Aphrodise, *Du mélange* 216, 22-25 (*SVF* II, 473 = LS 48 C3).
469 Stobée, I, 17, 4, 34-37 (*SVF* II, 471). Même exemple chez Philon d'Alexandrie, *Sur la confusion des langues* 186, 3 – 187, 1 (*SVF* II, 472).
470 Alexandre d'Aphrodise, *Du mélange* 216, 25 – 217, 1 (*SVF* II, 473 = LS 48 C4).

- La co-extension totale des composants du *mélange* implique leur présence dans la moindre partie, « les corps mêlés passant les uns à travers les autres, de sorte qu'il n'y a en eux aucune partie qui ne participe de tout ce qui est contenu dans un mélange aussi bien mêlé », caractéristique qui différencie le *mélange* de la simple *juxtaposition*471. Ainsi, lorsque certains corps sont raréfiés au maximum – raréfaction permise par la divisibilité à l'infini de la matière – ils peuvent se propager intégralement dans d'autres corps, s'ils sont intrinsèquement miscibles l'un dans l'autre (comme c'est le cas de l'encens diffusé dans l'air, de l'or mélangé à certaines drogues, du feu présent dans le fer rougi à la chaleur472. Ce processus a lieu quelques soient leurs masses, sans que les premiers ne perdent leur nature et leurs qualités propres, Chrysippe affirmant, au premier livre de ses *Recherches Physiques*, que rien n'empêche qu'une goutte de vin n'infuse dans toute la mer, puis « s'étendra aux dimensions de l'univers »473.

- Le « mélange intégral » (*krasis di'holou*/κρᾶσις δι' ὅλου), que Chrysippe décrivait au troisième livre de ses *Physiques*474, concerne également l'union de l'âme et du corps475, « aucune partie de l'âme n'étant sans avoir de part au corps possédant l'âme »476, ainsi que l'extension totale des éléments subtils et léger (feu et air) à travers la totalité des éléments lourds et compacts (terre et eau)477. Enfin, c'est le « souffle » qui est concerné au plus haut point, car c'est un mélange d'air et de feu478, qui garantit stabilité, tension et substantialité lorsqu'il se mêle à la terre et à l'eau479. Passant à travers tous les corps480, le souffle pénètre l'univers dans son entier481, l'action causale de dieu supposant sa présence, même asymétrique et infime, dans la totalité de la matière482.

- La théorie du mélange intégral, résumée au slogan « un corps pénètre un autre corps » (*sôma chôrein dia sômatos*/σῶμα χωρεῖν διὰ σώματος)483, constituait ainsi le cœur de toutes les doctrines physiques des stoïciens :

[Texte 7] (trad. Dufour p. 600) Mais leurs discours sur l'âme viennent également de là, comme aussi toute la crédibilité de leur fameuse doctrine du destin, de la providence qui règne sur toutes choses ; et c'est aussi le cas de leurs doctrine sur les principes et sur dieu, et de celle sur l'unification de l'univers et sur la sympathie qu'il a envers lui-même. Car le dieu qui pénètre à travers la matière est, pour eux, toutes choses.484

471 *Ibid.*, 217, 9-13 (*SVF* II, 473 = LS 48 C7).
472 Stobée, I, 17, 4, 18-20 (*SVF* II, 471) ; Alexandre d'Aphrodise, *Du mélange* 218, 1-2 (*SVF* II, 473 = LS 48 C11) ; 227, 13-16 (*SVF* II, 475).
473 Plutarque, *Not. Comm.* 1078 E (*SVF* II, 480 = LS 48 B) ; Alexandre d'Aphrodise, *Du mélange* 217, 13-32 (*SVF* II, 473 = LS 48 C8-10) ; *DL* VII, 151 (*SVF* II, 479 = LS 48 A). L'exemple provient sûrement d'Aristote (*Gen. Corr.* I, 10, 328 a26-28), mais pour qui la goutte de vin serait absorbée et donc détruite par les « dix mille conges d'eau » auxquels elle serait mélangée, en raison d'un trop grand déséquilibre entre les quantités.
474 *DL* VII, 151 (*SVF* II, 479 = LS 48 A).
475 Voir Alexandre d'Aphrodise, *De l'âme* II, 115, 32 *sq.* (*SVF* II, 797, 1) ; Simplicius, *Comm.* Phys. *d'Ar.* IX, 530, 11-14 (*SVF* II, 467).
476 Alexandre d'Aphrodise, *Du mélange* 217, 36 (*SVF* II, 473 = LS 48 C10).
477 *Ibid.*, 218, 2-6 (*SVF* II, 473 = LS 48 C11).
478 Voir Galien, *Plac. Hipp. Plat.* V, 3, 8 (*SVF* II, 841 = LS 47 H) à propos de l'âme ; Alexandre d'Aphrodise, *Du mélange*, 224, 14-17, 23-26 (*SVF* II, 442 = LS 47 I).
479 Plutarque, *Not. Comm.* 1085 C-D (*SVF* II, 444 = LS 47 G).
480 Alexandre d'Aphrodise, *Du mélange* 224, 14 *sq.* (*SVF* II, 442 = LS 47 I1).
481 *Ibid.*, 223, 25-27 (*SVF* II, 441 = LS 47 L1).
482 *DL* VII, 138 (*SVF* II, 634 = LS 47 O1-2).
483 Plutarque, *Not. Comm.* 1077 E7 (*SVF* II, 465 = LS 48 E), qui critique cette idée et rapporte l'objection (pré-chrysippéenne) d'Arcésilas ; Alexandre d'Aphrodise, *Du mélange* 227, 4, 10 (*SVF* II, 475).
484 *Ibid.* 227, 5-9 (*SVF* II, 475).

- Gouverné par une nature unique, le monde est traversé par un souffle unique et qui le met en sympathie avec lui-même, et c'est cette « solidarité physique » (*contagione rerum*) qui fonde l'existence du destin485, toutes choses étant tramées ensemble dans un « enchaînement naturel » (*conligatione naturali*) qui garantit finalement la vérité éternelle des propositions portant sur les événements futurs486. Le destin étant identique à dieu en tant qu'il est « cause liante des choses », son existence est démontré à partir du mélange intégral du *pneuma* dans toute la matière, dieu étant ici une « disposition unique » garantissant que les corps mélangés les uns aux autres soient inséparables les uns des autres487.

- La pénétration d'un corps par un autre n'est donc pas rendue possible par la possession d'espaces vides à travers lesquels ces corps se traversent l'un l'autre (le vide n'existant pas selon les stoïciens dans le monde mais à l'extérieur de celui-ci), mais par mélange intégral des deux corps488. Le continuisme défendu par les stoïciens constituait ainsi une réponse à l'atomisme épicurien, et impliquait la divisibilité à l'infini de la matière489. Épicure reprenait en effet le paradoxe de la dichotomie développé par Zénon d'Élée – l'impossibilité du mouvement dans un espace continu divisible à l'infini490 –, et défendait l'impossibilité d'une coupure à l'infini de la matière, d'une part, et du passage à l'infini de partie à partie dans une grandeur finie, d'autre part, le « minimum dans l'atome » étant selon lui l'unité absolue de grandeur minimale491. Mis au défi de rendre raison des différences de tailles (par exemple, entre un homme et son doigt)492, différences qui devraient être fonctions du nombre des parties493, les philosophes du Portique ont nié qu'une grandeur divisible à l'infini contienne une infinité de parties494. Selon eux, le corps – ou la surface, la ligne, le lieu, le vide et le temps – sont divisibles à l'infini mais sans être eux-mêmes constitués d'une infinité de choses semblables (pour le corps, la surface, la ligne et le lieu)495. Cette solution autorise la comparaison en taille de Socrate et de Platon, qui sont deux corps divisibles à l'infini dans lesquels il n'existe aucune partie *ultime* où pourrait s'arrêter la division, bien qu'il soit impossible selon Chrysippe d'énumérer toutes les parties dont ils sont faits, que celles-ci soient d'ailleurs en nombre fini ou infini496.

- Cette affirmation résout aussi partiellement le paradoxe zénonien de la dichotomie, puisqu'en l'absence d'une infinité de plus petites distances comprises dans la distance totale à parcourir par un coureur, celui-ci pourra entamer sa course. Mais la divisibilité à l'infini de la distance à parcourir implique néanmoins l'impossibilité de franchir celle-ci « par étapes »497. À ce problème, les stoïciens auraient répondu que « le corps mû franchit la totalité de l'intervalle divisible en un seul et même temps »498. Dans cette

485 Cicéron, *Fat.* 7 (*SVF* II, 950 = LS 55 Q1) ; *Div.* II, 33-35 (*SVF* II, 1211).
486 Cicéron, *Fat.* 32. Nous aborderons ce point ici, page…
487 Alexandre d'Aphrodise, *Du mélange* 221, 19-20 (*SVF* II, 474).
488 Voir Alexandre d'Aphrodise, *De l'âme* II, 139, 30 – 140, 33 (*SVF* II, 477), qui montre les difficultés du mélange intégral.
489 Cf. *DL* VII, 150-151 (*SVF* II, 482 = LS 50 B).
490 Voir DK 29 B 1-2, A 25 ; Sextus Empiricus, *AM* X, 139-141 (*SVF* II, = LS 50 F4).
491 Épicure, *Lettre à Hérodote* 56-59 (LS 9 A1-9).
492 Plutarque, *Not. Comm.* 1079 A-B (*SVF* II, 484 = LS 50 C2).
493 Lucrèce, *DRN* I, 615-627 (LS 9 C3).
494 Position quasi similaire à celle d'Aristote, voir *Physique* VI, 1, 231 a23-24, b16-17.
495 Cf. Stobée, I, 14, 1e W. (*SVF* II, 482 = LS 50 A).
496 Plutarque, *Not. Comm.* 1079 B-C (*SVF* II, 484 = LS 50 C3).
497 Sextus Empiricus, *AM* X, 139-141 (LS 50 F4).
498 *Ibid.*, 123 (*SVF* II, 491 = LS 50 F2).

conception du mouvement-bloc, la délimitation du *premier* mouvement accompli par le coureur n'est pas *réelle* mais dépend de notre capacité mentale à diviser la distance parcourue en « portions ». En effet, les limites ne sont pour les stoïciens que de pures constructions qui ne « subsistent » que dans la pensée499 (la ligne *limitant* la surface, le point *limitant* la ligne)500, contrairement aux universaux qui n'y subsistent même pas (ce sont des « non quelques choses »)501.

- C'est ainsi qu'ils résolvaient également le problème aristotélicien du contact des grandeurs indivisibles502. Celles-ci ne peuvent en effet se toucher ni « de partie à partie », ni de « partie à tout », car, insécables, elles sont par définition « sans parties ». Et elles ne peuvent pas non plus le faire « de tout à tout », car il s'agirait alors d'un mélange intégral et non d'un contact503. Quant aux stoïciens, ils refusaient donc que les corps possèdent des extrémités *réelles*, c'est-à-dire une première et une dernière partie où se termineraient leurs grandeurs504. Les corps divisibles à l'infini ne peuvent ainsi se toucher ni « de partie à partie », ni « de partie à tout ». Leur solution consistait à dire que ces corps se touchent « par une limite », mais, parce que celle-ci ne *subsiste* que dans la pensée, elle n'est ni la partie d'un corps, ni un corps (un tout)505. Ainsi les corps peuvent se toucher sans être intégralement mélangés, même s'il est impossible de décider de manière non-arbitraire où ils finissent et où ils commencent.

- Le monde est donc un ensemble continu dans lequel toute délimitation interne, sans être « irréelle » au sens propre demeure une fiction de l'esprit, est fini mais divisible à l'infini, unique mais entouré d'un vide infini, unifié par un *pneuma* qui se mélange intégralement à toute sa matière pour en garantir la cohésion et l'existence à travers le temps par la mise en sympathie de toutes ses parties. C'est cette action sustentatrice qui rend en définitive possible l'action et la passion des corps sans que ceux-ci ne se mélangent ni ne perdent leurs qualités propres, garantissant l'existence actuelle de la « chaîne des causes » ainsi que son déploiement à travers le temps. C'est ainsi que les stoïciens auraient démontré l'existence du destin, grâce aux éléments de doctrine de leur cosmologie novatrice.

La bivalence universelle

- Concernant la preuve du destin, la logique n'est pas en reste, en témoigne ce célèbre argument de Chrysippe rapporté par Cicéron :

[Texte 8] (trad. Dufour p. 408) S'il existe un mouvement sans cause, toute proposition (que les dialecticiens appellent ἀξίωμα) ne sera pas soit vraie soit fausse ; car ce qui ne possède pas de

499 Proclus, *Sur le livre I des* Éléments *d'Euclide*, 89, 15-18 (*SVF* II, 488 = LS 50 D).
500 *DL* VII, 135 (LS 50 E).
501 Sextus Empiricus, *AM* I, 17 (*SVF* II, 330 = LS 27 C).
502 Aristote, *Physique* VI, 231a21-b17. Voir la réponse d'Épicure sur les différentes combinaisons des indivisibles, *Lettre à Hérodote*, 58 (LS 9 A7-8).
503 Plutarque, *Not. Comm.* 1080 E (*SVF* II, 487 = LS 50 C6).
504 *Ibid.*, 1078 E (*SVF* II, 485 = LS 50 C1).
505 *Ibid.* 1080 E (*SVF* II, 487 = LS 50 C7-8). Plutarque en conclut que, n'étant pas un corps, elle doit être un incorporel, de sorte qu'un corps pâtirait ou agirait du contact avec un autre corps par le biais d'un incorporel, ce qui contredit les principes de l'étiologie stoïcienne (*Not. Comm.* 1080 E-F = LS 50 C8). Mais la limite n'est ni un corps, ni un incorporel, c'est un « non-quelque-chose », et à ce titre elle n'est un intermédiaire « entre les corps » en contact que *dans notre pensée*.

causes efficientes ne peut être ni vrai ni faux ; or, toute proposition est ou vraie ou fausse ; il n'existe donc pas de mouvement sans cause. S'il en va ainsi, toutes choses se produisent en raison de causes qui les précèdent ; s'il en va ainsi, toutes choses se produisent en vertu du destin. On en conclut donc que tout ce qui arrive arrive en vertu du destin.506

- Commençons par analyser formellement cet argument qui, comme tout argument, est « un complexe constitué de prémisses et d'une conclusion »507.

- Chrysippe refusant les raisonnements à une seule prémisse, contrairement à son élève Antipater508, il s'agit en outre d'un raisonnement « non simple », car il est lui-même composé de raisonnements « simples » ou « indémontrables ».

- Un indémontrable est constitué d'une prémisse majeure (ou « tropique »)509, proposition « non simple » qui peut être de trois sortes : conditionnelle, disjonctive ou conjonctive. Cette prémisse est suivie d'une mineure (ou « additionnelle ») et d'une conclusion, toutes deux étant des propositions simples510. Et on l'appelle « indémontrable » au sens où il n'est pas *nécessaire* (et non *possible*) de le démontrer511 parce qu'il est manifeste qu'il est immédiatement concluant, ce que Chrysippe affirmait « au commencement de sa première *Introduction aux déductions* »512.

- Là où les critères de validité des propositions « non simples » se partagent entre incompatibilité mutuelle (pour la conditionnelle et la disjonctive, à partir de Chrysippe)513 et vérifonctionalité (pour la conjonctive), la validité des argument « simples » obéit au « principe de Conditionnalisation » selon lequel un argument (*logos*/λὸγος) est concluant ou « déductif » (*sunaktikos*/συναχτικὸς) si la conclusion *suit* de la conjonction des prémisses.

- Et la règle d'inférence admise par les stoïciens énonce que la conclusion ne peut être déduite des prémisses que si le conditionnel, qui a pour antécédent la conjonction des prémisses de l'argument (*et* <si le premier, le second> *et* non le second) et pour conséquent sa conclusion (non le premier), est *valable*514.

506 Cicéron, *Du destin*, 20-21 (*SVF* II, 952 = LS 38 G).
507 Sextus Empiricus, *Hyp.* II, 135 (LS 36 B2) ; *AM* VIII, 301 ; *DL* VII, 45 ; 76 (LS 36 A1).
508 Sextus Empiricus, *AM* VIII, 443, 1-9 (*SVF* II, 249 = LS 36 C7) ; Apulée, *De l'interpretation* 184, 16-23 (LS 36 D).
509 Ammonius, *Sur les* Premiers Analytiques *d'Aristote* 68, 7 (*SVF* II, 236) ; Galien, *Institution logique* VII, 1, 6 (*SVF* II, 244) ; Alexandre d'Aphrodise, *Sur les* Premiers Analytiques *d'Aristote* 265, 4 (*SVF* II, 254).
510 Pour les propositions simples, voir Sextus Empiricus, *AM* VIII, 93-98 (*SVF* II, 205 = LS 34 H) et *DL* VII, 69-70 (*SVF* II, 204 = LS 34 K). Pour les non simples, voir *DL* VII, 71-74 (*SVF* II, 207 = LS 35 A) ; Sextus Empiricus, *AM* VIII, 108-112 (*SVF* II, 216) ; Aulu Gelle, *NA* XVI, 8, 9 (*SVF* II, 213 = LS 35 D) et 12 (*SVF* II, 218 = LS 35 E). Pour leur distinction, *DL* VII, 68-69 (*SVF* II, 203).
511 *DL* VII, 79 (*SVF* II, 241 = LS 36 A11).
512 Sextus Empiricus, *AM* VIII, 223 (*SVF* II, 242).
513 Cf. *DL* VII, 73. Zénon adoptait probablement le critère philonien de l'implication matérielle, la conditionnelle fausse étant celle qui commence par le vrai et finit par le faux (elle est vraie quand V-V, F-F, F-V), cf. *DL* VII, 81 ; voir aussi Sextus Empiricus, *Hyp.* II, 104-105 et *AM* VIII, 112-113.
514 Autrement dit, l'inférence [~Q, (P ⇒ Q)] ⊢ ~P, n'est *concluante* que *si et seulement si* l'implication [(P⇒Q) ∧ (~Q)] ⇒ ~P est *valide*. Or, cette dernière n'est valide que *si et seulement si* « P » est *incompatible* avec la conjonctive [(P⇒Q) ∧ (~Q)].

- Or, en application du critère de cohérence (*sunartèsis*/συνάρτησις)515 retenu par Chrysippe, la validité d'un conditionnel dépend du *conflit* qui se trouve entre l'opposé du conséquent et l'antécédent516.

- D'une manière générale, l'inférence est valable lorsqu'une fois admise la vérité des prémisses la conclusion s'ensuit de leur admission517. Ainsi, dans le *modus ponens* (premier indémontrable) suivant :

  S'il fait jour, alors il fait clair
  Or il fait jour
  Donc il fait clair

, la conclusion « il fait clair » *suit* (logiquement) de la conjonction des prémisses « *et* <s'il fait jour, alors il fait clair>, *et* il fait jour »518.

- Mais pour être vrai (*alèthès*/ἀληθής), cet argument a encore besoin que ses deux prémisses soient vraies519. Et pour être démonstratif (*apodeiktikos*/ ἀποδεικτικός), il faut en outre que sa conclusion soit cachée et découverte par le raisonnement520.

- La démonstration (*apodeixis*/ἀπόδειξις), rappelle Sextus Empiricus, est donc « un raisonnement (*logos*/λόγος) qui, par le biais de prémisses sur lesquelles on s'accorde, révèle de façon concluante une conséquence obscure »521.

- Voilà pour les arguments indémontrables. Quant aux arguments complexes, il faut les analyser pour déterminer leur validité522.

- L'analyse consiste à réduire l'argument à sa structure cachée, en révélant ses séquences implicites. Reprenons notre argument :

  (1)S'il existe un mouvement sans cause, toute proposition ne sera pas soit vraie soit fausse
  (2) *car ce qui ne possède pas de causes efficientes ne peut être ni vrai ni faux*
  (2')or, toute proposition est vraie ou fausse ;
  (3)il n'existe donc pas de mouvement sans cause.
  (4)S'il en va ainsi, toutes choses se produisent en raison de causes qui les précèdent ;
  (5)s'il en va ainsi, toutes choses se produisent en vertu du destin.
  (C)On en conclut donc que tout ce qui arrive, arrive en vertu du destin.

On le formalise ainsi, en prenant soin d'enlever la preuve (*en italique*) et en révélant ses prémisses et conclusions cachées (entre crochets) :

I. **[A1]** Si le premier, le second
   [A2] Or non le second
   [C1/A3] Donc non le premier

II. **[A4]** Si non le premier, le troisième

515 Sextus Empiricus, *Hyp.* II, 137 (LS 36 B3) ; voir aussi *DL* VII, 77 (*SVF* II, 238 = LS 36 A4).
516 Sextus Empiricus, *Hyp.* II, 111 (LS 35 B4).
517 Sextus Empiricus, *AM* VIII, 303.
518 Cf. Sextus Empiricus, *Hyp.* II, 137 (LS 36 B3) ; voir aussi *AM* VIII, 415-417 (*SVF* II, 239).
519 Cf. *DL* VII, 79 (*SVF* II, 238 = LS 36 A8) ; Sextus Empiricus, *Hyp.* II, 138-139 (LS 36 B4-6) ; voir aussi *AM* VIII, 418-421 (*SVF* II, 239).
520 Cf. Sextus Empiricus, *Hyp.* II, 140 (LS 36 B7) ; voir aussi *AM* VIII, 422 (*SVF* II, 239).
521 Sextus Empiricus, *Hyp.* II, 135 et 143 (LS 36 B11) ; voir aussi *AM* VIII, 310-314 (*SVF* II, 266).
522 Cf. Sextus Empiricus, *AM* VIII, 229 (*SVF* II, 242).

[A3] [Or non le premier]
[C2/A6*] [Donc le troisième]

III. **[A5]** Si le troisième, le quatrième
[A6*] [Or le troisième]
[C3] Donc le quatrième

La validité de ce raisonnement complexe est garantie par le principe stoïcien selon lequel tous les syllogismes sont des arguments soit indémontrables, soit réductibles à des indémontrables grâce à une ou plusieurs « règles fondamentales » (appelées *thèmes*)523. Au nombre de quatre, ces règles ont pour fonction de convertir les syllogismes non-indémontrables en indémontrables, et auraient été partiellement réduites à un seul et même « théorème dialectique », qui stipule que « lorsqu'une peut être déduite la conclusion des prémisses, celle-ci est contenue en puissance dans celles-là, même si elle n'est pas explicitement exprimée »524.

Mais dans la mesure où nous avons ici affaire à une chaîne d'inférences dans laquelle des prémisses semblent implicitement ajoutées, il paraît opportun d'utiliser la troisième de ces règles. En effet, ce thème permet la déduction d'un raisonnement en chaîne à partir de raisonnements simples en y ajoutant des prémisses « extérieures »525. Cette règle énonce que, lorsque de deux propositions une troisième se conclut (A1, A2 ⊢ A3), et que de la troisième et d'autres prémisses extérieures une autre se conclut (A3, PExt. ⊢ C), alors cette dernière se conclut des deux premières et des prémisses extérieures (A1, A2, PExt. ⊢ C). On peut ainsi séparer de la chaîne d'inférence un argument indémontrable à chaque fois que de deux prémisses une troisième s'ensuit, et ce, jusqu'à la conclusion finale.

Puisque nous avons affaire ici à un raisonnement en chaîne à trois prémisses, il est nécessaire d'utiliser deux fois le troisième thème. L'analyse de la première séquence du raisonnement complexe (A1, A2, A4-prémisse extérieure ⊢ C2) révèle un *modus tollens* (A1, A2 ⊢ C1/A3) et un *modus ponens* (A4, A3 ⊢ C2) :

Arguments indémontrables constitutifs :	A1, A2 ⊢ C1/A3	A4, A3 ⊢ C2
Séquence à analyser :	A1, A2, A4-Pext. ⊢ C2	

Modus tollens : (**A1** : si le premier, alors le second ; **A2** : or non le second ; **C1/A3** : donc non le premier)
Modus ponens 1 : (**A4/Pext.** : si non le premier, alors le troisième ; **A3** : or non le premier ; **C2** : donc le troisième)

Traduction :

Modus tollens : (**A1** : s'il existe un mouvement sans cause, toute proposition n'est pas ou vraie ou fausse ; **A2** : or toute proposition est ou vraie ou fausse ; **A3** : donc il n'existe pas de mouvement sans cause)
Modus ponens 1 : (**A4/Pext.** : s'il n'existe pas de mouvement sans cause, alors tout a une cause antécédente ; **C1/A3** : or il n'existe pas de mouvement sans cause ; **C2** : donc tout a une cause antécédente)

L'analyse de la deuxième séquence (A4, A3, A5-prémisse extérieure ⊢ C3) découvre un *modus ponens* (A4, A3 ⊢ C2/A6) suivi d'un autre *modus ponens* (A6, A5/Pext. ⊢ C3) :

523 *DL* VII, 78 (*SVF* II, 238 = LS 36 A5). Voir aussi Galien, *Sur les doctrines d'Hippocrate et de Platon* II, 3, 18-19 (*SVF* II, 248 = LS 36 H) ; Ammonius, *Sur les* Premiers Analytiques *d'Aristote* 68, 14 (*SVF* II, 236) ; Alexandre d'Aphrodise, *Sur les* Analytiques premiers *d'Aristote*, 283, 7 – 284, 17 (*SVF* II, 257).
524 Sextus Empiricus, *AM* VIII, 231 (LS 36 G4). Mais ce théorème dialectique ne suffit pas à l'analyse de tous les syllogismes non simples. Pour le premier thème (qui ressemble à la preuve aristotéllicienne *per impossibile*), voir Apulée, *De l'interprétation* 191, 5-10 (*SVF* II, 239a = LS 36 I). C'est « Loi de contraposition des arguments », qui permet la conversion d'un raisonnement en indémontrable si la contradictoire de sa conclusion et de l'une des deux prémisses entraîne la contradictoire de la prémisse restante.
525 Voir Alexandre d'Aphrodise, *Sur les* Analytiques premiers *d'Aristote* 278, 11-14 (*SVF* II, 255 = LS 36 J), qui le rapporte au « théorème synthétique » d'Aristote (*In Apr.* 274, 7-25) et qui diffère légèrement du rapport de Simplicius, *Commentaire sur le traité* Du ciel *d'Aristote* 236, 33 – 237, 9 (*SVF* II, 256).

Arguments indémontrables constitutifs : A4, A3 ⊢ C2/A6 A6, A5-Pext. ⊢ C3

Séquence à analyser : A4, A3, A5-Pext. ⊢ C3

Modus ponens 1 : (**A4** : si non le premier, alors le troisième ; **A3** : or non le premier ; **C2/A6** : donc le troisième)
Modus ponens 2 : (**A5/Pext.** : si le troisième, alors le quatrième ; **A6** : or le troisième ; **C3** : donc le quatrième)

Traduction :

Modus ponens 1 : (**A4** : s'il n'existe pas de mouvement sans cause, alors tout a une cause antécédente ; **A3** : or il n'existe pas de mouvement sans cause ; **C2/A6** : donc tout a une cause antécédente)
Modus ponens 1 : (**A5/Pext.** : si tout a une cause antécédente, alors tout arrive par le destin ; **A6** : or tout a une cause antécédente ; **C3** : donc tout arrive par le destin)

Notre raisonnement complexe initial est *hétérogène*, puisqu'il est composé de deux indémontrables de types différents. Le premier indémontrable (*modus ponens*) est l'argument « formé d'une conditionnelle et de son antécédent, qui a pour conclusion le conséquent de ce conditionnel »526 (Si le premier, le second ; or le premier ; donc le second). Quant au second indémontrable (*modus tollens*), il « est formé d'un conditionnel et de l'opposé du conséquent de ce conditionnel, qui a pour conclusion l'opposé de l'antécédent »527 (Si le premier, le second ; or non le second ; donc non le premier). Notre raisonnement apparaît donc comme formellement valide.

comment sauver Chrysippe de la critique de l'impitoyable Cicéron ? (si la bivalence est liée à la causalité – parce qu'il faut une cause active *maintenant* pour que « il y aura une bataille navale demain » soit vraie (ou fausse) – alors pourquoi n'existe-t-il pas une cause éternelle qui rend tous les futurs nécessaires ?

- Reste à déterminer sa vérité à partir de l'examen de ses prémisses et conclusions, fondées elles-mêmes sur la vérité du principe de bivalence.

- Cicéron désigne ce principe comme un *fundamentum dialecticae*528 et comme la définition de la proposition (*axiôma*/ἀξίωμα).

- Lorsqu'elle est de celles qui sont dites « simples » – c'est-à-dire qui « ne sont pas constituées par une proposition reprise plusieurs fois ou par plusieurs propositions » (comme *Il fait jour*)529–, la proposition est en effet selon les stoïciens « ce qui est vrai ou faux »530.

- La tropique (A1) de la séquence I (« s'il existe un mouvement sans cause, alors toute proposition ne sera pas ou vraie ou fausse ») est une implication qui relie hypothétiquement la négation du principe de bivalence à l'existence d'un mouvement sans cause.

- Par contraposition, la vérité de la bivalence universelle implique l'inexistence d'un mouvement sans cause, de sorte que, selon Chrysippe, la détermination sémantique de

526 *Ibid.,* 224 (*SVF* II, 242) ; *DL* VII, 80 (*SVF* II, 241 = LS 36 A12).
527 Sextus Empiricus, *AM* VIII, 225 (*SVF* II, 242) ; *DL* VII, 80 (*SVF* II, 241 = LS 36 A13) ; Galien, *IL.* VI, 6 (*SVF* II, 245).
528 Cicéron, *Premiers Académiques* II, 95 (*SVF* II, 196= LS 37 H5).
529 *DL* VII, 68 (*SVF* II, 203) ; cf. Sextus Empiricus, *AM* VIII, 93 (*SVF* II, 205 = LS 34 H1-2), qui attribue toutefois la classification des simples et des non-simples aux Dialecticiens.
530 *DL* VII, 65 (*SVF* II, 193 = LS 34 A) ; 66 (*SVF* II, 186) ; Sextus Empiricus, *AM* VIII, 74 (*SVF* II, 187 = LS 34 B) ; Cicéron, *Du destin*, 38 (LS 34 C).

toutes les propositions, y compris celles *au futur* (telle que « il y aura une bataille navale demain »), dépend de la détermination causale des événements sur lesquelles elles portent.

- Par conséquent, si l'existence d'un mouvement indéterminé implique l'indétermination sémantique des propositions, la vérité de la bivalence implique, par *modus tollens*, l'inexistence d'un tel mouvement – étant entendu que le mot *kinésis* (κίνησις) est pris ici au sens large de « changement selon la configuration »531 (c'est-à-dire de *figure*)532 et non au sens restreint de « changement selon le lieu »533 (la *locomotion*).

- Sans parvenir à l'expliquer de manière convaincante, on a remarqué que la liaison du déterminisme causal à la bivalence n'apparaissait pas comme naturelle avant la philosophie hellénistique, Aristote dissociant ces deux doctrines lorsqu'il combattait le déterminisme logique au chapitre 9 de son traité *De l'interprétation*, d'une part, et le déterminisme causal en *Métaphysique* E, 3, d'autre part.

- Pourtant, selon Cicéron, Chrysippe et Épicure regardaient l'inférence comme naturelle, celui-là affirmant que toute proposition est vraie ou fausse pour sauver le destin, celui-ci préférant le nier pour conjurer la nécessité :

[Texte 9] Aussi Chrysippe fait-il tous ses efforts pour démontrer que tout *axiome* est ou vrai ou faux534. De même, en effet, qu'Épicure redoute, s'il concède ce point, qu'il lui faille concéder aussi que tout ce qui arrive, arrive fatalement – en effet si l'un ou l'autre est vrai de toute éternité il est également déterminé (*certum*), et s'il est déterminé (*certum*), également nécessaire : ainsi, pense-t-il, on établit la nécessité et le destin – de même Chrysippe craint que, s'il n'obtient pas que toute énonciation est ou vraie ou fausse, il ne puisse maintenir que tout ce qui arrive est fatal et résulte de causes déterminant l'avenir de toute éternité.535

- Bien que Cicéron attribue ici fautivement à Épicure l'identification du destin et de la nécessité, l'affirmation de la bivalence universelle des propositions (*en tout temps*) aurait démarqué les stoïciens tant d'Aristote que d'Épicure.

- Limitant la bivalence ou la niant purement et simplement, ces derniers cherchaient en tout cas à éviter ce qu'ils considéraient comme des conséquences désastreuses pour la vie morale. Selon Aristote, le déterminisme logique développé par Diodore a des conséquences contraires à l'expérience de la délibération et de l'action536.

- Le Stagirite restreignait ainsi la bivalence en raison de la contingence de certains futurs dont les énoncés ne sont ni vrais ni faux537.

- Et si l'incertitude de ces futurs implique l'indétermination sémantique des propositions *au futur* qui portent sur eux – leur vérité ou leur fausseté étant *en puissance*538 –, pour les philosophes du Portique même les propositions (présentes ou passées) *au futur* doivent

531 Cf. Stobée, I, 19, 3, 3 (*SVF* II, 492, 1) ; Sextus Empiricus, *AM* X, 52 (*SVF* II, 492, 2).
532 Cf. Sextus Empiricus, *AM* IX, 75 (*SVF* II, 311 = LS 44 C1) ; Plutarque, *Not. Comm.* 1054 A.
533 Stobée, I, 19, 3, 3-4 (*SVF* II, 492, 1).
534 Peut-être y a-t-il ici une évocation du paradoxe du Menteur, qui mettait en péril le principe de bivalence (cf. Cicéron, *Premiers Académiques* II, 95 = *SVF* II, 196 = LS 37 H5) et sur lequel Chrysippe aurait écrit un traité, voir *DL* VII, 196 (*SVF* II, 15).
535 Cf. Cicéron, *Fat.* 21 (*SVF* II, 952 = LS 38 G). L'opposition est évidemment anachronique.
536 Voir Aristote, *Int.* 9, 18 b9-33 – 19a7 *sq.*
537 Boèce, *Commentaire sur le* De l'interprétation *d'Aristote*, III, 9, p. 208 (*FDS* 882).
538 Aristote, *Int.* 9, 19 a36-b4.

être ou vraies ou fausses, parce que tous les futurs sont « déterminés » (*horisthai*/ὡρίσθαι)539.

- Le statut particulier des futurs contingents aristotéliciens dépend de l'indétermination naturelle, du hasard ou de la délibération humaine, caractéristiques du monde sublunaire.

- Tel qu'il est défini en *Métaphysique* Δ 30, l'accident n'appartient *réellement* à la substance, c'est-à-dire n'entretient une relation *réelle* avec elle, que *pendant qu'il a lieu*, de sorte que la proposition qui porte sur un tel futur ne saurait être vraie ou fausse *maintenant*, c'est-à-dire *avant* son occurrence.

- L'existence de ces événements indéterminés interdit le passage, au niveau logique, du *sens composé* de la nécessité de la disjonction vraie (*soit p, soit non-p*) à son *sens divisé*, en « distribuant » la nécessité à l'un des deux membres.

- Ainsi, la vérité du tiers exclu implique qu'à partir de la disjonction vraie « *ou bien* il y aura une bataille navale demain, *ou bien* il n'y en aura pas »540, la vérité soit *distribuée*, de sorte qu'on devrait dire *ou bien* « il y aura une bataille navale demain » est vraie, *ou bien* « il n'y aura pas de bataille navale demain » est vraie. Mais pour Aristote, si *p* est un futur contingent, alors la nécessité de la disjonction de contradictoires $L(p \vee \sim p)$ ne peut être transmise à l'un des contradictoires de la disjonction : $L(p) \vee L(\sim p)$.

- Tout en maintenant le principe du tiers exclu comme une conséquence du principe de non contradiction541, le Stagirite considérait donc que la valeur de vérité de l'un des deux membres de la disjonction ne peut être déterminée qu'*au moment* de l'occurrence future de l'événement en question, qui n'est nécessaire *au sens simple* que lorsqu'il aura lieu et durant le temps où il aura lieu. Et dans la mesure où l'énoncé qui porte sur ce futur n'est pas *déjà* vrai ou faux, Aristote juge qu'il est nécessaire que la bivalence perde l'extension universelle qu'elle devrait logiquement avoir, parce qu'elle dérive de l'universalité du principe de non contradiction (deux contradictoires peuvent être fausses mais non être simultanément vraies) et du tiers exclu (deux contradictoires peuvent être vraies mais non être simultanément fausses), prouvé notamment en *Métaphysique* Γ, 7.

- Il a été suggéré que l'indétermination sémantique des propositions portant sur les futurs contingents devait être directement liée, dans l'esprit d'Aristote, à l'indétermination causale des accidents, en stricte application du principe de vérité correspondance542.

- Mais l'argument fataliste auquel répond le Stagirite ici est de type sémantique et non-causal (contrairement à celui réfuté en *Métaphysique* E, 3, 1027 a30-b15), puisqu'il infère la nécessité du futur à partir de la *seule* vérité éternelle de la proposition présente ou passée qui porte sur lui.

539 Simplicius, *Commentaire sur les* Catégories *d'Aristote* 406, 34 – 407, 5 (*SVF* II, 198) ; Cicéron, *Fat.* 26 (LS 70 G1-2).
540 Aristote, *Int.* 9, 19 a23 *sq.*
541 Aristote, *Métaphysique*, Γ, 6, 1011 b16-22.
542 Aristote, *Métaphysique* K, 8, 1065 a25-26. Sur le principe correspondance, cf. *Cat.* 4 b8-10 ; 14 b18-22 ; *Int.* 9, 18a39-b4 et 19 a33 ; *Métaphysique* Γ, 7, 1011 b26-27 ; Θ, 10, 1051 b6-9 (où la liaison dans la pensée dépend de la liaison ontologique des choses).

- Pour être efficace, la solution aristotélicienne ne saurait donc reposer sur la distinction, faite en *Métaphysique* K, 8 (1065 a8-21), entre la causalité « par soi » et la causalité « par accident ».

- Pour défaire Diodore sur son propre terrain, Aristote devait restreindre la bivalence en raison de la *modalité* particulière de ces futurs qui ne sont par nature « ni toujours existants, ni toujours non existants » (*Int.* 9, 19 a35-36), c'est-à-dire ni nécessaires, ni impossibles, mais qui sont « en puissance d'être ou de ne pas être » (19 b3). Aristote n'avait donc aucune raison de justifier la limitation de la bivalence par l'indétermination causale de l'accident, tandis qu'il réfutait le déterminisme sans évoquer ce principe logique, et le fatalisme logique sans mentionner la causalité.

- À l'inverse, la première tropique du raisonnement de Chrysippe affirme la dépendance du principe de causalité et du principe de bivalence, de sorte que la détermination causale d'un événement quelconque implique la détermination sémantique de la proposition (présente ou passée) qui porte sur lui.

- Ainsi va la preuve de la prémisse majeure :

Car ce qui ne possède pas de causes efficientes ne peut être ni vrai ni faux.

- Ici, ce qui n'est « ni vrai ni faux », ce n'est pas le mouvement mais la proposition qui *porte sur* ce mouvement.
- Car, pour les stoïciens, le vrai et le faux sont des incorporels qui ne se trouvent que dans un dicible « complet » (une proposition simple)543, dont certaines comportent des indicateurs temporels qui les font changer de valeur de vérité (« il fait jour »544 ; « Dion vivra »545), ou des éléments auto-référentiels (déictiques, pronoms), de sorte que la proposition, qui est distincte de l'événement sur lequel elle porte, est autant un événement spatio-temporellement déterminé qu'un objet de pensée et de discours.

- Si la proposition simple est distincte de l'événement auquel elle se réfère, elle possède une forme d'existence, puisque, lorsqu'elle est vraie, elle est « ce qui existe et s'oppose à quelque chose », tandis que lorsqu'elle est fausse, elle est « ce qui n'existe pas et s'oppose à quelque chose »546.

- Une proposition vraie est donc assertée, et, en tant que dicible, elle est l'effet incorporel d'une cause (un corps) et elle *subsiste* en conformité avec *ce qui est le cas* (elle *arrive*) de sorte qu'elle est aussi formellement547 « contradictoire avec quelque chose » (qui n'est pas le cas).

543 Sextus Empiricus, *AM* VIII, 70-75 (*SVF* II, 187 = LS 34 B) ; Aulu-Gelle, XVI, 8, 1-8 (*SVF* II, 194) ; *DL* VII, 65 (*SVF* II, 193). Les dicibles complets ni vrais ni faux sont : la question, l'interrogation, l'ordre, le serment, l'interpellation, la quasi-proposition, le dubitatif, la prière, l'hypothèse et l'ekthèse (*SVF* II, 186-188).
544 Sextus Empiricus, *AM* VIII, 103 (LS 34 F).
545 Alexandre d'Aphrodise, chez Simplicius, *Commentaire à la* Physique *d'Aristote*, X, 1299, 36 – 1300, 10 (*SVF* II, 206 = LS 37 K).
546 Sextus Empiricus, *AM* VIII, 85 (LS 34 D1) ; *DL* VII, 65 (*SVF* II, 193 = LS 34 E).
547 Parce qu'elle est distincte du fait qu'elle décrit, comme en témoigne l'existence des propositions qui changent de valeur de vérité (voir Sextus Empiricus, *Hyp.* II, 231) et celles qui sont « destructibles » parce que leurs conditions de vérité dépendent des circonstances (*SVF* II, 202a) – voir *SVF* II, 182 pour les propositions « indestructibles ».

- L' « existence » d'une proposition simple dépend du fait que le catégorème « advient effectivement à celui qui tombe sous la désignation », comme lorsque le prédicat *être assis* appartient à *celui-ci* quand c'est le cas actuellement que *celui-ci est assis*548.

- Quant au critère correspondantiste de vérité utilisé par les philosophes du Portique, il est lié à leur doctrine de la représentation compréhensive (*phantasia katalèptikè*/φαντασία καταληπτικὴ), qui a « sa source dans ce qui est, en conformité avec la chose même qui est »549, le dicible étant « ce qui subsiste en conformité avec une représentation rationnelle »550.

- Seule la représentation compréhensive est critère de vérité, en tant qu'adéquation parfaite entre l'objet et son apparition, et elle représente, dans le champ épistémique, l'état psychologique du sage, son objet étant gravé dans l'âme *en conformité* avec sa réalité551.

- La connexion du registre physique au registre logique est garantie par le fait que les philosophes du Portique considéraient que seule une cause, c'est-à-dire un corps, est capable d'actualiser des prédicats incorporels « dicibles » (*lekta*/λεκτὰ), voire des propositions entières :

[Texte 10] Venir à l'être et être coupé – effets dont la cause est cause – étant des activités, sont donc des incorporels (*asômatoi/*ἀσώματοί). On peut tout aussi bien dire que les causes sont causes de prédicats, ou, comme disent certains, de dicibles (car Cléanthe et Archédème appellent les prédicats des 'dicibles') ; ou encore, ce qui est mieux, que certaines sont causes de prédicats, par exemple de 'est coupé', dont la forme déclinée est '<le fait d'> être coupé', alors que d'autres sont causes de propositions, par exemple de 'un navire est construit', dont la forme déclinée est cette fois '<le fait> qu'un navire soit construit'.552

- Ici, c'est une cause synectique (disons, un charpentier) qui rend vraie la proposition « le navire est bâti » en faisant « subsister » cette proposition dans un temps donné, produisant l'effet incorporel correspondant (la construction du navire).

- C'est ce principe étiologique qui garantit la vérité de l'implication dans la tropique (A4) du raisonnement II, qui relie hypothétiquement la négation du principe de causalité à la nécessité de la cause antécédente (« s'il n'existe pas de mouvement sans cause, alors tout arrive par une cause qui le précède »).

548 Sextus Empiricus, *AM* VIII, 100 (*SVF* II, 205 = LS 34 I) ; 103 (LS 34 F) ; Stobée, I, 8, p. 106 = Arius fr. 26 (*SVF* II, 509 = LS 51 B4).
549 Sextus Empiricus, *AM* VIII, 85-86 (LS 34 D).
550 *DL* VII, 63 (*SVF* II, 181).
551 Elle est irrésistible (Cic., *Acad. Post.* II, 38 ; Sextus, *Adv. Math.* VII, 257) et la « compréhension » est une « saisie » de son objet dans une représentation à laquelle l'homme donne son assentiment, acquérant ainsi la certitude d'une vérité qu'il a perçue (Cicéron, *Acad. Post.* II, 145 ; *DL* VII 46). La célèbre explication de Zénon (Cicéron, *Lucullus* 145 = LS 41 A) qui tendait son poing pour expliquer les différentes valeurs épistémologiques des représentations : main dépliée = représentation. Doigts légèrement repliés = assentiment. Poing fermé = représentation cataleptique ou « compréhensive » représentant l'évidence ou la certitude, au sens quasi cartésien du terme. La science est ainsi définie par les stoïciens comme l'état cognitif le plus élevé (Sextus Empiricus, *AM* VII, 151 = *SVF* I, 68 = LS 41 C1-2), comme une invulnérabilité dans l'assentiment et le jugement (Cicéron, *Acad.* I, 41-42 = *SVF* I, 60 = LS 41 B), et fait la différence entre les sages et les insensés (Sextus Empiricus, *AM* VII, 151-157 = LS 41 C ; Traité Anonyme, col. 4, col. 1 = *SVF* II, 131 = LS 41 D). C'est un état de l'âme (*SVF* II, 121) où les choses sont tenues « fermement », comme dans un « système de compréhensions » (*SVF* III, 112).
552 Clément d'Alexandrie, *Strom.* VIII, 9, 26, 3-4 (LS 55 C).

- Et en application de la bivalence universelle, il en va de même pour les événements futurs, puisque selon Chrysippe

[Texte 11] (trad. Yon) le futur vrai ne peut pas être ce qui n'a pas de causes pour lesquelles il doit arriver ; il faut donc que ce qui est vrai ait des causes : ainsi, quand il se produira, il se produira fatalement.553

- Afin qu'une proposition *au futur* soit vraie *maintenant*, elle doit donc être actualisée par une cause. Pour garantir la liaison temporelle de l'événement futur à la proposition qui l'énonce, Cicéron évoque l'existence d'une connexion éternelle de cause à cause (*ex aeternitate causa causam serens*) qui suffirait, par exemple, à rendre vraie « Scipion prendra Numance », et ce, même six cents siècles auparavant554.

- L'éternité de cette cause permet la rétrogradation de la vérité, de sorte que *même les propositions au futur* peuvent être vraies ou fausses. Ainsi Chrysippe aurait-il pu répondre à ses adversaires que

[Texte 12] (trad. Yon) Si tout événement futur est vrai de toute éternité, de telle sorte qu'il arrive avec certitude de la manière qu'il doit arriver, il est nécessaire que tous les événements s'entrelacent et soient tramés ensemble dans un enchaînement naturel (*conligatione naturali*).555

- Puisque tout événement futur a une cause présente ou passée pour le faire advenir, et que tout événement passé a été futur, il s'ensuit que « rien n'est arrivé qui n'ait été à venir et, de la même façon, qu'il n'arrivera rien dont la nature ne contienne déjà les causes efficientes »556.
- C'est la raison pour laquelle Cicéron considère comme équivalentes la cause *naturelle* (*causa naturalis*), qui détermine de toute éternité un futur vrai, et la cause *efficiente* (*causa efficientis*), dont l'absence ne permet précisément pas au devin de prédire le futur557.

- Mais cette affirmation excède la position de Chrysippe, que Cicéron critique précisément pour avoir réduit le destin à un concept particulier de *cause antécédente* développé pour répondre à l'objection antifataliste selon laquelle, si tout arrive par le destin, tout arrive par une cause antécédente et nécessitante (*Fat.* 40).

- Car la cause antécédente est celle qui nécessite son effet extérieurement, et c'est pourquoi Épicure, afin de préserver la liberté des mouvements volontaires de l'âme, voulaient que ceux-ci fussent « sans causes » (*Fat.* 23-25).

- Mais pour dissocier destin et nécessité, et garantir ainsi la responsabilité morale, le stoïcien soutenait qu'en tant que cause, le destin n'entretient avec les événements qu'un rapport d'antériorité et de succession (immédiate ou lointaine), non de nécessité.

- C'est pourquoi le destin n'est pas selon lui une cause « parfaite et principale » du mouvement, mais seulement sa cause « auxiliaire et prochaine » (*Fat.* 41). La distinction étiologique faite entre la *causa proxima* ou *procatarctique* (typiquement, la représentation par rapport à l'assentiment) et la *causa perfecta* (la « nature propre » par rapport à

553 Cicéron, *Fat.* 26.
554 Cicéron, *Fat.* 27.
555 Cicéron, *Fat.* 32.
556 Cicéron, *Div.* I, 125 (*SVF* II, 921 = LS 55 L2) ; cf. *Nat. Deor.* I, 55.
557 Cicéron, *Fat.* 32-33 (LS 70 G11-13).

l'assentiment)558 garantit l'imputation d'un mouvement à un corps-agent, sans dissoudre sa responsabilité dans l'enchaînement des causes.

- La cause procatartique fait partie de la classe des causes *sine qua non*, qui ne nécessitent pas leurs effets comme le font les causes synectiques :

[Texte 13] Ce n'est pas la même chose, disent-ils [*i.e.* les stoïciens], qu'un événement soit tel que, sans lui, un autre ne puisse se produire, ou tel que, avec lui, un autre doive nécessairement se produire.559

- Par conséquent, Chrysippe soutient que, s'il est vrai de dire que « si tout est fatal, tout arrive par des causes antécédentes », mais faux d'ajouter « *et nécessitantes* (*Fat.* 44) ».
- Or, selon Cicéron, le concept stoïciens de « cause antécédente » est contraire à la notion commune de la cause (*Fat.* 34), puisqu'une cause n'est pas « ce qui vient avant tout événement » (*quod cuique antecedat*) mais « ce qui le précède en le produisant » (*quod cuique efficienter antecedat*).

- Pour échapper à l'accusation de nécessitarisme, Chrysippe aurait ainsi, contre la leçon du *Phédon* (98c-99b), confondu cause et condition nécessaire, la *cause* au sens propre étant « ce qui produit par sa puissance propre ce dont on dit qu'elle est cause », ou encore « ce qui, survenant, produit nécessairement ce dont elle est la cause »560.

- Pour le stoïcien, donc, le destin ne détermine pas la vérité des propositions au futur, mais conditionne plutôt leur valeur de vérité.

- Le destin étant la chaine des causes *antécédentes et non nécessitantes*, l'implication de la tropique (A5) du raisonnement III (« si tout arrive par une cause antécédente, alors tout arrive par le destin ») est vraie.

- Mais il faut se garder de confondre la cause *efficiente*, qui seule peut déterminer la valeur de vérité d'une proposition, et la cause *antécédente*, qui rend possible la détermination de cette cause. Cette distinction est rappelée par Chrysippe, qui reprend l'implication par sa contraposée :

[Texte 14] si quelque chose se produisait sans cause antécédente, il serait faux que tout est fatal ; si, par contre, il est vraisemblable que tout ce qui se produit est précédé d'une cause, quelle raison pourra-t-on apporter pour ne pas convenir que tout est fatal ? Il suffit de comprendre comment on distingue les causes, et en quoi elles diffèrent.561

- Afin qu'un mouvement puisse se produire dans le monde, il faut une cause efficiente (synectique) reliée, dans la concaténation universelle, à d'autres causes, qui précèdent son action mais sans la nécessiter.
- Si les propositions *au futur* ne sont pas vraies parce qu'elles ont des causes *présentes* capables de prédéterminer les futurs à se produire comme ils se produiront, reste à savoir comment Chrysippe justifiait que ces propositions sont éternellement vraies, et les futurs inévitables, c'est-à-dire non contingents bien que non nécessaires, tandis que les causes efficientes (les corps) qui les détermineront n'existent pas encore.

558 Cicéron, *Fat.* 42-43 (*SVF* II, 974 = LS 62 C8-9).
559 Cicéron, *Fat.* 36.
560 Cicéron, *Fat.* 36.
561 Cicéron, *Fat.* 43.

- D'autre part, bien qu'il ne se trouve pas dans la nature de « cause fatale » pour déterminer la vérité immuable de la proposition « Épicure mourra en 270 avant J.-C. », Chrysippe n'aurait pas regardé cet événement, ni comme contingent ,ni comme nécessaire, puisque sa cause (synectique) n'existait pas encore ou n'était simplement pas encore active.

- La réponse à cette question impose un détour par la théorie stoïcienne du temps, que les philosophes du Portique auraient développée à partir de la physique d'Aristote. Selon le Stagirite, le temps est « le nombre du mouvement selon l'avant et l'après »562, de sorte qu'il n'existe pas hors du changement.

- Le temps est donc ce qui est *mesuré* ou *nombré*, tandis que le « maintenant » est une limite qui sépare autant qu'elle réunit, assurant par là-même la continuité du temps. Reprenant en partie cette définition à son compte, Zénon de Citium définissait le temps, non comme le nombre, mais comme « l'intervalle de tout mouvement »563, à quoi Chrysippe ajoutait « l'intervalle qui accompagne le mouvement du monde »564, ramenant tous les mouvements particuliers au mouvement cosmique dont ils dépendent finalement.

- Ce rapport de dépendance implique que le temps est au mieux aussi âgé que le monde565 et que toutes choses se situent dans le temps566, étant entendu que le « monde » est ici identique au dieu stoïcien, c'est-à-dire à la substance totale impérissable et ingénérable qui, toujours en mouvement, produit l'ordre du monde « selon telles et telles périodes de temps »567.

- En tant que « ressemblant aux corps », le temps est pour les stoïciens un continuum divisible à l'infini568, et ce, dans toutes les directions, bien que ses parties extrêmes (passé et futur) ne soient infinies que d'un seul côté, puisqu'elles sont asymétriquement limitées par le présent569.

- C'est là encore un héritage aristotélicien, puisqu'à la manière dont le Stagirite concevait le « maintenant » comme une limite indivisible et sans durée570, le stoïcien Archédème le définissait comme une « jointure et un ajustement du passé et du futur »571. Parce que l'hypothèse continuiste adoptée par les philosophes du Portique suppose que toute limite « ne subsiste qu'en pensée », il s'ensuit qu' « aucun temps n'est complètement présent »572, ce qui rend compte de la classification stoïcienne du temps parmi les incorporels573.

---

562 Aristote, *Physique*, 11, 212 b2 ; 220 a24-25 ; 12, 220 b32-221 a1 ; 221 b7.
563 Stobée I, 8, 40e (*SVF* I, 93).
564 Stobée, I, 8, 42, 28 (*SVF* II, 509 = LS 51 B1) ; Simplicius, *Commentaire sur les* Catégories *d'Aristote* 350, 16 (*SVF* II, 510) ; *DL* VII, 141 (*SVF* II, 520) ; Philon d'Alexandrie, *Sur l'incorruptibilité du monde* 26 et 52 (*SVF* II, 511) ; Sextus Empiricus, *AM* X, 170 (*SVF* II, 513).
565 Philon d'Alexandrie, *Sur l'incorruptibilité du monde* 26 et 52 (*SVF* II, 511 = LS 52 A1).
566 Contrairement à la leçon d'Aristote en *Physique* IV, 221 b3.
567 Cf. *DL* VII, 137 (*SVF* II, 526 = LS 44F).
568 Stobée I, 142, 2-6 (*SVF* II, 482 = LS 50 A) ; Sextus Empiricus, *AM* X, 142 (*SVF* II, 491).
569 Stobée, I, 8, 42, 29-38 (*SVF* II, 509 = LS 51 B2-3) ; Stobée, I, 8, 42, 11-14 (Posidonius fr. 98 = LS 51 E1) ; *DL* VII, 141 (*SVF* II, 520).
570 Aristote, *Physique*, 11, 222 a10.
571 Plutarque, *Not. Comm.* 1081 E (*SVF* II, 518 = LS 51 C4).
572 Stobée, I, 8, 42, 34 (*SVF* II, 509 = LS 51 B3).
573 Sextus Empiricus, *AM* X, 218 (*SVF* II, 331 = LS 27 D) ; *DL* VII, 141 (*SVF* II, 520) ; Proclus, *Sur le* Timée *de Platon* 271 D (*SVF* II, 521 = LS 51 F).

- Mais Chrysippe prenait soin d'ajouter que l'inexistence du présent ne caractérise que le temps pris « en toute rigueur de termes » (*kat'apartismon*/κατ' ἀπαρτισμὸν)574, non le temps pris « au sens large », ou « selon l'étendue » (*kata platos*/κατὰ πλάτος).

- Rigoureusement parlant, donc, le temps – qu'il s'agisse du temps total ou d'une de ses parties – auquel *on pense* est irréel, puisque dans l'analyse on peut le diviser mathématiquement à l'infini, de sorte que ce temps se trouve constitué de parties présentes, passées et futures, tandis que le présent apparaît lui-même constitué d'une partie passée et d'une partie future575.

- Ce temps est un être de raison, c'est le temps infini à chacune de ses extrémités (passées et futures), c'est-à-dire le temps total indexé sur le mouvement de dieu (l'éternité)576 ou le temps entourant ponctuellement la coupure du passé et du futur (le maintenant).

- Mais quand il est pris « au sens large », le présent saisi comme une *étendue de temps* qui est dit « en référence au temps perceptible minimal » (*kata ton elachiston pros aesthèsin chronon*/κατὰ τὸν ἐλάχιστον πρὸς αἴσθησιν χρόνον) et « qui entoure la coupure du futur et du passé »577 possède en revanche une certaine existence.

- Chrysippe ajoutait ainsi que seul le présent – au sens étendu – « existe » (*huparchein*/ὑπάρχειν), tandis que le passé et le futur « subsistent » (*huphestanai*/ὑφεστάναι)578, puisqu'on a coutume de dire que la totalité du temps est « présente » (comme dans « l'année présente ») bien que ses parties ne soient pas vraiment le cas579.

- Cette distinction temporelle donne les conditions de la prédication vraie d'un attribut à un sujet : la proposition « je marche » est vraie si *c'est le cas* pour moi que je suis « marchant » et donc si je marche maintenant, au sens où la marche est « présente » parce qu'elle *s'étend* sur une certaine période temps.

- À l'inverse, *ce n'est pas le cas* pour moi que je suis « marchant » *maintenant* si j'ai marché hier ou si je marche demain, « marchant hier » (ou demain) *subsistant* en relation avec le présent580.

- Or, nous savons que Chrysippe identifiait justement la promenade à « la partie hégémonique [de l'âme] elle-même »581, tandis qu'il définissait l'âme comme « un souffle disposé d'une certaine manière » (*ho pneuma pôs echon*/ὁ πνεῦμα πῶς ἔχον)582 et prouvait sa corporéité par ses diverses interactions visibles avec le corps (honte et rougissement, crainte et pâleur, etc.)583.

574 Stobée, I, 8, 42, 21-24 (Posidonius fr. 98 = LS 51 E4) ; 37-38 (*SVF* II, 509 = LS 51 B3).
575 Plutarque, *Not. Comm.* 1081 C-F (*SVF* II, 518 = LS 51 C2-5) ; Stobée, I, 8, 42, 16-20 (Posidonius fr. 98 = LS 51 E3).
576 Voir Marc Aurèle, *P.* IV, 3, 7 ; XII, 7.
577 Stobée, I, 8, 42, 20-21 (Posidonius fr. 98 = LS 51 E5).
578 Stobée, I, 8, 42, 38-40 (*SVF* II, 509 = LS 51 B4) ; Plutarque, *Not. Comm.* 1081 F (*SVF* II, 518 = LS 51 C5).
579 Cf. Stobée, I, 105, 8-15 (*SVF* III, Apollodore 8 = LS 51 D).
580 Stobée, I, 8, 42, 41-43 (*SVF* II, 509 = LS 51 B4).
581 Plutarque, *Comm. Not.* 1084 A-B ; Sénèque, *Lettre* 113, 23 (*SVF* II, 836 = LS 53 L).
582 Eusèbe, *Praep. Ev.* XV, 11, 4 (*SVF* II, 806, 4). Voir Calcidius, 220 (*SVF* II, 879 = LS 53 G1-5) ; Galien, *Des doctrines d'Hippocrate et de Platon* V, 3, 8 (*SVF* II, 841 = LS 47 H).
583 Némésius 78, 7 – 79, 2 (*SVF* I, 518 = LS 45 C) ; 81, 6-10 (*SVF* II, 790 = LS 45 D).

- Ce qui rend vraie la proposition « je *suis* [au présent] en train de marcher » c'est donc mon âme qui, en tant que corps, se comporte d'une certaine manière584 en produisant ma promenade. Et la promenade étant elle-même un mouvement (selon le lieu) prenant un certain temps, le temps *au sens étendu* « l'accompagne », de sorte qu'on peut dire que *c'est le cas* pour moi que maintenant je me promène, tant que mon hégémonique ainsi disposée actualise pour moi le prédicat « marchant ».

- De mon point de vue, ma promenade possède une certaine « étendue », bien qu' « en toute rigueur de termes » cette durée présente n'existe pas, parce qu'elle est elle-même composée de moments passés et futurs.

- À un niveau cosmique, c'est dieu, ou l'âme du monde, qui « réalise » le temps présent de l'actuelle période cosmique en détournant le temps perceptible et limité en extension dans le temps infini et irréel. Cette dynamique du feu divin donne au temps infini un supplément d'être, de même qu'il informe la matière en la parcourant tel un souffle, dans un mouvement éternel de scansions périodiques.

- Du point de vue de dieu, donc, le passé et le futur de la même période cosmique se trouvent résorbés dans un temps présent *étendu* à la totalité du cycle cosmique.

- Bien qu'on ne puisse prédiquer de moi avec vérité « marchant » si ma promenade a lieu demain (puisque ce futur n'est pas *encore* le cas), ma future promenade est actuellement perçue par dieu, puisqu'il est présent pour dieu que je marche, au sens où il est vrai que « je suis *devant marcher* ».

- De même, si la cause qui tuera Épicure en 270 avant J.-C. n'existe pas encore pour Épicure vivant, *sous le regard de dieu* sa mort est présente *au sens étendu*, comme le sont tous les événement de la même période cosmique. La vérité, *pour dieu*, de la proposition *au présent* « Épicure meurt en 270 avant J.-C. » garantit l'immuable vérité de la mort d'Épicure à ce moment, parce que *c'est le cas* pour dieu qu'Épicure *est devant* mourir à ce moment-là.

- Mais cette vérité éternelle n'implique pas encore, pour les stoïciens, la nécessité de l'événement prévu de dieu, peut-être parce que, le futur ne « subsistant » qu'en rapport avec le présent, la cause efficiente d'un futur vrai n'existe pas encore. Si nous avons raison, c'est donc en référence au point de vue divin, sous lequel la période cosmique est présente *au sens étendu*, que Chrysippe aurait pu soutenir que les propositions *au futur* possèdent une valeur de vérité immuable, même en l'absence des causes qui les produiront.

584 Les stoïciens auraient développé une quadripartition générique en substance (οὐσία/ὑποκείμενον), qualité (ποιὸν/ποιότης), manière d'être (πῶς ἔχον) et manière d'être relative (πρός τι πῶς ἔχον). Le relation de l'accident incorporel « agir prudemment » au corps *qualifié* (ποιὸν) et *disposé* (πῶς ἔχον) – le sage vertueux – s'explique par le lien nécessaire de la catégorie 3 (πῶς ἔχον), qui permet de penser l'accident pour lui-même, à la catégorie 2 (ποιὸν), qui permet de penser le corps qualifié dont l'incorporel serait le résultat. C'est la nécessité de cette relation [πῶς ἔχον – ποιὸν] qui permet de comprendre l'accident comme l'*expression* de la substance-corps (le sage étant celui qui *agit prudemment* parce qu'il est *disposé* à être sage).