

Sur une façon stoïcienne de ne pas être

Autor(en): **Brunschwig, Jacques**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **40 (1990)**

Heft 3: **Le problème du non-être dans la philosophie antique**

PDF erstellt am: **11.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381421>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

SUR UNE FAÇON STOÏCIENNE DE NE PAS ÊTRE

JACQUES BRUNSCHWIG

Résumé

Essai d'explication de la théorie stoïcienne selon laquelle les «impulsions» sont dirigées vers des «prédicats», c'est-à-dire vers des items incorporels, qui ne sont pas des «étants». Les antécédents de cette théorie (chez Platon et les «dialecticiens») permettent d'y voir autre chose qu'un paradoxe artificiel ou gratuit. On examine son insertion dans divers contextes théoriques stoïciens, déterminés par les notions de fin, de bien, d'assentiment, de responsabilité morale et de destin.

Il existe bien des façons stoïciennes de ne pas être, plus précisément de ne pas être un «étant» (ὄν). La seule qui me concernera ici sera celle qui consiste à être l'objet intentionnel d'une impulsion (ὁρμή), ou de telle ou telle espèce ou sous-espèce de l'impulsion (ὄρεξις, tendance; ἐπιθυμία, désir; βούλησις, volonté; αἴρεσις, choix, etc.). La formulation technique de cet aspect de la méontologie stoïcienne tient en trois énoncés: (i) les impulsions sont dirigées vers (ἐπί) des prédicats (κατηγορήματα); (ii) les prédicats sont des incorporels (comme d'une façon générale les λεκτά, dont ils sont une espèce); (iii) les incorporels ne sont pas des étants, puisque les seuls étants sont les corps. L'énoncé (i) se trouve notamment dans le texte **T 1**; je le désignerai par la suite sous le nom de thèse POI (c'est un Prédicat qui est l'Objet de l'Impulsion). Les énoncés (ii) et (iii) se trouvent un peu partout.

Pour expliquer mon choix, je partirai de deux extraits du splendide ouvrage de Long et Sedley. D'un côté, ils signalent dans leur bibliographie (II p. 498) que «l'on s'est beaucoup intéressé à la thèse d'après laquelle l'objet d'une impulsion pratique est un prédicat». D'un autre côté, cependant, ils écrivent ce qui suit (I, p. 165): «L'interaction étant exclusivement une propriété des corps, les Stoïciens ne peuvent autoriser leurs incorporels à agir sur les corps, ni les corps à agir sur eux. Comment, dès lors, ces incorporels peuvent-ils jouer quelque rôle dans le monde? Aucun traitement satisfaisant de ce problème n'a été conservé. Seul **T 4** atteste qu'ils ont essayé d'y répondre au moins sous un certain rapport – celui de savoir comment nos âmes corporelles peuvent *penser* aux incorporels».

T 4 expose effectivement une réponse stoïcienne à la difficulté suivante: comment notre âme corporelle peut-elle saisir une démonstration, c'est-à-dire un λεκτόν composé d'une certaine manière, donc un incorporel? Bien que la réponse stoïcienne à cette question soit peut-être moins insatisfaisante que Long et Sedley ne paraissent le penser¹, ce n'est pas ici le lieu de l'examiner. Ce qui m'importe uniquement ici est de constater que nos deux auteurs présentent **T 4** comme le seul témoin de la seule tentative faite par les Stoïciens pour expliquer comment les incorporels peuvent «jouer quelque rôle dans le monde». Ils connaissent pourtant parfaitement la thèse POI, et l'intérêt qu'on lui porte de nos jours. Or cette thèse, quel que soit son sens exact, doit bien montrer que les incorporels «jouent quelque rôle dans le monde»; et elle doit même le montrer mieux que **T 4**, puisque **T 4** est censé expliquer comment nous *pensons* à certains incorporels, alors que la thèse POI est censée expliquer comment nous *désirons* certains incorporels. Or nos pensées ne modifient peut-être pas le monde; mais nos désirs le modifient, au moins dans la mesure où nous les réalisons par et dans nos actions. Nous sommes donc ici en présence d'un cas dans lequel un incorporel, le κατηγορήμα qui est l'objet de l'impulsion, «joue» sans conteste «un rôle», d'abord dans le mécanisme de l'action humaine, et ensuite, indirectement, dans les transformations que cette action produit «dans le monde».

Si Long et Sedley n'ont pas pensé à citer la thèse POI dans ce contexte, c'est sans doute parce qu'elle peut apparaître comme une bizarrerie marginale dans l'économie du stoïcisme. Cette apparence est inévitable, en particulier, si l'on commence par exposer la psychologie stoïcienne de l'action en termes «matérialistes», comme il semble opportun de le faire, au moins en première analyse: l'âme, les impressions qu'elle reçoit, les actes qu'elle effectue en réaction à ces impressions, sont en effet tous des corps ou des mouvements corporels, c'est-à-dire toujours des corps (*SVF* II 385, 848). Si l'on aborde la question en ces termes, on se trouvera ensuite perplexe devant les textes qui font intervenir, dans l'analyse de l'action, des incorporels comme les κατηγορήματα. Ces textes paraissent introduire dans le tableau une analyse concurrente, non-matérialiste, incompatible avec les doctrines stoïciennes de base, ou tenues pour telles; et l'on se demandera alors pourquoi les Stoïciens ont été se mettre pareilles difficultés sur le dos².

Mon propos sera principalement d'essayer de montrer, au moins sommairement, que la thèse POI n'est ni bizarre ni marginale.

¹ Je suis reconnaissant à Myles Burnyeat de m'avoir aidé à mieux la comprendre.

² Pour une présentation typique du problème en ces termes, voir Kerferd.

1. Il faut sans doute commencer par dire qu'il existe une vieille histoire des relations entre le désir et le non-être, et que cette vieille histoire n'a pas attendu les Stoïciens pour commencer. Il n'était pas besoin d'eux pour s'en rendre compte, on désire ce qu'on n'a pas; on désire être ce qu'on n'est pas; on désire que soit le cas quelque chose qui n'est pas le cas. C'est pourquoi il y a quelque paradoxe, ou quelque abus de langage, à dire que l'on désire une chose qui existe, tel fruit, telle femme. On désire manger le fruit, posséder la femme. Chez Platon, comme l'a indiqué Tsekourakis (p. 107), diverses remarques vont, d'une certaine manière, en ce sens. Dans le *Banquet*, par exemple, Diotime pose la question suivante (204 e): «Celui qui aime les choses bonnes, qu'est-ce qu'il aime?» Réponse de Socrate: «qu'elles en viennent à être à lui» (γενέσθαι αὐτῷ, 204 e). Il est vrai que par la suite (**T 5**), Socrate oublie quelque peu cette réponse, et que l'énoncé «les hommes aiment le bien» lui paraît acceptable. Mais Diotime lui fait observer qu'il faut ajouter cette précision (je comprends ainsi προσθετέον, compte tenu du contexte), qu'«ils aiment que le bien soit à eux», et encore cette autre précision, qu'«ils aiment que le bien soit à eux pour toujours». Il faut cependant remarquer que la construction complète que recommande ici Platon pour déterminer l'objet précis du verbe ἐρᾶν est une proposition infinitive («que le bien soit à eux pour toujours»), non un simple infinitif («posséder le bien»). Peut-être Platon évite-t-il à dessein cette dernière formulation, par exemple afin de laisser au bien la place d'honneur du sujet.

De telles préoccupations n'étaient pas nécessairement partagées par ceux pour qui une observation de ce genre, avant d'avoir quelque portée pour l'éthique ou pour l'ontologie, relevait d'abord de l'étude du langage, et de ce que l'on pourrait appeler la grammaire du désir. Ceux-là pouvaient considérer comme la forme normale de l'expression désidérative la construction avec l'infinitif: «je veux marcher», «je désire manger ce fruit», etc. Or nous avons quelques traces de l'intérêt qu'ont porté à cette construction certains «dialecticiens», qui ont précédé les Stoïciens et qui les ont influencés sur ce point; ces dialecticiens, semble-t-il, avaient déjà utilisé, dans ce contexte précis, la notion de κατηγορία – ce qui n'a rien de totalement surprenant, si l'on se souvient que Clinomaque, donné comme le fondateur de l'école «dialectique» (DL I 19)³, était aussi considéré comme le premier philosophe ayant écrit περὶ ἀξιωμαίων καὶ κατηγορημάτων (DL II 112).

Première trace: Cicéron (**T 6**), parlant de la *libido* (sans aucun doute ἐπιθυμία), dit qu'«elle a pour objet ces choses qui se disent d'une ou plusieurs choses, et que les dialecticiens appellent κατηγορήματα, par

³ Sur l'école dialectique, voir l'étude décisive de Sedley, ainsi que le travail plus récent d'Ebert.

exemple avoir des richesses, recevoir des honneurs»⁴. Ce texte atteste l'origine «dialectique» d'une version déjà parfaitement précise d'une thèse de type POI, mais restreinte au désir et à son objet; appelons-la «thèse POD». Dans le contexte de Cicéron, la *libido*, qui se porte vers des prédicats («avoir des richesses», «recevoir des honneurs»), est mise en opposition avec une autre forme de mouvement psychique, laquelle a pour objets les choses elles-mêmes qui étaient mentionnées dans ces prédicats, les honneurs, l'argent. L'identité du terme qui fait ainsi contraste avec la *libido* est malheureusement mal définie: il s'agit de l'*indigentia* selon les manuscrits les plus récents et selon la plupart des éditeurs, de la *diligentia* selon les manuscrits les plus anciens, approuvés par Giusta (II, p: 228). L'*indigentia* a été définie, quelques lignes plus haut, comme une *libido inexplebilis*, donc comme une espèce particulière de la *libido*; on ne voit donc pas pourquoi ses objets seraient d'un autre type que ceux de la *libido* elle-même. On est donc fort tenté de conserver *diligentia*, comme le propose Giusta; mais il faut avouer que l'équivalent grec échappe (ἀίρεσις ?), et que le sens reste passablement obscur.

Seconde trace: dans la *Lettre* 117 de Sénèque (texte dont l'ensemble devrait figurer dans le dossier de notre question), on trouve un exposé sur la distinction stoïcienne entre *sapientia*, la sagesse (qui est un bien, qui agit utilement, qui est donc un corps), et *sapere*, être-sage (qui est un incorporel inactif). Gêné par des problèmes de traduction, Sénèque n'explique pas très clairement la thèse POI. Mais il livre une information précieuse lorsqu'il dit (**T 7**) que la distinction de type entre sujet substantif et prédicat infinitif (*sapientia/sapere*, sur le modèle *ager/agrum habere*) provient des *dialectici veteres*, et que c'est d'eux que les Stoïciens l'ont reçue. Voilà qui confirme que les *dialectici* de Cicéron n'étaient pas stoïciens, mais pré-stoïciens. En regroupant les informations fournies par Cicéron et par Sénèque, on peut donc tenir pour hautement probable que ces «dialecticiens» pré-stoïciens attribuaient un statut prédicatif à l'objet du désir. On remarquera également que dans les deux témoignages, l'expression du «prédicat» est un verbe à l'infinitif.

2. Le premier soin des Stoïciens semble avoir été de généraliser cette grammaire du désir qui faisait partie de leur héritage, en la transposant du cas particulier du désir (ἐπιθυμία) à ce qui était pour eux le genre du désir, à savoir l'impulsion (ὄρμη). L'effet de cette généralisation est la thèse POI proprement dite, telle qu'on la trouve énoncée en **T 1**, et rappelée à titre comparatif en **T 2**. Le processus de cette généralisation se laisse en outre

⁴ On comparera au passage la définition ici donnée du κατηγορημα, «ce qui se dit d'une ou plusieurs choses», avec l'une de celles que cite Diogène Laërce dans son livre sur les Stoïciens (VII 64), et qu'il attribue à Apollodore: πρᾶγμα συντακτὸν περὶ τινος ἢ τινῶν.

apercevoir dans **T 8**, bien que la logique du passage (et son texte même) soient incertains, et que la terminologie stoïcienne de Clément y coexiste avec des préoccupations religieuses proprement chrétiennes. On peut tout de même remarquer (i) que toutes les observations concrètes rassemblées par le texte portent sur le caractère prédicatif de l'objet de l'ἐπιθυμία, c'est-à-dire de la *libido* des dialecticiens de Cicéron («personne ne désire une boisson, on désire boire la boisson; personne ne désire un héritage, on désire en hériter», etc.); (ii) que le cas de l'ἐπιθυμία est bien celui à partir duquel on extrapole à d'autres cas; (iii) que la partie «païenne» de cette extrapolation s'effectue dans le champ d'un lexique hiérarchisé et dominé, de façon tout à fait conforme à la systématique stoïcienne, par le concept de ὁρμή (cf. καὶ ὅλως αἱ ὁρμαί). **T 8** peut apparaître ainsi comme un témoin du passage entre la thèse POD des «dialecticiens anciens» et la thèse POI des Stoïciens.

3. L'enracinement de la thèse stoïcienne POI dans le robuste réalisme de la thèse pré-stoïcienne POD permet de répondre assez facilement à ceux qui ont trouvé la thèse stoïcienne artificielle et irréaliste. En identifiant comme objet du désir le prédicat incorporel plutôt que le bien corporel, actif et bénéfique, on ne lâche nullement, malgré les apparences, une proie pour une ombre. Bien au contraire, on souligne l'idée très simple qu'un bien ne nous concerne et ne nous met en mouvement que dans la mesure où nous désirons en jouir personnellement, par nous-mêmes et pour nous-mêmes.

Encore peut-on se demander si l'on exprime correctement cette idée en disant que nos impulsions visent des «prédicats». L'expression reste étrange, parce qu'elle semble nous faire courir après des items linguistiques. On se croit donc obligé de tourner la difficulté, en disant par exemple (Kerferd, p. 95): nous pouvons donner un sens acceptable à la doctrine si nous remarquons qu'une impulsion est toujours une impulsion à faire quelque chose, et que «faire quelque chose» implique déjà ce qui est exprimé par un verbe à l'infinitif. Mais comme une impulsion à «faire quelque chose» est une impulsion à faire quelque chose dans le monde réel, on peut difficilement l'interpréter comme un mouvement de l'esprit en direction d'un λεκτόν. Il faut donc dire (comme le faisait déjà Zeller) qu'à parler strictement, l'objet de l'impulsion n'est pas le κατηγορημα, mais plutôt l'activité que désigne le κατηγορημα. Cette analyse suppose que l'on prend le κατηγορημα pour un «phénomène grammatical», un «terme purement grammatical» (ces expressions sont de Kerferd), c'est-à-dire pour un signifiant (la confusion est sans doute facilitée par la traduction traditionnelle du terme grec par «prédicat»). Pour dissiper la difficulté, il suffit sans doute de rappeler que le κατηγορημα, comme le λεκτόν en général, est un signifié, non un signifiant. Lorsque les Stoïciens disent qu'une impulsion est une impulsion à faire quelque chose, il n'y a donc pas lieu

d'opposer ou de distinguer le κατηγορημα et l'activité qu'il désigne; car cette activité n'est autre que le κατηγορημα lui-même, et c'est elle que désigne le verbe à l'infinitif qui constitue son signifiant.

4. Une application remarquable de la thèse POI s'observe dans les définitions du τέλος stoïcien et dans les commentaires destinés à justifier ces définitions. Comme le fait remarquer Tsekourakis (p. 108), ce n'est sûrement pas par hasard que toutes les formulations stoïciennes du τέλος sont à l'infinitif, généralement substantivé: répondre à la question du τέλος, c'est en somme mettre quelque chose entre l'article τό et l'infinitif ζῆν⁵. Le substantif correspondant, le βίος qualifié de telle ou telle manière, doit s'appeler σκοπός, un but, et non τέλος, une fin. Au σκοπός, but extérieur, physiquement existant comme une cible face à l'archer, correspondent les entités actives et substantives, «le bonheur» (ἡ εὐδαιμονία), la «vie heureuse»; au τέλος, objet interne de la visée, correspondent les prédicats associés à ces substantifs, «atteindre le bonheur» (τὸ τυχεῖν τῆς εὐδαιμονίας), «être heureux» (τὸ εὐδαιμονεῖν) (T 9, T 11). Par catachrèse, on peut sans doute définir le τέλος comme telle espèce de vie, βίος; mais c'est là, précisément, présenter un σκοπός en lieu et place d'un τέλος, ce qui n'est légitime que parce qu'on se réfère alors au «prédicat associé» (τὸ παρακεῖμενον κατηγορημα), qui est «vivre (ζῆν) de telle manière» (T 10).

Long et Sedley (I p. 400) trouvent «plutôt forcée» cette distinction entre εὐδαιμονία et εὐδαιμονεῖν. C'est, semble-t-il, parce que pour eux le prédicat a pour forme normale un verbe personnel sans sujet («... est heureux»), et pour forme seulement secondaire un infinitif impersonnel («être heureux»). Ils pensent donc que pour expliquer l'idée que notre fin est «un prédicat», c'est-à-dire quelque chose d'essentiellement «incomplet», il faut dire que notre souhait est que ce prédicat devienne vrai de nous. Ils écrivent ainsi: «we aim at happiness *in order that* «being happy» can be truly predicated of ourselves» (souligné par moi). Cette explication me semble, je l'avoue, plus bizarre encore que la bizarrerie qu'elle est censée expliquer. Certes, «être heureux» peut être prédiqué de nous avec vérité si et seulement si nous sommes heureux. Mais en contexte intentionnel, la substitution de ces deux expressions l'une à l'autre n'est pas légitime. Le paysan souhaite qu'il pleuve; ce qu'il souhaite n'est pas qu'il soit vrai qu'il pleuve. Ce que nous désirons, comme tel, est bien d'être heureux, non que le prédicat «être heureux» puisse être prédiqué de nous avec vérité. On ne gagne rien à présenter la thèse POI comme plus adéquatement représentée par la seconde formulation que par la première; on n'y gagne qu'une diffi-

⁵ Cf. Arius in Stob. II 76.3: les successeurs de Zénon, supposant que sa formulation du τέλος, τὸ ὁμολογουμένως ζῆν, était un prédicat incomplet (ἔλλαττον κατηγορημα), lui ajoutèrent le fameux complément τῇ φύσει. Cf. aussi l'intéressant T 11.

culté que l'on évite, au contraire, si l'on admet que dans le contexte de la thèse POI, comme dans celui de ses antécédents pré-stoïciens, l'expression normale du «prédicat» est l'infinitif⁶.

5. Il reste à examiner les textes les plus difficiles et les plus connus de notre dossier, à savoir **T 1-3**. Si on laisse de côté, pour le moment, leur difficulté majeure, qui est celle de la signification exacte des adjectifs verbaux αἰρετόν et αἰρετέον, la doctrine qu'ils présentent est la transposition d'une doctrine qui nous est déjà familière. La distinction générale entre les choses corporelles que nous *désirons avoir* et les prédicats incorporels que nous *désirons* se transpose, au niveau de la psychologie du sage, en une distinction entre les biens, ἀγαθά, et les «bénéfices», ὠφελήματα. Les vertus, comme la φρόνησις, sont des biens; les «bénéfices» correspondants sont des prédicats comme φρονεῖν ou ἔχειν τὴν φρόνησιν. Il n'y a pas lieu, à mon sens, de gauchir cette transposition par des injections intempes- tives de «moralité». Par exemple, il n'existe aucune bonne raison de consi- dérer que le bénéficiaire du «bénéfice» doive être un autre personnage que le vertueux lui-même (même s'il est vrai, par ailleurs, que ses proches, amis, concitoyens pourront tirer quelque avantage de ses actions vertueuses). Il me semble également qu'il n'y a pas lieu d'introduire une différence entre ἔχειν τὴν φρόνησιν et φρονεῖν, en interprétant la première expression comme la description d'une disposition («posséder la sagesse», «être dispositionnellement sage»), et la seconde comme celle d'un exercice ou d'une activité («exercer la sagesse», «agir en conformité avec la disposi- tion de sagesse»)⁷.

⁶ La formulation du prédicat à l'infinitif est de règle, on l'a vu, chez les *dialectici veteres*, elle l'est aussi dans le contexte de la thèse POI (voir **T 2**), et dans celui de la théorie de la causalité, qui est peut-être le contexte originel des notions de λεκτόν et κατηγορήμα (cf. *SVF* I 89, 488, II 341, 349, et l'étude de Frede). La formulation à l'indicatif est de règle, en revanche, dans le contexte peut-être plus tardif de l'analyse du langage (cf. *SVF* II 183, 184).

⁷ Je n'ai pas la place nécessaire pour discuter comme il conviendrait l'interprétation que donnent de ce passage divers auteurs, comme Dumont et Long. En faveur d'une différenciation entre φρονεῖν et ἔχειν τὴν φρόνησιν, Long (p. 87-89) s'appuie sur la difficile expression τὸ φρονεῖν, ὃ θεωρεῖται παρὰ τὸ ἔχειν τὴν φρόνησιν (**T 3**), qu'il comprend ainsi: «the exercise of practical wisdom, which is understood to depend upon the possession of practical wisdom». On peut sans doute objecter que dans les textes parallèles, une équivalence parfaite est posée entre l'expression simple du prédicat et son expression composée (cf. **T 9**: τὸ τυχεῖν τῆς εὐδαιμονίας, ὅπερ ταύτων εἶναι τῷ εὐδαιμονεῖν); dans **T 3** lui-même, cette équivalence entre φρονεῖν et ἔχειν τὴν φρόνησιν paraît implicite (cf. αἰρούμεθα μὲν ... τὸ φρονεῖν, et ἔχειν αὐτὸ [= τὸ αἰρετόν = τὴν φρόνησιν] αἰρούμεθα). Ces arguments incitent à interpréter dans le sens d'une équivalence l'expression litigieuse de **T 3**, τὸ φρονεῖν, ὃ θεωρεῖται παρὰ τὸ ἔχειν τὴν φρόνησιν; je suggérerais pour ma part ceci: «τὸ φρονεῖν, qui équivaut conceptuellement à τὸ ἔχειν τὴν φρόνησιν».

Reste à comprendre pourquoi la distinction entre bien-corps et bénéfice-prédicat s'exprime aussi par la distinction entre les deux types d'adjectifs verbaux, en -τός et en -τέος. Si l'on essaie de donner à ces suffixes un sens qui soit autorisé par l'usage, et qui ne soit rien d'autre que celui que le texte rend strictement nécessaire, il me semble qu'on peut faire les suggestions suivantes:

(i) Le prédicat-bénéfice est αἰρετέον, «à choisir». Cependant, nos textes ne disent pas qu'il est αἰρετέον parce que nous *devons* le choisir, ou parce que nous *devrions* le choisir (en quelque sens de nécessité psychologique ou d'obligation morale); ils disent seulement qu'un bénéfice est αἰρετέον *parce que nous le choisissons* (cf. **T 2**). Le suffixe -τέον pourrait donc signifier simplement que le bénéfice est «à choisir», parce qu'il est, en l'espèce et dans le domaine défini par le bien correspondant, *la seule chose que nous puissions choisir*. Par rapport à un liquide buvable et susceptible d'étancher la soif, la seule chose que nous puissions désirer est de le boire; par rapport à une vertu «possessible» et susceptible de nous rendre heureux, la seule chose que nous puissions désirer est de la posséder.

(ii) Le bien-corps est αἰρετόν. Ici la situation est compliquée par la multiplicité des significations possibles du suffixe grec. Parmi ces significations, il y en a deux auxquelles nos textes ne font nulle allusion: ils ne disent pas qu'un bien est αἰρετόν parce qu'il est *possible* de le choisir, ni qu'il est αἰρετόν parce qu'il est *digne* d'être choisi. Ils disent seulement que les biens, s'il est vrai qu'ils ne sont pas αἰρετέα comme le sont les bénéfiques, ont *cependant* un certain rapport avec la αἴρεσις, rapport qui peut s'exprimer par le terme αἰρετόν (cf. μέντοι dans **T 2** et εἰ ἄρα dans **T 3**); et ils disent aussi que les biens sont αἰρετά *parce que* les avoir est ce que nous choisissons (cf. διό dans **T 2**). Le terme αἰρετόν – c'est aussi l'un des sens possibles du suffixe – pourrait donc signifier simplement que les biens sont «choisis», étant entendu, comme le contexte l'indique, qu'ils sont choisis en ce sens particulier que nous choisissons *de les posséder*. En d'autres termes, ils sont «choisis» en ce sens que la notion de choix figure comme élément constitutif de l'expression de la relation que nous avons avec eux.

La distinction de l'αἰρετόν et de l'αἰρετέον résulterait ainsi de la possibilité d'un double découpage des énoncés de type αἰρούμεθα ἔχειν τὴν φρόνησιν. En découpant αἰρούμεθα | ἔχειν τὴν φρόνησιν, on isole l'expression verbale du choix (αἰρούμεθα), et on détermine quelle est la nature exacte de l'objet propre du choix, objet désigné par le reste de l'énoncé (ἔχειν τὴν φρόνησιν). En découpant αἰρούμεθα ἔχειν | τὴν φρόνησιν, on isole la désignation du bien (τὴν φρόνησιν), et on détermine la nature exacte de la relation que nous avons avec ce bien, relation désignée par le reste de l'énoncé (αἰρούμεθα ἔχειν).

6. Il convient maintenant de replacer la thèse POI dans le contexte intéressant et important où elle est insérée par **T 1**. Rien dans **T 1** n'est incompatible avec la distinction du bien corporel et du prédicat incorporel, distinction qui nous a occupés jusqu'à présent; cependant, cette thématique est remplacée par une autre, dans laquelle les prédicats incorporels ne sont plus mis en contraste avec des réalités corporelles, mais avec d'autres incorporels, les ἀξιώματα ou propositions. Ce couple de λεκτά d'espèces différentes est ici mis en relation avec deux types d'actes psychiques: les assentiments (συγκαταθέσεις) sont donnés (quand ils le sont) à des propositions, tandis que, conformément à la thèse POI, les impulsions (ὄρμαί) sont dirigées vers des prédicats, à savoir ces prédicats qui sont contenus d'une certaine manière (περιεχόμενά πως) dans les propositions qui font l'objet des assentiments. Dans les textes précédemment examinés, le prédicat était essentiellement considéré en tant qu'*incorporel*, et en tant qu'il se distinguait des réalités corporelles avec lequel il avait quelque rapport; dans **T 1**, le prédicat intervient essentiellement en tant qu'il est *incomplet*, et en tant qu'il se distingue des incorporels *complets*, les propositions, avec lesquels il a quelque rapport⁸.

La tâche d'articuler la thèse POI avec la théorie de l'assentiment s'imposait aux Stoïciens. En effet, la thèse POI, par elle-même, risquait de court-circuiter le moment de la responsabilité morale de l'action: dans une description possible de l'action, la φαντασία d'un bien fait naître automatiquement une impulsion dirigée vers le prédicat associé à ce bien; et cette impulsion déclenche à son tour l'action correspondante. Mais les Stoïciens tenaient, on le sait bien, à introduire dans l'analyse de l'action humaine le moment de l'assentiment, lequel est «en notre pouvoir», et dans lequel se concentre la responsabilité de l'agent; ils professaient aussi que l'objet normal et primaire de l'assentiment est une proposition (comme il est raisonnable de l'inférer du témoignage de Sextus, *M* VII 154). Pour articuler entre eux le moment de l'assentiment et celui de l'impulsion, il leur fallait donc articuler entre eux les propositions qui font l'objet des assentiments et les prédicats vers lesquels sont dirigées les impulsions. C'est ce que fait **T 1**, de façon malheureusement bien discrète, en disant que les prédicats en question sont «contenus d'une certaine manière (πως)» dans les propositions en question.

Peut-on mettre, au moins par conjecture, quelque substance derrière ce πως exagérément discret?

⁸ Cette double perspective correspond à celle que nous avons esquissée plus haut à partir de la double expression du prédicat comme infinitif et comme indicatif sans sujet.

L'hypothèse la plus simple est de supposer que la proposition qui fait l'objet de l'assentiment est ce qu'on pourrait appeler un jugement de convenance, portant directement sur l'action à laquelle l'agent est porté par l'impulsion. On dira par exemple⁹: en donnant notre assentiment, nous approuvons la vérité d'une proposition, par exemple «je devrais prendre de l'exercice». Un assentiment authentique à cette proposition s'accompagne d'une impulsion à prendre de l'exercice, impulsion dont l'expression linguistique serait l'impératif «prends de l'exercice!». L'impulsion n'est pas dirigée vers la proposition tout entière, «je devrais prendre de l'exercice», mais vers l'action à laquelle nous pousse l'assentiment que nous lui avons donné, et qu'exprime le prédicat que cette proposition contient, à savoir «prendre de l'exercice».

Je vois dans cette suggestion une difficulté, qui est la suivante. Selon l'analyse qui nous est proposée, le prédicat («prendre de l'exercice») n'est pas, en toute rigueur de termes, «contenu d'une certaine manière» dans le jugement de convenance qui est censé constituer l'objet de l'assentiment: il y est contenu en toutes lettres, aussi explicitement qu'on peut le souhaiter¹⁰. En outre, on ne comprend plus bien la nécessité de la démarche de **T 1**, qui commence par poser que toutes les impulsions sont des assentiments, et qui corrige ensuite cette assimilation (ἤδη δέ) en différenciant l'assentiment et l'impulsion par le type catégoriel de leurs objets. Si la proposition qui fait l'objet de l'assentiment était le jugement de convenance «je devrais faire telle chose», il semble qu'assentir à ce jugement et avoir une impulsion à faire cette chose ne seraient rien de différent. L'une des propriétés de l'assentiment et de l'impulsion leur est, en tout cas, nécessairement commune: si le jugement de convenance est vrai, l'assentiment et l'impulsion sont tous deux corrects; si ce jugement est faux, l'assentiment et l'impulsion sont tous deux incorrects. Introduire une différence entre l'assentiment et l'impulsion, en invoquant une différence de type catégoriel entre leurs objets, paraît être dans ces conditions un trait de pédantisme inutile.

Il n'en serait plus ainsi s'il y avait lieu de prendre en considération des cas où le parallélisme est rompu entre la rectitude de l'assentiment et celle de l'impulsion. S'il arrivait, par exemple, qu'un assentiment donné à une proposition *fausse* s'accompagnât d'une impulsion à agir *correctement*, il deviendrait d'une importance cruciale de distinguer la proposition qu'approuve l'assentiment et le prédicat que vise l'impulsion. Or c'est là une situation que les Stoïciens ont étudiée, et c'est une situation qu'ils ont considérée comme de première importance.

⁹ Voir l'exposé de Long-Sedley, II p. 200.

¹⁰ Cette observation reste valable quelle que soit la formulation, plus ou moins impérieuse, que l'on donne à ce jugement de convenance («je devrais», «je dois», «il faut», etc.).

C'est une situation qu'ils ont étudiée dans le contexte de leur célèbre distinction entre le vrai et la vérité. **T 12** explique à ce propos pourquoi et comment le sage peut «dire faux», à l'occasion, sans pour autant être «menteur». Certains experts de type ordinaire, le médecin, le général, le grammairien, le font aussi; et leur exemple permet de comprendre la conduite du sage. Le général, par exemple, forgera des lettres annonçant l'arrivée de renforts, afin de remonter le moral de ses soldats. Il leur fait ainsi donner leur assentiment à la proposition fautive «Les renforts arrivent», et aussi (mais implicitement) à un jugement de convenance vrai, qui résulte d'une certaine manière de cette proposition fautive, à savoir «Il nous faut rester à notre poste»; du même coup ont-ils une impulsion à rester à leur poste. Le prédicat qui fait l'objet de leur impulsion («rester à son poste») n'est, cette fois, pas contenu en toutes lettres dans la proposition qui a fait l'objet de leur assentiment explicite («les renforts arrivent»). Mais l'enchaînement que je viens d'esquisser permet sans doute de dire qu'il y est contenu «d'une certaine manière».

Situation exceptionnelle, dira-t-on peut-être. Situation si peu exceptionnelle, au contraire, que c'est elle qui fournit aux Stoïciens le modèle sur lequel ils conçoivent la conduite du destin, divin et providentiel, à l'égard des hommes qui ne sont pas des sages, c'est-à-dire à l'égard de nous tous tant que nous sommes. Selon **T 13**, Chrysippe, voulant montrer que l'impression n'était pas la cause suffisante de l'assentiment, reprenait l'exemple du sage disant le faux, et produisant ainsi des impressions fausses dans l'esprit du non-sage: si l'impression était cause suffisante de l'assentiment, le sage aurait la responsabilité morale du préjudice que subit le non-sage en donnant son assentiment à une proposition fautive – ce qui ne peut être le cas. Mais le dieu, toujours selon **T 13**, n'agit pas autrement que le sage: tous deux produisent dans l'esprit des non-sages, c'est-à-dire de nous tous, des impressions fausses; non qu'ils aient besoin (*δεομένου*) que nous leur donnions notre assentiment, mais parce qu'ils ont besoin, pour la réalisation de leur plan providentiel, que nous ayons telle impulsion qui accompagnera notre assentiment, et que nous agissions selon cette impulsion. C'est nous, pauvres fous à la crédulité trop prévisible, qui donnons notre assentiment à ces impressions fausses; c'est donc nous qui portons la responsabilité morale de cet assentiment incorrect¹¹.

¹¹ La position attribuée ici à Chrysippe par Plutarque, il est vrai, a parfois été jugée «absurde». Selon Inwood (pp. 85-86), Chrysippe ne pourrait pas l'avoir adoptée, sauf à supposer qu'une pression polémique intense l'ait réduit à s'y réfugier en désespoir de cause. Pourtant, cette disqualification du témoignage de Plutarque ne s'imposerait que si le texte attribuait à Chrysippe la notion, évidemment inacceptable du point de vue stoïcien, d'une action humaine sans assentiment; mais en réalité, cette notion est nettement présentée comme une *conséquence* que Plutarque cherche à faire endosser de force à Chrysippe. Pour Chrysippe, le dieu n'a pas *besoin* que le *φᾰῦλος* donne son assentiment à une proposition fautive; mais cela ne veut pas dire qu'il n'a pas besoin que le *φᾰῦλος* donne le moindre assentiment à quelque

Mais cela ne nous empêche pas d'agir exactement comme le dieu «a besoin» que nous agissions.

Ainsi voit-on, et ce sera ma conclusion, que la thèse POI, peut-être inaugurée par le discours *περὶ ἀξιωμαίων καὶ κατηγορημάτων* du fascinant Clinomaque, a fini par servir, au terme du développement que lui ont donné les Stoïciens, à réaliser l'une des tâches les plus difficiles que ces derniers se soient assignées: celle de concilier la providence divine et la responsabilité humaine. Dieu nous fait courir après les bons prédicats, tout en nous donnant occasion d'accorder notre assentiment aux mauvaises propositions. Cela se dit en portugais: Dieu écrit droit avec des lignes courbes¹².

TEXTES

T 1 = Arius Didyme in Stob. II. 88, 1-6 W = SVF III 171 = LS 33 I.

Πάσας δὲ τὰς ὁρμὰς συγκαταθέσεις εἶναι, τὰς δὲ πρακτικὰς καὶ τὸ κινητικὸν περιέχειν. Ἦδη δὲ ἄλλω μὲν εἶναι συγκαταθέσεις, ἐπ' ἄλλο δὲ ὁρμὰς· καὶ συγκαταθέσεις μὲν ἀξιωμασί τισιν, ὁρμὰς δὲ ἐπὶ κατηγορήματα, τὰ περιεχόμενά πως ἐν τοῖς ἀξιώμασιν <οἷς> αἱ συγκαταθέσεις

T 2 = id. II 97, 15-98,6 = SVF III 91 = LS 33 J.

Διαφέρειν δὲ λέγουσι, ὥσπερ αἰρετὸν καὶ αἰρετέον, οὔτω καὶ ὀρεκτὸν καὶ ὀρεκτέον καὶ βουλευτὸν καὶ βουλευτέον καὶ ἀποδεκτὸν καὶ ἀποδεκτέον. Αἰρετὰ μὲν γὰρ εἶναι καὶ βουλευτὰ καὶ ὀρεκτὰ <καὶ ἀποδεκτὰ τὰγαθὰ· τὰ δ'ὠφελήματα αἰρετέα καὶ βουλευτέα καὶ ὀρεκτέα> καὶ ἀποδεκτέα, κατηγορήματα ὄντα, παρακεείμενα δ' ἀγαθοῖς. Αἰρεῖσθαι μὲν γὰρ ἡμᾶς τὰ αἰρετέα καὶ βούλεσθαι τὰ βουλευτέα καὶ ὀρέγεσθαι τὰ ὀρεκτέα. Κατηγορημάτων γὰρ αἱ τε αἰρέσεις καὶ ὀρέξεις καὶ βουλήσεις γίνονται, ὥσπερ καὶ αἱ ὁρμαί· ἔχειν μέντοι αἰρούμεθα καὶ βουλόμεθα καὶ ὁμοίως ὀρεγόμεθα τὰγαθὰ, διὸ καὶ αἰρετὰ καὶ βουλευτὰ καὶ ὀρεκτὰ τὰγαθὰ ἐστί. Τὴν γὰρ φρόνησιν αἰρούμεθα ἔχειν καὶ τὴν σωφροσύνην,

proposition que ce soit. Le φαῦλος n'agit pas sans donner d'assentiment; il agit comme le veut le destin, sans que le destin veuille qu'il donne l'assentiment qu'effectivement il donne. Qu'une fin puisse être voulue sans que soient voulus, comme tels, les moyens inévitables de cette fin, c'est peut-être discutabile, mais ce n'est sûrement pas absurde.

¹² Deux versions un peu plus détaillées de cette étude ont été présentées oralement, l'une au Colloque organisé par l'Université de Genève à la mémoire du très cher ami que fut pour moi Henri Joly, l'autre au séminaire de philosophie ancienne de Monique Dixsaut et Denis O'Brien à l'Université de Paris-XII. J'ai bénéficié, dans ces deux occasions, des remarques précieuses de plusieurs participants, parmi lesquels je voudrais au moins nommer Jacques Bouveresse, Myles Burnyeat, Monique Canto, Curzio Chiesa, Claude Imbert, Jean Lallot, Kevin Mulligan, André Voelke. Qu'ils en soient tous remerciés.

οὐ μὰ Δία τὸ φρονεῖν καὶ σωφρονεῖν, ἀσώματα ὄντα καὶ κατηγορήματα.

T 3 = id. II 78,7-12 = *SVF* III 89.

Διαφέρειν δὲ λέγουσι τὸ αἰρετὸν καὶ τὸ αἰρετέον. Αἰρετὸν μὲν εἶναι <ἀγαθὸν> πᾶν, αἰρετέον δὲ ὠφελήμα πᾶν, ὃ θεωρεῖται παρὰ τὸ ἔχειν τὸ ἀγαθόν. Δι' ὃ αἰρούμεθα μὲν τὸ αἰρετέον, οἷον τὸ φρονεῖν, ὃ θεωρεῖται παρὰ τὸ ἔχειν τὴν φρόνησιν· τὸ δὲ αἰρετὸν οὐχ αἰρούμεθα, ἀλλ' εἰ ἄρα, ἔχειν αὐτὸ αἰρούμεθα.

T 4 = Sextus Empiricus *M* VIII 409 = *SVF* II 85 = LS 27 E.

Ὡσπερ γάρ, φασίν, ὁ παιδοτρίβης καὶ ὄπλομάχος ἔσθ' ὅτε μὲν λαβόμενος τῶν χειρῶν τοῦ παιδὸς ῥυθμίζει καὶ διδάσκει τινὰς κινεῖσθαι κινήσεις, ἔσθ' ὅτε δὲ ἄπωθεν ἐστὼς καὶ πῶς κινούμενος ἐν ῥυθμῷ παρέχει ἑαυτὸν ἐκείνῳ πρὸς μίμησιν, οὕτω καὶ τῶν φανταστῶν ἔνια μὲν οἰοῦνται φαύοντα καὶ θιγγάνοντα τοῦ ἡγεμονικοῦ ποιεῖται τὴν ἐν τούτῳ τύπωσιν, ὁποῖόν ἐστι τὸ λευκὸν καὶ μέλαν καὶ κοινῶς τὸ σῶμα, ἔνια δὲ τοιαύτην ἔχει φύσιν, τοῦ ἡγεμονικοῦ ἐπ' αὐτοῖς φαντασιουμένου καὶ οὐχ ὑπ' αὐτῶν, ὁποῖά ἐστι τὰ ἀσώματα λεκτά.

T 5 = Platon, *Banquet* 206 a.

Ἄρ' οὖν, ἦ δ' ἦ, οὕτως ἀπλοῦν ἐστι λέγειν ὅτι οἱ ἄνθρωποι τὰγαθοῦ ἐρῶσιν; – Ναί, ἔφη. – Τί δέ; οὐ προσθετέον, ἔφη, ὅτι καὶ εἶναι τὸ ἀγαθὸν αὐτοῖς ἐρῶσιν; – Προσθετέον. – Ἄρ' οὖν, ἔφη, καὶ οὐ μόνον εἶναι, ἀλλὰ καὶ ἀεὶ εἶναι; – Καὶ τοῦτο προσθετέον. – Ἔστιν ἄρα ζυλλήβδην, ἔφη, ὃ ἔρωσ τοῦ τὸ ἀγαθὸν αὐτῷ εἶναι ἀεὶ.

T 6 = Cicéron, *Tusculanes* IV 21 = *SVF* III 398 = 789 Hülser.

Distinguunt illud etiam, ut libido sit earum rerum, quae dicuntur de quodam aut quibusdam, quae κατηγορήματα dialectici appellant, ut habere divitias, capere honores, diligentia rerum ipsarum sit, ut honorum, ut pecuniae.

diligentia codd. vett. Giusta (II 228): indigentia codd. rec. edd.

T 7 = Sénèque, *Lettre* 117, 12

Dialectici veteres ista [sapientia, sapere] distinguunt: ab illis divisio usque ad Stoicos venit. Qualis sit haec, dicam. Aliud est ager, aliud agrum habere, quidni? cum habere agrum ad habentem, non ad agrum pertineat. Sic aliud est sapientia, aliud sapere.

T 8 = Clément d'Alexandrie, *Stromates* VII 7 = *SVF* III 176.

Ὦν μὲν οὖν αἱ ὀρέξεις εἰσὶ καὶ ἐπιθυμῖαι καὶ ὄλως αἱ ὄρμαὶ τούτων εἰσὶ καὶ αἱ εὐχαί· διόπερ οὐδεὶς ἐπιθυμεῖ πόματος, ἀλλὰ τοῦ πιεῖν τὸ ποτόν· οὐδὲ μὴν κληρονομίας, ἀλλὰ τοῦ κληρονομήσαι· οὕτως δὲ οὐδὲ γνώσεως ἀλλὰ τοῦ γνῶναι· οὐδὲ γὰρ πολιτείας ὀρθῆς, ἀλλὰ τοῦ πολιτεύεσθαι· τούτων οὖν αἱ εὐχαί, ὧν καὶ αἰτήσεις· καὶ τούτων αἱ αἰτήσεις ὧν καὶ αἱ ἐπιθυμῖαι· τὸ δὲ εὐχεσθαι καὶ ὀρέγεσθαι καταλλήλως γίνεσθαι εἰς τὸ ἔχειν τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰ παρακείμενα ὠφελήματα.

T 9 = Arius Didyme in Stob. II. 77, 23-27 W = *SVF* III 16 = LS 63 A.

... τὴν εὐδαιμονίαν εἶναι λέγοντες [sc. Cléanthe, Chrysippe et tous leurs successeurs] οὐχ ἑτέραν τοῦ εὐδαίμονος βίου, καίτοι γε λέγοντες τὴν μὲν εὐδαιμονίαν σκόπον ἐκκεῖσθαι, τέλος δ'εἶναι τὸ τυχεῖν τῆς εὐδαιμονίας, ὅπερ ταῦτόν εἶναι τῷ εὐδαιμονεῖν.

T 10 = Arius Didyme in Stob. II. 76, 16-21 W = SVF III 3.

Τὸ δὲ τέλος λέγεσθαι τριχῶς ... λέγουσι δὲ καὶ τὸν σκοπὸν τέλος, οἷον τὸν ὁμολογούμενον βίον ἀναφορικῶς λέγοντες ἐπὶ τὸ παρακείμενον κατηγορημα.

T 11 = Hérophile, *De l'usage stoïcien des mots*, ap. Origène in *Psalmos*, PG 12, 1053 A-B = Hülser 241.

Τέλος δ'εἶναι λέγουσι κατηγορημα, οὗ ἕνεκεν τὰ λοιπὰ πράττομεν, αὐτὸ δὲ οὐδενὸς ἕνεκα, τὸ δὲ συζυγοῦν τούτῳ, καθάπερ ἡ εὐδαιμονία τῷ εὐδαιμονεῖν, σκοπὸν· ὃ δὴ ἔσχατόν ἐστι τῶν αἰρετῶν.

T 12 = Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* VII 43-44.

... καὶ ὡς οἱ ἄριστοι τῶν στρατηγῶν πρὸς εὐθυμίαν τῶν ὑποταττομένων αὐτοῖς στρατιωτῶν πολλάκις ἐπιστολάς ἀπὸ συμμαχίδων πόλεων πλασάμενοι ψεῦδος μὲν τι λέγουσι, οὐ ψεύδονται δὲ διὰ τὸ μὴ ἀπὸ πονηρᾶς γνώμης τοῦτο ποιεῖν, ... ὧδε καὶ ὁ σοφός, τουτέστιν ὁ τὴν τοῦ ἀληθοῦς ἐπιστήμην ἔχων, ἐρεῖ μὲν ποτε ψεῦδος, ψεύσεται δὲ οὐδέποτε διὰ τὸ μὴ ἔχειν τὴν γνώμην ψεύδει συγκατατιθεμένην.

T 13 = Plutarque, *Des contradictions des Stoïciens* 1055 F – 1056 A, 1057 A-B.

... τὴν γὰρ φαντασίαν βουλόμενος [sc. Chrysippe] οὐκ οὔσαν αὐτοτελῆ τῆς συγκαταθέσεως αἰτίαν ἀποδεικνύειν, εἶρηκεν ὅτι βλάψουσιν οἱ σοφοὶ ψευδεῖς φαντασίας ἐμποιοῦντες, ἂν αἱ φαντασίαι ποιῶσιν αὐτοτελῶς τὰς συγκαταθέσεις. πολλάκις γὰρ οἱ σοφοὶ ψεύδει χρῶνται πρὸς τοὺς φαύλους καὶ φαντασίαν παριστᾶσι πιθανήν, οὐ μὴν αἰτίαν τῆς συγκαταθέσεως, ἐπεὶ καὶ τῆς ὑπολήψεως αἰτία τῆς ψευδοῦς ἔσται καὶ τῆς ἀπάτης. ... αὐθις δὲ φησι Χρύσιππος καὶ τὸν θεὸν ψευδεῖς ἐμποιεῖν φαντασίας καὶ τὸν σοφόν, οὐ συγκατατιθεμένων οὐδ' εἰκόντων δεομένους ἡμῶν ἀλλὰ πραττόντων μόνον καὶ ὁρμώντων ἐπὶ τὸ φαινόμενον, ἡμᾶς δὲ φαύλους ὄντας ὑπ' ἀσθενείας συγκατατίθεσθαι ταῖς τοιαύταις φαντασίαις.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Jean-Paul DUMONT, «Le Stoïcisme ancien et son langage: l'expression de l'activité et le modèle de l'adjectif verbal», in L. Bescond *et alii*, *Modèles et interprétation*, Lille, s.d.
- Theodor EBERT, «The Origin of the Stoic Theory of Signs in Sextus Empiricus», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 5, 1987.
- Michael FREDE, «The Original Notion of Cause», in M. Schofield *et alii*, *Doubt and Dogmatism*, Oxford, 1980 (trad. fr. in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 94, n° 4, octobre-décembre 1989).
- Michelangelo GIUSTA, *I dossografi di etica*, Turin, 2 vol., 1964-67.
- Brad INWOOD, *Ethics and Human Action in early Stoicism*, Oxford, 1985.
- George KERFERD, «Two Problems Concerning Impulses», in W. Fortenbaugh (ed.), *On Stoic and Peripatetic Ethics: The Work of Arius Didymus*, New Brunswick/London, 1983.
- Anthony LONG, «The Early Stoic Concept of Moral Choice», in *Images of Man* (Mélanges G. Verbeke), Louvain, 1976.
- Anthony LONG & DAVID SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, Cambridge, 2 vol., 1987.
- David SEDLEY, «Diodorus Cronus and Hellenistic Philosophy», *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 203, 1977.
- Damianos TSEKOURAKIS, *Studies in the Terminology of Early Stoic Ethics*, Wiesbaden, 1974.