

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 17 (1929)
Heft: 72

Artikel: Études sur le stoïcisme dans l'antiquité : la logique stoïcienne
Autor: Reymond, Arnold
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380162>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 13.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

ÉTUDES SUR LE STOÏCISME
DANS L'ANTIQUITÉ (1)

LA LOGIQUE STOÏCIENNE

L'œuvre logique des stoïciens a été diversement jugée. Dans l'antiquité ses adversaires comme ses partisans la tenaient en haute estime; ils considéraient en particulier Chrysippe comme le plus habile des dialecticiens et déclaraient que, s'il existe une dialectique à l'usage des dieux, elle ne saurait être autre que celle de Chrysippe (2).

Jusque vers la fin du XIX^e siècle les historiens modernes de la philosophie n'ont en général pas ratifié ce jugement. Zeller entre autres déclare que les stoïciens ont perdu de vue le but véritable de la logique qui est de donner une image des opérations réelles de la pensée et de ses lois et qu'ils sont tombés dans un formalisme infécond et vide (3).

Une pareille appréciation reste troublante, car des hommes tels que Cicéron, Alexandre d'Aphrodisias et surtout Simplicius, pour ne citer que ceux-là, étaient des esprits avertis et éclairés; étant à même de puiser à des sources plus abondantes que celles dont nous disposons, ils se trouvaient en meilleure situation que nous pour étudier la logique stoïcienne et leur jugement sur cette dernière doit être pris en sérieuse considération.

On comprend donc qu'au cours de ces vingt dernières années de

(1) Les quatre études sur le stoïcisme que la générosité de la Fondation Lucerna nous permet de publier en un fascicule spécial, ont été données, à Lausanne, à la Société des Etudes des Lettres, pendant l'hiver 1927-1928. (Rév.) — (2) DIOGÈNE LAËRCE, Livre VII, ch. 7 (180). — (3) ZELLER, *die Philosophie der Griechen*, 3^e éd., III, 1, 116.

sérieuses tentatives aient été faites pour dégager, si possible, la signification des réformes logiques entreprises par Zénon et surtout par Chrysippe. Parmi ces tentatives nous signalerons comme étant les plus importantes celles de V. Brochard ⁽¹⁾, O. Hamelin ⁽²⁾, E. Bréhier ⁽³⁾. Ce qui les caractérise, c'est de mettre en rapport étroit la logique des stoïciens avec les tendances primitives qui sont à la base de leur système.

Dans ces tendances M. Bréhier en particulier discerne avec raison non seulement le nominalisme emprunté à l'école mégarique, mais aussi un empirisme spécial dérivant de la pratique médicale. Les premiers stoïciens s'étaient en effet beaucoup préoccupés des maladies et Zénon, comme plus tard Chrysippe, avait même écrit sur ce sujet, à tel point qu'une école de médecine dite méthodique se réclamait de lui et faisait profession de doctrines vitalistes.

L'empirisme nominaliste des stoïciens se complète en outre d'une théologie finaliste qui est étrangère à la tradition grecque et qui s'inspire de l'idée sémitique d'un Dieu-providence dont la puissance pénétrant partout régit toutes choses, et voici de quelle façon.

L'action divine s'exerce par le moyen du logos qui est à l'univers ce que le psychique est au corps humain. Le logos est corporéité, puisque tout ce qui existe doit être matériel ; mais il est en même temps raison ; par des desseins qui concernent à la fois le tout et chaque être particulier ou chose individuelle il gouverne l'univers entier.

Par conséquent le réel n'est pas un mélange imparfait d'idées et de matière (Platon) ou même de formes et de matière (Aristote). C'est un tout lié, fait de «logoi» ou raisons, univers de forces ou mieux encore de pensées divines actives de telle sorte que le physique est tout pénétré de rationalité et qu'inversement le rationnel est imprégné de corporel ⁽⁴⁾.

La logique aristotélicienne par ses postulats métaphysiques plus ou moins consciemment avoués ne peut convenir à l'étude d'un pareil univers ; aussi les stoïciens devaient-ils forcément l'abandonner pour une large part et chercher à construire un moule logique mieux adapté à leur pensée.

On peut se faire une idée du but qu'ils ont instinctivement poursuivi en consultant les fragments de leur œuvre, groupés et recueillis par

⁽¹⁾ *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, p. 220-251. —

⁽²⁾ *Année philosophique*, 12^e année. — ⁽³⁾ *Chrysippe — Histoire de la philosophie*, I, 300. — ⁽⁴⁾ BRÉHIER, *Hist. de la philos.*, I, 315.

von Arnim. On verra alors que les sources dont nous disposons pour cela sont surtout les suivantes : Le *De fato* et les *Academica* de Cicéron; l'exposé de Dioclès le Magnésien conservé par Diogène Laërce (Livre VII, ch. I 49), les *Commentaires aux catégories d'Aristote* de Simplicius, l'*Institution logique* de Galien et les *Traité contre les mathématiciens* de Sextus.

* * *

En opposition aux cyniques les stoïciens considèrent la recherche scientifique comme indispensable à l'établissement de la morale. Pas de moralité sans connaissance.

Toutefois l'école à ses débuts ne fut pas toujours unanime sur ce point. Hérillus, par exemple, accentue le rôle de la connaissance et se rapproche des vues d'Aristote. Ariston au contraire répudie la dialectique et prêche le retour au cynisme. Les luttes qui naissent du choc de ces deux tendances risquent de faire périr le stoïcisme et c'est à Chrysippe qu'échoit l'honneur de le restaurer dans son unité.

Grâce à lui le stoïcisme trouve son équilibre et divise la philosophie en logique, physique et morale, suivant en cela la tradition de l'Académie, de Xénocrate en particulier. La philosophie est alors comparée à un verger dont la logique est le mur d'enclos, la physique les arbres et la morale les fruits.

La logique elle-même se partage à partir de Chrysippe en deux parties : la rhétorique qui étudie le discours bien ordonné et la dialectique qui traite du discours dialogué et qui souvent s'appelle science du vrai, du faux et de ce qui n'est ni l'un ni l'autre. Ces deux parties se ramifient en de multiples subdivisions.

La conception qui préside à de pareilles divisions est assez arbitraire et plutôt que de suivre ces dernières dans le détail nous préférons étudier les idées les plus intéressantes qui s'en dégagent et qui concernent avant tout la théorie de la connaissance et la logique formelle.

* * *

Relativement à la première et en opposition à Platon et à Aristote les stoïciens se déclarent de purs empiristes. Il n'y a de réel que l'individuel et c'est de la perception que découle toute connaissance, l'âme étant table rase. La vérité et la certitude ont donc pour base les perceptions sensibles dans ce qu'elles ont de commun à tous les hommes. Cela est vrai de toutes les notions courantes dans n'im-

porte quel domaine. Par exemple, nous acquérons la notion du bien et du juste, non pas d'une manière suprasensible mais par une comparaison des actes concrets qu'accomplissent les hommes. C'est également en contemplant la vie de l'univers que d'une façon spontanée nous admettons l'existence de Dieu et la survivance de l'âme.

L'acquisition des notions communes se fait de la façon suivante :

Il y a tout d'abord une représentation ou une présentation sous forme d'image ou de vision (φαντασία). Celle-ci est analogue à une impression sur la cire.

La cause de ces empreintes est soit un objet extérieur, soit un état de conscience déclenché par un événement ; mais quelle qu'en soit la cause, l'âme n'a aucune action sur leur naissance. Tout au plus les saisit-elle comme une sorte de jugement primitif : par exemple, ceci blanc, cela noir. C'est du reste toujours une qualité individuelle qui est donnée dans ce jugement primitif (une certaine nuance de blanc qui varie avec chaque objet, une certaine nuance de noir, etc.). La lettre que Sénèque adresse à Lucilius et dans laquelle il déclare exposer la doctrine stoïcienne est caractéristique à cet égard (*Ep.* 113) :

« Aucun animal n'est identique à un autre. Considère leur corps à tous ; chacun a sa couleur, sa figure et sa grandeur propres. En quoi, par-dessus tout, le divin ouvrier manifeste son admirable esprit d'invention, c'est que dans une si grande variété de choses jamais il ne se répète ; même les choses qui paraissent semblables sont, lorsqu'on les compare, diverses. Dieu a façonné d'innombrables fleurs dont chacune est marquée d'une propriété spéciale, d'innombrables animaux qui par leur grandeur ne se confondent avec aucun autre. »

Mise en présence d'une présentation ou jugement primitif l'âme peut donner ou refuser son assentiment avec plus ou moins de raison et c'est pourquoi les présentations se divisent en probables ou improbables, vraies ou fausses, et enfin insignifiantes (du rouge de trois aunes).

En fait les présentations vraies offrent seules un véritable intérêt. Elles se partagent en deux classes : les présentations cataleptiques ou compréhensives qui s'imposent par leur évidente clarté et les présentations qui tout en étant vraies ne présentent pas ce caractère.

On peut se demander si pour les stoïciens la présentation cataleptique saisit l'objet comme tel ou seulement un quelque chose qui lui

en tient lieu ⁽¹⁾. Ce qui est certain, c'est qu'elle fait passer dans l'esprit, avec l'assentiment de l'âme, la qualité propre qui appartient à un objet et le distingue de tout autre. Elle s'impose par un choc *sui generis* auquel l'intelligence ne peut se tromper.

Seulement, s'il en est ainsi, on ne voit pas en quoi peut consister l'assentiment de l'âme ou adhésion. La théorie de l'adhésion doit, dans la pensée des stoïciens, compléter celle de la présentation. Elle est destinée à sauvegarder le libre arbitre et la responsabilité morale que nous devons porter de nos erreurs. Mais il y a contradiction à affirmer à la fois l'existence des présentations cataleptiques et celle d'un acte intellectuel prononçant librement l'accord entre ces présentations et la réalité. Car ou bien la présentation cataleptique par son caractère même rend l'erreur impossible, et dans ce cas le libre arbitre en matière de connaissance est illusoire ; ou bien l'action du libre arbitre est réelle dans ce domaine, mais c'est alors la sécurité de la présentation cataleptique qui est gravement compromise.

Quoi qu'il en soit, cette dernière est à la base non seulement du sens commun, mais aussi de la science en tant qu'elle atteint à une connaissance globale et rationnelle. Et voici l'image que donnait Zénon à ce propos. La main droite étant ouverte, la paume est le symbole de la présentation. Les doigts en se repliant légèrement figurent l'assentiment et le poing fermé la perception. Enfin lorsque la main gauche enveloppe fortement le poing serré de la main droite, il y a « la science que personne ne possède, excepté le sage » ⁽²⁾.

A côté des choses sensibles qui seules sont réelles, il y a les choses dites immatérielles qui n'ont aucune réalité, à savoir :

1. *Les effets*. C'est à tort qu'on les considère comme apportant quelque chose de nouveau en regard de ce qui existait auparavant. Considérons un morceau de fer qu'on chauffe ⁽³⁾. La chaleur est une réalité matérielle qui pénètre le fer également matériel ; mais elle n'y fait surgir rien de nouveau. Il y a donc simple déplacement des choses individuelles les unes par rapport aux autres et en ce sens celles-ci sont toutes des causes ; mais elles n'agissent pas en réalité les unes sur les autres, car elles ne peuvent se modifier réciproquement l'une l'autre et sous ce rapport il n'y a pas d'effet.

⁽¹⁾ UEBERWEG, *Geschichte der Philosophie*, 11^e éd., I, 439. — ⁽²⁾ CICÉRON, *Académiques*, II, XLVII. — ⁽³⁾ G. RODIER, *Etudes de philosophie grecque*, p. 262.

2. *L'espace* et le *lieu*. Le lieu n'est rien puisqu'il n'offre aucune résistance et n'est pas matériel. Les stoïciens toutefois se heurtent à la difficulté de situer à côté de l'espace le vide qui entoure un univers conçu comme limité et fini.

3. Au sujet du *temps* une difficulté analogue surgit. Le temps n'existe pas, puisqu'il n'est pas perceptible au moyen des sens. Et pourtant l'évolution d'un être vivant, les retours cycliques de l'univers sont une réalité. Sur ce point les stoïciens se trouvent acculés à une contradiction qu'ils ne parviennent pas à surmonter.

4. Quant aux *idées générales* elles ne correspondent, elles aussi, à rien de réel, pas même à de l'être en puissance, puisque seul ce qui est individuel existe ⁽¹⁾.

5. Viennent enfin les « *lecta* » ou significatifs. Le sens n'en est pas très nettement défini, mais voici l'explication que les stoïciens donnent à ce propos. Toutes les fois que l'on prononce un mot, cet acte implique trois choses : 1^o l'objet matériel dont on parle, 2^o le son matériel que l'on profère, 3^o la signification attachée à ce son par celui qui parle aussi bien que par celui qui écoute. Cette signification est immatérielle tandis que le son proféré et l'objet qui l'a provoqué ne le sont pas. La signification peut seule être vraie ou fausse, c'est-à-dire adéquate ou non à son objet.

Le « *lecton* » lorsqu'il est vrai désigne forcément un quelque chose d'individuel, fait, événement ou rapport de faits concernant un être individuel. Par exemple, Socrate, sans cesser d'être l'individu appelé Socrate, peut être bousculé dans la rue, être malade ou changer de vêtements. Ce sont là des événements individuels qui ont pu se produire dans le passé, le présent ou le futur, suivant le moment où l'on envisage la vie de Socrate. C'est à la dialectique de voir si ces événements ou suites d'événements sont vrais ou faux, c'est-à-dire conformes ou non à la réalité.

L'événement en tant qu'il est pris dans son sens général (par exemple, tomber, être malade) est immatériel. Lorsque je dis : « Socrate est tombé à terre tel jour dans telle rue » le fait en soi de tomber n'existe pas quelque part dans l'univers pour s'incarner à tel moment dans Socrate. Le « tomber » n'a de sens et de réalité qu'en fonction d'un sujet individuel ; il constitue alors un événement qui varie d'un

(1) v. ARNIM, I, 65.

être à l'autre, car Socrate ne tombe pas de la même façon que Platon, qu'un caillou ou un cheval.

Dans ces conditions une proposition simple sera toujours singulière et ne comprendra jamais que deux éléments : un sujet individuel et le ou les termes qui désignent l'événement dont ce sujet est affecté. Nous sommes ainsi conduits à la logique formelle.

* * *

La structure de la logique formelle découle tout naturellement des principes posés dans la théorie de la connaissance.

Tout d'abord les dix catégories (manières de juger) se ramènent à quatre, à savoir la substance, la propriété, la manière d'être et la relation. Ces catégories au dire des stoiciens suffisent amplement à situer l'individuel dans la réalité.

En outre la division en genres, espèces, etc., tombe d'elle-même puisque les idées générales ne sont que des noms qui ne correspondent à aucun genre de réalité, virtuelle ou actuelle. Chaque être, chaque individu a sa qualité propre en tant qu'il est une semence particulière du logos divin qui est, comme nous l'avons vu, à la fois raison et corps.

Cela étant, la définition n'a pas pour tâche, comme le veut Aristote, de rattacher un individu au genre, à l'espèce, etc. dont il dépend. Elle devient une simple énumération des caractères propres à chaque individu ; elle se confond avec la description telle qu'on la trouve dans une feuille de passeport. Par là sont supprimées les difficultés qui dans un concept concernent les rapports de l'extension et de la compréhension. Le beau est qualitativement indivisible. Si donc Phédon est vraiment beau, aucune personne ne saurait l'être à côté de lui, ce qui est un non-sens. Mais admettre que la beauté peut se répartir entre plusieurs, c'est alors déclarer que Phédon n'est que partiellement beau, ce qui est absurde. Cette alternative disparaît, si la définition n'est que la simple énumération des caractères propres à l'individu.

Par suite la proposition simple ne vise plus à rattacher l'individu à une espèce ou à un genre (Socrate est un homme) ou à inclure une classe d'êtres dans une autre (les hommes sont des animaux). Il n'y a plus qu'un type de proposition simple, la singulière (affirmative ou négative) qui met en rapport un sujet individuel avec la circonstance, l'événement qui le caractérise (Socrate est humain ; Socrate se promène).

La théorie du syllogisme se trouve ainsi grandement simplifiée. Le syllogisme ne doit pas être envisagé comme établissant une inclusion entre deux concepts (Socratel et mortel) au moyen d'un troisième (homme), car cette manière de voir implique que les expressions « mortel homme » ne sont pas de simples manières de parler, mais qu'elles désignent des classes existant réellement.

Le syllogisme ne peut que lier des propositions simples singulières et encore sous forme conditionnelle. Si Socrate est humain, il est mortel, or (en fait) Socrate est humain, donc il est mortel, c'est-à-dire que si Socrate possède telle qualité, il est mortel. La seule liaison que puisse établir le syllogisme, c'est celle d'un rapport entre des événements qui coexistent ou se succèdent chez un même individu et c'est l'expérience qui nous renseigne sur cette coexistence ou cette succession.

Puisque le moyen terme a disparu et que toute proposition est singulière, il n'y a plus ni modes ni figures et il n'existe qu'un type de syllogisme, à savoir le conditionnel. La notion de coexistence et de succession remplace l'idée d'implication entre l'essence et ses ramifications (genres, espèces, classes) et l'idée de loi abolit celle d'essence. A la notion de l'universel (tous les...) se substitue celle du nécessairement lié (synemmenon).

Cette liaison s'exprime pour les stoïciens suivant cinq espèces de jugements composés ⁽¹⁾ :

1. L'hypothétique qui exprime un rapport entre antécédent et conséquent (synemmenon proprement dit) : « s'il fait clair, il fait jour. »

2. Le conjonctif qui constate une liaison de faits : « et il fait jour et il fait clair. »

3. Le disjonctif qui sépare les faits de telle manière que l'un ou l'autre est vrai : « ou il fait jour ou il fait nuit. »

4. Le causal exprimé par la conjonction parce que : « parce qu'il fait jour, il fait clair. »

5. Le quantitatif énonçant le plus ou moins : « il fait plus ou moins jour qu'il ne fait plus ou moins nuit. »

De ces jugements Chrysippe estime pouvoir tirer les divers types de syllogismes qui sont valables :

(1) DIOGÈNE LAËRCE, VII (71) — Cf. E. BRÉHIER, *Hist. de la philos.*, I, 304.

1. S'il fait jour, il fait clair.
Or il fait jour
Donc il fait clair.
2. S'il fait jour, il fait clair.
Or il fait nuit
Donc il ne fait pas clair, etc.

Ce qui fait l'intérêt de ces syllogismes, ce n'est pas leur classification, puisque celle-ci est assez arbitraire, c'est leur majeure qui établit une liaison entre des faits. Selon M. Bréhier cette liaison se présente aux yeux des stoïciens comme nécessaire parce qu'elle repose sur une relation d'identité. Il semble bien que ce soit en effet le cas ; seulement, comme nous le voudrions montrer, une pareille conception aboutit à une impasse.

Pour les stoïciens en effet il n'y a rien de réel que les choses individuelles. Les faits ou événements en tant qu'ayant un caractère général n'existent que comme « lecta » dans l'esprit qui les pense. Pour que les faits soient liés nécessairement, il faut qu'ils soient individualisés et expriment la même manière d'être d'un sujet individuel. Le jugement « s'il fait clair, il fait jour », est vrai parce que clair et jour désignent une seule et même chose dans le réel. La preuve en est que pour les stoïciens nier le conséquent revient exactement au même que nier l'antécédent, c'est dire que conséquent et antécédent sont identiques.

De même le jugement « s'il a une cicatrice, il a été blessé ». Le fait pour un sujet d'avoir une cicatrice est identique à celui d'avoir été blessé.

Cette manière de voir se soutient, à vrai dire, quand il s'agit d'une coexistence dans le présent (s'il fait clair, il fait jour). Elle se laisse à la rigueur défendre pour une liaison établie entre le passé et le présent (s'il a une cicatrice, il a été blessé). Mais quand il s'agit de l'avenir, le problème change d'aspect.

Prenons la proposition « Socrate est humain ». Humain désigne ici l'humanité qui est propre à Socrate de même que dans « cette paroi est blanche » blanche indique une blancheur spécifique de cette paroi. Il faudrait donc affecter humain de la lettre S pour bien marquer qu'il s'agit d'une propriété caractéristique de Socrate. Mais alors je ne puis pas conclure « si Socrate est humain (S), il est mortel » du fait que Xénophane humain (X) est mort.

La liaison entre Socrate et mortel reste donc incertaine. Pour la rendre nécessaire il faut, semble-t-il, recourir aux définitions, accorder aux idées génériques et générales une certaine valeur de réalité et dire, par exemple, que le fait d'être homme entraîne nécessairement celui d'être mortel. Mais pareille manière de voir conduirait à l'aristotélisme et plutôt que de l'adopter les stoïciens ont préféré invoquer l'exemple des pratiques, médicale, divinatoire et astrologique, et interpréter dans le sens d'une induction empirique la liaison appelée par eux *synemmenon*.

Se basant sur ce fait, Victor Brochard a cru pouvoir déclarer que les stoïciens ont été les premiers dans l'antiquité à découvrir l'idée de loi naturelle au sens moderne du terme et qu'en tous cas ils doivent être considérés comme les précurseurs de Stuart Mill ⁽¹⁾.

Brochard nous paraît faire la part trop belle au stoïcisme. Les circonstances individuelles n'intéressent la science moderne que dans la mesure où elles sont la résultante de facteurs qui agissent en tout temps et en tout lieu. Ces facteurs, si hétérogènes soient-ils, ont cependant tous pour caractère commun le fait de pouvoir s'exprimer par des grandeurs mesurables. La loi moderne est alors à même de traduire entre les phénomènes une identité partielle qui s'exprimera sous forme d'une relation fonctionnelle. Par exemple, la force, la masse, l'accélération sont des données hétérogènes les unes par rapport aux autres ; mais étant mesurables, il existe entre elles une relation fonctionnelle ($f = mg$), que l'expérience permet de découvrir dans chaque cas particulier. La logique stoïcienne au contraire vise uniquement, comme nous l'avons vu, à identifier logiquement deux formes d'expression verbale qui désignent le même individuel (il a une cicatrice, donc il a été blessé). Lorsqu'elle ne parvient pas à légitimer cette identification, elle se borne à constater ou à affirmer une succession probable de faits dont la liaison reste insaisissable.

Mais même dans ce cas, comme O. Hamelin le fait justement remarquer ⁽²⁾, la position des stoïciens ne saurait se comparer à celle qu'a adoptée Stuart Mill. Pour ce dernier en effet les liaisons qui existent dans le réel n'ont aucun caractère de nécessité ; elles sont foncièrement contingentes et n'ont aucune signification rationnelle objective. Les stoïciens au contraire estiment que tout est soumis au destin, c'est-à-dire à une pensée divine qui se ramifie dans chaque chose et

⁽¹⁾ *Etudes de philosophie ancienne et moderne*, p. 234 s. — ⁽²⁾ *Année philosophique*, XII.

en assure la destinée particulière. Il s'agirait donc pour eux de montrer comment les liaisons du réel, dans la mesure où elles ne se ramènent pas à une identité, sont cependant fondées en raison et en finalité.

Brochard a reconnu la force de cette objection, et, après un examen nouveau de la question, c'est dans un optimisme rationnel analogue à celui de Leibniz qu'il cherche le fondement dernier de la logique stoïcienne et du *synemménon* qui lie entre elles les données hétérogènes de la réalité (1).

Bien des difficultés subsistent, il est vrai, lorsqu'il s'agit de concilier le libre arbitre avec le déterminisme rigoureux qui est impliqué dans cet optimisme. Ces difficultés, un Chrysippe même ne parvint pas à les lever.

Quoi qu'il en soit, l'étude de la logique stoïcienne conserve tout son intérêt. Le problème auquel elle s'est attaquée subsiste, à savoir : comment trouver pour la pensée un moule logique qui respecte à la fois les données individuelles qualitativement irréductibles et les données universelles de la réalité ?

ARNOLD REYMOND.

(1) *Op. cit.*, p. 245.
