

IL N'Y A PAS D'HOMME, LÂCHE OU BRAVE, QUI AIT
ÉCHAPPÉ À SA MOIRA (IL. 6. 488-9).
PORPHYRE VS. LES STOÏCIENS SUR L'AUTONOMIE
INDIVIDUELLE ET L'ORIGINE DU MAL*

Daniela Patrizia Taormina
(Université de Rome Tor Vergata)

Abstract. *In an excerpt preserved by John Stobaeus in the chapter of the Anthologion entitled Peri tôn eph'hêmin (II 8. 42 pp. 172.9-173.2 Wachsmuth = fr. 271. 105-126 Smith), Porphyry addresses the issue of the origin of evil within the context of a broader investigation of individual autonomy: is it enough to envisage man as a subject with the freedom to act in order to make him responsible for evil and thus to free God of any responsibility with regard to the ills besetting individuals? An answer to this question is provided on the basis of a comparative reading of the Myth of Er (Plato, Republic 617 E-620 E) and of Homer (Iliad 6.488-9; Odyssey I 32-4). The conclusion reached is that evil is not intrinsic to human nature, but rather concerns certain forms of existence which individuals opt for when they disregard the divine and forego rationality. Consequently, God is not responsible for evil.*

The exegetical and argumentative strategy adopted by Porphyry in order to support this answer suggests that his stance is a polemical one, targeting Stoics in particular. Against Chrysippus' reading of the same verses from Homer, which leads to a deterministic perspective, or at any rate one likely to prove inconsistent (SVF II 925, 999), Porphyry offers an interpretation of Homer as a coherent thinker and a forerunner of Plato: Homer is seen to have proposed a kind of dichotomy between the self-determination and the necessity that characterise the life of the soul, and as having assigned individuals the faculty of choosing between virtue and vice, thus making them ultimately responsible with regard to evil.

* Cette étude a été réalisée dans le cadre du projet PRIN MIUR (2009) *Le filosofie post-ellenistiche da Antioco a Plotino*. Une version précédente de ce texte a été discutée lors d'une séance du Séminaire *Causes et principes de l'Antiquité au Moyen Age*, organisé au Centre Léon Robin par A. Vasiliu et C. Viano, que je remercie vivement ici. Je tiens à remercier aussi F. Alesse, A. Longo et N. D'Andrès pour leur disponibilité et leurs suggestions.

D'où viennent les maux? Dans sa lecture d'Homère, Porphyre aborde cette question, largement répandue à son époque², en la ramenant essentiellement à une autre: à qui faut-il attribuer la responsabilité des maux? Formulée en ces termes, cette interrogation s'insère dans une enquête plus large touchant la sphère de l'autonomie individuelle, une condition propre à l'homme qui, d'une part, se présente comme le résultat d'un choix et, de l'autre, comme un octroi que la divinité, bonne par définition, lui dispense. Sur l'arrière-fond du présupposé selon lequel les maux existent et celui d'une parfaite identité entre Dieu et le Bien, la tension entre le choix humain et le don divin fait le lien entre le problème du libre arbitre et celui de la théodicée, et délimite le champ de la recherche porphyrienne par deux lignes principales: l'une détermine que la réalité concernée par le mal est la nature humaine, l'autre vise à exclure que Dieu puisse être considéré comme le responsable du mal. La question de l'origine du mal, ainsi circonscrite, se précise: si l'homme n'est pas un sujet agissant libre, alors il est clair que la responsabilité du mal retombe sur Dieu. Cependant, suffit-il que l'homme soit libre de ses choix pour disculper Dieu des maux qui affligent l'individu?

Dans ce qui suit, je me bornerai à suivre la mise en place de ce questionnement et à explorer la réponse qu'il reçoit dans le contexte particulier de l'exégèse homérique proposée par Porphyre, dans un fragment transmis par Jean Stobée³. En parallèle, j'avancerai l'hypothèse selon laquelle la posture adoptée par Porphyre dans ce passage est polémique et vise tout particulièrement les stoïciens.

La lecture d'*Odyssée* I 32-4 et d'*Iliade* 6. 488-9: sur le responsable du mal moral

Le texte du fragment

Le premier fragment est transmis par Jean Stobée dans le ch. 8 du livre II des *Eclogae* qui porte le titre Περί τῶν ἐφ' ἡμῶν, où est rassemblé un ensemble homogène d'extraits d'un ouvrage de Porphyre traditionnellement considéré comme un traité *Sur le libre arbitre*, mais qui est plus probablement un

2. Sur ce *leitmotiv* dans la littérature de l'époque impériale, voir H. Dörrie, M. Baltes, *Der Platonismus in der Antike, IV: Die philosophische Lehre des Platonismus: Einige grundlegende Axiome, Platonische Physik (im antiken Verständnis), Bausteine 101-124*, Stuttgart, Frommann-Holzboog 1996, pp. 186-190, 508-512; D.J. O'Meara, Plotin. *Traité 51*, Paris, Les Éditions du Cerf 1999, pp. 91-92.

3. *Anthologion* II 8. 42 pp. 172. 9-173. 2 Wachsmuth = fr. 271. 105-126 Smith.

commentaire au mythe d'Er de la *République*⁴. L'interprétation d'Homère est donnée en conclusion de la séquence⁵, dans un extrait qui, bien qu'auto-nome⁶, ne prend sens qu'en corrélation avec les autres fragments du même *corpusculum*, à savoir ceux portant sur l'interprétation de Platon, *République* 617 E à 620 E⁷, et ceux sur l'identification de la source à laquelle Platon aurait puisé dans ce passage de la *République*, c'est-à-dire les sages d'Égypte⁸.

Cette complémentarité, immédiatement manifeste, s'explique en raison de la méthodologie utilisée et théorisée par Porphyre: en effet, celui-ci ne se propose pas d'exposer la conception d'Homère par elle-même, mais s'efforce plutôt de l'analyser en tant qu'antécédent de celle de Platon, qu'il a déjà présentée. Il poursuit, donc, une lecture de type comparatif.

La complémentarité doctrinale entre notre fragment et ceux qui le précèdent se transpose dans la construction narrative: à la première ligne du texte préservé par Stobée, Porphyre introduit le problème qu'il va traiter en s'adressant à Chrysaorius, le sénateur romain bien connu comme destinataire de l'*Isagogé*⁹; notre fragment fait écho à cette référence, et introduit à son tour le parallélisme entre Platon et Homère, Porphyre commençant par s'adresser à son interlocuteur, sans cette fois le nommer, mais que nous pouvons identifier comme étant Chrysaorius si nous nous référons précisément à ce qui précède.

Trois questions interdépendantes se posent: d'abord, quel est le point de contact entre Platon et Homère que Porphyre décèle? Deuxièmement, comment poursuit-il cette stratégie exégétique? Et finalement, pourquoi le fait-il? Voyons le texte:

10 Ἐπεὶ δὲ καὶ Ὅμηρου τυγχάνεις ὧν ἔραστής τε καὶ
ἐπαινέτης, ὅρα μοι μὴ καὶ αὐτὸς πρὸ τοῦ Πλάτωνος τὸ
διττὸν οἶδε τῶν βίωων, τὸν μὲν τινα ἀκίνητον, ὃν ἐλέσθαι
ἢ ψυχῇ ἢ μὴ ἐλέσθαι δύναται, ὅταν δὲ ἔληται ἀφύκτως

4. Stob. II 8. 39-42 pp. 163. 16-173. 2 Wachsmuth = fragments 268-271 Smith. J'avance l'hypothèse selon laquelle ces fragments sont extraits d'un commentaire de Porphyre au mythe d'Er, dans D.P. Taormina, «Porfirio ha scritto un trattato Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν?», dans F. Karfik, E. Song (éds.), *Plato Revived. Essays on Ancient Platonism in Honour of Dominic J. O'Meara*, Berlin, De Gruyter 2013, pp. 199-214.

5. *Op. cit.*, pp. 172. 9-173. 2 de l'édition Wachsmuth.

6. En ce qui concerne la structure de ce *corpusculum* de fragments, à partir d'éléments formels issus d'un nouvel examen de la tradition manuscrite et d'éléments de contenu, cf. D.P. Taormina, *op. cit.*, pp. 204-207.

7. *Op. cit.*, p. 163. 16-169. 20 W. = fr. 268. 1-271. 38 S.

8. *Op. cit.*, p. 169. 21-172. 8 W. = fr. 271. 38-104 S.

9. Cf. Porph., *op. cit.*, p. 163. 17 W.; sur la personnalité de Chrysaorius et ses liens avec Porphyre, voir M.-O. Goulet-Cazé, s.v. «117 Chrysaorius», dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques, II, Babélyca d'Argos à Dyscolius*, Paris, Les Éditions du CNRS 1994, pp. 323-324.

- ἔχουσα <καὶ ἀδυνατοῦσα>¹⁰ μεταβάλλειν, ἣ δι' ἀρετῆς αὐτὸν διοικεῖ ἢ κακίας· τούτου γὰρ μεμνημένος φησί (Z 488. 489).
- 15 Μοῖραν δ' οὐ τινά φημι πεφυγμένον ἔμμεναι ἀνδρῶν οὐ κακὸν οὐδὲ μὲν ἐσθλόν, ἐπήν τὰ πρῶτα γέννηται. Τοῦτο μὲν οὖν περὶ τοῦ πρώτου καὶ ἀπαραβάτου εἴη ἂν λέγων βίου· περὶ δὲ τοῦ δευτέρου, ὅτι ἐστὶν ἐφ' ἡμῖν, τί οὖν φησὶν Ὅμηρος (α 32 – 34);
- 20 οἷον δὴ νυ θεοὺς βροτοὶ αἰτιόωνται. ἐξ ἡμέων γὰρ φασι κάκ' ἔμμεναι· οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ σφῆσιν ἀτασθαλίησιν ὑπὲρ μόρον ἄλγε' ἔχουσι. Διὰ τί οὖν „οἱ δὲ καὶ αὐτοί“; Δηλοῖ γὰρ ὅτι καὶ ἀπὸ θεῶν τι ἔρχεται εἰς αὐτούς, εἰ καὶ τὸ πλεόν δι' αὐτούς·
- 25 ἢ ὅτι τὰ παραδείγματα τῶν βίων παρὰ θεῶν, οὐδὲ αὐτοῦς ἔξω τῆς αἰτίας τοῦ εἰς κακὰ ἐμπίπτειν;¹¹ ἀλλ' ἀπολύεται αὐτούς, τῷ αὐτεξουσίου ποιῆσαι τὰς ψυχὰς καὶ αὐταῖς
- p. 173. 1 ἐπιτρέψαι ἐλέσθαι βίους, οἱ δὲ ἐξ ἐπιδρομῆς καὶ ἀμαθίας „σφῆσιν ἀτασθαλίησιν ὑπὲρ μόρον ἄλγε' ἔχουσι”.

«Et puisque tu te trouves être également passionné et [10] appréciateur d'Homère, vois-moi si lui aussi, avant Platon, ne connaît pas la duplicité des existences, une certaine existence immobile, que l'âme peut choisir ou ne pas choisir, mais à laquelle, une fois qu'elle l'a choisie, elle ne peut échapper ni ne saurait la modifier et qu'elle mène soit par la vertu soit par le vice; car quand il [*i.e.* Homère] mentionne cette vie, il dit:

- [15] Μοῖραν δ' οὐ τινά φημι πεφυγμένον ἔμμεναι ἀνδρῶν οὐ κακὸν οὐδὲ μὲν ἐσθλόν, ἐπήν τὰ πρῶτα γέννηται¹² (Il. 6. 488-9).

Cela il le dirait donc de l'existence première et immuable; de la deuxième, du fait qu'elle dépend de nous, que dit donc Homère?

- [20] οἷον δὴ νυ θεοὺς βροτοὶ αἰτιόωνται. ἐξ ἡμέων γὰρ φασι κάκ' ἔμμεναι· οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ σφῆσιν ἀτασθαλίησιν ὑπὲρ μόρον ἄλγε' ἔχουσι¹³ (Od. I 32-4).

Pourquoi donc „alors qu'eux aussi par eux-mêmes”? Car il [*i.e.* Homère] montre que de la part des dieux aussi il leur vient quelque chose, même si la plus grande

10. <καὶ ἀδυνατοῦσα> Meineke; ** Wachsmuth; <ὥστε μῆ> Wilberding.

11. ἐμπίπτειν; Wachsmuth; ἐμπίπτειν, Smith.

12. «Je te le dis: il n'y a pas d'homme, lâche ou brave, qui ait échappé à sa *Moirra*, du jour qu'il est né». Je me borne à fournir une traduction de travail des vers homériques, nécessaire uniquement à mon enquête philosophique.

13. «comme maintenant les mortels mettent en cause nous, les dieux! / Car c'est de nous, disent-ils [*i.e.* les mortels], que viennent les maux, alors qu'eux aussi par eux-mêmes, / dans leur orgueil insensé se donnent des souffrances qui vont au-delà de [celles assignées par] le sort».

part des choses vient à cause d'eux-mêmes; [25] ou bien parce que les modèles d'existence se trouvent auprès des dieux, et que ceux-ci ne sont pas étrangers à la cause de la chute dans les maux? Mais il les acquitte [p. 173. 1] en vertu du fait qu'ils ont rendu les âmes autodéterminées et leur ont octroyé de choisir les existences, alors qu'eux [*i.e.* les mortels] par précipitation (*resp.* X 619 D 4) et par ignorance: „σφῆσιν ἀτασθαλίησιν ὑπὲρ μόνον ἄλλγε' ἔχουσιν”¹⁴.

L'objet de l'exégèse: la double existence

Dès le début du fragment, nous trouvons les principaux éléments de réponse à la première question que nous avons posée – quel est le point doctrinal sur lequel Porphyre conduit son analyse comparative d'Homère et de Platon? Il s'agit de la duplicité des existences (l. 11: τὸ διττὸν τῶν βίων) en tant qu'objet de choix de la part de l'âme, et cette duplicité consiste dans une existence première (ll. 17-18: τοῦ πρώτου ... βίου) et une existence seconde (l. 18: τοῦ δευτέρου). Au premier abord obscures, ces expressions se retrouvent aussi dans les autres fragments du même ouvrage (τὰ παραδείγματα καὶ τῶν πρώτων καὶ δευτέρων [*scil.* βίων]¹⁵) et elles vont de pair avec d'autres qualifications, à savoir «principal» (ἐπὶ προηγούμενῳ τῷ ... βίῳ. Προηγούμενος ... βίος¹⁶) et «accidentel» (ἐπισυμβαίνει¹⁷). Le contexte dans lequel elles interviennent est celui de l'histoire, de la biographie de l'âme qui se particularise au moment de sa liaison avec le corps et qui renaît. Porphyre relate cette histoire en rapportant trois narrations – celles de Platon, des sages d'Égypte et d'Homère – qu'il systématise et unifie en forgeant une nouvelle terminologie, précisément celle de la vie première et de la vie seconde. Absente chez Platon, et même dans le *patchwork* des passages de *République* 617 E2-621 B1 tissé par Porphyre lui-même¹⁸, cette terminologie introduit de fait une particularité de l'interprétation porphyrienne, consistant à transformer ce qui, dans le mythe d'Er, était un choix unique d'existence opéré par l'âme, en un choix double et successif portant sur deux types d'existence, la première et la seconde¹⁹.

14. «dans leur orgueil insensé se donnent des souffrances qui vont au-delà de [celles assignées par] le sort» (*Od.* I 34). Les traductions, sauf indication différente, sont les miennes.

15. *Op. cit.*, p. 169. 16; cf. 17 et 18; p. 171. 1-2, 4.

16. *Op. cit.*, p. 165. 20-1.

17. *Op. cit.*, p. 165. 21.

18. *Op. cit.*, p. 164. 8-19 W. = fr. 268. 16-27 Smith.

19. Sur ce changement, que Porphyre introduit par rapport à Platon, cf. I. Hadot, «Appendice. La destinée des âmes: Fatalité (εἰμαρμένη), Providence (πρόνοια), pouvoir de détermination ou libre arbitre (τὸ ἐφ' ἡμῖν, τὸ αὐτεξούσιον)», dans *Simplicius. Commentaire sur le Manuel d'Épictète, chapitres I à XXIX*, Paris, Les Belles Lettres 2001, pp. cxxx-cxxxix.

Dans le fragment consacré à expliquer le mythe platonicien, Porphyre expose la portée de ces expressions à l'aide d'un catalogue historico-conceptuel synthétique. Du terme *βίωι*, le philosophe répertorie les significations suivantes:

- 1) tout d'abord il indique la vie, la manière de vivre²⁰
 - a) dans les traités *περὶ βίωι*, c'est-à-dire dans une typologie d'écrits commune à toutes les écoles de philosophie (de l'Académie au Lycée, du Jardin au Portique), le terme apparaît en conjonction avec des adjectifs comme «agricole», «politique», «militaire». Il indique, donc, le genre de vie²¹;
 - b) dans le vocabulaire des stoïciens, explicitement mentionnés (*Οἱ ... ἀπὸ τῆς Στοᾶς*), *βίωι* indique uniquement «la vie rationnelle» (*λογικῆς ζωῆς*), définie comme «un certain parcours constitué d'activités, de relations, d'effets qu'on produit ou subit»²².
- 2) La deuxième signification équivaut à *ζωή*; elle désigne alors l'existence et revêt à son tour deux acceptions, présentes toutes deux dans le lexique platonicien. D'où:
 - c1) la diversité des vies des animaux privés de raison (*τὰς τῶν ἀλόγων ζωάς*, cf. *resp.* 618 A 3), celle du cygne, du lion, du rossignol²³, ainsi que l'existence de l'être humain (*ὁ ἀνθρώπειος*), celle de la femme et celle du mâle (*ὁ μὲν τις γυναικεῖος, ὁ δὲ ἀνδρεῖος*)²⁴. L'emploi large du terme – souligne Porphyre – s'enregistre en *resp.* 618 A 2 e 3: «[Platon] dit que „les modèles des existences” sont „de toutes sortes”»²⁵. Le mot désigne alors l'existence «principale» (*προηγούμενος ... βίωι*);
 - c2) l'existence accidentelle. Pour le chien, par exemple, l'existence principale est celle qui est conforme à la vie naturelle du chien, mais à celle-ci s'ajoute une existence accidentelle, celle des chiens de chasse, de trace ou de garde, et «ce type d'existence là ne saurait être que seconde (*δευτέρος ... βίωι*)»²⁶.

L'existence appelée principale (c1) étend et corrige b); l'existence dite seconde (c2) inclut a) et à son tour l'étend. Cette classification dichotomique

20. Pour une étude d'ensemble sur le vocabulaire de la vie chez les philosophes grecs, voir P. Hadot, «Vie» dans Idem, *Plotin, Porphyre. Études néoplatoniciennes*, Paris, Les Belles Lettres 1999, pp. 63-69.

21. *Op. cit.*, pp. 164. 27-165. 3 W. = fr. 268. 36-39 S.

22. *Op. cit.*, p. 165. 8-11 W. = fr. 268. 45-48. Cf. SVF III 293 p. 72. 19-21.

23. Cf. *resp.* 620 A 4, 620 B 1, 620 A 7.

24. *Op. cit.*, p. 165. 12-16 = fr. 268. 48-53.

25. *Op. cit.*, p. 165. 16-17 = fr. 268. 53-54.

26. *Op. cit.*, p. 165. 17-24 = fr. 268. 54-61.

apparaît comme une adaptation au contexte éthique des résultats obtenus dans la recherche logique, dans le sillage de la distinction aristotélicienne entre attributs substantiels et attributs non substantiels de la substance²⁷. Dans son *Isagogé*, comme on le sait, Porphyre distingue deux types d'accident (συμβεβηκόσ): l'un, séparable du sujet – par exemple dormir –, l'autre, inséparable – par exemple le fait d'être noir pour le corbeau ou pour l'Éthiopien, pour lesquels perdre leur couleur (le noir) provoque la perte du sujet²⁸. Dans son commentaire aux *Catégories* par questions et réponses, cette distinction se résout dans la différence entre qualités essentielles, constitutives de la substance (συμπληρωτικάί), et qualités non essentielles: les premières sont celles dont la perte détruit le substrat (par exemple la chaleur pour le feu ou bien rationnel, terrestre et mortel pour l'être humain); elles accompagnent donc sur le plan essentiel et de façon nécessaire les substances auxquelles elles sont inhérentes. Les autres peuvent être éliminées sans que le substrat ne soit détruit (par exemple la chaleur pour l'eau)²⁹. D'un autre point de vue, les platoniciens postérieurs parlent – comme Porphyre – d'accidents constitutifs de la substance et d'accidents qui s'ajoutent à elle (ἐπισυμβαίνει)³⁰.

L'analyse sémantique du terme βίσι, conduite avec les instruments de la logique, fournit une base solide pour différencier les deux types d'existence invoqués dans nos fragments et permet de structurer leur articulation selon la hiérarchie verticale du genre et des espèces. Au premier niveau se trouvent les existences objet d'un choix plus général, les existences premières ou principales, c'est-à-dire de premier rang: l'existence rationnelle, dans sa spécification en mâle et femelle, et l'existence des animaux privés de raison, dans sa spécification en chien, cygne, lion etc. À un deuxième niveau, subordonné au précédent, se trouvent les existences qui font l'objet d'un choix plus particulier et qui sont secondes ou accessoires, c'est-à-dire de deuxième rang: pour les âmes qui ont choisi l'existence rationnelle, le type agricole, militaire etc.; pour les âmes qui ont choisi l'existence des animaux dépourvus de raison, par exemple de chien, le type chien de chasse, chien de garde etc.

Ce catalogue est de la plus grande importance, car il montre une première opposition entre les stoïciens et Platon: Porphyre oppose, à une existence

27. Voir *An. post.* I 4. 73a34-74a3; *Metaph.* V 30, 1025a14-34.

28. *Isag.* V § 2-3 pp. 12. 25-13. 3 Busse, cf. A. de Libera, *La Querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris, Éditions du Seuil 1996, p. 47.

29. *In cat.* p. 95. 22 sgg. Busse; cf. *Isag.* III § 8 p. 10. 9, § 13 p. 12. 7; VIII § 2 p. 14. 20. Pour une contextualisation de la notion d'accident dans le platonisme tardif, voir au moins P. D'Hoine, «Forms of *symbebèkota* in the Neoplatonic Commentaries on Plato and Aristotle», dans Th. Bénatouil, E. Maffi, F. Trabattani (éds.), *Plato, Aristotle, or Both? Dialogues between Platonism and Aristotelianism in Antiquity*, Hildesheim, Olms 2011, pp. 161-187.

30. Damascius, *In Phaed.* I 247. 13-14 Westerink.

unique chez les stoïciens, la double existence théorisée par Platon. Cette dernière, invoquée aussi dans notre fragment, constitue un premier point de comparaison entre Platon et Homère, mais avec une restriction, ou si l'on veut une simplification, car dans les autres fragments les deux espèces d'existence expliquaient d'abord le premier choix, celui entre l'existence humaine (mâle ou femelle) et l'existence animale (cygne, lion, chien), le deuxième choix étant donc soumis au premier (pour le mâle, par exemple l'existence agricole, politique ou militaire; pour le chien, le chien de chasse ou de garde), tandis que dans notre fragment une seule alternative de cette combinaison est prise en considération. Le premier choix est clairement celui de l'existence de mâle, choix auquel est soumis le deuxième. À partir de cette restriction s'enchaîne un changement de perspective par rapport aux autres fragments: dans ceux-ci, Porphyre avait travaillé surtout sur *République* 617 E3-4: «la vertu est sans maître et chacun de nous en aura plus ou moins selon qu'il l'honore ou la néglige». Dans ce passage, il avait focalisé la tension entre la nécessité et l'autonomie qui caractérise l'existence individuelle, et il l'avait surmontée en montrant que l'autonomie s'identifie avec l'exercice de la vertu³¹. En revanche, dans notre fragment, Porphyre s'attache plutôt au thème de l'origine et de la responsabilité du mal et, en particulier, à l'aspect du dieu ἀναίτιος. De ce dernier aspect, il ne subsiste aucune trace dans les autres fragments, mais celui-ci était probablement abordé dans le texte original, et est vraisemblablement tombé dans sa réduction en extraits: en effet, nous trouvons une référence précise à ce sujet, toujours dans la *République*, dans la suite immédiate de 617 E3-4, où il est dit que «la responsabilité est à celui qui choisit, un dieu n'est pas responsable (617 E4-5: αἰτία ἐλομένου· θεὸς ἀναίτιος)».

La stratégie exégétique: l'existence première

De ce point de contact décelé par Porphyre entre Platon et Homère, passons au «comment» il poursuit son opération exégétique. La notion de double choix de la part de l'âme, primitivement isolée, fait fonction de référent privilégié pour aborder la question particulière du dieu ἀναίτιος. Tout en laissant quasiment inchangé le schéma logique de base sur lequel est conduite la lecture du mythe d'Er, ce changement de perspective introduit en effet des éléments nouveaux. En présentant la doctrine d'Homère, Porphyre insiste sur le fait que, à un premier niveau, l'âme a une possibilité de choix assez ouverte: «elle peut choisir ou ne pas choisir» (l. 11-12: ἐλέσθαι ... ἢ μὴ ἐλέσθαι δύναται). L'objet du choix est une existence immobile (l. 12: τὸν τινα ἀκίνητον), donc une existence unique, de type général. Celle-ci se définit

31. Cf. tout particulièrement Stob. II 8 40, 41 = fr. 269, 270 Smith.

par deux caractères moraux: la vertu et le vice. En termes logiques, l'existence immobile est le genre unique, dont les espèces sont la vertu et le vice. De la sorte l'immobilité s'étend à la vertu et au vice. Or immobilité, vertu et vice ne se posent pas au même niveau ontologique, ni au même moment de la biographie de l'âme, car l'existence immobile est d'ordre général et elle fait l'objet d'un choix lorsque l'âme n'est pas encore retournée dans un corps. C'est seulement une fois qu'elle a choisi l'existence immobile et qu'elle est entrée dans le corps, autrement dit lorsqu'elle a abandonné sa dimension suprasensible et qu'elle est entrée dans le monde du devenir, qu'elle peut conduire cette existence ou bien selon la vertu ou bien selon le vice (Il. 13-14: δι' ἀρετῆς ... ἢ κακίας), donc selon deux modalités opposées. Mais, désormais, une fois qu'elle a choisi la vertu ou le vice et qu'elle est entrée dans un corps, elle n'a plus la possibilité de changer d'existence générale. On peut donc en déduire que ce premier choix, libre en soi, aboutit à un résultat irréversible.

Sur ce point il y a une concordance implicite avec l'interprétation que Porphyre donne de Platon, car dans son explication de la *République* il dit que pour les âmes «hors du corps» le choix des existences est principalement celui des premières existences, et, une fois que ce choix a été opéré, la Nécessité en ratifie l'inexorabilité (τὸ ἀπαραίτητον), le Démon collabore à contraindre (συναναγκάσων) les âmes à respecter ce qu'elles ont choisi et les Moires filent «pour chacun» un certain type d'existence dont «les événements qui se produisent dans tout le cours du temps témoignent» (τά [τε] γιγνόμενα διὰ παντὸς μαρτυρεῖ τοῦ χρόνου)³².

En référence, donc, à Platon comme à Homère, Porphyre souligne une certaine liberté du premier choix et le résultat irréversible auquel celui-ci conduit. Néanmoins, sur ce fonds commun, on remarque une différence importante en ce qui concerne l'objet du choix: toute connotation éthique explicite était absente de l'exégèse de Platon (l'âme choisissait de s'unir à un corps de mâle ou de femelle), tandis que maintenant, dans l'explication d'Homère, le choix se définit uniquement dans la perspective éthique, puisqu'il porte soit sur la vertu soit sur le vice.

Les vers de l'*Iliade* interviennent pour expliquer le résultat de ce premier choix et ils décrivent la condition de nécessité morale dans laquelle se trouve désormais l'âme, liée à un corps.

La stratégie exégétique: l'existence seconde

La question de savoir si les dieux sont responsables de la chute des âmes dans les maux se pose de façon explicite seulement à propos de la deuxième

32. Stob. 39 p. 166. 20-21 = fr. 268. 89.

existence. Elle est liée au fait que les dieux proposent aux âmes les modèles de cette deuxième existence, parmi lesquels certains sont évidemment mauvais. La réponse de Porphyre consiste à souligner que, même si les modèles d'existence sont proposés par les dieux, cela n'entraîne aucune responsabilité divine pour les maux (l. 26: *κακά*) dans lesquels les hommes tombent. J'entends ici les maux à la lumière des ll. 13-14, dans le sens de maux moraux (et non de malheurs).

Cette réponse est justifiée par un double ordre de raisons, duplicité qu'on peut faire remonter aux notions d'extérieur et d'intérieur. D'une part nous avons des modèles d'existence qui représentent des possibilités que les âmes peuvent choisir ou ne pas choisir. Il s'agit de modèles au pluriel, en ce sens qu'ils concernent des cas différents et, surtout, qu'ils sont extérieurs. Donc il n'y a aucun lien de nécessité entre un modèle, éventuellement mauvais, et l'âme qui est en mesure de l'accueillir. Mais, si l'âme n'est pas forcée d'accueillir l'extériorité du modèle, alors elle est douée, à l'intérieur d'elle-même, d'une autonomie de choix. D'autre part donc, s'opposent à l'extériorité du modèle des conditions intrinsèques à l'âme: le texte les repère d'abord dans le *ἐφ' ἡμῖν* (l. 18), puis dans l'autodétermination (*αὐτεξουσίους*³³) et le choix (*ἐλέσθαι*³⁴) que les dieux ont donné aux âmes. De la sorte, c'est l'âme qui a la possibilité d'accueillir un modèle vertueux ou mauvais.

Porphyre semble coordonner, à cette opposition entre extérieur et intérieur, une opposition ultérieure, cette fois au sein des états de l'âme, comportant d'une part l'existence qui dépend de nous (*ἐφ' ἡμῖν*) et l'âme autodéterminée et libre de choisir et, de l'autre, la précipitation et l'ignorance. Or c'est des dieux que les âmes ont reçu ce qui dépend de nous, autodétermination et liberté de choix. Dans le même ensemble de fragments transmis par Jean Stobée, le *ἐφ' ἡμῖν* semble une condition exclusive de l'être humain, trouvant son présupposé dans la fonction rationnelle et dans l'exercice des vertus. L'autodétermination également, bien que liée à la constitution de chaque vivant, n'est douée d'un mouvement pluridimensionnel que dans le cas de l'homme, s'expliquant en multiples activités intellectives. Elle fait fonction de prémisses du choix, lequel se caractérise en tant qu'exercice de l'autodétermination³⁵.

En revanche l'*ἀμαθία* est une forme de maladie de l'âme. Porphyre n'applique pas ce terme à toutes sortes d'ignorance (*ἄγνοια*), mais il l'utilise plutôt pour désigner proprement l'ignorance du divin; en contraste avec la science des

33. *Op. cit.*, p. 172. 27.

34. *Op. cit.*, p. 173. 1.

35. Sur ces notions, ainsi que sur leur connexion dans les fragments porphyriens transmis par Jean Stobée portant sur l'exégèse de Platon, cf. D.P. Taormina, «Choice (*hairesis*), Self-Determination (*to autexousion*) and What Is in Our Power (*to eph'hēmin*) in Porphyry's Interpretation of the Myth of Er», dans P. Destrée, R. Salles, M. Zingano (éds.), *What is up to us? Studies on Causality and Responsibility in Ancient Philosophy*, Academia Verlag (sous presse).

dieux qui est cause de tous les biens, l'ἀμαθία ne permet pas de connaître les choses belles et précieuses, et pour cette raison, elle est cause de tous les maux pour les hommes et comporte des actes désavantageux³⁶. Dans une direction analogue, la précipitation (ἐπιδρομή) correspond à l'absence de raisonnement et de réflexion³⁷.

Lue à l'intérieur de cette grille conceptuelle, la duplicité de l'existence, explicitement introduite en opposition aux stoïciens, joue un rôle fondamental pour disculper Dieu du mal. Le mal n'est pas inscrit dans la nature humaine et, donc, en ce sens le dieu n'est pas responsable de lui. Par ailleurs, il concerne certaines formes d'existence qui se trouvent au-dessous du cycle de la *Moira* et que l'individu n'est pas obligé de choisir, mais que néanmoins il choisit lorsqu'il méconnaît le divin et abandonne la rationalité.

La finalité du fragment. Une comparaison avec l'Homère des stoïciens

La stratégie porphyrienne que nous avons reconstituée jusqu'ici fournit des éléments de réponse à la troisième question que nous avons posée, à savoir quel est le but que Porphyre poursuit dans notre fragment: la lecture d'Homère semble servir de prétexte pour expliquer encore Platon et fournir un point d'appui supplémentaire pour confirmer l'exégèse déjà proposée de Platon. Dans cette perspective, je propose l'hypothèse selon laquelle la critique aux stoïciens, explicite dans la formulation de la notion de double existence, commande encore implicitement la question du dieu ἀνάτιος.

Un élément en faveur de cette hypothèse vient du fait qu'une utilisation d'Homère en relation à cette question de la part des stoïciens est bien attestée dans les sources. Chrysippe en particulier avait eu recours aux mêmes vers homériques expliqués par Porphyre pour appuyer une forme d'articulation

36. Cf. *Epist. Aneb.* I 5; *abst.* I 8. 3 et II 52. 2.

37. L'analyse menée ici rejoint la conception soutenue par Porphyre également en d'autres ouvrages. Cf. tout particulièrement un autre fragment, transmis par Cyrille, *Contra Iulianum* III 79 p. 621A, le fr. 276 Smith: [Πορφύριος ... φησὶν ... τὸν θεόν] ... δεδωκότα δὲ καὶ τὸ ἐλεύθερον καὶ αὐτεξούσιον ἐκάστω, ἵν' ἢ ἐπ' αὐτοῖς τὸ καλὸν τῷ τοῦ ἔκουσιου κοσμούμενον ἐπαίνω· τοὺς δὲ πολλοὺς ἀποκλίναντες πρὸς τὴν ἐκ τῆς ῥαθυμίας ἀλογίαν τε καὶ ἀλογιστίαν, ἐπὶ τὸν κτηνώδη βίον ἐκπεσεῖν καὶ διαψευθεῖναι ἐν τοῖς πράγμασιν, ὧν τὴν ἀλήθειαν φιλοπονίας ἀρετῆ μόλις ἦν ἔχειν τῷ νήφροντι. «[Porphyre ... dit que ... dieu] a aussi donné à chacun la liberté et l'autodétermination, afin que soit en leur pouvoir le bien qu'orne l'éloge de ce qui est volontaire. Mais la plupart, s'inclinant vers l'irrationalité et l'absence de raisonnement qui viennent de la paresse, tombent dans l'existence bestiale et se trompent sur les réalités dont il était possible, avec peine, d'atteindre la vérité par la vertu de l'effort pour un homme sobre». (trad. M.-O. Boulnois, légèrement modifiée).

entre déterminisme et liberté individuelle qui tombait, selon le jugement de Plutarque, dans la contradiction³⁸. Une critique analogue vient de Diogénien, un philosophe du II^e siècle qui, dans le débat sur la Providence et l'autodétermination, semble adopter un point de vue épicurien qui tend à défendre la liberté de l'action humaine³⁹. Celui-ci, chez Eusèbe, *Préparation évangélique* VI 8. 1-2, témoigne que Chrysippe avait utilisé le vers 488 du livre 6 de l'*Iliade*, cité aussi par Porphyre, pour montrer que tout se trouve au-dessous de la *Moir*a et que tout est englobé dans le gouvernement de l'Univers:

Ἄξιον δὲ ἐπὶ τούτοις ἅπασι παραθέσθαι καὶ τὰ δοκοῦντα Χρυσίππῳ τῷ Στωικῷ περὶ τοῦ λόγου τοῦδε. οὗτος γὰρ ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ εἰμαρμένης βιβλίου βουλόμενος δεικνύναι τὸ δὴ πάνθ' ὑπὸ τῆς ἀνάγκης καὶ τῆς εἰμαρμένης κατελιῆσθαι, μαρτυροῖς ἄλλοις τέ τισι χρῆται καὶ τοῖς οὕτως παρ' Ὀμήρῳ τῷ ποιητῇ λεγομένοις·

ἀλλ' ἐμὲ μὲν κήρ

ἀμφέχανε στυγερή, ἥπερ λάχε γεινόμενόν περ·

καί·

ὕστερον αὖτε τὰ πείσεται ἄσσα οἱ αἴσα

γεινομένῳ ἐπένησε λίνῳ, ὅτε μιν τέκε μήτηρ·

καί·

Μοῖραν δ' οὐ τινά φημι πεφυγμένον ἔμμεναι ἀνδρῶν,

«Après tout cela il vaut la peine de présenter aussi l'opinion du stoïcien Chrysippe sur ce problème. Au premier livre de son *Traité de la Fatalité*, où il veut montrer que tout se trouve au-dessous de la Nécessité et de la Fatalité, il rapporte, entre autres témoignages, ces vers du poète Homère:

ἀλλ' ἐμὲ μὲν κήρ

ἀμφέχανε στυγερή, ἥπερ λάχε γεινόμενόν περ.⁴⁰ (*Il.* 23. 78-79);

et:

ὕστερον αὖτε τὰ πείσεται ἄσσα οἱ αἴσα

γεινομένῳ ἐπένησε λίνῳ, ὅτε μιν τέκε μήτηρ.⁴¹ (*Il.* 20. 127-128);

et:

Μοῖραν δ' οὐ τινά φημι πεφυγμένον ἔμμεναι ἀνδρῶν⁴²» (*Il.* 6. 488)⁴³.

Dans la suite immédiate du texte, Diogénien souligne que Chrysippe, dans le livre II du même ouvrage, avait voulu montrer que ce qui arrive selon la fatalité est compatible avec le fait que nous sommes responsables de nos

38. Cf. SVF II 997 = LS 55R.

39. Sur la position de Diogénien, voir M. Erler, «Epicureanism in the Roman Empire», in J. Warren (éd.), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 46-64: p. 59.

40. «L'odieux destin / m'a englouti; aussi bien était-ce mon lot dès le jour où je suis né».

41. «Plut tard, en revanche, il devra subir tout ce que la Parque / pour lui a filé à sa naissance, le jour où l'enfanta sa mère».

42. «Je te le dis: il n'y a pas d'homme qui ait échappé à sa *Moir*a».

43. SVF II 925; trad. des Places, légèrement modifiée.

actes, lesquels sont « dus à nous », « de notre fait » (παρ' ἡμᾶς)⁴⁴ tout en étant co-déterminés par l'ordre de l'univers. Dans cette nouvelle perspective il avait eu recours encore une fois à Homère, précisément à *Odyssée* I 32-34, utilisé également par Porphyre :

[οὐ θεωρῶν ὅτι τὰ ἀλλαχοῦ πάλιν παρὰ τῷ ποιητῇ λεγόμενα τούτοις ἀντικρυς ἠναντίωται,] οἷς καὶ αὐτὸς (scil. Chrysippus) ἐν τῷ δευτέρῳ βιβλίῳ χρῆται βουλόμενος συνιστᾶν τὸ καὶ παρ' ἡμᾶς πολλὰ γίνεσθαι, οἷον τὸ
αὐτοὶ γὰρ σφετέρησιν ἀτασθαλίησιν ὄλοντο

καὶ τὸ

ὧ πόποι, οἷον δὴ νῦ θεοὺς βροτοὶ αἰτιώωνται.
ἐξ ἡμέων γὰρ φασὶ κάκ' ἔμμεναι, οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ
σφῆσιν ἀτασθαλίησιν ὑπὲρ μόνον ἄλγε' ἔχουσι.

«[sans considérer que les idées exprimées ailleurs chez le poète s'opposent diamétralement à celles-ci] il y recourt lui-même dans le second livre, pour prouver que beaucoup de choses aussi sont de notre fait, témoin ce vers

αὐτοὶ γὰρ σφετέρησιν ἀτασθαλίησιν ὄλοντο⁴⁵ (*Od.* I 7)

et

ὧ πόποι, οἷον δὴ νῦ θεοὺς βροτοὶ αἰτιώωνται.
ἐξ ἡμέων γὰρ φασὶ κάκ' ἔμμεναι, οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ
σφῆσιν ἀτασθαλίησιν ὑπὲρ μόνον ἄλγε' ἔχουσι⁴⁶ (*Od.* I 32-4)⁴⁷.

À cet Homère de Chrysippe en partie tiré vers une position déterministe et de toute manière susceptible de tomber dans l'incohérence, Porphyre oppose un autre Homère, cohérent et précurseur de Platon pour avoir proposé une forme d'articulation entre l'autodétermination et la nécessité qui caractérise la vie de l'âme et, comme Platon, attribuant à l'individu la faculté de choisir la vertu ou le vice, en lui donnant ainsi la responsabilité dernière du mal.

44. S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, New York, Oxford University Press 1998, pp. 284-285 discute ces passages, mais surtout la valeur technique de l'expression παρ' ἡμᾶς; pour la signification de cette expression cf. J.-B. Gourinat, «La *prohairesis* chez Épictète: décision, volonté ou personne morale?», *Philosophie Antique* 5, 2005, 93-134; «*In nostra potestate*», *Lexis* 25, 2007, 143-150.

45. «Ils ne devront la mort qu'à leur propre sottise».

46. «comme maintenant les mortels mettent en cause nous, les dieux! / Car c'est de nous, disent-ils [*i.e.* les mortels], que viennent les maux, alors qu'eux aussi par eux-mêmes, / dans leur orgueil insensé se donnent des souffrances qui vont au-delà de [celles assignées par] le sort».

47. SVF II 999 = Diogénien chez Eusèbe, *PE* VI 8. 2, trad. des Places, légèrement modifiée.