

La transformation des notions stoïciennes dans le *De Abstinencia* de Porphyre : le cas de l'*oikeiôsis*

DELPHINE GINGRAS, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Une large portion du traité *De l'Abstinence* de Porphyre est écrite dans le but de réfuter les arguments anti-végétariens attribués aux stoïciens. Certaines parties du texte sont donc développées à partir de concepts issus du stoïcisme. Dans cet article, je présenterai la manière par laquelle Porphyre transforme le concept d'*oikeiôsis* dans ce contexte. Après avoir défini ce concept important, j'analyserai deux aspects de la transformation qu'il subit sous la plume de Porphyre : d'abord, la révision du statut à accorder aux animaux à l'intérieur de cette théorie et le changement de perspective sur la place que les êtres vivants entretiennent avec ce monde, pour établir ensuite quel doit être le vrai critère d'inclusion à la théorie de l'*oikeiôsis*¹.

Introduction

Le traité *De l'Abstinence*² est écrit par Porphyre dans le but de réfuter les arguments anti-végétariens qui auraient pu influencer son ami, Firmus Casticius, à abandonner ce régime alimentaire. Parmi les opposants nommés, les stoïciens occupent une place centrale, le troisième livre du traité leur étant presque exclusivement consacré. Le problème qui les oppose est le statut à accorder à l'animal non humain dans les rapports de justice.

Les stoïciens considèrent que les bêtes sont exclues de la communauté, puisqu'elles sont irrationnelles. Cette caractéristique empêche de les intégrer aux rapports de justice qui régissent les cités, car la justice ne s'applique qu'aux êtres rationnels, parce qu'elle prend sa source dans la raison. Cela découle de la théorie de l'*oikeiôsis*, qui définit les rapports entre les êtres vivants, d'abord par rapport à leur propre corps, mais aussi à ce qui les entoure, dont la

Cité, dans le cas des êtres humains. Je présenterai de quelle manière Porphyre transforme le concept d'*oikeiôsis* pour réfuter les stoïciens, à partir de leur propre vocabulaire.

Dans l'utilisation qu'en fait Porphyre, l'*oikeiôsis* inclut effectivement les êtres rationnels dans la même communauté, comme chez les stoïciens. Cela dit, puisqu'il considère que les animaux sont rationnels, ils ne peuvent être exclus de l'expansion maximale de l'*oikeiôsis*. Il utilise aussi la théorie de l'*oikeiôsis* pour marquer l'appartenance des âmes à un niveau de réalité supérieur, ce qui lui permet d'insister sur le thème de l'origine divine de l'âme. En dernière analyse, on trouvera que l'usage de la théorie de l'*oikeiôsis* par Porphyre dévoile le cœur de ce qui l'oppose au stoïcisme : par leur immanentisme, les stoïciens font erreur sur la place à accorder à l'être humain dans le monde et, de là, sur la place à attribuer aux animaux dans la Cité.

1. La position stoïcienne

L'argument anti-végétarien attribué par Porphyre aux stoïciens est formulé une première fois au début du premier livre du traité :

Ainsi par exemple, nos adversaires prétendent que la justice est bouleversée et que l'inébranlable est ébranlé si, au lieu de limiter l'application du droit au genre raisonnable (*to logikon*), nous l'étendons en outre au genre non raisonnable (*to alogon*). Ainsi nous n'envisageons pas une parenté limitée aux êtres humains et aux dieux mais nous entretenons des rapports d'appropriation (*oikeios*) avec les bêtes, lesquelles n'ont aucun lien de parenté avec nous ; nous ne voulons pas, en les faisant servir soit à nos travaux, soit à notre nourriture, les considérer comme des êtres d'une autre race, exclus de notre communauté comme on est exclu d'une citoyenneté. Et si l'on traite ces créatures comme des êtres humains (*anthrôpois*) en les épargnant et en ne leur causant aucun tort, on assigne à la justice un rôle qu'elle ne peut tenir, on ruine son efficacité, et l'on gaspille ce qui nous est approprié (*to oikeion*) au profit de ce qui nous est étranger (*to allotrioi*). Ou bien en effet nous sommes contraints de manquer à la justice si nous n'épargnons pas les animaux, ou bien, si nous

refusons de les utiliser, la vie devient impossible et privée de ressources ; en quelque sorte, nous sommes voués à une vie de bêtes si nous renonçons à nous servir des bêtes³.

Dans ce passage, Porphyre fait reposer l'opposition au végétarisme par les stoïciens sur le fait que les végétariens étendent l'application du droit à ceux avec qui nous n'avons pas de « rapports d'appropriation ». Ce vocabulaire fait directement référence à la théorie de l'*oikeiôsis*, que je vais définir avant de revenir à l'usage qu'en fait Porphyre.

1.1. Définition de l'oikeiôsis

Selon les stoïciens, l'*oikeiôsis* est ce qui sert à justifier, entre autres, la naturalité de la vie sociale, et c'est à partir de cette théorie que l'on pourra circonscrire les rapports qui existent entre les êtres humains les uns par rapport aux autres et vis-à-vis des autres animaux. Le premier moment de l'*oikeiôsis* s'applique à tous les animaux et non seulement à l'être humain, puisqu'il s'agit d'abord d'une impulsion qui permet aux êtres vivants de rester en vie. Chrysippe définit cette impulsion de la manière suivante : « L'impulsion première de l'animal, disent [les stoïciens], a pour objet de se conserver lui-même, puisque la nature l'approprie dès le début, comme le soutient Chrysippe dans le premier livre *Des fins*, en disant que la première chose appropriée à tout animal, c'est sa propre constitution et la conscience qu'il en a⁴ ». À ce moment de la théorie, l'*oikeiôsis* a une portée individuelle et personnelle, qui prend la forme d'une conscience de son propre corps, ce qui permet de distinguer entre ce qui est bénéfique et ce qui est nuisible. C'est cette conscience de soi qui rend possible la survie des êtres vivants, puisqu'elle fait en sorte que l'animal réagit convenablement à ce qui se trouve autour de lui, selon que cela lui permet ou non de rester en vie.

Le stoïcien Hiéroclès utilise l'image des cercles concentriques pour expliquer l'élargissement ultérieur de l'*oikeiôsis*. Cette façon d'illustrer le phénomène fait de l'individu le centre d'une série de cercles de plus en plus larges et inclusifs. Le premier cercle contiendrait la famille proche, puis s'élargirait vers la famille étendue

et les amis, les concitoyens et à la toute fin, tous les êtres rationnels, c'est-à-dire, les êtres humains et les dieux. Ainsi, lorsqu'un enfant naît, il prend d'abord conscience de son propre corps et il reconnaît ce qui constitue son bien. En mûrissant, sa perspective s'élargit, puisqu'il participe à divers regroupements qui lui permettent de s'accomplir en tant qu'individu. Ces groupes constituent tous des biens pour lui, puisqu'ils lui permettent de remplir sa propre nature d'être humain. Il est important d'insister sur le fait que selon les stoïciens, l'*oikeiôsis* humaine se démarque à partir du moment où la raison apparaît, c'est-à-dire, selon un développement qui commence à sept ans et se termine à quatorze. Dès l'instant où l'être humain devient rationnel, l'*oikeiôsis* est elle aussi rationnelle. Ce changement fait en sorte, entre autres, que l'individu voit son propre bien dans le bien commun.

C'est la raison qui permet à l'être humain de prendre connaissance du bien commun. À partir du moment où il devient rationnel, il prend conscience de l'importance des autres pour son propre bien, mais aussi de la préséance du bien commun sur son bien individuel, puisqu'en tant que partie du monde, ce dernier est la condition de son existence.

Il faut comprendre qu'il n'y a pas de distinction, dans ce cadre, entre le bien individuel et le bien commun. Le bien de l'être humain se retrouve dans la vie en accord avec la nature, ce que l'on peut formuler entre autres en disant : en accord avec *sa* nature. S'il a une nature sociale, alors, le fait de vivre en société constitue l'accomplissement de sa nature et donc, une fois de plus, son bien. Ainsi, la recherche du bien commun n'est pas désintéressée : c'est parce qu'il voit son propre bien dans le bien commun que l'être humain souhaite le conserver.

La raison a aussi pour effet de lui permettre d'agir rationnellement sur le regroupement dans lequel il vit, puisqu'il peut en formuler les lois, à l'instar de Dieu qui a organisé le monde de manière rationnelle. Or, c'est justement parce qu'il a reçu la rationalité de Dieu que l'être humain peut, lui aussi, agir rationnellement sur le monde, par exemple en établissant des lois ou un système judiciaire. Il y a d'ailleurs identité entre la loi et la raison dans le vocabulaire

stoïcien, c'est donc au sens le plus strict que l'on dit que la justice a sa source dans la raison.

L'oikeiôsis existe aussi chez l'animal, mais elle est par nature différente de celle de l'être humain, puisqu'elle ne subit pas le même élargissement basé sur le rapport entre tout et parties. Chez l'animal, les groupes ne servent toujours qu'à la conservation individuelle. Cicéron exprime bien la naissance de la vie sociale chez les êtres humains et chez les bêtes dans le *De Finibus* :

Mais il ne serait pas cohérent que la nature voulût la procréation sans se soucier que les créatures fussent aimées. Même chez les bêtes, on peut saisir ce pouvoir de la nature : quand nous voyons leur effort pour nourrir leur progéniture et l'élever, nous avons l'impression d'entendre la voix de la nature. [...] Parmi les parties du corps, assurément, certaines sont pour ainsi dire nées pour elles-mêmes, par exemple les yeux, les oreilles, tandis que d'autres servent également d'auxiliaires à toutes les autres, par exemple les jambes, les mains; de même, certains animaux sauvages sont nés exclusivement pour eux-mêmes, mais il en va différemment pour d'autres : la pinne, attachée à sa large coquille, et le pinnotère, appelé ainsi parce qu'il la protège [...], les fourmis, les abeilles, les cigognes accomplissent certaines fonctions également pour les autres⁵.

Dans ce passage, on voit bien que les animaux sont dotés de la même impulsion que les êtres humains pour la conservation de leurs petits, ce qui s'explique par la nature providentielle de la création. Puisqu'ils sont dotés des organes qui leur permettent la reproduction, les êtres humains, mais les bêtes aussi, sont naturellement portés à certaines interactions sociales.

Ce n'est donc pas la sociabilité en elle-même qui permet de différencier *l'oikeiôsis* animale et celle de l'être humain. La distinction est à établir en adoptant comme critère la possession de la raison. D'une part, il y a le changement de perspective dont nous avons parlé, qui fait que l'être humain finit par identifier son propre bien au bien commun. C'est la raison qui fait en sorte que ce changement de

perspective se produise. D'autre part, la raison fait aussi en sorte que l'être humain analyse différemment les événements du quotidien, par exemple lorsqu'il fait des prévisions.

Là où l'animal agit pour ainsi dire d'instinct, l'être humain agit de manière raisonnable et c'est une différence qui marque un point de rupture dans la théorie de l'*oikeiôsis* et qui empêche de continuer à considérer l'animal comme prenant part à un même mouvement que ce qui constitue les différentes interactions des êtres humains entre eux. Les stoïciens admettent certaines ressemblances entre les êtres humains et les autres animaux, mais la différence est dans le fait qu'un être rationnel fait un usage intelligent des choses. Le fait d'analyser les événements de tous les jours et de se projeter dans l'avenir suppose une compréhension rationnelle des choses, ce qui dépasse le simple usage. Pour un être rationnel, l'*oikeiôsis* a des conséquences différentes, puisqu'il conçoit différemment son rapport à ses pairs et qu'il fait usage de ce qui se produit pour anticiper l'avenir.

C'est là que la polémique de Porphyre avec les stoïciens apparaît le plus explicitement. C'est la participation à la communauté de la raison, caractéristique de l'être humain, qui rend possible la justice du point de vue stoïcien. Or, sans rapport de justice, il semble impossible de défendre une position végétarienne, du moins dans le cadre de la pensée stoïcienne. C'est ce qu'exprimait l'argument anti-végétarien attribué par Porphyre aux stoïciens dans le livre I du D. A.

2. Utilisation du concept d'oikeiôsis par Porphyre

2.1. Les animaux et la conscience de soi dans le traité De l'Abstinence

Nous avons dit précédemment que le premier développement de l'*oikeiôsis* est présent chez tous les animaux et prend la forme de la conscience de soi. Le fait que les animaux connaissent leur propre constitution est accepté par les stoïciens, mais aussi par Porphyre, qui tirera toutefois des conclusions différentes de cette théorie. Dans le troisième livre du D. A., Porphyre entame la démonstration de l'intelligence des animaux en montrant qu'ils ont la connaissance d'eux-mêmes. En III, 9, 1-2, il dit :

Il nous faut maintenant démontrer encore qu'il y a en eux une âme rationnelle (*logikè*) et qu'ils ne manquent pas d'intelligence (*phronéseôs*). Et d'abord chaque animal connaît (*oïden*) ses points faibles et ses points forts : attentif à garder les uns du danger, il se sert des autres ; ainsi la panthère combat avec ses crocs, le lion avec ses griffes et ses crocs, le cheval avec son sabot et le bœuf avec ses cornes, le coq avec son ergot et le scorpion avec son dard. Les serpents d'Égypte aveuglent les yeux de ceux qui les attaquent en crachant leur venin, d'où leur nom de « crache-venin », et, par tel moyen ou par tel autre, tous les animaux assurent leur sauvegarde⁶.

Bien que ce ne soit pas exactement le même argument que chez les stoïciens, l'idée présentée ici est similaire : les animaux sauvages sont tous dotés de moyens de défense qu'ils connaissent spontanément, ce qui leur permet de repousser les menaces envers leur propre corps. Ils ont une conscience de soi suffisante pour discriminer entre ce qui leur est propre et ce qui leur est étranger, pour savoir ce qui constitue un danger et pour utiliser conséquemment leurs points forts. De même, ils connaissent leurs faiblesses et savent ce qu'il leur faut protéger.

De là, Porphyre introduit l'idée selon laquelle toutes ces attitudes, qui témoignent d'une conscience de soi, sont celles d'êtres raisonnables :

Dire que ces qualités appartiennent aux animaux par nature, c'est dire, sans s'en rendre compte, *qu'ils sont raisonnables par nature* ou bien que la raison n'existe pas en nous par nature et qu'il n'est pas dans notre nature qu'elle atteigne la perfection. En tout cas chez la divinité la raison ne saurait être non plus le fruit de l'instruction : il n'y a pas eu un moment où elle était dénuée de raison, mais être et être douée de raison allèrent de pair, sans qu'elle ait jamais été empêchée d'être raisonnable, car sa raison n'est pas une acquisition, fruit de l'apprentissage⁷.

Chez Porphyre, comme chez les stoïciens, le point de départ est le même : les animaux ont spontanément conscience d'eux-mêmes

et de leurs facultés. Cela dit, Porphyre ne suit pas le stoïcisme pour la suite de l'argument, puisqu'il considère que cette connaissance de soi est le signe que les animaux sont rationnels, plutôt qu'une disposition antérieure à la raison, qui se transformerait avec la rationalité. Si l'on considère déjà qu'il est rationnel de connaître ses forces et ses faiblesses, alors ajouter la raison au développement de cette connaissance redouble quelque chose qui est déjà établi : tel être est rationnel parce qu'il a des sensations, mais en même temps, puisqu'un être est rationnel, ses sensations sont rationnelles. Cette deuxième formulation semble être superflue, l'explication de la rationalité des animaux peut se faire complètement sans avoir à l'ajouter.

L'argument présenté en D. A. III, 10 que nous venons de citer prend la forme d'un dilemme : soit les animaux sont raisonnables, puisqu'ils connaissent leurs forces et leurs faiblesses en fonction de leur constitution, soit les êtres humains, qui ont le même comportement à la naissance, ne sont pas eux-mêmes raisonnables. Or, comme le fait de connaître d'emblée ce qui est bénéfique à sa propre constitution et ce qui lui est nuisible est considéré comme le signe de la providence divine, qui a constitué les êtres vivants de manière à ce qu'ils puissent se conserver, il reste à savoir si cette impulsion à elle seule peut être le signe de la rationalité. Pour les stoïciens, ce n'est pas le cas. En effet, on l'a vu, les animaux ont le même point de départ que les êtres humains. La distinction apparaît plus tard, avec la raison. Eux-mêmes refuseraient le dilemme.

Porphyre, quant à lui, admet que ce soit bel et bien la providence divine qui ait disposé les êtres vivants ainsi. Plus loin dans le texte, il formule un argument dans lequel il fait référence aux stoïciens :

Car la nature qui fait toutes choses pour qu'elles répondent à une intention et une destination précises, comme ils le disent justement, n'a pas donné la sensation à l'animal simplement pour pâtir et sentir, mais parce que, entouré d'êtres dont les uns lui sont appropriés (*oikeiôn*) et les autres inappropriés, il ne pourrait survivre un seul instant, s'il n'apprenait (*mè mathonti*) à se garder des uns et à se mêler aux autres⁸.

Il n'est plus ici question seulement des forces et des faiblesses des êtres vivants, comme présenté dans la définition du premier moment de *l'oikeiôsis*, mais il s'agit plutôt d'une explication de la présence de la sensation chez les êtres vivants. Or, Porphyre surenchérit sur l'argument qu'il avait présenté en III, 9-10, où il affirmait que la connaissance de soi des animaux est le signe d'êtres rationnels, en proposant que le fait même d'avoir des sensations est suffisant pour établir qu'un être vivant est rationnel : « Or, si la sensation fournit à chacun semblablement la connaissance des uns et des autres, les conséquences de la sensation, la saisie et la poursuite des choses utiles, le rejet et la fuite des choses funestes et pénibles, *nul moyen qu'elles se rencontrent chez qui n'a pas reçu par nature la faculté de raisonner, juger, se souvenir et être attentif*⁹ ». C'est donc plus que la conscience de soi qui sert de preuve de la rationalité des animaux, la sensation est suffisante à elle seule pour montrer que l'être vivant en question possède la raison.

Pour que la sensation se produise, il faut que la raison soit présente avant tout, puisque c'est elle qui donnera du sens à ce qui est perçu. C'est un rapport téléologique qui lie ensemble sensation et raison. La sensation en elle-même n'est pas une finalité, elle est un moyen en vue de la raison, qui constitue sa fin. Ainsi, lorsque l'animal ressent quelque chose, c'est le fait même de s'en servir d'une manière rationnelle qui explique l'existence de cette sensation dans l'être vivant. Or, ressentir quelque chose demande à ce que certaines facultés soient mises en activité. C'est ce qu'exprime le vers d'Épicharme cité par Porphyre à la suite de l'extrait précédent : « c'est l'intellect qui voit, l'intellect qui entend : le reste est sourd et aveugle¹⁰ ». Les facultés sensitives de tout animal sont instrumentalisées par l'intellect, qui est le seul à faire un usage correct des sensations, puisque c'est à cette fin qu'elles existent. Les sens semblent être au service de la sensation, en ce qu'ils font pâtir l'être vivant qui est affecté par eux, mais le rapport entre sens, sensation et raison doit être bien compris : c'est seulement dans la mesure où l'être sentant est raisonnable qu'il a des sensations, puisque les données brutes des sens n'ont aucun usage en dehors de la raison. La sensation est une activité de l'âme, elle est donc par nature rationnelle.

Pour les stoïciens, les représentations humaines sont rationnelles parce qu'elles sont appréhendées par la raison, tandis que pour Porphyre, toute représentation sensorielle implique d'emblée la raison. Il n'existe pas de sensation au sens propre indépendamment de son appréhension par la raison.

La distinction est importante. En effet, après avoir insisté sur le caractère rationnel de la sensation, Porphyre fait de la relation entre sens et raison une condition de possibilité de l'*oikeiôsis* :

Mais soit! Accordons que la sensation n'a pas besoin du secours de l'esprit pour accomplir sa fonction. Mais alors, quand la sensation, qui a fait sentir à l'animal la différence entre ce qui lui est approprié et ce qui lui est inapproprié (*to oikeion kai to allotrion*), est partie, qu'y a-t-il dès lors en lui qui se souvient des choses pénibles et les craint, désire ardemment les choses utiles et, si elles sont absentes, agit en sorte qu'elles deviennent présentes, qui prévoit des affûts et des cachettes qui lui servent les uns de pièges pour ses proies et les autres de refuge pour échapper à ses poursuivants?¹¹.

Dans cet extrait, il énumère les capacités nécessaires pour que l'animal puisse agir de façon cohérente, selon que ce qui se trouve devant lui est utile ou nuisible : mémoire, planification, déduction. Tout de suite après, faisant appel à une source stoïcienne, il rappelle le caractère rationnel de ces comportements :

Justement eux-mêmes nous étourdissent dans leurs « Introductions » à définir chaque fois le projet comme l'indication de l'accomplissement, le dessein comme une impulsion avant l'impulsion, la préparation comme une action avant l'action, le souvenir comme la compréhension d'une proposition au passé dont le présent a été compris à la suite d'une sensation. Car *il n'est aucune de ces actions qui ne fassent appel à la raison et elles se rencontrent toutes chez tous les animaux*. Il en va de même à coup sûr de ce qu'ils disent des intellections, qu'ils appellent notions lorsqu'elles sont gardées au repos dans l'esprit, et pensées lorsqu'elles sont en mouvement¹².

S'il faut considérer que les animaux ne font pas usage de toutes les actions qui sont décrites ici, alors on ne peut rendre compte du fait qu'ils font usage de ce qui leur est approprié et qu'ils fuient ce qui leur est hostile, ce qui est prouvé par l'observation. Pour rester en vie, conformément à l'*oikeiôsis*, les animaux doivent être capables, par exemple, de se souvenir des dangers qu'ils ont déjà rencontrés ou de faire des réserves de nourriture en prévision de l'hiver. Ces comportements nécessitent des facultés qui sont rationnelles, selon les catégories stoïciennes elles-mêmes.

3. La véritable communauté

L'emploi du vocabulaire de l'*oikeiôsis* implique une relation entre des êtres vivants qui ressemble à une relation familiale, mais avec des implications plus vastes, incluant tous les êtres rationnels. Ainsi, l'*oikeiôsis* est une impulsion qui fait en sorte que l'on se sente lié à ce à l'égard de quoi nous avons cette impulsion. Certaines implications théologiques découlent de là dans l'usage que Porphyre fait de ce vocabulaire dans le D. A.

En I, 30, Porphyre insiste sur le fait que le domaine qui est réellement approprié à l'être humain n'est pas de ce monde :

Or celui qui veut quitter ce pays pour retourner au domaine qui lui est approprié (*ta oikeia*) n'a pas seulement à cœur de se mettre en route ; il s'efforce également, afin d'être bien accueilli chez lui, d'abandonner tout ce qu'il a pu acquérir d'étranger à sa race, et de se ressouvenir de ce qui autrefois était sien et qu'il a oublié depuis. Faute en effet de se le remettre en mémoire, il ne pourra se faire bien accueillir par ceux qui lui sont appropriés. Il en va de même pour nous ; si nous voulons partir d'ici-bas pour retourner à ce qui nous est vraiment approprié, nous devons nous aussi abandonner tout ce que nous avons acquis sous l'influence de la nature mortelle, et aussi l'attrance qui nous y porte et qui est responsable de notre chute ; nous devons également nous rappeler l'essence bienheureuse et éternelle, et consacrer notre zèle à faire retour à l'être dépourvu de couleur et de qualité¹³.

Pour celui qui est dans un pays étranger, il ne suffit pas, pour retourner chez soi, de prendre le chemin du retour. Il faut aussi se détacher des mœurs acquises dans ce pays. Ainsi, pour l'être humain, dont l'être véritable est l'âme, la vraie patrie se trouve au-delà du monde sensible. Connaître sa véritable patrie ne lui suffit pas, puisqu'il doit aussi se détacher de la tendance vers la matière que ce monde a induite en son âme. Il lui faut se *ressouvenir* de sa nature propre,

Le philosophe doit acquérir la connaissance de sa propre nature, pour savoir ce qui lui est propre et pour pouvoir se débarrasser de ce qu'il tient de son séjour ici-bas. Il lui faut revenir à ce qu'il a de commun avec les êtres de sa « patrie », puisque c'est là la base de l'appropriation. Ceux qui font partie d'une même communauté sont unis par leur ressemblance, par ce qui fait leur spécificité. Cela n'est possible que si l'être qui est dans un lieu étranger à sa nature est capable de se défaire des mœurs acquises alors qu'il était dans l'oubli de cette nature.

Dans la suite de ce passage, Porphyre évoque les deux efforts que l'être humain devra produire s'il veut redevenir semblable aux êtres qui lui sont appropriés : « Le premier consiste à abandonner tout ce qui est matériel et mortel ; le second à tenter de réaliser notre retour et notre survie en nous élevant vers le monde d'en haut par un mouvement opposé à celui de notre descente ici-bas. Car nous étions des essences intellectuelles, et nous le sommes encore si nous nous gardons purs de toute sensibilité et de toute irrationalité¹⁴ ».

Ces deux efforts correspondent à deux purifications successives. Elles sont chronologiques, puisque l'abandon des choses matérielles est nécessaire à l'élévation. Cette précision sur la purification complète le parallèle avec celui qui retourne dans son pays d'origine : avant même de se mettre en chemin, il faut redevenir semblable aux êtres qui vivent là-bas (première purification) et c'est seulement à ce moment que l'on pourra réaliser le retour (deuxième purification).

L'être humain ne peut pas être en relation d'*oikeiôsis* véritable avec les êtres d'ici-bas, puisqu'il n'est pas ici dans un monde conforme avec sa vraie nature. Ainsi, contrairement au sage stoïcien, qui se conçoit dans ce monde comme étant toujours dans sa Cité, où qu'il

se trouve, le philosophe néoplatonicien doit se purifier du monde d'ici-bas pour arriver à retourner aux êtres qui lui sont réellement appropriés. *L'oikeiôsis*, dans son développement, produit une impulsion vers ceux qui nous sont semblables. Chez les stoïciens, la raison était le critère de cette impulsion. Avec Porphyre, le critère n'est pas de ce monde et se découvre dans notre vraie nature. Puisque le soi véritable est l'âme incorporelle, c'est en reconnaissant ailleurs une nature non corporelle que l'on retrouvera ce qui est réellement approprié et familier.

J'ai dit précédemment que Porphyre tirait des conclusions néoplatoniciennes à partir de concepts stoïciens. Cela est particulièrement frappant ici. Même si Porphyre s'accordait en partie avec le vocabulaire stoïcien quand venait le temps de décrire le rapport de l'animal à sa propre constitution, on constate que lorsqu'il est question de thèmes qui doivent faire appel à la nature humaine, un changement de perspective se produit qui interdit de continuer à comparer les deux théories comme si elles utilisaient le même vocabulaire de manière analogue. Même si le vocabulaire stoïcien peut servir à clarifier certaines notions, il n'est pas suffisant pour rendre compte de la place de l'être humain dans ce monde. Alors que *l'oikeiôsis* stoïcienne permettait au sage de prendre conscience de sa place dans la Cité-cosmique, l'utilisation qu'en fait Porphyre nous rappelle que l'être humain n'est pas une partie dans une communauté constituée par ce monde, mais qu'il a une origine divine et qu'en soi, il fait partie d'un monde incorporel.

Cela étant dit, on comprend mieux le traitement à réserver aux animaux, selon que l'on est stoïcien ou porphyrien. En faisant de la raison le critère d'inclusion à la communauté découverte à l'échelle du cosmos, les stoïciens excluent les animaux, qui ne sont pas rationnels. On peut choisir de remettre en question ce point sur base des capacités animales, c'est d'ailleurs ce que fera Porphyre au troisième livre du *D. A.*, mais l'idée de faire de la raison le critère d'inclusion semble déjà poser problème, pour au moins deux raisons.

D'abord, soulignons le fait que le trait le plus important de l'être humain – mais aussi de tous les êtres vivants – est le fait même d'être doté d'une âme. Certes, l'âme est rationnelle, mais le soi véritable

n'est pas circonscrit à la raison, il se retrouve dans l'âme entière. Un autre problème quant au fait de faire de la raison le critère d'inclusion à la communauté humaine est d'ordre cosmologique. Alors que pour les stoïciens, la raison est immanente au monde, les néoplatoniciens la placent clairement hors de ce monde, aux côtés des autres réalités intelligibles.

4. Immanence et transcendance

La distinction entre ces deux points de vue sur la raison constitue le nœud du problème. Pour les stoïciens, tout le réel est corporel, y compris ce qui relève du divin. Selon les stoïciens, le monde et Dieu sont une seule et même chose, la Nature pouvant être assimilée au divin. Il y a là de quoi faire sursauter tout bon néoplatonicien ! Cette idée est essentielle au stoïcisme et remonte à Zénon :

Zénon dit que le monde tout entier et le ciel sont la substance de Dieu, et de même Chrysippe dans le livre I de son traité *Des dieux* et Posidonius dans le livre de I de son traité *Des dieux* [...] Par « nature », ils entendent parfois ce qui fait tenir le monde ensemble, et parfois ce qui fait pousser les choses sur la terre. La « nature » est un « habitus » qui se meut de lui-même, qui, en conformité avec les principes séminaux, mène à leur achèvement et fait tenir ensemble les choses qu'il produit, en des temps déterminés, et qui continue à effectuer les opérations à partir desquelles ces choses sont venues au jour. En outre, la nature vise à l'utilité et au plaisir, comme il apparaît clairement quand on considère l'activité artisanale humaine¹⁵.

Le terme nature contient une multiplicité de significations qui sont toutes mises à profit dans la philosophie stoïcienne pour illustrer la complexité du réel, de Dieu et même de la constitution humaine. Ainsi, lorsque l'on prend l'énoncé du *telos* stoïcien, qui enjoint à vivre *kata phusin*, « selon la nature », il faut y attribuer toute la richesse du terme. Vivre en conformité avec la nature peut s'entendre comme un appel à vivre selon ce qui constitue la nature humaine (la raison), ou encore selon ce qui s'observe dans le monde

naturel (la cohérence), ou bien finalement selon ce qui est conforme au divin.

Comme cela constitue un trait essentiel de l'école, qui se retrouve dans plusieurs textes stoïciens, on peut supposer que Porphyre était conscient de la polysémie du terme. Ainsi, lorsqu'il dit, dans le livre I du D. A., en parlant des lois des cités, qu'elles sont faites pour la vie conforme à la nature, la critique peut également s'adresser aux stoïciens :

Dans ces conditions, si dans les cités les législateurs avaient défini les usages légaux dans le souci d'élever les êtres humains à la vie contemplative et à la vie selon l'intellect, il faudrait naturellement leur obéir, et même accepter les concessions faites dans le domaine de la nourriture. Mais ils n'ont en vue que la vie selon la nature, la vie dite moyenne, et ils établissent des lois que même la multitude est prête à accepter, elle pour qui les choses extérieures, et aussi les choses corporelles, sont à considérer comme les seuls biens ou les seuls maux. Dès lors, comment oserait-on, en alléguant leur loi, réduire à néant une vie qui est supérieure à toute loi écrite destinée à la multitude, puisqu'avant tout elle veut observer la loi non écrite et divine ?¹⁶.

Cet extrait illustre bien le fond de la critique porphyrienne du stoïcisme. En s'intéressant à la vie conforme à la nature, les stoïciens font l'erreur de croire qu'elle est conforme au divin. Or, il faut bien distinguer entre la vie selon la *nature* et la vie selon le *divin*, on ne peut utiliser les deux formulations comme étant synonymes. Marie-Odile Goulet-Cazé exprime bien l'importance de cette distinction lorsqu'elle dit, en présentant l'objectif de Porphyre dans les *Sentences* : « la faute intellectuelle qu'est la confusion ontologique entre les attributs du sensible et les attributs de l'intelligible débouche sur une faute morale. L'homme a une responsabilité véritable ; s'il devient le jouet de son imagination ou de son opinion et s'il confond les deux natures, il commet un manquement au devoir¹⁷ ». Pour les stoïciens, ce genre de précautions ne tient pas, puisqu'ils considèrent que tout est du domaine du sensible. D'un point de vue néoplatonicien,

comme le divin est à l'extérieur de ce monde, suivre la nature pour mener sa vie prend sa source dans une erreur sur la nature humaine, qui ne considère pas l'âme humaine comme un incorporel et ne place pas le soi véritable hors de ce monde. Cette perspective mène à un mode de vie qui ne peut être associé à la vie humaine la plus élevée.

Dans le passage précédent du D. A., notons aussi que la question de l'alimentation est clairement nommée. Le cas du végétarisme n'est pas qu'un débat accessoire, c'est plutôt un exemple paradigmatique pour illustrer deux modes de vie différents, l'un qui s'arrête aux choses du monde et l'autre qui connaît la véritable nature humaine et s'y conforme pour tenter d'imiter le divin en ce monde. Le matérialisme stoïcien les mène à concevoir l'être humain comme faisant complètement partie du monde naturel, ce qui explique leur rejet du végétarisme philosophique. Puisque ce mode de vie repose sur l'idée que la viande détourne l'être humain du soi véritable, en fixant l'âme au corps, le débat sur le végétarisme, en abordant la question des modes de vie, est également centré sur le cas de la nature humaine véritable.

5. Conclusion

L'idée d'une communauté dans laquelle les animaux sont inclus n'est pas seulement réservée au monde suprasensible. Elle pourrait exister en ce monde, si les êtres humains suivaient la loi divine. Au livre II, alors que Porphyre fait l'historique des pratiques sacrificielles, il renvoie à un récit similaire à ce que l'on retrouve, par exemple, dans le mythe de l'Âge d'Or décrit par Hésiode dans *Les Travaux et les Jours*. Suivant Théophraste, il évoque une période où les sacrifices étaient strictement composés de végétaux et où la violence envers les animaux n'était pas permise. Dans ce passage, il mentionne le fait qu'à cette époque, les animaux étaient appropriés à l'être humain :

Parce que l'amour (*philia*), je pense, et aussi la perception de la parenté régnaient alors, nul ne commettait aucun meurtre, car l'être humain estimait que les animaux lui étaient appropriés (*oikeia*). Mais quand vinrent à régner Arès et le Tumulte, ainsi que tous les conflits et sources de guerres, dès

lors en vérité, nul n'épargna plus un seul des êtres qui lui étaient appropriés (*tôn oikeiôn*)¹⁸.

En conséquence, celui qui connaît sa vraie place dans ce monde connaît aussi le vrai rapport qu'il doit entretenir avec les animaux. La bonne manière de concevoir la communauté dont l'origine se retrouve dans l'*oikeiôsis* serait de l'étendre pour inclure les animaux, avec qui nous aurions une parenté qui a été perdue de vue. De plus, ce passage met en parallèle la fin des rapports pacifiques entre les êtres humains et les animaux et l'apparition des guerres. La fin de la perception de la parenté marque à la fois le début des hostilités envers les animaux et entre êtres humains.

En réfutant les arguments anti-végétariens attribués au stoïcisme, Porphyre passe par la théorie de l'*oikeiôsis* pour questionner leur fondement de la justice, puisque c'est par la distinction entre l'être humain et les animaux non humains que les stoïciens justifieraient le fait de ne pas avoir de rapport de justice envers les animaux, ce qui leur permet de pouvoir les tuer et les manger. Dans la réfutation de Porphyre, il n'y a pas qu'une réappropriation du concept d'*oikeiôsis*, mais également des arguments basés sur la théorie stoïcienne, selon leurs propres termes. La stratégie de Porphyre comporte deux volets : d'une part, il questionne le fait que les animaux soient exclus sur la base de leur prétendue irrationalité, en attribuant la raison aux animaux ; d'autre part, il modifie le critère d'inclusion dans la communauté de l'*oikeiôsis* pour marquer l'origine divine des âmes, ce qui déplace la question de la raison au second plan.

-
1. Cet article correspond à une version réduite du premier chapitre de mon mémoire de maîtrise, « L'influence du stoïcisme sur le *De Abstinentia* de Porphyre », qui est en ce moment en processus d'évaluation et qui sera accessible en ligne via la bibliothèque de l'Université Laval d'ici quelques mois. Une première version de ce texte a été présentée à l'UQAM le 17 mars 2018, à l'occasion du *Colloque en philosophie ancienne et médiévale – Perspectives féminines*.
 2. Toutes les citations tirées de cet ouvrage sont issues de Porphyre, *De l'Abstinence*, trad. J. Bouffartigue, Paris, Les Belles Lettres, 1977,

- Tome I, Livre I; trad. J. Bouffartigue et M. Patillon, Paris, Les Belles Lettres, 1979, Tome II, Livres II-III; et trad. M. Patillon et A. Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 1995, Tome III, Livre IV.
3. Porphyre, *op. cit.* I, 4, 1-4, p. 44-45 (modifié).
 4. Diogène Laërce, VII, 85, tiré de A. A. Long et D. N. Sedley, *Les philosophes hellénistiques*, vol 2, trad. J. Brunschwig et P. Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 1997, 57A, 1-2, p. 402.
 5. Cicéron. *Fins des biens et des maux*, trad. J. Kany-Turpin, Paris, GF-Flammarion, III, 62-63, 2016, p. 170-171.
 6. Porphyre, *op. cit.*, III, 9, 2, p. 164.
 7. *Ibid.*, III, 10, 1-2, p. 165 (nous soulignons).
 8. *Ibid.*, III, 21, 5, p. 178.
 9. *Ibid.*, III, 21, 6, p. 178 (nous soulignons).
 10. *Ibid.*, III, 21, 8, p. 178.
 11. *Ibid.*, III, 22, 1, p. 179.
 12. *Ibid.*, III, 22, 2, p. 179 (nous soulignons).
 13. Porphyre, *op. cit.* I, 30, 3-4, p. 64-65.
 14. *Ibid.*, I, 30, 5-6, p. 65.
 15. Diogène Laërce, VII, 148-149, tiré de A. A. Long et D. N. Sedley, *op. cit.*, 43A, p. 236.
 16. Porphyre, *op. cit.* I, 28, 3, p. 63 (modifié).
 17. M.-O. Goulet-Cazé, « Le genre littéraire des *Sentences* » dans Porphyre, *Sentences*, Paris, J. Vrin, 2005, Tome I, p. 25.
 18. Porphyre, *op. cit.* II, 22, 1, p. 89 (modifié).