Le problème du mal concomitant chez le Stoïciens

Autor(en): **Chiesa, Curzio**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy**

Band (Jahr): **52 (1993)**

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-883070

Nutzungsbedingungen

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

Haftungsausschluss

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

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Das Böse in der Geschichte des philosophischen Denkens / Le mal dans l'histoire de la pensée philosophique

Studia Philosophica 52/93

CURZIO CHIESA

Le problème du mal concomitant chez les Stoïciens

I.

Dans la *Cause de Dieu*, petit abrégé méthodique de la *Théodicée*, Leibniz propose d'envisager le *bien* et le *mal* d'un triple point de vue: métaphysique, physique et moral.

> *Métaphysique*: il consiste en général dans la perfection ou imperfection des choses, même de celles qui ne sont pas intelligentes . . .
> *Physique*: il s'entend spécialement du bien-être et des souffrances des substances intelligentes, et il comprend le *mal de peine*.
> *Moral*: il désigne les actions vertueuses et vicieuses des mêmes créatures intelligentes, et il comprend le *mal de coulpe*.
> (*Causa Dei*, 29-32).

D'après Leibniz, Dieu crée notre monde en le choisissant dans la région immense des vérités éternelles, qui contient toutes les possibilités et l'infinité des mondes possibles. Ce qui détermine Dieu à permettre le mal, c'est que «le mal entre dans plusieurs d'entre eux, et que même le meilleur de tous en renferme» (*Essais de Théodicée*, I § 21). Dieu ne veut pas le mal, car sa volonté est inclinée vers le bien. Suivant la volonté que Leibniz qualifie d'«antécédente», Dieu regarde et veut chaque bien à part en tant que bien. Mais, dans la mesure où les volontés antécédentes particulières entrent en conflit les unes avec les autres, Dieu suit en définitive sa volonté dite «conséquente», en vertu de laquelle il choisit le meilleur.

Dieu permet ainsi le mal dans l'exacte mesure où il constitue la condition *sine qua non* du meilleur.

> Les maux métaphysiques et physiques, comme sont les imperfections dans les choses, et les maux de peine dans les personnes, deviennent quelquefois des biens subsidiaires, comme moyens pour de plus grands biens. Mais le mal moral ou mal de coulpe n'a jamais valeur de moyen; car, ainsi que le recommande l'apôtre, il ne faut pas faire le mal, même pour qu'il en arrive du bien; mais le mal peut avoir valeur de condition *sine qua non*, comme on dit . . . (*Causa Dei* § 35-6).

Dans cette perspective, le mal est considéré par Leibniz comme une conséquence du bien:

> Il s'ensuit que le mal qui est dans les créatures raisonnables n'arrive que *par concomitance*, non pas par des volontés antécédentes, mais par une volonté conséquente, comme étant enveloppé dans le meilleur plan possible; et le bien métaphysique, qui comprend tout, est cause qu'il faut donner place quelquefois au mal physique et au mal moral, comme je l'ai déjà expliqué plus d'une fois. *Il se trouve que les anciens stoïciens n'ont pas été fort éloignés de ce système*. M. Bayle l'a remarqué lui-même dans son *Dictionnaire*, à l'article de Chrysippe, lettre T (*Essais de Théodicée* II § 209).

Le mal qui arrive «par concomitance» est le mal «annexé» qui n'empêche pas que, tout compté et rabattu, notre monde soit le meilleur que Dieu puisse choisir. Il représente la condition *sine qua non*, c'est-à-dire, précise Leibniz dans la *Cause de Dieu*, la condition «liée et concomitante», «sans laquelle un bien obligé ne peut être obtenu» (§ 36). Autrement dit, ce mal est nécessaire dans l'hypothèse du meilleur, «non pas comme si par lui-même il eût mérité davantage d'être choisi, mais à cause de sa liaison avec cette suite entière de l'univers qui a mérité d'être préférée» (*Théodicée* II § 174).

Dans le texte du *Dictionnaire* auquel Leibniz fait référence, Bayle traduit librement et reproduit un passage des *Nuits Attiques* d'Aulu-Gelle (VII 1, 7-12), dans lequel on trouve la thèse de Chrysippe suivant laquelle le mal cosmique est une conséquence inévitable de l'organisation rationnelle et providentielle de l'univers: le mal est conforme à la nature et au *logos* et il survient *par concomitance* (*kata parakolouthêsin*).

Bayle approuve la position de Chrysippe: «Je ne pense pas qu'un païen ait pu rien dire de plus raisonnable dans l'ignorance où il était de la chute du premier homme».

Notre étude a pour but d'examiner la thèse de Chrysippe dans le cadre de la physique et de la théologie stoïciennes à partir d'une analyse du texte d'Aulu-Gelle (liv. VII, ch. 1). Il s'agira en particulier de comprendre la thèse du mal concomitant par rapport à une autre thèses stoïcienne, avec laquelle elle est apparemment incompatible, à savoir le principe de la conjonction nécessaire

et de la dépendance mutuelle du bien et du mal en tant que *contraires*: «sans le mal, il n'y aurait pas de bien» (Plutarque, *De Stoicorum repugnantiis* 1050 f; *De Communibus Notitiis adversus Stoicos* 1065 b*). Il s'agira enfin de se poser la question de savoir dans quelle mesure ces deux thèses peuvent être conciliées avec l'une des idées cruciales de l'éthique stoïcienne, suivant laquelle le seul mal véritable est le mal moral: «*nihil malum nisi quod virtuti contrarium*».

II.

D'après le *Timée* de Platon, déjà, nous vivons dans le meilleur des mondes possibles. Suivant le mythe cosmogonique, le démiurge, dieu artiste rationnel et bienveillant, a organisé un cosmos d'après les Formes intelligibles, qui sont les modèles que l'univers imite autant que faire se peut, dans la mesure du possible. Le monde n'a pas été créé *ex nihilo*, mais ordonné et harmonisé à partir de l'existence chaotique préalable d'une entité difficile à cerner et à peine intelligible, à savoir la *chôra*, une notion qui signifie à la fois le matériau et le terrain, mais aussi le lieu, la place et l'espace. Le démiurge n'est donc pas tout-puissant, car il doit composer, voire pactiser, avec la «nécessité», la cause errante, qui est la loi du chaos primordial quand Dieu est supposé absent. Le démiurge doit dès lors persuader, convaincre, la nécessité, afin de réaliser un univers qui soit le plus parfait, le plus riche, le plus plein et, en somme, le meilleur possible.

Or c'est justement la *chôra*, ainsi que la nécessité aveugle et irrationnelle qui la caractérise, qui fait que notre monde est le meilleur des mondes possibles sans être pour autant parfait de façon absolue: le matériau est la mesure de la perfection possible en même temps que la raison du défaut et du manque par rapport au modèle idéal. C'est la *chôra* qui détermine la différence ontologique entre les Formes intelligibles et leurs copies sensibles: celles-ci, qui sont les choses de notre vie empirique, sont des phénomènes qui ne peuvent

* Ces deux traités anti-stoïciens de Plutarque sont cités d'après l'édition Cherniss dans la collection Loeb: Plutarch's *Moralia*, XIII. 2, ed. H. Cherniss (Harvard-London, 1976); la traduction, parfois modifiée, est celle d'E. Bréhier, revue par V. Goldschmidt, dans *Les Stoïciens* (Encyclopédie de la Pléiade, Paris, 1962). Les autres auteurs grecs et latins, à l'exception de Diogène Laërce et de Sextus Empiricus (coll. Loeb), sont cités d'après les éditions bilingues de la collection Budé. Des sigles sont utilisés pour les ouvrages suivants: SVF = J. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 3 vol. (Leipzig, 1903-1905); LS = A. A. Long & D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 2 vol. (Cambridge, 1987); FDS = K. Hülser, *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*, 4 vol. (Stuttgart, 1987-89).

que refléter les réalités nouménales et qui sont situés dans ce que Cherniss appelle «a plenum of phenomenal reflections»[1]. Dans ces conditions, le mouvement de telle ou telle chose imprime aux autres phénomènes des mouvements accidentels, dus au hasard et complètement erratiques. Or c'est la nécessité, la cause errante, qui régit cet enchaînement purement mécanique des mouvements. Autrement dit, la nécessité représente la conséquence indirecte, qui n'est ni visée ni voulue comme telle, du mouvement et de l'action qui ont leur source directe dans l'âme intelligente du démiurge. C'est pourquoi l'action bienveillante de ce dernier est susceptible d'entraîner des conséquences négatives et malheureuses, qui apparaissent comme une sorte de mal incident, surgissant accessoirement lorsqu'un mouvement se produit dans l'univers compact des choses sensibles.

L'action providentielle de Dieu trouve ainsi sa limite dans les contraintes imposées par la nécessité aveugle du matériau spatial.

L'espace platonicien sera par la suite assimilé et identifié à la matière aristotélicienne et il sera considéré en définitive comme un principe de résistance qui s'oppose à la raison divine: la matière deviendra, notamment dans le néoplatonisme, le contraire de Dieu, non-être opposé à l'être, la cause du défaut de perfection et du manque d'être, mais aussi le principe de ce qui s'oppose au bien, c'est-à-dire le mal. Plotin identifie ainsi le mal à la matière, défaut total d'être et de bien:

> La chose qui manque un peu de bien n'est pas une chose mauvaise; elle peut même être parfaite, au moins en son genre; mais lorsque le défaut de bien est total, comme dans la matière, nous avons le mal véritable, celui qui n'a aucune part au bien. La matière n'a même pas l'être qui lui permettrait d'avoir part au bien; si on dit qu'elle est, c'est par équivoque; la vérité, c'est qu'elle est un non-être (*Ennéades* I, 8.4).

En tant que non-être, la matière, privée de tout bien, devient la source du mal; elle est la «nature ancienne» (*Enn.* I, 8.7), suivant la formule platonicienne reprise par Plotin, qui résiste à l'ordonnance divine. Elle est mauvaise, non pas parce qu'elle a des qualités mauvaises, mais parce qu'elle n'en a pas (*Enn.* I, 8.10, cf. III, 6.7) La matière est dans cette optique l'origine du mal cosmique, qui réunit ce que Leibniz qualifie de mal métaphysique et de mal physique.

1 H. Cherniss, «The Sources of Evil according to Plato» (1954), in: *Collected Papers*, ed. L.Taran (Leiden, 1977), pp. 253-260; cf. l'intr. de L. Brisson dans Platon, *Timée*. Trad. inédite, intr. et notes par L. B. (Paris, 1992), pp. 20-34.

Remarquons qu'en dépit des différences cruciales qui les opposent, la *chôra* platonicienne et la matière plotinienne jouent, dans leurs systèmes respectifs, un rôle comparable, car elles permettent d'articuler un schème conceptuel de type dualiste, suivant lequel au principe actif est opposé un élément résistant qui limite l'efficience de la cause divine.

Ce schème n'est pas à confondre avec le dualisme de type manichéen, suivant lequel au principe actif du bien s'oppose un principe négatif équivalent, qui est la cause du mal dans toutes ses formes. Mais les deux schèmes présentent des similitudes qui ont pour effet de favoriser l'interprétation des doctrines dualistes dans les termes typiques de la tendance manichéenne. C'est ainsi que Plutarque réduit toute forme de dualisme au dualisme manichéen lorsqu'il croit retrouver, dans la pensée grecque des origines jusqu'à Platon, une tradition d'origine ancienne et anonyme qui est, dit-il, largement diffusée chez les Barbares comme chez les Grecs. D'après cette doctrine,

> Deux principes contraires sont en action, deux forces antagonistes, dont l'une mène vers la droite, sans écarts, et dont l'autre cherche à faire rebrousser chemin et tire en arrière. C'est à elles que notre vie doit d'être un mixte, et le monde, sinon dans sa totalité, du moins dans cette partie terrestre et jusqu'à la lune inclusivement, d'être irrégulier, divers et susceptible de toutes sortes de changements. Car si dans la nature rien ne se produit sans cause, et si le Bien ne peut être la cause du Mal, la nature a nécessairement en elle, comme pour le bien, un principe originel propre au mal (*De Iside et Osiride* 369 c).

Plutarque considère que des philosophes comme Héraclite, Empédocle, Anaxagore et Platon sont d'accord avec cette croyance, qu'on trouvait déjà chez les Egyptiens et chez le Mage Zoroastre. Mais en réalité, dans le cas de la *chôra* du *Timée*, comme dans celui de la matière aristotélicienne, identifiée à la puissance, et dans celui de la matière de Plotin, réduite au non-être, il n'y a rien qui implique la thèse cruciale du dualisme manichéen. Les traits essentiels qui définissent l'espace et la matière sont ceux de la passivité et de la réceptivité, ce qui exclut qu'on puisse en faire des principes originels et des causes effectives du mal.

III.

Supposons maintenant que la matière se laisse, pour reprendre les termes imagés de Platon, persuader complètement par le dieu, qu'elle permette volontiers et qu'elle donne son entier consentement sans résister; dès lors, rien ne s'opposerait plus à la réalisation complète du plan divin. Si, par hypothèse, la matière était entièrement docile et obéissante, l'action bienfaitrice de Dieu deviendrait du même coup illimitée et absolument toute-puissante.

Mais dans ces conditions, le problème du mal ne pourrait pas ne pas se poser dans toute son acuité mystérieuse et scandaleuse.

Les données du problème philosophique du mal, tel qu'il se pose sans doute pour la première fois chez les Stoïciens, sont claires: d'un côté, Dieu, *Deus sive Natura sive Ratio*, un être rationnel et bon, providentiel, omniscient et tout-puissant, loi universelle de tout ce qui est et de tout ce qui arrive; de l'autre le mal, la souffrance, la douleur, la misère et le malheur. Au milieu, les hommes qui croient à la fois en Dieu et à l'existence du mal. Or, si ces deux croyances se révélaient en définitive incompatibles, leur système de croyances dans son ensemble deviendrait inconsistant, et partant irrationnel. Autrement dit, si Dieu cause providentiellement tout ce qui arrive dans le monde et si le mal existe, Dieu doit être considéré comme la seule cause possible du mal. Mais Dieu ne peut, par définition, que faire le bien, comme le soutiennent les Stoïciens à la suite de Socrate et de Platon.

Tel est en substance le problème du mal, le dilemme principal de la théologie philosophique depuis l'Antiquité. «*Si Deus est, unde malum?*», suivant la formule latine que Leibniz utilise au début de la première partie de la Théodicée (§ 20). Pourquoi le mal, s'il y a une Providence ? Que devient notre notion de Dieu, si le mal existe? Comme le dit Sextus Empiricus, si Dieu est à la fois providence et cause du mal, le fait d'affirmer son existence est un acte irrationnel et sacrilège qui confine à l'impiété, dans la mesure où l'on admet implicitement que Dieu est méchant (*Hyp. Pyrrh.* III, 12). A ce compte, l'insensé semble bien être, non pas celui des *Psaumes* (XIV, 1), qui dit en son coeur: il n'y a point de dieu, mais plutôt celui qui dit qu'un tel Dieu existe. Quoi de plus raisonnable que l'«argument» de ceux qui affirment, dans les termes d'Aulu-Gelle, que «s'il y avait une providence, alors il n'y aurait pas de mal» (VII, 1.1)?

Or les Stoïciens reconnaissent que le mal existe en même temps qu'ils croient en un Dieu providentiel grâce auquel la nature et le destin sont bienveillants pour l'homme. Du coup, le mal n'a plus aucune cause si ce n'est Dieu lui-même, qui apparaît ainsi comme le seul responsable du mal cosmique.

Dans notre monde, fût-il le meilleur possible, les preuves du mal ne manquent malheureusement pas, tellement grande est, dans un monde qu'on suppose créé pour l'homme, l'«abondance des misères et des maux» (*ibid.*). Dieu en est la cause; il devient ainsi le suspect principal, un suspect difficile à arrêter, certes, mais qu'on peut en droit traduire en justice.

Commence alors la longue histoire du procès de Dieu et s'inaugure du

même coup la longue série des plaidoyers qu'on appellera depuis Leibniz de «Théodicée», c'est-à-dire justification de Dieu, de défense de la justice de Dieu. Les philosophes deviennent pour la plupart des avocats des dieux, plaidant en faveur de la justice divine dans ce que Sénèque appelle déjà la «*causa deorum*» (*De Prov.* I, 1).

La théologie stoïcienne comporte des essais de théodicée, dont l'extrait de Chrysippe rapporté par Aulu-Gelle est une pièce maîtresse, qui ont pour but de justifier Dieu et d'expliquer le mal. Ces essais ou ces esquisses doivent être articulés sur le système stoïcien, qui fixe en l'occurrence le cadre conceptuel et les limites des solutions possibles qui peuvent être envisagées au sujet du mal par rapport à la justice divine.

En général, on distingue deux types de solutions extrêmes au problème du mal: la réponse «moniste», qui réduit en définitive le mal à une illusion, et la réponse «dualiste» de type manichéen, qui attribue au mal un principe divin spécifique, comme dans la tradition dont il était question dans l'extrait du *De Iside* de Plutarque. Disons d'emblée qu'aucune des deux solutions radicales n'est adoptée comme telle par l'école du Portique. Toutefois, dans les esquisses de théodicée que nous pouvons reconstruire à partir de quelques témoignages épars, il y a à la fois des thèses qui sont de tendance moniste et d'autres qui ressortissent plutôt à la tendance dualiste.

IV.

L'orientation générale du système stoïcien est manifestement de type moniste. Il s'agit en effet d'un panthéisme qui est en même temps un «pansomatisme», dans lequel, d'une part, tout ce qui existe est un corps, mais, d'autre part, tous les corps sont imprégnés du souffle divin qu'est le *logos* universel. Le cosmos est régi et réglé par dieu, car tout ce qui arrive est prescrit par le destin (*heimarmenê*), en tant que séquence des causes et des effets, et par la providence (*pronoia*), en tant que *logos* qui prévoit l'enchaînement juste et correct. L'ordre et la connexion des choses constituent une totalité harmonieuse, juste et bonne. Il n'y a en principe rien de mauvais dans la nature, car tout est prédéterminé par un plan cosmique qui est bienveillant à l'égard de l'homme. Dans cette perspective, tout ce qui est réel est rationnel et bon, et il n'y a pas à proprement parler de mal. Ce que nous considérons comme tel semble être le résultat de l'adoption d'un point de vue limité, borné, partiel, subjectif et égoïste. Mais si nous faisions l'effort d'adopter le point de vue

cosmique, grâce à la capacité rationnelle qu'Epictète qualifie de «synoptique» (*sunoratikên*, *Entretiens* I, 6,1), nous comprendrions que ce qui nous apparaît à première vue comme un mal est en réalité, si l'ensemble est embrassé d'un coup d'œil, un bien qui est à la fois utile et nécessaire pour la réalisation de l'ordre providentiel. Du point de vue du *logos* divin, tout n'est qu'ordre et beauté. Tout est bien, les malheurs particuliers font le bien général; tout est au mieux, car la «nature a fait tout bon» (Montaigne).

Mais cette forme de monisme absolu ne peut pas représenter correctement la position stoïcienne, car, dans les fragments des anciens stoïciens, il y a également des thèses qui vont plutôt dans un sens dualiste.

Leibniz attribue aux Stoïciens la même position dualiste qui caractérise à ses yeux tous les philosophes de l'Antiquité, suivant laquelle c'est la matière qui joue le rôle du principe du mal: «Les anciens attribuaient la cause du mal à la matière, qu'ils croyaient incréée et indépendante de Dieu» (*Théodicée* I, § 20). Dans la troisième partie de la *Théodicée*, Leibniz précise que

> Suivant Plutarque, Platon reconnaissait dans la matière une certaine âme ou force malfaisante rebelle à Dieu: c'était un vice réel, un obstacle aux projets de Dieu. Les stoïciens aussi ont cru que la matière était la source des défauts, comme Juste Lipse l'a montré dans le premier livre de la *Physiologie des stoïciens* (§ 379).

Bayle pour sa part, après avoir rappelé que les Stoïciens admettaient deux principes, à savoir Dieu comme agent et la matière comme patient, souligne à juste titre «qu'ils ne croioient pas que la matière fût un principe mauvais» (art. *Pauliciens*, note G). Pour appuyer son interprétation, Bayle se réfère en particulier à deux témoignages de Cicéron et de Plutarque, qui indiquent clairement que la matière ne peut pas être considérée comme la cause du mal. Plutarque dit en effet, dans la version d'Amyot que Bayle utilise et reproduit, que les Stoïciens

> font Dieu, qui est tout bon, la cause de tous les maux: car la matière n'a peu produire le mal de soi, parce qu'elle est sans qualité, et toutes les diversitez qu'elle a, elle les a de ce qui la remue et qui la forme, c'est-à-dire la raison qui est dedans, qui la remue et la forme, n'étant pas idoine à se former et se remuer soi-même; tellement qu'il est force que le mal vienne en estre ou de rien, et de ce qui n'est pas, ou si c'est par quelque principe mouvant, que ce soit pas Dieu (*Comm. Not.* 1076 cd).

Dans l'extrait de Cicéron, la matière est définie comme étant complètement malléable:

> La matière des choses, de laquelle et en laquelle elles sont toutes, est entièrement flexible et changeable (*flexibilem et commutabilem*), de sorte qu'il n'y a rien qu'on ne puisse immédiatement façonner et tourner en tous sens à partir d'elle (*Nat. Deorum* 3. 92).

Dans l'optique de Cicéron et de Plutarque, reprise par Bayle, Dieu est seul responsable dans la mesure où il peut faire tout ce qu'il veut à partir d'une matière totalement passive et réceptive de n'importe quelle forme. En revanche, d'après Juste Lipse et Leibniz, la matière, en tant que source et cause du mal, semble être pour le moins récalcitrante par rapport au plan providentiel.

Juste Lipse, notamment dans la quatorzième dissertation du second livre de sa *Physiologia Stoicorum* de 1604, renvoie à plusieurs passages stoïciens, parmi lesquels il faut mentionner le témoignage de Sénèque.

Le passage le plus connu est celui qu'on trouve dans une lettre à Lucilius:

> La matière gît inerte, prête à tout; elle serait en repos si personne ne la faisait bouger (*Materia iacet iners, res ad omnia parata, cessatura si nemo moveat*); mais la cause, c'est-à-dire la raison, forme la matière et la tourne comme il lui plaît produisant toute sorte d'ouvrages à partir d'elle (65.2).

Voilà donc une matière toute passive et disposée à toute transformation. A la fin de cette lettre, Sénèque dit que Dieu, le principe actif de l'univers, l'emporte en puissance et en mérite sur la matière qui pâtit sous l'effet de Dieu, avant de comparer Dieu à l'âme de la personne humaine et la matière à son corps.

Mais dans les *Questions naturelles*, Sénèque envisage la possibilité d'une matière rétive et désobéissante en ce sens qu'elle fait preuve d'inobservance:

> Dieu réalise-t-il tout ce qu'il veut, ou son oeuvre le trahit-elle à beaucoup d'égards et bien des choses sortent-elles défectueuses des mains de ce grand artiste, non que son art soit impuissant, mais parce que la matière avec laquelle il travaille est souvent rebelle à l'art? (*inobsequens arti*) (I, 1.16).

Enfin, dans le traité sur la *Providence*, et dans un contexte de théodicée, Sénèque admet les thèses suivantes:

1. Dieu ne peut pas changer la matière (*Non potest artifex mutare materiam*);
2. Certaines propriétés sont inséparables, car elles sont mutuellement liées (*cohaerent*) et indivisibles (*individua*) (*Prov.* IV, 9).

Il est tout à fait remarquable que Sénèque associe ici l'idée d'une matière en quelque sorte réfractaire à l'égard du dessein providentiel à celle de déterminations indissociables qui s'impliquent mutuellement.

Cette thèse nous permet ainsi d'aborder le passage de Chrysippe rapporté par Aulu-Gelle, dans lequel on trouve l'expression apparemment la plus claire de la position dualiste: il s'agit de ce qu'on pourrait appeler la «loi des contraires», qui apparaît au début et à la fin du premier chapitre du livre VII (ch. 1.1, 1.13), entourant ainsi la thèse du mal concomitant. Mais, avant de

l'examiner, il faut se poser la question de savoir quelle est, au total, la doctrine stoïcienne de la matière et quelles en sont les implications en ce qui concerne le problème du mal. Les témoignages ne sont pas univoques et les interprétations sont contradictoires; les commentateurs récents reprennent en les modifiant les positions de Juste Lipse et de Leibniz (p. ex. Pohlenz) ou celle de Bayle (p. ex. Long et Kerferd)[2].

V.

Comme l'indique l'exposé canonique de la physique stoïcienne qu'on trouve chez Diogène Laërce, le cosmos est un être vivant qui résulte de deux principes: l'agent (*to poioun*) et le patient (*to paschon*):

> Le patient, c'est la substance sans qualité (*apoios ousia*), la matière (*hulê*); l'agent la raison qui est en elle, Dieu; car Dieu, qui est éternel, crée (*dêmiourgein*) chaque chose à travers toute la matière (VII, 134).

Telle est la doctrine de Zénon, de Cléanthe et de Chrysippe. Le monde est un corps et Dieu est son âme corporelle. Les principes sont inengendrés et impérissables; ils sont des corps (*sômata*, cf. LS 44B, I, 273-4; II, 266) «amorphes», c'est-à-dire dépourvus de forme déterminée. Dieu, c'est-à-dire le *logos*, est le feu artiste, le principe structurel qui produit toutes choses à partir de la matière inerte, sans qualités ni mouvement propres. Celle-ci apparaît comme une sorte de bouillon primordial qui renferme la «raison spermatique» – i.e. le principe générateur divin – comme le germe contient la semence (cf. VII, 136). Dieu et la matière sont indestructibles et seuls ils sont préservés au moment de la conflagration (*ekpurôsis*) qui scande l'éternel retour du même ordre cosmique. Il est vrai que Dieu, au moment de cet embrasement du monde, est supposé résorber en lui, voire même dissoudre (*analusas*, *Comm. Not.* 1065 b), toute la matière. Mais celle-ci n'est pas entièrement supprimée, ou, plutôt, abolie, car elle est par définition inengendrée (*agenêtos*, cf. *ingenita*, SVF I, 509) et, surtout, indestructible (*aphthartos*).

Il apparaît ainsi assez clairement, dans le cadre conceptuel que ces quelques notions permettent d'esquisser, que la matière ne peut pas être la cause effective ou efficiente du mal, en raison de son caractère purement passif. Il

2 M. Pohlenz, *Die Stoa*, 2 vol. (Göttingen, 1948-1949), v. I, p. 100, v. II, p. 57; A. A. Long, «The Stoic Concept of Evil», in: *Philosophical Quarterly* 18 (1968), p.334-5; G. Kerferd, «The Origin of Evil in Stoic Thought», in: *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 60 (1977-78), p. 486.

n'est donc pas possible de soutenir sans réserves une interprétation du genre de celle que propose Juste Lipse.

Cela dit, le fait que la matière est inengendrée, impérissable et indestructible, et le fait que Dieu, pour reprendre la formule du *De Providentia* de Sénèque, «ne peut pas la changer», suggèrent une représentation plus complexe de cette substance originaire. La matière fait figure d'un réceptacle fluide et informe, qui est certes dépourvu de déterminations ou de qualités positives, mais qui pourrait, telle une masse inerte, opposer une certaine résistance à l'égard des productions du feu artiste divin. Dans cette perspective, qui ne peut que demeurer conjecturale, on retrouverait chez les Stoïciens une image de la matière première et primitive qui est tout à fait semblable à celle que Platon avait esquissée dans le *Timée* au sujet du réceptacle et de la matrice nourricière des choses, à savoir la *chôra*, déterminée par la nécessité, qui représente «l'état dans lequel on peut s'attendre à trouver absolument toute chose quand dieu en est absent» (*Tim.* 53 b). Or les Stoïciens eux-mêmes reconnaissent que la nécessité est un facteur inévitable, comme le prouvent trois témoignages précis de Plutarque, d'Aétius et de Galien.

Dans le premier, Plutarque rapporte que Chrysippe «dit aussi qu'il y a un fort mélange de nécessité» (*Stoic. Rep.* 1051 c): la formule et le verbe utilisés (*memichthai* v. *mignumi*) renvoient sans doute à un passage du *Timée* dans lequel Platon affirme que la naissance du cosmos a eu lieu par un mélange (*memeigmenê*, v. *mignumi*) des deux ordres de la nécessité et de l'intellect (47 b–48 a). Le second témoignage est encore plus explicite: nous y apprenons que les Stoïciens, qui ressemblent sur ce point à Platon, disent que la nécessité est «une cause invincible et contraignante» (SVF II, 976). Enfin, Galien (SVF II, 1136, *De usu partium* V, 15, p. 259-60, 294-5 Helmreich) rappelle qu'aucun art ne peut éviter complètement les inconvénients de la matière (*tês hulês phugein mochthêrian oudemian*) et créer une oeuvre semblable au diamant. C'est donc la matière qui fait que la nature ne peut créer que le meilleur des mondes possibles sans pouvoir réaliser un cosmos d'une pureté adamantine. Mais par ailleurs la nature ne néglige jamais rien en quoi que ce soit, car elle prévoit toutes sortes de remèdes permettant de pallier ce que Galien, dans une formule remarquable, qualifie de «conséquences nécessaires» (*ta kat'anankês akolouthêsonta*), c'est-à-dire d'effets concomitants qui sont dus à la nécessité. Il y a là une liaison tout à fait intéressante entre la nécessité inscrite dans la matière et les conséquences qu'elle implique, qui surviennent par concomitance lors de la réalisation du but fixé par la nature. La contrainte de la nécessité c'est le mal par concomitance.

Il faut cependant ajouter, pour conclure sur ce point, que les traits de

ressemblance qui permettent de relier la position stoïcienne à la source platonicienne ne concernent que la composante matérielle de la genèse du cosmos. En effet, les Stoïciens, comme on le sait, rejettent vigoureusement la thèse platonicienne des Formes intelligibles transcendantes, ainsi que celle d'un démiurge comme cause efficiente externe de l'univers. Le Dieu stoïcien est une intelligence immanente; c'est un corps qui réside *dans* la matière en l'imprégnant de part en part autant que faire se peut, suivant le principe fondamental du mélange des corps qui stipule que tout ce qui existe résulte de la mixtion de Dieu *et* de la matière (cf. LS 48).

VI.

Examinons maintenant la thèse relative aux contraires.

> Puisque le bien est le contraire du mal, il est nécessaire que l'un et l'autre existent, opposés l'un à l'autre, et comme soutenus mutuellement par leurs efforts adverses (*opposita inter sese et quasi mutuo aduersoque fulta nisu consistere*); tant il est vrai qu'il n'y a pas de contraire sans autre chose qui est son contraire. De quelle manière pourrait-on avoir le sens de la justice s'il n'y avait pas d'injustice? et qu'est-ce que la justice si ce n'est l'absence d'injustice? Comment de même peut-on comprendre le courage si ce n'est par comparaison avec la lâcheté? Comment la continence sinon par rapport avec l'intempérance ? De quelle manière serait la sagesse, s'il n'y avait pas en face l'ignorance? Dans ces conditions, pourquoi, dit-il, les insensés ne réclament-ils pas encore qu'il y ait la vérité sans le mensonge? Et de fait se trouvent dans le même rapport bien et mal, bonheur et malheur, douleur et plaisir. Car, comme dit Platon, ils sont liés l'un à l'autre par leurs extrémités opposées; si on supprimait l'un, on supprimerait les deux (VII, 1.3-5).

Cette thèse est reprise à la fin du texte où la vertu appelle le vice en raison de l'«affinité contraire» (*per adfinitatem contrariam*).

Ce qu'on pourrait appeler la «loi des contraires» résulte de l'application d'un principe d'opposition qui est d'origine présocratique et en l'occurrence héraclitéenne (cf. LS I, p. 332). Cette loi est celle de la conjonction nécessaire des contraires; elle stipule leur dépendance mutuelle ainsi que leur implication réciproque. Le bien et le mal sont des contraires: l'existence de l'un entraîne donc l'existence de l'autre. Les contraires, comme le disait déjà le *Phédon* de Platon, dont l'autorité est explicitement convoquée, s'engendrent mutuellement, naissent réciproquement l'un de l'autre (*Phéd.* 71 ab): quand l'un survient (*paragenêtai*), l'autre accourt à sa suite, il suit de près (*epakolouthei*) son contraire (*Phéd.* 60 c).

«Toujours il y aura, nécessairement, un contraire (*hupenantion*) du bien»: cette formule fameuse du *Théétète* (176 a 6) semble s'adapter parfaitement à

la perspective stoïcienne, suivant laquelle la loi des contraires explique l'existence d'un mal qui n'est pas prévu comme tel par l'ordonnance de la nature providentielle[3].

Telle qu'elle apparaît dans notre texte, la loi des contraires comporte deux aspects:

1. Du point de vue épistémique, la connaissance d'un contraire suppose et implique celle de l'autre. Si x et y sont des contraires (p. ex. bien-mal, justice-injustice, courage-lâcheté, continence-intempérance, sagesse-ignorance, vérité-mensonge, bonheur-malheur, douleur-plaisir), on ne peut percevoir (*sensus*) ou comprendre (*intellegi*) x sans y, en l'absence de y, car on ne peut saisir x que par rapport à y, par comparaison (*ex adpositione*) avec y, ou par opposition à y, ce dernier étant également considéré comme la privation de son contraire.
2. Du point de vue ontologique, l'existence d'un contraire entraîne celle de l'autre, dans la mesure où les contraires sont réciproquement «étayés par l'effort mutuel et adverse»; corrélativement la négation ou la suppression de l'un comporte du même coup celle de l'autre. Autrement dit, en général, x et y sont existentiellement interdépendants.

Or une analyse de ce genre montre assez clairement que les contraires de cette liste hétérogène présentent en vrac un certain nombre de propriétés logiques qu'il faudrait distinguer et que les Stoïciens eux-mêmes avaient d'ailleurs soigneusement analysées à la suite d'Aristote, si l'on en croit les témoignages concordants de Galien (FDS 939), de Porphyre (FDS 943) et, surtout de Simplicius (SVF II, 172-79; FDS 937-8, 941-2, 944-5).

On sait qu'Aristote distingue quatre types d'opposition, à savoir, la contradiction, la contrariété, la privation et l'opposition des relatifs[4].

3 Cf. Cherniss, *art. cit.*, p. 254 n. 7. La notion platonicienne de «subcontraire» (*hupenantion*) est à l'origine du concept de «contre-existence» (*parupostasis*) qui sera utilisé pour désigner le mode de subsistance du mal; comme le dit Proclus, le mal n'est ni privation totale ni contraire, mais subcontraire au bien, ce qui signifie «une sorte de parhypostase de la réalité» (*De Malorum subsistentia* 54, *Trois études*, t. III, p. 101 et n. p. 125, coll. Budé, 1982; cf. la notice de D. Isaac, p. 12-3,16).

4 Schématiquement, les traits caractéristiques indiqués par Aristote sont les suivants:
1. l'opposition de contradiction (p. ex. blanc-non blanc): si x et y sont des termes opposés de manière contradictoire, y est la négation ou l'absence de x; il n'y a pas d'intermédiaire entre eux et, si x est vrai d'un sujet, y est nécessairement faux et inversement;
2. l'opposition des relatifs (p. ex. père-fils, double-moitié): ces termes sont dits de leur opposé, ils sont en relation réciproque et ils dépendent existentiellement l'un de l'autre; si x est vrai d'un sujet, y est nécessairement vrai d'un autre sujet;
3. l'opposition de privation (p. ex. voyant-aveugle): y est la privation de x pour un sujet

Du point de vue ontologique, Aristote remarque en particulier que dans le cas des contraires, à l'inverse de celui des relatifs, il n'y a pas de dépendance existentielle réciproque: «pour les contraires, il n'est pas nécessaire que si l'un existe, l'autre doive exister également, car si tout le monde était bien portant, il y aurait la santé, mais non la maladie, et si toute chose était blanche, il y aurait le blanc, mais non le noir» (*Catégories* 11.14 a 6-10). Aristote considère le bien et le mal comme des contraires, mais il précise aussitôt que, s'il est vrai qu'à un bien est nécessairement contraire un mal, le contraire du mal n'est pas nécessairement le bien, car il peut s'agir d'un autre mal, comme c'est le cas de l'excès par opposition au manque (13 b 36-14 a 3).

Du point de vue ontologique, la loi des contraires devient dès lors tout à fait problématique, et nous n'avons aucune réponse stoïcienne à cette objection préalable de la part d'Aristote. Du point de vue épistémique, elle paraît à première vue plus plausible, mais en définitive elle se révèle incompatible avec d'autres thèses stoïciennes bien attestées.

En effet, premièrement, il semble que la reconnaissance d'une propriété (ou d'un prédicat) implique celle de la propriété (ou du prédicat) opposée. Ainsi, par exemple, nous ne pouvons pas identifier quelque chose comme bien sans reconnaître en même temps quelque chose d'autre comme n'étant pas un bien, en raison du fait que nous ne pouvons pas saisir un concept sans saisir du même coup le concept opposé. Mais en l'occurrence, il ne s'agit pas de ce qui est opposé comme un contraire, mais bien de ce qui est opposé de manière contradictoire. Or le témoignage de Simplicius confirme que les Stoïciens, à l'instar d'Aristote, distinguaient ces deux cas d'opposition, ce qui diminue considérablement la portée épistémique de la loi des contraires. Deuxièmement, cette loi est dépourvue de pertinence en ce qui concerne le problème du bien et du mal, car, dans le cadre de l'éthique stoïcienne, quelque chose peut ne pas être un bien sans être pour autant un mal, comme c'est le cas de tous les intermédiaires que les Stoïciens qualifiaient d'«indifférents» (cf. p. ex. DL VII 102-5). Comme le dit Plutarque, «ce qui n'est pas vrai est par là-même faux; mais ce qui n'est pas un bien n'est pas par là-même un mal»; en effet, «entre le bien et le mal il y a l'indifférent» et par conséquent il n'est pas nécessaire que

déterminé, si ce dernier est naturellement disposé à posséder x;

4. suivant l'opposition de contrariété, les contraires ne sont pas dits de leurs opposés; ils n'ont pas d'intermédiaires seulement si l'un ou l'autre appartient nécessairement à un sujet déterminé (p. ex. maladie-santé); autrement, il y a des intermédiaires (p. ex. le gris, entre le blanc et le noir); ce n'est que dans les cas où il n'y a pas d'intermédiaires que la négation de x équivaut à l'affirmation de y.

le mal coexiste avec le bien (*Comm. Not.* 1066 e). Troisièmement enfin, la loi des contraires ne peut pas être appliquée correctement dans une perspective de théodicée. En effet, même si l'on accorde qu'il est nécessaire de connaître le mal afin d'avoir une notion adéquate de son contraire extrême, et que par conséquent le mal est connaissable et partant existant dans la nature[5], il est clair que quelques cas de vice ou de malheur auraient été amplement suffisants. Comme le dit Plutarque, qui ne manque pas de soulever l'objection, «si la nature avait absolument besoin de produire le mal, il lui aurait suffi d'un ou deux exemples de mal, ou, si l'on veut, elle aurait pu faire dix méchants ou même mille ou dix mille, mais non pas un pareil torrent de vices» (*Comm. Not.* 1067 d). Dans le même ordre d'idées, on pourrait même supposer qu'un événement isolé particulièrement chargé de malheurs puisse assumer en lui tout le mal cosmique pour devenir une sorte de mal étalon paradigmatique, condition nécessaire et suffisante pour que l'on se fasse une idée adéquate de ce qui est contraire au bien. Il en résulte en tous les cas que la prolifération des malheurs et l'expansion des vices de ce monde demeurent totalement injustifiées.

Il est certes indéniable que les Stoïciens ont utilisé la loi des contraires dans sa double composante épistémique et ontologique et en tant qu'argument de théodicée. Mais rien ne nous oblige à la considérer comme une prémisse fondamentale de leur système. Au contraire, sa faiblesse intrinsèque, ainsi que la présence de témoignages qui en dernière instance la contredisent, nous suggère de la considérer plutôt comme l'expression elliptique d'une position qui est dérivée à partir de prémisses moins contestables. Et tel est le point de vue qui est adopté ici: la loi des contraires doit être envisagée dans la perspective du mal par concomitance, dont elle est une conséquence. Seule la thèse suivant laquelle le mal est un concomitant du bien peut donner le fondement requis et la justification nécessaire à ce principe de contrariété excessivement douteux.

5 La prudence (*phronêsis*) est par définition la science du bien et du mal et c'est pourquoi le mal doit exister ne serait-ce qu'en tant que connaissable (cf. *Comm. Not.* 1066f). Pour une analyse logique de l'ensemble des problèmes et des textes pertinents, cf. M.Mignucci, «The Stoic Notion of Relatives», in: J. Barnes, M. Mignucci (eds.), *Matter and Metaphysics* (Fourth Symposium Hellenisticum, Napoli 1988), pp. 129-217, surtout sect. XIV. Par ailleurs, les notions du bien et du mal nous sont consubstantielles et en quelque sorte congénitales, car elles résultent d'une genèse intrinsèque (*sumphuton*) à partir de principes qui sont en nous (*ibid.* 1070 c): pour nous, les concepts de bien et de mal sont naturels et *a priori*. Mais il n'y a aucune raison pour que le dieu stoïcien soit soumis à un ordre conceptuel *a priori*.

VII.

D'après Long et Sedley (LS 54), les essais stoïciens de théodicée comprenaient essentiellement quatre types d'explication du mal cosmique:

1. le principe d'opposition d'origine héraclitéenne, que nous avons qualifié de «loi des contraires»;
2. les bienfaits déguisés, l'idée que le bien qui est caché dans le mal se révélera comme tel dans la suite des événements, ainsi que les avantages qui n'apparaissent pas comme tels à première vue: telle est, aux yeux de Chrysippe, l'utilité des punaises, qui servent à nous réveiller, et des souris, qui nous avertissent de ne pas poser les choses n'importe où (*Stoic. Rep.* 1044 d);
3. la perversité ou la souffrance individuelles qui sont considérées comme un mal fonctionnel au bien total;
4. enfin, «les concomitants nécessaires de l'activité intentionnelle», le mal survenant «*kata parakolouthêsin*», comme concomitant du meilleur.

Long et Sedley signalent à juste titre que le principe d'opposition pourrait être chez Chrysippe un cas particulier de ce dernier type d'explication (LS v. I, p. 332).

On trouve aussi dans les sources des allusions fugitives, et sans doute négligeables, à l'existence de démons mauvais et à des cas de négligence de la part de dieu: même si, en principe, aucun événement n'échappe à la providence qui gouverne l'univers (*St. Rep.* 1050 b, *Comm. Not.* 1076 e), il pourrait y avoir un peu de poussière inévitable, «comme dans les grandes maisons où traînent par terre un peu de son et quelques grains de blé, quoique tout y soit bien rangé» (*Stoic. Rep.* 1051 c).

On pourrait ajouter que le principe de contrariété apparaît quelquefois sous la forme du principe de complétude ou de plénitude d'origine platonicienne (*Tim.* 41 bc), qui stipule que tous les contraires doivent être exemplifiés, afin qu'il n'existe aucun couple de contraires qui soit «incomplet et comme boiteux» (Plutarque, *De Soll. an.* 960 bc, cf. Porphyre, *De abst.* III, 21.1). Et ce dernier principe est présenté parfois dans sa version esthétique: «la nature est amie du beau et se plaît à la variété» (*Stoic. Rep.* 1044 c). «Ce qui le montre le mieux, aurait dit Chrysippe, c'est la queue du paon, qui indique qu'en l'occurrence l'animal a été créé en vue de la queue et non l'inverse». Dans cette perspective, la paonne, dépourvue de l'embellissement en question, apparaît comme un «concomitant» du mâle, nécessaire en vue de la reproduction (*ibid.* 1044 d). Le terme utilisé par Plutarque est «*sunêkolouthêken*», qui équivaut à la notion de «*parakolouthêsis*» (cf. LS II, p. 329).

Nous voici donc ramenés, encore une fois, à la thèse du mal comme concomitant nécessaire du bien.

Cette thèse affirme que le mal cosmique n'existe que comme conséquence incidente du bien; le mal n'est pas visé comme tel par la providence, car il s'agit de quelque chose qui survient «comme étant enveloppé dans le meilleur plan possible» (Leibniz, *Théod.* § 211, 335). C'est un «inconvénient» (*incommodum*) accidentel et accessoire, mais inséparable du bien visé, «rencontré à la suite de l'ouvrage, qui n'existe que comme conséquence», c'est-à-dire qui survient «par une espèce de concomitance» (Bayle). Le mal n'est et n'existe que *kata parakolouthêsin*, c'est-à-dire par et en tant que conséquence: le bien existe, par conséquent le mal doit exister lui aussi comme concomitant du meilleur. Voici le texte de Chrysippe chez Aulu-Gelle:

> Le même Chrysippe, dans le même livre, considère une question qu'il vaut la peine de se poser, pense-t-il, «si les maladies des hommes viennent selon la nature», c'est-à-dire si la nature des choses elle-même ou la providence qui a fait la structure de ce monde et la race des hommes, a fait aussi les maladies, les infirmités et les souffrances physiques que les hommes endurent. Or il estime que ce n'a pas été un dessein premier de la nature (*principale naturae consilium*) de soumettre les hommes aux maladies, cela est en incompatibilité constante avec l'auteur de la nature, qui a engendré tout le bien. «Mais, ajoute-t-il, comme il créait et mettait au monde beaucoup de grandes choses très appropriées et très utiles, des inconvénients sont nés en même temps, inséparables de ce même qu'il faisait (*simul adgnata sunt incommoda his ipsis quae faciebat cohaerentia*)». Et il dit que ces derniers ont été faits par la nature mais en raison de connexions nécessaires (*per sequellas quasdam necessarias*) qu'il appelle lui-même *kata parakolouthêsin* (par conséquence). Par exemple, dit-il, quand la nature fabriquait le corps des hommes, une structure plus fine et l'intérêt même de l'oeuvre ont réclamé qu'elle formât la tête d'osselets très minces et menus. Mais de cet intérêt de l'oeuvre principale un inconvénient extérieur est résulté (*alia quaedam incommoditas extrinsecus consecuta est*): que la tête fût faiblement protégée et facile à briser sous des coups ou des attaques de faible importance. De même que les maladies et les souffrances sont venues au monde en même temps que la santé (VII, 1.7-12, trad. R. Marache, cf. LS 54 Q).

A première vue, on pourrait croire que le mal qui arrive par concomitance ou par conséquence est justement la manifestation de la loi des contraires dans le cadre d'un enchaînement fatal. Autrement dit, dans la connexion providentielle s'insère le principe de la conjonction nécessaire des contraires, de sorte que le mal se greffe sur le bien à titre de contraire engendré par son contraire.

En réalité, le rapport doit être renversé: c'est la thèse de la concomitance qui permet d'expliquer les passages concernant les contraires.

Prenons l'exemple utilisé par Chrysippe, qui se trouve déjà dans le *Timée* (75 ab). La tête de l'homme est naturellement et providentiellement bien faite et bien remplie; mais elle ne peut avoir la structure fine et complexe que son activité requiert sans être, par voie de conséquence, assez fragile. La fragilité

est ainsi une conséquence à certains égards indésirable et «incommode», mais en tous les cas inévitable, et partant due à la nécessité, du but visé. Chez Platon, la nécessité impose des contraintes au démiurge qui essaie de la persuader. Il se trouve ainsi que les os compacts et la chair épaisse d'une part, et, de l'autre, l'acuité sensorielle, se révèlent incompatibles ou non compossibles. Par ailleurs, le démiurge a le choix entre une vie humaine longue ou brève, bonne ou mauvaise. Mais ces propriétés ne peuvent pas se combiner de toutes les manières, parce qu'il y en a qui sont, pour reprendre la formule de Sénèque, inséparables, «cohérentes» et indivisibles, de sorte que la seule alternative concédée par la nécessité est celle entre une vie courte et bonne et une vie longue et mauvaise. Le démiurge choisit la première liaison, ce qui entraîne nécessairement la production d'une tête qui est à la fois apte à recevoir les sensations et à penser mais fragile.

De la même manière, chez les Stoïciens, la fin principale entraîne des inconvénients secondaires et inséparables, des «séquelles» nécessaires. Le bien implique le mal; entendons-nous: il y a un but qui est visé et qui, en tant que fonctionnel au plan d'ensemble, est bon en soi. Mais il se trouve que le but ne peut être atteint ou réalisé que si quelque chose qui est de l'ordre de la condition, du moyen ou du résultat, devient son concomitant mauvais ou susceptible d'engendrer quelque mal. Ce dernier est envisagé par les Stoïciens comme une conséquence nécessaire qui est conforme à la nature ou à la raison, non pas en tant que telle, mais dans l'exacte mesure où il dépend de la réalisation d'un bien qui est meilleur par rapport à ce qui serait le cas sans lui, comme par exemple le fait d'avoir une tête solide d'éléphant sur nos épaules et de surcroît en acier.

En somme, si l'on accepte, à l'instar des Stoïciens et de Leibniz, le plan providentiel et la visée du meilleur, la thèse du mal concomitant devient une explication tout à fait cohérente et raisonnable, même si par ailleurs elle peut susciter des réactions d'antipathie.

Quoi qu'il en soit, dans le système stoïcien, le bien entraîne le mal comme conséquence. Le bien implique le mal. A titre de conséquence, le mal est nécessaire, et c'est vraisemblablement ce qui explique la formule un peu énigmatique de Chrysippe suivant laquelle il y a «une grande mixtion de la nécessité» (cf. LS v. II, p. 331).

Mais si l'existence du bien implique incidemment celle du mal, alors, en vertu d'une loi logique que les Stoïciens connaissaient et qu'ils ont pu appliquer en l'occurrence, s'il n'y a pas de mal, alors il n'y a pas de bien. Si le bien implique le mal, alors, par simple contraposition, sans mal il n'y a pas de bien.

C'est cette formule qu'on trouve dans un passage de Chrysippe, rapporté par Plutarque à deux endroits de ses traités contre les Stoïciens:

> Le mal a un rapport particulier au reste des événements, car il est conforme à la raison de la nature et il n'est pas pour ainsi dire inutile à l'univers; sans lui, il n'y aurait pas de bien (*Comm. Not.* 1065 ab, *Stoic. Rep.* 1050f).

Le mal n'est pas inutile à l'univers, «pour ainsi dire», ajoute Chrysippe. L'utilité fonctionnelle du mal particulier est une formule qui ne doit pas être prise absolument à la lettre, et c'est pourquoi Chrysippe la nuance par la clause métalinguistique «si je puis dire». L'énoncé qui suit, en revanche, n'est pas nuancé, et doit représenter la thèse précise qui justifie la formule un peu osée et scandaleuse qui la précède. Or cette thèse affirme que «sans le mal, il n'y aurait pas de bien». Mais, comme le dit Tony Long (*art. cit.* p. 333), loin d'asserter «la conjonction nécessaire des contraires», cette thèse, qui n'est que la contraposée de celle de la concomitance, asserte la «nécessité de la conséquence». Ainsi, pour reprendre l'exemple platonicien, la fragilité de la tête est la conséquence négative qui est nécessaire, non pas en tant que telle, en vertu d'une nécessité absolue que la scolastique qualifiait de *divisa* et *de re* (*necessitas consequentis*), mais en vertu de la nécessité hypothétique *composita, sub conditione* et *de dicto* (*necessitas consequentiae*), qui dépend de la condition de l'enchaînement providentiel orienté vers le meilleur. Le choix divin du meilleur a pour conséquence incidente la production d'un effet secondaire qui nous semble, à première vue, mauvais, mais qui résulte de la connexion nécessaire et fatale des choses qui, globalement, est juste et bonne.

VIII.

Marc-Aurèle écrit ceci:

> Tout provient de là-haut, mis en mouvement par ce grand principe directeur commun ou *par voie de conséquence* (*kat'epakolouthêsin*). Donc la gueule béante du lion, le poison, tout ce qui fait du mal, comme l'épine, la fange, sont *des conséquences survenantes* (*epigennêmata*) de ce qu'il y a là-haut de vénérable et de beau. Ne t'imagine pas qu'il s'agit de quelque chose d'étranger à celui que tu vénères, mais réfléchis à la source d'où viennent toutes choses (*Pensées* VI, 36 § 2).

Le mal concomitant est la conséquence, *prima facie* mauvaise, d'un bien déterminé. Cette conséquence pourrait se révéler, par la suite, comme utile pour d'autres biens, et la nature pourrait y remédier par des expédients qui vont se révéler encore plus bénéfiques. En tous les cas, cette conséquence n'est

pas un événement isolé, car elle appartient à une connexion et à un enchaînement providentiels. Le conséquent hypothétiquement nécessaire est en même temps, en conjonction avec le bien dont il dépend, l'antécédent d'une série indéfinie d'événements prévus par le destin bienveillant. Pour reprendre un terme que Cicéron utilise dans un contexte analogue, l'événement concomitant est une réalité solidaire et «confatale» (*copulata res et confatalis*, *De fato* XIII, 30). Dans cette optique, le mal est comme fondu et résorbé dans l'ordre cosmique, comme une maille du tissu fatal. En somme, «tout compté et rabattu», comme dit Leibniz, le mal deviendrait quasiment invisible si nous étions en mesure d'adopter le point de vue global et synoptique qui est celui de Dieu. Or il se trouve que nous y sommes naturellement prédisposés, comme le rappelle Cicéron lui-même:

> Entre l'homme et la bête il y a cette grande différence que la bête s'approprie (*se accomodat*) uniquement à ce qui est près d'elle et à l'objet présent, n'ayant qu'une faible perception du passé et de l'avenir, tandis que l'homme, participant à la raison et, par elle, distinguant les conséquences (*consequentia*), voyant les causes, n'ignorant pas ce qui précède une chose, ce qu'on peut appeler son antécédent, comparant les semblables, ajoutant et liant aux choses présentes les futures, voit facilement le cours de sa vie entière et prépare d'avance ce qui est nécessaire pour vivre (*De Officiis* I, IV, 11).

La capacité rationnelle qui nous permet de «discerner les conséquences» et de les voir par rapport à leurs causes antécédentes, la capacité (*dunamis*) qu'Epictète qualifie de «synoptique», doit nous inciter à saisir et à comprendre, ne serait-ce que fugitivement, cette perspective de nulle part qu'est le point de vue du *logos* cosmique, le point de vue de l'harmonie universelle préétablie. Dans cette perspective, le mal cosmique est, pour ainsi dire, destiné à disparaître.

Or c'est justement dans la mesure où le mal cosmique est destiné à être comme résorbé dans la séquence indéfinie et éternelle des événements que les Stoïciens peuvent affirmer, sans se contredire, la thèse suivant laquelle le seul mal qui nous concerne véritablement est le mal moral, qui comprend tout ce qui s'oppose à la vertu en tant que perfection de l'être rationnel en tant que rationnel. Celle-ci est envisagée par eux comme une disposition ferme et constante qui doit assurer une vie conforme à la nature, une vie en «homologie» avec la nature, c'est-à-dire en harmonie avec le *logos*.

Suivant un principe fondamental de leur éthique, la vertu est de l'ordre de la connaissance: la prudence ou sagesse morale est une science dont les théorèmes constituent des principes de conduite; et le vice, c'est l'ignorance, comme chez Socrate.

Nous nous apercevons du même coup, sans entrer dans les détails, que les différents aspects du problème du mal convergent vers une conception unique. Le mal moral, c'est le vice, une disposition inconsistante de la raison égarée qui ne reconnaît plus la loi universelle de l'*orthos logos* comme son bien propre: le mal, c'est un défaut de connaissance, c'est l'ignorance de ce qui nous convient en tant qu'être rationnels.

Le mal physique pour sa part se dissout dans le bien cosmique que l'on saisit de manière synoptique dans la perspective de Dieu. Les zones d'ombre du cycle universel sont en somme harmonisées: Dieu, comme le dit Cléanthe, harmonise le désordre (*kosmein takosma*, SVF I, 537, p. 122.15), il mélange tous les biens et les maux incidents dans une mixture que Chrysippe, dans une image qui renvoie sans doute à Héraclite compare au cycéon (*Stoic. Rep.* 1049 f), le breuvage qui prend seulement s'il est remué. Le mal cosmique devient ainsi le résultat d'une description trop humaine d'événements qui sont nécessaires pour la réalisation du bien à l'échelle de l'univers; et, à cette échelle, il n'y a plus de mal. Le mal physique est réduit à une illusion d'optique.

En définitive, s'il y a du mal, à la fois physique et moral, apparent ou réel, c'est parce que les hommes ne sont pas sages. C'est parce que, comme le disent les Stoïciens, à part les sages (mais il n'y en a qu'un, ou deux, à la rigueur), tout le monde est fou.

Telle serait, dans ses grandes lignes, la perspective d'une interprétation globale du problème du mal chez les Stoïciens. Si Dieu, ou la nature, ne fait aucun mal, Dieu n'est pas responsable du mal cosmique. Son action se trouve ainsi justifiée: ses défenseurs ont remporté la cause de Dieu. Reste alors le mal moral, le mal de coulpe, dont on sait déjà, sans réquisitoire ni plaidoyer, que c'est l'homme qui est le seul responsable et donc le coupable.

Or ce qui permet de tempérer cette forme radicale de monisme optimiste en physique et en théologie, qui va de pair avec un certain pessimisme éthique, c'est précisément la thèse du mal concomitant, qui comporte une certaine nuance de dualisme. Cette thèse indique que les Stoïciens ont reconnu l'existence du mal au niveau des séquences isolées des choses et des événements. A ce niveau, se manifestent indéniablement, et souvent de manière brutale, des faits et des états de choses qui sont chargés de mal et de malheur. Les Stoïciens les considèrent comme des conséquences négatives, comme des concomitants nécessaires du meilleur, vraisemblablement dus à l'inertie de la matière, voire comme des «contre-séquences» dans lesquelles le mal apparaît effectivement comme le contraire du bien. De ce point de vue, le mal subsiste

à titre et en vertu de la nécessité de conséquence, impliqué par le bien et impliquant avec lui un autre bien conséquent. Le mal n'est donc pas nié, mais il est axé sur le meilleur dans un enchaînement infini de conséquences et de concomitances qui constituent au bout du compte le meilleur des mondes possibles.