

STUDI DI STORIA DELLA FILOSOFIA

MARIA PROTOPAPAS-MARNELI

LA NOTION STOÏCIENNE DU “CHAÎNON” LE CAS D’ÉRIPHYLE. À PROPOS DU CRATÈRE D’AMPHIARAOS (BERL., STAATL. MUS. F. 1655)

Dans *Les nouvelles nourritures* André Gide s’interrogeait sur la personne qui aurait la faculté de le libérer finalement des “lourdes chaînes de la logique”¹. Or, si la logique prend la forme d’un poids ou d’une condamnation, pour quelle raison aspire-t-on toujours à se conformer à ses règles au lieu d’essayer d’échapper à son pouvoir? Les philosophes grecs, Héraclite avant tous, avaient accordé au *Logos* les traits d’une divinité, de la puissance créatrice de l’univers². Dans la suite, les Stoïciens avaient appelé Dieu sous des noms divers, suivant une polyonymie (πολυνυμια)³, adaptée à ses différentes fonctions. Ainsi, selon Diogène Laërce, Dieu, l’Intelligence (Νοῦς) et le Destin ne font qu’un, et ce principe unique est désigné aussi de plusieurs autres noms⁴. On constate cependant que tout ce qui se produit dans la Nature (autre appellation de Dieu) est le fait d’une Nécessité, encore un nom de la divinité⁵. Par la suite, le même doxographe donne la définition du destin: “Il

¹ A. GIDE, *Les nourritures terrestres et Les nouvelles nourritures*, Gallimard, Paris 1935, p. 200. Folio, Paris 1989, p. 174: “Ah! qui délivrera mon esprit des lourdes chaînes de la logique?”.

² Héraclite, fr. 32 D.-K.¹⁶, I, 116 (II, 404.1), 1-2: “ἐν τῷ σοφῶν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα”.

³ Cfr. *L’Hymne à Zeus* de Cléanthe, *S.V.F.* I, 537.

⁴ Diogène Laërce (désormais: D.L.) VII, 135 et 136. Cfr. aussi Sénèque, *Des Bienfaits* IV, 7, 2 “[...] Quels que soient les noms que tu choisisses, ils lui (à Dieu) seront exactement adaptés s’ils impliquent l’idée de quelque puissance efficace des êtres célestes: ces noms pourraient être aussi multipliés que le sont ses bienfaits”.

⁵ Selon le témoignage de Diogène Laërce (VII, 149) on rencontre cette dernière affirmation partout dans le traité *du Destin*, de Chrysippe, tout comme chez Poseidonius (dans

s'agit", affirme-t-il, "de la cause qui relie les êtres ou bien de la raison selon laquelle le monde est régi (ἔστι δ' εἰμαρμένη αἰτία τῶν ὄντων εἰρομένη ἢ λόγος καθ' ὃν ὁ κόσμος διεξάγεται)"⁶. Il s'ensuit de ce témoignage que les Stoïciens ont été très intensément intéressés à l'importance du destin, comme facteur régulateur du devenir cosmique et de tout événement qui se produit dans la nature. Chrysippe, en particulier, a traité dans chacun des livres de son traité *du Destin* (ἐν τοῖς Περὶ εἰμαρμένης), du rôle de l'*Heimarméné*.

C'est justement sur cette notion d'*Heimarméné* que je mettrai l'accent dans mon propos, et ce dans la mesure où, dans la pensée des Stoïciens, elle relève tant de l'étymologie que de la mythologie. Par ce biais, je m'arrêterai sur le mythe d'Ériphyle, d'après sa représentation au cratère d'Amphiaraios⁷, pour évoquer la notion de "chaînon", qui se présente en l'occurrence sous forme de collier, afin d'esquisser les traits d'une interprétation stoïcienne de la notion d'*Heimarméné*; enfin je tâcherai de montrer comment ce mythe, qui a parcouru une part considérable de la littérature grecque, et dont l'importance est certaine, a servi d'appui à l'enseignement philosophique chez les Stoïciens jusqu'à Épicète⁸.

1. Étymologie et mythologie

Les philosophes, on le sait, ont de tout temps puisé dans leur riche arsenal ancestral mythique en tirant des allégories; ce procédé leur servit de moyen d'enseignement; or, en réalité, l'allégorie contribue à dégager, derrière le plan mythique, toute une interprétation philosophique⁹. D'ailleurs Chrysippe utilisait ce détour afin de réconcilier avec ses propres conceptions théologiques la théologie traditionnelle des poètes, plutôt que de construire un système de théologie appuyé sur les données que la tradition mythologique lui proposait¹⁰. Aussi la méthode allégorique offrait-elle un support aux anciens dieux civiques qui, graduellement, étaient dévêtis de leur signification, voire de leur existence. Loin d'être considérée comme une nouveauté stoïcienne – puisqu'elle était déjà apparue avec les

le deuxième livre de son traité homonyme), chez Zénon, qui paraît avoir écrit, lui aussi, un traité sous le même titre et chez Boéthius, dans le premier livre de son propre traité.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Berl., Staatl. Mus. F. 1655.

⁸ Épicète, *Entretiens* II, 22, 32-34.

⁹ Cfr. D. BABUT, *La religion des philosophes grecs de Thalès aux Stoïciens*, PUF, Paris 1974, pp. 191-192.

¹⁰ Cfr. A.S. PEASE, dans son édition du *De natura Deorum* I, p. 276, dans BABUT, *La religion des philosophes grecs*, p. 192, n. 1.

Sophistes, dans la suite avec Antisthène, enfin avec Platon¹¹ –, cette méthode avait pourtant ravivé d’anciennes formes traditionnelles. Aussi les interprétations stoïciennes fonctionnèrent-elles comme facteur régulateur et réconciliateur entre les croyances théologiques antérieures et celles plus récentes¹². Pour les Stoïciens, en effet, il convenait de faire “table rase”, à l’exemple de Zénon, de toutes les notions communément admises sur les dieux, ce qui revenait, en fait, comme le remarquaient leurs adversaires, à supprimer purement et simplement les dieux individuels de la tradition, ainsi qu’en témoigne Cicéron¹³. L’allégorie, on le sait, avait déjà été exploitée dans les commentaires homériques préexistants, mais les philosophes du Portique y ajoutèrent l’emploi de la méthode étymologique, en sorte que chaque grande divinité de la mythologie vînt appuyer les principes de l’École. Cléanthe, pour sa part, croit que par la voie de l’allégorie les passions humaines se calment, tant et si bien que l’explication des notions philosophiques et l’enseignement de la doctrine sont plus facilités¹⁴. Dans ce contexte, Héraclès se transforme en rigoureuse tension (τόνος) de l’esprit qui brise (πληκτικόν) et qui scinde (διαρρηκτικόν); ou bien encore Héraclès est la tension qui règne dans le tout¹⁵. Par ailleurs, l’interprétation allégorique et l’étymologie auxquelles recourt Cléanthe le conduisirent à un nombre considérable d’explications fantaisistes au sujet des dénominations des diverses divinités, comme c’est le cas de Perséphone (φερόμενον και φονευόμενον πνεῦμα: S.V.F. I, 547) d’Apollon (ὡς ἀπ’ ἄλλων τόπων: S.V.F. I, 540), de Zeus qui donne toujours et sans interruption (Ζεῦ ἄνα Δωδωναίε: S.V.F. I, 535) et de tant d’autres. Chrysippe, à en croire Stobée, appelle encore Dieu vérité (ἀλήθειαν), cause (αἰτίαν), nature

¹¹ Cfr. A.J. FESTUGIÈRE, *Études de religion grecque et hellénistique*, Vrin, Paris 1972, p. 124; cfr. É. BRÉHIER, *Chrysippe et l’ancien stoïcisme*, PUF-Gordon et Breach, Paris-Londres-New York 1971, p. 201 et nn. 1-3. Pour Antisthène cfr. A. BRACCACCI, *Antisthène. Le discours propre*, Vrin, Paris 2005, pp. 59-63.

¹² Les Stoïciens, renonçant à rejeter le polythéisme, comme le firent les Épicuriens, se trouvèrent donc en conflit avec ces derniers au sujet, justement, de l’anthropomorphisme divin.

¹³ D’après Cicéron, *De nat. Deorum* I, 14, 36 les mythes et les fables ont été inventés pour faciliter l’enseignement de la physique puisque c’est “en rapport avec la physique qu’est née multitude des dieux, revêtus d’une forme humaine, mais ils ont envahi la vie humaine de superstitions. Ce sujet a été traité par Zénon et développé à sa suite, par Cléanthe et par Chrysippe”.

¹⁴ Cfr. Apollonius, *Soph. Lex. Homer.*, p. 114, Bekk. (= S.V.F. I, 526). Influencés par l’explication allégorique des poèmes homériques les savants de la bibliothèque de Pergame s’adonnèrent à la découverte du savoir “caché”, du sens profond recelé dans les poèmes d’Homère; cfr. sur ce propos: L. CANFORA, *La véritable histoire de la bibliothèque d’Alexandrie*, éd. Desjonquères, Paris 1988, p. 60.

¹⁵ Cfr. Cicéron, *De nat. Deorum* II, 24, 63.

(φύσιν), nécessité (ἀνάγκη)¹⁶. Néanmoins, la raison divine, le *Logos*, apparaît aussi sous d'autres noms (interchangeables) se révélant même équivalents à la destinée (Μοῖραι)¹⁷, qui, elle, est révélatrice du partage (διαμερισμοῦ) entre les étapes successives de la vie humaine, étapes personnalisées à travers la représentation des trois sœurs, – personnages mythiques –, dont chacune s'avère responsable d'une étape respective. Ainsi, Clôthô est-elle la déesse qui tisse le fil de la vie; Lachésis accorde à l'homme, selon la justice, tout ce que lui arrive au cours de son existence, tout en enroulant le fil que sa sœur avait tissé et déroulé, alors qu'Atropos, la déesse impitoyable, vient couper ce fil tissé et enroulé par ses sœurs d'un geste immuable (ἀμετάβλητος). On constate ainsi que les Μοῖραι ne sont autres que la personnification des diverses phases du mécanisme du Destin¹⁸, parce que la répartition conforme au Destin et l'organisation des naissances ne sont pas sans ressembler au fonctionnement du rouet¹⁹. L'homme, pareil au fil d'un peloton, est invité à concevoir ce processus cosmique, doué qu'il est par le Dieu, le *Logos*, depuis sa naissance, d'une partie de la raison divine. C'est grâce à cette qualité privilégiée, qu'est la capacité de réfléchir, que l'homme est libre de se mettre à l'étude du monde qui l'entoure. Pour lui, en effet, la liberté consiste en ce don de la raison (λόγος) qui équivaut au fait de posséder la faculté de choisir et de refuser une même chose²⁰. D'ailleurs, le verbe même λέγειν, en grec, outre son sens courant de *parler* ou de *raisonner*, signifie également calculer, choisir, préférer une chose à une autre²¹. Ce qui revient à dire que l'être raisonnable a le pouvoir d'évaluer les phénomènes qui se produisent autour de lui, d'en concevoir les causes et d'opter pour sa participation ou non à leur évolution.

Zénon, le fondateur de l'École, prétendait que, dans le monde, rien ne se produit sans cause. Il existe une cause, disait-il; c'est pourquoi quelque chose arrive (αἴτιον δ' ὁ Ζήνων φησὶν εἶναι δι' ὃ)²². Ainsi tout événement

¹⁶ Cfr. Stobée, *Ecl.* I, 79, 1 W. (= S.V.F. II, 913). Cette multiplicité de noms est aussi affirmée par D.L. VII, 135-136: "Dieu, l'Esprit, le destin et Zeus sont la même chose, et ils (les Stoïciens) utilisent encore beaucoup d'autres noms". Aussi Cléanthe, dans son *Hymne à Zeus*, (= S.V.F. I, 537), écrit-il: "O! TOI qui es le plus glorieux des immortels, qui as des noms multiples" (trad. par P.-M. Schuhl dans, *Les Stoïciens*, Gallimard, éd. de la Pléiade, Paris 1962, pp. 6-7).

¹⁷ Stobée, *Ecl.* I, 79, 1 W. (= S.V.F. II, 913).

¹⁸ Cfr. J. PÉPIN, *Mythe et allégorie*, études augustinienes, Paris 1976, p. 129.

¹⁹ Cfr. *ibi*, p. 131.

²⁰ Alex D'Aphr., *De fato* 14, 184, 16-17.

²¹ Cfr. H.G. LIDDELL-R. SCOTT, *Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1968, p. 1033.

²² Stobée, *Ecl.* I, 138, 14 W. (AR. DID., fr. 18, p. 457, Diels) (= S.V.F. I, 89). Cfr. J.-J. DUHOT, *La conception stoïcienne de la causalité*, Vrin, Paris 1989, p. 146, où l'auteur

arrive-t-il en vertu des causes qui le précèdent. Il s’agit d’un mouvement justifié par une cause – cause motrice – qui est réglée par le destin. Chrysippe, à son tour, vient confirmer la thèse du Maître en affirmant que ceux des philosophes qui admettent l’existence dans la nature d’un mouvement contingent (sans cause) ne font que la violer (βιαζομένους τῷ ἀναίτιῳ τὴν φύσιν)²³. L’existence de l’homme dans le monde implique simultanément sa soumission à la nécessité. Et pourtant, Zénon avançait que seul le sage est libre, en tant qu’il a le pouvoir d’agir à sa guise²⁴; et, longtemps après sa mort, ses disciples, faisant encore son éloge, affirmaient que c’était bien lui “qui avait fondé une secte menant à l’intrépide liberté”²⁵. Avant d’affirmer que les thèses stoïciennes sont porteuses d’une contradiction, nous devons plutôt constater que chez eux liberté et nécessité coexistent dans la mesure où, d’une part, l’homme est libre de raisonner et où, d’autre part, il s’avère soumis à des lois intransgressibles qui délimitent son parti de liberté. On pourrait, dès lors, soutenir que, dans sa condition, l’homme est libre, mais que dans cette conjoncture se manifeste le destin, personnifié par Zeus²⁶, les deux exprimant la même réalité envisagée sous des rapports divers²⁷. Le destin, rapporte Diogène Laërce, est, selon les Stoïciens, une cause des êtres, où tout est lié, ou encore la raison selon laquelle le monde est régi²⁸. Or, s’il en est ainsi, le destin s’identifie avec la nature, celle-ci étant un principe immanent de mouvement qui produit en raison d’une cause concrète²⁹.

D’après Aëtius, les Stoïciens affirment que Dieu est un être raisonnable qui contient en lui toutes les raisons spermatiques productrices de toutes choses selon une Providence (καθ’ εἰμαρομένην) qui, d’après Chrysippe,

donne la traduction de tout l’ensemble du fragment de Stobée: “la cause est ce à cause de quoi; et ce dont elle est cause est un accident; la cause est un corps, et ce dont elle est cause, un attribut; il est impossible que la cause soit présente et que ce dont elle est cause n’existe pas. Pour s’exprimer ainsi, voici quelle est la signification: la cause est ce à cause de quoi quelque chose se produit; par exemple c’est à cause de la prudence que se produit le fait d’être prudent, de l’âme le fait de vivre, de la modération d’être modéré; il est en effet impossible que s’il y a pour quelqu’un la prudence il ne soit pas prudent, l’âme s’il ne vit pas, ou la modération, s’il n’est pas modéré”.

²³ Cfr. Plutarque, *Des Contr. des St.* 23, 1045 C.

²⁴ D.L. VII, 121.

²⁵ C’était Zénodote, “arrière-petit-élève” de Chrysippe, selon le témoignage de D.L. VII, 30.

²⁶ Sénèque, *Des Bienfaits* IV, 8, 3.

²⁷ Cfr. CH. PAILLARD, *Fatum Stoicum – La liberté du jugement et de l’impassibilité* (sous forme PDF, 2006), 8 pp., notamment p. 1.

²⁸ D.L. VII, 149.

²⁹ Cfr. Cicéron, *De fato* X, 20: “il n’y a pas de mouvement sans cause”.

unit les causes en un enchaînement continu, en une chaîne privée de commencement et de fin (ἀναρχος καὶ ἀτελής), selon une succession nécessaire³⁰. L'ordre qui préside à cette succession ne s'impose pas de l'extérieur. Il existe dans les choses mêmes et contribue à l'harmonie de l'univers, conçu par les Stoïciens tel un ornement (διακόσμησις). Selon J.-J. Duhot, "l'enchaînement et l'entrelacement des phénomènes, que constituent le destin, sont d'abord de ces jeux de mots (εἰμαρομένη, εἰρομένη, εἰρομός) qu'affectionnait Chrysippe, dialecticien des dieux, qui pourrait donc bien en être l'auteur"³¹. Mais s'agit-il, en réalité, de jeux de mots, ou bien cette conception chrysippéenne se situe-t-elle parmi les autres interprétations d'un événement mythique et se trouve ainsi parfaitement documentée par le vocabulaire, compte tenu des étymologies, tout en s'appuyant bel et bien sur un fondement lexical, mais aussi sur la mythologie?

D'emblée on constate que les mots εἰμαρομένη et εἰρομός reçoivent un esprit rude, tandis qu'εἰρομένη un esprit doux; ceci poserait problème au cas où, peut-être, il ne s'agirait pas de mots de la même famille, et, si tel était le cas, alors le sens du mot changerait et ne s'accorderait plus avec les autres deux termes impliqués dans la phrase. D'après le commentaire à *L'art grammatical* de Denys de Thrace³², on constate qu'il s'agit du verbe λέγω (*dire*), qui se transforme en εἶρω avec un esprit doux, et que ce dernier verbe acquiert aussi le sens de tisser (πλέκω) ainsi que celui de συνείρω, qui signifie unir les choses selon une certaine série, sans interruption (en latin *connectere*), alors que dans le cas du discours (*discourir*), ce verbe se traduit comme suit: "unir des phrases les unes après les autres, sans interruption". Du même verbe εἶρω proviennent aussi les substantifs εἰρομός, avec un esprit rude, qui signifie succession, et εἰροκτή, à savoir, prison³³. Or, selon le dictionnaire étymologique de la langue grecque de Chantraine, l'adjectif εἰρομένη prend le sens d'"enfiler, attacher en file, lier en file" tandis que chez Aristote on le rencontre dans la phrase "λέξις εἰρομένη"³⁴, qui se traduit comme "style lié, continu"³⁵. Ce mot se présente parfois sous la forme de ἔρομένοσ, qui, malgré l'esprit doux, suppose originellement un thème à

³⁰ Theodor. VI, 14 (= S.V.F. II, 916). Cfr. D. SEDLEY, *Les origines du dieu stoïcien*, «Revue de Philosophie ancienne», 1 (2007), pp. 3-59, notamment p. 21.

³¹ DUHOT, *La conception stoïcienne de la causalité*, p. 257.

³² *Commentaria in Dionysii Thracis Artem Gramm.*, Scholia Marciana (partim experta ex Heliodoro), p. 329, ligne 29.

³³ *Ibidem*.

³⁴ P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Klincksieck, Paris 1999, p. 325.

³⁵ Aristote, *Rhétorique* Γ, 9, 1409 24-25: "λέγω δὲ εἰρομένην, ἢ οὐδὲν ἔχει τέλος καθ' αὐτήν, ἂν μὴ τὸ πᾶγμα λεγόμενον τελειωθῆ".

aspirée initiale; cette aspiration figure dans les mots: ἔρματα, καθέρματα, εἶμός, comme aussi à vocalisme *o*, qui signifie: rade, anse, crique, collier de même que le mot néo-grec ὄρμαθός, ὄρμαθιά, c’est à dire trousse (de clefs, par exemple). En ce qui concerne alors le mot: ἔρμα = ἔρματα au pluriel, il désigne le collier, la chaîne, le ruban.

Il s’ensuit que quand Chrysippe parle de l’œuvre de la Providence, il entend un processus bien organisé, tel par exemple celui qui se réalise par le mouvement d’une machine qui reçoit, mais en même temps transmet ce mouvement successivement d’un chaînon à l’autre, pour qu’il se produise. Or effectivement, chacun des chaînons tout en assumant son action, le transmet à son tour, au chaînon suivant. Ainsi le mouvement devient-il et ne diffère guère d’un mouvement réputé nécessaire, puisqu’il est à la fois ordonné, continu, ininterrompu, et nécessaire pour le déroulement sans entrave de l’action. On entend de ce fait la signification du verbe εἴρω désignant la prison (εἴρωκτῆ), à savoir une situation sans issue.

2. Le cas d’Ériphyle



(Amphiaraos krater, Berl., Staatl. Mus. F. 1655)

Le dessin d’une amphore de style corinthien datant de 560 av. J.-C., désormais disparu, mais jadis repéré à Berlin, sous le numéro F. 1655³⁶, nous

³⁶ Amphiaraos Krater, 560 B.C. Jadis Berl. Staatl. Mus. F. 1655. Cfr. aussi *LIMC* VII, 1, pp. 277 et suiv. Cfr. aussi L.E. ROLLER, *Funeral Games in Greek Art*, «AJA», 85 (1981), pp. 107-119. Je remercie vivement ma collègue Alexandra Rosokoki, du Centre de Recherche sur la Littérature Grecque et Latine, de l’Académie d’Athènes, qui a eu l’amabilité de me signaler les détails historiques et philologiques concernant l’amphore d’Amphiaraos et l’urne de Cypsélos ainsi que de m’indiquer une bibliographie détaillée sur le sujet.

renseigne du départ du roi-devin Amphiaraios pour la guerre des Sept contre Thèbes. Le même sujet était dessiné sur la zone inférieure de l'urne de Cypsélos, datée du 6^{ème} siècle, dans le temple de Héra, à Olympie, selon le témoignage de Pausanias³⁷ et de Dion Chrysostome³⁸. Les deux représentations seraient donc contemporaines. La scène du départ était très chère aux Grecs puisqu'elle renvoyait au mythe d'Ériphyle, dont l'histoire frappait l'imagination des auditeurs³⁹. En effet, l'héroïne avait trahi son époux, Amphiaraios, après s'être laissée corrompre par Polynice qui lui avait offert le collier d'Harmonie⁴⁰, usurpé à la maison royale de Thèbes, rompant ainsi la chaîne de l'héritage de ce trésor, qui passait de père en fils, dans un seul but: convaincre Ériphyle de persuader son époux, Amphiaraios, de suivre les autres généraux contre la ville de Thèbes, afin que Polynice recupère le royaume des mains de son frère Étéocle. Ce qu'Ériphyle fit. Or Amphiaraios, en sa qualité de devin, savait bien d'avance qu'il allait mourir en guerre; et, pour ne pas suivre les autres chefs, il se dissimula dans une caverne. Néanmoins, le frère d'Ériphyle, Adraste (ἀδρόαστεια, autre nom pour la Nécessité d'après Chrysippe⁴¹, selon qui rien n'échappe à son pouvoir), qui avait enchaîné Amphiaraios par un sermon, aux termes duquel lors de circonstances critiques tous les deux devraient obéir aux décisions d'Ériphyle⁴², leur arbitre, cet Adreaste persuada son gendre Amphiaraios de se laisser convaincre par son épouse, afin de s'unir à l'armée des Sept, et ce

³⁷ Cfr. Pausanias, *Description de la Grèce*, livre V, *L'Élide*, t. I, texte établi par M. CASERVITZ, trad. par J. POUILLOUX, comm. par A. JACQUEMIN, Les Belles Lettres, Paris 1999, ch. 17, 5-8 (pp. 47-48) et n. pp. 210-211. Cfr. Pausanias, *Description of Greece*, trans. with commentary by J.G. FRASER, vol. III, Biblio and Tannen, New York 1965, book V, 17, 7.

³⁸ Cfr. Dion Chrysostome, *Oraison*, 11, 45. Cfr. aussi, A. ROSOKOKI, *The Chest of Cypselus. An Interpretation of the First Zone (Pausanias, 5, 17, 7, 11)*, «Pharos», 14 (2006), pp. 101-104.

³⁹ Ce mythe est traité par Homère, *Odyssée* XI, vv. 326-327: "l'atroce Ériphyle"; XV, vv. 244-249: "Amphiaraios [...] que Zeus l'aima de tout son cœur [...] c'est à Thèbes qu'il périt des présents d'une femme". Sophocle, *Hélèctre*: "C'est que je me souviens de sire Amphiaraios, qui fut pris aux rets d'or d'une femme [...] car la maudite [...] a succombé". Euripide, *Les Phéniciennes*, vv. 173-174. Stésichore, *Greek Lyric* (Ériphyle, S 148, P. Oxy. 2618 fr. 1, pp. 96-99). Cfr. aussi, Euripide, *Les Phéniciennes*, Les Belles Lettres, Paris 1950, p. 161, n. 3.

⁴⁰ Cfr. R. CALASSO, *Le nozze di Cadmo e Armonia*, Adelphi, Milano 2009¹⁵, p. 134.1

⁴¹ Cfr. Plutarque, *Des contr. des St.*, 1056, 47 C.

⁴² Cfr. Pindare, *Néméenne* IX, 16, et suiv.: ἀνδροδάμαντ' Ἐριφύλαν (l'adjectif ἀνδροδάμαντ' renvoie à celle [des femmes] qui dompte/soumet les hommes). Ce même adjectif renvoie aussi à la notion de l'inévitable, à ce où rien n'échappe (Cfr. Ἀδραστος, εἰρκτή) et fait appel au serment qui liait Amphiaraios à respecter toujours l'opinion de son épouse, Érifyle.

malgré le fait qu’il savait qu’il périrait devant les murs de Thèbes, et que seul Adraste rentrerait sain et sauf, et, de surcroît, dominateur invulnérable et absolu des sorts de tous.

La scène décrite sur l’amphore est fort intéressante. Tout le monde du Palais d’Amphiaraos se trouve réuni à l’occasion du départ du roi, tendant les mains vers Alimède, le devin du roi, qui gît sur le sol, tenant sa tête avec la main droite, dans un geste rituel qui dénote la révélation subite à un fait désespérant, comme si son corps pétrifié devait servir d’obstacle interdisant le départ désastreux de son maître, qu’il n’allait plus revoir⁴³. Le lieu est inondé des mauvais présages, représentés par des animaux tels que chacals, oiseaux de mauvais augure, hérissons, lézards, scorpions, serpents. Le roi, armé, saute sur son char, tout en jetant un dernier regard à son fils et à son épouse, qui apparaît la dernière dans cette scène de séparation. Éryphile, figure impassible, assiste à la scène, à la façon d’un spectateur qui suit une pièce de théâtre dissimulé derrière les coulisses. Tenant dans sa main droite le collier, chaînon rompu par le vol de Polynice, néanmoins intacte, rançon de sa faute, mais aussi de sa future punition, elle connaît bien en avance les scènes à venir: “Le destin”, selon Bréhier, “est une loi d’essence morale, fondée sur la justice”⁴⁴.

2.1. La scène se dévoile sous une forme de palindrome

Il s’agit d’une illustration qui pourrait bien s’intégrer dans l’enseignement de l’École stoïcienne, pour des raisons que nous allons alléguer dans la suite. Selon une telle interprétation, le dessin se dévoile sous une forme de palindrome, car les extrémités de la scène renvoient à la même notion: celle de l’*heimarméné*. À l’extrémité de droite apparaît le devin qui, en sa compétence de prédire les choses à venir selon la Providence, essaie d’empêcher le départ de son maître. À l’autre extrémité Ériphyle, porteuse de discorde entre les peuples (ἔρις+φυλή)⁴⁵, possède déjà le collier (ὄρμος-εἰρμός), -rançon, chaînon détaché de la file de la Maison royale des Thèbes. Le collier demeure néanmoins intact dans sa forme cyclique et inextricable, à l’instar de la chaîne de la Providence divine, sans commencement ni fin (ἀναρχος καὶ ἀτελής).

⁴³ Cfr. P. SAVILLE, *Le signe de l’extase et de la musique*, «Kernos», 5 (1992), pp. 173-181, notamment pp. 190-181.

⁴⁴ Cfr. BRÉHIER, *Chrysis et l’ancien stoïcisme*, p.177.

⁴⁵ Cfr. P. SINEUX, *Amphiaraos. Guerrier, devin et guérisseur*, Les Belles Lettres, Paris 2007, ch. 1, “Querelles”, pp. 41-42: “Éri-phylè, où le préfixe *eri*, qui possède à l’origine une valeur augmentative, peut se lire comme ‘qui est d’une très bonne tribu’, mais fait entendre aussi le nom de la querelle ou de la discorde, et devient dans la diction poétique, quelle que soit l’étymologie véritable, ‘qui est la souche de la discorde’”.

Au milieu, le roi-devin Amphiaraios, figure tragique, apparaît, cerné des deux côtés de cette même Providence. Déjà à moitié monté sur son char, il se précipite à la rencontre de son destin. Le roi aurait pu, en définitive, refuser sa participation à la guerre. Il savait pourtant qu'il ne pouvait plus échapper à la puissance d'Adraste. Le frère mythique d'Ériphyle serait l'unique à rentrer de la guerre, indemne en sa qualité de Nécessité divine qui ne permet à rien de lui échapper (ἀδράσκειαν δὲ ὅτι οὐδὲν ἀποδιδράσκειν)⁴⁶. La seule décision qui dépendait d'Amphiaraios fut alors de vouloir son destin et de le suivre de bon gré, sans y être traîné. Ce qu'il fit.

La réaction du roi renvoie à la conception de la Providence divine par Zénon et par Chrysippe. Dans un effort de décrire la Providence en relation avec le libre arbitre, les deux philosophes avaient eu recours à l'image du chien attaché à un chariot: si l'animal veut bien suivre le chariot, disaient-ils, alors, il est traîné tout en le suivant, puisqu'il fait ce qu'il veut (selon son libre arbitre) mais aussi ce que veulent la Providence et la Nécessité. En revanche, s'il s'y refuse, il sera forcé de le faire (ἀναγκασθήσεται). Il en est de même des hommes: s'ils ne veulent pas suivre leur destin, ils y seront forcés⁴⁷. Vouloir suivre le destin est une preuve de sagesse, selon Chrysippe. Les sages se complaisent à ce qui arrive, affirme le philosophe de Soles, puisque, en suivant ce qui arrive, ils se sentent en pleine sécurité⁴⁸. L'homme, en sa qualité d'être libre, est doué de la volonté d'agir indépendamment de toute restriction imposée par la destinée, et de procéder à une série d'actions non prédéterminées. En effet, dès lors qu'une représentation se manifeste, chacun réagit en fonction de l'idée qu'il se fait de l'événement. La réaction s'impose par notre manière d'être; l'acte qui la suivra, affirment nos philosophes, nous appartient exclusivement. Toutefois, même ce mouvement "apparemment" indépendant n'échappe aucunement à la chaîne déterminée des causes. La liberté humaine se borne ainsi à prendre la forme d'une "volonté", comme le suggère Cléanthe dans ses vers⁴⁹ cités par Épictète, quand il implore Zeus et la Destinée de le conduire au lieu qui lui avait été déjà assigné; lui, les suivra sans protester. Cette force de la Providence toute-puissante agit en conformité avec l'assentiment de l'être qu'elle contraint dans la mesure où elle est immanente à l'individu, sous forme de la tendance (τόνος) qui est naturelle chez tout être vivant. La contrainte est une causalité qui s'imposerait sur nous de l'extérieur, de manière mécani-

⁴⁶ Arius Didymus, apud Eusebium, *Praep. Evang.* XV, 15, p. 817 (=S.V.F. II, 528).

⁴⁷ Hippolyte, 21, (*DDG* p. 571, 11) (=S.V.F. III, 175).

⁴⁸ Cfr. BRÉHIER, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, p.177.

⁴⁹ Épictète, *Manuel*, c. 53 (= S.V.F. I, 527): "Quiconque se rend de bonne grâce à la Nécessité est un sage à nos yeux et il connaît les choses divines".

ste. Cependant le foyer de cette nécessité est immanent, c’est-à-dire intérieur à nous-mêmes; c’est pourquoi nous suivons la nécessité spontanément, de plein gré. “Volonté individuelle et volonté divine ne diffèrent point, étant donné que le monde se présente comme un tout indivisible, où rien n’échappe au destin”⁵⁰. Le Stoïcisme inciterait donc à un exercice de la volonté, afin que celle-ci se transformât en acceptation volontaire des commandements de la Nature. Sénèque affirmait, de son côté, que la nature nous aurait doués d’une raison imparfaite mais susceptible de perfectionnement⁵¹. Ainsi la fatalité stoïcienne se présente-t-elle sous un double aspect: divin et humain. Dieu agit toujours pour le bien de l’univers et nul événement fortuit ne pourrait empêcher la réalisation de ses actes. Quant à l’homme, il n’a qu’à faire évoluer son raisonnement afin d’atteindre le *Logos* divin et de rationaliser ainsi la procédure causale de Zeus.

3. Ériphyle chez Épictète

Dans les *Entretiens*, Épictète puise également dans le mythe d’Ériphyle. Néanmoins, chez lui le protagoniste n’est plus Amphiaraios, mais Ériphyle même, son épouse⁵². Le philosophe a recours à ce mythe justement pour prouver que le sage doit être sans opinion⁵³, dans la mesure où la folie, en tant qu’absence de sagesse, vient rompre le chaînon de l’amitié entre les hommes:

... et combien de temps Ériphyle a-t-elle vécu avec Amphiaraios? Et que d’enfants a eu de lui! Mais un collier vint à la traverse. Un collier? Non, mais l’opinion qu’elle avait de choses de ce genre: opinion de brute qui rompt l’amitié, qui ne permet pas à la femme d’être épouse, à la mère d’être mère.

Il s’agit du moment où “ὄρμος ἤλθεν εἰς τὸ μέσον. Τί δ’ ἐστὶ ὄρμος; Τὸ δόγμα τὸ περὶ τῶν τοιούτων. Ἐκεῖνο ἦν θηριῶδες, ἐκεῖνο τὸ διακόπτον τὴν φιλίαν, τὸ οὐκ ἐὼν εἶναι γυναῖκα γαμετήν...”.

Selon Épictète le collier représente l’opinion; plus encore, il est épouvantable, bestial (θηριῶδες), car il s’entrepouse dans le flux calme de l’amitié et l’interrompt, puisqu’il arrive pareil à un obstacle contingent, une ordure, par exemple, qui vient interrompre brusquement le fonctionnement mécanique d’une machine. Dans le cas d’Ériphyle, c’est le désir débridé

⁵⁰ DUHOT, *La conception stoïcienne de la causalité*, p. 264.

⁵¹ Cfr. Sénèque, *Lettres*, 49, 1 l.

⁵² Dans le cas d’Ériphyle chez Épictète, l’on constate aussi l’évolution de ce mythe chez les Stoïciens de la période romaine.

⁵³ *Entretiens* II, XXII, 32-33.

d'un fait présent, du collier que l'intellect en perdant instantanément son axe (ἐκφόρου⁵⁴) de la raison, considère comme un bien. En réalité il s'agit d'une passion que les Stoïciens condamnent comme étant le fruit de l'ignorance, et qui fait obstacle au bon déroulement de la raison elle-même.

Dans son traité *Des Passions*, Chrysippe, définit les passions comme des jugements⁵⁵ de la raison tout en les assimilant à un mal corporel, à une maladie semblable aux états fébriles du corps. Elles s'apparentent à la goutte, au rhumatisme, au catarrhe, à la diarrhée. Simple *phlégmonè*, la passion nécessite absolument sa guérison, moyennant un médecin⁵⁶, à savoir un sage précepteur. On constate que la source de la passion est à rechercher dans la folie des hommes. La démesure se déchaîne lorsque le lien qui retenait le Tout se rompt par un acte déraisonné (dans l'occurrence, une *hybris*), par une raison désaxée qui balance entre réalité et fiction. Le moment où la folie captive l'intellect d'Ériphyle correspond au déchaînement, puisqu'elle se croit en possession d'un pouvoir à la fois étranger et étrange.

Chrysippe définissait le destin, dont la substance avait un pouvoir rationnel⁵⁷, comme l'ordre naturel de toutes choses qui se succèdent selon un entrelacement inviolable dans la chaîne causale, de sorte que ce qui précède finit par être la cause de ce qui suit⁵⁸. La force de l'*Heimarméné*, engendrée par ce processus est, selon Chrysippe, sa puissance intellectuelle, qui la rend capable d'organiser le bon fonctionnement de l'univers⁵⁹. Douée d'un mouvement éternel, continu et ordonné, l'*Heimarméné* ne diffère guère de la destinée et de la Nécessité⁶⁰.

Avant de clore mon propos, je voudrais mettre l'accent sur trois points qui m'ont amenée à soutenir l'existence d'un rapport entre les Stoïciens, Chrysippe surtout, et le mythe d'Ériphyle tel que celui-ci est respectivement représenté sur l'urne de Cypsélos et sur l'amphore datant tous les deux du 6ème siècle.

⁵⁴ Cfr. Galien, *De H. et Plat. decr.* IV, 5 (144) p. 366, Mü. (= S.V.F. III, 479).

⁵⁵ D.L. VII, 111.

⁵⁶ Galien, *De H. Et Plat. decr.* V, 2 (158) p. 413, Mü. (= S.V.F. III, 471); OR. *contra Celsum* I, 64, vol. I, p. 117, 16, Kö. (p. 379 Delarue) (= S.V.F. III, 474). Cfr. aussi, M. DARAKI, *Une religiosité sans Dieu. Essai sur les stoïciens d'Athènes et saint Augustin*, La Découverte, Paris 1989, p. 78.

⁵⁷ Stob., *eclog.* I, 79, 1, W. (= S.V.F. II, 913).

⁵⁸ A.-M. OPPOLO, *Il concetto di causa nella filosofia ellenistica e romana*, «ANRW» II, 36 (1994) 7, p. 4524.

⁵⁹ Stobée, *Ecl.* I, 79, 1, W. (= S.V.F. II, 913).

⁶⁰ Theodoret., VI, 14 (= S.V.F. II, 916): "... και Χρύσιππος δὲ ὁ Στωϊκὸς μηδὲν διαφέρειν εἶπε τοῦ εἰμαρμένου τὸ κατηναγκασμένον, εἶναι δὲ τὴν εἰμαρμένην κίνησιν αἰδίων συνεχῆ καὶ τεταγμένην".

1er point: Les Stoïciens cherchent, à travers l'interprétation allégorique des chants homériques à déceler la source de toute connaissance. On sait par ailleurs que Chrysippe avait écrit un livre intitulé: *Des poèmes*, et deux livres intitulés: *Comment il faut entendre les poètes*⁶¹. Sept livres dédiés à Dioclès, intitulés: *Les Étymologies* et quatre livres dédiés aussi à Dioclès, intitulés: *Étymologies*⁶². Le philosophe de Soles puise dans les poètes, faisant preuve d'une connaissance surprenante de la littérature qui lui est antérieure. Selon le témoignage de Galien, il a recours à Homère, Hésiode, Orphée, Empédocle, Tyrtée, Stésichore, Euripide et à d'autres encore⁶³. C'est justement dans l'*Odyssee*, chez Stésichore, chez Euripide, chez Sophocle, que l'on rencontre le mythe d'Ériphyle, et il est très probable que Chrysippe ait eu recours à ce mythe précisément pour étayer et pour justifier son argumentation sur la Providence.

2ème point: Dans le *de Fato* Cicéron nous renseigne⁶⁴ que Chrysippe afin de soutenir que les événements qui n'auront pas lieu sont possibles, utilise l'exemple de Cypsélos, le roi de Corinthe. L'histoire de l'urne était-elle connue de Chrysippe? On ne saurait l'affirmer avec certitude, mais le troisième point pourrait valider une supposition douée d'une certaine vraisemblance.

3ème point: Le fait qu'Épictète puise encore dans ce mythe pourrait constituer une preuve qu'il le connaît à travers Chrysippe, mais, de plus, qu'il y reconnaît un intérêt philosophique considérable. Enfin les témoignages d'auteurs postérieurs à Chrysippe, tels Pausanias et Dion Chrysostome, qui portent sur l'existence de l'urne de Cypsélos, ainsi que des dessins relatifs à ses zones confirment l'importance du mythe. Chrysippe affirmait qu'il fallait généraliser les bons messages des vers qui portaient sur les faits concrets, pour les rendre utiles dans la vie pratique et pour l'enseignement des thèses de l'École. Il emprunte ainsi des vers à Hésiode ou à Euripide, en soutenant que: "quand l'utilisation d'une expression peut être généralisée et largement répandue, il ne faut pas sans réagir la voir attachée à un seul objet: il faut habituer les jeunes à embrasser d'un coup d'œil cette généralité d'emplois, à appliquer avec sagacité à d'autres réalités, ce qui est dit pour une, en particulier"⁶⁵. Serait-ce le cas du collier d'Ériphyle?

⁶¹ D.L. VII,200.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ Galien, *De H. Et Plat. decr* III, 2, (114) p. 272, Mü. (= S.V.F. II, 906). Il est à signaler que pendant toute l'antiquité Ériphyle était un des sujets mythiques bien connus et très fréquemment traités.

⁶⁴ *De Fato* VII, 13.

⁶⁵ Plutarque, *Comment lire*, 34 B-C.