

LES STOÏCIENS III

MUSONIUS ~ ÉPICTÈTE

MARC AURÈLE

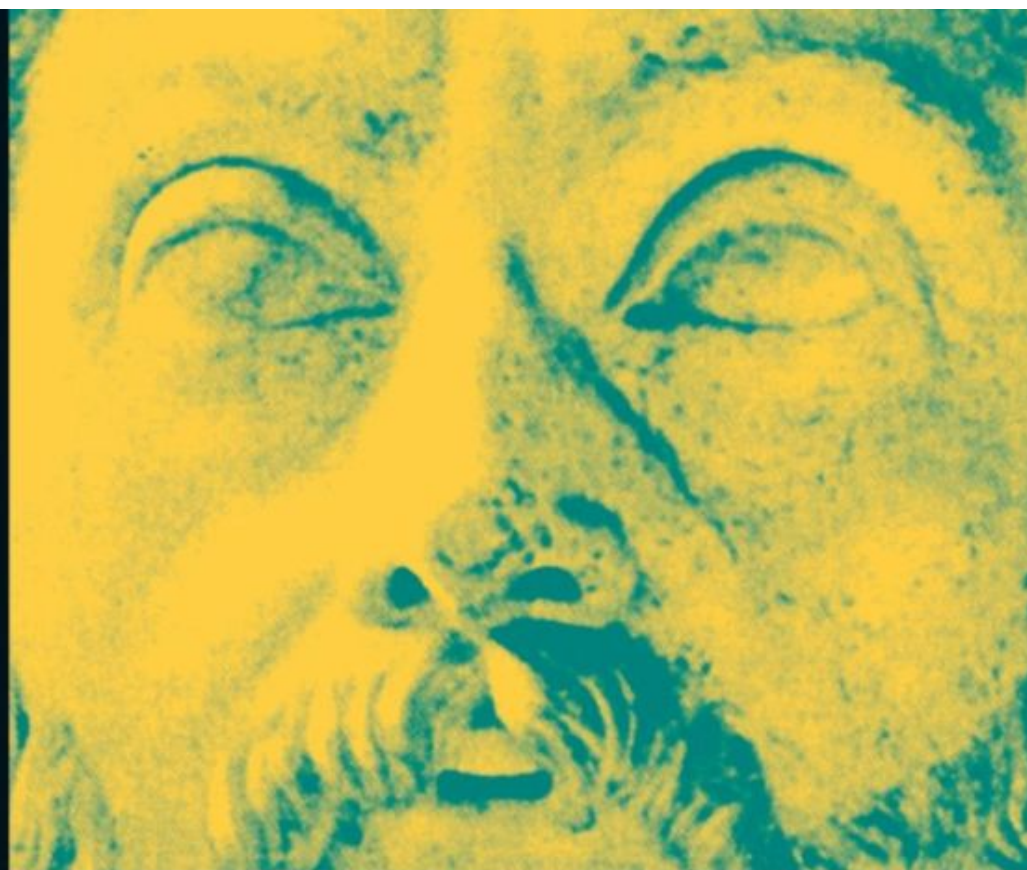
T h o m a s B é n a t o u ï l

LES BELLES LETTRES

F I G U R E S D U S A V O I R



F I G U R E S D U S A V O I R



LES STOÏCIENS III

MUSONIUS ~ ÉPICTÈTE
MARC AURÈLE

T h o m a s B é n a t o u ï l

L E S B E L L E S L E T T R E S

Figures du Savoir : une série de monographies consacrées à un auteur – savant, philosophe, ancien, moderne – ayant contribué à la connaissance, ayant légué à la postérité un outil intellectuel susceptible d’être repris par n’importe quel sujet *pensant*.

Ni biographie, ni commentaire, ni débat, ni reprise mais *enseignement* : une exposition des contributions les plus importantes de l’auteur présenté, conceptions, notions, arguments, thèses, qui en font une *figure du savoir*.

Essai pédagogique : rendre accessible et vivante une pensée pour un lecteur non spécialiste d’aujourd’hui. La contextualiser pour montrer comment elle intervient dans un monde, comment sa façon de s’y poser et s’y distinguer entre en résonance avec les situations et les horizons de *notre* monde. La ramener à des schèmes extrêmement simples et immédiatement parlants pour l’expérience commune. La reconnaître à l’œuvre dans d’autres *lieux* disciplinaires ou d’autres époques culturelles.

En bref, introduire tous les éléments d’information susceptibles de montrer l’*actualité* de cette pensée, sans s’interdire d’indiquer les prolongements, critiques et contre-propositions qu’elle peut appeler aujourd’hui.

FIGURES DU SAVOIR

Collection

dirigée

par

Richard Zrehen

THOMAS BÉNATOUÏL

LES STOÏCIENS

III

Musonius ~ Épictète ~ Marc Aurèle

LES BELLES LETTRES

2009

*Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous les pays*

© 2009, Société d'édition les Belles Lettres

95, bd Raspail 75006 Paris.

www.lesbelleslettres.com

ISBN: 978-2-251-90610-2

Avec le soutien du



Remerciements

Je tiens à remercier Frédérique Ildefonse pour sa générosité, sa confiance et sa lecture d'une première version de ce livre, ainsi que Richard Zrehen pour son accueil dans la collection « Figures du savoir », ses relectures et ses conseils.

Abréviations

D : Lucius (?), *Diatribes* de Musonius Rufus (numéro de la diatribe, paragraphe d'après la traduction de A.-J. Festugière)

E : Arrien, *Entretiens d'Épictète* (livre, chapitre, paragraphe)

M : Arrien, *Manuel d'Épictète* (chapitre, paragraphe si nécessaire)

P : Marc-Aurèle, *A soi-même/Pensées* (livre, chapitre, paragraphe si nécessaire)

Je traduis moi-même les textes de Musonius. Sont citées, le plus souvent avec des modifications, les traductions de J. Souilhé et A. Jagu pour les *Entretiens*, de P. Hadot pour le *Manuel*, d'E. Bréhier pour les *Pensées* (sauf pour le premier livre, dont je cite la traduction par P. Hadot). Les références de ces traductions et des autres textes cités se trouvent au début des indications bibliographiques (pp. 220-221), à la fin de cet ouvrage.

Les notions suivies d'un astérisque (*) sont expliquées dans le glossaire.

Repères chronologiques

339 avant J-C : mort de Socrate, l'un des modèles philosophiques d'Epictète.

Ca 324 avant J-C : mort de Diogène le cynique, un autre modèle d'Epictète.

300 avant J-C : Zénon de Kition (Citium) fonde l'école stoïcienne à Athènes.

14 : mort d'Auguste ; Tibère devient empereur.

30 : naissance en Etrurie, à Volsinius (aujourd'hui Bolsena), dans une famille aristocratique de rang équestre, de Musonius Rufus.

30-40 : naissance d'Euphratès de Tyr.

37 : mort de Tibère ; Caligula devient empereur ; naissance de Néron.

39-40 : Caligula mène campagne contre les tribus germaniques.

41 : Caligula est assassiné ; Claude devient empereur.

Vers 50 : les stoïciens Chairémon et Sénèque sont précepteurs de Néron.

50-60 ? : naissance d'Epictète à Hiérapolis en Phrygie (sud-ouest de la Turquie) ; sans doute fils d'esclave, il devient esclave d'Epaphrodite, secrétaire de Néron, à Rome.

54 : mort de Claude, empoisonné ; Néron devient empereur.

59 : suite à l'assassinat, sur ordre de Néron, d'Agrippine (sœur de Caligula et mère de Néron) au nom d'un complot, les sénateurs rivalisent d'éloges à l'égard de Néron, à l'exception du stoïcien Thræsea Paetus, qui quitte le Sénat.

61 : naissance de Pline le jeune.

64 : grand incendie de Rome.

65 : accusés d'avoir trempé dans la conjuration de Pison, Sénèque se tue sur ordre de Néron, et Musonius est exilé sur l'île de Gyarus, dans les Cyclades, où il tient école.

66 : le chef de l'opposition stoïcienne et républicaine, Thræsea Paetus, s'ouvre les veines sur ordre de Néron, qui exile également son gendre, Helvidius Priscus.

68 : mort de Néron, suicidé ; Galba lui succède ; Musonius et Priscus reviennent à Rome.

69 : Galba est assassiné et Othon lui succède ; Othon se suicide, Vitellius lui succède ; la guerre civile atteint Rome et le Sénat envoie des délégués pour exhorter les légions d'Antonius à la concorde : à cette occasion, Musonius prêche en vain au milieu des troupes en armes sur les biens de la paix et les maux de la guerre ; il fait condamner le sénateur stoïcien Publius Celer pour avoir faussement accusé son maître Barea Soranus, un sénateur stoïcien exécuté par Néron ; à Alexandrie, Euphratès, philosophe stoïcien élève de Musonius, conseille au futur Vespasien de rétablir la république (voir p. 190) ; Vitellius meurt le 22 décembre et Vespasien est couronné empereur par le Sénat.

Après 69 ? : toujours esclave (E I, 9, 29), Epictète suit les leçons de Musonius.

71 : Vespasien expulse tous les philosophes de Rome, sauf Musonius, qui est cependant exilé plus tard, puis rappelé par l'empereur Titus.

74 : le sénateur stoïcien et républicain Helvidius Priscus est banni par Vespasien puis exécuté.

79 : mort de Vespasien ; Titus devient empereur ; éruption du Vésuve, Pompéi et Herculaneum sont dévastées.

81 : mort de Titus ; Domitien lui succède.

85 : naissance d'Arrien.

88-89 : Pline le jeune rencontre Euphratès en Syrie ; il le retrouvera à Rome en 96-97.

93 : le stoïcien Junius Arulenus Rusticus (grand-père du maître et conseiller de Marc Aurèle, Junius Rusticus), est condamné à mort par Domitien pour avoir fait l'éloge de Thræsea Paetus, opposant à Néron.

95 : Domitien expulse les philosophes d'Italie ; Epictète fonde une école à Nicopolis (aujourd'hui Paleoprevytza), en Epire.

95-100 ? : mort de Musonius.

96 : mort de Domitien ; Nerva lui succède.

98 : mort de Nerva ; Trajan lui succède.

Ca 108 : Arrien suit les leçons d'Epictète à Nicopolis.

Ca 110 : rédaction par Lucius d'un ouvrage rapportant l'enseignement de Musonius.

117 : mort de Trajan ; Hadrien lui succède.

Ca 120 : vieux et malade, Euphratès obtient d'Hadrien la permission de se suicider en buvant la ciguë.

121 : naissance, le 26 avril, à Rome de Marcus Annius Verus, le futur Marc-Aurèle, fils d'un riche homme politique.

Ca 130 : mort d'Epictète et *floruit* (période d'activité) de Hiéroclès.

Avant 140 : Arrien rédige les *Entretiens d'Epictète* puis le *Manuel d'Epictète*.

138 : mort de l'empereur Hadrien ; Marc-Aurèle est l'un de ses protégés et le fils adoptif de son successeur, Antonin le Pieux.

145 : Marc Aurèle épouse Faustina, la fille d'Antonin ; ils auront 13 enfants, dont 6 survécurent (cinq filles et un garçon, Commode).

146 : Marc Aurèle se tourne vers la philosophie, après des études de rhétorique avec Fronton.

161 : mort d'Antonin ; Marc-Aurèle devient empereur et partage le pouvoir avec son frère de lait, Lucius Verus, qu'il fiance à sa fille aînée.

161-166 : guerre contre les Parthes, en Orient.

167-175 : Marc-Aurèle et Lucius Verus mènent campagne dans la région du Danube contre les Quades et les Marcomans, à la suite de leur invasion au Nord de l'Italie.

169 : mort de Lucius Verus au cours de son voyage de retour vers Rome.

175-176 : Marc-Aurèle visite la Cilicie, la Syrie et l'Égypte suite à la trahison du général Avidius Cassius (voir ci-dessous p. 19).

176 : de passage à Athènes, Marc-Aurèle est initié aux Mystères d'Eleusis (partie d'un culte ésotérique rendu à la déesse Déméter et à sa fille Perséphone) et crée des chaires impériales de philosophie dotées de 10 000 drachmes chacune, pour l'enseignement des quatre principales doctrines (platonisme, stoïcisme, épicurisme, aristotélisme) ; fin 176, de retour à Rome après 8 ans, Marc Aurèle célèbre son triomphe sur les Germains et les Sarmates.

178-180 : seconde campagne germanique de Marc Aurèle sur le Danube, suite à de nouvelles invasions.

180 : mort, le 17 mars, de Marc-Aurèle, près de Sirmium ou à Vienne ; son fils Commode devient empereur.

192 : assassinat de Commode.

Après 532 : le néoplatonicien Simplicius rédige un commentaire du *Manuel d'Épictète* (voir p. 197).

V^e-X^e siècles : des versions christianisées du *Manuel* sont diffusées et commentées dans l'empire byzantin.

Introduction

Au printemps 175, alors qu'il était en campagne, Marc Aurèle fut informé que le gouverneur de Syrie, Avidius Cassius, s'était fait proclamer empereur dans la plupart des provinces d'Orient. Dion Cassius, qui nous raconte cet épisode, rapporte le discours que fit alors Marc Aurèle à ses soldats et qu'il adressa ensuite au Sénat :

« Soldats, mes compagnons, je ne viens pas devant vous pour m'indigner ou pour me plaindre. Car quel besoin de se mettre en colère contre le destin, de qui tout [nous] vient? Certes, il est sans doute impossible de ne pas se lamenter, quand des malheurs nous assaillent injustement. Or c'est ce qui m'arrive aujourd'hui. N'est-il pas en effet terrible pour nous de subir guerre sur guerre? N'est-il pas incroyable que nous nous battions même entre nous? Mais n'est-il pas bien plus terrible et bien plus incroyable que nulle fidélité n'existe entre les hommes et qu'un complot contre moi ait été ourdi par mon meilleur ami, [si bien] que je me trouve en conflit [avec lui], contre ma volonté et sans avoir commis aucune injustice ni aucune offense? Quelle vertu, quelle amitié sera tenue pour sûre, avec ce qui m'arrive? La fidélité n'a-t-elle pas disparu, la confiance n'a-t-elle pas disparu?

Toutefois, si j'avais été seul à être en danger, j'aurais tenu l'affaire pour négligeable ; car, que je sache, je ne suis pas né immortel. Mais puisqu'est survenue une sécession dans l'Etat, ou plutôt une rébellion, et que la guerre nous touche tous autant, je souhaiterais, si cela était possible, faire venir Cassius et plaider ma cause auprès de lui devant vous ou devant le Sénat. Et je lui aurais cédé avec plaisir et sans combat le commandement, si cela avait été jugé utile à l'Etat. Car c'est pour l'Etat que je continue à subir peines et dangers et que j'ai passé autant de temps ici et là,

hors d'Italie, alors que je suis déjà un vieil homme, faible et incapable de manger sans douleur ou de dormir sans inquiétude. Mais comme Cassius ne consentirait jamais à donner son accord à cette [solution] – car comment se fierait-il à moi, lui qui a [déjà] été si infidèle envers moi? –, vous, soldats, mes compagnons, devez en tout cas avoir confiance. [Marc Aurèle affirme la supériorité de ses troupes sur celles de Cassius et les assure de la victoire] (...)

Je n'ai donc en fait qu'une seule crainte, soldats, mes compagnons, – car je vous dirai toute la vérité –, et c'est qu'il mette fin à ses jours, honteux de paraître en notre présence, ou que quelqu'un d'autre le fasse, apprenant que je vais arriver et me lève contre lui. Car je serais privé d'un grand prix, à la fois pour [mon] combat et pour [ma] victoire, un prix si grand qu'aucun homme ne l'a encore obtenu. Quel est-il? Pardonner à un homme qui a été injuste, rester ami avec [un homme] qui a failli à l'amitié, demeurer fidèle à [un homme] qui a détruit la fidélité. Cela vous semble sans doute absurde, mais vous devez y accorder foi. Car toute bonté n'a quand même pas disparu de chez les hommes et il existe encore chez nous des restes de l'ancienne vertu. Et si quelqu'un n'y accordait pas foi, mon désir n'en serait qu'accru, afin que l'on voie arriver ce que personne n'aurait cru pouvoir arriver. De cette façon seulement, je pourrais en fait tirer profit de nos malheurs actuels, si je pouvais bien régler cette affaire et montrer à tous les hommes que des guerres civiles aussi, on peut faire bon usage»¹.

On pourrait chercher le stoïcisme de ce discours dans le refus de s'irriter contre le destin, dans l'invocation répétée de la fidélité comme fondement des rapports entre les hommes et du bien commun comme principe de gouvernement, ou dans l'intention de maintenir son amitié à l'égard d'autrui, quel que soit son comportement, autant de principes qui sont défendus par Musonius, Epictète et Marc Aurèle dans leurs œuvres philosophiques, comme on aura l'occasion de le montrer. C'est cependant dans la dernière phrase que se trouve le principe qui constituera le cœur de ce livre, et qui est sans doute le plus

spécifiquement *stoïcien* de ce discours : « même de la guerre civile, il est possible de faire un usage correct (*orthôs chrésasthai*) ».

En admettant le caractère « paradoxal » de cette prétention, Marc Aurèle la signale en fait explicitement comme inspirée par la philosophie, voire par le stoïcisme, qui était fameux dans l'Antiquité pour ses paradoxes. Le terme d'« usage » n'est propre ni au stoïcisme ni à la philosophie, mais l'idée d'un bon usage des choses et des événements joue un rôle important dans la définition de la vertu chez Socrate et ses héritiers, en particulier chez les stoïciens, qui mobilisent également la notion dans d'autres contextes². Cette tradition se poursuit avec Epictète, mais l'« usage » prolifère chez lui au point de sortir de sa discrétion habituelle, avec la formule connue (et propre à Epictète) d'« usage des représentations » (*chrésis tôn phantasiôn*). Il apparaît en outre dans les idées négligées mais importantes et originales d'« usage » d'autrui ou de nos facultés morales.

Il a donc paru possible de parcourir l'ensemble de la pensée d'Epictète et de Marc Aurèle en suivant le fil directeur de l'*usage*. Ce qui justifie ce pari, ce n'est cependant pas simplement la fréquence d'un mot, mais le fait qu'il désigne la pratique, à savoir le terrain et l'objectif du stoïcisme impérial. Ce dernier a longtemps été caractérisé par la réduction de la philosophie stoïcienne à son éthique³, mais il s'agit d'une erreur : Musonius, Epictète et Marc Aurèle ne se désintéressent pas de la physique (qui inclut la théologie) ou de la logique, mais d'une approche purement théorique ou scolaire de ces disciplines *et* de l'éthique, qu'ils opposent à leur *application* à notre conduite pour la guider et la perfectionner. Des doctrines philosophiques aussi, il existe un usage (voir chapitre IV). Si le maître d'Epictète, Musonius Rufus, utilise peu le terme, il partage indéniablement cette préoccupation (D V-VI). Comme le dira Montaigne (*Essais* III, 5), « ma philosophie est en action, en usage naturel et présent ».

Confirme cette préoccupation pratique le fait que Musonius, Epictète et Marc Aurèle n'ont pas écrit et publié d'ouvrage.

Comment connaissons-nous leur pensée ? Les deux premiers ont tenu école, et certains de leurs disciples ont pris le soin de mettre par écrit leur enseignement. Pour Musonius, le compilateur Jean Stobée (V^e siècle) nous a transmis une vingtaine de courtes leçons (*Diatribai*) sur la philosophie ou sur des questions éthiques ou politiques. Elles sont sans doute extraites de l'ouvrage perdu d'un élève de Musonius nommé Lucius. Nous disposons également de quelques citations de Musonius ou anecdotes rapportées par divers auteurs, en particulier Epictète, le disciple le plus connu de Musonius. Pour Epictète, nous avons conservé quatre livres (sur au moins huit) et quelques fragments des *Entretiens* (*Diatribai*) et un *Manuel* (*Encheiridion*), deux ouvrages rédigés par Arrien⁴, qui fut son élève à Nicopolis.

Dans le *Manuel*, Arrien propose un recueil d'exhortations, de règles et de conseils destinés aux apprentis philosophes. Dans la dédicace des *Entretiens*, il raconte qu'il avait simplement transcrit les propos d'Epictète pour s'en souvenir, et que ses notes ont été publiées à son insu, sans qu'il les réécrive. S'il exagère sans doute, il est cependant probable que les *Entretiens* nous restituent bien la langue courante, le style oral et sans apprêt, le ton et le vocabulaire de l'enseignement d'Epictète. Ils ne nous transmettent cependant qu'une partie de ses cours, non seulement parce que nous avons perdu une bonne partie de l'ouvrage et parce qu'Arrien n'a écouté Epictète que peu de temps, mais aussi parce qu'il ne rapporte que les dialogues entre le maître et ses disciples qui suivaient, chaque jour, une première leçon consistant en une explication de textes des grands auteurs stoïciens, par exemple Chrysippe⁵ (E I, 10, 8 ou I, 26, 1). Nous ne connaissons donc que la partie la moins technique et la moins théorique de l'enseignement d'Epictète. Il en va sans doute de même pour Musonius (p. 137).

Quant à Marc Aurèle, il a reçu une solide éducation rhétorique puis philosophique⁶ ; il rend en particulier grâce au stoïcien Junius Rusticus de lui avoir fait lire « des notes prises aux cours d'Epictète » (P I, 7, 8). Quelques historiens témoignent du fait que, dès sa jeunesse et durant son règne,

Marc Aurèle avait la réputation de vivre en « philosophe » et s'entourait de philosophes avec qui il discutait fréquemment⁷. Retrouvée en 1815, sa correspondance avec l'un de ses maîtres, Fronton⁸, nous donne une idée concrète de son éducation et de ses intérêts intellectuels de la fin de sa jeunesse à sa maturité. En outre, sans doute plutôt vers la fin de sa vie, l'empereur Marc Aurèle a confié à l'écrit certaines de ses réflexions philosophiques, qui n'étaient manifestement pas destinées à être publiées, mais ont probablement été retrouvées et diffusées après sa mort.

Le titre *Pensées*, courant en français, est une invention moderne pour un texte qui n'était pas un ouvrage, même inachevé, mais un ensemble de notes personnelles (P III, 14 : *hupomnēmata*) disposées sans doute dans l'ordre où elles ont été écrites. Il s'agit donc d'une sorte de « journal », où Marc Aurèle ne déposait cependant ni ses pensées ni ses actions quotidiennes, mais des exhortations, des règles ou des arguments qu'il voulait s'adresser à lui-même et retenir afin d'orienter correctement sa pensée et sa conduite⁹. Au début du X^e siècle, dans la première mention certaine du « livre de l'empereur Marc » dont nous disposons, Aréthas¹⁰ l'appelle « ses [écrits] éthiques pour lui-même ».

Comme Marc Aurèle, Epictète témoigne dans ses discussions avec ses élèves d'une connaissance de bien des doctrines stoïciennes, mais s'emploie à les présenter de manière pédagogique et pratique pour qu'elles soient assimilées et appliquées, plutôt qu'à les exposer ou à les démontrer de manière systématique et rigoureuse. Parce qu'on a conservé leur pensée sous une forme plus complète et plus accessible que celle des premiers stoïciens, on tient souvent au mieux, mais à tort, l'esclave et l'empereur philosophes pour les meilleurs représentants du stoïcisme assimilé à une éthique de la liberté intérieure, alors que leur philosophie est plus riche et que le stoïcisme est un véritable système, dont ils n'offrent que des aperçus.

Les historiens de la philosophie ont longtemps concentré leur intérêt sur le problème de l'orthodoxie des *Entretiens* ou des

Pensées, les uns les tenant pour entièrement fidèles aux fondateurs du stoïcisme, les autres pour nettement influencés par Platon ou le platonisme impérial¹¹. Les rares historiens qui ont reconnu des mérites et une originalité à Epictète et à Marc Aurèle ont porté leur attention sur leurs styles littéraires respectifs, ou ont abordé Epictète comme un pédagogue, à l'instar de Théodore Colardeau :

*« Ne peut-on à l'aide de ces notes [d'Arrien], voir comment une doctrine connue dans ses principes et dans ses grandes lignes, est traitée, non par un théoricien, mais par un éducateur qui s'est donné pour mission, non pas de transmettre un système, mais de s'en servir pour former les hommes? »*¹².

On tentera dans cet ouvrage d'aller plus loin, pour deux raisons. D'une part, la mise en pratique du discours philosophique dans un mode de vie est une dimension fondamentale de la philosophie dans l'Antiquité¹³, si bien que Musonius, Epictète et Marc Aurèle ne peuvent être considérés comme assumant une tâche pédagogique subalterne ou contingente par rapport à l'explication de la doctrine stoïcienne. D'autre part, il est difficile de distinguer la dimension théorique ou conceptuelle et la dimension pratique ou pédagogique de la philosophie, en particulier dans les écoles comme le stoïcisme ou l'épicurisme : la pratique n'est jamais indépendante de justifications ou d'interprétation théoriques¹⁴, et la distinction ou les rapports entre théorie et pratique font également l'objet, explicitement ou implicitement, d'une analyse philosophique approfondie. Bien des sectateurs actuels de la philosophie comme *manière de vivre* l'oublient, qui attribuent leur conception de la pratique aux auteurs antiques.

On se propose donc de lire Musonius, Epictète et Marc Aurèle non seulement comme des praticiens du stoïcisme mais aussi comme des théoriciens de la pratique, c'est-à-dire comme des philosophes dans les sens antique *et* contemporain du terme, qui ont à la fois cherché à articuler un discours avec une

manière de vivre et offert des concepts et des arguments précis et originaux pour penser ce problème de la mise en pratique d'une doctrine. Cette lecture va suivre, on l'a dit, le fil directeur de l'usage, dont on espère montrer qu'il est le concept central, quoique discret, de la théorie de la pratique d'Épictète.

On examinera successivement les différents usages qu'Épictète et Marc Aurèle nous invitent à distinguer et à maîtriser, en remontant du plus extérieur ou immédiat, l'usage des choses et des événements, à d'autres usages plus intérieurs ou moins apparents dont le premier dépend entièrement. Ce faisant, on retrouvera en partie la division de l'éducation philosophique en trois disciplines ou thèmes (*topoi*) d'exercice (E I, 4, 11-12, III, 2, 1-4, P XI, 37), dont Pierre Hadot a montré qu'elle structure bien des textes d'Épictète et de Marc Aurèle¹⁵.

Au premier type d'exercices, qui concerne le désir et l'aversion, correspond la maîtrise de l'usage des choses et des événements (chapitre I). Le second type, qui a trait aux devoirs ordonnant nos propensions et nos répulsions, découle des principes de l'usage d'autrui (chapitre II). Le troisième type, qui éloigne notre assentiment de toute erreur, est inclus dans l'usage correct des représentations (chapitre III). Dépendent cependant également de ce dernier les deux premiers types d'exercices, en vertu de l'intellectualisme stoïcien (ch. III, pp. 99 et 100). Par ailleurs, les trois types d'exercices, intégrés dans le bon usage de nos représentations, ne sont possibles que grâce à des facultés morales, dont l'homme doit apprendre à faire usage (chapitre V), et se justifient en dernière instance par l'inclusion et l'usage de notre vie par Dieu au sein de l'ordre du monde (chapitre VI).

¹. Dion Cassius, *Histoire romaine* LXXII, 23-27. Sur cet épisode, voir A. Birley, *Marcus Aurelius. A biography*, New Haven, Yale University Press, 1987, pp. 183-189.

². Sur la notion d'usage *avant* le stoïcisme impérial, je me permets de renvoyer à T. Bénatouïl, *Faire usage: la pratique du stoïcisme*, Paris, Vrin, 2006.

³. Par exemple par A. Bonhoeffer, *Epictet und die Stoa* (Stuttgart, 1890), rééd. 1968, Frommann, p. 17, ou par M. Pohlenz, *Die Stoa* (Göttingen, 1949), traduction italienne, 2005, Bompiani, pp. 612 & 682.

4. Arrien de Nicomédie (v.85-v.165) fit une carrière brillante dans l'administration romaine sous Trajan et Hadrien, et écrivit des ouvrages d'histoire, de tactique militaire et un traité sur la chasse.

5. Chrysippe de Soles (280-204 avant J.-C.) fut de 230 à sa mort le troisième scholarque de l'école stoïcienne et celui qui systématisa sa doctrine, en particulier en logique.

6. Il en propose un bilan émouvant en P I. On en trouvera une analyse chez P. Grimal, *Marc Aurèle*, Paris, Fayard, 1991, pp. 59-94 et P. Hadot, *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris, Fayard, 1997, pp. 13-33. Voir aussi la longue introduction de P. Hadot à sa traduction de ce texte (*Écrits pour lui-même. Introduction générale. Livre I*, Paris, Belles Lettres, 1998).

7. On trouvera certains textes des historiens antiques sur Marc Aurèle dans *La véritable histoire de Marc Aurèle*, textes réunis et présentés par Pamela Ramos, Paris, Belles-Lettres, 2009. Sur la vie et le règne de Marc Aurèle, voir P. A. Brunt, « Marcus Aurelius in his Meditations », *Journal of Roman Studies*, vol. 64, 1974, pp. 1-19, A. Birley, *op. cit.*, P. Grimal, *op. cit.* et P. Hadot, *op. cit.*, pp. 261-327.

8. L'orateur Cornelius Fronton (v. 95-v. 166 ?) fut un avocat renommé à Rome, puis le précepteur de rhétorique latine des héritiers de l'empereur. Sa correspondance avec Marc Aurèle court de 139 à 160 et inclut plusieurs discours (*Sur l'éloquence, Éloge de la fumée et de la poussière*) qui le rattachent au mouvement de la « seconde sophistique ». Toute sa correspondance a été traduite par P. Fleury et S. Demougin dans Fronton, *Correspondance*, Paris, Belles Lettres, 2003.

9. Voir M. Foucault, « L'écriture de soi », in *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, rééd. 2001, texte n°329.

10. Aréthas (né vers 860- 932 ?), archevêque de Césarée, commentateur de l'Apocalypse, de Platon et de Lucien.

11. Voir les études classiques d'A. Bonhöffer, *Epictet und die Stoa*, *op. cit* et *Die Ethik des Stoikers Epictet* (Stuttgart, 1894), réédit. 1968, Frommann, d'A. Jagu, *Epictète et Platon*, Paris, Vrin, 1946, de J. Rist, « Are You a Stoic ? The Case of Marcus Aurelius », in B. F. Meyer et E. P. Sanders, *Self-Definition in the Graeco-Roman World*, London, SCM Press, 1982, pp. 23-45, et les bilans récents d'A. Long, *Epictetus*, Oxford, Clarendon Press, 2002, pp. 67-96, et de C. Gill, « Marcus Aurelius' Meditations : how stoic and how platonian ? », in M. Bonazzi et C. Helmig (eds), *Platonic Stoicism-Stoic Platonism*, Leuven University Press, 2007, pp. 189-207. Faute de place, on laissera ici entièrement de côté la question des rapports du stoïcisme impérial avec le stoïcisme hellénistique (à l'exception de quelques points évoqués dans le glossaire) ou avec les autres courants philosophiques de l'époque impériale. Sur ce dernier point, voir M. Trapp, *Philosophy in the Roman Empire*, Aldershot, Ashgate, 2007.

12. T. Colardeau, *Étude sur Epictète* (1903), rééd. Encre Marine, 2007, p. X.

13. Voir les travaux de Pierre Hadot, en particulier *Exercices spirituels et philosophie antique* (Paris, 1977), rééd. 2002, Albin Michel, pp. 255-304.

[14.](#) Pour des analyses précises de ces rapports entre théorie et pratique, voir A. Long, *Epictetus, op. cit.*, pp. 43-66 sur les différents types de discours (protreptique / réfutatif / doctrinal) chez Epictète, ainsi que J. Sellars, *The Art of Living. The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*, Aldershot, Ashgate, 2003, pp. 107-128, J. Annas, « Marcus Aurelius : Ethics and its Background », *Rhizai*, n° 2, 2004, pp. 103-119, J. Cooper, « Moral theory and Moral Improvement : Marcus Aurelius », dans *Knowledge, Nature and the Good*, Princeton University Press, 2004, pp. 335-368, et l'article du même auteur sur « The Relevance of Moral Theory to Moral Improvement » dans T. Scaltsas et A. Mason, *The Philosophy of Epictetus*, Oxford University Press, 2007, pp. 9-19.

[15.](#) P. Hadot, *La citadelle intérieure, op. cit.*, pp. 98-117 et *Exercices spirituels, op. cit.*, pp. 165-192. P. Hadot soutient également que chacune des trois disciplines (des désirs / des impulsions / de l'assentiment) met en pratique l'une des trois parties de la philosophie stoïcienne (physique / éthique / logique). Mais cette correspondance n'est attestée que dans le troisième cas (E III, 2, 6), où elle n'est même pas exclusive : comme on le verra (ch. III, p. 111-119), la physique et l'éthique contribuent au contrôle de l'assentiment (P VIII, 13), de même que la logique et l'éthique peuvent servir à supprimer nos désirs. Seule l'orientation de nos impulsions par les convenables (voir ch. II, p. 71-73) semble relever de la seule partie éthique de la philosophie, même si ces devoirs découlent de la nature humaine et peuvent être appuyés sur des considérations physiques.

I

L'usage des choses et des événements

«Prendre avec simplicité; lâcher facilement»

(P VIII, 33)

1.- La méthode du bonheur

Le principe fondamental de la philosophie, selon Epictète, est la distinction entre ce qui dépend de nous ou est de notre ressort (*to eph'emin*) et ce qui n'en dépend pas (M 1). Cette distinction fameuse, souvent mal comprise, n'est pas un constat, mais une définition. Une chose qui dépend de nous, au sens d'Epictète, doit dépendre *par nature*, donc toujours et entièrement, de nous : ainsi les facultés de notre esprit. Les autres choses ne dépendent pas (par nature) de nous, du seul fait qu'elles échappent parfois, même très rarement, à notre contrôle : ainsi nos possessions mais aussi notre corps, si nous sommes malades ou entravés.

Pourquoi une définition si restrictive ? Parce qu'il s'agit d'échapper à l'inquiétude, à la crainte, à la contrainte, et d'y échapper une fois pour toutes, de devenir entièrement libre et tranquille, bref d'être heureux (E IV, 1, 46). La solution d'Epictète pour atteindre ce but recherché par tous les hommes est radicale mais simple : il ne faut se soucier que de ce que nous pouvons *par nature* contrôler, à savoir « ce qui dépend de nous ». En effet, si nous désirons (ou craignons) ce qui ne dépend pas toujours de nous, nous courons le risque de ne pas l'obtenir (ou de ne pas y échapper) et d'en être automatiquement affligés (M 2). Toutes les voies usuelles pour

s'assurer liberté et bonheur (devenir riche, avoir du pouvoir, etc.) échouent, puisqu'elles exigent bien des peines, sont assorties de troubles et de contraintes, et nous procurent à ce prix élevé une sécurité précaire (E IV, 1, 33-40).

Epictète, suivi par Marc Aurèle, propose ainsi une martingale pour le jeu de la vie, une méthode avec laquelle on est certain de ne pas perdre et de pouvoir gagner (M 19), si du moins on fait les efforts nécessaires pour la mettre en œuvre rigoureusement.

On interprète généralement cette stratégie éthique comme entièrement défensive, comme un repli dans la « citadelle » imprenable de notre esprit (E IV, 5, 25-28, D XVI, 12, P VIII, 48) – hors duquel rien ne dépend de nous –, débouchant sur une liberté purement intérieure et une indifférence complète à tout ce qui arrive dans le monde. En réalité, ce sera du moins l'une des thèses centrales de ce livre, il ne s'agit pas d'une retraite, mais de l'établissement d'une base arrière fortifiée, qui permet aussi bien de soutenir un siège que de mener une guerre d'escarmouches ou une offensive de grande ampleur. Comme l'a bien vu Foucault :

« Le thème de la conversion à soi ne doit pas être interprété comme une désertion du domaine de l'activité, mais plutôt comme la recherche de ce qui permet de maintenir le rapport de soi à soi comme principe, règle des rapports aux choses, aux événements et au monde »¹.

Le meilleur indice de cela est fourni par notre fil directeur, à savoir la notion d'usage :

« Toutes les fois que je puis être entravé ou contraint, il s'agit d'objets qu'il n'est pas en mon pouvoir d'obtenir et qui ne sont ni bons ni mauvais; l'usage (chrésis) que j'en fais, cependant, est ou

bon ou mauvais, et, lui, est en mon pouvoir (ep'emoi) », (E II, 5, 8).

Ce qui dépend de moi et qui me rend bon ou mauvais, ce n'est pas mon esprit en tant que tel, isolé de tout le reste, c'est mon esprit en tant qu'il me permet de *faire usage* d'objets qui ne dépendent pas de moi et qui, en eux-mêmes, ne sont ni bons ni mauvais. Les stoïciens disent traditionnellement que la vertu est le seul bien, que le vice est le seul mal, et que tout le reste est « indifférent* » (*adiaphoron*). Epictète se méfie de cette formulation scolaire, et préfère dire plus simplement et plus concrètement : « Les matières sont indifférentes, leur usage n'est pas indifférent » (E II, 5, 1 & 7 et ci-dessous p. 55-56).

L'éthique se concentre donc moins sur notre intériorité que sur notre rapport aux objets extérieurs. Mais en quoi consistent exactement ces « matières » ? On y trouve évidemment les principaux exemples de choses qui ne dépendent pas de nous : autrui, nos possessions, notre corps. Mais, si l'on suit le fil directeur de l'usage, on peut ajouter à cette liste classique des indifférents un certain nombre d'objets originaux, comme les fruits séchés, l'huile (E II, 23, 5-6) ou le vin, dont il faut « faire un usage décent » (E II, 12, 11), les plaisirs de l'amour (M 33, 8), mais aussi la guerre civile (ci-dessus p. 21) ou une charge de procureur (E IV, 7, 21), toutes choses dont il faut savoir faire usage. Musonius, quant à lui discute avec précision de l'usage de la nourriture, des vêtements, des meubles, des cheveux longs ou courts (D XVIII A-B, XIX, XX, XXI : voir p. 37, 43-44).

Plus inattendu encore, « le syllogisme hypothétique² est chose indifférente ; le jugement (*crisis*) qu'on porte sur lui ne l'est pas, mais il est ou science ou opinion ou erreur. La vie, de même, est indifférente, mais l'usage qu'on en fait ne l'est pas » (E II, 6, 1). Epictète ne croit pas que la culture savante possède, par différence avec les possessions, le pouvoir ou le corps, une valeur morale intrinsèque. Un livre de Chrysippe (E I, 4, 16 & I, 17, 18), la musique, la grammaire (E I, 1, 6) peuvent être bien ou mal utilisés et sont donc en eux-mêmes indifférents. Dans

tous les domaines, il faut être indifférent aux objets et s'efforcer seulement de faire d'eux un *bon usage*, y compris de la vie elle-même dans son ensemble.

2.- Souci et valeur des choses indifférentes

Parmi ces matières, le bon usage fait-il des différences ? Si la réponse est négative, on en revient à la liberté intérieure et abstraite. Bien des exhortations d'Epictète concernant les choses qui ne dépendent pas de nous, prises en bloc, laissent penser qu'il faut n'en faire aucun cas et même s'en détourner entièrement, au profit de notre intériorité :

« Tu ne peux te soucier (epimeleias) à la fois de l'acquisition des objets extérieurs et de la partie maîtresse de ton âme. Si tu désires les premiers, abandonne la seconde. Sinon, tu n'auras ni l'un ni l'autre, tiraillé que tu seras entre les deux. Si tu désires la seconde, il faut abandonner les premiers. Mon huile sera répandue, mon pauvre mobilier sera perdu, mais moi je resterai impassible»³.*

Epictète discute cependant ici du souci de l'acquisition des indifférents, c'est-à-dire de nos désirs, qui ne doivent pas aller à ce qui ne dépend pas de nous, conformément à la méthode du bonheur et au thème antique, si important dans le stoïcisme, du « souci de soi »⁴. Le désir n'est cependant pas l'usage, on va y revenir (p. 39-41), et ne pas se soucier d'acquérir les choses extérieures n'implique pas l'indifférence à leur égard :

« L'éloquence a également sa valeur mais moindre que la faculté de résolution⁵. Donc quand je parle de la sorte, qu'on n'aille pas croire que je vous exhorte à négliger (amelein) l'éloquence, pas plus que je ne vous exhorte à négliger les yeux, les oreilles, les mains, les pieds, les vêtements ou les chaussures », (E II, 23, 26).

Cette mise en garde contre la négligence revient plusieurs fois dans les *Entretiens*, et permet à Epictète de se tenir à égale distance de l'indifférence totale et d'une préoccupation excessive à l'égard de certains indifférents dotés de « valeur* » (E II, 23, 23-25). Le soin accordé à ces indifférents, qu'il s'agisse du corps ou de nos possessions, doit en effet être subordonné au souci de nous-même, c'est-à-dire de notre esprit (P XII, 3), mais ce dernier ne nous autorise pas, bien au contraire, à les ignorer :

« Et en effet il faut se soucier (epimeléteon) de nos yeux, non pas comme du plus important [des êtres], mais [se soucier] d'eux aussi à cause du plus important [des êtres], parce que celui-ci ne peut se trouver dans son état naturel autrement qu'en raisonnant bien au sujet de ces choses et en choisissant certaines plutôt que d'autres », (E II, 23, 35).

Le souci des indifférents* est nécessaire du point de vue de notre raison, ce qui implique que ce souci est conscient de la valeur secondaire de ses objets, auxquels il ne se consacre que parce qu'ils sont les objets naturels de l'activité rationnelle humaine. Le soin des indifférents doit en fait être, toujours et d'abord, un souci de l'activité de notre âme au milieu des indifférents, un souci de l'usage des indifférents et non des indifférents en eux-mêmes. Faire bon usage de la nourriture, selon Musonius, c'est veiller à ne manger ni trop, ni trop vite, ni salement, ni au mauvais moment, ni en recherchant le plaisir pour lui-même ; c'est consommer des aliments qui conviennent à l'homme, c'est-à-dire qui entretiennent son corps sans troubler son esprit (D XVIII A-B, 2-4 & 13-14, et p. 44).

Dès lors, ceux qui refusent de préférer la santé à la maladie ne reconnaissent pas la différence évidente de valeur qui existe entre ces états du point de vue de la nature humaine (E II, 5, 25). Ils font preuve d'ingratitude envers la providence* (ch. VI, p. 180), et leur mépris des indifférents dotés de valeur n'est courageux qu'en apparence :

« Mais supprimer l'éloquence et dire qu'en réalité elle n'est rien, n'est point simplement le fait d'un ingrat à l'égard de ceux qui la lui ont donnée, mais encore le fait d'un peureux. Un tel homme me paraît craindre, en effet, que s'il existe une faculté à cet effet, nous ne soyons pas capables de la mépriser. C'est absolument comme ceux qui prétendent qu'il n'y a aucune différence entre la beauté et la laideur. Eh quoi ! On pourrait être affecté de la même manière par la vue de Thersite⁶ et par celle d'Achille ? par la vue d'Hélène et par celle de la première femme venue ? Mais c'est de la sottise, c'est un manque de culture, c'est le fait de gens inconscients de la nature de chaque réalité, mais qui redoutent, si l'on en vient à sentir cette différence, qu'on ne s'en retourne captivé et vaincu⁷ ».

Certains philosophes tiennent pour équivalents un discours bien tourné et des paroles sans style, la beauté et la laideur, sous prétexte que ces différences sont sans rapport avec la vertu et le vice, donc « indifférentes ». Epictète leur reproche non seulement d'ignorer des différences bien réelles et importantes, tant du point de vue de la nature que de la culture, mais aussi de sous-estimer la force de la vertu en pensant que sa reconnaissance exige de dissoudre toutes les autres valeurs (ici esthétiques). Le reproche d'être « incultes » ou « rustres » fait aux partisans de cette thèse radicale suggère qu'Epictète critique certains cyniques⁸, qui réduisent toutes les valeurs et lois à des conventions sociales. Mais refuser ainsi absolument de faire usage des indifférents dotés de valeur, ce n'est que retourner en crainte le désir inquiet et irrationnel de ceux qui ne peuvent pas s'en passer. Le philosophe dépasse cette alternative entre abstinence et dépendance, et vise le bon usage, conforme à la raison et à la valeur des choses. Marc Aurèle s'assigne ainsi la tâche de « faire usage de chaque chose selon sa valeur » (P III, 11, 2-3, VI, 45, VIII, 29 & 43).

3.- La loi divine

En quoi consiste précisément cette conduite d'usage ou de souci mesuré des indifférents ? Epictète la résume sous la forme d'une loi en plusieurs points :

«Quelle est donc la loi ? La loi divine : Veiller sur ce qui [nous] est propre, ne pas chercher à s'arroger ce qui appartient aux autres, mais faire usage de ce qui est donné, ne pas désirer ce qui n'est pas donné ; si quelque chose est enlevé, le rendre facilement et sans délai, plein de gratitude pour le temps où l'on en a fait usage», (E II, 16, 28, cf. I, 14, 16, IV, 12, 15).

Le premier article de la loi concerne le souci de nos jugements et de notre esprit, dont on examinera l'usage plus loin (p. 102) : ils sont les seules choses qui nous appartiennent véritablement et leur valeur est bien supérieure à celles de tous les indifférents. Le second article nous interdit ce qui appartient à autrui : le domaine des indifférents utilisables est donc limité au nom de certains rapports aux autres hommes, on y reviendra (p. 70). Le troisième article prescrit l'utilisation de ce qui est donné (ci-dessous p. 42). Les deux derniers éléments encadrent cet usage des choses présentes, en exigeant qu'on ne forme pas de désirs concernant ce qui n'est pas présent et qu'on laisse partir sans plainte ce qu'on a reçu un temps.

À quelle conduite aboutissent ces prescriptions ? Parce qu'Epictète veut transmettre à ses élèves une attitude, il a très souvent recours à des paraboles, des anecdotes ou des portraits de personnages anciens (Socrate, Diogène) ou récents, qui font saisir concrètement des principes de vie. Sa parabole du banquet illustre bien comment s'applique la « loi divine » :

«Souviens-toi que tu dois te comporter comme si tu participais à un banquet. Le plat qui circule est arrivé jusqu'à toi : étendant la main, sers-toi avec modération (kosmiôs). Il repart ? Ne le retiens pas. Il ne vient pas encore : ne projette pas au loin ton désir, mais attends jusqu'à ce qu'il arrive à toi. Fais de même pour les

*enfants, pour la femme, pour les magistratures, pour la richesse :
et, un jour, tu seras un digne convive des dieux.*

*Mais si, des choses qui te sont présentées, tu ne prends rien,
mais que tu les méprises, alors tu ne seras pas seulement le
convive des dieux, mais leur collègue. Car, en agissant ainsi,
Diogène, Héraclite et leurs semblables ont été à juste titre des
hommes divins et à juste titre aussi appelés de ce nom»⁹.*

Nous devons nous servir seulement de ce qu'on nous offre et nous en contenter, ce qui implique bien sûr de ne rien demander de plus, mais aussi de ne rien désirer qui ne soit pas immédiatement disponible, et de ne pas souhaiter conserver quelque chose qui devient indisponible. Un problème se pose toutefois du fait de la seconde partie de l'analogie, qui considère l'attitude de celui qui s'abstient de prendre ce qui s'offre à lui comme supérieure et proprement « divine », alors que la « loi divine » appelle seulement à « faire usage de ce qui est donné ». Epictète tient-il le renoncement pour supérieur à l'usage, se ralliant ainsi en dernière instance à la position cynique, incarnée par Diogène¹⁰?

Si l'on considère les conseils concrets du *Manuel* (30-45), on remarque qu'ils ne prônent jamais le renoncement total, mais plutôt la modération et le respect des convenances. Par exemple, Epictète conseille de suivre les rites religieux traditionnels et d'aller voir le devin, même s'il ne faut en attendre aucune faveur divine. Hostile au bavardage, il conseille le silence mais n'interdit pas de parler ni même de rire. Lorsqu'il s'oppose à une pratique, comme faire des serments, banqueter avec des non-philosophes ou assister aux spectacles, il prend soin de préciser que certaines circonstances peuvent l'autoriser et qu'on peut s'y bien comporter. Dans ce qui concerne le corps, il conseille surtout de ne pas dépasser les besoins naturels, d'éviter les excès, comme le faisait déjà Musonius (D XVIII A-B). Même pour le vin et les plaisirs sexuels, il ne demande pas une abstinence totale. Il reconnaît comme légitime l'acquisition de l'argent, tant qu'on peut la

pratiquer « en demeurant respectueux, loyal, en gardant l'élévation de la pensée » et sans jamais sacrifier les vrais biens (M 24, 3).

Les prescriptions d'Epictète à ses disciples sont donc toutes conformes à la « loi divine » et n'engagent pas à s'abstenir complètement des choses naturelles. S'il conseille parfois de « supprimer tout désir » (M 2), il s'agit d'une mesure provisoire, réservée aux débutants qui ne se maîtrisent pas (E III, 13, 21 et p. 41 et 148). Epictète décourage plutôt ses élèves attirés par le cynisme de s'engager dans cette voie, qui est réservée à quelques rares individus ayant la vocation et la préparation indispensables pour servir de modèles à l'humanité : le montre l'éloge du cynique comme d'un envoyé des dieux dans la parabole du banquet¹¹. Epictète considère donc l'usage des choses naturelles disponibles comme tout-à-fait légitime ; c'est l'attachement à celles-ci qu'il condamne.

4.- Ce qui est donné

Dans le premier livre de son ouvrage, Marc Aurèle évoque et remercie ceux qui, comme des « modèles vivants » (P I, 8), ont orienté sa vie et sa pensée. On trouve dans le long chapitre consacré à Antonin¹² l'une des descriptions les plus fines de l'attitude conforme aux prescriptions de la « loi divine ». Marc Aurèle énumère tout ce qu'il a appris de son père adoptif :

« (...) Et l'art de faire usage, sans ostentation, mais aussi sans vain scrupule, des choses qui contribuent à la commodité de la vie et dont la Fortune procure l'abondance, en sorte que, si elles se présentaient, il y goûtait très simplement et, si elles étaient absentes, il n'en éprouvait pas le besoin. (...) »

On pourrait lui appliquer ce trait mémorable que l'on raconte de Socrate, qu'il pouvait aussi bien s'abstenir que jouir de ces choses à l'égard desquelles un grand nombre de gens sont faibles quand il s'agit de s'en abstenir et relâchés quand il s'agit d'en jouir ; or être fort et de plus, savoir aussi bien endurer que se modérer, selon que l'on est dans l'un ou l'autre cas, c'est le propre d'un homme

possédant une âme parfaite et invincible, comme il le montra à l'occasion de la maladie de Maximus (...)», (P I, 16, 16 & 30-31, traduction de P. Hadot).

L'important n'est pas le comportement extérieur que l'on adopte à l'égard des indifférents, usage ou abstinence, mais la *manière* dont on se comporte, qui seule atteste la possession de la raison droite. Epictète note dans le même esprit que si l'on s'abstient d'un certain nombre de choses pour s'exercer à la philosophie, il faut le faire discrètement et sans blâmer ceux qui ne le font pas (M 14 & 33, 8) : la manière compte autant que l'action elle-même.

La « loi divine » ne se contente donc pas de permettre et d'orienter l'usage des indifférents ; comme le montrent la parabole du banquet ou le portrait d'Antonin par Marc Aurèle, elle accompagne cet usage de prescriptions concernant *l'esprit* dans lequel il doit être pratiqué : il est à chaque fois précisé qu'il ne faut rien désirer d'autre que ce qui est disponible et qu'il faut être capable de s'en passer facilement lorsque cela vient à manquer. Ces conditions sont résumées dans l'injonction d'accompagner toutes nos impulsions de « réserve » (*meth' upexaireseôs*)¹³, mais aussi dans la formule moins étudiée « faire usage de ce qui est donné » (*didomenois chrésthai*).

Celle-ci signifie d'abord que l'on doit tirer parti des choses disponibles. Epictète compare l'argent et les charges honorifiques à des figues ou des noix que l'on lance aux enfants (E IV, 7, 22-24) : on peut manger une figue que l'on reçoit par hasard, mais non entrer en compétition avec autrui pour obtenir une simple figue. Le stoïcien n'a ainsi aucune raison de refuser un héritage ou une fonction politique qu'on lui offre, mais il est hors de question qu'il consacre ses efforts quotidiens à s'enrichir ou obtenir le pouvoir. Dans sa leçon sur l'ameublement, après avoir dénoncé les intérieurs luxueux de ses contemporains, Musonius explique comment bien choisir ses meubles :

« En général, on juge correctement de la qualité et la nuisance de l'ameublement à partir de trois critères: l'acquisition, l'usage et la conservation. Car tout ce qui est compliqué à acquérir, qui n'est pas commode à l'usage ou qui n'est pas facile à conserver, est de plus mauvaise qualité... », (D XX, 3).

Les critères pour juger de la qualité des meubles ne sont pas intrinsèques aux objets, mais liés aux contraintes qu'ils imposent à leur possesseur. Les indifférents ne méritent pas qu'on fasse des efforts pour les obtenir, les utiliser ou les garder, et doivent être abordés dans un esprit étroitement pragmatique ou utilitaire, qui se méfie de l'apparence, du superflu et de l'agréable, c'est-à-dire de toute séduction. A propos des vêtements et du domicile, Musonius demande qu'ils nous protègent des excès de froid et de chaleur, rien de plus (D XIX, 4-6). Peu importe donc le regard d'autrui.

Pour le choix de la nourriture, les critères sont à nouveau l'accessibilité, l'utilité du corps (santé et force) et la préservation de l'esprit : le premier exclut les mets coûteux et conduit à préférer ce qui n'exige pas d'être cuit, le troisième exclut les aliments lourds comme la viande (D XVIII A-B, 2-4), toute recherche du plaisir gustatif ou gourmandise (*ibid.*, 9-18), le second recommande des produits de la terre et des animaux non égorgés en quantité limitée (*ibid.*, 2-3)¹⁴. Toutes ces recommandations peuvent sembler ascétiques, mais elles visent moins l'austérité que la liberté à l'égard de choses dont nous faisons quotidiennement et illusoirement dépendre notre bonheur.

« Faire usage de ce qui est donné » implique en outre d'ajuster son action au moment et aux conditions de la disponibilité des choses, c'est-à-dire d'exclure toute présupposition sur leur devenir, toute exploitation qui instaurerait une dépendance à leur égard. La perfection de cette attitude, Epictète la trouve à nouveau chez Diogène, non cependant parce qu'il avait

renoncé à tout, mais parce qu'il était capable de renoncer à tout en un instant :

« Diogène était libre (...) Tout ce qu'il avait était facile à rejeter, tout n'était que suspendu à lui. Si tu lui avais pris sa fortune, il te l'aurait abandonnée plutôt que de te suivre à cause d'elle ; sa jambe ? Il te l'aurait abandonnée ; son corps tout entier ? Il t'aurait abandonné tout son corps ; et ses parents, ses amis, sa patrie de même. Il savait d'où ils lui venaient et de qui il les avait reçus et à quelles conditions », (E IV, 1, 152-153).

La liberté de Diogène n'est ni liberté politique, ni liberté d'aller et venir, mais indépendance à l'égard des circonstances, liberté à l'égard de ce dont il fait usage : il ne méprise pas les choses naturelles, mais peut s'en passer sans le moindre regret, parce qu'il connaît les conditions assorties par la providence à leur disponibilité, et parce qu'il s'est entraîné (physiquement et mentalement) à vivre dans le dénuement.

Pour pouvoir se transformer sans heurt en abstinence dès qu'il perd son objet, l'usage doit donc toujours se faire sur fond de dépossession¹⁵, dans la conscience de son caractère provisoire. Marc Aurèle ne cesse de se le rappeler et développe ce faisant un véritable héraclitéisme¹⁶ éthique :

« Les choses tendent, les unes, à devenir, les autres, à être devenues ; de ce qui devient, quelque chose a déjà disparu ; des écoulements, des altérations rajeunissent sans cesse le monde, de même que le mouvement incessant du temps produit, toujours neuve, la durée infinie. Dans ce fleuve, comment donner une valeur à l'un de ces objets fuyants, puisqu'on ne peut s'arrêter à aucun d'eux. Autant commencer à s'éprendre d'un de ces moineaux qui s'envolent ; mais le voilà déjà hors de vue », (P VI, 15).

Cette méditation du flux perpétuel qu'est le monde est censée dissoudre nos attachements et nos craintes à l'égard des indifférents¹⁷, non seulement en relativisant leur valeur du point de vue du monde (P X, 17), mais surtout en prévenant toute projection illusoire de nos usages passés dans l'avenir. P. Hadot¹⁸ et A. Giavatto¹⁹ soulignent que ces exercices ne témoignent d'aucun pessimisme ou dégoût de la vie, mais conduisent à reconnaître voire admirer le changement permanent et ordonné de toutes choses, et à concentrer notre réflexion et notre action sur le présent, qui seul existe d'après la conception stoïcienne du temps²⁰:

« Dusses-tu vivre trois mille ans et autant de fois dix mille ans, souviens-toi pourtant que personne ne perd une autre vie que celle qu'il vit, et qu'il n'en vit pas d'autre que celle qu'il perd. Donc le plus long et le plus court reviennent au même. Car le présent est égal pour tous ; est donc égal aussi ce qui périt ; et la perte apparaît ainsi comme instantanée ; car on ne peut perdre ni le passé ni l'avenir ; comment en effet pourrait-on vous enlever ce que vous ne possédez pas? », (P II, 14 ; cf. III, 10, VII, 29, VIII, 36, XII, 7).

Notre vie prise comme un tout est non seulement indifférente (p. 34), mais constitue une fiction, puisque seuls existent et sont sous notre contrôle des instants présents successifs. C'est notre capacité d'usage qui définit le temps dont nous disposons et non l'inverse (P II, 4 cité p. 194). Peu importe donc le temps qui nous reste à vivre (P IV, 47), et mieux vaut le présumer court afin de ne nourrir ni regret ni espoir, et d'atteindre ce détachement dans l'usage qui était celui de Diogène. Selon Musonius et Marc Aurèle, « il est impossible de bien vivre le jour présent si on ne le tient pas pour le dernier »²¹.

5.- Faire bon usage de tout ce qui arrive

On a seulement considéré, jusqu'ici, des cas d'usage d'indifférents ayant de la valeur, réduisant implicitement « ce qui est donné » à la santé, la richesse, la famille ou le pouvoir. Il nous arrive pourtant de rencontrer aussi la maladie, la douleur, l'exil, la pauvreté, la disgrâce ou les agressions d'autrui, à savoir des indifférents sans valeur. Critiquant notre attachement à divers indifférents (« notre corps, notre fortune, notre frère, notre ami, notre enfant, notre esclave »), Epictète conclut :

« Que faire alors ? Organiser le mieux possible ce qui dépend de nous, et pour les autres choses en faire usage comme elles se présentent naturellement. Comment se présentent-elles ? Comme Dieu le veut », (E I, 1, 17).

Les « autres choses », ce sont *toutes* les choses et situations indifférentes, qu'elles soient dotées de valeur ou non : Epictète donne ensuite l'exemple d'un homme condamné à mort marchant vers son exécution.

La parabole du banquet et l'énoncé de la loi divine pourraient donc être complétés pour s'appliquer aux indifférents sans valeur : nous devons les accepter quand c'est notre tour de les subir, ne pas les craindre avant qu'ils n'arrivent, les endurer sans plainte le temps de leur présence. De même que le bon usage se définit contre le désir et l'attachement dans le cas des indifférents dotés de valeur, il s'élabore contre la crainte et la plainte dans le cas des indifférents sans valeur. Il n'y a là que deux faces de la même attitude, puisqu'il est impossible de ne pas s'attacher aux indifférents dotés de valeur si on craint leur absence ou leur contraire, en quoi consistent les indifférents sans valeur (E IV, 1, 81-85).

Cette symétrisation et donc cette universalisation de l'usage sont capitales :

« Un œil sain doit voir tous les êtres visibles (...). Donc un esprit sain doit être prêt aussi à tout événement ; celui qui dit "Que mes

enfants soient sauvés !” (...) est comme un œil qui demande à voir jaune ou des dents qui veulent du tendre», (P X, 35).

Dans tous les textes où Epictète et Marc Aurèle soutiennent que l'on peut faire un bon usage de *tout* ce qui peut arriver, c'est d'abord aux indifférents sans valeur qu'ils pensent, car ce sont eux qui sont craints par la plupart des hommes comme des obstacles insurmontables au bonheur :

« A chaque événement, aie sous les yeux ceux à qui la même chose est arrivée, et qui ensuite en souffraient, étaient surpris et y trouvaient à redire. Où sont-ils donc maintenant ? Nulle part. Pourquoi donc veux-tu faire comme eux ? Ces attitudes inappropriées, pourquoi ne pas les laisser à ceux qui les adoptent et qui les subissent, alors que tu te consacres tout entier à [trouver] comment faire usage de ces événements ? Car tu en feras un bon usage et ils seront pour toi une matière», (P VII, 58).

Mais comment Marc Aurèle et Epictète (E IV, 10, 8), peuvent-ils être aussi sûrs de la possibilité de ce bon usage ? Le problème est crucial, car il s'agit non seulement de savoir comment réagir face aux difficultés lorsqu'elles arriveront, mais aussi d'être assuré dès maintenant que mon bonheur ne peut plus être entamé. Voici sans doute l'un des meilleurs résumés de la solution :

« Tout ce qui arrive arrive de telle manière qu'il est ou non naturellement possible de le supporter. Si donc ce qui t'arrive est tel qu'il est naturellement possible de le supporter, ne te plains pas, mais supporte-le, comme il est naturel [de le faire]. S'il n'est pas naturellement possible de le supporter, ne te plains pas, car il ne tardera pas à t'emporter. Souviens-toi cependant qu'il est naturellement possible de supporter tout ce que ton jugement peut

rendre supportable et acceptable, en te représentant qu'il est utile ou qu'il convient de se comporter ainsi», (P X, 3).

Examinons l'alternative posée par Marc Aurèle. Soit (1) notre nature nous permet d'endurer l'infortune qui nous touche, par exemple une maladie. Dans ce cas, nous devons (1a) la supporter avec patience. Mais, objectera-t-on, il est parfois très difficile de rester calme face à la douleur. Cela dépend néanmoins, *par définition* et *par nature*, de nous ; il est donc possible d'y parvenir, pourvu que l'on s'habitue à se représenter nos infortunes dans une juste perspective, qui nous permette de les traverser avec sérénité. Comme elles sont « ordinaires et connues d'avance » (P X, 44), il est par exemple possible de ne pas se laisser surprendre par elles et de relativiser leur difficulté.

On examinera plus loin les principes de ce constructivisme éthique, les nombreux exercices proposés par Epictète et Marc Aurèle pour le mettre en pratique (chapitre III), mais aussi les facultés dont nous disposons naturellement pour tout supporter (chapitre V) et les raisons d'ordre physico-théologique montrant « qu'il est utile ou qu'il convient » de supporter avec sérénité et même reconnaissance ce qui arrive (chapitre VI).

Mais ne puis-je pas, si cela est possible, (1b) aller chez le médecin et éviter la maladie, ou du moins une partie de la douleur ? Bien sûr que si, puisque le souci des indifférents dotés de valeur, en l'occurrence la santé, est légitime (p. 36-37). Marc Aurèle mentionne parfois cette possibilité d'une modification volontaire de notre situation (P X, 22), mais elle ne change pas la donne, parce que l'important reste de ne pas se plaindre :

« Ce concombre est amer : laisse-le. Il y a des ronces dans le chemin : passe à côté. Cela suffit. N'ajoute pas : « Pourquoi de pareilles choses dans le monde? » », (P VIII, 50).

Il existe cependant (2) des maladies mortelles que notre nature (avec ou sans l'aide de la médecine) ne peut vaincre. Comme l'a souligné Epicure (P VII, 64), nous souffrirons alors beaucoup mais peu de temps, puis la mort nous libèrera (VII, 33). Autant donc (2a) l'attendre calmement :

« Mais en outre le navire coule ? Que puis-je donc bien faire ? Je me borne à faire ce qui est en mon pouvoir : me noyer sans éprouver la peur, sans crier, sans accuser Dieu, mais sachant que ce qui est né doit aussi périr. Je ne suis pas éternel, mais je suis homme, partie du tout, comme l'heure l'est du jour », (E II, 5, 12-13).

Là encore toutefois, nous pouvons agir plutôt que subir. Au lieu d'invoquer la thèse rassurante d'Epicure (qui exclut les douleurs chroniques), Epictète préfère invoquer par une métaphore le fait que (2b) nous pouvons nous suicider :

« A-t-on fait de la fumée à la maison ? S'il y en a peu, je reste ; s'il y en a beaucoup trop, je sors, car on doit se rappeler et bien garder dans l'esprit que la porte est ouverte », (E I, 25 18).

À la différence de Marc Aurèle, Epictète souligne qu'il nous revient en fin de compte de décider si notre situation est supportable ou non, et donc de l'endurer ou de « sortir » (IV, 10, 27, cf. II, 1, 19). Le principal motif de suicide demeure certes le fait de ne pas pouvoir vivre selon la nature humaine (E III, 24, 101), mais notre « personne » est également un facteur important pour décider ce qu'il est ou non raisonnable d'accepter : par exemple, bien des hommes accepteront d'être amputés, mais un athlète qui a passé sa vie sur le stade préférera mourir²².

6.- Tirer profit des infortunes

Tout ce qui précède montre que le *bon usage* d'un événement n'est pas nécessairement unique : il peut varier selon les individus, en fonction de leur situation et surtout de leur histoire personnelle ou de leurs rôles sociaux. Mais le suicide ou la mort sereine sont-ils vraiment encore des usages de ce qui nous arrive ? Ne seraient-ils pas plutôt des aveux que nous ne pouvons plus faire usage de la situation, qu'elle nous dépasse ou nous écrase ? Non, si l'on se rappelle que la vie elle-même est indifférente (p. 34). En règle générale et toutes choses étant égales par ailleurs, la vie a évidemment plus de valeur que la mort, mais mettre en balance sa vie et sa dignité (ou sa liberté), c'est avoir déjà sacrifié les secondes au profit d'un faux bien (E I, 2, 14-15). Celui qui se suicide ou laisse venir la mort juge que toute autre attitude serait un attachement excessif à un état qui a perdu sa valeur.

L'homme de bien est donc celui qui parvient à « tirer profit » (*ôpheleisthai*) de situations comme la mort (E III, 20). Cette expression est synonyme de « faire bon usage » (M 18 & 32), mais fait plus clairement allusion à la définition stoïcienne du bien comme « ce qui profite », et montre que la vertu a le pouvoir de convertir en biens des indifférents sans valeur :

« La santé est-elle un bien et la maladie un mal ? Non, homme. Mais quoi ? Avoir la santé de la bonne manière (kalôs ugiainein) est un bien, de la mauvaise manière, c'est un mal.

– En sorte que, de la maladie elle-même, il y a moyen de profiter ?

– Par Dieu, de la mort, n'y a-t-il pas moyen [de profiter] ? Et d'une infirmité, n'y a-t-il pas moyen ? Crois-tu que Ménœcée ait tiré peu de profit de sa mort ? », (E III, 20, 4-5).

Ménœcée est le fils de Créon, qui accepta volontairement, et contre l'avis de son père, d'être sacrifié pour rendre possible (en vertu d'une prédiction) la victoire de sept chefs qui s'étaient alliés pour vaincre la ville de Thèbes²³. En prenant cet exemple

pour convaincre son interlocuteur, Epictète se réfère à la gloire que Ménécée a acquise par son sacrifice. Elle montre que l'opinion commune reconnaît que l'on peut bénéficier de sa propre mort :

« Voyons, homme, n'a-t-il pas conservé l'amour de la patrie, la grandeur d'âme, la fidélité, la noblesse ? Et, s'il eût survécu, n'aurait-il pas perdu tout cela ? N'eût-il pas acquis tout le contraire ? N'eût-il point gagné l'âme d'un lâche, d'un homme vil, détestant sa patrie et tenant trop à la vie ? Crois-tu donc qu'il ait tiré peu profit de sa mort ? Non, mais le père d'Admète²⁴ a-t-il tiré grand profit de sa vie si lâche et si misérable ? Et, plus tard, n'a-t-il pas dû mourir ? », (E III, 20, 5-8).

On voit bien comment la différence de valeur entre les matières s'efface et même s'inverse devant l'opposition entre les usages (dont le critère est ici la lâcheté) : le bon usage de la mort vaut mieux que le mauvais usage de la vie. Le stoïcien atteint « le point où la mort se retourne contre la mort, où le mourir est comme la destitution de la mort »²⁵.

Cette inversion ou cette destitution des infortunes, Marc Aurèle la tient pour complémentaire de la « réserve », qui maintient notre distance aux indifférents dotés de valeur (p. 43), et la nomme « renversement » (*peritropè*)²⁶. Il la considère comme une capacité spécifique à la raison (P VIII, 41 & X, 33). Contrairement au corps ou à la sensation, celle-ci ne peut en effet être entravée par aucun obstacle :

« De même que [la nature universelle] retourne et ramène à l'ordre du destin tout obstacle et toute résistance, et qu'elle en fait une partie d'elle-même, de même l'animal rationnel peut faire de tout empêchement une matière pour lui et en faire usage, quel que soit le but visé par son impulsion », (P VIII, 35).

La raison ressemble au feu, qui se nourrit de ce qu'on lui oppose (P IV, 1). Elle n'a besoin de rien d'extérieur à elle pour atteindre sa fin, et peut convertir ce qui s'oppose à l'un de ses objectifs en moyen d'en atteindre un autre (P VI, 50 cité p. 168), à la manière d'un judoka talentueux qui utilise la force de son adversaire pour le clouer au sol, ou d'un charpentier qui réutiliserait toutes ses chutes et copeaux pour de nouvelles créations, ce que fait justement la Nature (P VIII, 50).

7.- La vie comme jeu et comme épreuve

Il ne faut donc pas réduire le bon usage des infortunes à l'image d'Épinal du philosophe « stoïque » : le stoïcien ne se contente pas de serrer les dents face aux coups du sort, mais en fait activement usage grâce à ses différentes vertus. Épictète compare le bon usage des indifférents à la conduite que l'on adopte dans certains jeux :

« Les matières sont indifférentes mais leur usage n'est pas indifférent. Comment donc pourra-t-on sauvegarder la fermeté d'âme, le calme et garder en même temps un esprit attentif et aussi éloigné de l'irréflexion que de la nonchalance ? Il suffit d'imiter les joueurs aux dés. Les jetons sont indifférents, les dés sont indifférents. Comment saurais-je donc ce qui va tomber ? Mais faire usage avec attention et compétence de ce qui est tombé, voilà présentement quelle est ma tâche à moi », (E II, 5, 1-3).

La comparaison des indifférents avec les dés est particulièrement heureuse, puisqu'elle met en lumière à la fois le peu de valeur qu'ils ont en eux-mêmes, la différence entre les lots qui peuvent être attribués à chacun et la nécessité d'accepter sans choisir « ce qui est donné ». Mais elle insiste surtout sur l'existence d'une compétence, propre au bon joueur, permettant de s'adapter à chaque résultat donné par les dés et d'en tirer parti pour gagner.

Bien jouer, c'est ainsi se soucier d'une activité dont les objets sont sans valeur propre :

« Semblable aux enfants qui, jouant avec des coquillages, rivalisent au jeu sans faire aucun cas de ces coquillages, cet homme aussi ne fait aucun cas des objets et s'attache au jeu qui les concerne », (E IV, 7, 5).

Va dans le même sens la comparaison classique de l'homme vertueux avec un comédien qui accepte et joue à la perfection tous les rôles qu'on lui confie²⁷. Comme les autres analogies ludiques, celle du théâtre permet de rendre vraisemblable la conception stoïcienne de la vertu comme compétence, dont l'exercice est une fin en soi, alors que ses matières et ses objectifs n'ont pas de valeur intrinsèque.

On retrouve ces éléments dans une dernière comparaison ludique :

« Tu peux voir que c'est également de la sorte qu'agissent les joueurs de balle. Aucun d'eux n'élève la discussion au sujet de la balle, pour savoir si elle est bonne ou mauvaise, mais sur la façon de la lancer et de la recevoir. En cela précisément se manifeste la grâce, la technique, la vitesse, la prévoyance : quand moi je ne puis saisir la balle, même en étendant mon vêtement, mon partenaire, lui, la reçoit lorsque je la lance. Mais si nous nous troublons ou sommes pris de peur en la recevant ou en la lançant, qu'advient-il du jeu ? Mais l'un dira : "lance", l'autre : "ne lance pas" et un troisième : "ne lance pas en haut". En vérité, c'est là une rixe, ce n'est plus un jeu »²⁸.

Epictète attire l'attention sur le fait que le bon joueur possède une compétence qui le rend supérieur aux autres et qui réside dans son agilité à l'égard de ses « matières ». Le meilleur joueur de balle est celui qui sait recevoir toutes les balles, aussi

difficiles à renvoyer soient-elles, et n'a donc plus besoin de manifester une préférence pour un type de balle, ce qui l'immunise contre toute déception. Et, si la force de l'adversaire en vient à détruire la sienne, il peut encore dire « je ne joue plus » et sortir du terrain (E I, 24, 20, qui fait allusion au suicide).

Or, s'il possède cette compétence, les prétendues infortunes lui apparaissent comme des occasions de l'exercer avec succès et non comme des obstacles. Un bon joueur se mesure ainsi volontiers à un adversaire, surtout s'il est difficile à vaincre. « L'idée d'usage [des événements] entraîne celle d'épreuve »²⁹, qui nous représente chaque situation comme un défi lancé à nos capacités :

« Ce sont les difficultés qui révèlent les hommes. Aussi, quand survient une difficulté, souviens-toi que Dieu, comme un maître de gymnase, t'a mis aux prises avec un jeune et rude partenaire.

– À quelle fin, demande-t-il?

– Pour que tu deviennes champion aux jeux Olympiques; et on ne le devient pas sans suer. A mon avis, personne n'a eu à affronter une meilleure difficulté que toi, pourvu que tu veuilles te mesurer avec elle comme un athlète fait usage d'un jeune partenaire», (E I, 24, 1-2).

Notre compétence philosophique est révélée par les circonstances défavorables, si bien qu'elle nous permet de tenir celles-ci pour des opportunités de s'illustrer, envoyées par Dieu. La valeur des circonstances se trouve ainsi relativisée, voire inversée, lorsque nous les considérons comme des matières de nos vertus morales et non plus comme des objets de nos désirs et de nos craintes. Le meilleur exemple en est Héraclès :

« Que penses-tu qu'il fût advenu d'Héraclès sans le lion et l'hydre, sans le cerf et le sanglier et sans un certain nombre d'hommes perfides et brutaux qu'il chassait et dont il purgeait la terre? Et qu'aurait-il fait sans de pareils événements? N'est-il pas évident qu'il se serait bien enroulé dans ses couvertures et aurait dormi? Et d'abord il n'eût pas été Héraclès, à somnoler pendant sa vie entière dans une telle mollesse et dans la tranquillité. Et même s'il l'eût été, à quoi eût-il été bon? Quel usage aurait-il fait de ses bras, ces fameux bras et, en un mot, de sa vigueur, de sa constance, de son ardeur généreuse, s'il n'y avait eu semblable circonstance et semblables occasions pour le secouer et l'exercer?

– Mais quoi! Devait-il donc se préparer des occasions et chercher le moyen d'introduire dans son pays un lion, un sanglier et une hydre?

– Sottise que cela et folie ! Mais puisqu'ils existaient et qu'ils étaient tout trouvés, ils étaient d'utiles instruments pour révéler et exercer Héraclès», (E I, 6, 32-35).

Les deux critères du bon usage des événements sont ici, on y reviendra (chapitres II et V), les services rendus aux autres hommes et l'exercice des vertus humaines. Or Héraclès n'a pu s'illustrer dans ces deux domaines que par les terribles « travaux » qui lui ont été imposés.

Mais, si les infortunes sont en réalité des chances de s'acquérir la gloire, ne faudrait-il pas les rechercher activement ? Epictète repousse cette mauvaise interprétation, qui a le tort de présenter la vertu comme dépendante de la rencontre d'épreuves difficiles et incapable de se manifester sans elles. Le sens commun ne se trompe donc pas dans ses préférences pour les indifférents dotés de valeur, mais dans l'attribution d'une valeur intrinsèque excessive à ces indifférents. Si le stoïcien recherchait les infortunes pour s'y illustrer, il mépriserait sa propre nature, qui a été conçue pour sélectionner ce qui la conserve (E II, 6, 9), et les bienfaits que lui accorde le destin.

Selon Epictète, Musonius Rufus défendait la même position (E I, 1, 26-27) :

« Thrasea³⁰ avait coutume de dire : “J’aime mieux être mis à mort aujourd’hui que banni demain”. Que lui répliqua donc Rufus ? “Si tu choisis ce parti parce qu’il est plus pénible, quelle folie que ton choix ! Si, au contraire, parce qu’il est moins dur, qui t’a donné de faire ce choix ? Ne veux-tu pas apprendre à te contenter de ce qui t’est donné ?” », (E I, 1, 26-27).

La position de Thrasea Paetus est réfutée par un dilemme : la folie ou la plainte. Dans un cas, on formule des préférences absurdes du point de vue de la nature humaine, dans l’autre on cherche à imposer ses préférences au destin. La vertu est une compétence qui ne choisit pas ses matières mais s’entraîne au contraire à traiter toutes les matières qu’elle pourrait rencontrer, sans pour autant ignorer les différences de valeur qui existent entre elles :

« Une tribune et une prison sont toutes deux une place, l’une élevée, l’autre basse. Mais la résolution peut être maintenue égale [à elle-même], si tu veux la maintenir telle à l’une ou l’autre place », (E II, 6, 25).

C’est d’ailleurs précisément en conservant son intégrité dans des situations opposées que la vertu se distingue et révèle sa toute-puissance, qui unit la constance à l’adaptation, la rigueur à la plasticité :

« Une fois qu’on a compris cela, qu’est-ce qui empêche de mener une vie allègre et docile, d’accepter avec calme tout ce qui peut survenir, de supporter tout ce qui est déjà survenu ? Tu veux pour moi la pauvreté ? Apporte-la moi, et tu verras ce qu’est la pauvreté quand elle a trouvé un bon acteur. Tu veux que j’exerce des

charges? Apporte-les. Tu veux pour moi la privation de charges? Apporte-la. Mais tu veux pour moi des peines? Apporte aussi les peines. Mais l'exil? Partout où j'irai, j'y serai bien: car, même ici, ce n'était point à cause du lieu que j'étais bien, mais à cause de mes jugements; et ceux-ci, je les emporterai avec moi», (E IV, 7, 12-14).

Remarquons dès maintenant, avant d'y revenir de manière approfondie dans le chapitre III, qu'Épictète désigne ici ses propres jugements comme le principe de son adaptation à tous les événements : le bon usage des choses ne réside pas simplement dans un entraînement physique et mental à supporter l'adversité, mais repose avant tout sur une certaine conception structurée du monde et des événements.

Il apparaît donc que le principe de l'éthique du stoïcisme impérial ne réside ni dans des valeurs morales, ni dans des règles de conduite ni même dans des objectifs précis, mais plutôt dans la capacité à maintenir dans toutes les situations une même attitude (*cf.* p. 42-43), à l'instar d'un acteur qui conserve sa « voix » tout en interprétant fidèlement les divers rôles qu'on lui propose (E I, 29, 35-45). Cette manière stoïcienne d'agir se caractérise avant tout par sa sérénité voire sa légèreté : « n'agis pas le cœur lourd, serré, en pensant que tu es au milieu des maux » (E I, 27, 17, *cf.* P IV, 49). A partir de l'exemple de Joe Bousquet³¹, Deleuze a très bien résumé l'originalité de cette morale paradoxale, qui n'impose ni n'interdit aucune conduite :

« Ou bien la morale n'a aucun sens, ou bien c'est cela qu'elle veut dire, elle n'a rien d'autre à dire: ne pas être indigne de ce qui nous arrive. Au contraire, saisir ce qui arrive comme injuste et non mérité (c'est toujours la faute de quelqu'un), voilà ce qui rend nos plaies répugnantes, le ressentiment en personne, le ressentiment contre l'événement. Il n'y a pas d'autre volonté mauvaise»³².

L'objection évidente à cette attitude, c'est qu'elle semble interdire toute protestation contre ce qui arrive. La sérénité stoïcienne ne s'obtient-elle pas au prix d'une terrible résignation ? Certes, le stoïcien refuse de « vitupérer l'époque » ou de dénoncer le cours des choses, car il perçoit la nécessité de tout ce qui arrive (cf. ch. IV, p. 128). Mais cela ne signifie pas qu'il s'incline devant les événements ou les actions injustes d'autrui, bien au contraire (cf. p. 79).

Epictète met son éthique au service de la liberté (E IV, 1) autant que de la tranquillité ou du bonheur. La première est même pour lui, comme pour les cyniques, la condition nécessaire et suffisante des seconds, puisque toute sérénité qui dépend de supports contingents (une situation sociale, un compte en banque, une personne ou un livre) est précaire : la seule sérénité véritable est fondée sur l'indépendance à l'égard de toutes les situations, l'absence de crainte (cf. p. 48).

La légèreté stoïcienne n'est donc pas une désinvolture fataliste, mais la liberté à l'égard de toutes les contraintes extérieures que gagne celui qui n'a rien à perdre, sinon son intégrité. Cette combinaison paradoxale d'engagement et de distanciation, de résistance et d'adaptation est particulièrement manifeste dans les rapports que le stoïcien entretient avec les hommes et femmes qui l'entourent, que ce soit au sein de sa famille ou dans le domaine politique. C'est donc à ces rapports qu'est consacré le chapitre suivant.

1. M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, Paris, Gallimard-Seuil, 2001, p. 518.

2. Le syllogisme hypothétique est un raisonnement qui a pour point de départ une proposition du type « Supposons qu'il fait nuit » et qui en déduit certaines conséquences (voir par exemple E I, 25, 11-13).

3. E IV, 10, 25-26. Marc Aurèle tient des propos analogues en P XI, 16, cf. P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002, pp. 159-160.

4. M. Foucault a souligné l'importance de ce thème dans *Histoire de la sexualité* 3. *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984, pp. 53-85, et *L'herméneutique du sujet*, op. cit., pp. 3-96.

5. Sur la nature de la « résolution » (*prohairesis*), voir plus loin ch. V, pp. 170-176.
6. Thersite, fils d'Agrios, guerrier achéen participant à la guerre de Troie, est présenté par Homère comme le guerrier le plus laid et le plus lâche de l'armée grecque.
7. E II, 23, 30-33.
8. Le cynisme est une philosophie qui prétend libérer l'homme de ses soucis en dénonçant toutes les conventions sociales, en imitant la vie « naturelle » des animaux, et en pratiquant des exercices physiques et éthiques rigoureux, en particulier le dénuement volontaire.
9. M 15. Cf. Epictète, fragment 17 Oldfather/Schenkl= Stobée, Anthologie. III, 4, 91, et M 7, commentés par P. Hadot, *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité*, Paris, Livre de Poche 2004, pp. 127-141.
10. Fondateur du cynisme, Diogène de Sinope dit « le Chien » (404 ?-323 avant J-C) est idéalisé et donné en exemple du philosophe accompli par Epictète : voir E I, 24, 6-10 et IV, 1, 152-156.
11. Cf. E III, 22 (voir ch. VI, p. 192) et T. Colardeau, *Étude sur Epictète*, *op. cit.*, pp. 176-194.
12. Antonin dit le Pieux (86-161) : empereur de 138 à sa mort, fils adoptif d'Hadrien (76-138) et père adoptif de Marc Aurèle.
13. Voir M 2, P XI, 37, P IV, 1, P VI, 50 avec les explications de P. Hadot, *La citadelle intérieure...*, *op. cit.*, pp. 209-211 et 220-224, et celles de J. Brunschwig, « Sur deux notions de l'éthique stoïcienne. De la "réserve" au "renversement" », in J.-B. Gourinat (éd.), *Les Stoïciens*, Paris, Vrin, 2005, pp. 357-380.
14. Sur les règles de vie d'inspiration cynique de Musonius, voir T. Colardeau, *op. cit.*, pp. 120-124.
15. Je développe ce point dans « Les possessions du sage et le dépouillement du philosophe », *Rursus, Revue électronique du CEPAM* (Nice), n° 3, 2008 : <http://revel.unice.fr/rursus/>
16. Héraclite d'Ephèse (vers 520-vers 460 avant J-C) est célèbre pour son goût du paradoxe, sa défense du mobilisme universel (« tout coule »), mais aussi de l'existence d'une rationalité cachée traversant tous les phénomènes naturels, deux thèmes très présents chez Marc Aurèle (voir, ci-dessous, pp. 117 et 182).
17. P V, 23 & X, 34. Voir aussi ch. III, p. 118.
18. P. Hadot, *La citadelle intérieure...*, *op. cit.*, pp. 180-189.
19. A. Giavatto, *Interlocutore di se stesso, La dialettica di Marco Aurelio*, Hildesheim, Olms, 2008, pp. 186-195.
20. Voir V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 1979, pp. 168-186 et 195-202, et P. Hadot, *op. cit.*, pp. 148-154, et « "Le présent seul est notre bonheur". La valeur de l'instant présent chez Goethe et dans la philosophie antique », *Diogène*, n° 133, 1986, pp. 58-81.

[21.](#) Fragment 22= Stobée, *Anthologie* III, 1, 48. Cf. P VII, 69, II, 5 & 11. L'idée n'est pas de « profiter de la vie » sans souci de l'avenir, car cette attitude hédoniste est en général fondée sur une crainte de l'avenir (en particulier de la mort). Il s'agit au contraire d'ignorer le passé et l'avenir pour faire correctement ce que j'ai à faire (et non ce qui me tente) ici et maintenant, de faire le meilleur usage de ma situation au lieu de la regretter ou d'en rechercher une autre.

[22.](#) E I, 2, 25-28. Sur la notion de « personne », voir E I, 2 et II, 10, et l'article de M. Frede dans T. Scaltsas et A. Mason (eds), *The Philosophy of Epictetus*, Oxford University Press, 2007.

[23.](#) Cette histoire est racontée dans les *Phéniciennes* d'Euripide.

[24.](#) Admète, roi de Phères en Thessalie, avait obtenu d'Apollon la faveur de ne pas mourir le jour prévu pour lui par le Destin, à condition qu'il trouve quelqu'un acceptant de mourir à sa place. Son père refusa alors qu'il avait atteint un âge avancé. C'est Alceste, la femme d'Admète, qui accepta de se sacrifier, mais fut ensuite ramenée des Enfers par Héraclès. Cette histoire est le sujet de l'*Alceste* d'Euripide.

[25.](#) G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 179.

[26.](#) Voir P V, 20 avec les explications de P. Hadot, *La citadelle intérieure...*, *op. cit.*, pp. 213-216, et celles de J. Brunschwig, « Sur deux notions de l'éthique stoïcienne... », *art. cit.*

[27.](#) M 17, E I, 25, 7-11 et I, 29, 39-47.

[28.](#) E II, 5, 15-17. Cf. Sénèque, *Des bienfaits* II, 17, 3.

[29.](#) V. Goldschmidt, *op. cit.*, p. 124. Cf. A. Bonhöffer, *Die Ethik des Stoikers Epictet*, Stuttgart, Frommann, 1968 (1894), pp. 23-26, et M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, *op. cit.*, pp. 411-434.

[30.](#) Thrasea Paetus, sénateur romain et stoïcien qui vécut sous Néron : voir p. 14.

[31.](#) Joe Bousquet (1897-1950), poète et animateur de revues littéraires, paralysé par une balle reçue au Front en 1918, et resté alité toute sa vie dans une chambre aux volets clos à Carcassonne ; auteur notamment de *Le Mal d'enfance*, *Traduit du silence* et *La Connaissance du soir*.

[32.](#) G. Deleuze, *Logique du sens*, *op. cit.*, p. 174.

II

Les normes de l'usage d'autrui

«Les hommes sont faits les uns pour les autres. Donc instruis-les ou supporte-les» (P VIII, 59)

1.- Autrui indifférent

Jusqu'ici, nous avons considéré les rapports du philosophe aux choses et aux événements, sans tenir compte des autres hommes qui l'entourent. Quelle conduite adopte-t-il à leur égard ? À première vue, ils ne doivent être que des indifférents parmi d'autres. Il y a d'abord ces personnes que nous considérons comme utiles ou agréables, dont nous désirons la présence et que nous craignons de perdre : notre conjoint, nos enfants, nos parents, nos esclaves sont chez Epictète des exemples fréquents de choses qui ne dépendent pas de nous et au sujet desquels nous ne devons avoir ni crainte ni espoir. Mais la figure d'autrui prend également la forme de ces personnes avec qui nous sommes en litige ou en concurrence et dont nous voudrions modifier la conduite : le mauvais père, le frère jaloux, l'esclave qui n'accomplit pas sa tâche, l'homme puissant qui ne m'accorde pas ses faveurs ou me persécute. Marc Aurèle, dont la situation sociale est différente de celle des élèves d'Epictète, évoque en outre tous les importuns qu'il rencontre et qui risquent de l'irriter :

«Se dire dès l'aurore : je vais rencontrer un indiscret, un ingrat, un violent, un perfide, un arrogant», (P II, 1, cf. IX, 42).

Epictète et Marc Aurèle s'appuient particulièrement sur le cas de ces fâcheux pour justifier le fait de tenir les autres hommes pour indifférents, au même titre que toutes les choses extérieures qui ne dépendent pas de nous :

« En un sens, l'homme est l'être le plus proche de nous, en tant que nous devons être bienfaisants pour les hommes et les supporter ; mais en tant que certains d'entre eux s'opposent aux actions qui nous sont propres, je classe les hommes dans les choses indifférentes, non moins que le soleil, le vent ou un animal », (P V, 20, cf. P VIII, 56 & E I, 15, 1-3).

L'homme peut être tenu pour un indifférent, mais Marc Aurèle limite cette qualification aux hommes en tant qu'ils s'opposent, ce qui laisse présager du statut complexe et ambivalent que possède autrui dans le stoïcisme impérial¹. Commençons par le premier aspect.

Le parallélisme entre les choses extérieures et autrui va très loin, puisque l'on peut désigner la bonne gestion de nos rapports avec autrui comme un « bon usage » d'autrui :

« – Mon frère n'aurait pas dû me traiter ainsi.

– Non, mais ce sera à lui d'y aviser. Pour moi, quelle que soit la façon dont il me traite, j'en userai à son égard comme je dois. Cela, en effet, c'est mon affaire, le reste m'est étranger. A cela personne ne peut faire obstacle ; au reste on le peut », (E III, 10, 19-20).

Le verbe *chrésthai* peut en effet être utilisé en grec pour désigner les rapports que l'on a avec autrui : rapports sociaux et pratiques divers (jusqu'aux rapports sexuels), qu'ils soient ponctuels ou continus. Cette expression est fréquente chez Epictète². Pour garder en mémoire le lien linguistique et

conceptuel avec l'usage des indifférents, on peut la traduire par la tournure un peu désuète « en user avec ».

La thèse selon laquelle on doit faire usage d'autrui comme on fait usage des autres indifférents est particulièrement difficile à admettre, parce que nous traitons autrui de manière spécifique, d'abord à cause de la grande importance que tiennent sa personne et ses actions dans notre vie. Quand nous tenons à lui, nous y sommes beaucoup plus attachés qu'aux objets voire qu'à notre propre santé. Pour prendre cet attachement à contre-pied, Epictète provoque ses auditeurs par des rapprochements brutaux, par exemple entre une marmite et un proche (M 3), afin de leur rappeler que la même sérénité est requise face à la perte d'un être cher et à celle d'un bien matériel. Symétriquement, lorsque le comportement d'autrui nous gêne, nous en souffrons aussi beaucoup plus que de la simple perte d'un objet.

Pourtant, dès lors qu'autrui ne peut agir sur ce qui dépend de nous, il ne peut nuire à notre bonheur et doit demeurer indifférent :

« – Mais ma femme en use mal avec moi

– Bon. Si quelqu'un te demande de quoi il s'agit, réponds : “Ma femme en use mal avec moi”.

– Et rien de plus?

– Rien

– Mon père ne me donne rien.

– De quoi s'agit-il ? “Mon père ne me donne rien”. Dois-tu ajouter de ton propre fonds que c'est un mal et proférer en plus un mensonge?», (E III, 17, 7-8).

De même qu'autrui est une matière dont nous faisons usage, nous sommes pour lui une matière dont il fait usage en fonction de son caractère et de ses objectifs. Epictète admet

cette spécificité d'autrui par rapport aux autres indifférents, mais nie qu'elle le rende plus nuisible ou plus profitable.

Parce qu'autrui dispose des mêmes facultés que nous, nous le tenons cependant pour responsable de ses comportements. Dès lors, si ses actions ne nous conviennent pas, nous le blâmons ou nous emportons contre lui, ce que nous ne faisons normalement pas quand des objets sont en cause, sauf cas exceptionnel (E III, 19, 4). Or il s'agit là encore, selon Epictète, d'un mauvais usage d'autrui :

« – Ton champ t'a été pris? Cela aussi a été rendu.

– Mais celui qui me l'a pris est un scélérat.

– Et que t'importe le moyen par lequel celui qui te l'a donné te l'a redemandé?», (M 11).

C'est à Dieu ou au destin qu'il faut référer tous les événements, même lorsqu'ils s'accomplissent par l'intermédiaire d'autrui et que ce dernier semble en être le principal responsable : bien qu'elles soient intentionnelles, les actions d'autrui sont des événements parmi d'autres au sein de l'ordre du monde (P XII, 16). Marc Aurèle répète ainsi plusieurs fois qu'il ne doit pas se préoccuper de ce qui se passe dans l'âme d'autrui et qu'il est illusoire de croire que l'on peut se débarrasser des vices d'autrui, par exemple en se mettant en colère³. La thèse soutenant qu'il ne faut pas s'irriter contre ceux qui agissent mal fait également l'objet de deux chapitres des *Entretiens* (I, 18 et I, 28, cf. M 42 et D X).

L'argument central de Musonius (D X, 7), d'Epictète et de Marc Aurèle est que les fautes résultent d'erreurs de jugement et qu'autrui ne peut donc pas plus être blâmé pour ses actions qu'un aveugle ou un sourd pour leurs déficiences perceptives. Il s'agit de se débarrasser de l'illusion selon laquelle autrui cherche *volontairement* à me nuire, alors qu'il ne fait que suivre ce qui lui

paraît vrai et avantageux, comme tout être animé (E I, 28, 1-8, cf. ch. III, p. 100 et ch. V, p. 175).

En présentant l'action d'autrui comme découlant de ses opinions, je peux la traiter comme un événement parmi d'autres obéissant à des lois naturelles, celles de l'esprit humain, qui ne me laissent que deux possibilités : accepter l'action d'autrui comme inévitable (et lui appliquer toutes les stratégies de l'usage des événements examinées dans le chapitre précédent), ou l'instruire pour le faire changer d'opinion et donc de comportement. La seconde solution s'impose par exemple à un fils empêché par son père de pratiquer la philosophie (D XVI, 9).

Cette doctrine a pour effet de mettre en doute la plupart de nos jugements sur autrui :

« Ne vous fondez jamais sur des [opinions] communes pour blâmer ou louer quelqu'un, pour témoigner de son habileté ou de sa maladresse. Ainsi échapperez-vous à la fois à la précipitation et à la malveillance. "Cet homme se lave bien vite". Fait-il donc mal? Pas du tout. Mais que fait-il? Il se lave vite. "Alors tout va bien?" Nullement, mais ce qui procède de convictions correctes est bon, ce qui procède de convictions mauvaises est mauvais. Pour toi, avant de connaître la conviction à partir de laquelle cet homme fait tout [ce qu'il fait], garde-toi de louer ou de blâmer son action. Or on ne peut facilement distinguer la conviction (dogma) de l'extérieur», (E IV, 8, 1-4).

Toutes nos actions, on y reviendra (ch. III, p. 98), doivent être jugées d'après la disposition de l'esprit et les jugements dont elles procèdent : de l'extérieur, un sage et un insensé peuvent accomplir des actions similaires, par exemple boire peu ou beaucoup de vin, et on ne peut les distinguer seulement en fonction de ces actions. Il ne s'agit donc pas seulement d'excuser les actions d'autrui que nous jugeons mauvaises, en les rapportant à leurs causes (« s'ils n'agissent pas correctement,

c'est de toute évidence involontairement et sans le savoir ») ou en les comparant aux nôtres (« toi-même tu commets bien des fautes, tu es tout comme un autre ») ; il faut aussi renoncer à nos évaluations superficielles de toutes les actions :

« Tu n'es même pas certain qu'ils commettent des fautes ; car beaucoup d'actes dépendent de l'administration de leurs affaires privées. D'une manière générale, il faut savoir beaucoup avant de se prononcer avec certitude sur une action d'autrui », (P XI, 18).

L'attitude qui résulte de cette relativisation du jugement moral sur autrui est faite de « douceur » (*praotés*)⁴ et de « bienveillance » (*eumeneia*)⁵, qui sont les équivalents du souci à l'égard des indifférents. Le bon usage d'autrui consiste donc à ne pas s'irriter contre ses actions et à accepter nos relations avec nos semblables comme un fait naturel :

« Eh quoi ! Est-il possible de fuir les hommes ? Et comment le pourrions-nous ? Alors, serait-il possible de les changer par notre société ? Et qui nous le permet ? Que reste-t-il donc à faire ou quel procédé imaginer pour faire usage d'eux ? Un procédé tel qu'ils agiront eux selon ce qui leur semble [bon], et que, de notre côté, nous n'en demeurerons pas moins en accord avec la nature », (E I, 12, 18-19).

Une définition assez similaire de l'usage d'autrui aurait été fournie publiquement par Marc Aurèle :

« Il est impossible de faire que les hommes soient comme on le souhaite, il convient donc de faire usage d'eux tels qu'ils sont pour ce en quoi ils peuvent être utiles à la communauté »⁶.

L'élément de la « loi divine », selon lequel nous ne devons pas désirer d'autres indifférents que ceux qui nous sont donnés, s'applique donc également aux hommes qui nous entourent : nous devons les prendre tels qu'ils sont et en faire un usage en accord avec la nature⁷. La définition de Marc Aurèle montre toutefois que nos congénères ne sont pas exactement des indifférents comme les autres : « ce qui est commun » fait en effet référence à la communauté humaine et suggère donc que les hommes ne sont pas traités seulement comme des *objets* de nos actions mais en sont aussi les critères et les destinataires.

2.- Autrui critère de l'usage des choses

Le bon usage des choses ou la conduite vertueuse ne sont expliqués chez Epictète que par une liste ouverte d'attitudes méritoires et profitables :

« Ce n'est pas peu de choses que tu preserves, c'est le respect de toi-même (aidôs), la fidélité (pistis), la constance (eustatheia), l'impassibilité, l'absence de chagrin, de crainte, de troubles (apatheia, alupia, aphobia, ataraxia), en un mot la liberté (eleutheria) », (E IV, 3, 7).

Du fait qu'elles sont intérieures et, pour la plupart, négatives, ces attitudes sont compatibles avec bien des conduites (cf. ch. I, p. 42-43) et ne fournissent donc aucun critère d'action opératoire. Est-ce à dire qu'Epictète ne souhaite pas orienter nos comportements ? Oui, dans la mesure où la conception stoïcienne de l'usage prétend nous rendre capables de jouer tous les rôles plutôt que nous aider à en sélectionner un :

« ... il est ridicule de dire : "Donne-moi un conseil". Quel conseil veux-tu que je te donne ? Mais dis plutôt : "Rends ma pensée capable de s'adapter à quoi que ce soit qui puisse advenir". Car ton autre demande est comme celle d'un illettré qui dirait : "Dis-moi ce que je dois écrire quand on me propose un nom".

Supposons, en effet, que je fasse écrire “Dion”; si le maître survient ensuite et lui propose non pas “Dion”, mais “Théon”, qu’arrivera-t-il ? Qu’écrira-t-il ? Mais si tu as appris à écrire, tu peux être prêt pour tout ce qu’on te dictera », (E II, 2, 20, cf. M 17).

Pour autant, lorsqu’on prétend se consacrer à l’« art de la vie » (E I, 15, 2), il faut bien être capable de guider les apprentis philosophes, en leur offrant au moins quelques règles, et d’éclairer les hommes dans leurs choix difficiles. Tel est le rôle des convenables* ou devoirs (*kathékonta*) dans le stoïcisme.

Or Epictète propose de les découvrir à partir de nos « noms » (E II, 10)⁸. Les premiers sont « homme » et « citoyen du monde », qui nous enjoignent respectivement de préserver notre résolution* (voir ch. V, p. 171) et d’accepter tout ce qui arrive (ch. VI, p. 181) : ce sont les critères premiers du bon usage des choses, mais ils prescrivent une attitude générale de liberté et de sérénité plutôt qu’ils ne guident l’action quotidienne. Viennent cependant ensuite les noms de « fils », de « frère », de « père », ou de nos fonctions politiques, c’est-à-dire des rôles naturels ou sociaux qu’Epictète appelle des « relations » (M 30 cité p. 78), qui nous lient à autrui. Or, non seulement elles nous indiquent des conduites assez précises, mais les suivre nous évite d’« être insensibles comme des statues » (E III, 2, 4), c’est-à-dire de nous en tenir à dissoudre nos passions.

En outre, la préservation de ces rapports à nos congénères prime absolument sur toutes nos relations aux autres indifférents : nous devons abandonner notre fortune plutôt que de désobéir à notre père, renoncer à notre champ plutôt que de nous disputer avec notre frère (E III, 3, 5-10 cité p. 77), ou quitter la vie sur ordre de l’empereur. Dès lors, le second article de la loi divine doit s’entendre dans un sens très fort : « ne pas chercher à s’arroger ce qui appartient aux autres » (E II, 16, 28 cité ch. I, p. 39) n’implique pas seulement de respecter la propriété privée, mais de céder à autrui toutes les choses

extérieures que sa position par rapport à nous l'autorise à réclamer.

À l'inverse, le désir et la crainte des indifférents engendrent des rivalités, brisent nos liens d'amitié (E II, 22, 9-14), et nous mettent sous la dépendance d'autrui :

« Et qui est ton maître ? Celui qui a pouvoir sur tout ce qui est l'objet de tes recherches ou de tes aversions », (E II, 2, 26, cf. E IV, 1, 60).

La loi divine et l'exigence de préserver nos relations avec autrui s'impliquent l'une l'autre, la seconde justifiant la première et la première rendant possible la seconde :

« Nous sommes souvent injustes parce que nous ne sommes pas indifférents à ces choses [indépendantes de notre volonté]. Mais si nous jugeons que seules les choses qui dépendent de nous sont des biens et des maux, il ne reste aucun motif d'accuser les dieux ni de nous maintenir en état de guerre contre les hommes », (P VI, 41).

Bien plus, les convenables, normes de l'usage d'autrui, n'orientent pas notre usage des choses de manière simplement négative, en nous enjoignant de les tenir pour indifférentes. Le devoir de demeurer propre découle selon Epictète de notre nature d'homme, qui implique immédiatement l'appartenance à une communauté de congénères que nous devons respecter : l'homme qui refuse de se laver mérite de vivre dans un désert (E IV, 11, 14-18). Un autre exemple montre que le souci d'autrui guide l'usage des choses le plus quotidien :

« ... Choisir la plus grosse part aura de la valeur (axian) pour le corps, mais sera sans valeur en vue de respecter ce qui est commun, comme il convient dans un repas. Donc lorsque tu

prends ton repas avec quelqu'un, souviens-toi de ne pas voir seulement la valeur pour ton corps des mets qui sont proposés, mais aussi de voir de quelle manière sera respectée aussi, comme il convient, la valeur qui concerne ton hôte», (M 36, cf. E III, 13, 23 et D XVIII A-B, 13).

Il est en fait exclu que la moindre de nos actions, même celles qui ne concernent que notre intérêt privé, ait lieu au détriment d'autrui. Ce principe est un véritable leitmotiv chez Marc Aurèle, qui assigne comme norme à toutes ses actions le souci de la communauté humaine², la justice¹⁰ et même la bienfaisance :

« Si j'agis, je rapporte mon action à la bienfaisance envers les hommes. Si un événement survient, je l'accepte en le rapportant aux dieux et à la source universelle d'où dérivent tous les événements», (P VIII, 23).

Toute action dont j'ai l'initiative doit profiter aux autres hommes : mes rapports à autrui sont ainsi le critère essentiel à partir duquel je dois évaluer et orienter toutes mes activités ou presque. Que la réaction aux événements échappe à ce critère diminue certes sa portée, mais celle-ci est également orientée en fonction d'un être rationnel, à savoir Dieu (voir chapitre VI). Je dois prendre ce qui arrive de manière à toujours collaborer avec Dieu, tout comme je dois faire usage des indifférents en visant toujours la concorde avec autrui, deux choses également impossibles si je ne place pas mon bien dans ce qui dépend de moi (M 31, 2-4).

3.- « Préserver nos relations » avec autrui

Autrui n'est donc pas un indifférent comme les autres. Marc Aurèle distingue très clairement l'usage d'autrui de l'usage des autres indifférents au moyen du critère de la communauté que forment les hommes :

« Les animaux sans raison et l'ensemble des situations et des choses, en tant que je possède la raison et qu'ils ne la possèdent pas, j'en fais usage généreusement et librement. Mais les hommes, en tant qu'ils possèdent la raison, j'en fais usage du point de vue de [notre] communauté », (P VI, 23).

Bien que nous fassions usage des autres hommes en gardant notre indépendance, voire nos distances, à leur égard, nous ne pouvons méconnaître la parenté qui nous unit naturellement à eux. L'homme doit toujours traiter ses semblables non pas seulement comme matière indifférente mais aussi comme partenaire dans la communauté des êtres doués de raison :

« (...) Plus un être est supérieur à d'autres, plus il est disposé à se mêler et à se confondre avec les êtres qui lui sont apparentés. De fait, déjà chez les [animaux] sans raison, on trouve des essaims, des troupes, des élevages de jeunes, des amours ; car il y a déjà ici des âmes, et l'on trouve une union qui va croissant avec leur supériorité, telle qu'il n'y en a pas dans les végétaux ni dans les pierres ou le bois. Mais chez les animaux rationnels, l'on voit des cités, des amitiés, des familles, des associations et, dans la guerre, des traités et des armistices. Chez les êtres encore supérieurs, il y a entre eux une sorte d'unité, même quand ils sont séparés dans l'espace, par exemple chez les astres. (...) »

Seuls les êtres intelligents ne se souviennent plus de ce qui les attache les uns aux autres et de leur accord ; chez eux seuls, on ne voit plus de convergence. Pourtant, bien qu'ils se fuient, ils restent enfermés ensemble. En effet, la nature est forte. Tu verras ce que je veux dire en observant bien ; de fait, il serait plus facile de trouver de la terre qui ne touche à aucune terre qu'un homme séparé de l'homme », (P IX, 9).

Marc Aurèle est connu pour insister sur le fait que chaque homme est une partie de la Nature et doit embrasser ses lois,

auxquelles il ne peut échapper (voir ci-dessous ch. IV, p. 129 et ch. VI, p. 180). Il souligne autant, et dans les mêmes termes, que chaque homme appartient à la communauté naturellement formée par tous les hommes (P II, 1, V, 30, VI, 45, IX, 1, XI, 8), dont il ne s'écarte qu'à ses dépens et illusoirement.

Epictète pose même le principe suivant :

« En général, [Zeus] a constitué la nature de l'animal rationnel de telle sorte qu'il ne peut obtenir aucun bien particulier sans contribuer à l'utilité commune », (E I, 19, 13).

Musonius (D X, 7) et Epictète (E II, 10, 14) présentent donc celui qui trahit ou agresse autrui comme une « bête sauvage », alors que « la nature humaine ressemble surtout à l'abeille, qui ne peut vivre seule » (D XIV, 4). Ces références aux animaux témoignent du naturalisme stoïcien, qui voit la conduite morale comme l'expression de la nature humaine (p. 159), elle-même préfigurée chez certains animaux. Cela est particulièrement vrai pour la sociabilité et l'entraide, considérées comme constitutives de la nature humaine¹¹, comme le montre l'instinct de protection à l'égard des petits, qu'Epictète oppose au refus épicurien d'élever des enfants (E I, 23, 7-10).

Ce n'est donc pas seulement parce que ses actions me sont indifférentes que je dois faire preuve de douceur et de bienveillance à l'égard d'autrui, c'est également parce que la Nature l'a fait mon frère en rationalité¹² (E I, 13, 3-5). Ce double statut d'autrui, paradoxal mais capital, Epictète l'explique de la manière suivante :

« Voilà pourquoi on préfère le bien à tous les liens du sang. Mon père n'est rien pour moi, mais seulement le bien.

– Comment peux-tu être aussi dur ?

– La nature m’a fait ainsi. Telle est la monnaie que Dieu m’a donnée. Dès lors, si le bien est différent du beau et du juste, tout s’en va, père, frère, patrie, et tout le reste. Mais quoi ! Vais-je, moi, négliger mon propre bien pour que tu en jouisses, et vais-je te céder la place ? En échange de quoi ?

– Je suis ton père.

– Mais non un bien.

– Je suis ton frère.

– Mais non un bien. Or, si nous faisons consister celui-ci dans la rectitude de la résolution, le fait de préserver nos relations (τέρειντας scheseis) devient un bien. Et, dès lors, celui qui cède quelque chose des choses extérieures, celui-là atteint le bien.

– Ton père t’enlève la fortune.

– Mais il ne me cause pas de dommage», (E III, 3, 5-10).

Si l’on place le bien ailleurs que dans ce qui est beau et juste, on sacrifiera inmanquablement ses proches à ce bien lorsqu’ils divergeront, puisqu’on est naturellement obligé de poursuivre son bien. Faut-il alors éviter ce risque en tenant nos proches pour des biens ? Non, au risque de passer pour « dur » ou cruel. Epictète juge en effet que le meilleur moyen de respecter ses proches est de placer le bien en soi-même, dans la seule « rectitude de la résolution » (voir ch. V, p. 171). Seul le souci de notre résolution implique en effet nécessairement de « *respecter nos rapports* » à nos proches¹³. Ce souci indirect d’autrui n’est pas pour autant accessoire ou secondaire, puisqu’il complète le souci de notre raison en évitant de réduire ce dernier à une impassibilité inactive (E III, 2, 4 cité p. 72) et en satisfaisant la nature humaine¹⁴.

Comme pour les choses extérieures (ch. I, p. 36), le souci à l’égard d’autrui est indispensable, mais ne résulte pas du fait que telle ou telle personne le mérite en elle-même par ses actions ou ses qualités. Autrui n’est digne de mon souci qu’en tant qu’être humain lié à moi par certaines relations naturelles ou

sociales, que je dois maintenir pour rester fidèle à ce que nous sommes chacun :

« Les convenables se mesurent la plupart du temps en fonction des relations. Il est ton père ? Il t'est prescrit d'en prendre soin, de lui céder en tout, de le supporter en tout, s'il t'injurie ou te frappe.

– Mais c'est un mauvais père !

– Est-ce que par hasard c'est seulement avec un bon père que la nature t'a apparenté ? Non, avec un père, tout simplement ! Ton frère te fait injure ? Garde donc la position qui doit être la tienne en relation avec lui et ne considère pas ce qu'il fait, mais ce que tu as à faire pour que ta résolution soit dans une disposition conforme à la nature », (M 30).

Que mon père se comporte bien ou mal avec moi ne doit pas influencer sur la manière dont je me conduis à son égard, à savoir comme un fils. L'usage d'autrui n'obéit surtout pas à un principe de réciprocité : il faut demeurer respectueux d'un frère qui nous trahit, et Musonius refuse même qu'un philosophe intente à quiconque un procès pour injure (D X). Autre exemple étonnant : plutôt que faire preuve de mépris ou rester impassible, il faut compatir voire se lamenter en paroles avec quelqu'un qui a perdu un proche ou ses possessions, tout en restant cependant serein intérieurement puisque cette perte n'est pas un mal (M 16). L'expression de notre solidarité à l'égard d'autrui prime ainsi sur l'affichage des doctrines philosophiques et de notre sérénité (*cf.* ch. IV, p. 149).

4.- Conformisme, rigorisme ou relativisme ? Les relations familiales

Cette « morale sociale » du stoïcisme impérial ne conduit-elle pas cependant à un pur et simple conformisme doublé d'une acceptation résignée de toutes les injustices ? Non. « Maintenir sa relation » avec autrui, ce n'est pas en effet agir comme tout le monde et sans faire de vague (E I, 2, 18). Au gré de leurs désirs

et de leurs craintes, les hommes ne cessent en effet d'aménager, de trahir, d'outrepasser ou de gonfler les rôles qui leur échoient. Endosser la définition stricte de ces rôles s'avère souvent anticonformiste, et constitue même une résistance à l'injustice quand celle-ci prospère sur des entorses, paresseuses ou lâches, aux usages ou lois en vigueur. A celui qui voit un mal dans l'exil parce qu'il l'empêche d'exercer ce droit du citoyen qu'est la liberté de parole, Musonius répond que c'est d'abord la crainte d'être puni, que l'on soit dans sa patrie ou exilé, qui nous retient de dire ce que nous pensons, et le courage qui nous rend capable de dénoncer l'injustice (D IX, 13-15). On en aura un bon exemple plus loin (p. 88) avec Helvidius Priscus¹⁵ refusant de se taire au Sénat malgré les menaces de Vespasien.

En outre, le stoïcien n'assume pas ses rôles pour eux-mêmes, mais en tant qu'ils engagent sa personne (E I, 2, 7-11) et sont constitutifs de la société humaine, c'est-à-dire en tant qu'ils sont justifiables par la raison. A la question de savoir si un fils doit toujours obéir à son père, Musonius répond qu'on ne doit pas obéir à un ordre irrationnel, immoral ou injuste d'un père ou d'un tyran. En fait, on obéit à ses parents en agissant bien, même s'ils ne nous l'ont pas ordonné, car ils veulent ou doivent vouloir notre bien (D XVI, 1-6). Et Musonius précise qu'il est plus important d'obéir à Zeus, « père commun de tous les hommes et les dieux » qu'à son père, si leurs ordres divergent, c'est-à-dire si le second nous empêche d'être vertueux (D XVI, 11-12).

C'est dire que le stoïcisme n'hésite pas à limiter nos rôles au nom d'une définition rigoureuse de ceux-ci, ou plutôt à subordonner tous nos rôles sociaux à notre rôle naturel¹⁶ d'homme et de « citoyen du monde » (*kosmopolités*)¹⁷. Bien qu'il tienne en bon romain à ce que le philosophe soit toujours utile à sa cité (D XIV, 4-5), Musonius reconnaît également la supériorité de la « cité de Zeus » et le fait que l'homme est chez lui partout (D IX, 3-4). Nos rôles sociaux sont dès lors rendus à leur contingence :

« S'il est vrai qu'il y a une parenté entre Dieu et les hommes (...) pourquoi se dire, en effet, Athénien plutôt que simplement de ce coin de terre où ton pauvre corps a été jeté à sa naissance », (E I, 9, 2).

Il est dès lors possible de relativiser voire de contester certains rôles, ou du moins leur interprétation admise. A un interlocuteur qui s'emporte contre ses esclaves, Epictète répond :

« Esclave, ne veux-tu pas supporter ton frère, qui a Zeus pour ancêtre, qui, comme un fils, est né des mêmes germes que toi et qui est de la même descendance céleste ? Parce que tu as été élevé à une place éminente, vas-tu aussitôt te constituer tyran ? Ne te rappelleras-tu pas qui tu es et à qui tu commandes ? A des membres de ta famille, à des frères par nature, à des fils de Zeus »¹⁸.

L'égalité naturelle entre les hommes exclut que l'on considère la position de maître et d'esclave comme autre chose que des rôles, dont la différence ne peut effacer l'égalité de ceux qui les occupent en vertu du destin, et non de leur nature. C'est sans doute pourquoi Marc Aurèle a cherché en tant qu'empereur à faciliter l'affranchissement des esclaves et à limiter les pouvoirs des maîtres¹⁹. Pour Epictète, le cas du cynique atteste même la possibilité, certes exceptionnelle, d'ignorer ou renverser les rôles contingents pour celui qui n'entre pas dans le jeu social : Diogène esclave a le droit de ne pas traiter son maître comme un maître (D IX, 16, E IV, 1, 116).

Le naturalisme stoïcien (p. 93) n'appelle toutefois jamais à renverser les hiérarchies sociales. Il tend néanmoins à les dénaturer. En témoignent de manière éloquente les injonctions de Musonius à enseigner la philosophie aux femmes (D III) et à leur donner la même éducation qu'aux hommes (D IV), car elles partagent avec eux le même corps et

la même raison, sont également disposées à la vertu (III, 1-2), et ont besoin des mêmes vertus, y compris du courage (IV, 6). Comme Platon (*République* V, 451e), Musonius reconnaît seulement « la nature plus forte des mâles et celle plus faible des femelles dans la race humaine », et admet donc que certaines tâches moins lourdes conviennent mieux aux femmes. Il n'hésite cependant pas à suggérer que les hommes et les femmes échangent leurs tâches si cela est nécessaire ou plus adéquat, « car toutes les tâches humaines sont peut-être communes aux hommes et aux femmes, et aucune n'est réservée nécessairement aux unes ou aux autres », celles qui mènent à la vertu ne convenant même pas plus aux unes qu'aux autres (D IV, 11-13).

Bien qu'elle reste parfois ambiguë et maintienne le confinement des femmes dans la sphère domestique, il s'agit de l'une des défenses antiques les plus poussées de l'égalité entre hommes et femmes, qui a l'intérêt de n'être ni utopique comme celle de Platon ou des premiers stoïciens, ni offerte en marge de l'ordre social existant comme celle des cyniques²⁰.

Cette position a en effet des conséquences concrètes sur la manière dont les hommes et les femmes « préservent leurs relations », à savoir le mariage, auquel quatre des discours conservés de Musonius sont consacrés. Ils reprennent sur plusieurs points les analyses du stoïcien Antipater de Tarse²¹, que l'on retrouve également chez Hiéroclès²². Tous les trois insistent sur le fait que la communauté totale de vie des époux est naturelle et que le mariage est donc « le premier des convenables » (Antipater) ou « préféré » (Hiéroclès), donc requis sauf si les circonstances s'y opposent. Le mariage est en effet une relation naturelle fondamentale pour les époux, mais aussi pour la cité, *via* la famille (D XIV, 1-6). Le premier objectif du mariage est la procréation des enfants (D XIII A), dont le nombre ne doit pas être limité, pour le bien de l'Etat, de l'humanité, des parents et des enfants eux-mêmes, qui s'épaulent les uns les autres (D XV).

Mais Musonius et Antipater considèrent que la finalité véritable du mariage est la vie en commun (*sumbiôsis*), la

sollicitude (*kédemonia*) entre époux (D XIII A, 2), si bien que ni la naissance, ni la richesse, ni la beauté ne sont des facteurs déterminants du choix des époux (D XIII B). La communauté et la concorde (*homonoia*) sont des relations plus fortes que celles entre parents et enfants (D XIV, 7), et Antipater les compare à une fusion complète, touchant non seulement les biens et les enfants, mais l'âme et le corps. Musonius met cependant beaucoup moins en avant qu'Antipater l'utilité de la femme pour son mari, et insiste plutôt sur l'égalité des époux, qui doivent posséder avant tout les mêmes vertus morales. Il juge en outre, ce qui est exceptionnel à son époque, l'adultère masculin aussi condamnable que l'adultère féminin : dans les deux cas, il s'agit non seulement d'un détournement hédoniste de la finalité reproductrice des relations sexuelles, mais surtout d'un manque de tempérance (D XII)²³.

Si Epictète reconnaît le caractère naturel et rationnel de différentes relations familiales (E I, 11), il juge néanmoins que le vrai cynique ne peut se marier et avoir des enfants, car, dans la société telle qu'elle est, ces rôles sont assortis de devoirs envers autrui et de besoins incompatibles avec la mission de messenger divin du cynique (E III, 22, 67-75). Moins romain que son maître, Epictète refuse ainsi d'invoquer le couple cynique formé par Cratès et Hipparchia²⁴ pour légitimer philosophiquement l'institution du mariage (D XIV, 1) ; il minore aussi l'importance de la procréation d'enfants par rapport à l'éducation philosophique des hommes (E III, 22, 76-78).

Le stoïcisme superpose ainsi plusieurs analyses qui divergent sans se contredire. Au niveau de la cité de Zeus, seule règne la raison qui peut relativiser toutes les conventions, toutes les inégalités et tous les engagements si le service de Dieu l'exige (cf. ch. VI, p. 192). Pour autant, bien des institutions humaines, en particulier la famille, sont fondées en nature, comme l'atteste leur préfiguration chez les animaux, et doivent donc être préservées en temps normal par tous ceux qui le peuvent. Toutes les particularités que revêtent ces institutions dans les différentes sociétés ne sont pas pour autant *ipso facto* légitimes :

elles doivent être relativisées comme contingentes, et peuvent être évitées, si elles permettent aux cités humaines de se rapprocher de la cité de Zeus.

5.- Quelle politique pour le stoïcisme ?

La paix civile et la sécurité obtenues par l'empire romain sont pourtant comparées par Epictète défavorablement avec la paix et la sécurité intérieures procurée par la raison (E III, 13, 9-13). Est-ce à dire que la politique en général est à mépriser et que l'usage stoïcien d'autrui est une affaire strictement individuelle ou plutôt interpersonnelle ? Non. Une leçon de Musonius est consacrée à montrer à un roi de Syrie que, plus que tous les autres hommes, le roi doit faire de la philosophie, car elle seule peut lui montrer comment assurer sa mission, à savoir « sauver les hommes et leur être bienfaisant » (D VIII, 1) ou « élaborer la légalité et la concorde et éloigner l'anomie et la discorde » (D VIII, 12). On retrouve dans ce portrait du roi idéal les fins de l'usage d'autrui chez Marc Aurèle et, dans une moindre mesure, chez Epictète.

Et Musonius d'expliquer que le roi a besoin de chacune des vertus qu'enseigne la philosophie (D VIII, 3-11). La justice, car tous les hommes s'en réclament mais ne s'accordent pas sur sa nature (*cf.* ch. IV, p. 130), alors que le roi doit connaître ce qui est juste pour récompenser et punir correctement. La tempérance pour éviter chez lui et chez son peuple le luxe et la licence, qui s'opposent à l'ordre, à la simplicité et à la décence nécessaires au gouvernement. Le courage, évidemment nécessaire aux rois pour qu'ils ne craignent rien, et que seule la philosophie procure en supprimant la terreur de la mort et de la douleur. La compétence dialectique de ne pas être vaincu dans les discussions, qui évitera au roi d'être trompé ou induit en erreur et de prendre de mauvaises décisions.

Après avoir montré que seule la philosophie enseigne les vertus indispensables au roi, Musonius en déduit non seulement qu'un bon roi est automatiquement philosophe, mais aussi que le philosophe est automatiquement royal, même s'il ne gouverne que sa famille ou que lui-même, parce qu'il

possède les compétences qui définissent le gouvernement royal (D VIII, 16-19)²⁵.

C'est sans doute un roi vertueux de ce type qu'appelaient de leurs vœux ces sénateurs romains inspirés par le stoïcisme qui furent exilés, contraints au suicide ou exécutés par Néron, Vespasien et Domitien pour s'être opposés au pouvoir sans limite de ces empereurs²⁶. Ces sénateurs trouvaient un modèle dans la résistance inflexible de l'homme politique stoïcien Caton le jeune²⁷ à l'ascension de Jules César, mais ne cherchaient probablement pas à restaurer le régime républicain. Avec Auguste, le régime impérial s'était présenté comme une évolution nécessaire de la République ; visant à conserver ses principales institutions. Ces sénateurs défendaient le retour à un pouvoir impérial respectueux des lois, de la liberté et des conseils du Sénat en lieu et place de l'exercice personnel et tyrannique du pouvoir apparu avec Tibère (mort en 37) et son successeur Caligula (mort en 41).

Epictète, dans un dialogue imaginé par lui entre le célèbre Helvidius Priscus et celui qui le fit exécuter, détaille les principes et les méthodes de cette résistance politique originale :

« Vespasien lui fit ordonner de ne pas assister à une séance du Sénat. Et lui de répondre : "Il dépend de toi de ne pas me compter parmi les sénateurs, mais tant que je le suis, je dois siéger.

– Eh bien ! siéger, mais ne parle pas.

– Ne m'interroge pas et je me tairai.

– Mais je dois t'interroger.

– Et moi, je dois répondre ce qui me paraît juste.

– Si tu réponds, je te ferai mettre à mort.

– Quand donc t'ai-je dit que j'étais immortel ? Pour toi, tu rempliras ton rôle et moi le mien. A toi de me mettre à mort. A moi de mourir sans trembler"», (E I, 2, 20).

En assumant rigoureusement son rôle de sénateur (défini par des lois et procédures), Priscus fait obstacle à l'abus de pouvoir et oblige l'empereur soit à y renoncer soit à surmonter l'obstacle de manière illégale voire violente, ce qui fera éclater son injustice aux yeux de tous. Priscus semble toutefois admettre que l'empereur serait dans son rôle en faisant exécuter un bon sénateur. Ces propos prêtés à Priscus, on peut les lire comme appelant respectueusement l'empereur à ne pas abuser de son pouvoir, en lui montrant et en l'obligeant ainsi à assumer les conséquences tyranniques de ses exigences ; mais aussi comme l'expression d'un refus d'Epictète de s'aventurer sur le terrain de la critique politique et de la dénonciation de l'injustice du pouvoir, pour se contenter d'une interprétation éthique de la résistance du sénateur.

Epictète tient en effet à nier que la philosophie rende désobéissant aux rois et aux lois, ce qui peut sembler conformiste²⁸ et contradictoire avec l'admiration d'Epictète pour Priscus. Cependant, l'exemple de Priscus le montre, son légalisme est intempestif ou protestataire, puisqu'il s'oppose à un préjugé courant à Rome et transformé en paranoïa politique par Vespasien et Domitien, qui bannirent chacun hors de Rome (en 71 puis en 94) tous les philosophes, dont Epictète. Pour autant, ce dernier ne propose aucune définition du bon roi et refuse tout couronnement du philosophe (E IV, 6, 28)²⁹, contrairement à Musonius.

Marc Aurèle semble en revanche reprendre à son compte et pour lui-même les exigences définies par Musonius. On a dit qu'il s'exhorte à n'agir qu'en fonction de la justice et de la concorde (p. 73), et les historiens romains racontent qu'il rendait la justice avec une attention méticuleuse³⁰. Il se persuade également de ne craindre ni la mort ni la douleur (pp. 46-50). Il invoque d'ailleurs parfois les empereurs qui l'ont précédé³¹, non seulement pour se rappeler que son pouvoir ne le rend pas immortel, mais aussi pour se convaincre de la vanité des attributs extérieurs du pouvoir et pour cultiver ainsi la troisième vertu royale musonienne, la tempérance :

« Fais attention à ne pas devenir un César, à ne pas te laisser imprégner ; car c'est ce qui arrive. Reste simple, bon, pur, grave, naturel, ami de la justice, pieux, bienveillant, amical, résolu à agir comme il convient », (P VI, 30).

Cet idéal d'une royauté simple et bienfaisante est très présent dans le portrait d'Antonin (P I, 16 cité p. 42), où sont également rappelées les vertus intellectuelles de l'empereur, qui doit savoir examiner scrupuleusement les questions qu'on lui soumet³². Comme chez Musonius, justice, courage, tempérance et compétence dialectique se complètent :

« Au Sénat comme avec quiconque, parler naturellement, avec ordre, sans brutalité : faire usage d'un discours sensé », (P VIII, 30).

Mais Marc Aurèle semble aller beaucoup plus loin encore, lorsqu'il remercie Severus (P I, 14) de lui avoir fait connaître non seulement les sénateurs stoïciens Thrasea, Helvidius, Caton mais aussi l'assassin de César et défenseur de la République, Brutus, et l'importance dans l'Etat de l'égalité devant la loi (*isonomia*), du droit égal de chacun à la parole (*iségoria*) et de la liberté des sujets (*eleutheria*), des valeurs centrales de la démocratie grecque. Faut-il en conclure que Marc Aurèle était, du fait de son stoïcisme et en contradiction avec son rôle d'empereur, un partisan de la république ? Pas du tout. Cette invocation des valeurs de la démocratie n'implique pas une préférence pour ce régime mais plutôt une conception restrictive et légaliste du pouvoir impérial, qui doit s'exercer dans le respect des prérogatives du Sénat et du peuple³³, dont Marc Aurèle fut très soucieux durant son règne.

Marc Aurèle ne doutait donc pas de la légitimité du régime impérial :

«Quelle est ma relation aux hommes? Nous sommes nés les uns pour les autres, et, en un autre sens, je suis né pour être à leur tête, comme le bélier à la tête des brebis ou le taureau à la tête du troupeau», (P XI, 18).

Comme la famille, la monarchie peut être fondée en nature. Il demeure néanmoins significatif que Marc Aurèle semble tenir certains droits démocratiques pour des prérogatives naturelles des sujets de l'Empire : l'égalité entre les hommes n'est pas détruite par la légitimité du gouvernement monarchique. En mettant à distance tous les attributs impériaux, il ne s'agit pas seulement de rejeter l'interprétation tyrannique du rôle impérial (P IV, 28 et V, 11), mais de le purifier de toute pompe et de tout arbitraire, au point de le cantonner à son utilité sociale et de ménager dans ce régime hiérarchique une place pour l'égalité et la liberté naturelles des hommes.

Le stoïcisme a pu donc sans contradiction inspirer des partisans du pouvoir impérial et des opposants républicains à celui-ci, parce que le problème politique le plus important selon lui n'est pas celui du choix entre plusieurs régimes opposés, et parce qu'il ne cherche pas tant à promouvoir des valeurs ou des conduites politiques nouvelles qu'à inspirer le respect rigoureux et lucide de celles qui fondent déjà les institutions³⁴:

« Ne t'attends pas à la république de Platon ; contente-toi des plus petits progrès, et crois bien que le résultat final n'est pas une petite chose. En effet, qui peut changer les convictions des autres [hommes]? »³⁵.

Ne pas chercher à reconstruire l'Etat sur de nouvelles bases ni même à convertir tous les hommes à la vérité (E IV, 6, 5-7), mais participer dans la mesure de ses moyens et des circonstances à l'exercice utile et juste du pouvoir dans le régime en vigueur, voilà ce que peut la philosophie. Loin de tout relativisme conservateur, la politique stoïcienne a pour

critère la cité de Zeus, qui ne peut pas être oubliée derrière la fidélité à un pouvoir ou à des lois humaines :

« En tant que membre de la famille des Antonins, ma cité et ma patrie, c'est Rome ; en tant qu'homme, c'est le monde. Ce qui est utile à ces cités, voilà les seuls biens pour moi », (P VI, 44)

6.- Kant naturalisé

Jugement moral des actions selon leurs intentions (qui demeurent cachées) et non selon leurs résultats, loi divine nous enjoignant le respect d'autrui, communauté de tous les hommes en tant qu'ils possèdent la raison, relativisation cosmopolitique des États en place, solidarité étroite voire subordination de la politique à la morale : toutes ces positions font inmanquablement songer à Kant, et plus particulièrement aux *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785) et à *l'Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* (1783), voire au *Projet de paix perpétuelle* (1795).

Le stoïcisme est-il une anticipation du kantisme avec un autre lexique et dans un contexte historique différent ? Il y a indéniablement de nombreux points communs entre les conceptions kantiennes de la morale, de la politique et de l'histoire et celles du stoïcisme, en particulier à propos de la réduction du bien à la vertu³⁶ et de la définition formelle de la moralité par la cohérence des maximes de nos actions plutôt que par leur matière. Mais il peut être utile de souligner une différence capitale : le stoïcisme est un naturalisme, y compris – on l'a vu – en morale ; la vertu la plus exigeante ne requiert aucune lutte contre notre nature mais un développement intégral de celle-ci (ch. V, p. 159).

Dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Kant ne cesse de marquer les ruptures entre la moralité et la vie naturelle : la morale ou métaphysique des mœurs (qui doit être pure et *a priori*) est nettement distinguée de l'anthropologie (empirique) et de la physique, la bonne volonté du bonheur,

l'impératif catégorique de tous les impératifs hypothétiques (techniques ou pragmatiques).

Le stoïcisme cherche au contraire à faire émerger les premiers des seconds, l'autonomie de la raison n'obéissant qu'à ses propres principes étant atteinte comme par distillation ou compréhension des premiers instincts de l'enfance, de nos affections spontanées pour nos proches (cf. p. 76), des normes sociales qui nous sont inculquées ou de notre recherche du bonheur (ch. I, p. 32). Cet effort de dérivation est une hérésie logique et morale du point de vue kantien³⁷. Il est sans doute moins présent dans le stoïcisme impérial que dans d'autres textes stoïciens³⁸, mais transparaît dans toutes les analogies qu'Epictète propose entre la conduite humaine et celle des animaux (voir ch. V, p. 160), voire des plantes :

« Et comme celui qui le consultait lui disait : “Ce que je cherche, c'est comment, même si mon frère ne veut pas se réconcilier, je puis rester en accord avec la nature”, il répondit :

– Rien de grand ne se produit de façon subite, puisque même la grappe de raisin ou la figue ne le font pas. Si tu me dis maintenant : “Je veux une figue”, je te répondrai : il faut du temps. Laisse d'abord venir les fleurs, puis naître le fruit, et enfin laisse-le mûrir. Et quand le fruit du figuier n'arrive pas subitement et en une heure à son point de maturité, tu veux recueillir le fruit de la pensée humaine si vite et si facilement ? Même si je te le disais, n'y compte pas »³⁹.

Il ne s'agit pas là seulement d'un exemple édifiant ; le progrès moral est bien un phénomène naturel, et la fin dernière est selon les stoïciens de « vivre en accord avec la nature », à savoir la nature humaine (P V, 9 & VIII, 12) et l'Univers (ch. IV, p. 127).

Certes, Kant formule l'impératif moral en disant que nos maximes « doivent être choisies comme si elles devaient avoir la valeur de lois universelles de la nature »⁴⁰. Mais le *comme si*

fait toute la différence. Pour Kant, la moralité consiste à agir du point de vue du monde intelligible, de la raison et de la liberté, opposé au monde sensible entièrement régi par les lois de la nature. Pour le stoïcisme, ces deux mondes ne font qu'un. Le signe en est que le cosmopolitisme stoïcien n'est ni utopique ni historique : la cité de Zeus existe déjà et toujours, comme fondement et critère des cités particulières. Ces dernières, aussi grandes et puissantes soient-elles, n'effacent jamais la cité (naturelle) que forment les hommes et les dieux. Pour autant, les deux cités ne se distinguent pas comme le réel et l'idéal, et la cité de Zeus n'annule jamais les cités humaines : les secondes sont simplement incluses dans la première, si bien qu'on peut, et qu'il faut, se soucier des deux en même temps.

Le stoïcisme ne partage donc pas l'homme entre deux mondes ou deux points de vue sur lui-même ; il nous invite à saisir et seconder, ou prolonger, la raison à l'œuvre (sous différentes formes) dans ce monde unique, à voir la cité de Zeus dans notre patrie et notre patrie à l'intérieur de la cité de Zeus. Contrairement à Kant, qui estime que la moralité ne requiert pas « une subtilité poussée très loin »⁴¹ et que l'application de ses règles est accessible à un jeune enfant, le stoïcisme exige de considérer l'ensemble du monde et de nos actions sous une autre lumière. Pour ce faire, il est nécessaire de transformer toutes nos habitudes perceptives et nos catégories par un patient travail d'examen et de purification de celles-ci, auquel est consacré notre prochain chapitre.

1. Pour un examen de la place d'autrui dans les divisions éthiques stoïciennes (biens, indifférents, préférables), voir aussi G. Reydam-Schils, *The Roman Stoics*, The University of Chicago Press, 2005, pp. 59-70.

2. E II, 24, 26, E IV, 1, 115, E III, 22, 72, E IV, 8, 19.

3. P II, 7 & 13, III, 4, 1, V, 28, VI, 56, VII, 71 et VIII, 4.

4. E II, 22, 36, III, 20, 9 et surtout P VII, 63, IX, 42, 5, XI, 9 et XI, 18, 21.

5. Voir par exemple P III, 11, 5, VI, 20, VII, 63, VIII, 26, IX, 11, XI, 9.

6. Dion Cassius, *Histoire romaine* LXXI, 34, 4= Marc Aurèle, frag. 4 Haines.

7. Nous ne devons évidemment pas non plus nous plaindre si nous nous trouvons seuls et qu'autrui vient à manquer (voir E IV, 4, 26).

8. Voir aussi II, 17, 31, III, 7, 26, III, 21, 5, IV, 4, 16, avec A. Long, *Stoic Studies*, *op. cit.*, pp. 162-164 et *Epictetus*, *op. cit.*, pp. 232-244.

9. Voir P VIII, 12, IX, 23, X, 2, XI, 4 et XII, 20.

10. Voir P II, 5, III, 11, 5, IV, 12, IV, 22, IV, 33, VI, 47 ou IX, 31, et P. Hadot, *La citadelle...*, *op. cit.*, pp. 226-247.

11. A. Bodson, *La morale sociale des derniers stoïciens, Sénèque, Epictète et Marc Aurèle*, Paris, Belles Lettres 1967, pp. 112-126, B. Inwood, « L'oikeiôsis sociale chez Epictète », in K. A. Algra et al. (eds), *Polyhistor : studies presented to Jaap Mansfeld*, Leiden, Brill, 1996, pp. 243-264, et M. Trapp, *Philosophy in the Roman Empire*. *op. cit.*, pp. 134-145..

12. E I, 13, 3-5 et G. Reydamas Schils, *op. cit.*, pp. 70-82.

13. Cf E II, 22, 20 et T. Colardeau, *op. cit.*, p. 62 : « L'homme le plus jaloux de son indépendance, le plus attaché à son intérêt propre, est celui qui pratiquera le mieux les vertus sociales les plus positives ». La lettre à Pancratidès, inspirée de Musonius, dit déjà : « Celui qui se soucie de sa propre raison se soucie en même temps aussi de sa patrie, de son père, de ses frères, de ses amis... » (Stobée, p. 151, 3-4 Hense).

14. Voir E I, 11, 16-26 et W. Stephens, « Epictetus on how the stoic sage loves », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. XIV, pp. 193-210.

15. Helvidius Priscus (mort en 71 ou 74) : sénateur romain et stoïcien, exilé sous Néron puis sous Vespasien du fait de sa résistance aux abus de pouvoir impériaux.

16. Sur l'articulation entre rôles sociaux et naturels, voir l'article de J. Annas, « Epictetus on moral perspectives » dans T. Scaltsas et A. Mason, *op. cit.*

17. E II, 10, 1-3. Cette position est d'origine cynique. Diogène de Sinope était fameux pour avoir répondu à la question « d'où viens-tu ? » par « je suis citoyen du monde » (Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres* VI, 63) : « aucune cité, aucune loi parmi celles que nous connaissons, n'était à ses yeux une cité ou une loi » (Philodème, *Sur les stoïciens* XX, 3-4). Les stoïciens adoptent ce cosmopolitisme, mais refusent de lui opposer absolument et de délégitimer entièrement les cités et lois existantes. Pour une comparaison du cosmopolitisme de Diogène et de Musonius ou Epictète, voir V. Laurand, *Stoïcisme et lien social*, Paris, Champion, à paraître en 2010, 3^e partie.

18. E I, 13, 3. Cf Musonius, fragments XXXI & XXXIII= Stobée, *Florilège* 48 sur le traitement respectueux des serviteurs. Voir P. Garnsey, *Conceptions de l'esclavage d'Aristote à saint Augustin*, Paris, Belles Lettres, 2004, ch. 9, sur l'attitude stoïcienne à l'égard de l'esclavage.

19. P. Grimal, *Marc Aurèle*, *op. cit.*, pp. 257-266.

20. Voir D. Engel, « The Gender Egalitarianism of Musonius Rufus », *Ancient Philosophy*, n° 20, 2000, pp. 377-391, M. Nuss-baum, « The Incomplete Feminism of Musonius Rufus, Platonist, Stoic, and Roman », in M. C. Nussbaum et J. Sihvola (eds.), *The Sleep of Reason*, The University of Chicago Press, 2002, pp. 283-326, et surtout G. Reydamas-Schils, *The Roman Stoics*, *op. cit.*, pp. 153-159.

21. Né vers 210 avant J.-C, il devient scholarque de l'école stoïcienne (à Athènes) vers 150 et meurt vers 129. Stobée (*Anthologie* IV, 20, 103, p. 539 et IV, 22, 25, p. 507) cite des extraits de ses traités *Sur le mariage* et *Sur la vie en commun avec une épouse*.

22. Actif autour de 130 après J.-C. On ne sait rien de la vie de ce stoïcien, mais on possède une partie de son traité *Éléments d'éthique* concernant le fait que les animaux se perçoivent eux-mêmes et leurs parties, ce qui leur permet de se conserver : il s'agit d'une doctrine fondamentale du naturalisme stoïcien (voir T. Bénatouïl, *Faire usage*, *op. cit.*, pp. 21-42). Stobée cite également des extraits de ses textes sur le mariage et sur « la manière d'en user » avec les dieux, sa patrie, ses parents, sa femme, ses proches. Sur Hiérocès, voir C. Veillard, *Les stoïciens II (Panétius, Hécaton, Posidonius, Cléomède)*, Paris, Belles-Lettres, à paraître.

23. Sur le mariage, voir Foucault, *Le souci de soi*, *op. cit.*, pp. 201-247, V. Laurand, « Souci de soi et mariage chez Musonius Rufus », in C. Lévy et F. Gros (éds.), *Foucault et la philosophie antique*, Paris, Kimé, 2003, pp. 85-116, et surtout, du même auteur, *Stoïcisme et lien social*, *op. cit.*, 2^e partie, ainsi que G. Reydam-Schils, *op. cit.*, pp. 115-176, qui traite également des rôles de père et de mère.

24. Cratès de Thèbes (vers 368-vers 288) distribua toutes ses richesses à ses concitoyens pour embrasser le mode de vie cynique. La jeune Hipparchia tenait à l'épouser contre l'avis de ses parents. Pour la décourager, Cratès se mit nu devant elle en disant « voilà ce que je possède », et lui annonça qu'elle devrait vivre comme lui si elle l'épousait, ce qu'elle fit. Le couple faisait l'amour en public, et Hipparchia revendiquait le fait d'avoir abandonné les rôles féminins traditionnels au profit de la philosophie.

25. Sur tout ce discours de Musonius, voir V. Laurand, *Stoïcisme et lien social*, *op. cit.*, 3^e partie.

26. Sur Thræsea Paetus et Helvidius Priscus, voir Tacite, *Annales* XIV-XVI, *passim*, et P. Brunt, « Stoicism and the Principate », *Papers of the British School at Rome*, vol. XLIII, 1975, pp. 26-31.

27. Né en 95 avant J.-C et connu dès sa jeunesse et durant sa carrière pour son austérité, son incorruptibilité et son rigorisme, il se donna la mort en 46 avant J.-C. à Utique, après la défaite des dernières troupes républicaines à Thapsus. Il devint à Rome l'incarnation du sage stoïcien.

28. E I, 29, 9-10 et IV, 7, 33 avec T. Colardeau, *op. cit.*, pp. 191-194.

29. Epictète se méfie des paradoxes stoïciens qui attribuent au philosophe d'autres mérites que la rationalité, la liberté et la tranquillité, car il sait qu'ils peuvent être mal interprétés par des élèves trop pressés : voir ci-dessous ch. IV, pp. 149 et 201, et T. Bénatouïl, « Les possessions du sage et le dépouillement du philosophe », *Rursus*, n° 3, 2008, <http://revel.unice.fr/rursus/>

30. Voir P. Grimal, *Marc Aurèle*, *op. cit.*, pp. 247-248.

31. Voir P IV, 32, VIII, 25 & 31 et ci-dessous p. 118.

[32.](#) Voir P I, 16, 1 et 9, P VI, 30, 5-8 et A. Giavatto, *Interlocutore di se stesso*, op. cit., pp. 78-80.

[33.](#) Voir P. Hadot, *La citadelle...*, op. cit., pp. 314-321.

[34.](#) P. Brunt, « Stoicism and the Principate », art. cit., en particulier pp. 12-13 et 31.

[35.](#) P IX, 29. Sur ce texte et l'engagement politique stoïcien, voir P. Hadot, *La citadelle...*, op. cit., pp. 321-325, V. Laurant, *La politique stoïcienne*, Paris, P. U. F., 2005, pp. 145-146, G. Reydam-Schils, op. cit., pp. 83-113 et J. Annas, art. cit., pp. 149-152.

[36.](#) *Fondements de la métaphysique des mœurs* II^e section, édition de l'Académie, t. IV, p. 393 ; édition Alquié (Gallimard, La Pléiade), t. II, p. 250 (traduction de V. Delbos) : « De tout ce qu'il est possible de concevoir dans le monde, et même en général hors du monde, il n'est rien qui puisse sans restriction être tenu pour bon, si ce n'est seulement une bonne volonté ». La thèse est stoïcienne (voir ch. I, p. 33), mais Epictète et Marc Aurèle n'ajouteraient pas la mention « hors du monde » (qui conduit à une définition très exigeante de l'universalité : voir note suivante) et remplaceraient la notion de volonté par celle de résolution* ou de disposition de l'esprit, car ils ne distinguent pas (contrairement à Descartes et Kant) la volonté de l'entendement (voir ch. V, p. 174).

[37.](#) Voir *Fondements de la métaphysique des mœurs* II^e section, Académie, t. IV, p. 442 ; Alquié, t. II, p. 310 : « Des principes empiriques sont toujours impropres à servir de fondement à des lois morales. Car l'universalité avec laquelle ces lois doivent valoir pour tous les êtres raisonnables sans distinction, la nécessité pratique inconditionnée qui leur est imposée par là, disparaissent si le principe en est dérivé de la constitution particulière de la nature humaine ou des circonstances contingentes dans lesquelles elle est placée. Cependant le principe du bonheur personnel est le plus condamnable... ».

[38.](#) Voir en particulier Cicéron, *Des fins des biens et des maux* III, 16-21 et 62-67, Sénèque, *Lettres à Lucilius* 121 ou les fragments des *Éléments d'éthique* de Hiérocès sur la perception de soi chez les animaux et les hommes.

[39.](#) E I, 15, 6-8. Le modèle médical de la philosophie (voir ch. III, p. 121) est un autre vecteur important de « naturalisation » de la morale dans le stoïcisme impérial.

[40.](#) *Fondements de la métaphysique des mœurs* Académie, t. IV, p. 436 ; Alquié, t. II, p. 303.

[41.](#) *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Académie, t. IV, 403 ; Alquié, t. II, p. 263 : « Pour savoir ce que j'ai à faire afin que ma volonté soit moralement bonne, je n'ai pas précisément besoin d'une subtilité poussée très loin. Sans expérience quant au cours du monde, incapable de parer à tous les événements, il suffit que je demande : peux-tu vouloir que ta maxime devienne une loi universelle ? ». Cette thèse résulte de la distinction kantienne entre *raison pratique* et *raison théorique* et entre *monde intelligible* et *monde sensible*. Pour le stoïcisme qui ne les distingue pas, les lois universelles sont celles de l'univers et on ne peut les saisir si l'on ne s'appuie pas sur une connaissance empirique de la Nature et sur les règles de la logique (voir les ch. IV et VI).

III

L'usage correct des représentations

« Désormais, l'esprit est mon matériau, comme le bois pour le charpentier », (E III, 22, 19)

1.- Le constructivisme éthique

Une fois admise la possibilité du bon usage des indifférents, choses ou personnes, comment y parvenir ? La réponse stoïcienne est fondée sur un principe simple :

« Ce ne sont pas les choses qui troublent les hommes, mais leurs convictions sur les choses », (M 5).

Toute action ou réaction d'un individu à l'égard d'une situation dépend du jugement qu'il porte implicitement sur elle :

« Il est nécessaire que tout un chacun fasse usage de chaque chose en fonction de la conception qu'il s'en fait... », (E I, 3, 4, cf. D VI, 10).

On a déjà vu ce principe à l'œuvre dans le cas de l'usage d'autrui (p. 67), mais il s'applique autant à nous-mêmes (E I, 11, 28-30). La voie est donc simple pour réformer notre conduite :

« Tout est jugement (hupolépsis) et cela dépend de toi. Donc supprime le jugement quand tu le veux, et, comme pour le navire qui a doublé le cap, c'est le calme, l'immobilité totale, le golfe sans vagues », (P XII, 22, cf. II, 15, IV, 3, 12, V, 16).

Cette méthode a eu une postérité étonnante, comme en témoigne l'histoire de la formule lapidaire d'Epictète (M 5). Elle est inscrite, au milieu de sentences sceptiques, sur l'une des solives de la bibliothèque de Montaigne, qui lui a consacré l'un des *Essais* (I, 14). Elle figure également en exergue de l'ouvrage de Laurence Sterne publié en 1759, *The life and opinions of Tristram Shandy, gentleman*, où chaque personnage est présenté comme mû uniquement par ses « chimères » – nous dirions « ses lubies » –, qui le conduisent jusqu'aux incongruités les plus extrêmes. La formule d'Epictète est enfin invoquée par certains psychologues appartenant à l'Ecole de Palo Alto¹, qui ont développé sous le nom de « thérapie cognitive » une méthode de traitement de certains troubles psychiques fondée sur le repérage, la mise en lumière et la dissolution des fausses conceptions qui sont à l'origine de ces troubles.

Se réclame ainsi d'Epictète un courant de pensée que l'on pourrait nommer « constructiviste », en reprenant un terme cher à l'école de Palo Alto, et qui examine comment les hommes construisent, grâce à leurs opinions, le monde dans lequel ils vivent ou s'enferment, et propose de les en libérer au moyen d'un travail de remplacement de ces opinions par d'autres permettant un retour à un « fonctionnement plus satisfaisant ». Cette approche est bien présente chez Epictète :

« Mais toi, tu manques de ressort, tu es difficile à contenter, et si tu es isolé, tu appelles ton isolement un désert, et si tu te trouves avec les hommes, tu les traites d'intrigants et de bandits ; tu te plains même de tes parents, de tes enfants, de tes frères, de tes voisins. Tu devrais plutôt, si tu es seul, appeler ton isolement repos et liberté et te comparer aux dieux, et si tu es en compagnie nombreuse, ne pas nommer cela cohue, vacarme, spectacle odieux,

mais bien fête, réjouissance populaire, et ainsi tout accepter avec contentement», (E I, 12, 20-21. Cf. E IV, 4, 25-26 et III, 13, 1-7).

Cette recommandation semble relever du *think positive* des manuels populaires de psychothérapie. En réalité, elle s'insère dans une conception systématique de la nature humaine et du monde, dont la première étape est la radicalisation du principe constructiviste par Epictète, qui opère une véritable *réduction* de tout le domaine de la pratique à celui des représentations* (*phantasiai*) que nous nous faisons des choses².

Cette réduction fonde à son tour des assimilations plus complexes, comme celle qui présente la mauvaise conduite à l'égard des biens et des maux comme une erreur de raisonnement (E IV, 1 60-61). Puisque nos passions à l'égard des faux biens résultent des opinions (fausses) que nous formons à leur sujet, nos comportements à l'égard de ces mêmes choses *se déduisent*, par l'intermédiaire d'autres jugements, de ces premières opinions. Dès lors, tous les aspects de notre usage des choses sont réductibles à des jugements directs ou indirects sur ces choses³:

« L'Illiade n'est rien que représentation et usage de représentations. Alexandre a eu la représentation d'enlever la femme de Ménélas, Hélène a eu la représentation de le suivre. Si donc Ménélas avait eu la représentation d'éprouver que la perte d'une telle femme était un avantage, que se serait-il passé? C'en était fini de l'Illiade, et pas seulement d'elle mais aussi de l'Odyssée», (E I, 28, 12-13).

L'affirmation provocante à propos de *l'Illiade*, appliquée plus loin à toutes les tragédies (E I, 28, 31), suggère à première vue qu'Epictète assimile purement et simplement tous nos comportements pratiques à un épiphénomène du

fonctionnement cognitif, voire intellectuel, de notre esprit, à savoir de ses jugements conscients. En parlant d'*usage* des représentations, Epictète réintroduit cependant la pratique dans le domaine des représentations. Il réduit les choses à leurs représentations, mais pose dans les deux domaines un même problème pratique, celui de l'usage.

Il existe d'ailleurs dans les *Entretiens* toute une modélisation *technique* du domaine de la connaissance humaine, qui contre-balance l'intellectualisme d'Epictète. La compétence dialectique de celui qui sait construire des syllogismes est ainsi comparée à la compétence de l'*argyrognome*, qui sait distinguer la bonne monnaie de la mauvaise⁴. Epictète définit également le philosophe par comparaison avec divers artisans ou spécialistes en insistant sur le fait qu'il travaille, comme eux, une matière (*hulé*), à savoir « la vie de chacun » ou la partie directrice de son âme* ou son esprit, ou encore sa raison⁵.

On retrouve donc la réduction du domaine entier de la pratique à celui des jugements de l'esprit, mais la comparaison avec l'artisan montre qu'il ne s'agit pas pour autant de faire de la philosophie une affaire purement théorique ou intellectuelle : celle-ci consiste en un *travail* de façonnement, qu'Epictète nomme l'« usage correct (ou naturel) des représentations »⁶ et qui est semblable à celui du charpentier sur le bois, du sculpteur sur le bronze, du cordonnier sur le cuir, de l'agriculteur avec la terre, du maître de gymnastique avec le corps. C'est ce travail de la philosophie sur les représentations, ses techniques et ses objectifs, qu'il nous faut maintenant examiner.

2.- L'« usage des représentations »

L'expression « usage des représentations » (*chrésis tôn phantasiôn*) est tout-à-fait spécifique à Epictète. Il lui arrive de la mettre dans la bouche d'Antisthène et Diogène, de Zénon ou de Musonius⁷, mais il est très peu probable qu'elle ait figuré avec le même sens et la même fonction, chez ces auteurs. Que désigne-t-elle exactement ? Le texte le plus précis est le suivant :

«[Les animaux sans raison] comprennent-ils donc également ce qui arrive ? Nullement. Autre est en effet l'usage, autre la compréhension. Dieu avait besoin et de ces êtres qui usent des représentations et de nous qui en comprenons l'usage. C'est pourquoi, à eux, manger, boire, dormir, se reproduire suffit, comme aussi tout le reste que chacun d'eux, suivant sa nature, accomplit; mais pour nous, à qui, en plus, a été donnée la faculté de comprendre, cela ne suffit plus», (E I, 6, 13-14).

Epictète fait également dépendre de l'usage des représentations l'ensemble des comportements naturels propres aux animaux. Dans un texte parallèle (E II, 8, 4-6), il dénie l'usage des représentations aux plantes, reconnaît que les animaux le possèdent « au plus haut point » mais demeurent inférieurs et soumis aux hommes, faute de pouvoir comprendre leur usage des représentations. L'usage des représentations correspond donc aux capacités pratiques animales. Pourquoi cette dénomination⁸ ? Décrivant le fonctionnement de l'esprit humain en s'inspirant du stoïcisme, Cicéron écrit :

«En effet l'esprit lui-même, qui est la source des sensations et est lui-même les sens, a une force naturelle qu'il dirige vers les choses par lesquelles il est mis en mouvement. C'est pourquoi il s'empare de certaines représentations pour en faire usage immédiatement (alia visa sic arripit ut iis statim utatur), alors qu'il en met d'autres pour ainsi dire de côté, à partir desquelles naît la mémoire, et il élabore les autres à partir de leurs ressemblances, et à partir de celles-ci se forment les notions des choses...», (Lucullus 30).

L'équivalent latin de la formule d'Epictète est utilisé ici pour désigner le fait que l'esprit s'engage dans une action effective et immédiate, par opposition à une activité future ou à une réflexion théorique⁹. Or, chez les animaux, cette forme de

réaction directe et instantanée aux représentations est quasiment la seule possible, d'où son utilisation par Epictète pour les caractériser *pratiquement*.

Il faut d'ailleurs souligner que les représentations ne sont pas les seules concernées : Epictète et Marc Aurèle parlent également à propos des hommes d'*usages* bons ou mauvais de nos sensations, de nos impulsions, de nos désirs ou de nos aversions¹⁰. Ils les considèrent sans aucun doute comme inclus dans l'« usage des représentations »¹¹, en vertu de l'intellectualisme stoïcien, qui soutient que ces opérations psychologiques sont toujours dépendantes d'une représentation. Epictète résume donc toute l'activité pratique de l'âme en une formule simple et générale, qui mobilise un sens courant de l'usage (*chrésis*) permettant d'opposer l'action effective à l'absence d'action, l'usufruit à la simple possession, comme le faisait Socrate dans l'*Euthydème*¹².

L'originalité du stoïcisme est d'appliquer le terme à l'intérieur de l'âme, ce qui suggère que les opérations mentales sont des moyens avec lesquels on agit. En quel sens ? Il s'agit d'abord d'assimiler implicitement les capacités psychologiques de l'animal à des outils, ce qui inscrit au cœur de la conduite animale sa dépendance à l'égard de l'ingéniosité et de la générosité de la Nature, qui lui a fourni ces « instruments de la vie » si efficaces (Cicéron, *Lucullus* 31). On y reviendra en détail à propos de l'usage de ses facultés morales par l'homme (ch. V, p. 167).

Mais l'expression d'Epictète signale également l'autonomie pratique des êtres animés, dont les facultés ne fonctionnent ni automatiquement ni anonymement : elles sont sous le contrôle de la partie directrice de leur âme et leur servent à mener leur vie¹³. Pour rappeler l'indépendance d'autrui par rapport à moi, Marc Aurèle explique ainsi que les autres hommes « ont leur propre hégémonie et font usage de leurs propres impulsions » (P V, 3). Cela vaut également pour les animaux, dont les hommes se distinguent par le fait qu'ils peuvent se livrer à *différents* usages de leurs représentations, si bien que

l'on peut critiquer leurs mauvais usages et leur conseiller un bon usage de celles-ci. L'effet de la formulation en termes d'usage est d'instaurer une distance, voire un dédoublement, entre le sujet et ses propres représentations, qui apparaissent comme des matières soumises à son jugement et son activité, presque au même titre que les choses extérieures.

L'usage des représentations se révèle donc à la fois le propre des animaux et le lieu du perfectionnement humain. Epictète présente comme « souvent répétée et souvent prouvée » cette affirmation :

« La nature du bien réside dans l'usage des représentations et il en va de même pour la nature du mal »¹⁴.

Il souligne aussi que l'homme ne peut se contenter de faire usage des représentations et se distingue par la possession d'une faculté supérieure :

« [Dieu] est intellect, science, raison droite. Ainsi est-ce uniquement dans ces choses qu'il te faut chercher la nature du bien. Voyons, veux-tu le chercher dans une plante ? Non. Dans un être sans raison ? Non. Mais puisque c'est dans un être raisonnable, pourquoi vas-tu le chercher ailleurs que dans ce qui fait la différence d'avec les êtres sans raison ? », (E II, 8, 3-9).

Le bien et le mal résident-ils dans l'usage des représentations ou dans la raison, qui distingue les hommes des animaux ? Cette contradiction apparente signale en fait l'originalité de la conception stoïcienne du bien, qui apparaît nettement dans un passage où Epictète cite Euphratès¹⁵ caractérisant le véritable philosophe, par opposition à celui qui n'en a que l'apparence :

« Et quel mal y avait-il à ce qu'on me reconnût philosophe à mes actes et non à des symboles? Vois comment je mange, comment je bois, comment je dors, comment je supporte, comment je m'abstiens, comment je rends service, comment je fais usage de mes désirs, de mes aversions, comment je préserve mes relations naturelles ou acquises sans me laisser troubler ni entraver : pars de là pour me juger, si tu le peux », (E IV, 8, 20).

Le philosophe n'est pas défini par une activité qui lui est spécifique, mais par le fait qu'il accomplit *d'une certaine manière* diverses activités qui lui sont communes avec les autres hommes et même avec les animaux.

Lorsque Epictète explique que « manger, boire, dormir, se reproduire » suffit aux animaux sans raison mais non à l'homme (E I, 6, 13-20 déjà cité p. 102), il ne veut pas dire que le bien de l'homme est étranger à ces activités, mais que le bien résulte de l'application de facultés supérieures à *ces activités*. D'où cette définition rigoureuse :

« L'essence du bien consiste dans l'usage qui convient des représentations »¹⁶.

Epictète parle aussi souvent d'usage « correct » (*orthê*) ou « conforme à la nature » (*kata phusin*) des représentations. L'usage des représentations n'est donc pas la faculté distinctive de l'homme, mais demeure la matière ou le terrain d'exercice de cette faculté, à savoir de la raison, si bien que l'homme peut être défini ainsi :

« Tu es un homme, c'est-à-dire un animal mortel capable de faire usage rationnellement de ses représentations », (E III, 1, 25).

3.- L'examen des représentations par la raison

Mais comment la raison s'applique-t-elle aux représentations et les contrôle-t-elle ? Epictète note que la grammaire nous explique comment écrire à un ami, mais ne nous dit pas s'il faut ou non écrire à cet ami :

« Quelle autre [faculté que la raison] peut juger la musique, la grammaire, les autres facultés, évaluer leur usage et indiquer l'occasion [qui convient à cet usage] ? Aucune », (E I, 1, 1-6).

La raison se manifeste donc essentiellement dans l'évaluation et la discrimination des représentations. Cela apparaît nettement dans l'entreprise philosophique, qui n'est que le perfectionnement du contrôle exercé naturellement par la raison sur les représentations :

« C'est pourquoi la tâche du philosophe, la première et la principale, est d'évaluer ses représentations, de les distinguer, de n'en accepter aucune qui n'ait été évaluée », (E I, 20, 7 et ci-dessous, p. 131).

Un chapitre des *Entretiens* (II, 18) est même consacré à « la manière dont il faut combattre ses représentations ». Comment Epictète peut-il être si critique à l'égard de nos représentations*, alors qu'il s'en prend par ailleurs violemment aux sceptiques en les accusant de mépriser les moyens que nous avons reçus de la Nature pour connaître la vérité (E II, 20, 21 et I, 5) ? Marc Aurèle résume bien la solution :

« Les choses sont en quelque manière si cachées qu'elles ont semblé totalement incompréhensibles (akatalépta) à des philosophes nombreux et de qualité, à l'exception des stoïciens, qui, quant à eux, les ont jugées difficiles à comprendre

(duskatalépta). *En outre, notre assentiment est toujours branlant. Où est en effet l'homme inébranlable?»*, (P V, 10).

Pour l'homme, l'objectivité est donc accessible mais n'est pas immédiate¹⁷ : elle demande un travail critique important, en particulier sur soi-même, car le principal obstacle réside dans nos incohérences et nos inquiétudes. Epictète compare l'âme à une cuvette d'eau et la représentation à un rayon de lumière qui la traverse, soulignant ainsi que ce sont les agitations de la première qui troublent notre accès aux choses (E III, 3, 20, cf. P VIII, 57). Ce ne sont pas nos représentations que nous devons critiquer, mais seulement la manière dont nous y réagissons et les interprétons, notre assentiment* et nos opinions, que nous devons maîtriser :

« N'ajoute rien à ce que les représentations principales te font connaître (...) Je vois que mon fils est malade : cela je le vois ; mais je ne perçois pas par la vue qu'il est en danger », (P VIII, 49, cf. M 45).

Parmi les trois thèmes d'exercice nécessaires au philosophe selon Epictète (E III, 12, 14-15 et ci-dessus, p. 28), aucun ne concerne d'ailleurs les représentations en elles-mêmes, mais le troisième est consacré à l'assentiment.

Il n'en reste pas moins qu'Epictète et Marc Aurèle disent souvent que l'assentiment doit examiner nos représentations et en rejeter certaines :

« Comme il est facile d'effacer et d'écarter les représentations gênantes ou inappropriées », (P V, 2).

Elles ont donc bien elles aussi l'objet d'une critique, ce qui s'explique d'abord par le fait que nos opinions imprègnent nos

représentations à notre insu, si bien qu'il serait souvent artificiel de critiquer une opinion fausse sans critiquer les représentations qui l'incorporent. En outre, d'après un fragment des *Entretiens*¹⁸, Epictète considérerait que nos représentations ont une force propre, indépendante de notre volonté : tous les hommes sont par exemple spontanément troublés lorsqu'ils perçoivent un danger. Il n'est cependant ni nécessaire ni judicieux de donner son assentiment à ces émotions immédiates et de se laisser inquiéter par elles, parce que notre assentiment est libre et qu'elles sont fausses et nuisibles. Elles peuvent et doivent donc être tenues à distance puis dissoutes, à défaut de pouvoir être entièrement évitées.

Par rapport à d'autres philosophes stoïciens, comme Sénèque, qui souscrivent à ces analyses épistémologiques et psychologiques, Epictète et Marc Aurèle ont cependant l'originalité d'élaborer un ensemble de procédés très précis destinés à nous permettre d'examiner, trier et corriger nos représentations. L'« usage correct des représentations » prend ainsi un sens nouveau et tout-à-fait concret cette fois : guidée par la philosophie, notre raison se livre à une manipulation critique de nos représentations. Afin de distinguer systématiquement les différents procédés ou exercices (voir ci-dessous p. 121) de rectification de nos représentations, on peut suivre Marc Aurèle et les classer en fonction des trois parties de la philosophie, physique, éthique et logique :

« Continuellement, à propos de toute représentation si c'est possible, mettre en œuvre la connaissance de la Nature, la connaissance des passions et la dialectique », (P VIII, 13).

4.- Les techniques éthiques et dialectiques d'usage des représentations

Musonius demande aux « exercices propres à l'âme » de nous « mettre sous la main » la distinction entre les faux biens et le bien, les faux maux et le mal (D VI, 8). A première vue, Epictète lui emboîte le pas et privilégie l'approche éthique :

« Exerce-toi donc à ajouter d'emblée à toute représentation pénible : "Tu n'es qu'une pure représentation et tu n'es en aucune manière ce que tu représentes". Ensuite examine cette représentation et éprouve-là à l'aide des règles qui sont à ta disposition, premièrement et surtout à l'aide de celle-ci : Faut-il la ranger dans les choses qui dépendent de nous ou dans les choses qui ne dépendent pas de nous ? Et si elle fait partie des choses qui ne dépendent pas de nous, que te soit présent à l'esprit que cela ne te concerne pas », (M I, 5, cf. E III, 8).

La distinction éthique cardinale devient une « règle » pour trier nos représentations et leurs objets et décider de notre réaction à leur égard (E III, 3, 14-19) : s'ils ne dépendent pas de nous, nous devons leur appliquer la loi divine (p. 38) et ne pas nous en soucier. Malgré sa simplicité, cette règle est difficile à appliquer, car nous ne cessons soit de l'oublier soit d'y trouver de prétendues exceptions. Il est donc nécessaire de proposer des techniques pour nous aider à nous tenir à cette règle dans toutes les situations.

Il y a d'abord toutes les « représentations qui nous entraînent » du fait de leur intensité, par exemple celle d'un outrage (M 20), d'un malheur imminent (M 18), d'un plaisir (M 34), du chagrin d'autrui (M 16) ou de sa bonne fortune (M 19). Dans chaque cas, il faut se rappeler que ce n'est pas l'objet lui-même mais notre opinion sur l'objet qui nous trouble (M 5). Cependant, l'émotion initiale que suscitent en nous ces représentations est parfois spontanée (p. 110). Il est néanmoins possible et nécessaire de ne pas « se laisser entraîner » par elle, c'est-à-dire de retarder systématiquement notre réaction volontaire (M 20), afin de pouvoir prendre de la distance et refuser notre assentiment :

« Si tu lui opposes les pensées suivantes, tu vaincras ta représentation, au lieu d'être entraîné par elle. Tout d'abord, ne te laisse pas saisir par sa vivacité, mais dis : "Attends un peu, ô ma

représentation, laisse que je voie ce que tu es et quel est ton objet, laisse-moi t'évaluer". Ensuite, ne lui permets pas de se développer et de déployer la série de ses tableaux, sinon elle te possède et te conduit où elle veut», (E II, 18, 24).

Il est alors possible de faire usage d'autres techniques pour résister aux suggestions actuelles de la représentation, par exemple lui opposer une représentation contraire qui relativise notre plaisir (D III, 24, 88), ou l'insérer dans un temps allongé, qui fait apparaître les regrets qu'entraînerait une réaction passionnelle (M 34). Par ailleurs, il faut se préparer à l'avance à résister à ces représentations intenses en pensant à leurs objets chaque jour, en particulier à celui qui semble (à tort) le plus redoutable, à savoir la mort (M 21).

En un sens, Epictète ne fait donc que rappeler, pour chaque chose qui ne dépend pas de nous, que nous ne devons pas nous en soucier, ajoutant parfois un conseil pour y parvenir plus facilement. Cette allure répétitive, voire tautologique, de ces préceptes résulte non seulement du fait que nous avons du mal à mettre en pratique ce que nous avons appris (voir ch. IV, p. 139), mais aussi de leur usage de la dialectique : il s'agit de mettre en évidence les erreurs et contradictions logiques dans nos opinions, afin que nous abandonnions ces dernières au profit de jugements cohérents.

Cette dimension est parfois explicite :

« Ces raisonnements ne sont pas concluants : "Je suis plus riche que toi, donc je suis meilleur que toi" (...) Ceux-ci sont plus concluants : "Je suis plus riche que toi, donc mes possessions sont meilleures que les tiennes" », (M 44).

Mais l'aspect dialectique des techniques du *Manuel* est le plus souvent implicite et indissociable de la règle éthique (ou physique) qu'il systématise, par exemple dans toutes les

techniques qui nous représentent les conséquences nécessaires de nos actions :

« Si tu vas te baigner, représente-toi ce qui arrive dans un établissement de bain : les gens qui t'aspergent d'eau, qui te bousculent, t'injurient, te volent », (M 4).

Il ne s'agit pas seulement de se préparer à ce qui va arriver, mais de vérifier que nous ne souhaitons pas au même moment une chose et son contraire, comme gagner aux Jeux Olympiques et ne pas subir un entraînement et un régime pénibles (E III, 15, 1-13), ou céder à la tentation sans regret (M 34), ou satisfaire notre corps et respecter autrui (M 36). De telles contradictions sont à la fois logiquement inacceptables et causes de nos plaintes, regrets, *etc.* Ces techniques utilisent donc la dialectique pour rendre nos impulsions cohérentes entre elles et avec le cours des choses (M 8 & 14) : si nous voulons nous baigner, alors nous ne pouvons pas craindre d'être bousculés.

La dialectique est en fait à la fois un modèle, dans la mesure où elle nous montre que l'on peut devenir infailible en s'entraînant à répondre à tous les cas difficiles (E III, 8 et ch. IV, p. 136), et un outil indispensable pour parvenir à appliquer rigoureusement la règle éthique fondamentale :

« On peut apprendre à connaître la volonté de la Nature par les choses sur lesquelles nous ne différons pas les uns des autres. Par exemple, l'esclave d'un autre casse une coupe, tout de suite on dit tout naturellement : "C'est le genre de choses qui arrivent". Tu dois donc savoir que, lorsque ta coupe est cassée, tu dois être tel que tu étais lorsque la coupe d'autrui a été cassée. Transpose cela dans les choses plus graves », (M 26).

Deux types de contradiction sont ici mis en lumière. De même que nous changeons de conduite sous le regard d'autrui,

nous réagissons différemment au même événement (a) lorsqu'il arrive à autrui et à nous, (b) lorsqu'il arrive à des objets de valeur différente, qui sont pourtant équivalents du point de vue éthique (cf. M 3). La comparaison et la généralisation dialectiques nous montrent que ces facteurs ne peuvent déterminer notre réaction aux choses, sous peine de nous plonger dans l'incohérence.

C'est également de la dialectique que relève la stratégie consistant à appeler chaque objet simplement par son nom, à le décrire de la manière la plus neutre possible, afin d'étouffer dans l'œuf toute réaction affective :

« Quelqu'un se baigne rapidement ; ne dis pas : "il se baigne mal", mais "il se baigne rapidement" », (M 45, cf. M 3).

Marc Aurèle souligne également l'importance de cette technique (P III, 11), mais il la présente généralement comme relevant de la physique (II, 12 ou VIII, 49-50)¹⁹. Les règles éthiques et dialectiques s'appuient en effet sur la connaissance de la Nature (P X, 31) pour nous rendre capables de « regarder à l'intérieur » des choses (P VI, 3).

5.- Les techniques physiques

Plus fréquemment et systématiquement qu'Epictète, Marc Aurèle élabore de nombreuses techniques physiques d'objectivation des représentations²⁰. La plus connue est sans doute celle qui consiste à décomposer un objet séduisant en ses éléments matériels (P III, 11) pour couper court à toute fascination :

« Oui, représente-toi bien, à propos des mets et de tout ce qu'on mange, que c'est ici un cadavre de poisson, là un cadavre d'oiseau ou de porc, et d'autre part que le [vin de] Falerne est du suc de raisin, la robe de pourpre [impériale] des poils de brebis mouillés

du sang d'un coquillage ; à propos de l'accouplement, un frottement de ventre et l'éjaculation d'un liquide gluant accompagnée d'un spasme. Telles sont les représentations qui vont jusqu'aux choses mêmes et les traversent pour faire voir ce qu'elles sont», (P VI, 13, cf.VIII, 24 & IX, 36).

Mais il ne s'agit que de l'une des techniques d'une méthode générale de dissolution des choses et de leurs attrait. Les objets peuvent également être divisés selon le temps, par exemple une chanson réduite à des notes prises une à une (P XI, 2), ou l'on peut se représenter leur disparition à venir :

« Fixe ton attention sur chacun de ces objets ; vois-le déjà se dissoudre, se modifier, se gâter en quelque sorte ou se dissiper, ou mourir selon le monde qui lui est naturel», (P X, 18).

Marc Aurèle applique en particulier cette dernière technique à lui-même et à ses contemporains, anticipant leur mort mais aussi leur oubli après elle :

« Te voilà bientôt cendre ou squelette, un simple nom ou pas même un nom», (P V, 33, cf.IV, 33, VII, 6, 10 & 34, IX, 33, X, 31 et XII, 27).

Par ailleurs, cette technique de destruction imaginaire est étroitement liée à une autre (XII, 21), qui met en lumière les transformations que subit chaque être :

« Acquiers une méthode pour observer comment les choses se changent l'une en l'autre ; fais-y continuellement attention, et exerce-toi de ce côté ; car rien n'est plus capable de produire les grandes pensées», (X, 11).

Très fréquemment mobilisée par Marc Aurèle (chap. I, p. 46), cette technique héraclitéenne peut se concentrer, comme les précédentes, sur des choses particulières, mais aussi prendre pour objet l'ensemble du monde, présenté comme un fleuve. À côté des techniques de dissolution, qui décomposent les objets en éléments ou aspects de piètre valeur, Marc Aurèle élabore en effet un second type de techniques d'objectivation physique, fondées sur la contextualisation : elles englobent les choses dans un cadre plus large qu'elles, afin de les relativiser. Comme l'a souligné Pierre Hadot, il s'agit d'adopter un « point de vue cosmique », indispensable pour garantir notre bon usage de toutes choses :

« Ne plus seulement respirer avec l'air qui t'entoure, penser maintenant avec cette pensée qui entoure toute chose », (P VIII, 54).

Chaque technique de contextualisation isole l'un des aspects de ce point de vue cosmique et le rend applicable à des situations concrètes et quotidiennes :

– « Réfléchis, par exemple, aux événements du temps de Vespasien » (IV, 32). Comparer les événements actuels à l'histoire passée montre leur banalité, la vanité et l'ignorance de ceux qui s'en irritent (VI, 47, VII, 58, VIII, 37, IX, 14 & 30 et X, 27), et cela vaut également pour la Nature : « Il n'y a rien de nouveau » (VII, 1, cf. IV, 44, VI, 37 & 46).

– « Se représenter continuellement l'ensemble de la durée, l'ensemble de l'être. Toute chose, relativement à l'être, est un grain de figue et, relativement au temps, un tour de tige » (X, 17). Considérer toutes les affaires humaines du point de vue de l'immensité du temps cosmique révèle leur peu d'importance (V, 24, VII, 35 & 48 et IX, 32).

– « Songe souvent à la liaison de toutes les choses dans le monde et à leur rapport les unes avec les autres » (VI, 38). Insérer chaque chose dans la trame de ses antécédents et de ses

conséquents montre la nécessité de tout ce qui arrive (IV, 45, VII 9, 13 & 18-19 et X, 5 & 26). Marc Aurèle généralise une technique qu'Epictète applique surtout aux actions (M 4 & 29, E III, 15, 1-7 : voir p. 114).

– « Contemple continuellement tout ce qui devient et change ; habitue-toi à penser que la nature de l'univers n'aime rien tant que changer les êtres et en créer de nouveaux semblables » (IV, 36). En percevant le changement comme permanent et nécessaire, on ne s'attache à aucun objet (V, 23, VI, 15, VII, 18-19, 23 & 25, et IX, 19)²¹.

– « Penser sans cesse que le monde est un vivant unique, ayant une seule substance et une seule âme, et comment tout se rapporte à une conscience unique qui est la sienne, comme il agit en tout par une impulsion unique » (IV, 40). Aboutissement des trois techniques précédentes, celle-ci nous fait adopter directement le point de vue de la Nature ou de Dieu, source unique et rationnelle de tout ce qui existe, afin de simultanément relativiser et justifier l'existence de chaque objet, qui n'est qu'une partie du monde (IV, 23, VI, 36 et VII, 10 et ci-dessous, pp. 128 et 181).

6.- De la philosophie considérée comme l'un des (beaux-)arts

Cette énumération, qui pourrait être complétée, détaillée ou systématisée, montre quelle importance Epictète et Marc Aurèle accordent à l'objectivation de chacune de nos représentations, et que celle-ci les conduit à transformer profondément nos représentations habituelles. Shaftesbury²² a bien souligné et expliqué ce paradoxe :

« Rappelle-toi que de la chrésis phantasiôn [usage des représentations] une des parties principales est l'inversion, le changement et la transformation des imaginations, ou représentations, et la torsion par laquelle on les arrache à leur propre sens naturel et vulgaire pour leur donner une signification véritablement naturelle et libre de toute illusion et imposture »²³.

Ce qui est attendu de l'usage de ces techniques, qui nous conduisent à mépriser, démembrer, oublier ou noyer les choses que nous avons sous les yeux, c'est un accès authentique à ces choses : qu'elles nous soient restituées telles qu'elles sont vraiment (P VI, 13), « hors de la porte, existant en soi, mais ne sachant rien et n'affirmant rien d'elles-mêmes » (P IX, 15). C'est vers cet objectif qu'elles convergent, se combinant pour former une véritable méthode :

« Applique-toi à voir toujours complètement ce qu'est, en elle-même, chaque chose qui produit en toi sa représentation, à l'analyser, en séparant la cause, la matière, la relation et la durée au bout de laquelle elle devra cesser »²⁴.

Mais comment des techniques aussi différentes peuvent-elles collaborer à la construction critique d'une même objectivité : les unes décomposent les objets, alors que les autres les observent de loin, les unes semblent les mépriser, alors que d'autres admirent leur perfection (P III, 2 cité p. 124) ? Ces divergences s'expliquent par le fait qu'elles visent à corriger nos habitudes et nos opinions défectueuses :

« Et comme l'habitude domine quand elle est forte, et que nous sommes habitués à faire usage de nos désirs et de nos aversions vis-à-vis de ces seuls [objets extérieurs], il faut à cette habitude opposer une habitude contraire et, là où la pente de nos représentations est forte, glissante, opposer l'exercice. Je suis incliné au plaisir : je me précipiterai dans la direction opposée, et cela avec excès, pour m'exercer. (...) D'où le fait que d'autres doivent plus s'exercer à d'autres choses », (E III, 12, 6-8).

Les techniques d'usage des représentations offrent pour la plupart un dessillement du regard et non la représentation

définitive des objets auxquelles elle s'applique²⁵. Chacune est adaptée à un type d'illusion. Comme il faut dissoudre la fascination ou le désir que l'on éprouve pour certaines choses, mais aussi le dégoût ou la crainte que d'autres (ou la même personne dans d'autres circonstances) peuvent éprouver à l'égard de ces mêmes objets (ou d'autres), des techniques apparemment opposées sont nécessaires et seront utilisées. De même, bien des recommandations strictes d'Epictète ne s'adressent qu'à un certain type d'élèves, en particulier aux débutants, et ne concernent pas ceux qui, fortifiés par la philosophie, peuvent fréquenter le monde ou étudier la logique²⁶.

Le philosophe est ainsi comme un médecin, qui prescrit des « exercices » destinés à guérir l'âme de ses erreurs et de ses passions, puis à forger en elle de bonnes habitudes (D VI, E II, 16, 1-10, III, 2, III, 12), et à « réveiller continuellement les représentations » qui sont « en adéquation avec les principes » (P VII, 2, V, 16)²⁷. Musonius précise que « ceux qui veulent se sauver doivent passer toute leur vie à se soigner », mais que la raison n'est pas un de ces médicaments qui sont évacués du corps avec la maladie : elle est plutôt semblable aux « aliments sains » qui créent de bonnes dispositions en nous²⁸. La philosophie est finalement un régime de vie, dans lequel Musonius inclut aussi des exercices physiques, destinés à nous fortifier contre le froid, la faim, la douleur ou à nous habituer à l'effort (D VI, 7-8).

Plutôt qu'à celui du médecin ou du diététicien, Shaftesbury compare quant à lui le travail du philosophe à celui de l'artisan et de l'artiste :

*« Réjouis-toi lorsque conformément à l'art que tu as appris, tu as eu l'heur de réussir avec l'habileté d'un maître à modeler ou à bien forger une représentation ou une idée quelles qu'elles soient... »*²⁹.

Cette analogie est conforme à la conception technique qu'Épictète se fait de la philosophie (p. 101), mais attire également l'attention sur la dimension créatrice, poétique même, de la philosophie et des textes d'Épictète ou Marc Aurèle. Ils recourent non seulement aux principes éthiques, logiques et physiques du stoïcisme, mais aussi à un véritable art d'écrire, indispensable pour transcrire les doctrines dans nos représentations quotidiennes. Si celui d'Épictète privilégie une langue ordinaire, le dialogue, l'exhortation ou la parabole, s'inspirant de la comédie et de la diatribe, celui de Marc Aurèle est plutôt fondé sur l'aphorisme, la description et surtout l'analogie, qu'il a apprise avec son maître de rhétorique, Fronton³⁰.

Loin de se contenter de trier ou de soumettre à la critique nos représentations spontanées, leur usage correct va ainsi jusqu'à reconstituer à partir d'elles d'autres représentations plus justes :

*« Mais substitue [à ta représentation] plutôt une belle et noble représentation; quant à celle qui est impure, chasse-la »*³¹.

À l'époque d'Épictète et de Marc Aurèle, le terme *phantasia* peut d'ailleurs désigner une image produite par un artiste, et il indéniable que certaines des « belles et nobles représentations » qu'ils offrent sont de véritables chefs d'œuvre, qui touchent autant qu'elles démontrent :

« Il faut remarquer aussi des choses de ce genre : même les conséquences accessoires des phénomènes naturels ont quelque chose de gracieux et d'attachant. Par exemple, lorsque le pain est cuit, certaines parties se crevassent à sa surface ; et pourtant ce sont précisément ces fentes, qui en quelque sorte semblent avoir échappé aux intentions qui président à la confection du pain, ce sont ces fentes mêmes qui, en quelque sorte, nous plaisent et excitent notre appétit d'une manière très particulière. Ou encore les figues : quand elles sont bien mûres, elles se fendent. Et dans

les olives mûres, c'est justement l'approche de la pourriture qui ajoute une beauté particulière au fruit. Et les épis se penchent vers la terre, et le front plissé du lion et l'écume qui file au groin du sanglier...»³².

Le constructivisme technique d'Épictète et Marc Aurèle, qui réduit toute notre vie à notre usage de nos représentations, prend ainsi non seulement la forme classique d'un examen de toutes nos représentations du point de vue de leur objectivité, mais débouche également sur une méthode originale de purification, de structuration, voire de fabrication de ces « représentations qui vont au cœur des choses » (P VI, 13) et qui peuvent seules nous garantir la cohérence et la lucidité de notre esprit, dont dépendent notre sérénité et notre liberté.

Le stoïcisme impérial ne se réduit donc pas à une prédication morale : il réside d'abord et avant tout dans ces exercices indissociablement éthiques, cosmologiques, épistémologiques, rhétoriques ou poétiques destinés à nous habituer à voir le monde et tout ce qu'il contient avec des yeux stoïciens, à « imprégner notre âme » (P V, 16) des représentations les plus justes.

On verra en conclusion (p. 209) que c'est sans doute la leçon la plus vivante du stoïcisme impérial, celle d'une conception de la philosophie comme technique de transformation rigoureuse et profonde de notre pensée. Mais, pour Épictète et Marc Aurèle, ce travail sur nos représentations, moment indispensable et stratégique, demeure incomplet s'il n'affecte pas notre conduite quotidienne : la philosophie doit elle aussi faire l'objet d'un usage, sous peine d'apparaître comme un exercice intellectuel stérile.

1. P. Watzlawick, « La construction des "réalités" cliniques » in P. Watzlawick et G. Nardone (dir.), *Stratégie de la thérapie brève*, Paris, Seuil, pp. 19-33 (28 et 33).

2. Les premiers stoïciens ont développé une théorie empiriste de la connaissance fondée sur le concept de « représentation » : voir F. Ildefonse, *Zénon, Cléanthe, Chrysippe (Les Stoïciens I)*, Paris, Belles Lettres, 2000. Épictète et Marc Aurèle utilisent bien des concepts et thèses de cette théorie sans jamais les exposer pour eux-mêmes.

3. Voir A. Long, *Stoic Studies*, op. cit., pp. 275-285 et P. Hadot, *La citadelle intérieure...*, op. cit., pp. 123-144.

4. Voir E I, 7, 5-8 & II, 3, 3-5.

5. Voir respectivement E I, 15, 2, III, 3, 1, III, 22, 19 et IV, 8, 12.

6. E III, 3, 1 et III, 22, 19.

7. E III, 24, 69, I, 20, 15, I, 7, 32-33 et surtout Stobée, *Anthologie* II, 8, 30 ; p. 159, 23 = Musonius, fragment 38 Hense= Epictète, frag. 4 Schenkl/ Oldfather. Pierre Hadot, *Manuel d'Epictète*, Paris, Librairie Générale Française, 2000, pp. 48-49 admet ce dernier passage comme une citation littérale de Musonius, parce qu'il contient des tournures absentes des *Entretiens*. Mais sa proximité avec d'autres passages des *Entretiens* et l'absence de parallèle dans les discours de Musonius suggèrent plutôt qu'Epictète mêle dans ce passage son langage et celui de son maître, comme il en a l'habitude lorsqu'il fait parler d'autres philosophes. Cela n'exclut évidemment pas que Musonius ait employé l'expression « usage des représentations », mais on peut douter qu'elle ait joué chez lui le rôle capital qu'elle joue chez son élève.

8. Les premiers stoïciens caractérisaient les animaux par la possession d'une âme* (*psuchê*) et plus particulièrement de deux capacités : la représentation* (*phantasia*) et l'impulsion* (*hormê*).

9. Cf. Lucullus 99 ou Sextus Empiricus, *Contre les logiciens* I, 175 et 444 pour l'idée (sceptique) que l'on peut « faire usage d'une représentation », à savoir agir à partir d'elle, même si elle n'est pas certaine.

10. E IV, 10, 15 ; III, 5, 8 ; II, 22, 5 ; I, 21, 2 ; I, 4, 1 ; frag. 27 Oldfather/177 Schweighaüser= P XI, 37 ; M 2, 2 ; M 48, 3 ; E II, 13, 17 ; P VII, 55 ; E II, 1, 9.

11. Voir E III, 22, 103-105 : III, 21, 24 ; IV, 1, 68-75 ; IV, 6, 25-26.

12. 280c-d (trad. M. Canto, GF-Flammarion, 1989) : « Nous aurions pas exemple beaucoup de choses à manger, mais nous ne les mangerions pas ; ou bien des choses à boire, mais nous ne les boirions pas. Est-ce que cela nous serait-utile ? (...) Si l'on doit être heureux, repris-je, il faut donc, semble-t-il, non seulement posséder de pareils biens mais aussi en faire usage : car il n'y a rien d'utile à les posséder ».

13. Voir T. Bénatouïl, *Faire usage*, op. cit., pp. 21-25 & 41-42.

14. E II, 1, 4. Cf. E I, 20, 15, I, 30, 4 et II, 22, 29.

15. Philosophe stoïcien admiré par Pline et Epictète pour son éloquence et connu pour sa querelle (racontée par Philostrate) avec le pythagoricien Apollonius de Tyane : il est né dans la première moitié du premier siècle et mort vers 120. Voir ch. VI, p. 190.

16. E I, 20, 15. Epictète introduit cette définition en faisant référence aux ouvrages de Zénon, le fondateur du stoïcisme.

17. Pour des analyses plus précises, voir V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, op. cit., pp. 116-121 ; C. Imbert, « Théorie de la représentation et doctrine logique dans le stoïcisme ancien », in J. Brunschwig (éd.), *Les Stoïciens et leur logique. Actes du colloque de Chantilly, 18-22 septembre 1976*, Paris, Vrin, 1978, réédité en 2006,

pp. 79-108 ; A. Long, *Stoic Studies*, *op. cit.*, pp. 275-285 ; P. Hadot, *La citadelle intérieure...*, pp. 119-144 et *Manuel d'Épictète*, *op. cit.*, pp. 49-56 ; M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, pp. 278-288 ; et A. Giavatto, *Interlocutore di se stesso...*, *op. cit.*, pp. 34-57 & 77-88.

[18.](#) Aulu-Gelle, *Nuits attiques* XIX, 1= frag. 9 Schenkl. Cf. P V, 26, 1 et P. Hadot, *La Citadelle...*, *op. cit.*, pp. 119-144.

[19.](#) Sur la gestion dialectique des représentations chez Marc Aurèle, voir A. Giavatto, *Interlocutore di se stesso...*, *op. cit.*, pp. 54-57, 71-83, 207-233. La seule technique dialectique spécifique à Marc Aurèle est sans doute la disjonction ou plutôt la *consequentia mirabilis* (« conséquence merveilleuse ») qui est utilisée avant tout dans le domaine physique et qui permet de garantir une thèse (souvent éthique), en montrant qu'elle découle de la même manière de deux hypothèses contraires (voir ch. VI, p. 185).

[20.](#) Voir P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, *op. cit.*, pp. 145-164 et *La citadelle intérieure...*, *op. cit.*, ch. 7, M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, pp. 288-294 et J. Sellars, *The Art of Living. The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*, Aldershot, Ashgate, 2003, pp. 150-165.

[21.](#) Voir déjà Musonius, fragment 42 Hense= Stobée, *Florilège* 108, 60, et ci-dessus p. 46.

[22.](#) Anthony Ashley-Cooper (1671-1713), 3^e comte de Shaftesbury, homme politique et philosophe, grand représentant des Lumières anglaises, dont les *Exercices*, écrits personnels non destinés à la publication, sont une appropriation minutieuse, théorique et pratique, du stoïcisme d'Épictète et de Marc Aurèle : voir Conclusion, p. 203.

[23.](#) Shaftesbury, *Exercices*, traduits, présentés et annotés par L. Jaffro, Paris, Aubier, 1993, § 112, p. 149. Il précise ailleurs que c'est « aux yeux du vulgaire » que l'application correcte des prénotions aux cas particuliers apparaît comme une « inversion » (§ 333, pp. 357-358).

[24.](#) P XII, 18, cf. P III, 11, VII, 29, VIII, 11, IX, 25, X, 9 et XII, 10.

[25.](#) Cette représentation objective ou, au moins, ses structures de base sont fournies par la physique pour les choses naturelles et par l'éthique pour les situations, comportements et réalités pratiques. On a présenté les principes de la seconde dans les chapitres I et II (mais voir aussi ch. V, § 4 sur la résolution), on traitera de certains principes de la physique dans le chapitre VI (et dans le ch. IV, § 1 sur la compréhension).

[26.](#) Voir ch. I, p. 41 et ch. IV, p. 148 ainsi que Th. Colardeau, *Étude sur Épictète*, *op. cit.*, pp. 85, 145, 168, 189 ou 225.

[27.](#) C'est Pierre Hadot qui a le plus insisté sur cette dimension du stoïcisme impérial (qu'il étend à toute la philosophie antique), *via* la notion d'« exercices spirituels » (voir *Exercices spirituels et philosophie antique*, *op. cit.*, pp. 19-74). Voir aussi les notions de « techniques de soi » et d'« ascétique » chez M. Foucault (*L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, pp. 47-50 & 398-411), et le bilan de J. Sellars (*The Art of Living*, *op. cit.*, 2003, pp. 107-128) sur cette dimension technique du stoïcisme.

[28.](#) Musonius, fragment 36= Plutarque, *Le contrôle de la colère* 453d. Voir V. Laurand, « Souci de soi et mariage chez Musonius Rufus », art. cit., pp. 86-89.

[29.](#) Shaftesbury, *Exercices*, op. cit., § 129, pp. 165-166.

[30.](#) Sur le style et la rhétorique d'Épictète, voir Th. Colardeau, *Étude sur Épictète*, op. cit., pp. 271-320, B. Wehner *Die Funktion der Dialogstruktur in Epiktets Diatriben*, Stuttgart, Steiner, 2000, et A. Long, *Epictetus*, op. cit., pp. 52-66. Sur ceux de Marc Aurèle, voir M. Alexandre, « Le travail de la sentence chez Marc Aurèle : philosophie et rhétorique », *La Licorne*, n° 3 (*Formes brèves*), 1979, pp. 125-158, R. Rutherford, *The Meditations of Marcus Aurelius: a study*, Oxford, Clarendon Press, 1989, *passim*, et A. Giavatto, *Interlocutore di se stesso...*, op. cit., pp. 111-202. C'est Shaftesbury qui explicite et théorise la dimension esthétique ou artistique de l'usage des représentations, au point de la substituer à la dimension logique : voir L. Jaffro, « Des usages d'Épictète », dans *Manuel d'Épictète*, traduit par L. Cattin, Paris, GF-Flammarion, 1997, pp. 145-146 et *Éthique de la communication et art d'écrire. Shaftesbury et les Lumières anglaises*, Paris, PUF, 1998, pp. 146-160.

[31.](#) E II, 18, 25, cf. P VIII, 49 et VI, 13.

[32.](#) P III, 2 (trad. de P. Hadot, *La citadelle...*, op. cit., p. 163). Sur les images chez Marc Aurèle, en particulier celles de ce texte, voir P. Quignard, *Rhétorique spéculative*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, pp. 19-58.

IV

Quel usage de la philosophie ?

« L'un est sans tunique mais philosophe ; l'autre sans livre [mais philosophe] », (P IV, 30)

1.- Comprendre

Quelle est la norme ou la finalité de l'usage correct des représentations ? Epictète désigne par le terme *parakolouthésis* la faculté propre à l'homme, qui complète et guide l'usage des représentations¹. Le sens originel du verbe *parakolouthéin* est « suivre de près », physiquement mais aussi intellectuellement. Il peut s'appliquer ainsi d'abord à l'organisation de l'univers : « comprendre/suivre la volonté de la Nature » (E I, 17, 17) résume bien l'objectif des techniques d'usage des représentations. Epictète et Marc Aurèle comparent en effet le comportement du bon citoyen à la situation de la main et du pied :

« S'ils avaient la raison et comprenaient la constitution de la Nature, ils n'auraient jamais ni aspiration ni désir, sans les rapporter au tout », (E II, 10, 4, cf. II, 5, 24-25 & P II, 1, II, 9, VIII, 34).

La main et le pied ne peuvent agir en faisant abstraction du corps dont ils sont une partie et doivent en particulier accepter tout ce qui est bon pour lui (P VI, 33).

La compréhension physique est donc indispensable pour saisir que tous les êtres ne sont que des parties du monde, soumises à son ordre et à ses transformations nécessaires, pour admirer ceux-ci (P III, 2, 5 cité p. 124), et pour nous rappeler que nous partageons cette condition :

« Celui qui ne sait pas ce qu'est le monde, ne sait pas où il est ; celui qui ne sait pas pourquoi il est né, ne sait pas qui il est », (P VIII, 52).

L'homme ne se distingue donc pas des autres êtres parce qu'il pourrait échapper à l'ordre du monde, soit qu'il le contemple dans une sorte de tête-à-tête ou avec une distance critique, soit qu'il le dépasse en s'unissant à un principe divin supérieur. La philosophie lui propose plus modestement de prendre conscience de sa propre position dans le monde – sa nécessité et ses contraintes, mais aussi ses chances et ses devoirs – afin de mieux l'occuper :

« Nous collaborons tous à une œuvre unique, les uns le sachant et en le comprenant (parakolouthétikôs), les autres sans le savoir », (P VI, 42, voir aussi p. 182).

Cette « compréhension » ne s'intéresse cependant pas seulement à la Nature. Chez Epictète, le terme s'applique souvent à des raisonnements ou à des mots² pour désigner un effet de la raison indispensable à l'usage correct des représentations :

« Par où donc faut-il commencer ? »

– Si tu consens, je te dirai que tu dois d'abord comprendre les mots.

– D'où il faut conclure qu'actuellement je ne comprends pas les mots?

– Tu ne les comprends pas.

– Comment alors puis-je en faire usage?

– [Tu en fais usage] comme les illettrés du langage écrit, comme les bêtes des représentations. Autre chose en effet est l'usage, autre chose la compréhension. Si tu crois comprendre, prends le mot que tu voudras et interrogeons-nous pour voir si nous le comprenons», (E II, 14, 14-17).

Lorsque nous faisons usage des mots, « nous essayons d'appliquer les prénotions aux réalités particulières : “il a bien fait”, (...) “il a échoué”, “il est injuste” (...). Qui parmi nous attend pour en faire usage qu'on les lui ait enseignées comme les ignorants avec les lignes ou les sons ? » (E II, 11, 4-5). La possession de ces prénotions morales nous place au-dessus des animaux, mais elle n'est en rien méritoire, puisque ces notions générales se forment spontanément à partir de notre expérience et que leur usage est, chez la plupart des hommes, irréfléchi. Pour le prouver, Epictète comme Musonius évoquent surtout les usages contradictoires d'une même notion morale chez différentes personnes ou différents peuples (D VIII, 4, E I, 11, 9-14).

Or, d'une part, les prénotions elles-mêmes sont naturelles et ne peuvent se contredire, si bien que seules leurs applications fautives divergent (E I, 22, 1-4) ; d'autre part, notre âme répugne naturellement à la contradiction (II, 26, 3). En examinant nos opinions, la philosophie peut et doit donc nous faire prendre conscience (*parakolouthen*) de nos contradictions puis nous montrer comment les éliminer :

« Voici le point de départ de la philosophie : la perception du conflit qui met aux prises les hommes entre eux, la recherche de l'origine de ce conflit, la condamnation de la simple opinion et la défiance à son égard, un examen de l'opinion pour déterminer si

on a raison de la tenir, la découverte d'un critère, de même que nous avons inventé la balance pour la détermination du poids, ou le cordeau pour distinguer ce qui est droit et ce qui est tordu », (E II, 11, 13, cf. I, 22, 9-10, II, 26, 3-7).

Epictète prend ici pour modèle l'examen socratique et sa recherche de définitions³. On ne peut pas faire un usage correct de ces représentations générales que sont nos prénotions « sans les avoir articulées et avoir examiné quelle réalité se range sous chacune d'entre elles » (E II, 17, 5-7), par exemple la notion de liberté (*eleutheria*) :

« Examine comment nous faisons usage de la notion de liberté à propos des animaux. On élève en cage des lions apprivoisés, on les nourrit, et il y a des gens qui les emmènent avec eux. Qui dira que ce lion est libre? N'est-il pas vrai qu'il est d'autant plus esclave que sa vie est plus douce (...) Voilà pourquoi nous appellerons libres les seuls animaux qui ne supportent pas la captivité, mais qui, à peine captifs, s'échappent par la mort », (E IV, 1, 24-29).

La raison (*logos*) trie, teste, organise et explicite nos jugements quotidiens afin de remplir sa fonction, à savoir « l'articulation » (*diarthrôsis*) de nos notions et de toutes nos représentations. Or, pour y parvenir, elle doit elle-même être « articulée » par la logique (E I, 17, 1-3). Dans une lettre inspirée de la pensée de Musonius, le philosophe est ainsi défini comme celui qui « se préoccupe de purifier sa raison et cultive la raison droite »⁴. Malgré sa technicité, la « compréhension » logique est indispensable, comme Epictète l'a appris avec Musonius :

« C'est là précisément ce que je disais moi aussi à Rufus qui me reprochait de n'avoir pas découvert une omission dans un syllogisme. "Ce n'est tout de même pas, lui disais-je, comme si

j'avais brûlé le Capitole!». Et lui de me répondre: "Esclave, dans le cas présent, cette omission, voilà le Capitole!". Sont-ce là les seules fautes : brûler le Capitole et tuer son père ? Mais user de ses représentations au hasard, à l'aveuglette et sans règles ; ne pas comprendre (parakolouthen) un raisonnement ou une démonstration ou un sophisme ; en un mot, ne pas voir dans ses questions ou ses réponses ce qui s'accorde ou non avec sa propre position, rien de tout cela n'est fautive?», (E I, 7, 32-33).

L'incapacité à saisir les liens nécessaires et les incompatibilités entre nos expressions, jugements ou décisions (P VII, 4) va de pair avec un mauvais usage des représentations, c'est-à-dire un usage exposé à toutes les erreurs et contradictions, et aux troubles qui en découlent⁵.

La compréhension a donc également un enjeu éthique et pratique, parce qu'une compréhension physique ou logique est le plus souvent nécessaire pour bien agir ou réagir. On a vu par exemple (p. 78) que c'est l'explication rigoureuse des termes « père » ou « frère » qui permet de bien agir à l'égard des personnes qu'ils désignent. Il existe d'ailleurs quelques occurrences de *parakolouthen*, où le verbe porte sur des actions accomplies par le sujet :

« Par Zeus, je crois que ceux-mêmes qui s'épilent, agissent comme ils le font sans comprendre ce qu'est cette [action]. Homme, qu'as-tu à reprocher à ta nature ? De t'avoir fait homme ? Eh quoi ! devait-elle faire de tous les êtres des femmes ? Et quel profit aurais-tu alors retiré de ta parure ? Pour qui te parerais-tu alors si tous étaient des femmes? », (E III, 1, 29-30).

Ne pas comprendre ce que l'on fait revient à ne pas avoir conscience des tenants et aboutissants de son action (cf. E I, 28, 20, III, 15, 1-7, P II, 16, 6). Les questions posées à l'homme qui s'épile sont fondées à la fois sur des règles déductives et sur certains faits naturels : il s'agit de révéler la contradiction entre

l'épilation et la nature du corps masculin. La capacité à suivre les conséquences qu'est la compréhension acquiert ainsi une pertinence pratique immédiate en s'appliquant à la nature humaine, car la bonne conduite est définie comme conforme à la nature (E I, 26, 1-2).

Un autre bon exemple est fourni par la mort, dont la compréhension du point de vue de la nature humaine et de l'organisation entière de l'univers est nécessaire si l'on veut adopter la bonne attitude à son égard :

« Pourquoi, par exemple, les épis germent-ils? N'est-ce pas pour mûrir? Et s'ils mûrissent, n'est-ce pas aussi pour être moissonnés? (...) Sachez aussi que pour des hommes, c'est une malédiction que de ne pas mourir ; c'est la même chose que de ne pas venir à maturité, que de ne pas être moissonné [pour des épis]. Et nous, nous les mêmes qui devons être moissonnés et qui comprenons que nous sommes moissonnés, nous nous affligeons de cela », (E II, 6, 11-14, cf. P IX, 3).

L'objectif ultime de la philosophie est ainsi l'insertion consciente dans le monde, sa compréhension, à savoir une opération indissociablement éthique, logique et physique qui est propre à l'homme et constitue l'objectif commun des différentes techniques d'usage des représentations (qu'elles soient sensibles ou, comme les notions, abstraites), dont on a vu qu'elles relevaient également des trois parties de la philosophie (p. 111).

Pour être parfaite et réaliser la fin de la nature humaine, la compréhension doit cependant s'accompagner d'actions ou d'attitudes en accord avec elle (E I, 6, 15), comme l'attestent la joie qui suit la « prise de conscience » (*parakolouthēin*) que l'on agit bien (E III, 5, 14, III, 24, 110) et le malheur associé au fait de « ne pas comprendre les mouvements de notre propre âme » (P II, 8). Or le passage cité dans le paragraphe précédent indique que la compréhension physique de la mort n'est pas en

elle-même suffisante pour ne pas la craindre. Comment s'assurer que les connaissances logiques ou physiques acquises par l'apprenti philosophe servent à l'amélioration de sa conduite ? Epictète souligne sans cesse que les règles et les concepts produits par la raison doivent eux-mêmes faire l'objet d'un usage et ne constituent pas des connaissances valant pour elles-mêmes :

« Et philosopher consiste à examiner et affermir les normes ; après quoi l'usage de celles-ci, [lorsqu'elles sont] connues, est l'œuvre de l'homme de bien », (E II, 11, 25, cf. E I, 11, 15).

2.- Les dangers du détour théorique

« Qu'est-ce donc qui est admirable ? L'intelligence du dessein de la Nature. Eh bien ! Le comprends-tu par toi-même ? Dans ce cas, de qui peux-tu avoir besoin ? S'il est, en effet, certain que personne ne se trompe volontairement, et si toi, tu connais parfaitement la vérité, tu agiras nécessairement désormais avec droiture.

– Mais, par Zeus, je ne comprends pas le dessein de la Nature.

– Qui donc l'interprètera ? On dit que c'est Chrysippe⁶. Je vais à lui et je cherche ce que dit cet interprète de la Nature », (E I, 17, 13-16, cf. M 49).

Ce passage dessine bien le cadre dans lequel l'étude de la philosophie prend sens. L'objectif de l'apprenti philosophe est de comprendre la Nature et d'agir droitement. Comprendre seul la Nature étant difficile, on cherche de l'aide chez ceux qui ont réfléchi à ce sujet. Epictète explicite le présupposé de cette démarche d'apprentissage : les fautes pratiques résultent de l'ignorance, et la connaissance de la vérité permet à elle seule de mener une vie morale. Cet intellectualisme éthique, qui remonte à Socrate, est au centre de l'entreprise philosophique stoïcienne (cf. ch. III, p. 100), et fonde ici un *détour* théorique par l'œuvre de Chrysippe, ou par des interprètes de cette œuvre difficile à comprendre.

Dans plusieurs chapitres des *Entretiens*, Epictète défend un détour analogue par l'étude de la logique ou « dialectique »⁷. Celle-ci permet d'abord à l'homme de maîtriser et de fonder les moyens argumentatifs dont il dispose pour rechercher la vérité :

« Voilà pourquoi, j'imagine, on commence par la Logique, comme, lorsqu'il s'agit de mesurer le blé, on commence par examiner la mesure. (...) Si nous ne possédons pas une connaissance exacte et précise du critère grâce auquel nous connaissons toutes les autres choses, serons-nous capables d'avoir aussi de l'une quelconque de ces choses une connaissance exacte et précise? », (E I, 17, 6-8).

L'apprentissage de la logique constitue en outre un entraînement de la raison, puisque celle-ci a pour fonction de « comprendre » dans tous les domaines. Etablissant une analogie entre la loi logique selon laquelle il faut accepter ce qui suit (*to akolouthon*) d'une hypothèse et la « loi de la vie » selon laquelle il faut « accomplir ce qui suit de la nature » (E I, 26, 1), Epictète justifie ainsi l'étude théorique :

« Aussi, les philosophes nous exercent d'abord à la théorie, ce qui est plus facile, puis ils nous adament ainsi à des exercices plus difficiles. Dans la théorie, en effet, rien ne nous détourne de tirer les conséquences des enseignements donnés, tandis que dans la vie, bien des influences agissent sur nous en sens contraire. Il est donc ridicule celui qui prétend vouloir d'abord s'exercer à bien vivre, car il n'est point aisé de commencer par ce qui est le plus difficile », (E I, 26, 3-4).

La compréhension strictement logique fournit à la fois un modèle et un terrain d'entraînement pour la compréhension éthique et l'action : elle permet en effet d'apprendre à suivre les

conséquences avec des propositions sans enjeu pratique, par exemple « il fait jour » et « il y a de la lumière », pour lesquelles aucune émotion ne risque de venir brouiller l'application des règles déductives.

La suite du chapitre qui vient d'être cité met cependant en garde les apprentis logiciens :

« Mais si c'est uniquement pour faire parade dans un banquet de sa science des syllogismes hypothétiques, que l'on étudie ces arguments et que l'on fréquente les philosophes, que fera-t-on d'autre, sinon chercher à exciter l'admiration de quelque sénateur, son voisin de table? », (E I, 26, 9).

Epictète n'expose jamais l'utilité de la philosophie théorique sans rappeler ainsi ses dangers : elle constitue un détour nécessaire pour devenir philosophe mais, du même coup, elle détourne très souvent les jeunes philosophes de leur objectif initial, au profit des plaisirs vains de la théorie et au détriment de la mise en œuvre des principes, seule activité dont on peut à bon droit être fier (M 49 cité p. 141).

La théorie est donc un instrument indispensable mais qui ne doit pas devenir une fin en soi. Musonius le montrait déjà en invoquant des exemples d'arts (médecine, navigation, musique), où il est évident que la pratique prime sur la théorie, c'est-à-dire sur la capacité de discourir au sujet de ce qu'il faut faire, sans pour autant que cette dernière soit inutile :

« La théorie (logos), il est vrai, en enseignant comment il faut agir, aide aussi l'action (praxis) et vient avant la disposition (ethos) pour ce qui est du bon ordre. Il est impossible, en effet, d'être disposé à bien agir sans avoir acquis cette disposition en accord avec la théorie. Il reste cependant que la disposition vient avant la théorie pour ce qui est de la puissance, car elle est plus forte que la théorie pour conduire l'homme à l'action », (D V, 6).

Epictète raffine cette analyse en distinguant plusieurs niveaux de théorie :

« Le lieu qui est le premier et le plus nécessaire en philosophie est celui de l'usage des principes, par exemple le lieu : ne pas mentir. Le deuxième est celui des démonstrations, par exemple : pourquoi ne faut-il pas mentir ? Le troisième est celui qui confirme et analyse les deux premiers, par exemple : pourquoi ceci est une démonstration ? Qu'est-ce qu'une démonstration, une conséquence logique, une contradiction, qu'est-ce que le vrai, qu'est-ce que le faux ? Ainsi le troisième lieu est nécessaire à cause du deuxième et le deuxième à cause du premier.

Mais ce qui est le plus nécessaire, et sur lequel il faut se reposer, c'est le premier. Pourtant nous faisons tout le contraire. Nous passons tout notre temps dans le troisième et c'est à lui que va tout notre zèle, et nous ne nous soucions pas du tout du premier... », (M 52).

Il existe trois niveaux d'exercice ou « lieux » de la philosophie : celui de la pratique qui met en œuvre les principes, celui de la théorie qui justifie ces principes, et celui de la métathéorie logique, qui fonde les arguments théoriques. Nous nous engageons dans le second puis le troisième lieu comme dans des détours utiles du point de vue du premier lieu, mais nous finissons par nous égarer et même nous complaire dans ces détours.

Epictète utilise ailleurs l'allégorie d'un homme qui, sur le chemin du retour vers son pays, s'arrête dans une auberge, s'y plaît et en oublie le but de son voyage. De la même manière, dit-il, l'enseignement philosophique a recours à des outils rhétoriques et dialectiques et certains élèves sont captivés par le style, les syllogismes ou les arguments équivoques et s'y arrêtent (E II, 23, 36-41). Le problème qui se pose alors est celui du maintien des efforts consacrés au premier lieu contre les

séductions des deux autres. Les principes théoriques (*theôrémata*) n'échappent pas à la règle fondamentale de la pensée d'Épictète, qui veut que les choses soient indifférentes en elles-mêmes et que seul compte l'usage qu'on en fait (E I, 6, 1 ou II, 1, 37).

Bien que la plupart de ses critiques porte sur la connaissance de la logique érigée en fin en soi, c'est toute connaissance théorique non appliquée qu'Épictète considère comme insuffisante. Le fait qu'il donne comme exemple du « second lieu » la démonstration de la proposition « il ne faut pas mentir » (M 52) montre qu'il existe une connaissance théorique éthique, qu'Épictète n'hésite pas à stigmatiser lorsqu'elle n'est ni appropriée ni appliquée⁸. Symétriquement, il existe une mise en pratique de la logique, qui n'est pas moins importante que celle de l'éthique :

« Ce qu'il faut apprendre avant de savoir faire usage de la raison a été exactement précisé par ceux de notre école. Mais pour ce qui est de l'usage qu'il convient de faire de ces [connaissances], nous ne sommes absolument pas entraînés. Ainsi, mets qui tu voudras d'entre nous en présence d'un profane comme interlocuteur, il ne trouvera pas le moyen d'en user avec lui, mais après avoir un peu secoué son homme, si celui-ci vient à se mettre en travers, impossible désormais de le manœuvrer; il se met alors à l'injurier ou il se moque de lui... » ; (E II, 12, 1-2).

À cette incapacité à convaincre ou réfuter un homme sans éducation, Épictète oppose le cas de Socrate, qui ne s'empportait jamais contre les profanes, et parvenait à les entraîner dans ses raisonnements sans utiliser le langage technique des dialecticiens. L'apprenti philosophe qui ne peut appliquer ses connaissances est comme un artisan qui ne saurait que discourir sur les objets de son art (E III, 21, 4), comme le disait déjà Musonius (D V, 2-4). Or cette aberration n'existe pas chez les artisans, alors qu'on rencontre beaucoup de gens qui se

disent « philosophes » et ne possèdent qu'un savoir théorique. Comment cela est-il possible ?

3.- L'école contre l'usage

On peut le comprendre en analysant ce dévoiement qu'est l'érudition à l'égard des œuvres philosophiques. Connaître tel ou tel principe, c'est, croit-on, savoir qui l'a énoncé et où :

« Parmi les réalités, les unes sont bonnes, les autres mauvaises, les autres indifférentes (...) »

– Comment le sais-tu ?

– Hellanicos le dit dans ses Egyptiaques.

– Et qu'importe que tu répondes ainsi, ou que ce soit Diogène qui parle de la sorte dans son Ethique, ou Chrysippe ou Cléanthe ? As-tu donc sondé quelqu'une de ces propositions et t'es-tu formé par toi-même une conviction ? », (E II, 19, 13-14).

Epictète appelle *historia* ces informations contingentes, doxographiques ou mythologiques, qui ont pour seule source, matière et finalité la connaissance des livres (E II, 21, 10). Si l'explication des textes philosophiques lui paraît légitime pour comprendre les doctrines et les appliquer, il dénie toute valeur intrinsèque à cette pratique scolaire. Marc Aurèle rappelle également qu'il ne faut pas confondre la lecture des livres et la pratique de la philosophie⁹.

On peut distinguer deux étapes dans cette critique. Il n'y a d'abord aucune différence entre expliquer tel auteur ou tel autre, si bien que la philosophie comme affiliation doctrinale et éthique est dissoute dans la pratique du commentaire considérée comme fin en soi :

« Mais montrez-moi un Stoïcien, si vous en avez un. Où cela et comment ? Oui, vous pouvez m'en montrer des milliers qui »

récitent les sentences stoïciennes. Mais ces mêmes individus récitent-ils moins bien les sentences épicuriennes? Et les sentences péripatéticiennes, ne les expliquent-ils pas aussi exactement?»¹⁰.

Connaître et expliquer les doctrines stoïciennes est tout-à-fait compatible avec une connaissance équivalente des autres doctrines et surtout avec une vie qui suit les doctrines épicurienne ou péripatéticienne, si bien que le vrai stoïcien ne peut être que celui qui *met en pratique* les doctrines stoïciennes. Mais Epictète va plus loin. Ne pas appliquer dans sa propre vie les principes que l'on trouve et explique dans les textes, c'est réduire ces textes à des œuvres purement littéraires et dissoudre ainsi la philosophie comme discipline consacrée au bon usage des représentations :

«Quand j'ai trouvé celui qui m'explique [Chrysippe], il me reste à faire usage des préceptes qui m'ont été enseignés. Voilà seulement ce dont on peut être fier. Mais si c'est l'explication elle-même que j'admire, que suis-je devenu d'autre, finalement, qu'un grammairien au lieu d'un philosophe, avec la seule différence que j'explique Chrysippe au lieu d'Homère?», (M 49, cf. E II, 17, 35 et III, 23, 20).

On songe ici à la critique platonicienne de la valeur excessive accordée aux écrits, qui insiste sur le fait que le philosophe se définit par les dispositions de son âme et non par les ouvrages qu'il écrit ou qu'il lit (*Phèdre*, 278c-e). Or le commentaire d'œuvres faisant autorité est une pratique typiquement scolaire (comme les exercices logiques). Elle jouait un grand rôle dans l'enseignement de la philosophie à l'époque impériale, y compris dans l'école d'Epictète (p. 23). C'est en fait à la situation scolaire plutôt qu'à un goût naturel de l'érudition qu'on peut rapporter le divorce entre pratique et théorie philosophiques que dénonce Epictète.

La vie scolaire peut absorber ou séduire les élèves au point qu'ils oublient ce qu'ils sont venus y chercher :

« Or, actuellement à l'école, nous sommes ardents, bavards ; survienne la moindre questionnette sur quelqueune de ces matières [la mort, l'exil et les choses qui nous paraissent mauvaises], nous sommes capables d'en examiner à fond les conséquences. Mais pousse-nous à l'usage, et tu verras de misérables naufragés. Qu'une représentation troublante nous assaille, et tu connaîtras à quoi nous nous sommes exercés, quel a été l'objet de nos efforts», (E II, 16, 20-21).

Epictète ne cesse de stigmatiser le changement d'attitude qui affecte ses élèves quand ils sortent de l'école et se trouvent confrontés à des problèmes dont ils ont pourtant l'habitude de discuter¹¹ : « à l'école, des lions, mais au dehors, des renards » (E IV, 5, 37). L'école tend à se substituer à l'usage et à le neutraliser, ne serait-ce que parce qu'il est beaucoup plus facile de disserter sur les indifférents que de vivre une vie indifférente aux choses extérieures.

En outre, le savoir théorique attire des louanges et des honneurs dans le petit milieu isolé de l'école, et plus généralement chez les hommes qui valorisent la culture. Epictète dénonce ainsi souvent les élèves qui n'ont que leur connaissance des syllogismes à faire valoir comme fruit de leur apprentissage philosophique, et semble expliquer ce dévoiement par le prestige scolaire mais aussi mondain dont jouissent ceux qui connaissent la logique¹². La connaissance logique ou l'érudition rendent vaniteux les mauvais élèves et les conduisent à se parer indûment du titre de « philosophe » ou de « stoïcien »¹³.

Un chapitre des *Entretiens* (III, 23) est entièrement consacré à la dénonciation de ces philosophes qui se vantent de l'importance de leur auditoire, par opposition avec Socrate, qui ne prétendait jamais savoir quelque chose mais vivait et raisonnait de manière parfaitement conforme à la raison. De

même, Musonius critique ceux qui écoutent un philosophe comme s'il s'agissait d'un musicien, se pâmant ou applaudissant son éloquence, alors que les discours philosophiques sont comme des médicaments que l'on doit absorber en silence et faire agir en profondeur sur notre âme¹⁴.

En réaction contre la vanité scolastique ou théorique de ces prétendus philosophes, d'autres élèves commettent une erreur symétrique :

« A peine ont-ils pris le manteau et laissé croître leur barbe qu'ils proclament: "Je suis philosophe" », (E IV, 8, 15-16).

Inspirés par l'image convenue du philosophe cynique, certains méprisent l'école et se croient philosophes en vertu d'une conception superficielle de la philosophie comme attitude anticonformiste (E III, 22, 50). Ils font la même erreur que les écoliers imbus de leur savoir : se prétendre philosophes alors qu'ils n'ont rien changé à leurs opinions et à l'usage qu'ils font de leurs représentations.

Quant aux profanes, ils jugent également de la philosophie sur les apparences et, voyant de prétendus philosophes se comporter de manière aussi vicieuse que n'importe qui, en viennent alors à dénoncer l'inutilité et même les nuisances de la philosophie sous toutes ses formes :

« Voit-on un homme manier maladroitement la hache, on ne dit pas : "À quoi sert l'art du charpentier ? Vois comment les charpentiers travaillent mal". Tout au contraire, on dit : "Cet homme n'est pas charpentier, car il manie maladroitement la hache". (...) Mais c'est pour la philosophie seule que ceci se passe : voit-on un homme agir en opposition avec la profession de philosophe, on ne lui retire pas son titre, mais on pose en principe qu'il est philosophe, et l'on part ensuite du fait qu'il se conduit de façon inconvenante pour en conclure à l'inutilité totale de la philosophie. Quelle en est donc la cause ? C'est que nous avons de

l'estime pour l'idée que nous nous faisons du charpentier, du musicien, et ainsi de tous les autres artisans, mais pas du tout pour celle que nous nous faisons du philosophe; et parce que cette idée est en nous confuse et indistincte, nous jugeons uniquement d'après [les apparences] extérieures», (E IV, 8, 7-10).

Comme dans la *République* de Platon (499e-500b), la philosophie doit moins sa mauvaise réputation aux ignorants qu'à ceux qui couvrent leurs vices des habits du philosophe : le passage par une école, l'érudition, l'habileté logique, le manteau et la barbe, un mode de vie marginal, toutes choses qui ne sont pas essentielles au philosophe. Confronté à une situation où la philosophie, et en particulier le stoïcisme sous sa forme austère ou logicienne, est prisée des élites et presque devenue une mode suscitant des idées simplistes sur ce que signifie être stoïcien, Epictète doit retourner les méthodes d'enseignement de Socrate et de Diogène, la réfutation et la dénonciation (E III, 21, 19), contre ceux qui se croient philosophes plus encore que contre ceux qui ignorent ou méprisent la philosophie.

4.- Le bon usage de l'école

Musonius notait que l'exil peut être une occasion pour faire de la philosophie, puisqu'il offre le loisir (*scholè*) de rompre avec ses habitudes et d'apprendre (D IX, 5-7, cf. P II, 7). Epictète reconnaît également que l'éducation philosophique exige de se mettre à l'abri des obligations de la vie sociale et de l'influence des non-philosophes, puisqu'elle vise à transformer profondément nos opinions et nos dispositions (E III, 16, 9-13). Mais comment éviter la perversion scolaire du loisir ou de l'isolement pédagogiques ? Musonius recommandait au philosophe et à ses disciples une vie agricole, car il s'agit non seulement d'un moyen de subsistance en accord avec la nature, qui assure l'indépendance et éloigne des « maux de la ville », mais aussi d'une garantie contre les effets pervers de l'école (D IX, 4 et 8) : à condition que les travaux ne soient pas trop intenses et qu'ils laissent du loisir pour réfléchir, à l'instar de

ceux du berger (D IX, 3), ils permettent de montrer *en pratique* l'importance de l'effort, ce qui est plus important pour la philosophie que d'écouter de nombreux discours de « sophistes ».

Epictète souscrit à ces objectifs, mais n'évoque pas la vie proposée par son maître, sans doute parce qu'il n'a pas les moyens de mener une telle vie ou qu'il ne partage pas cette valorisation très romaine de la vie aux champs. Il n'en critique pas moins ceux qui recherchent une vie de loisir tranquille, consacrée aux voyages ou à l'érudition (E IV, 4, 1-4), et Marc Aurèle méprise le désir, qu'il éprouve lui-même, de faire retraite loin de la ville (P IV, 3). Si certaines circonstances peuvent faciliter la pratique de la philosophie, elles ne sont en effet jamais déterminantes : il existe de mauvais usages de l'école ou de la vie rurale, comme il existe un bon usage du loisir ou de la vie politique. Contre ceux qui voudraient se passer de l'étude par paresse ou par anti-intellectualisme, Epictète rappelle qu'elle n'est pas en cause en elle-même :

« Et puis vous dites : "Inutiles les principes théoriques !" . À qui ? À ceux qui n'en font pas usage comme il faut. Car les collyres ne sont pas inutiles à ceux qui savent s'en frotter les yeux comme et quand il faut... », (E II, 21, 20).

Qui sont donc ces bons élèves qui savent profiter de l'enseignement ? Examinons leurs principaux traits, de leur entrée à l'école jusqu'à leur sortie¹⁵.

La première caractéristique du bon élève concerne sa motivation à étudier la philosophie. Selon Epictète, Musonius repoussait ceux qui venaient le voir pour les mettre à l'épreuve (E III, 6, 9-10) :

« Le jeune homme doué, plus on le rebute, plus il penche vers ce qui lui est naturel ».

Ce refus de se laisser décourager, ce mépris de la peine (D I, 7 et VII) doivent cependant être bien orientés vers la réforme de sa vie et non l'apprentissage théorique ou livresque en tant que tel :

« Et puis on dit : "Personne ne retire aucun profit de l'école". Mais qui donc vient à l'école, qui, je vous le demande, pour obtenir sa guérison? Qui vient pour soumettre ses jugements et les faire rectifier? Qui vient y prendre pleine conscience de ce dont il a besoin? Pourquoi donc vous étonner si ces jugements que vous apportez à l'école, vous les remportez de nouveau? Vous n'êtes pas venus en effet pour les déposer ou pour les corriger ou pour en changer», (E II, 21, 15-16).

Cela suppose donc qu'on ait l'âme déjà bien préparée et disciplinée lorsque l'on entre à l'école :

« Et vous aussi, messieurs, soignez d'abord vos blessures, arrêtez le flux de vos humeurs, calmez votre esprit, apportez-le à l'école libéré de toute distraction, et vous saurez quelle force possède la raison!», (E II, 21, 22).

L'apprentissage intellectuel exige non seulement d'avoir du temps à y consacrer, mais surtout d'être déjà partiellement libéré des passions afin de profiter réellement des études (E III, 2, 16-17 et I, 29, 59-60). C'est pourquoi Epictète exhorte sans cesse ses élèves à s'entraîner à la maîtrise de leurs réactions aux événements, comme des athlètes¹⁶ : il faut « apprendre » (*mathein*), mais y ajouter également la « méditation » (*meletê*) et « l'exercice » (*askêsis*) (E II, 9, 13). Le débutant doit en particulier « supprimer entièrement le désir de son âme, et faire usage de l'aversion seulement pour ce qui relève de sa résolution » (E I, 4, 1, III, 13, 21, M II, 2). Cette règle

d'abstinence ou d'austérité (III, 22, 13) est stricte mais provisoire, et destinée à aider le débutant à se purger progressivement de ses passions.

L'élève doué qui n'a pas besoin de ces exercices préparatoires ne doit cependant pas s'en glorifier : la première condition pour philosopher est au contraire de ne plus croire que l'on sait quelque chose, d'être conscient de sa faiblesse (E II, 1, 1, II, 17, 1). Un tel élève, qui cherche avant tout à vivre sans trouble, peut s'engager dans le second lieu de la philosophie (p. 138) et se voir confier sans crainte des livres et des discours théoriques (E II, 17, 29-33). Quant au lieu logique, il concerne ceux qui ont déjà progressé et leur permet d'acquérir une force d'esprit telle qu'ils contrôlent leurs représentations même durant le sommeil, l'ivresse ou la mélancolie (E III, 2, 5).

Les études théoriques viennent ainsi affermir et rendre infaillibles de bonnes dispositions préalables. Ces dernières pourraient-elles pour autant se substituer à la théorie, comme le pensaient les cyniques ? Même s'il juge inutile de multiplier les démonstrations d'une même thèse, car seuls les esprits lents et vicieux sont difficiles à convaincre (D I, 6-8), Musonius maintient qu'il faut offrir des « démonstrations claires et efficaces » (D I, 1, cf. D V, 6 cité p. 137). Il enseignait d'ailleurs la logique, comme Epictète, car elle est indispensable à la pratique rigoureuse du bien, qui dépend de la rigueur de notre raison (E I, 7, 1-4 & 30-32 cité p. 131).

Bien qu'il reçoive cet enseignement théorique, le bon élève ne se dit jamais « philosophe » et ne discourt jamais en public sur les doctrines (M 46), de peur de compromettre la philosophie dans les erreurs et les fautes qu'il ne réussit pas encore à éviter¹⁷. Le mauvais élève affiche au contraire les doctrines qu'il vient d'apprendre, au lieu de faire l'effort patient et intérieur de les assimiler :

« Ceux qui ont reçu les purs principes sans rien de plus, veulent aussitôt les vomir, comme font pour la nourriture ceux qui souffrent de l'estomac. Commence par les digérer, puis ne les

dégorge pas de cette façon. Sinon, une chose propre devient un vrai vomissement, et ce n'est pas mangeable. Mais, après les avoir digérés, montre-nous quelque changement dans la partie directrice de ton âme, de même que les athlètes montrent leurs épaules, résultats de leurs exercices et de la nourriture qu'ils ont prise...»¹⁸.

L'« usage des principes théoriques » n'implique pas seulement de les rapporter à une fin pratique, mais consiste surtout à en imprégner profondément son âme (cf. P V, 16 et X, 31), pour qu'ils aient des effets durables hors de l'école. D'où l'importance déjà notée (p. 122) des exercices, seuls capables de créer de nouvelles habitudes.

Faire véritablement usage de la doctrine stoïcienne des biens et des maux, c'est donc percevoir le monde qui nous entoure à travers cette doctrine, c'est-à-dire appliquer correctement et immédiatement les notions du bien et du mal aux situations dans lesquelles nous sommes :

« Mais que dis-tu, ô philosophe ? Le tyran te convoque pour que tu tiennes des propos indignes. Les tiens-tu, oui ou non ? Réponds-moi.

– Attends que j'examine.

– Que tu examines maintenant ? Mais quand tu étais à l'école, qu'examinais-tu ? Ne méditais-tu pas quels sont les biens et les maux et quels sont les objets indifférents ?

– Je l'examinais.

– Et quelles étaient vos conclusions ?

– Que les choses justes et belles sont bonnes ; les choses injustes et viles, mauvaises.

– Est-ce que vivre est un bien ?

– Non.

– Et mourir est-il un mal ?

–Non. (...)

– Eh bien, alors ? (...) Quand donc te mets-tu à réfléchir pour savoir si le noir est blanc, le lourd léger ? Est-ce que tu ne suis pas la claire évidence des sens ? Comment, dès lors, parles-tu maintenant d'examiner s'il faut fuir ce qui est indifférent plus que ce qui est mauvais ? Mais tu ne possèdes pas ces doctrines ; en fait ces choses ne te semblent pas indifférentes mais les pires de maux, tandis que tels autres ne te paraissent pas être des maux mais tu crois qu'ils n'ont aucun rapport avec nous », (E IV, 1, 132-137).

La vie hors de l'école constitue ainsi le test véritable de l'assimilation des doctrines philosophiques. Le bon élève s'expose même aux épreuves de la vie, comme un athlète bien entraîné et sûr de lui qui défie ses concurrents :

« Car un jeune homme qui sort de l'école, en face d'une difficulté, ressemble à celui qui s'est appliqué à résoudre des syllogismes. Lui en donne-t-on un facile à résoudre, il dit : "Donnez-moi plutôt un beau syllogisme, bien compliqué afin que je m'exerce". Les athlètes non plus n'aiment pas les jeunes partenaires poids légers : "Il ne peut pas me soulever", disent-ils. Telle est l'attitude d'un jeune homme bien doué », (E I, 29, 34-35).

Il s'agit d'accueillir les événements comme autant d'occasions d'appliquer ce que l'on a appris et de s'illustrer : on retrouve l'attitude d'épreuve (p. 57), qui se révèle être une conduite scolaire étendue à la vie. Radicalisant cette pédagogie de l'émulation, Epictète en vient à dire que le meilleur élève est celui qui aspire et réussit à devenir un exemple invoqué dans les écoles, tel un Socrate ou un Diogène contemporains :

«... mais toi ne veux-tu pas t'avancer et faire usage de ce que tu as appris ? Car ce ne sont pas les beaux discours qui manquent aujourd'hui ; les livres des stoïciens regorgent de beaux discours. Que manque-t-il donc ? L'homme qui en fasse usage, l'homme qui, par ses actes, témoigne en faveur de ces discours. Prends-moi ce rôle, afin qu'à l'école nous ne fassions plus usage des exemples anciens, mais que nous ayons aussi quelque exemple de notre temps», (E I, 29, 55-57, cf. III, 24, 110-112).

Le bon élève est donc celui qui applique infailliblement les leçons de l'école dans la vie au point de faire de sa vie un modèle pour les écoliers. Epictète songe peut-être à Musonius, qui, après avoir invoqué plusieurs exemples classiques pour montrer que l'exil n'est pas un mal, demande : « mais pourquoi faut-il parler de choses anciennes ? », et passe à son propre exemple (D IX, 17).

À lire sans les contextualiser les reproches d'Epictète à l'égard de ses élèves, on peut avoir l'impression que le stoïcisme impérial a tourné le dos à la spéculation philosophique au profit d'un moralisme étroit, où la vigilance pratique débouche sur un véritable anti-intellectualisme. Ce que dénonce Epictète, ce n'est cependant ni la culture ni la recherche prises en elles-mêmes, mais la culture et la recherche considérées comme des fins en soi, des biens intrinsèques capables de faire notre bonheur. Il vise probablement une conception et une pratique de la philosophie fondées sur le commentaire d'œuvres canoniques, qui étaient en plein développement à son époque (en particulier chez les platoniciens et les aristotéliciens), et qui triomphera dans l'Antiquité tardive et dans la scolastique médiévale.

Epictète retrouve les accents cyniques des premiers stoïciens, qui opposaient à Platon et Aristote une philosophie indépendante de toute culture préalable (scientifique ou littéraire) et, de ce fait, accessible en principe aux hommes et femmes de toute condition sociale. La critique d'Epictète n'est

pas périmée de ce point de vue. Aujourd'hui autant qu'autrefois, les hommes de lettres ou de science entretiennent souvent la croyance que leur vie est plus accomplie ou plus libre que celle du commun des mortels, et nombreux sont ceux qui n'imaginent pas de culture ou de pensée possibles sans ce présupposé élitiste.

En pointant la similarité entre le lettré dépendant de son loisir, l'étudiant qui ne connaît de succès que scolaires et l'homme qui vit pour le pouvoir ou les plaisirs, Epictète révèle l'étroitesse et les illusions de ce demi-humanisme de la culture savante. Il anticipe ce faisant les appels au bon usage des livres que l'on trouvera chez Emerson¹⁹ dans son fameux discours *The American Scholar* (1837) :

« Les livres sont la meilleure des choses quand ils sont bien employés. Mal employés, ils sont parmi les pires. Quel en est le bon usage ? Quelle est la bonne fin que tendent à accomplir tous les moyens ? Ils ne servent à rien sinon à inspirer. Mieux aurait valu que je ne [visse] jamais un livre, que d'être dévié par son attraction et proprement arraché à mon orbite. pour devenir un satellite au lieu d'être un système. La seule chose qui vaille en ce monde, c'est l'âme libre, souveraine, active. Chaque homme y a droit, chaque homme en possède une en lui, bien qu'elle soit, chez la plupart des hommes, entravées ou encore dans les limbes »²⁰.

Les livres doivent être un instrument de libération et d'autonomie personnelles, comme la théorie et l'école selon Epictète. On va en effet voir dans le chapitre suivant que le bon usage de la philosophie suppose les ressources ou les puissances morales propres à l'âme humaine et les développe. La même opposition entre lecture scolaire et liberté se retrouve dans la critique nietzschéenne des abus de l'histoire, qui dénonce aussi la réduction de la philosophie à des textes :

« Celui qui n'ose plus se fier à lui-même, mais cherche machinalement conseil auprès de l'histoire en demandant : "Quel sentiment dois-je éprouver ici ?", celui-là, la peur le transforme progressivement en comédien (...) Peu à peu toute congruence disparaît entre l'homme et son champ historique; nous voyons des petits blancs-becs prétentieux traiter les Romains en égaux (...) Si l'un d'entre eux s'occupe de Démocrite, j'ai toujours envie de demander : pourquoi pas Héraclite ? Ou Philon ? Ou Bacon ? Ou Descartes ? Et ainsi de suite, à volonté. Et puis pourquoi justement un philosophe ? Pourquoi pas un poète, un orateur ? Et pourquoi un Grec, pourquoi pas un Anglais, un Turc ? »²¹.

Comme Emerson et Nietzsche, mais sans flatter nos croyances libérales en la singularité et la légitimité des aspirations personnelles, Epictète demande que l'école soit au service de la vie, les livres au service de la liberté et de la raison : nous avons tous en nous les puissances intellectuelles pour « comprendre » la Nature et notre nature, l'école et les livres n'offrant que des guides pour la déchiffrer, qui ne doivent jamais se substituer à elles comme autorités pratiques ou théoriques.

Comme on l'a vu avec Marc Aurèle à la fin du chapitre précédent (P III, 2 cité p. 124) et au début de celui-ci (pp. 127-129), le stoïcisme s'accomplit dans la saisie des consécutions naturelles les plus minutieuses et les plus quotidiennes. Mais, pour éviter que cette « compréhension » ne se fige en contemplation et que l'« œuvre unique » de la Nature (P VI, 42, cité p. 182) soit réduite à un texte ou un tableau à gloser, il faut que notre apprentissage du bon usage des représentations soit précédé et animé par un engagement éthique, qui nous permettra de collaborer vraiment à la marche de la Nature.

Cet engagement suppose l'usage de ressources pratiques propres à la nature humaine, qui constituent le cœur du stoïcisme impérial, et auxquelles est consacré le chapitre suivant.

¹. Voir E I, 6, 13-17, déjà cité p. 102, E II, 8, 6-8 et II, 14, 15.

[2.](#) Voir E I, 5, 5, I, 7, 11 & 33, I, 26, 13-14, II, 24, 13 & 19, II, 26, 3 et III, 10, 6 pour les raisonnements, et E II, 14, 14-17, II, 17, 6, III, 23, 26 et P VII, 4 pour les mots.

[3.](#) Cf E II, 17, 6 et E I, 7, 12. Sur la forte influence de Socrate sur Epictète, voir A. Jagu, *Epictète et Platon*, Paris, Vrin, 1946, pp. 47-87, J.-B. Gourinat, « Le Socrate d'Epictète », *Philosophie antique*, n° 1, 2001, pp. 137-166, et A. Long, *Epictetus*, *op. cit.*, pp. 68-94.

[4.](#) *Lettre à Pancratidès* (attribuée, sans doute faussement, à Musonius), p. 141, 1-3 Hense. Cf E IV, 8, 12 : le philosophe cherche à « maintenir sa raison droite [par] la connaissance des éléments de la raison, ce qu'est chacun d'eux, comment ils s'articulent les uns aux autres, et toutes les conséquences qui en suivent ». Voir T. Bénatouïl, *Faire usage*, *op. cit.*, pp. 136-139.

[5.](#) Voir E II, 17, 16-18 et surtout E II, 22, 6 : « *Tu es souvent égaré par tes représentations et troublé par elles, et elles te dominent par leur force persuasive. Tantôt tu les crois bonnes, puis ces mêmes représentations te paraissent mauvaises, et plus tard, ni bonnes ni mauvaises; en un mot te voilà livré au chagrin, à la crainte, à l'envie, au trouble, au changement* ».

[6.](#) Chrysippe de Soles (280-204) : considéré comme le second fondateur du stoïcisme après Zénon de Citium, il systématise et développe sa doctrine, en particulier la logique.

[7.](#) E I, 7, I, 8, 1-4, I, 17, II, 25 et M 60. Sur la place de la logique chez Epictète, voir Th. Colardeau, *Étude sur Epictète*, *op. cit.*, pp. 149-170, J. Barnes, *Logic and the imperial Stoa*, Leiden, Brill, 1997, pp. 62-70, et l'article de P. Crivelli dans T. Scaltsas et A. Mason, *The Philosophy of Epictetus*, *op. cit.*

[8.](#) Voir E II, 9, 15, II, 19, 13-15 cité ci-dessous p. 140, et II, 16, 1-3, IV, 1, 132-135.

[9.](#) Voir en particulier E II, 17, 34-40, III, 2, 13-15 et P II, 2-3, IV, 30 & VIII, 8.

[10.](#) E II, 19, 22. Cf E II, 9, 19-21, III, 21, 6-7 et III, 24, 38.

[11.](#) E II, 9, 15-16, II, 10, 29-30, II, 16, 2, III, 3, 17, III, 20, 18, IV, 1, 132-143 et IV, 12, 12.

[12.](#) Voir p. 137 ci-dessus, E II, 1, 38, II, 13, 26, II, 16, 3, II, 21, 17-19, III, 2, 6, III, 24, 78 et P I, 17, 22, avec Th. Colardeau, *Étude sur Epictète*, *op. cit.*, pp. 157-167, et J. Barnes, *Logic and the Imperial Stoa*, *op. cit.*, pp. 33-38.

[13.](#) E I, 8, 6-10, II, 16, 34, II, 19, 19, II, 21 et III, 2, 10.

[14.](#) Aulu-Gelle, *Nuits Attiques* V, 1= Musonius, fragment XLIX Hense. Voir aussi E III, 23, 30-38 et ch. III, p. 122 sur la conception thérapeutique de la philosophie.

[15.](#) Pour un examen détaillé, voir B. Hijmans, *ASKESIS. Notes on Epictetus' educational system*, Assen Van Gorcum, 1959, et Th. Colardeau, *Étude sur Epictète*, *op. cit.*, pp. 71-141.

[16.](#) Voir par exemple E I, 29, 34, II, 16, 3-10 & 20-21, III, 8, III, 12, IV, 8, 35 et IV, 12, 12.

[17.](#) Voir E III, 21, 22-23, III, 24, 80-81, IV, 8, 17-19.

[18.](#) E III, 21, 1-3. Cf E I, 26, 16, II, 9, 18 et M 46. En E IV, 8, 34-40, Epictète utilise une analogie avec la croissance des beaux fruits, qui est lente (cf. ch. II, p. 95).

[19.](#) Ralph Waldo Emerson (1803-1882), poète, essayiste, philosophe américain, principal représentant du mouvement « transcendantaliste », il a fortement influencé le jeune Nietzsche. Voir aussi l'essai *History*.

[20.](#) *The American Scholar*, traduit par C. Fournier dans *Critique*, n° 541-542, juin-juillet 1992, pp. 548-566 (552-553).

[21.](#) *Considérations inactuelles* II, 5, trad. de P. Rusch, in F. Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 2000, tome I, p. 531.

V

Faire usage de nos ressources

« La vertu est une arme qu'on ne peut [nous] enlever »¹

1.- Notre équipement naturel

En sortant de l'école, l'apprenti philosophe doit donc être capable de faire correctement et effectivement usage de ses représentations. Ceci implique qu'il ne se laisse ni séduire ni inquiéter par celles-ci, qu'il les analyse en fonction des principes de la philosophie, et fasse usage en conséquence des situations qu'il rencontre. Or, cette conduite dépend de facultés morales possédées par l'apprenti philosophe :

« À l'occasion de chaque représentation qui se présente à ton esprit, souviens-toi de te retourner vers toi-même et de chercher la faculté que tu possèdes pour en faire usage. Si tu vois un beau garçon ou une belle fille, tu trouveras une faculté pour cela, la maîtrise de soi ; si c'est un dur travail qui t'est imposé, tu trouveras l'endurance, si c'est l'injure, tu trouveras la patience. Si tu parviens à créer cette habitude, les représentations ne t'entraîneront plus », (M 10).

On retrouve la réduction de l'usage des choses indifférentes à l'usage de la représentation de ces choses (p. 98), mais ce second usage est lui-même rapporté à l'efficacité de facultés de l'âme prévues, chacune, pour traiter comme il convient un certain type d'objets. Marc Aurèle propose la même analyse :

«... rien n'est plus capable de donner des sentiments élevés que de pouvoir éprouver méthodiquement et en vérité chacun des objets qui se présentent dans la vie et de les pénétrer toujours d'un tel regard que l'on puisse conclure à quel ordre il appartient; quelle utilité il présente; quelle valeur il a pour l'univers et quelle est cette valeur pour l'homme, c'est-à-dire pour un citoyen de la cité la plus élevée, dont les autres cités sont comme les demeures; ce qu'il est, de quoi il se compose, combien de temps doit naturellement durer cet objet qui, pour le moment, produit en moi cette représentation; de quelle vertu il est besoin à son égard, par exemple de douceur, de courage, de franchise, de fidélité, de simplicité, de maîtrise de soi et ainsi de suite», (P III, 11, 1-2).

À tous les principes ou critères de l'usage des choses, d'autrui et des représentations, qui permettent de déterminer le statut des objets, s'ajoute l'identification d'une « vertu » adaptée à chacun. Or, ces facultés doivent elles-mêmes faire l'objet d'un usage. La pratique morale peut dès lors se décrire comme l'usage d'une faculté morale permettant de faire bon usage d'une chose par l'intermédiaire d'un usage correct de sa représentation.

Quelles sont ces facultés ? Elles comprennent l'ensemble des dispositions nécessaires au philosophe, par exemple le courage, l'endurance ou la magnanimité², qui sont caractérisées le plus souvent par Epictète comme des facultés ou capacités (*dunameis*) d'agir, alors que Musonius et Marc Aurèle parlent plus classiquement de « vertus » (*arétai*). S'y ajoutent nos capacités cognitives : les sens, la raison ou la compréhension, mais aussi les prénotions que nous avons des choses³, bref toutes les « ressources (*aphormai*) reçues de la nature pour trouver la vérité » (E IV, 1, 51).

Nos ressources sont donc naturelles. Musonius appuie cette thèse sur plusieurs arguments liés au fait que nous nous attribuons, et attendons tous des autres, une conduite vertueuse (D II). Selon les stoïciens en effet, nous avons tous,

hommes et femmes, un « désir et une appropriation naturelle à l'égard de la vertu » (D III, 2). Epictète propose une version radicale de cette thèse :

« Alors nous disons : “ Seigneur Dieu, comment ferai-je pour éviter l'anxiété ? ” Insensé, n'as-tu pas des mains ? Est-ce que Dieu ne les a pas faites pour toi ? Va donc t'asseoir et prie que la morve ne coule pas de ton nez ! Mouche-toi plutôt et cesse de récriminer. Mais quoi ! dans le cas présent, Dieu ne t'a-t-il rien donné ? Ne t'a-t-il pas donné l'endurance ? Ne t'a-t-il pas donné la magnanimité, ne t'a-t-il pas donné le courage ? Avec les mains que tu as, tu cherches encore quelqu'un pour te moucher ? », (E II, 16, 13-14, cf. I, 6, 30).

Epictète conçoit nos ressources morales sur le modèle des organes corporels, comme des facultés prêtes à l'usage, afin de mieux blâmer ses élèves qui se plaignent de leur sort, alors qu'ils disposent d'instruments pour résoudre leurs malheurs. Il leur donne également en exemple des animaux, le taureau courageux (E I, 2, 30-32) ou l'oiseau qui ne supporte pas d'être enfermé (IV, 1, 26-27 cité p. 131), pour montrer que la vertu est naturelle et que l'homme doit d'autant plus la pratiquer qu'il est supérieur aux autres animaux.

La stratégie d'Epictète est en effet d'abord *protreptique* : elle vise à exhorter ses élèves à cultiver et exercer, comme s'ils étaient des athlètes, les facultés que Dieu leur a fournies et qu'Epictète appelle parfois *paraskeué*, terme qui désigne à la fois l'« équipement » et la « préparation » :

« Ce n'est pas subitement que le taureau devient ce qu'il est ni que l'homme acquiert la noblesse d'âme, mais il faut avoir accompli les exercices d'hiver, il faut s'être préparé et ne pas se précipiter à l'étourdie sur ce qui ne vous convient en aucune façon »⁴.

Comme le dit Musonius, les vertus de l'homme heureux ne peuvent venir que de la nature humaine, mais exigent qu'on reçoive, jeune, une bonne éducation, qu'on acquière les connaissances adéquates et qu'on s'exerce, afin que l'on puisse, « lorsque l'on est vieux, vivre selon la nature, en faisant usage des ressources que l'on a implantées en soi » (D XVII, 4).

2.- Des facultés libres et négligées

Il faut cependant distinguer entre deux types de ressources (E III, 24, 2-3) et rompre ainsi le parallèle entre organes corporels et facultés morales. Nous ne sommes pas toujours responsables du fait que nous ne faisons pas usage de nos bras ou de nos sens : Dieu ne pouvait pas faire dépendre notre corps (ni les choses extérieures) de nous seuls (E I, 1, 8-9), et il arrive donc fréquemment qu'il soit entravé. En revanche, Dieu a mis l'usage de nos représentations, de nos prénotions ou de nos facultés morales sous notre dépendance exclusive (E I, 6, 40).

On reviendra sur cette liberté de l'âme et ses limites (p. 175) ; notons pour l'instant que ce n'est pas seulement le bon usage, mais l'usage même des facultés morales qui dépend de nous, si bien que nous pouvons les ignorer et les négliger :

« Et disposant de ces facultés libres et vôtres, vous n'en faites pas usage, vous ne percevez pas ce que vous avez reçu et de qui, mais vous restez assis là, à pleurer et à gémir », (E I, 6, 41).

Alors que dans le cas des organes corporels, leur perception et leur usage sont spontanés dès que l'organe est formé, nos facultés rationnelles peuvent nous demeurer cachées si nous ne leur prêtons pas attention.

Justifiant la critique que leur fera Pascal (voir p. 176), qui vise avant tout l'ignorance de la grâce par le stoïcisme, Epictète et Marc Aurèle conseillent dès lors de prier les dieux pour qu'ils

nous aident à maîtriser ce qui dépend de nous, et non pour qu'ils nous offrent ce qui ne dépend pas de nous :

« Si [les dieux] sont puissants, pourquoi ne pas les prier davantage pour qu'ils t'accordent de ne rien craindre de tout cela, de ne rien désirer non plus et de ne pas éprouver de peine, plutôt que de leur demander que telle chose survienne ou non? Car, si les dieux peuvent en général aider les hommes, ils peuvent les aider aussi en cela. Mais peut-être diras-tu : "Les dieux ont mis cela en mon pouvoir". Alors, n'est-il pas mieux d'user librement de ce qui est en ton pouvoir que de te porter, basement comme un esclave, vers ce qui ne dépend pas de toi?»⁵.

Il peut paraître absurde de prier pour quelque chose que nous avons déjà reçu de Dieu, mais il s'agit d'entrer en possession de nous-mêmes et de nous libérer de ce qui nous est étranger et que nous désirons à tort. L'usage de nos facultés morales doit être conçu comme un usufruit, c'est-à-dire comme la jouissance effective et volontaire de biens que nous possédons naturellement. L'apprentissage philosophique peut donc se définir paradoxalement comme l'effort qui nous donne ce qui nous appartient et qui nous libère de ce qui est hors de notre portée :

« Possèdes-tu la raison? Je la possède. Pourquoi alors n'en fais-tu pas usage? Que veux-tu de plus en effet que de la [voir] faire ce qui lui est propre? », (P IV, 13).

Mais en quoi consiste exactement *l'usage* de ces facultés morales? La présentation de celui-ci comme un usufruit de nos ressources morales peut laisser croire que cet usage n'est qu'une question de volonté et qu'il n'exige aucune compétence particulière. Epictète semble souvent présenter les choses ainsi (E IV, 9, 16) pour les mêmes raisons pédagogiques qui lui font décrire nos facultés comme naturellement disponibles, alors

qu'elles dépendent d'exercices répétés : il s'agit d'insister sur le fait que nous sommes responsables de notre état et que nous pouvons le changer. L'usage de ces facultés n'est pourtant pas si simple.

En première approche, l'usage de nos capacités morales est équivalent à l'usage des représentations pris au sens général : il s'agit de la mise en œuvre effective et autonome d'une faculté mentale au service d'une action immédiate. Les facultés morales ont toutefois ceci de spécifique que chacune est spécialisée dans le traitement de certaines situations (p. 158) et doit être adéquatement sélectionnée, contrairement à la représentation, qui constitue pour ainsi dire une faculté universelle. Pour penser l'usage des facultés non universelles, Epictète a de nouveau recours au modèle de l'usage des organes corporels, et en particulier des sens.

Après lui avoir montré qu'il est impossible de ne pas avoir de parents, voici en effet ce qu'il répond à un élève qui se plaint de son père et de sa mère :

« Mais quoi ! Étant ce qu'ils sont, ne t'a-t-on donné aucun moyen de t'en sortir (mechané) ? Voyons, si tu ignores pour quoi tu possèdes la faculté de la vue, tu serais malheureux et vraiment à plaindre, si tu fermes les yeux quand passent devant toi les couleurs. Or tu ignores que tu possèdes la grandeur d'âme et la noblesse pour chacune des [occasions] de ce type : n'es-tu pas plus malheureux et plus à plaindre encore ? [Voilà que] vient à toi ce qui est proportionné à la faculté que tu possèdes et tu la détournes à ce moment où, plus qu'à tout autre, il fallait la tenir ouverte et attentive », (E I, 12, 30-31).

Epictète reprend l'analyse stoïcienne qui fait découler l'usage d'un organe corporel d'une perception de la disponibilité et de la fonction spécifique de cet organe⁶. De même, Epictète rapporte ici et ailleurs le non-usage de nos facultés morales à une ignorance de leur présence et de leur destination (E I, 6, 41-43). L'usage de la faculté consiste alors à la mobiliser face à

l'objet pour lequel on sait qu'elle est prévue, lorsque celui-ci se présente. La maîtrise de soi est la faculté prévue pour faire usage de la représentation d'un beau garçon ou d'une belle fille, l'endurance pour un travail pénible, la patience pour l'injure (M 10, cité p. 158).

3.- La technique du bon usage des facultés

Or il y a là matière à une technique subtile. On s'en aperçoit bien dans deux chapitres des *Entretiens*, l'un consacré à la conciliation de la grandeur d'âme et de la vigilance, l'autre à l'absence de contradiction entre l'assurance (*tharrein*) et la précaution (*eulabesthai*). Le premier (E II, 5) invoque l'art du navigateur ou des joueurs de balle (voir chap. I, p. 57). Dans le second (E II, 1), Epictète admet qu'il est paradoxal de vouloir combiner ces deux attitudes, et propose une solution qui guide chaque disposition vers son objet propre, conformément au modèle de l'usage des facultés : il s'agit de connaître l'objet de chaque faculté et de la mobiliser quand celui-ci se présente.

Epictète oppose ensuite sa solution à l'attitude commune face aux deux types d'objet distingués. Elle consiste à inverser les facultés et à appliquer chacune aux objets de l'autre ; nous sommes précautionneux dans l'obtention des choses extérieures et très sûrs de nous dans nos décisions et nos choix :

« Dès lors, comme il est normal pour ceux qui se trompent sur des sujets de la plus grande importance, nous tirons (*kataskeuazomen*) de notre assurance naturelle de l'arrogance, du désespoir, de l'effronterie, de l'impudence, et de notre précaution et de notre réserve naturelles, [nous tirons] de la lâcheté, de la bassesse pleine de frayeur et de troubles », (E II, 1, 11).

Le verbe désignant ici le détournement de nos facultés naturelles est celui qui décrit ailleurs la conception de notre nature par Dieu (E II, 8, 21-22). Le mauvais usage de nos

facultés naturelles s'apparente ainsi à une reconfiguration de notre constitution, qui nous livre aux attitudes contre-nature que sont les passions et les fautes. Ces troubles ne résulteraient alors pas de la négligence de nos facultés morales naturelles mais de leur mauvaise orientation.

L'absence d'usage de nos facultés naturelles est donc redéfinie comme un mauvais usage de celles-ci. Contrairement à ce que suggèrent les exhortations d'Épictète (p. 161), nous faisons toujours usage de nos facultés morales, comme nous faisons toujours usage de nos représentations et de nos prénotions. Ce n'est qu'en apparence que nous les laissons sommeiller. En fait, nous ne les appliquons pas aux objets qui leur conviennent : au lieu de faire usage de précaution dans notre apprentissage philosophique, nous le faisons dans des entreprises hasardeuses. Musonius souligne ainsi que les immenses efforts que les hommes s'imposent pour satisfaire leurs passions seraient mieux employés au profit de la vertu (D VII, 3). De même, au lieu de faire usage de douceur avec les insensés qui nous contrarient, nous appliquons cette faculté à ceux dont nous voulons obtenir les faveurs. Cela revient à chercher à voir avec les oreilles ou à courir sur les mains.

On comprend qu'Épictète puisse affirmer à la fois que nos ressources naturelles sont toujours disponibles, comme nos organes corporels, et qu'une longue préparation soit nécessaire pour les maîtriser. En fait, cette préparation ne consiste pas tant à développer des facultés inactives, comme on fait travailler un muscle chétif, qu'à réorienter des facultés déjà efficaces vers leurs objets véritables. Lorsque la réorientation de nos facultés est effectuée et qu'elles s'appliquent à leurs objets, se révèle une adaptation parfaite qui ne peut être que le fruit de la raison :

« Si Dieu avait créé les couleurs sans avoir créé la faculté visuelle, quelle utilité en retirerait-on ?

– Aucune absolument.

– Et, inversement, s'il avait créé la faculté sans faire les objets capables de s'adapter à la vision, dans ce cas encore, quelle utilité en retirerait-on?

– Aucune absolument (...)

– Quel est donc celui qui a proportionné respectivement l'une à l'autre ces réalités ? Quel est celui qui a proportionné l'épée au fourreau et le fourreau à l'épée ? Personne ? En vérité, par la structure même des ouvrages, nous avons coutume de prouver qu'ils sont certainement l'œuvre d'un artisan et qu'ils n'ont pas été construits au hasard. Chacune de ces œuvres révèle donc son artisan, et les objets visibles, la vision, la lumière ne le révèlent pas ? Le mâle et la femelle, le désir qu'ils ont de s'unir l'un à l'autre, la faculté d'user des organes adaptés à ce but, tout cela ne révèle-t-il pas non plus l'artisan?», (E I, 6, 3-9).

Le génie technique de la providence réside dans l'adaptation de certains êtres à certains autres par l'intermédiaire d'organes ou de facultés bien conçus, de sorte que l'usage de ces instruments de manière adéquate, par exemple la vision ou la copulation, est à la fois l'œuvre propre et autonome des animaux et le lieu où se révèlent parfaitement l'action divine et la dépendance des êtres naturels à son égard. L'usage-usufruit efficace de nos facultés est le complément pratique que nous sommes chargés d'apporter à la providence pour que ses produits les plus éminents révèlent leur perfection (voir chap. VI, p. 192).

La compétence technique de l'homme de bien réside dès lors simplement dans la capacité de mettre effectivement en correspondance des facultés morales et des objets conçus les uns pour les autres par Dieu. Il est comme un bon médecin : grâce à la science médicale et pharmaceutique, il sait immédiatement avec chaque patient quel traitement doit être prescrit parmi ceux dont il dispose. Et si l'état du patient change, il saura modifier son traitement. Marc-Aurèle donne un exemple précis de cette capacité d'adaptation immédiate et continue à une situation difficile :

« Essaie d'abord de les persuader, mais agis contre leur volonté si l'ordre raisonnable de la justice l'exige ainsi. Mais si quelqu'un, usant de violence, te fait obstacle, passe alors à [une disposition] agréable et sans chagrin et utilise cet obstacle pour [pratiquer] une autre vertu... »⁷.

Marc Aurèle se propose d'abord généreusement d'instruire son adversaire, mais, si cela est impossible, il agit en faisant avant tout usage de la justice. Si l'on s'oppose à lui violemment, il répond par une forme de douceur sereine. On assiste à une sorte de partie d'échecs, où chaque pièce est une disposition de l'âme, Marc Aurèle utilisant successivement différentes vertus pour contrer les attaques des vices de celui qu'il rencontre.

Le jeu fait aussi penser à un combat entre escrimeurs ou encore entre joueurs de tennis (cf. p. 57) : chaque faculté morale est comme une parade-riposte codifiée et adaptée à une attaque spécifique de l'adversaire. Marc Aurèle compare le sage à un lutteur prêt à répondre à tous les coups du sort (P VII, 61), et explique ainsi cette analogie :

« Dans l'usage des convictions philosophiques, il faut être comme le lutteur et non comme le gladiateur. Ce dernier en effet, [quand] il se fait enlever l'épée dont il fait usage, est tué. Alors que le premier a toujours son poing et il lui suffit de le serrer », (P XII, 9).

Est évoquée ici l'application des principes de la philosophie, qui est liée à l'usage des facultés morales : l'usage de la maîtrise de soi à l'égard d'une séduction ou d'une crainte va par exemple de pair avec la conviction que l'objet rencontré n'est pas un bien ou n'est pas un mal. Ces convictions et ces facultés sont conçues comme des armes dont on fait usage avec maîtrise pour se défendre face à un adversaire.

Marc Aurèle souligne cependant la supériorité des armes de l'esprit, en les comparant à nouveau aux membres du corps et en se souvenant sans doute d'une métaphore d'Antisthène (p. 157) : on ne peut pas enlever ses facultés morales à l'homme de bien. Il les a en effet fermement inscrites dans son âme par des exercices, les a fondées sur des convictions philosophiques rigoureusement démontrées et peut donc les mobiliser à tout instant. Mais le sens de la comparaison va probablement plus loin : on a vu en effet avec Epictète que tous les hommes possèdent effectivement des facultés morales et intellectuelles, comme ils ont des mains. Même les vices ne leur enlèvent pas ces facultés ; ils ne font que les détourner de leurs objets naturels.

4.- La *prohairesis* et l'usage de soi-même

Nous faisons usage des choses et des événements à travers nos représentations, dont nous faisons usage grâce à nos facultés ; mais qui est le sujet ou l'agent de ce dernier usage et, par transitivité, de tous les autres ? Epictète subordonne souvent des choses extérieures, des organes, des compétences ou des facultés à une instance qui est seule capable d'en faire usage, et qu'il faut reconnaître comme la partie la plus importante de nous-même :

« – Est-ce là ce que tu as de plus précieux [tes chevaux, ton corps] ou possèdes-tu encore quelque chose de meilleur que tout cela ?

– Qu'entends-tu par là ?

– Ce qui par Zeus fait usage de ces choses, évalue chacune d'elle et délibère à leur propos.

– Tu veux parler de l'âme.

– Tu as bien compris. C'est précisément ce dont je veux parler»⁸.

Cette faculté supérieure, Musonius (D XVII, 12-13), Epictète et Marc Aurèle la nomment « l'âme* » (*psuché*), « la raison »

(*logos*), « l'esprit » (*dianoia*) ou « l'hégémonique » (*to hégemonikon*, c'est-à-dire la partie « directrice » de l'âme), mais aussi la faculté « qui fait usage des représentations » ou la *prohairesis*. Cette dernière notion est caractéristique de la pensée d'Épictète et correspond à un acte ou à la faculté de choisir une conduite (générale ou particulière) : on la traduira par « résolution* ». Sa définition pratique lui attribue un statut exceptionnel, puisqu'elle est en position de sujet de l'usage, dont sont *objets* tous les autres éléments du monde (événements, possessions, corps), mais aussi toutes les autres facultés naturelles (impulsion, représentation, parole, facultés morales) ou acquises (musique, grammaire) de l'âme.

Si Épictète tient à la distinguer ainsi, c'est comme souvent avec l'objectif pédagogique d'attirer l'attention de ses élèves sur l'importance capitale de cette faculté, qu'ils négligent au profit d'attributs contingents comme le statut social ou l'apparence physique. Il s'agit de les inciter à s'identifier avec ce pouvoir inviolable de compréhension et de décision qu'est la résolution :

« Car du côté se trouve le “moi” et le “mien”, penche nécessairement l'être vivant : s'ils sont dans la chair, c'est elle le maître ; s'ils sont dans la résolution, c'est elle ; s'ils sont dans les choses extérieures, ce sont elles [les maîtres]. Par conséquent, si je me trouve moi là où est la résolution, alors seulement je serai l'ami, le fils, le père que je dois être. Car ce sera mon intérêt de sauvegarder la fidélité, la réserve, la patience, la tempérance, la solidarité, de maintenir mes relations sociales. », (E II, 22, 19-20, cf. II, 23, 34, IV, 7, 32).

La localisation de soi dans la résolution n'est donc ni un repli sur soi ni un exil vers une transcendance, mais le seul moyen de nous assurer que nous ferons bon usage des ressources dont nous disposons² : nos facultés morales d'abord, les hommes qui nous entourent (p. 77) et les choses extérieures ensuite (p. 33). La résolution est le seul lieu d'où leur usage peut être maîtrisé,

parce qu'elle est le pouvoir-sujet de l'usage et que toute autre position nous rendrait dépendant de l'une de ses ressources et nous ferait courir le risque de sacrifier l'intégrité de notre pouvoir d'usage à l'un de ses objets contingents :

« Qu'est-ce pour moi que ma partie directrice ? Que fais-je d'elle en ce moment ? Pour quoi en fais-je usage en ce moment ? N'est-elle pas vide de pensée ? Ne s'est-elle pas affranchie et séparée de la société ? N'est-elle pas tellement fondue dans la chair qu'elle en subit les changements ? », (P X, 24, cf. V, 11).

Réfléchissant sur lui-même, Marc Aurèle distingue une identité illusoire à laquelle il s'est abandonné et ce qu'il est réellement ou ce qui est le plus important en lui, qu'il a négligé. Il représente sa négligence comme un mauvais usage de sa partie directrice et s'exhorte à un bon usage de celle-ci, c'est-à-dire à une conversion qui lui fasse prendre conscience de sa propre faiblesse et qui installe fermement son « moi » dans sa partie directrice, comme le conseille Epictète.

Mais quel est le sujet ou l'agent du mauvais usage présent de sa partie directrice et de cette conversion espérée ? Ce ne peut être que la partie directrice elle-même, puisqu'il n'existe aucune faculté qui pourrait ainsi la redécouvrir et la réorienter :

« Et la résolution, qu'est-ce qui est de nature à lui faire obstacle ? Rien de ce qui ne dépend point d'elle mais elle seule quand elle est pervertie. C'est pourquoi elle seule devient vicieuse, elle seule vertueuse », (E II, 23, 19).

Musonius, Epictète et Marc Aurèle parlent ainsi d'usage de soi-même, d'usage de notre âme ou de notre esprit, d'usage de notre partie directrice ou d'usage de la résolution, pour désigner ce pouvoir réflexif de connaissance, de critique, de prise en charge et de transformation de soi-même, qui

distingue la raison humaine (P XI, 1). La résolution possède la capacité exceptionnelle de se déterminer elle-même en bien ou en mal et par suite de rendre bonnes ou mauvaises les autres facultés ou choses :

« Comment la partie directrice use-t-elle d'elle-même ? Tout est là en effet. Le reste, qu'il soit soustrait à notre résolution ou en dépende, est cadavre et fumée », (P XII, 33).

Le principe de tous nos usages est l'usage que nous faisons de nous-mêmes. Comment fonctionne-t-il ? De la même manière que les usages des autres facultés :

« La nature du bien est la résolution dans un certain état, celle du mal la résolution dans un certain état. Que sont donc les choses extérieures ? Des matières pour la résolution, en tournant autour desquelles elle façonne son propre bien ou son propre mal. Comment façonnera-t-elle son bien ? Si elle n'admire pas les matières. Car les convictions à propos des matières, si elles sont justes, rendent la résolution bonne, alors que si elles sont tordues et perverties, la rendent mauvaise », (E I, 29, 1-4).

C'est à travers nos opinions sur les choses extérieures et sur ce que nous sommes que le caractère bon ou mauvais de notre résolution se constitue. Comme les autres facultés morales, la résolution peut nous nuire ou nous profiter en fonction des objets auxquels elle s'applique (et donc des représentations qu'elle s'en fait). Un bon exemple est fourni par la critique qu'Épictète propose d'Épicure :

« Eh bien ! puisque [la résolution] est une faculté si grande et possède la prééminence sur toutes les autres, qu'elle vienne nous dire que la chair est supérieure à toute autre chose. Même si la chair proclamait elle-même sa supériorité, on ne pourrait tolérer

sa prétention. Or, qu'est-ce donc, Epicure, qui prononce ce jugement ? Qu'est-ce qui a écrit Sur la Fin, Physique, Sur le Canon ? Qu'est-ce qui t'a poussé à laisser croître ta barbe ? Qu'est-ce qui a écrit au moment de mourir : "Nous vivons notre dernier jour qui est aussi un heureux jour" ? La chair ou la résolution ? Et après cela peux-tu admettre à moins d'être insensé quelque chose de meilleur ? Peux-tu être aussi aveugle à la vérité, aussi sourd ? », (E II, 23, 20).

Epicure prétend contester la prééminence de la résolution en déclarant que le bien réside dans le plaisir de la chair, mais il réaffirme malgré lui cette prééminence, car, dans sa contestation même, il fait usage de sa résolution, seule faculté à même de porter des jugements de valeur sur les choses. Le privilège accordé à la chair est en fait une auto-soumission de la résolution, qui résulte de son incapacité à *percevoir* sa propre supériorité par rapport à toutes nos autres facultés. Notre usage de nous-mêmes est ainsi déterminé par l'usage que nous faisons de nos représentations :

« Quelle représentation ai-je de moi-même ? Comment fais-je usage de moi-même ? », (E II, 21, 9, cf. P III, 1).

Epictète met d'ailleurs souvent en équivalence la résolution et l'usage des représentations (E IV, 5, 23).

Les affirmations répétées d'Epictète sur le fait que notre *prohairesis* est libre et ne peut être contrainte par rien ni personne (E II, 15, 1, cf. D XVI, 12-13), n'équivalent donc pas à une conception cartésienne, voire sartrienne, de la volonté comme puissance capable de se déterminer elle-même spontanément, absolument voire arbitrairement.

Epictète demeure en effet « intellectualiste », comme Socrate : la volonté suit toujours nos représentations ou nos opinions¹⁰. Si la résolution ne peut être contrainte, c'est parce qu'elle est

déterminée à agir par et seulement par ses propres jugements (E I, 17, 22-25). Elle peut ainsi échapper à toutes les influences ou pressions extérieures, mais n'est en rien soustraite aux lois naturelles qui régissent l'esprit : acquiescer à ce qui lui semble vrai, refuser ce qui lui semble faux, choisir ce qui lui semble avantageux (I, 28, 1-8, cf. II, 22, 15), fuir la contradiction (II, 26, 3).

Epictète a beau affirmer que « même Zeus ne peut vaincre ma résolution » (I, 1, 23), il dit également que cette dernière est une partie de Dieu qu'il a détachée de lui-même et nous a confiée (I, 17, 27), en la mettant sous notre contrôle et en l'accompagnant « de règles pour en faire un usage correct » (IV, 12, 12). Comme le dit Musonius, c'est « Dieu [qui] a placé notre esprit dans une forteresse très solide » (D XVI, 12).

Notre résolution est donc indépendante et libre, mais n'est pas autonome par rapport à Dieu. Non seulement elle possède une nature soumise à certaines lois, mais elle doit en outre obéir aux normes de l'usage rationnel des représentations, par exemple les règles logiques, pour être véritablement libre¹¹, c'est-à-dire pour ne plus *se laisser* entraver (*via* ses opinions fausses) par les choses extérieures ou autrui (E I, 4, 18-19). Dans l'intimité de son autodétermination, la résolution trouve une forteresse qui l'isole du pouvoir des choses extérieures et d'autrui, mais ne la fait pas échapper au contrôle providentiel de Dieu.

Epictète sera accusé de « mene[r] à l'orgueil » par Pascal, dans son *Entretien avec M. de Sacy* (1655). Ce reproche fameux paraît injuste si l'on considère les appels répétés d'Epictète à la modestie et à la discrétion¹², mais Pascal les connaît et en fait l'éloge ; ce qu'il incrimine, c'est le fait qu'Epictète place notre bonheur entièrement entre nos mains et à notre portée, ignorant ainsi la « misère de l'homme » (liée au péché originel) :

« [Epictète] montre aussi en mille manières ce que doit faire l'homme. Il veut qu'il soit humble, qu'il cache ses bonnes résolutions, surtout dans les commencements, et qu'il les accomplisse en secret : rien ne les ruine davantage que de les produire. Il ne se lasse point de répéter que toute l'étude et le désir de l'homme doit être de reconnaître la volonté de Dieu et de la suivre (...).

Après avoir si bien compris ce qu'on doit, voici comme il se perd dans la présomption de ce qu'on peut. Il dit que Dieu a donné à l'homme les moyens de s'acquitter de toutes ses obligations, que ses moyens sont en notre puissance, qu'il faut chercher la félicité par les choses qui sont en notre pouvoir, puisque Dieu nous les a données à cette fin (...) que l'homme peut par ses puissances [l'esprit et la volonté, qui sont libres] parfaitement connaître Dieu, l'aimer, lui obéir, lui plaire, se guérir de tous ses vices, acquérir toutes les vertus, se rendre saint ainsi et compagnon de Dieu. Ces principes d'une superbe diabolique le conduisent à d'autres erreurs, comme : que l'âme est une portion de la substance divine...».

Les similarités sont sans doute nombreuses entre la pédagogie du stoïcisme impérial et la prédication religieuse, en particulier chrétienne. Elles ne feront que s'accroître avec le chapitre suivant, qui va porter sur l'articulation entre éthique et théologie. Mais la critique de Pascal nous rappelle utilement que ces similarités ne sont qu'apparentes. Musonius, Epictète, Marc Aurèle ne nous offrent ni sainteté, ni salut ni béatitude, mais la liberté et la sérénité propres à la nature humaine, accessibles à la raison de tout un chacun – sans médiation d'un clergé, d'un code de lois ou d'un texte sacré – et réalisables ici-bas sans aucun souci d'un au-delà¹³.

Ces prétentions furent dénoncées d'abord comme irréalistes par les écoles rivales du stoïcisme (en particulier les sceptiques et les aristotéliens), puis comme arrogantes et impies par le christianisme¹⁴. Elles sont d'abord fondées sur une anthropologie et une psychologie originales. Dans ce chapitre, on a tenté de montrer comment le stoïcisme impérial radicalise

le naturalisme des premiers stoïciens à des fins pédagogiques : ce sont les facultés morales elles-mêmes, et non plus seulement leurs semences ou leurs matériaux, qui sont naturellement implantées dans nos âmes, si bien que notre tâche consiste moins à les élaborer ou à les développer qu'à les mettre en œuvre efficacement, à les appliquer.

La voie stoïcienne consiste ainsi en un ajustement patient de notre nature (nos facultés) à la Nature (les événements). L'efficacité de nos facultés repose certes sur l'inviolabilité de la résolution et certaines exhortations d'Épictète ont des accents existentialistes, mais l'indépendance de notre esprit à l'égard des contraintes extérieures n'équivaut pas à une autodétermination absolue. La liberté n'est pas matière à angoisse ou prise de conscience tragique, mais affaire de technique et d'entraînement. En outre, elle s'appuie toujours sur l'ordre du monde et la providence divine. Est-ce à dire que l'éthique stoïcienne dépend entièrement de ses présupposés théologiques ? C'est ce problème, ainsi que les rapports entre la philosophie et Dieu, qu'il nous faut maintenant élucider.

1. Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres* VI, 12. Il s'agit d'une sentence d'Antisthène (445-365 avant J-C), disciple de Socrate réputé pour son austérité, qui a inspiré les cyniques et les premiers stoïciens. Voir E I, 17, 12, IV, 6, 20.

2. E I, 6, 28-29 & 43, II, 16, 14, III, 8, 6, IV, 1, 109.

3. Voir E I, 16, 18, III, 5, 8, IV, 7, 7, IV, 10, 14 et p. 129.

4. E I, 2, 30. Cf. E I, 7, 28, I, 20, 13, III, 22, 107.

5. P IX, 40. Cf. P V, 7, M 31-32 et E IV, 10, 1-7, Sur la prière stoïcienne, voir R. Rutherford, *The Meditations of Marcus Aurelius*, *op. cit.*, pp. 200-205, et K. Algra « Epictetus and Stoic Theology », dans T. Scaltsas et A. Mason (eds.), *op. cit.*, pp. 47-52.

6. E I, 2, 30, IV, 8, 42 et T. Bénatouïl, *Faire usage*, *op. cit.*, pp. 32-41.

7. P VI, 50, traduction modifiée de P. Hadot, *La Citadelle intérieure...*, *op. cit.*, p. 214.

8. E II, 12, 20-21, cf. I, 1, 6-7, II, 23, 7-9, IV, 7, 40, P V, 21 & VII, 55.

9. Sur le rôle du retour à soi et le statut du « soi » (*the self*) dans le stoïcisme impérial, qui sont aujourd'hui très débattus, voir M. Foucault, *Le Souci de soi*, *op. cit.*, pp. 53-94 et *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, pp. 197-214 & 237-255, F. Ildefonse, « La multiplicité intérieure chez Marc Aurèle », *Rue Descartes*, n° 43, 2004, pp. 58-67,

G. Reydam-Schils, *The Roman Stoics*, *op. cit.*, pp. 15-44, C. Gill, *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, Oxford University Press, 2006, pp. 371-391, et T. Bénatouïl, « L'usage de soi dans le stoïcisme impérial », in C. Lévy et P. Galand-Hallyn (éds.), *Vivre pour soi, vivre dans la cité*, Presses de la Sorbonne, 2006, pp. 59-73.

[10.](#) Voir ci-dessus p. 100 et M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, trad. par O. De Gregorio, Milano, Bompiani, 2005 (1949), pp. 692-696, A. Voelke, *op. cit.*, pp. 131-142. Sur la place de la *prohairesis* dans l'histoire du concept de volonté, voir C. Kahn, « Discovering the will : from Plato to Augustine », in J. Dillon et A. Long (eds), *The Question of Eclecticism*, Berkeley, University of California Press, 1988, pp. 234-259.

[11.](#) Sur la liberté, qui est réservée à l'homme de bien et ne le soustrait pas au destin, voir E IV, 1, 1-80, S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1998, pp. 330-343 et M. Dragona-Monachou, « Epictetus on Freedom », dans T. Scaltsas et A. Mason (eds), *op. cit.*, pp. 112-139.

[12.](#) Voir ch. IV, p. 149 et la défense d'Épictète par Th. Colardeau, *op. cit.*, pp. 201-214.

[13.](#) Sur la mort chez Épictète et Marc Aurèle, voir ci-dessous, chap. VI, p. 194.

[14.](#) Voir la critique du suicide du stoïcien Caton d'Utique (opposé à la soumission de Job à Dieu) et de la vertu orgueilleuse des stoïciens chez Augustin, *La Cité de Dieu* I, 23-24 et XIX, 4.

VI

L'usage de l'homme par Dieu

« Le plaisir est la fin : doctrine de prostituée. Il n'y a pas de providence : pas même une doctrine de prostituée »¹

1.- Le philosophe reconnaissant et obéissant à Dieu

L'analyse de l'usage de nos facultés montre qu'Épictète et Marc Aurèle conçoivent leur entreprise simultanément comme un perfectionnement immanent de nos capacités naturelles et comme la réalisation d'un projet divin : nos facultés morales sont des armes efficaces fournies par Dieu contre le malheur, si bien qu'Épictète présente souvent les manquements de ses élèves comme des formes de négligence ou d'ingratitude à l'égard de la générosité divine (E I, 6, 40-43 et ch. V, p. 160)².

Dieu nous fournit bien sûr également notre corps, les produits de la nature, nos possessions, nos proches et notre vie même, pour lesquels nous devons lui « rendre grâce » (E II, 23, 5). Mais les événements qui nous privent de ces choses de valeur, par exemple la maladie, nous sont également « prescrits » par Dieu comme par un médecin³, et doivent donc être acceptés comme tels, c'est-à-dire à la fois comme un traitement personnel, adapté à notre situation, et comme un moyen indispensable de préserver la santé du tout :

« Donc il faut aimer ce qui t'arrive pour deux raisons : l'une, c'est que l'événement t'arrivait à toi, était ordonné pour toi et avait rapport à toi, issu d'en haut et des causes suprêmes selon le

fil du destin ; l'autre, c'est que ce qui advient à chacun en particulier est, pour celui qui gouverne l'univers, cause de réussite, de perfection et même, par Zeus, de conservation», (P V, 8, 12-13).

Le second point de vue est bien sûr celui de la « compréhension » (ch. IV, p. 128), qui soumet notre nature aux exigences de la Nature. Chaque événement de la vie de chaque homme est nécessaire à l'organisation de la Nature :

« D'ailleurs tu n'es pas né, toi, quand tu l'as voulu, mais quand le monde a eu besoin de toi », (E III, 24, 94).

C'est pour cette raison qu'Epictète exclut tout suicide sans motif sérieux (E I, 9, 13-17, I, 29, 29).

Subsiste-t-il alors une quelconque différence entre les hommes et les autres êtres, dont l'existence est entièrement soumise au destin ? Epictète explique que les animaux sont nés « au service des autres », en particulier au service des hommes, alors que les hommes sont « dans une position privilégiée » et sont des « parties de Dieu » (E II, 8, 6-7 & 9-10). Notre *prohairesis* est en effet un fragment (*apospasma*) de Dieu (ch. V, p. 175), et doit être honorée comme telle :

« C'est en toi-même que tu portes [Dieu] et tu ne vois pas que tu le souilles par tes pensées impures et tes actions malpropres (...). Si Dieu t'avait confié un orphelin, le traiterais-tu avec aussi peu de soin? », (E II, 8, 13 & 22).

Ne pas vivre en homme de bien, c'est donc non seulement ignorer les dons de Dieu, mais faire preuve de mépris à l'égard de Dieu lui-même. Cela vaut également pour ceux qui

trahissent la communauté naturelle qui existe entre tous les hommes et que gouverne Dieu :

«*L'injuste est un impie*», (P II, 1).

Est-ce à dire que les hommes, en tant qu'êtres rationnels, citoyens du monde et parties de Dieu, ne sont « au service » de personne ? Non :

«*Nous collaborons tous à une œuvre unique, les uns le sachant et en le comprenant, les autres sans le savoir. Ainsi Héraclite, je crois, dit que même en dormant, nous travaillons et nous collaborons à ce qui arrive dans le monde. Mais chacun collabore de façon différente ; il en est à profusion qui font des reproches et tentent de s'opposer aux événements et de les empêcher : et en effet le monde a besoin de pareils gens. Reste donc à savoir dans quelle catégorie tu te ranges : car celui qui gouverne l'univers, de toute manière, fera bon usage de toi et t'admettra comme faisant partie de ses collaborateurs...*», (P VI, 42).

Epictète et Marc Aurèle n'hésitent pas à dire que Dieu fait usage des hommes ; il dépend de chacun d'eux d'être utilisé soit malgré lui et sans en avoir conscience, comme un animal, soit comme un agent volontaire et efficace du gouvernement du monde. L'homme de bien collabore intelligemment et volontairement à la pièce écrite et dirigée par Dieu (M 17), en faisant usage le mieux possible des instruments que Dieu lui a fournis pour jouer sa partie.

En fin de compte, tous nos usages sont donc prévus par Dieu et ne font qu'actualiser des dispositions prises par lui (E IV, 1, 103-105). C'est en effet également à lui qu'il faut attribuer la distinction fondamentale entre ce qui dépend de nous (la partie de lui-même qu'il nous a confiée) et ce qui n'en dépend pas, à l'égard duquel il nous a déchargés de toute responsabilité (E I,

12, 32-35) : en nous libérant, nous lui obéissons (III, 24, 95-96). Même la « porte ouverte » du suicide est une issue qu'il nous a ménagée, et non une fuite ou une révolte face à l'ordre du monde (E III, 8, 6). Aucune de nos actions n'échappe à Dieu (E II, 9).

La philosophie perd ainsi toute dimension prométhéenne : elle n'est pas une conquête, gagnée contre le destin et la faiblesse humaine, mais la conscience et la mise en œuvre de desseins convergents inscrits par Dieu respectivement dans le monde, dans la nature humaine et en chacun de nous :

« Tout ce que produisent tes saisons, ô nature, est pour moi un fruit ; tout vient de toi, tout est en toi, tout revient à toi », (P VI, 23).

Dans cet esprit, après avoir énuméré tout ce qu'il doit à ceux qui l'ont élevé, instruit et assisté, Marc Aurèle achève le premier livre des *Pensées* en rendant grâce aux dieux pour toute sa vie, y compris le fait d'avoir rencontré tous ceux qui l'ont aidé à devenir ce qu'il est, et le fait d'avoir su profiter de leur aide (P I, 17).

2.- La théologie : point faible ou fondement de l'éthique ?

La physique stoïcienne et sa doctrine de la providence constituent ainsi apparemment un fondement indispensable de l'entreprise philosophique ambitieuse d'Epictète et de Marc Aurèle, dans la mesure où elles garantissent sa légitimité, contre toutes les résistances (P II, 9), et surtout sa possibilité, contre toutes les difficultés :

« Rien ne peut arriver à un homme qui ne soit un événement humain, pas plus qu'à un bœuf rien qui ne soit propre à un bœuf,

à une vigne rien qui ne soit propre à une vigne, ni à une pierre rien qui ne soit propre à la pierre. Si ce qui arrive à chaque être lui est habituel et naturel, pourquoi te fâcher ? Car la nature universelle ne t'impose rien d'insupportable», (P VIII, 46).

Est-ce à dire que cette éthique est fondée, subjectivement et objectivement, sur une conception particulière de la Nature et de la providence ? Elle serait alors sans doute très affaiblie, dans la mesure où elle serait à la merci du moindre doute en physique, domaine où existent de nombreuses incertitudes.

Bien qu'il tienne beaucoup au point de vue cosmique (voir ci-dessus ch. IV, p. 117), Marc Aurèle semble avoir été sensible à ce problème, puisqu'il met très souvent en regard la théologie stoïcienne et la conception épicurienne du monde :

« Ou bien chaos, entrelacement et dispersion ; ou bien union, ordre et providence. Dans le premier cas, pourquoi désirer séjourner dans ce composé de hasard et dans un tel brouillon ? Pourquoi me soucier d'autre chose que de la manière de "devenir terre" ? Pourquoi me troubler ? Car la dispersion s'étendra jusqu'à moi, quoi que je fasse. Dans le second cas, je respecte celui qui gouverne, je suis calme et j'ai confiance en lui», (P VI, 10).

Marc Aurèle considère-t-il ces deux hypothèses physiques comme également plausibles, et doute-t-il en conséquence du bien-fondé de son éthique ? Non. L'alternative physique lui sert au contraire, ici et ailleurs (XII, 14 et 24), à confirmer l'attitude d'acceptation sereine de tous les événements, en montrant qu'elle est requise autant par l'hypothèse stoïcienne que par l'hypothèse contraire. C'est le procédé logique de la *consequentia mirabilis*. La mort en particulier n'est pas à craindre, qu'elle soit prévue par Dieu ou le fruit du hasard, qu'elle soit fusion dans le tout ou dispersion (P II, 11-12, VI, 24, VII, 32, IX, 39), ou encore persistance (VIII, 58 ou XI, 3)⁴.

Est-ce à dire, comme le pensait Renan, que Marc Aurèle cherche et parvient à rendre son éthique indépendante de tout présupposé « surnaturel » ou théologique⁵ ? Non plus, car il affirme sans ambiguïté qu'il tient l'hypothèse stoïcienne pour la plus vraisemblable, en vertu de l'ordre apparent du monde, et l'adopte bien plus souvent qu'il ne la questionne⁶. Comme Cicéron ou Sénèque avant lui, il repère cependant dans les pratiques éthiques des différentes écoles philosophiques certains points communs, qui peuvent être de ce fait tenus pour particulièrement sûrs (IX, 41), même si leur meilleur fondement demeure la doctrine stoïcienne :

« Si Dieu [gouverne], tout est bien ; si c'est le hasard, ne va pas quant à toi au hasard », (P IX, 28).

Apparemment beaucoup moins conciliant, Epictète préfère dénoncer l'incohérence des écoles rivales, qui prétendent s'opposer aux principes stoïciens mais sont obligées d'admettre leurs conséquences pratiques (E II, 20). Ces arguments d'autoréfutation sont cependant formellement équivalents aux disjonctions de Marc Aurèle, puisque ces dernières prennent en compte la thèse de l'adversaire non pour la valider mais pour en tirer une attitude stoïcienne. Dans les deux cas, il s'agit d'ailleurs de montrer la souveraineté et l'autonomie de la résolution ou de la raison par rapport à tout le réel, en particulier les corps⁷ :

« Si c'est un mélange sans direction, sois satisfait d'avoir, dans une telle agitation, une intelligence directrice en toi. Et si l'agitation t'emporte, qu'elle emporte ta petite chair, ton petit souffle vital et tout le reste, car elle n'emportera pas ton intelligence », (P XII, 14).

Marc Aurèle utilise comme Epictète, mais sous une forme très condensée, une réfutation par l'absurde et par l'expérience

semblable à celle utilisée contre les sceptiques ou encore à l'argument cartésien du malin génie : même si tout est chaos ou illusion, je ne peux pas ne pas penser⁸.

En outre, Epictète semble avoir été lui aussi sensible au problème de la fondation de l'éthique sur la physique :

« Que m'importe, dit-il, si les choses qui existent sont faites d'atomes ou d'indivisibles ou de feu et de terre ? N'est-il pas suffisant d'apprendre la nature du bien et du mal et la mesure des désirs et des aversions ainsi que des impulsions et des répulsions, et, en faisant usage de cela comme d'une norme, de régir notre vie et de négliger ces choses qui nous dépassent ? Il se pourrait qu'elles soient incompréhensibles pour la connaissance humaine ou, si l'on suppose qu'elles sont éminemment compréhensibles, tirerons-nous pour autant un quelconque profit de leur compréhension ? Ne faut-il pas dire que ceux qui assignent ces choses comme nécessaires au discours du philosophe s'occupent de ces matières pour rien ? »⁹.

Ce fragment d'Epictète semble contredire directement bien des passages des *Entretiens* où est invoquée l'organisation rationnelle de l'univers par Dieu (E II, 14, 11 ou III, 24, 10). Il ne disqualifie cependant que l'enquête sur les composants ultimes de la Nature, refusant de l'admettre comme *indispensable* à la philosophie. Le fragment s'achève d'ailleurs sur l'échange suivant :

« – Penses-tu donc que l'homme a été fait pour vivre par lui-même ou pour une communauté ? – Pour une communauté. – Par qui ? – Par la nature. – Ce qu'elle est et comment elle régit l'univers, si elle existe ou non, n'est-ce plus nécessaire de s'en occuper ? ».

Il est difficile de savoir si Epictète dissipe ainsi tous ses doutes initiaux, ou si la seule rationalité providentielle de la Nature y échappe, la connaissance des voies physiques par lesquelles elle opère demeurant inutile et incertaine (cf. P I, 17, 22). Plaide pour la seconde hypothèse l'extrême rareté des analyses strictement physiques dans les *Entretiens* : Epictète semble restreindre les fondations physiques de son éthique à des considérations théologiques, sinon à une piété religieuse¹⁰.

Ces dernières n'en demeurent pas moins, elles aussi, exposées à bien des doutes, aujourd'hui comme à l'époque impériale. Peut-être est-ce pour cette raison qu'elles sont si rares, si brèves ou si discrètes dans le *Manuel* (M 4, 7-8, 11, 15, 17, 27, 31, 53). En le composant, Arrien pourrait avoir voulu montrer que l'éthique d'Epictète possède une indépendance par rapport à sa théologie. Cette dernière serait moins un fondement indispensable qu'un motif complémentaire et puissant, à côté de la recherche de la sérénité et de la liberté (M 1 & 5), pour vivre de manière rationnelle.

Dans les *Entretiens* cependant, la théologie est bien plus présente. Epictète rappelle la leçon des premiers stoïciens :

« Les philosophes disent que la première chose à apprendre est qu'il y a un Dieu et qu'il exerce sa providence sur l'univers, et qu'il est impossible de lui cacher non seulement ce qu'on fait mais ce qu'on pense et ce qu'on souhaite. Ensuite [il faut apprendre] ce que sont les dieux. Car celui qui veut leur plaire et leur obéir doit nécessairement essayer, dans la mesure du possible, de leur ressembler tels que nous avons découvert qu'ils sont », (E II, 14, 11-12, cf. D XVII, 3).

La théologie semble bien fondatrice, mais peu développée et immédiatement utilisée pour orienter notre conduite.

Il n'en va pas très différemment dans le seul chapitre du *Manuel* explicitement consacré aux dieux, dont le contenu

théorique est réduit au minimum, « qu'ils existent, qu'ils gouvernent l'univers d'une manière bonne et juste », et complété par l'exigence de leur obéir et de les suivre (M 31, 1). Epictète ajoute cependant ensuite que la piété dépend de notre conception des biens et des maux : on ne peut reconnaître la justice et la providence des dieux, si l'on tient ce qui ne dépend pas de nous pour indispensable à notre bonheur, si l'on place notre bien ailleurs que dans notre résolution (M 31, 2). Est-ce à dire que c'est l'éthique qui fonde finalement la théologie ? On constate plutôt qu'elles font système, c'est-à-dire s'impliquent réciproquement¹¹ : la théologie, on l'a vu, soutient étroitement l'éthique, mais l'éthique confirme et éclaire la théologie.

3.- Le philosophe imitateur et messenger de Dieu

La vie de tous les êtres dépend entièrement de Dieu et ils lui doivent obéissance, mais l'organisation du monde par Dieu dépend également de ces êtres :

« Dieu avait besoin (chreia) et de ces êtres qui font usage des représentations et de nous qui en comprenons l'usage », (E I, 6, 13).

Ce qui distingue le philosophe, ce n'est dès lors pas seulement son adhésion consciente à l'œuvre de Dieu, c'est également son utilité. Epictète déclare « inutile » celui qui se plaint de sa situation ou qui faillit à ses devoirs (E II, 4, 1-7 ou III, 24, 32-33), et ne parle d'*usage* de l'homme par Dieu qu'à propos du philosophe accompli :

« C'est pourquoi tantôt [Zeus] me conduit ici et tantôt il m'envoie là-bas, il me montre aux hommes pauvre, sans magistrature, malade ; il m'expédie à Gyaros, il me pousse en prison. Ce n'est point qu'il me haïsse (jamais de la vie !). Qui peut haïr le meilleur de ses serviteurs ? Ce n'est point qu'il me néglige, lui ne néglige même pas le plus petit des êtres, mais il m'exerce et

fait usage de moi comme d'un témoin (marturi) devant les autres. Et quand il m'a assigné un pareil service (upéresian), puis-je encore me faire du souci pour le lieu où j'habite, les compagnons avec qui je vis, ce qu'on dit de moi? Ne dois-je pas tendre de toutes mes forces vers Dieu, vers ses commandements et ses ordres?», (E III, 24, 113-114).

Les usages que Dieu fait du philosophe ne sont pas distincts de l'usage libre que ce dernier fait de lui-même, puisqu'ils consistent à le placer dans des circonstances diverses afin que le bon usage qu'il en fait, aussi difficiles soient-elles, témoigne aux yeux des autres hommes de la possibilité du bon usage de toute chose, c'est-à-dire du bonheur.

Réciproquement, le philosophe ne cherche pas un rapport direct ou privilégié avec Dieu, union ou révélation, mais simplement à être « conscient de soi, et de Dieu et des choses », pour emprunter une formule stoïcienne à Spinoza (*Éthique* V, prop. 42, scolie), à moins que l'on ne préfère une formule spinoziste du stoïcien Euphratès (ch. III, p. 106), qui aurait mis en garde Vespasien contre le mage pythagoricien Apollonios de Tyane¹² en ces termes :

« Donne ton approbation et tes louanges à la philosophie selon la nature, mais refuse celle qui prétend communiquer avec les dieux, car ceux qui racontent des mensonges à propos des dieux nous excitent à bien des choses absurdes »¹³.

La théologie apparaît dès lors moins comme le fondement de l'éthique que comme son modèle. C'est pour imiter Dieu que l'homme de bien doit le connaître (E II, 14, 12 cité p. 188). Comme on l'a déjà suggéré (ch. I, p. 55), ils partagent en effet la même capacité de faire bon usage de toutes choses, de retourner tous les obstacles en leur faveur :

« Honore ce qu'il y a dans le monde de plus puissant, l'être qui fait usage de tout et dirige tout. Honore aussi de même ce qu'il y a en toi de plus puissant : car ceci est de même race que cela ; c'est en effet aussi ce qui, en toi, fait usage du reste et ce qui gouverne ta vie », (P V, 21).

L'homme doit gouverner sa vie comme Dieu gouverne l'univers, en faisant preuve des mêmes vertus (D XVII, 3). Le philosophe est celui qui parvient à se hisser au rang de partenaire de Dieu dans le jeu de balle du destin, renvoyant adroitement les balles que Dieu lui envoie pour mesurer ses capacités (ch. I, p. 57). On retrouve l'attitude du bon élève sortant de l'école, qui attend de pied ferme les difficultés pour montrer qu'il y était bien préparé (ch. IV, p. 151).

Or le joueur de balle joue autant pour lui-même et pour son partenaire que pour le public. Dieu fait usage des hommes de bien comme exemples de la vie la meilleure (E II, 16, 42-43 et III, 22, 46), et donc « comme modèles, à destination des gens sans instruction, du fait qu'il existe et gouverne comme il faut l'univers, sans négliger les affaires humaines, et qu'aucun mal n'existe pour l'homme de bien, ni quand il vit ni après sa mort » (E III, 26. 28). L'éthique, *lorsqu'elle est mise en œuvre*, est donc la preuve pratique de la théologie. Le philosophe, en particulier le cynique¹⁴, est le serviteur et l'envoyé de Dieu auprès des hommes, qui leur rapporte la vérité sur le bien et le mal, comme un « éclaireur »¹⁵.

Ce n'est donc pas seulement pour son propre bonheur et sa propre perfection mais aussi pour l'édification des autres hommes que vit le philosophe : l'usage d'autrui est la norme concrète de l'usage de soi (ch. II, p. 74), mais également de l'usage de l'homme par Dieu. La primauté accordée par Epictète et Marc Aurèle à la communauté naturelle entre les hommes ne concerne pas la seule vie pratique, mais affecte la définition même de la sagesse philosophique. La fonction éthique et épistémologique que possède le sage dans l'enseignement stoïcien – représenter la possibilité du bonheur, de la liberté et

de la science – devient chez Epictète la fonction même du philosophe accompli dans l'ordre providentiel du monde.

Le souci pédagogique est donc érigé en mission théologique : comme le maître d'école Epictète, Dieu cherche des exemples pour incarner son enseignement, montrer sa viabilité et attirer de nouveaux sectateurs (cf. ch. IV, p. 151). C'est également ce qu'espérait Marc Aurèle devant ses soldats : pouvoir pardonner à Avidius Cassius pour « montrer à tous les hommes » que l'on peut tirer parti du pire des maux, celui qui les fait se déchirer entre eux, et attester ainsi la survivance de l'« ancienne vertu » (Introduction, p. 21).

On pourrait finalement résumer la vision du monde d'Epictète et de Marc Aurèle de la manière suivante. Il existe trois types d'êtres : les sujets de l'usage, les objets de l'usage et Dieu. Dieu (ou la Nature) offre aux sujets des objets dont ils doivent faire usage en conformité avec leur nature, établie par Dieu. Il existe plusieurs types d'objets, dont l'usage est plus ou moins accessible aux sujets. Les uns sont entièrement sous la dépendance du sujet à qui Dieu les a donnés : les représentations, les impulsions, l'assentiment, les prénotions et les facultés morales. Les autres ne sont pas sous sa seule dépendance, mais peuvent être plus ou moins contrôlés, depuis les organes corporels jusqu'à autrui, en passant par les possessions.

Comment les sujets se distinguent-ils les uns des autres et aux yeux de Dieu ? Ils n'ont pas lieu de s'enorgueillir de *posséder* des facultés efficaces, un corps ou des choses extérieures, qui leur sont attribués et retirés par Dieu. L'initiative et la valeur des sujets sont réduites à l'usufruit de ces objets (M 6). L'homme de bien est un sujet accompli qui peut à tout instant présenter à Dieu l'usage efficace, sans plainte ni reproche, qu'il a fait de tous les objets qu'il a reçus, en particulier des facultés dont il dispose librement (E IV, 10, 14-17. Cf. III, 5, 8) :

«L'homme devient meilleur et plus digne d'éloge, s'il use comme il faut de ce qui survient», (P X, 33, 4).

Que retire-t-il de ce bon usage ? Rien de plus que cet usage même¹⁶, et la satisfaction d'accompagner la marche du monde. On ne trouve rien chez Epictète ou Marc Aurèle sur une vie après la mort¹⁷ : c'est à nouveau une preuve de la grande différence qui existe, au-delà de ressemblances superficielles, entre le stoïcisme impérial et une religion (cf. ch. V, p. 177). Ni récompense terrestre ni jouissance spirituelle, ni révélation ultime que la philosophie pourrait nous apporter au-delà de la tranquillité, de la liberté, de l'accord avec soi et avec le monde :

«Il y a un temps limité qui t'est assigné, si tu n'en fais pas usage pour dissiper les nuages, il passera et tu passeras aussi, et il ne reviendra pas», (P II, 4).

1. Le stoïcien Hiérocès (voir ci-dessus ch. II, p. 83, n. 22) cité par le platonicien Taurus, cité par Aulu-Gelle, *Nuits Attiques* IX, 5, 8.

2. Pourquoi les critiquer dès lors que les actions et sentiments des hommes sont aussi nécessaires que les autres phénomènes naturels (voir ch. II, p. 67 et ci-dessous, p. 182 sur le fait que tous les hommes ont une fonction dans le monde) ? Epictète a deux motifs légitimes : d'une part, ses disciples ne se contentent pas d'ignorer la générosité divine mais se plaignent de leur sort, d'autre part, ils prétendent devenir philosophes et demandent donc eux-mêmes à être « instruits » de leurs erreurs (cf. ch. II, p. 68).

3. Voir P V, 8, 1, cf. P VI, 44. Ces textes sont analysés par A.-J. Voelke, « Santé du monde et santé de l'individu : Marc Aurèle V, 8 », dans *La philosophie comme thérapie de l'âme*, Paris-Fribourg, Le Cerf, 1993, pp. 91-106.

4. Voir G. Cortassa, « Marco Aurelio e il destino dell'anima », *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, 107, 1979, pp. 420-438.

5. E. Renan, *Marc Aurèle et la fin du monde antique*, Paris, Livre de Poche, 1984 (1882), p. 166.

6. Voir P II, 3 et 11, IV, 27, X, 7, XI, 18 ou XII, 28 sur l'existence d'un ordre providentiel, et XII, 5 sur la mort comme extinction. Sur l'alternative « la providence ou les atomes », voir Hadot, *La Citadelle intérieure...*, op. cit., pp. 164-180 & 327-328, et A. Giavatto, *Interlocutore di se stesso...*, op. cit., pp. 213-228.

7. Voir E II, 23, 19-22 cité ch. V, p. 173.

[8.](#) Pour une lecture contraire, voir J. Cooper, « Moral theory and Moral Improvement... », art. cit., qui estime que Marc Aurèle n'avance aucune raison solide pour maintenir l'attitude stoïcienne dans un monde épicurien.

[9.](#) Stobée, *Florilège* II, 1, 31 = frag. 1 Schenkl/ Oldfather

[10.](#) Sur l'utilité de l'étude de la Nature et la réduction de celle-ci à la théologie chez Epictète, voir Th. Colardeau, *op. cit.*, pp. 44-52, P. Hadot, *op. cit.*, pp. 108-117, A. Long, *op. cit.*, pp. 142-189.

[11.](#) Voir Goldschmid, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, *op. cit.*, pp. 64-66.

[12.](#) Apollonios de Tyane (3/4-97/98), philosophe néo-pythagoricien et thaumaturge qui fut comparé à Jésus.

[13.](#) Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane* V, 37 (trad. modifiée de P. Grimal dans *Romans grecs et latins*, Gallimard, La Pléiade). Cf. P I, 6 & I, 17, 6. Sur Marc Aurèle et le surnaturel, voir R. Rutherford, *The Meditations of Marcus Aurelius*, *op. cit.*, pp. 178-220.

[14.](#) Sur l'idéalisation du cynique, érigé en modèle par Epictète, voir chap. I, p. 40 et 45 et M. Billerbeck, *Epiktet vom Kynismus*, Leiden, Brill, 1978..

[15.](#) E I, 24, 6-10 et III, 22, 24-25 avec A. Delatte, « Le sage-témoin dans la philosophie stoïco-cynique », *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques de l'Académie Royale de Belgique*, vol. XXXIX, n° 1, 1953, pp. 166-186, ainsi que K. Ierodiakonou, « The Philosopher as God's Messenger » et M. Schofield, « Epictetus on Cynicism », dans T. Scaltsas et A. Mason (eds), *op. cit.*, pp. 56-86.

[16.](#) P X, 42, 12 : « Ne te suffit-il pas d'avoir agi selon ta nature propre ? Demandes-tu encore un salaire ? C'est comme si l'œil demandait une récompense parce qu'il voit, ou les pieds, parce qu'ils marchent ».

[17.](#) Voir E III, 13, 14-15 (la mort est un retour aux éléments), P XII, 5 et ci-dessus, p. 185, avec Th. Colardeau, *op. cit.*, p. 259, G. Cortassa, « Marco Aurelio e il destino dell'anima », art. cit., et R. Rutherford *op. cit.*, pp. 244-255.

Conclusion

1.- Le stoïcisme impérial

Nombreux sont les historiens qui ont estimé que le stoïcisme impérial, et particulièrement Epictète, développait des thèses plus proches de celles des premiers stoïciens, Zénon, Cléanthe et Chrysippe¹, que de celles de leurs successeurs du premier siècle avant J-C, Panétius et Posidonius² : « On ne saurait trop recommander de lire Epictète à qui veut comprendre l'ancien stoïcisme, disait en substance Émile Bréhier. Déjà en 1894, dans deux ouvrages remarquables consacrés à Epictète, A. Bonhöffer était parvenu à une conclusion analogue », a écrit Pierre Hadot³.

Il est indéniable que la grande majorité des doctrines que nous avons présentées, en particulier celles du premier, du cinquième et du dernier chapitres, sont déjà présentes quoique formulées différemment chez les tout premiers stoïciens⁴. Pour autant, on trouve chez Epictète et Marc Aurèle des inflexions qui trahissent certainement l'influence de Panétius, en particulier l'insistance sur le rôle des convenables et de la concorde sociale ou l'idée que nous devons vivre en accord avec les « ressources » de la nature humaine⁵.

Mais l'originalité de Musonius, Epictète et Marc Aurèle par rapport à tous leurs prédécesseurs réside avant tout dans les analyses que nous avons présentées dans les chapitres III et IV. Les premiers stoïciens ont développé des doctrines de la représentation et du raisonnement novatrices et complexes : Epictète et Marc Aurèle n'offrent aucune contribution à la *théorie* épistémologique ou dialectique, mais ils en proposent une *pratique* précise nourrie par toutes les puissances de la rhétorique, sous la forme d'un ensemble d'exercices ou de

techniques d'examen, d'usage et d'élaboration de nos représentations, destinés à imprégner et structurer par les principes stoïciens toutes nos perceptions, de nos sensations les plus quotidiennes à nos convictions profondes. Ils s'interrogent en outre sur les effets pervers de l'apprentissage théorique ou scolaire de la philosophie et développent une véritable pédagogie sensible aux différents besoins de l'esprit selon les étapes de sa formation, plutôt qu'à l'érection d'un idéal de sagesse impossible à atteindre.

C'est indéniablement cette dimension pédagogique du stoïcisme d'Epictète qui a conduit le néoplatonicien Simplicius⁶ à commenter le *Manuel*. Simplicius n'aborde pas l'enseignement d'Epictète comme des thèses relevant d'une école de pensée spécifique, mais comme des préceptes qui peuvent rendre heureux ceux qui les suivent sans même qu'ils aient besoin de se voir offrir les récompenses de la vie après la mort, qui est néanmoins la seule véritablement authentique. Le stoïcisme est ainsi réduit, du fait de son orientation pratique, à une préparation destinée à l'âme rationnelle en tant qu'elle agit au moyen du corps : le *Manuel* nous apprend à maîtriser nos passions et à nous tourner vers nous-mêmes, ce qui constitue des conditions indispensables aux études philosophiques proprement dites, c'est-à-dire à la lecture d'Aristote et de Platon, qui s'achève par leurs œuvres métaphysiques⁷.

On trouve un usage similaire du *Manuel* dans le christianisme de l'époque byzantine : on conserve en effet de cette époque des adaptations chrétiennes du *Manuel*, où certains passages sont supprimés et tous les noms de philosophes (Socrate, Chrysippe) remplacés par des noms d'apôtres⁸. Cette christianisation superficielle peut cependant aller de pair avec une fidélité plus grande que celle de Simplicius à la conception de la vie présentée dans le *Manuel*⁹.

2.- La postérité d'Epictète et Marc Aurèle

Existe-t-il une postérité philosophique propre aux auteurs étudiés dans cet ouvrage, c'est-à-dire indépendante de celle du

stoïcisme en général¹⁰?

Au Moyen-Âge, le stoïcisme est mal connu et, quand il l'est, c'est par l'intermédiaire de Cicéron ou de Sénèque¹¹. Nos auteurs ne sont redécouverts qu'à la Renaissance¹² et nourrissent alors, à côté d'autres sources antiques, le néo-stoïcisme chrétien de cette époque, dont les grands représentants sont Guillaume du Vair (1556-1621) et Juste-Lipse (1547-1606)¹³. Chez le premier en particulier, les exercices du *Manuel* deviennent « une technique de purgation, qui est réaffectée au service du christianisme » et complétés par des exercices de pénitence qui permettent la conversion à Dieu¹⁴.

Epictète reste ensuite bien présent à l'âge classique. Son influence la plus nette se trouve sans doute dans la fameuse « morale par provision » exposée par Descartes dans son *Discours de la méthode* (1637), dont la troisième maxime est évidemment inspirée du *Manuel* (1 & 8) et sans doute également de Sénèque :

*« Ma troisième maxime était de tâcher toujours plutôt à me vaincre que la fortune, et à changer mes désirs que l'ordre du monde; et généralement de m'accoutumer à croire qu'il n'y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir que nos pensées »*¹⁵.

Après avoir expliqué les bénéfices de cette attitude, Descartes en précise les moyens et la source :

« Mais j'avoue qu'il est besoin d'un long exercice, et d'une méditation souvent réitérée, pour s'accoutumer à regarder de ce biais toutes les choses; et je crois que c'est principalement en ceci que consistait le secret de ces philosophes, qui ont pu autrefois se soustraire de la fortune et, malgré les douleurs et la pauvreté, disputer de la félicité avec leurs dieux ».

Ce bel éloge cartésien du stoïcisme pratique¹⁶ a fait assez vite l'objet d'au moins deux critiques, l'une concernant ses objectifs, l'autre concernant ses moyens. On a déjà noté (ch. V, p. 176) que l'*Entretien avec M. de Sacy* (1655) de Pascal critique la « superbe diabolique » d'Epictète. En faisant de ce dernier le modèle du philosophe qui ignore la misère de l'homme et prétend atteindre un bonheur véritable en s'appuyant sur la seule nature humaine, Pascal vise certainement autant le stoïcisme antique païen que le néo-stoïcisme chrétien et Descartes. Il leur oppose l'incommensurabilité entre l'ordre de l'esprit, où excellent les « grands génies », et celui de la sagesse propre aux « saints »¹⁷. Cependant, c'est probablement chez Epictète que Pascal a trouvé l'un des principes fondamentaux de cette fameuse théorie des ordres (*Pensées* 58 Lafuma) :

« Ainsi ces discours sont faux et tyranniques : je suis beau, donc on doit me craindre ; je suis fort, donc on doit m'aimer... ».

Epictète explique en effet déjà que le philosophe ne peut réclamer sans « injustice » (M 25) les bénéfices (prestige, pouvoir, relations, argent) associés à des activités auxquelles il ne se consacre pas, de même que la possession de ces bénéfices ne confère (symétriquement) aucune qualité morale ou intellectuelle :

*« Ces raisonnements ne sont pas concluants : je suis plus riche que toi donc je suis meilleur que toi, je suis plus éloquent donc je suis meilleur que toi »*¹⁸.

Epictète ne distingue bien sûr pas les mêmes ordres que Pascal ; il n'en connaît que deux. Mais il définit et défend clairement le principe selon lequel il existe « divers genres de mérites et divers genres de respects assortis à ces mérites »¹⁹. Tout se passe comme si le dépassement pascalien d'Epictète se faisait en appliquant sa méthode, de la même manière que

l'*Entretien avec M. de Sacy* nous présente un exercice de lecture fort stoïcien dont les résultats sont (pour une bonne part) anti-stoïciens²⁰.

On trouve une autre critique du moment stoïcien de Descartes chez Spinoza, dans la préface du dernier livre de l'*Ethique* qui traite de la liberté humaine :

*« Que nous n'avons pas sur [les affects] un empire absolu, nous l'avons déjà démontré plus haut. Les Stoïciens, pourtant, ont cru qu'ils dépendaient absolument de notre volonté, et que nous pouvions avoir sur eux un empire absolu. Mais ils furent pourtant bien forcés d'avouer, devant les protestations de l'expérience, et non sous l'effet de leurs propres principes, qu'il faut, pour les contrarier et les maîtriser, pas mal d'exercice et d'application »*²¹.

Mais nous avons vu que la liberté est justement affaire d'exercice et d'application plutôt que de volonté chez Epictète et Marc Aurèle, ce que soulignait Descartes. Spinoza vise les thèses cartésiennes du libre-arbitre et de l'union de l'âme et du corps, qui sont étrangères au stoïcisme, et s'avère plus proche du stoïcisme impérial qu'il ne le croit, en particulier lorsqu'il annonce finalement qu'il déterminera « les remèdes aux affects, remèdes dont, je crois, tout le monde a l'expérience mais sans les observer avec soin ni les voir distinctement, par la seule connaissance de l'Esprit ».

Les ordres ou genres de valeur (avec leurs prérogatives) et les techniques de maîtrise de soi (intellectuelles mais fondées sur l'expérience) : deux voies de l'appropriation parfois inconsciente du stoïcisme impérial à l'âge classique, qui se croisent chez le plus grand héritier d'Epictète et Marc Aurèle de l'époque moderne, Shaftesbury (1671-1713). Il s'en est fallu de peu que l'on ignore le rôle crucial de ces auteurs dans sa pensée, car ils apparaissent seulement dans ses *Exercices*, notes privées, écrites pour se préparer à la rédaction et à la publication

d'autres ouvrages, comme la *Lettre sur l'enthousiasme* (1708) ou *L'enquête sur le mérite et la vertu*, qui seront repris et ordonnés en un projet unique dans les *Caractéristiques des hommes, des mœurs, des opinions, des temps* (1711). On trouve dans ces écrits publiés de nombreux thèmes stoïciens, mais on ne peut y deviner la pratique minutieuse de « l'usage des représentations » et des textes d'Épictète et Marc Aurèle à laquelle s'est livré Shaftesbury, principalement de 1698 à 1707²² :

« Quoi d'étonnant dans la philosophie ? Si la philosophie est (par définition) l'étude du bonheur, que fait chacun, sinon philosopher, d'une manière ou d'une autre, avec art ou sans art ? Car ou le bonheur est dans les choses extérieures ; ou il vient du soi et des choses extérieures ; ou du soi seulement et non des choses extérieures [Shaftesbury réfute la première possibilité] (...)

*Comment ce soi doit-il être gouverné ? Jusqu'à quel point et dans quelle mesure cela doit-il m'intéresser ? (...) – Mais si j'étudie ceci et me fais philosophe de cette manière, je n'aurai aucune importance dans le monde ; je perdrai d'autres avantages. – C'est vrai. Et c'est pourquoi c'est encore ici et toujours de la philosophie, c'est la chose elle-même : rechercher où et en quoi nous sommes des perdants ; quels sont les plus grands gains... »*²³

La philosophie n'est que la technique de perfectionnement d'une attitude commune à tous les hommes, un dialogue minutieux avec soi et avec les événements, qui examine la nature et la valeur de chacun des éléments de notre vie. Ordres et exercices donc, comme si le moment stoïcien de Descartes s'étendait indéfiniment jusqu'à devenir le tout de la philosophie²⁴, sans avoir besoin d'être dépassé vers une métaphysique de la substance pensante, une apologie de la foi chrétienne ou une géométrisation de l'esprit.

3.- Le stoïcisme impérial et nous ?

Shaftesbury est un écrivain et philosophe des Lumières fascinant, qui réinvente l'usage des représentations comme une activité esthétique ou artistique, mais ses *Exercices* sont également la meilleure entrée possible dans le problème de la réactualisation du stoïcisme impérial. Shaftesbury ne cherche pas à adopter ou défendre les thèses d'Épictète et Marc Aurèle : « *Les lieux stoïciens sont visités par une lucidité qui les tient à distance et refuse de céder à la nostalgie* »²⁵.

Si Shaftesbury n'a pas publié ses *Exercices*, ce n'est pas seulement parce qu'ils constituaient un travail personnel sur soi visant à rendre possible d'autres activités, comme chez Marc Aurèle. C'est également parce que le stoïcisme est, pour Shaftesbury, une doctrine révolue, qui ne convient plus à son époque. Ce que Shaftesbury fait sien, ce n'est donc pas tant le contenu doctrinal du stoïcisme impérial, que sa conception et sa pratique de la philosophie : modèle technique, dialogue avec soi-même, examen de nos représentations, distance aux valeurs publiques, *etc.*

Telle est sans doute la seule voie sérieuse pour défendre aujourd'hui la pertinence du stoïcisme impérial. C'est pourquoi on a insisté tout au long de cet ouvrage sur la dimension pratique de cette philosophie. Sa remise en scène contemporaine peut toutefois prendre deux formes. La première, très en vogue depuis quelques années, est la redécouverte de la philosophie comme manière de vivre ou art du bonheur. On peut en effet estimer que la recherche de la sérénité et de la liberté sont des désirs universels et intemporels, qui caractérisent aussi bien nos contemporains que ceux d'Épictète.

Les solutions de ce dernier peuvent de ce point de vue être proposées à nouveau, pourvu qu'on les présente dans une langue accessible et qu'on les défende contre leur réputation d'être irréalisables, par exemple en soulignant soit leur efficacité, soit le fait qu'elles sont moins austères qu'il n'y paraît à première vue. Cette réactualisation se heurte toutefois à trois objections :

– D’abord, les thèses épistémologiques et surtout théologiques sur lesquelles est appuyé l’art du bonheur du stoïcisme impérial paraissent impossibles à défendre sérieusement aujourd’hui. Il est vrai qu’elles ne sont pas si nombreuses et pourraient être adaptées voire mises entre parenthèses sans affecter une bonne partie des arguments éthiques de Musonius ou d’Epictète. Cela serait plus difficile pour Marc Aurèle, chez qui la physique joue un grand rôle.

– Même s’il pouvait être réduit à un art de la sérénité, le stoïcisme impérial serait cependant certainement bien moins efficace que les diverses formes de médecines de l’âme (psychanalyse, psychotropes, thérapie cognitive, psychothérapies, *etc.*) qui ont développé depuis le XIX^e siècle une connaissance approfondie et expérimentale de la vie émotionnelle, de l’esprit ou du cerveau humains et de leurs pathologies. On rétorquera d’une part que le stoïcisme ne s’adresse pas à des malades au sens médical du terme, mais à ceux qui cherchent le bonheur, et d’autre part qu’il se distingue de toute psychologie par ses positions normatives explicites et radicales. Cependant, si l’on se concentre sur ces dernières (isolées de leurs bases physiques et psychologiques), on perd toute la spécificité du stoïcisme impérial, à savoir « l’usage des représentations », et l’on obtient au mieux une forme simplifiée de la morale kantienne, au pire un éloge moralisateur et suranné de la liberté humaine.

– Enfin, même si l’on persiste à adopter et pratiquer le stoïcisme à la manière d’Epictète et Marc Aurèle, en quoi cela peut-il relever de la philosophie telle qu’elle est conçue et pratiquée de nos jours (et sans doute depuis le début du XIX^e siècle) ? On peut bien sûr critiquer cette définition officielle mais étroite de la philosophie comme recherche théorique, au nom de sa conception antique comme manière de vivre. Mais cette conception peut-elle être mise en œuvre aujourd’hui autrement que de manière privée ? C’est déjà la leçon de Shaftesbury²⁶. Dans nos sociétés libérales (au sens politique du terme), on ne peut *a fortiori* plus prétendre donner publiquement des leçons de vie sans être ni médecin, ni prêtre

(ou rabbin ou imam ou moine bouddhiste, *etc.*), ni gourou, ni héros national²⁷. Vivre et enseigner publiquement le stoïcisme reviendrait aujourd'hui à faire du stoïcisme l'une de ces nouvelles religions dont les journalistes prétendent qu'elles sont en phase avec l'individualisme de nos sociétés²⁸.

Est-ce à dire pour autant qu'il faille abandonner tout espoir de réactualiser le stoïcisme impérial ? Il ne semble pas, car sa conception de la philosophie (plutôt que ses thèses éthiques ou physiques) conserve un intérêt *théorique* ou plutôt *méta-théorique*. C'est du moins ce que nous avons essayé de souligner dans cet ouvrage. On peut très bien renoncer à faire revivre publiquement le stoïcisme comme manière de vivre, mais s'appuyer sur ses textes pour défendre une conception pratique ou technique de la philosophie comme travail de transformation de la pensée, plutôt que connaissance ou argumentation. C'est sans doute l'une des principales leçons du dernier Foucault :

*« Que vaudrait l'adharnement du savoir s'il ne devait assurer que l'acquisition des connaissances, et non pas, d'une certaine façon et autant que faire se peut, l'égarement de celui qui connaît? (...) Qu'est-ce donc que la philosophie aujourd'hui – je veux dire l'activité philosophique – si elle n'est pas le travail critique de la pensée sur elle-même? »*²⁹.

Loin d'avoir trouvé dans le stoïcisme impérial (et, plus généralement, dans la philosophie antique) la philosophie du sujet et l'éthique qu'il aurait négligées au profit du savoir et du pouvoir dans ses travaux antérieurs, Foucault y recherche à la fois une conception technique, plutôt qu'existentielle, métaphysique ou morale, du sujet³⁰, et une conception pragmatique de la philosophie comme intervention intellectuelle ou « boîte à outils »³¹. Que l'on ait ou non comme Foucault des objectifs politiques, on peut pratiquer la philosophie sur le modèle fécond de l'usage des représentations³², ce travail de transformation qui *mobilise* sans

s'y réduire tous les outils de la science, de la logique, de l'éthique, de la politique et de la poétique de son temps pour examiner nos idées communes ou savantes et en produire d'autres, plus adéquates car plus efficaces, afin de tirer le meilleur de l'esprit humain :

«L'œuvre de la philosophie est de fortifier l'esprit»³³

1. Sur ces philosophes, voir F. Ildefonse, *Les Stoïciens I: Zénon, Cléanthe, Chrysippe*, Paris, Belles Lettres, 2000.

2. Sur ces stoïciens, voir C. Veillard, *Les Stoïciens II, op. cit.*

3. P. Hadot, *La citadelle intérieure...*, *op. cit.*, p. 99, cité avec approbation par P. B. Fuentes González, « Epictète », in R. Goulet (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, CNRS-Éditions, 2000, t. III, p. 125. Les deux ouvrages d'A. Bonhöffer auxquels fait allusion P. Hadot sont *Epictet und die Stoa*, Stuttgart, Frommann, 1968 (1890) et *Die Ethik des Stoikers Epictet*, Stuttgart, Frommann, 1968 (1894). Dans la préface du second (p. III-IV), A. Bonhöffer qualifie Panétius et Posidonius de stoïciens « hétérodoxes » et nie toute influence de leur part sur Epictète. Cette approche des stoïciens « intermédiaires » est aujourd'hui largement critiquée par les spécialistes.

4. Pour les principaux points d'accord, voir le glossaire.

5. Voir F. Alesse, *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, Naples, Bibliopolis, 1994, pp. 26-27 et 269.

6. Originaire de Cilicie en Asie Mineure, élève d'Ammonius à Alexandrie et de Damascius à Athènes, il a vécu durant la première moitié du VI^e siècle après J-C, et a enseigné à Athènes et en Perse. Il est le dernier grand philosophe païen de l'Antiquité ; on conserve en particulier de lui un commentaire de la *Physique* d'Aristote.

7. Voir I. et P. Hadot, *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité*, Paris, Livre de Poche, 2004, sur l'interprétation du *Manuel* par Simplicius.

8. Voir l'introduction (pp. 19-29) de l'ouvrage cité dans la note suivante.

9. Voir *Commentaire sur la Paraphrase chrétienne du Manuel d'Epictète*, présenté, édité, traduit et annoté par Michel Spanneut, Paris, Le Cerf, 2007. L'introduction montre bien (pp. 67-73) comment ce texte élabore une éthique « humaniste » et bien peu « évangélique », où l'esprit du stoïcisme est largement préservé, du moins dans la partie du *Commentaire* que nous avons conservée.

10. L'enquête a déjà été menée par J.-B. Gourinat, *Premières leçons sur le Manuel d'Epictète*, Paris, P.U.F., 1998, pp. 80-90, et par L. Jaffro, « Des usages d'Epictète », dans *Manuel d'Epictète*, traduit par E. Cattin, Paris, GF-Flammarion, 1997, pp. 127-158. Ce dernier analyse des textes de Guillaume du Vair, Pascal, Shaftesbury et

Foucault, qui « trouvent dans Epictète la réalisation exemplaire d'une conception de la philosophie comme *préparation* et comme *ascèse* » (p. 128). Je ne fais qu'ajouter ici quelques détours et hypothèses à cette analyse à laquelle je dois beaucoup.

[11.](#) Voir M. Spanneut, *Permanence du stoïcisme*, Gembloux, 1973, ch. 6.

[12.](#) Le *Manuel* est traduit par Politien en 1497 et édité par Haloander en 1529. Les *Entretiens* sont édités par Trincavelli en 1535. Marc Aurèle est édité par Xylander en 1559.

[13.](#) Voir Jacqueline Lagrée, *Juste Lipse et la restauration du stoïcisme : étude et traduction des traités stoïciens* De la constance, Manuel de philosophie stoïcienne, Physique des stoïciens (*extraits*), Paris, Vrin, 1994. Plus généralement, voir P.-F. Moreau (dir.), *Le stoïcisme aux XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, Albin Michel, 1999.

[14.](#) Voir L. Jaffro, « Des usages d'Epictète », *op. cit.*, pp. 130-132 à propos de G. du Vair, *De la sainte philosophie*.

[15.](#) Descartes, *Discours de la méthode*, III^e partie : édition Adam-Tannery (Vrin), t. VI, p. 25 ; édition Alquié (Classiques Garnier), t. I, p. 595.

[16.](#) Dans le *Discours de la méthode*, 1^e partie (AT VI, p. 8 ; Alquié I, p. 575), la *théorie morale stoïcienne* est critiquée pour l'incertitude de ses fondements ainsi que pour son insensibilité et son orgueil. Sur le stoïcisme chez Descartes, voir les articles de G. Olivo et E. Mehl, dans P.-F. Moreau, *Le stoïcisme...*, *op. cit.*, pp. 234-280.

[17.](#) Voir par exemple *Pensées* 308 (Lafuma) : « *Tous les corps, le firmament, les étoiles, la terre et ses royaumes ne valent pas le moindre des esprits. Car il connaît tout cela, et soi ; et les corps, rien. Tous les corps ensemble et tous les esprits ensemble et toutes leurs productions ne valent pas le moindre mouvement de charité. Cela est d'un ordre infiniment plus élevé (...), surnaturel* ». Sur ce texte, voir H. Bouchilloux, « La théorie pascalienne des ordres et le problèmes des trois ordres », à paraître en 2009 dans Ph. Soual (éd.), *Pascal à Descartes*, Paris, L'Harmattan.

[18.](#) M 44. Je cite ce passage car sa formulation ressemble de manière frappante à celle de Pascal. Mais son contenu n'est pas original, puisqu'il ne fait que distinguer divers types de valeur. L'originalité d'Epictète (qui en fait une source plausible de la théorie des ordres) est qu'il refuse de déduire de la supériorité de la vertu sur les autres choses le fait que l'homme vertueux mérite de posséder ces choses. Epictète pourrait donc écrire : « *Ces raisonnements ne sont pas concluants : je suis philosophe, donc je suis plus riche que toi, je suis libre, donc je suis plus beau que toi* ». Voir E III, 6, 5-7 ou IV, 6, 28, ainsi que T. Bénatouïl, « Les possessions du sage et le dépouillement du philosophe », art. cit.

[19.](#) H. Bouchilloux, « La théorie pascalienne des ordres... », art. cit.

[20.](#) L. Jaffro, « Des usages d'Epictète », *op. cit.*, pp. 139-141.

[21.](#) Spinoza, *Éthique* V, préface (trad. B. Pautrat, Seuil, 1988). Après avoir donné comme exemple de cette méthode le dressage des chiens, Spinoza ajoute « Cette opinion est très en faveur chez Descartes », puis expose et critique la doctrine cartésienne de l'action de l'âme sur le corps *via* la glande pinéale.

[22.](#) Sur les *Exercices*, voir L. Jaffro, « Présentation » dans Shaftesbury, *Exercices*, *op. cit.*, pp. 7-41.

[23.](#) Shaftesbury, *Exercices*, *op. cit.*, § 156, pp. 191-192.

[24.](#) Voir L. Jaffro, « Foucault et le stoïcisme. Sur l'historiographie de l'*Herméneutique du sujet* », dans F. Gros et C. Lévy (éds.), *Foucault et la philosophie antique*, Paris, Kimé, 2003, p. 75 : « *La solution de Shaftesbury consiste à réduire le cogito au minimum, c'est-à-dire un sentiment de l'existence qui n'explique pas grand chose, et à trouver dans l'idée stoïcienne du contrôle des représentations le fondement d'une compréhension effective de la subjectivité* ».

[25.](#) L. Jaffro, « Présentation », *op. cit.*, p. 34. Voir surtout l'article de L. Jaffro sur le « stoïcisme crépusculaire » de Shaftesbury, dans P.-F. Moreau, *Le stoïcisme...*, *op. cit.*, pp. 340-354.

[26.](#) *Exercices*, *op. cit.*, § 80, p. 116 : « *Que d'autres parlent en termes pompeux de la vertu ; et non toi. C'est assez si tu joues ton rôle dans le calme et le silence ; en gardant pour toi-même tes règles et tes principes ; et sans jamais l'espoir de les faire comprendre à d'autres. Que feraient eux-mêmes Socrate et Epictète, s'ils vivaient aujourd'hui (...) tu es convaincu qu'ils joueraient eux-mêmes un rôle différent, conformément à la différence des époques* ». Cf. M 33, 46-47 et p. 149.

[27.](#) Voir le cas du vice-amiral américain J. B. Stockdale (1923-2005), qui a raconté avoir mis en pratique Epictète pour endurer isolement et tortures durant sept années (1965-1973) de captivité au Vietnam : *Courage Under Fire: Testing Epictetus's Doctrines in a Laboratory of Human Behavior*, Stanford, Hoover Institute, 1993.

[28.](#) Voir la satire de Tom Wolfe dans *Un homme, un vrai* (*A man in full*, publié en 1998), où un magnat de l'immobilier ruiné et abandonné par sa femme découvre par inadvertance Epictète et se met à prêcher le stoïcisme.

[29.](#) M. Foucault, *L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité II*, Paris, Gallimard, 1984, p. 15.

[30.](#) Voir L. Jaffro, « Foucault et le stoïcisme... », *art. cit.*, qui montre bien comment Foucault retrouve sans le connaître le projet anticartésien de la philosophie anglaise du XVIII^e siècle.

[31.](#) Voir T. Bénatouïl, « Deleuze, Foucault : deux usages du stoïcisme », dans F. Gros et C. Lévy (éds.), *Foucault et la philosophie antique*, *op. cit.*, pp. 17-49.

[32.](#) Voir ch. III, en particulier la section *De la philosophie considérée comme l'un des (beaux-)arts*.

[33.](#) Shaftesbury, *Exercices*, *op. cit.*, § 156, p. 191.

Glossaire^{*}

Âme : Pour les stoïciens, l'âme est un souffle, c'est-à-dire un mélange d'air et de feu et donc un corps très fin, répandu à travers l'ensemble du corps organique et lui conférant la vie, la représentation et l'impulsion.

L'âme a huit parties et ressemble à un poulpe : la partie directrice (*hégemonikon*) correspond à la tête du poulpe et à partir d'elle, comme des tentacules, cinq parties s'étendent jusqu'aux organes sensoriels, une jusqu'aux organes reproducteurs et une dernière jusqu'à la gorge pour animer la voix. La partie directrice, située dans le cœur humain, est le lieu de la représentation*, de l'assentiment* et de l'impulsion, qui deviennent rationnels à partir de 14 ans.

Epictète et Marc Aurèle semblent parfois adopter une conception plus platonicienne que stoïcienne de l'âme, où l'esprit est nettement distingué et mis au dessus de l'âme-souffle et du corps, présentés parfois comme méprisables : « Ce que je suis : chair, souffle vital et raison » (P II, 2, cf. III, 16, IV, 41 ou XII, 3 et E II, 1, 17). Mais il s'agit sans doute plutôt d'un exercice de concentration de soi dans la raison ou la résolution*, qui constitue notre véritable moi, et non d'une transformation de la psychologie stoïcienne :

« Souviens-toi que ce qui tire les fils, c'est une réalité cachée à l'intérieur : c'est l'éloquence, c'est la force vitale, c'est, s'il faut tout dire, l'homme. Ne va pas te représenter en même temps qu'elle, le vase qui l'entoure, les organes qui se forment autour d'elle. Ils sont comme la hache que tu tiens, avec cette seule différence qu'ils te sont intimement attachés » (P X, 38).

Assentiment (*sugkatathesis*) : la partie directrice de l'âme, chez l'homme adulte, peut donner ou suspendre son assentiment aux représentations* qui se forment en elle, c'est-à-dire les admettre comme vraies ou les rejeter comme fausses. L'opinion (*doxa*) est un assentiment faible et instable, alors que la science est un assentiment ferme et inébranlable.

La discipline de l'assentiment, chez Epictète, consiste à s'exercer à distinguer la part objective (« le représenté ») et la part affective et subjective dans chaque représentation, afin de s'en tenir à la première. Pour cela, elle fait en particulier usage des règles de la logique.

Lorsque l'assentiment est donné à une représentation « impulsive », c'est-à-dire présentant un objet comme approprié (ou non) et suggérant une action convenable* à son égard, se produit dans l'âme une impulsion (*hormé*), qui entraîne immédiatement une action. Comme l'assentiment « dépend de nous », c'est-à-dire ne peut être contraint de l'extérieur, et que nous ne pouvons pas agir sans donner notre assentiment (implicitement ou explicitement), nos actions dépendent également de nous : nous sommes libres.

Convenable (*kathékon*) : est convenable une action qui convient à la nature d'un être.

Les premiers stoïciens disent que la notion s'applique aussi bien aux plantes qu'aux animaux et aux hommes. Chez ces derniers, la raison indique ce qui est ou non convenable à l'égard de chaque situation. Les convenables prennent ainsi la forme de règles ou de préceptes plus ou moins généraux (certains sont indépendants des circonstances, comme préserver sa santé ou respecter ses parents, d'autres sont liés à des circonstances spécifiques et rares), mais jamais absolus : le seul convenable qui vaille en toutes circonstances est d'agir vertueusement.

Les convenables guident donc nos actions, et le progrès moral consiste à les appliquer de plus en plus systématiquement et précisément, jusqu'à acquérir la vertu, qui consiste à agir du point de vue du principe de tous les convenables, à savoir l'accord avec la Nature, et à les maîtriser dès lors parfaitement. Chez Epictète, les convenables sont l'objet de la discipline de l'impulsion : ils sont généralement liés à nos différentes identités et guident nos actions à l'égard des choses qui ne dépendent pas de nous, en particulier de nos semblables.

Dieu / Zeus : dans le stoïcisme, Dieu est la raison active (*logos*), répandue à travers l'ensemble de la matière passive, à partir de laquelle il fabrique le monde. Dieu se confond avec le monde ou la Nature (E I, 4, 18 ou III, 24, 94).

Plus précisément, lorsque le monde est organisé, Dieu est surtout concentré dans le ciel et les astres sous la forme d'un feu très pur, mais il est également présent dans une moindre mesure dans tous les êtres, qu'il soutient dans l'existence et englobe ainsi dans sa providence. Les astres se nourrissant de vapeurs en provenance des océans, ils consomment progressivement toute l'humidité du monde jusqu'à son embrasement total (*ekpurosis*), qui le détruit, aboutit à une absorption du monde en Dieu, puis à sa reconstruction à l'identique, et ainsi de suite, périodiquement, pour l'éternité.

Marc Aurèle mentionne la puissance du feu pour expliquer celle de la raison (P VIII, 35) ou l'embrasement périodique (P X, 7), mais les détails de la cosmologie stoïcienne sont peu présents dans le stoïcisme impérial, qui se contente le plus souvent de souligner l'existence et la providence* de Dieu. On a souvent noté la grande piété d'Epictète, qui semble dialoguer avec un Dieu personnel étranger au panthéisme stoïcien². Sa conception des rapports entre Dieu et l'homme demeure néanmoins parfaitement stoïcienne : le premier n'est en rien transcendant au monde ou à notre raison, qui demeure notre seul accès à lui puisqu'elle est une partie de la raison divine. Il

faut donc se garder de rapprocher le Dieu d'Epictète du Dieu chrétien ou de celui du théisme³.

Impulsion (*hormé*) : voir *Assentiment*. Chez Epictète, la discipline de l'impulsion consiste à ne pas nous en tenir à l'impassibilité et à régler nos actions en fonction de ce qui est « convenable ».

Indifférent (*adiaphoron*) : les choses se divisent selon les premiers stoïciens en biens, maux et indifférents. Les seuls biens sont les vertus et leurs effets immédiats (actions ou états d'esprit). Les seuls maux sont les vices et leurs effets immédiats. Toutes les autres choses (beauté, force, richesse, honneurs, santé) sont des indifférents (ni bons ni mauvais), parce qu'ils peuvent profiter ou nuire à leur possesseur selon qu'ils sont bien ou mal utilisés. Cette tripartition s'oppose à une autre (présente en particulier chez Aristote) selon laquelle il existe des biens de l'âme, des biens du corps et des biens extérieurs. Pour les stoïciens, seuls les premiers sont des biens, car ils sont seuls intrinsèquement bons. Les deux autres catégories n'incluent en réalité que des indifférents.

Epictète et Marc Aurèle emploient parfois le terme « indifférent » (ch. I, p. 33-34), mais le premier préfère caractériser les indifférents comme « ne dépendant pas de nous » et ne réclamant donc pas qu'on s'en soucie. Les premiers stoïciens subdivisaient les indifférents (ni bons ni mauvais) en (1) indifférents naturels (*kata phusin*) ou dotés de valeur (*axia*) ou préférés (*proégmena*) (la santé par exemple), (2) indifférents contre-nature, sans valeur ou rejetés (une difformité physique, la maladie) et (3) indifférents absolus. Le bonheur ou la fin (*telos*) consiste alors à cultiver la vertu et sélectionner dans la mesure du possible, pour en faire usage, les indifférents préférés. Certains stoïciens dissidents, comme Ariston de Chios (III^e siècle av. J.-C.), refusèrent ces subdivisions internes aux indifférents pour soutenir que la fin consiste à cultiver la

vertu, fuir le vice et demeurer indifférent à l'égard des indifférents.

On a parfois estimé qu'Epictète et Marc Aurèle (P VII, 31, XI, 16) adoptent cette position radicale, puisqu'ils insistent sur le fait que les indifférents dotés de valeur ou naturels ne doivent pas être recherchés activement parce qu'ils ne dépendent pas de nous, et que nous pouvons être heureux en leur absence. Epictète et Marc Aurèle recommandent néanmoins de prendre soin de ces indifférents naturels ou dotés de valeur tant qu'ils sont disponibles, pourvu qu'on ne leur sacrifie pas le souci de notre âme. C'est la position traditionnelle du stoïcisme (Zénon, Chrysippe, Antipater, Diogène de Babylone) et l'on trouve même chez Epictète l'idée propre à Antipater de Tarse que la fin consiste à « bien raisonner » (*eulogistein*) au sujet des indifférents (E II, 23, 35 et IV, 3, 11). Les indifférents ne sont pas nécessaires à la vertu, ils sont les matières sur lesquels elle s'exerce sans jamais se contredire, sélectionnant celles qui conviennent à la nature humaine sans pour autant craindre celles qui ne lui conviennent pas.

Providence : Dieu* exerce sa providence sur la totalité du monde et sur chacun des êtres qu'il contient au profit des êtres rationnels, à savoir les hommes et lui-même.

Les stoïciens en voient la preuve dans la beauté du monde et la générosité de la Nature à notre égard. Face à tout ce qui semble nuire aux hommes (catastrophes naturelles, maladies, *etc.*), ils argumentent d'une part qu'il ne s'agit pas de maux mais d'indifférents et que Dieu nous a donné les moyens d'en triompher (E I, 6, 16 et III, 17), et d'autre part que Dieu n'a pas voulu ces choses pour elles-mêmes mais en tant qu'elles sont des conséquences (*kata parakolouthésin* : P VI, 36 et IX, 28) nécessaires de choses utiles.

Représentation (*phantasia*) : il s'agit d'une impression dans l'âme, qui montre à la fois elle-même et ce qui l'a produite.

La représentation manifeste donc à la partie directrice de l'âme* les choses extérieures qui affectent les organes sensoriels, mais aussi des objets non-sensibles. Les représentations peuvent être vraies ou fausses.

Les premiers stoïciens définissent comme « compréhensive » (*kataléptikē*) toute représentation à la fois vraie et portant en elle la marque certaine de sa vérité (E I, 5 et II, 20). Les stoïciens soutiennent que le sage ne donne son assentiment qu'à ces représentations, à partir desquelles sont élaborées progressivement, par induction et systématisation, les « sciences » irréfutables que sont les vertus.

Un débat complexe s'est engagé entre stoïciens et sceptiques sur l'existence et la définition de ces représentations. On en trouve un écho dans les critiques virulentes des sceptiques par Epictète. L'usage des représentations consiste chez Epictète et Marc Aurèle à retrouver les représentations compréhensives que nous nous formons naturellement des choses sous les interprétations affectives erronées que nous leur ajoutons, et à donner notre assentiment aux premières et non aux secondes (M 45).

Résolution (*prohairesis*) : le terme grec est employé par Aristote pour désigner la décision ou choix délibéré d'agir, et n'apparaît que de manière marginale dans les fragments des premiers stoïciens, alors qu'il est central chez Epictète. Il désigne chez lui la partie la plus importante de nous-même, qui évalue et dirige toutes les autres, qui est la seule à dépendre absolument de nous (elle est libre) et dont nous devons à tout prix préserver l'intégrité et la cohérence⁴.

Valeur (*axia*) : voir Indifférent.

* On a défini quelques termes techniques que le stoïcisme impérial hérite du premier stoïcisme. Pour plus de précision sur le rôle de ces termes, voir l'index des notions.

2. Voir Th. Colardeau, *op. cit.*, pp. 239-282, A. Jagu, *Épictète et Platon, op. cit.*, pp. 112-134.

3. Voir K. Algra, « Epictetus and Stoic Theology », dans T. Scaltsas et A. Mason (eds), *op. cit.*, pp. 32-55.

4. Sur l'origine et le sens complexes de cette notion, voir A. Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, P.U.F., 1973, pp. 142-160, R. Dobbin, « Prohairesis in Epictetus », *Ancient Philosophy*, vol. XI, n° 1, 1991, pp. 111-135, A. Long, *Epictetus, op. cit.*, pp. 207-230, M. Graver, « Not even Zeus », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. XXV, 2003, pp. 345-361, J.-B. Gourinat, « La prohairesis chez Épictète : décision ou "personne morale" ? », *Philosophie antique*, n° 5, 2005, pp. 93-133, et R. Sorabji, « Epictetus on Proairesis and self », dans T. Scaltsas et A. Mason (eds), *op. cit.*, pp. 87-98.

Indications bibliographiques

1.- uvres antiques

1) *En grec ancien (sans traduction)*

Musonius Rufus, *Reliquiae*, édité par O. Hense, Leipzig, Teubner, 1990 (1905).

Epictète, *Dissertationes ab Arriani digestae*, édité par H. Schenkl, Stuttgart, Teubner, 1965 (1916).

The Encheiridion of Epictetus and its Three Christian Adaptations, édité par G. Boter, Leiden, Brill, 1999.

Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Epictète*, édité par I. Hadot, Leiden, Brill, 1996.

Marc Aurèle, *Ad se ipsum libri XII*, édité par J. Dalfen, Leipzig, Teubner, 1987.

2) *Traductions françaises*

Les Stoïciens (contient entre autres les *Entretiens*, le *Manuel* et les *Pensées*), textes traduits par É. Bréhier et alii, Paris, Gallimard (collections La Pléiade ou Tel, 2 tomes).

Deux prédicateurs dans l'Antiquité, Tèlès et Musonius, traduit par A. J. Festugière, Paris, Vrin, 1978.

Musonius, *Entretiens et fragments*, traduction et commentaire d'A. Jagu, Hildesheim, Olms, 1979.

Tacite, *Œuvres complètes*, traduits par P. Grimal, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1990.

Entretiens d'Epictète, édité et traduit par J. Souilhé (avec la collaboration d'A. Jagu pour les livres III et IV), Paris, Belles

Lettres, 1975 (1948-1965), 4 tomes. Cette traduction a été republiée en un tome sous le titre *Entretiens, livres I à IV* chez Gallimard, collection Tel, 1993.

Manuel d'Épictète, introduction de L. Jaffro, traduit par E. Cattin, Paris, Flammarion, 1997.

Gourinat, J.-B., *Premières leçons sur le Manuel d'Épictète*, Paris, P. U. F., 1998.

Manuel d'Épictète, introduction et traduction de P. Hadot, Paris, Librairie Générale Française, 2000.

Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, édité et traduit par I. Hadot, Paris, Belles Lettres, 2003, tome I (chap. I-XXIX).

Épictète chrétien: commentaire, édité et traduit par M. Spanneut, Paris, Le Cerf, 2007.

Marc Aurèle, *Pensées*, traduction d'E. Bréhier, Gallimard, Folio, 2 tomes.

Marc Aurèle, *Écrits pour lui-même. Introduction générale. Livre I*, édité et traduit par C. Luna et P. Hadot, Paris, Belles Lettres, 1998.

Fronton, *Correspondance*, textes traduits et commentés par P. Fleury et S. Demougin, Paris, Belles Lettres, 2003.

La véritable histoire de Marc Aurèle, textes réunis et présentés par Paméla Ramos, Paris, Belles-Lettres, 2009.

3) Traductions anglaises

Epictetus, *Discourses. Book I*, introduction, traduction et commentaire de R. F. Dobbin, Oxford, Clarendon Press, 1998.

Epictetus, *The discourses as reported by Arrian, the Manual and fragments*, traduit par W. A. Oldfather, Cambridge, Harvard University Press, 1985 (1928), 2 tomes.

The Correspondance of Marcus Cornelius Fronto with Marcus Aurelius, Lucius Verus, Antoninus Pius and various friends, traduit

par C. R. Haines, Cambridge, Harvard University Press, 1919, 2 tomes.

The Meditations of the Emperor Marcus Antoninus, édité, traduit et commenté par A. S. L. Farquharson, Oxford, Clarendon Press, 1944, 2 tomes.

Dion Cassius, *Roman History*, traduit par E. Cary, Harvard University Press, 1917 et 1927, tomes VI et IX.

4) Traductions italiennes

Musonio, *Diatribes, frammenti e testimonianze*, traduits et présentés par I. Ramelli, Milano, Bompiani, 2001.

Stoici Romani Minori (Manilio, Musonio, Cornuto, Cheremone, Persio, Trasea, Lucano, Giovenale, Mara Bar Serapion), traduits et présentés par I. Ramelli, Milano, Bompiani, 2008.

2.- Études sur le stoïcisme de Musonius, Epictète et Marc Aurèle et son influence

1) En français

Alexandre, M., « Le travail de la sentence chez Marc Aurèle : philosophie et rhétorique », *La Licorne*, n° 3 (*Formes brèves*), 1979, pp. 125-158.

Bénatouïl, T., « Deleuze, Foucault : deux usages du stoïcisme », in F. Gros et C. Lévy (éds.), *Foucault et la philosophie antique*, Paris, Kimé, 2003, pp. 17-49.

–, « L'usage de soi dans le stoïcisme impérial », in C. Lévy et P. Galand-Hallyn (éds.), *Vivre pour soi, vivre dans la cité*, Presses de la Sorbonne, 2006, pp. 59-73.

–, *Faire usage : la pratique du stoïcisme*, Paris, Vrin, 2006.

–, « Les possessions du sage et le dépouillement du philosophe », *Rursus, Revue électronique du CEPAM (Nice)*, n° 3, 2008 : <http://revel.unice.fr/rursus/>

Bodson, A., *La morale sociale des derniers stoïciens, Sénèque, Epictète et Marc Aurèle*, Paris, Les Belles Lettres, 1967.

Brunschwig, J., « Sur deux notions de l'éthique stoïcienne. De la "réserve" au "renversement" », in J.-B. Gourinat (éd.), *Les Stoïciens*, Paris, Vrin, 2005, pp. 357-380.

Colardeau, Th., *Etude sur Epictète* (1903), La Versanne, Encre Marine, 2004.

Delatte, A., « Le sage-témoin dans la philosophie stoïco-cynique », *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques de l'Académie Royale de Belgique*, vol. XXXIX, n° 1, 1953, pp. 166-186.

Deleuze, G., *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969.

Duhot, J.-J., *Epictète et la sagesse stoïcienne*, Paris, Bayard, 1996 (républié en poche par Fayard en 2003).

Foucault, M., *Histoire de la sexualité 3. Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984.

–, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, Paris, Gallimard-Seuil, 2001.

Fuentes Gonzáles, P., « Epictète », in R. Goulet (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, CNRS-Éditions, 2000, t. III, pp. 106-151.

Garnsey, P., *Conceptions de l'esclavage d'Aristote à saint Augustin*, Paris, Belles Lettres, 2004.

Goldschmidt, V., *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 1979 (1953).

Goulet, R., « Marc Aurèle », in R. Goulet (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, CNRS-Éditions, 2005, t. IV, pp. 269-281.

Gourinat, J.-B., *Premières leçons sur le Manuel d'Epictète*, Paris, P.U.F., 1998.

– , « Le Socrate d'Épictète », *Philosophie antique*, n° 1, 2001, pp. 137-166.

– , « La *prohairesis* chez Épictète : décision ou “ personne morale ” ? », *Philosophie antique*, n° 5, 2005, pp. 93-133.

– , *Le stoïcisme*, Paris, P. U. F., « Que sais-je ? », 2007.

Gourinat, J.-B. & Barnes, J. (dir.), *Lire les stoïciens*, Paris, P. U. F., 2009.

Grimal, P., *Marc Aurèle*, Paris, Fayard, 1991.

Hadot, P., « “Le présent seul est notre bonheur”. La valeur de l'instant présent chez Goethe et dans la philosophie antique », *Diogène*, n° 133, 1986, pp. 58-81

– , *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris, Fayard, 1997 (republié en poche par la Librairie Générale Française en 2005).

– , *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002 (1977).

Hadot, P. et I., *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité*, Paris, Livre de Poche, 2004.

Ildefonse, F., « La multiplicité intérieure chez Marc Aurèle », *Rue Descartes*, n° 43, 2004, pp. 58-67.

Imbert C., « Théorie de la représentation et doctrine logique dans le stoïcisme ancien », in J. Brunschwig (éd.), *Les Stoïciens et leur logique. Actes du colloque de Chantilly, 18-22 septembre 1976*, Paris, Vrin, pp. 79-108, 2006 (1978).

Inwood, B., « L'*oikeiôsis* sociale chez Épictète », in K. A. Algra et al. (eds), *Polyhistor : studies presented to Jaap Mansfeld*, Leiden, Brill, 1996, pp. 243-264.

Jaffro, L., « Introduction : Épictète portatif », dans *Manuel d'Épictète*, traduit par L. Cattin, Paris, GF-Flammarion, 1997, pp. 7-58.

–, « Postface : des usages d'Épictète », dans *Manuel d'Épictète*, traduit par L. Cattin, Paris, GF-Flammarion, 1997, pp. 127-158.

–, *Ethique de la communication et art d'écrire. Shaftesbury et les Lumières anglaises*, Paris, P.U.F., 1998.

–, « Les Exercices de Shaftesbury : un stoïcisme crépusculaire », dans P.-F. Moreau, *Le stoïcisme aux XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, Albin Michel, 1999, pp. 340-354.

–, « Foucault et le stoïcisme. Sur l'historiographie de l'*Herméneutique du sujet* », in F. Gros et C. Lévy (éds.), *Foucault et la philosophie antique*, Paris, Kimé, 2003, pp. 51-79.

Jagu, A., *Épictète et Platon. Essai sur les relations du Stoïcisme et du Platonisme à propos de la Morale des Entretiens*, Paris, Vrin, 1946.

Laurand, V., « Souci de soi et mariage chez Musonius Rufus », in C. Lévy et F. Gros (éds.), *Foucault et la philosophie antique*, Paris, Kimé, 2003, pp. 85-116.

–, *La politique stoïcienne*, Paris, P. U. F., 2005.

–, *Stoïcisme et lien social*, Paris, Honoré Champion, à paraître en 2010.

Nasta, M., « Marc Aurèle sur l'accord naturel des éléments et leur modularité », *Revue de Philosophie Ancienne*, 25/1, 2007, pp. 87-111.

Quignard, P., *Rhétorique spéculative*, Paris, Calmann-Lévy, 1995.

Robiano, P., « Euphratès (Mestrius) », in R. Goulet (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, CNRS-Éditions, 2000, t. III, pp. 337-342.

Renan, E., *Marc Aurèle et la fin du monde antique* (1882), Paris, Livre de Poche, 1984.

Shaftesbury, *Exercices*, traduits, présentés et annotés par L. Jaffro, Paris, Aubier, 1993.

Voelke, A.-J., *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, P. U. F., 1973.

– , « Santé du monde et santé de l'individu : Marc Aurèle V, 8 », dans *La philosophie comme thérapie de l'âme*, Paris-Fribourg, Le Cerf, 1993, pp. 91-106.

Watzlawick, P., « La construction des "réalités" cliniques », in P. Watzlawick et G. Nardone (dir.), *Stratégie de la thérapie brève*, Paris, Le Seuil, 2000, pp. 19-33.

2) En allemand

Billerbeck, M., *Epiktet vom Kynismus (III. 22)*, Leiden, Brill, 1978.

Bonhöffer, A., *Die Ethik des Stoikers Epiktet*, Stuttgart, Frommann, 1968 (1894).

– , *Epiktet und die Stoa : Untersuchungen zur stoischen Philosophie*, Stuttgart, Frommann, 1968 (1890).

Wehner, B., *Die Funktion der Dialogstruktur in Epiktets Diatriben*, Stuttgart, Steiner, 2000.

3) En anglais

Annas, J., « Marcus Aurelius : Ethics and its Background », *Rhizai*, n° 2, 2004, pp. 103-119.

Asmis, E., « The Stoicism of Marcus Aurelius », *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II, 36, 3, Berlin, De Gruyter, 1989, pp. 2228-2252.

Barnes, J., *Logic and the imperial Stoa*, Leiden, Brill, 1997.

Birley, A., *Marcus Aurelius. A biography*, New Haven, Yale University Press, 1987.

Bobzien, S., *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1998.

Brunt, P. A., « Marcus Aurelius in his Meditations », *Journal of Roman Studies*, vol. 64, 1974, pp. 1-19.

– , « Stoicism and the Principate », *Papers of the British School at Rome*, vol. XLIII, 1975, pp. 7-35.

– , « From Epictetus to Arrian », *Athenaeum*, vol. LV, n° 1-2, 1977, pp. 19-48.

Cooper, J., « Moral theory and Moral Improvement : Marcus Aurelius », in J. Cooper, *Knowledge, Nature and the Good*, Princeton University Press, 2004, pp. 335-368.

Dobbin, R., « *Prohairesis* in Epictetus », *Ancient Philosophy*, vol. XI, 1991, pp. 111-135.

Engel, D., « The Gender Egalitarianism of Musonius Rufus », *Ancient Philosophy*, vol. XX, 2000, pp. 377-391.

Frede, M., « Euphrates of Tyre », in R. Sorabji (ed.), *Aristotle and after*, *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Supplement n° 68, 1997, pp. 1-11.

Gill, C., *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, Oxford University Press, 2006.

– , « Marcus Aurelius' *Meditations* : how stoic and how platonic ? », in M. Bonazzi et C. Helmig (eds), *Platonic Stoicism-Stoic Platonism*, Leuven University Press, 2007, pp. 189-207.

Graver, M., « Not even Zeus : A Discussion of A. A. Long, *Epictetus : A Stoic and Socratic Guide to Life* », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. XXV, 2003, pp. 345-361.

Hijmans, B., *ASKÉSIS. Notes on Epictetus' educational system*, Assen, Van Gorcum, 1959.

Kahn, C., « Discovering the will : from Plato to Augustine », in J. Dillon et A. Long (eds), *The Question of Eclecticism*, Berkeley, University of California Press, 1988, pp. 234-259.

Long, A. A., *Stoic Studies*, Cambridge University Press, 1996.

– , *Epictetus. A stoic and socratic guide to life*, Oxford, Clarendon Press, 2002.

Nussbaum, M., « The Incomplete Feminism of Musonius Rufus, Platonist, Stoic, and Roman », in M. C. Nussbaum et J. Sihvola (eds), *The Sleep of Reason. Erotic Experience and Sexual Ethics in Ancient Greece and Rome*, The University of Chicago Press, 2002, pp. 283-326.

Reydam-Schils, G., *The Roman Stoics: Self, Responsibility and Affection*, The University of Chicago Press, 2005.

Rist, J.-M., « Are You a Stoic ? The Case of Marcus Aurelius », in B. F. Meyer et E. P. Sanders (eds), *Self-Definition in the Graeco-Roman World*, London, SCM Press, 1982, pp. 23-45.

Rutherford, R. B., *The Meditations of Marcus Aurelius: a study*, Oxford, Clarendon Press, 1989.

Sellars, J., *The Art of Living. The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*, Aldershot, Ashgate, 2003.

Scaltsas, T. et Mason, A. (eds), *The Philosophy of Epictetus*, Oxford University Press, 2007.

Stephens, W. O., « Epictetus on how the stoic sage loves », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. XIV, 1996, pp. 193-210.

– , *Stoic Ethics: Epictetus and Happiness As Freedom*, New York, Continuum, 2007.

Stockdale, J. B., *Courage Under Fire: Testing Epictetus's Doctrines in a Laboratory of Human Behavior*, Stanford, Hoover Institute, 1993.

Trapp, M., *Philosophy in the Roman Empire. Ethics, Politics and Society*, Aldershot, Ashgate, 2007.

Whitmarsh T., *Greek literature and the Roman Empire*, Oxford University Press, 2004.

4) *En italien*

Cortassa, G., « Marco Aurelio e il destino dell'anima », *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, 107, 1979, pp. 420-438.

–, *Il filosofo, i libri, la memoria. Poeti e filosofi nei Pensieri di Marco Aurelio*, Torino, Tirrenia, 1989.

Donini, P., *Le scuole, l'anima, l'impero : la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1982.

Giavatto, A., *Interlocutore di se stesso, La dialettica di Marco Aurelio*, Hildesheim, Olms, 2008.

Laurenti, R., « Musonio, maestro di Epitteto », *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II, 36, 3, Berlin, De Gruyter, 1989, pp. 2105-2146.

Pohlenz, M., *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, trad. par O. De Gregorio, Milano, Bompiani, 2005 (1949).

Radice, R., *La concezione di dio et del divino in Epitteto*, Milano, CUSL, 1982.

Index des noms

Antisthène : 102, 157, 169.

Apollonios de Tyane : 190.

Aréthas : 25.

Arrien : 15-16, 23, 188.

Bousquet, Joe : 61.

Caton le jeune/d'Utique : 87, 90, 177.

Chrysippe : 24, 34, 135, 140-142, 195, 198.

Deleuze : 54, 61.

Descartes : 93, 154, 174, 186, 199-200, 202-204, 209.

Diogène de Sinope : 13, 40, 45, 47, 80, 82, 102, 145, 151.

Emerson : 153.

Euphratès : 13-15, 106, 190.

Foucault : 33, 35, 122, 171, 198, 208-209.

Fronton : 16, 24, 123.

Hadot, Pierre : 27, 28, 46, 102, 117, 122, 195.

Helvidius Cassius : 14-15, 80, 87-90.

Héraclite : 40, 46, 117, 154, 182.

Hiéroclès : 16, 83-84, 94, 179.

Kant : 92-96.

Montaigne : 22, 98.

Nietzsche : 153, 154.

Pascal : 162, 176-177, 198, 200-202

Platon : 92, 142, 145, 152, 197.

Sénèque : 13-14, 57, 94, 110, 185, 199.

Shaftesbury : 119-120, 122-123, 198, 203-204, 205, 207, 209.

Simplicius : 17, 197.

Socrate : 13, 21, 39, 42, 104, 130, 135, 139, 143, 145, 151, 174, 207.

Spinoza : 190, 202-203.

Sterne : 98.

Thrasea Paetus : 14-15, 59-60, 87, 90.

Index des notions

Abstinence : 38, 41, 42, 45, 148.

Acteur : 56, 60, 61, 154, voir aussi « Rôle ».

Argent : 41, 43.

Art/Artisan/Artiste : 42, 71, 121-122, 124, 140, 144, 164, 167, 206. Voir aussi « Technique(s) ».

Arme(s) : 157, 169.

Articuler : 130-131.

Assentiment* : 28-29, 108-112, 193.

Athlète : 52, 58, 114, 148-149, 151, 160, 168. Voir aussi « Epreuve » et « Exercice ».

Banquets : 39, 41, 137.

Bienveillance (*eumeneia*) : 69, 76.

Compréhension (*parakolouthésis*) : 102, 127-134, 136, 155.

Cohérence : 93, 109, 113-114, 115, 125, 185.

Comédien : voir « Acteur ».

Concorde : 14, 74, 84, 86, 89, 196.

Consequentia mirabilis : 115, 185.

Convenable* (*kathékon*) : 71-73, 78, 83, 196.

Cosmopolitisme : 80-81, 92, 95.

Cynique/cynisme : 13, 38, 40-41, 44, 45, 47, 62, 80, 82-83, 85, 102, 144-145, 149, 152, 157, 159, 170, 181, 192.

Dialectique/logique : 22, 28-29, 87, 90, 96, 101, 111, 113-115, 121, 131-133, 135-139, 142-143, 148-149, 138, 175, 185, 196

Dieu/Zeus* : 40, 48, 51, 58, 67, 74, 80-81, 85, 95, 102, 106, 119, 159-162, 165-167, 175-176, 179-193.

Disponible : 40-43, 163, 166.

Douceur : 69, 76, 158, 166, 168.

Ecole : 13-15, 22-23, 142-152, 191, 193.

Elève(s) : 64, 89, 121, 138, 142-152, 160, 170, 180, 191.

Eloquence : 36-37, 143, 201.

Epreuve : 57-59, 147, 151. Voir aussi « Athlète ».

Événement(s) : 33, 49, 57-58, 62, 67, 74, 118, 151, 180-184.

Exercice(s) : 28-29, 38, 46, 50, 56, 107, 109, 111, 114, 121-122, 125, 136, 138, 142, 148-151, 160-161, 163, 169, 190, 197, 199, 200, 202, 204.

Exil : 14-15, 48, 60, 79, 87, 142, 145, 152, 171.

Histoire : 118, 154.

Impulsion* : 28-29, 43, 55, 103-105, 115, 119, 170, 186, 193.

Indifférents* : 33-39, 42-44, 48-49, 51-56, 59, 63-66, 72-73, 74-75, 139, 140, 143, 150.

Inversion : 54, 58, 119-120. Voir aussi « Renversement ».

Jeu : 32, 55-58, 168, 191.

Livres : 22, 104, 127, 140-141, 147-148, 151, 153-154.

Logique : voir « Dialectique ».

« Loi divine » : 38-43, 48, 70, 72, 92, 112.

Loisir (*scholè*) : 145, 146, 153.

Lutte : 93, 168.

Mariage : 83-85.

Meubles : 43-44.

Nature/naturalisme : 29, 36, 37, 41, 50-52, 59-60, 67, 69, 73, 75-78, 80-84, 91, 92-96, 102, 105, 107, 108, 114, 115-120, 127-130, 132-136, 146-147, 157-169, 175, 177-184, 187, 191, 194.

Nécessité : 56, 62, 113, 118, 128, 132-133, 181

Nourriture : 37, 44, 149.

Obéissance : 72, 80, 89, 176, 182, 188-189

Passion(s) : 72, 100, 111, 113, 122, 148, 166, 197.

Pédagogie : 25-27, 145, 151, 163, 170, 177, 193, 197.

Point de vue cosmique : 75, 117-118, 184.

Politique : 86-92, 209.

Physique : 22, 28-29, 94, 111, 115-119, 121, 127-129, 133-134, 183-188.

Providence* : 37, 45, 167, 179, 183-189.

Renversement (*peritropé*) : 43, 54-55, 191. Voir aussi « Inversion ».

Réserve : 43, 54.

Résistance : 55, 62, 79-80, 87-89, 112-113, 183.

Résolution* (*prohairésis*) : 77-78, 93, 148, 170-176.

Ressources : 159-163, 196.

Représentation* (*phantasia*) : 97-113, 119-125, 131-132, 148, 158, 163, 170, 174, 196.

Rhétorique : 24, 123, 125.

Rôle(s) : 52, 56, 61, 71, 72, 79-82, 88, 91, 151, 207, voir aussi « Acteur ».

Souci de soi : 35-37, 56, 77-78.

Suicide : 51-53, 57, 87, 177, 181, 182.

Technique(s) : 24, 57, 94, 101, 110-111, 120-125, 164-169, 178, 199, 203-204, 208-209.

Temps : 39, 46-47, 51, 95, 113, 116, 118, 148, 194.

Théologie : 22, 183-189, 191-192, 206.

Dans la même collection

- | | |
|--|---|
| 1. Jean-Michel Salanskis, <i>Heidegger</i> . | 36. Francesco Paolo Adorno, |
| 2. Richard Beardsworth, <i>Nietzsche</i> . | <i>Arnauld</i> . |
| 3. Patrick Landman, <i>Freud</i> . | 37. Clara Auvray-Assayas, <i>Cicéron</i> . |
| 4. Michel Paty, <i>Einstein</i> . | 38. Paul Audi, <i>Michel Henry</i> . |
| 5. André Scala, <i>Spinoza</i> . | 39. Fabrice Colonna, <i>Ruyer</i> . |
| 6. Charles Le Blanc, <i>Kierkegaard</i> . | 40. André Scala, <i>Berkeley</i> . |
| 7. Michel Paty, <i>D'Alembert</i> . | 41. Nathalie Monnin, <i>Sartre</i> . |
| 8. Gérard Haddad, <i>Maïmonide</i> . | 42. Ali Benmakhlouf, <i>Montaigne</i> . |
| 9. Alberto Gualandi, <i>Deleuze</i> . | 43. Julie Giovacchini, <i>Épicure</i> . |
| 10. Jean-Michel Salanskis, <i>Husserl</i> . | 44. Emmanuel Barot, <i>Lautman</i> . |
| 11. Alain Vanier, <i>Lacan</i> . | 45. Thomas Bénatouïl, |
| 12. Jean Lassègue, <i>Turing</i> . | <i>Les Stoïciens III</i> . |
| 13. Charles Lenay, <i>Darwin</i> . | <i>Musonius ~ Épicète ~ Marc Aurèle</i> . |
| 14. Patrice Canivez, <i>Weil</i> . | 46. Xavier Verley, <i>Poincaré</i> . |
| 15. François Schmitz, <i>Wittgenstein</i> . | 47. Jean-Michel Salanskis, <i>Derrida</i> . |
| 16. Pierre Billouet, <i>Foucault</i> . | 48. Olivier Dekens, <i>Lévi-Strauss</i> . |
| 17. Alberto Gualandi, <i>Lyotard</i> . | 49. Vincent Bontems, <i>Badelard</i> . |

- | | |
|---|--|
| 18. Laurent Fedi, <i>Comte</i> . | 50. Ronald Bonan, <i>Merleau-Ponty</i> . |
| 19. Benoît Timmermans, <i>Hegel</i> . | 51. Éric Pommier, <i>Jonas</i> . |
| 20. Jean-Pierre Belna, <i>Cantor</i> . | 52. Christophe Bouriau, <i>Schopenhauer</i> . |
| 21. Denis Lamour, <i>Flavius Josèphe</i> . | 53. Hourya Benis Sinaceur, <i>Cavaillès</i> . |
| 22. Ali Benmakhlouf, <i>Averroès</i> . | 54. Frédéric Fruteau de Laclos, |
| 23. Francesco Paolo Adorno, <i>Pascal</i> . | <i>Émile Meyerson</i> |
| 24. Claudine Normand, <i>Saussure</i> . | 55. Benoît Spinosa, <i>Hobbes</i> |
| 25. Frédérique Ildefonse, | 56. Jean-Hugues Barthélémy, |
| <i>Les Stoïciens I.</i> | <i>Simondon</i> |
| 26. Sémir Badir, <i>Hjelmslev</i> . | 57. Ronald Bonan, <i>Platon</i> |
| 27. Alexis Tadié, <i>Locke</i> . | 58. Christelle Veillard, <i>Les Stoïciens II</i> |
| 28. François-David Sebbah, <i>Lévinas</i> . | 59. Michel Olivier, <i>Quine</i> |
| 29. Pierre Cassou-Noguès, <i>Hilbert</i> . | 60. Emmanuel Salanskis, <i>Nietzsche</i> |
| 30. Denis Thouard, <i>Kant</i> . | 61. Claire Schwartz, <i>Malebranche</i> |
| 31. Victor Rosenthal/Yves-Marie | |
| Visetti, <i>Köhler</i> . | Édition spéciale |
| 32. Olivier Dekens, <i>Herder</i> . | pour le coffret Husserl-Heidegger : |
| 33. Marco Panza, <i>Newton</i> . | Jean-Michel Salanskis, |
| 34. Pierre Cassou-Noguès, <i>Gödel</i> . | <i>Husserl-Heidegger</i> . |
| 35. Ali Benmakhlouf, <i>Russell</i> . | <i>Présentation – mots-clés</i> |

Cette édition électronique du livre

Les Stoïciens III de Thomas Bénatouïl

a été réalisée le 30 octobre 2017

par [Flexedo](#).

Elle repose sur l'édition papier du même ouvrage

(ISBN 978-2-251-76064-3).