

NOUVELLE COLLECTION CLASSIQUE D'OUVRAGES PHILOSOPHIQUES

MANUEL
D'ÉPICTÈTE

TRADUCTION NOUVELLE

SUIVIE D'EXTRAITS

DES ENTRETIENS D'ÉPICTÈTE ET DES PENSEES DE MARC-AURÈLE

AVEC UNE

ÉTUDE SUR LA PHILOSOPHIE D'ÉPICTÈTE

PAR

M. GUYAU

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE



PARIS
LIBRAIRIE CH. DELAGRANGE

58, RUE DES ÉCOLES, 58

1875



Manuel d'Épictète

Épictète, Arrien, Marc Aurèle, Jean-Marie
Guyau



Librairie Ch. Delagrave, Paris, 1875

Exporté de Wikisource le 30/09/2016

TABLE DES MATIÈRES.

ÉTUDE SUR LA PHILOSOPHIE D'ÉPICTÈTE

Vie d'Épictète

Argument analytique du Manuel

MANUEL D'ÉPICTÈTE.

- I. — Distinction entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas
- II. — Les choses qui ne dépendent pas de nous ne sont ni à désirer ni à craindre
- III. — On doit examiner la nature de chaque objet dont on se sert
- IV. — On doit examiner la nature de chaque action qu'on entreprend
- V. — Ce qui seul peut nous troubler, ce sont nos opinions
- VI. — Ce qui seul doit nous rendre fiers, c'est le bon usage que nous faisons de nos opinions.
- VII. — Tout ce qui n'est pas nous ne doit être pour nous qu'un accessoire
- VIII. — Savoir céder à la nécessité, c'est être libre.
- IX. — L'homme ne peut rencontrer d'autre obstacle que lui-même
- X. — À chaque idée ou image qui nous vient du dehors,

correspond en nous une faculté capable d'en faire usage

XI. — Perdre et rendre

XII. — Le renoncement à toutes les choses extérieures est le prix dont s'achète le bonheur.

XIII. — Paraître et être

XIV. — On peut devenir indépendant de tout homme en devenant maître de ses désirs sur toutes choses

XV. — La vie comparée à un banquet

XVI. — On doit manifester la pitié sans l'éprouver

XVII. — La vie humaine comparée à un théâtre.

XVIII. — Les présages

XIX. — Comment on peut être invincible. Placer le bien en nous seuls est le moyen de supprimer en nous l'envie

XX. — Nul outrage ne peut nous venir d'autrui, mais de nous-mêmes

XXI. — Ce que nous devons avoir sans cesse devant les yeux

XXII. — S'attacher au bien sans craindre la raillerie

XXIII. — S'attacher au bien sans désirer la louange

XXIV. — S'attacher à ce qui dépend de nous, c'est être vraiment utile à nous-mêmes et aux autres, à nos amis, à la patrie

XXV. — De quel prix on achète les biens extérieurs

XXVI. — Comment on peut connaître la loi de la nature

XXVII. — Le but du monde

XXVIII. — La prostitution de l'âme

XXIX. — Comment il faut examiner une action avant de l'entreprendre

XXX. — La mesure des devoirs

XXXI. — Le vrai culte envers la divinité

XXXII. — Comment il faut consulter les oracles

- XXXIII. — D'un type idéal de conduite
XXXIV. — Comment on peut lutter contre le plaisir
XXXV. — Pourquoi craindre d'être vu en agissant ?
XXXVI. — Il faut séparer dans notre conduite le corps de
l'âme comme la nuit du jour
XXXVII. — Ne pas changer notre rôle
XXXVIII. — Le faux pas
XXXIX. — La mesure de la propriété
XL. — De l'éducation des femmes
XLI. — C'est sottise que de prendre trop soin de son corps
XLII. — Être doux envers ceux qui font mal, car ils se
trompent
XLIII. — Les deux anses
XLIV. — Ne pas confondre soi et ce qui est à soi.
XLV. — Ne pas juger la conduite d'autrui
XLVI. — Ne pas se dire philosophe, mais l'être
XLVII. — Être austère, sans s'en vanter
XLVIII. — Signes auxquels on reconnaît l'homme ordinaire et
le philosophe
XLIX. — Commenter les philosophes n'est pas philosopher
L. — Les lois morales
LI. — Pratique et théorie
LII. — Les trois parties de la philosophie
LIII. — Sentences diverses

ÉCLAIRCISSEMENTS.

EXTRAITS DES ENTRETIENS D'ÉPICTÈTE.

I. — Où est le bien

- II. — Portrait du philosophe
- III. — Des choses qui sont en notre pouvoir et de celles qui n'y sont pas. — Le navigateur et les vents — Mort de Latéranus. — Mot de Thraséas. — Agrippinus partant en exil
- IV. — Comment on peut conserver sa dignité en toutes choses. — Priscus Helvidius et- Vespasien
- V. — Quelles conclusions peut-on tirer de ce que Dieu est le père des hommes
- VI. — Du progrès dans la philosophie. — Comment se font les tragédies. — A quoi servent les philosophes
- VII. — Contre les sceptiques
- VIII. — On court à Olympie contempler les jeux, et on oublie de se contempler et de se connaître soi-même
- IX. — Des conséquences que l'on peut tirer de notre parenté avec Dieu
- X. — Du suicide volontaire
- XI. — Contre ceux qui à Rome cherchent les honneurs
- XII. — De l'amour des siens
- XIII. — Les esclaves sont nos frères
- XIV. — À quoi s'engage la philosophie.
- XV. — L'hymne à Dieu
- XVI. — La maladie et la mort
- XVII. — La philosophie comparée à l'art des devins
- XVIII. — Il ne faut pas s'emporter contre ceux qui font mal. — La lampe d'Épictète — Le véritable athlète
- XIX. — Que devons-nous être à l'égard du tyran — Les valets du tyran. — Le prêtre d'Auguste
- XX. — Comment la raison se contemple elle-même. — Comment nous devrions examiner nos représentations. — La cécité du cœur et celle de l'intelligence

- XXI. — Contre ceux qui veulent se faire admirer
- XXII. — Comment doit-on lutter contre les circonstances difficiles ? — Le témoignage de Diogène. — Riches et pauvres.
- XXIII. — Le point faible
- XXIV. — De la force morale. — Le philosophe dans la prison. — Les gladiateurs demandant à combattre
- XXV. — Des rôles que nous jouons dans la comédie humaine
- XXVI. — Que faut-il avoir présent à l'esprit les circonstances difficiles ?
- XXVII. — Être à la fois plein d'assurance et de précaution. — L'affranchissement civil et l'affranchissement moral
- XXVIII. — Des conseils au sujet des événements extérieurs
- XXIX. — Comment on peut à l'élévation de l'esprit unir le soin de ses affaires
- XXX. — La mort est la maturité de la vie
- XXXI. — Comment faut-il consulter les oracles
- XXXII. — De la nature du bien. — Ce qui fait l'infériorité de l'âne par rapport à nous. — Du Dieu que nous portons en nous. — La Minerve de Phidias — L'homme remis par Dieu en garde à lui-même
- XXXIII. — On n'est pas de force à remplir son rôle d'homme, et l'on se charge encore de celui de philosophe
- XXXIV. — Comment de nos différents titres on peut déduire nos différents devoirs
- XXXV. — Quel est le commencement de la philosophie ? — Nous avons tous des notions naturelles du bien et du mal; ce qui nous manque, c'est de savoir appliquer ces notions. — La balance du philosophe
- XXXVI. — Des discussions
- XXXVII. — De l'inquiétude

XXXVIII. — La vie humaine

XXXIX. — Sur les gens qui persistent obstinément dans ce qu'ils ont décidé

XL. — Nous ne nous préparons pas aux jugements que nous portons sur les choses bonnes et mauvaises. — Le joueur de harpe. — Ce dont il faut avoir peur. — Hercule. — Les monstres que chacun de nous porte en lui-même

XLI. — Utilité de la philosophie. — La philosophie et la médecine

XLII. — Les habitudes. — Comment elles se fortifient et s'affaiblissent

XLIII. — Exhortation

XLIV. — Des choses dont on ne convient pas

XLV. — De l'amitié. — Le sage seul peut aimer. — Étéocle et Polynice. — Le collier d'Ériphyle. — Une parole de Platon

XLVI. — Le talent de la parole. — Mépriser l'art de la parole est l'effet d'une impiété et d'une crainte ; y accorder trop d'importance est sottise

XLVII. — Nécessité de la logique

XLVIII. — De la véritable beauté

XLIX. — Comment on doit apprendre la philosophie

L. — De ce qui sert de matière à l'homme de bien et du principal but de ses efforts

LI. — Contre ceux qui, au théâtre, donnent des marques inconvenantes de faveur

LII. — À un rhéteur qui s'en allait à Rome pour un procès

LIII. — Comment doit-on supporter les maladies ?

LIV. — « Ils viennent des dieux »

LV. — De l'exercice. — Comment on peut détruire en soi

les mauvaises habitudes

- LVI. — Qu'est-ce que c'est que l'abandon ? Et qu'est-ce qui est abandonné ? — La véritable paix. — La mort et l'immortalité
- LVII. — Ça et là
- LVIII. — Qu'il faut y regarder à deux fois avant de se laisser entraîner à une liaison
- LIX. — Justification de la Providence
- LX. — Il ne faut pas se troubler des nouvelles
- LXI. — De l'homme ordinaire et du philosophe
- LXII. — On peut tirer profit de toutes les choses extérieures. — L'erreur et le mal. — La baguette de Mercure
- LXIII. — Le philosophe cynique. Ses devoirs et son rôle dans l'humanité
- LXIV. — Sur ceux qui font des lectures publiques ou soutiennent des discussions pour le plaisir de se montrer
- LXV. — De la liberté. — La liberté pour les animaux. — La liberté pour l'homme. — Les compagnons de route du sage
- LXVI. — La vraie liberté. — Diogène et Socrate
- LXVII. — Ne s'oublier jamais
- LXVIII. — Contre les gens querelleurs et méchants. — La marque des monnaies et la marque des hommes. — La ville forte
- LXIX. — L'examen de conscience du courtisan
- LXX. — Comment on s'élève au-dessus de la crainte. — Les enfants et les gardes du tyran. — La distribution des raisins et des figes. — La véritable loi
- LXXI. — Sur ceux qui se hâtent trop de jouer le rôle de philosophes. — De l'opinion vulgaire sur la philosophie

et les philosophes. — La profession et le costume —
Comment Euphrate fit l'apprentissage de la
philosophie. — Le germe et l'épi

LXXII. — De la propreté

LXXIII. — De l'attention

PENSÉES D'ÉPICTÈTE RAPPORTÉES PAR STOBÉE

EXTRAITS DES PENSÉES DE MARC AURÈLE

ÉTUDE SUR LA PHILOSOPHIE D'ÉPICTÈTE

I

DEVOIRS DE L'HOMME ENVERS LUI-MÊME.
THÉORIE DE LA LIBERTÉ.

La liberté, se gouvernant elle-même et se donnant à elle-même sa loi, ἐλευθερία, αὐτεξούσιόν τι καὶ αὐτόνομον^[1], telle est l'idée qui, après avoir été trop souvent négligée ou méconnue par la philosophie ancienne, devient dominante dans la doctrine d'Épictète.

Être libre, c'est le bien suprême^[2] ; que l'homme étudie donc avant tout l'essence de la liberté, et, pour la connaître qu'il « se connaisse lui-même, » suivant l'antique précepte non moins cher aux stoïciens qu'aux socratiques^[3]. Tout d'abord, lui qui par sa nature aspire à être libre, il s'apercevra qu'il est esclave : esclave de son corps, des biens qu'il recherche, des dignités qu'il ambitionne, des hommes qu'il flatte ; esclave, « alors même que douze faisceaux marcheraient devant lui^[4] »

Cet esclavage moral constitue à la fois le vice et le malheur : car, « comme la liberté n'est qu'un nom de la vertu, l'esclavage n'est qu'un nom de ce du vice^[5]. »

Celui qui se sera reconnu ainsi « mauvais et esclave » aura fait le premier pas vers la vertu et la liberté^[6]. Le stoïcien n'a plus qu'à lui dire : « Cherche, et tu trouveras : ζήτει, καὶ εὐρήσεις^[7]. » Mais l'homme ne doit pas chercher la liberté dans les choses du dehors, dans son corps, dans ses biens : car tout cela est esclave. — « N'as-tu donc rien dont tu sois le maître (οὐδὲν αὐτεξούσιον) ? — Je ne sais pas. — Peut-on te forcer à approuver ce qui est faux ? — Non. — Quelqu'un peut-il te forcer à vouloir ce que tu ne veux pas ? — On le peut, car, en me menaçant de la mort ou de la prison, on me force à vouloir. — Mais si tu méprisais la mort ou la prison, t'inquiéterais-tu encore de ces menaces ? — Non. — Mépriser la mort est-il en ton pouvoir ? — Oui. — Ta volonté est affranchie^[8]. »

Ainsi il existe en nous, et en nous seuls, quelque chose d'indépendant ; notre puissance de juger et de vouloir. La liberté de l'âme est placée hors de toute atteinte extérieure, ἡ προαίρεσις ἀνανάγκαστος^[9] ; elle échappe au pouvoir des choses et des hommes ; car « qui pourrait triompher d'une de nos volontés, sinon notre volonté même ? » Bien plus, elle échappe au pouvoir des dieux : Jupiter, qui nous a donné la liberté, ne saurait nous l'ôter ; ce don divin ne peut, comme les dons matériels, se reprendre. C'est donc là que l'homme trouve son point d'appui, c'est de là qu'il doit se relever. « Si c'était une tromperie, s'écrie Épictète, de croire, sur la foi de ses maîtres, qu'en dehors de notre libre-arbitre rien ne nous

intéresse, je voudrais encore, moi, de cette illusion^[10].»

Le seul obstacle pour l'homme, son seul ennemi, c'est lui-même : lui-même, il se dresse, sans le savoir, les embûches où il tombe^[11]. C'est que chez l'homme, outre la faculté de juger et de vouloir, se trouve l'imagination : quoique les choses en elles-mêmes ne puissent rien sur nous, cependant, par l'intermédiaire des images ou représentations (φαντασία) qu'elles nous envoient, elles n'ont que trop de puissance. Ces représentations entraînent, ravissent avec elles notre volonté (συναπάζουσι). Là est le mal, là est l'esclavage.

Heureusement ce mal et cet esclavage sont tout intérieurs ; ils portent leur remède avec eux-mêmes. Ce qui fait la puissance des représentations sensibles, c'est la valeur que nous leur accordons, le consentement que nous leur donnons (συγκατάθεσις) ; rejetons-les, et elles ne pourront plus rien sur nous. A chaque imagination, à chaque apparence qui se présente, disons donc : « Tu es apparence, nullement l'objet que tu parais être^[12] ; » aussitôt elle deviendra impuissante à nous émouvoir et à nous entraver. « Ce qui trouble les hommes, ce ne sont point les choses, mais leurs jugements sur les choses^[13]. »

Ici apparaît un des côtés les plus originaux de la doctrine stoïcienne : les objets extérieurs sont par eux-mêmes complètement indifférents ; dans notre volonté réside essentiellement le bien, dans notre volonté, le mal^[14]. Notre volonté seule pourra donc, par son consentement ou son refus, donner aux choses leur prix, et rendre les unes dignes d'être préférées, les autres d'être évitées. Nous recevons passivement

des objets extérieurs nos représentations et nos idées ; mais, d'autre part, les objets reçoivent de nous leur qualité. Le plaisir sensible, par exemple, si on le prend à part, est indifférent ; indifférente aussi la douleur ; mais, que je fasse du plaisir un usage conforme à ma liberté et à la raison, le plaisir devient un bien. De même, que je fasse un bon usage de la douleur, la douleur devient un bien. Ainsi la volonté « tire le bien de tout. » Le fait des choses est de nous fournir nos représentations ; notre tâche, à nous, est d'« user de ces représentations^[15]. » Les images du dehors sont la matière indifférente sur laquelle nous imprimons la marque de notre volonté bonne ou mauvaise, comme les souverains impriment leur effigie sur la monnaie, et c'est cette marque qui fait la valeur des choses^[16]. La volonté porte donc en elle tout bien et tout mal : « Regarde au dedans de toi, dira Marc-Aurèle ; c'est au dedans de toi qu'est la source du bien, une source intarissable pourvu que tu fouilles toujours. » Marc-Aurèle comparera encore la volonté humaine à une flamme qui peut seule rendre flamme et lumière tous les objets tombés dans son foyer.

Comme les objets extérieurs sont indifférents, les actions extérieures ne sont elles-mêmes ni bonnes ni mauvaises, si on les sépare de la volonté raisonnable qui les produit. « Quelqu'un se baigne de bonne heure : ne dis pas qu'il fait mal, mais qu'il se baigne de bonne heure : car, avant de connaître le jugement d'après lequel il agit, que sais-tu s'il fait mal^[17] ? » « Serait-ce donc que tout est bien ? Non, mais ce qui est bien, c'est ce que l'on fait en pensant bien ; ce qui est mal, ce que l'on fait en pensant mal^[18]. » — Ainsi, dans cette doctrine la raison et la volonté se distinguent et se dégagent des

choses sur lesquelles elles agissent ; nos actions ne doivent pas être jugées d'après leurs conséquences agréables ou pénibles, mais d'après l'intention qui les a inspirées ; l'homme ne peut trouver sa condamnation ou sa justification dans les choses, mais seulement dans sa conscience.

Le mal sensible, qui n'a point d'existence au dehors de nous, se ramène en nous à deux formes de notre activité : le *désir* et l'*aversion* (ὄρεξις, ἔκκλισις).

Ce qui nous rend, par exemple, la mort et la douleur pénibles, c'est d'une part que nous les prenons en aversion, d'autre part que nous désirons leurs contraires. Craignant la mort et la douleur, nous en venons aussitôt à craindre les hommes qui disposent de la douleur et de la mort : nous voilà esclaves, « nous attendons notre maître » : il arrivera tôt ou tard ; car, dit Épictète, nous avons jeté entre les choses extérieures et nous le « pont » par où il doit passer. — Au contraire, si nous ne désirons et ne prenons en aversion que ce qu'il dépend de nous d'obtenir ou de fuir, nous aurons par là même placé notre liberté au-dessus des maux sensibles et hors d'atteinte.

Supprimer en soi tout désir et toute aversion pour les choses extérieures, « c'est donc là le point principal, le point qui presse le plus. » Celui qui veut devenir un sage doit tout d'abord arrêter ces mouvements confus de désir ou de crainte qui l'agitaient ; il doit, pour ainsi dire, revenir au repos. Mais se contentera-t-il de ce repos intérieur, de cette apathie (ἀπάθεια) qu'il a réalisée en lui ? L'épicurien, quand il n'a plus ni désirs ni craintes, croyant posséder dès lors le suprême bien,

se retire en lui-même, et, à jamais immobile, jouit de lui-même ; le stoïcien, au contraire, ne considère cette apathie que comme le premier degré du progrès (προκοπή) . S'il a supprimé en lui-même la sensibilité, c'est pour laisser toute place libre à sa volonté. « Car, dit Épictète, il ne faut pas rester insensible comme une statue, mais il faut remplir nos obligations naturelles et adventices, soit au nom de la piété, soit comme fils, comme frère, comme père, comme citoyen^[19]. » C'est donc le sentiment du devoir à accomplir, du « convenable » (καθῆκον) à réaliser, qui seul appelle le stoïcien du repos à l'action. Ni désir ni aversion ne le poussent ; il les a préalablement « enlevés de lui-même » et ne peut plus être entraîné par un mouvement venu du dehors : c'est lui-même qui s'imprime son mouvement, et la volonté remplace en lui le désir^[20]. Tout spontané qu'est notre élan, il peut rencontrer au dehors des obstacles ; par quelle adresse le stoïcien tournera-t-il ces obstacles au profit de la liberté même ? — Ici se place la curieuse théorie de « l'exception, ὑπεξαίρεσις. » Lorsque nous nous portons vers quelque objet extérieur, disent Épictète et Sénèque, lorsque nous nous attendons à quelque événement, il faut d'avance retrancher, « excepter » de notre attente tout ce qui, dans l'événement attendu, pourra ne

pas s'y trouver conforme. Je veux, par exemple, faire un voyage sur mer ; mais je prévois les empêchements qui pourront se présenter, et j'y consens. Je veux être préteur, mais je le veux sous réserves, si rien ne m'en empêche^[21]. Par là, je m'efforce de faire entrer dans ma volonté même l'obstacle qui l'eût arrêtée ; je prévois l'imprévu, et je l'accepte. « Ainsi, dira Marc-Aurèle, ma pensée change, transforme en ce que j'avais

dessein de faire cela même qui entrave mon action^[22]. »

Se porter avec trop de véhémence vers les choses, vouloir avec excès ou repousser avec trop de répugnance tel ou tel événement, autant de fautes qui, selon les stoïciens, proviennent d'une même erreur : nous avons une fausse idée de notre puissance ; nous espérons pouvoir changer, bouleverser la nature, la conformer à nos vœux^[23]. C'est impossible. Nous pouvons tout en nous, rien au dehors. L'homme possède ce qu'il y a de meilleur dans la nature entière, la faculté d'user bien ou mal des représentations (ἡ χρηστικὴ δύναμις ταῖς φαντασίαις)^[24] ; mais le pouvoir de façonner les choses mêmes et de détourner les événements ne nous appartient pas. En nous attribuant ce pouvoir et en croyant par là nous élever, nous nous rabaissons réellement nous-mêmes. Restons libres au dedans de nous, et laissons la nécessité gouverner le monde. Ou plutôt, faisons mieux encore : consentons librement à ce qui est nécessaire, et parlons changeons pour nous en liberté cette nécessité même des choses.

Les préceptes du stoïcisme que nous avons exposés jusqu'ici peuvent se ramener à un seul : ne rien faire qu'avec la volonté la plus indépendante et la conscience la plus claire de ses actions ; mais les actions ont leurs sources dans les pensées ; il faudra donc, en toutes ses pensées non moins qu'en tous ses actes, conserver et agrandir sa liberté. Pour ce qui concerne la discipline intellectuelle, on peut résumer ainsi la morale stoïcienne : ne rien penser sans s'en rendre compte, sans suivre sa propre pensée dans toutes ses conséquences, sans accepter volontairement tout ce qu'elle contient et tout ce qui en pourra

sortir.

Nous avons vu que les idées sensibles ou représentations (φαντασία) nous viennent du dehors et sont fatales ; mais c'est nous-mêmes qui faisons, par notre consentement volontaire, l'enchaînement et la liaison des idées (συγκατάθεσις), et cet enchaînement constitue proprement la pensée.

Penser au hasard, donner au hasard son « assentiment » à telles ou telles idées, n'est-ce pas perdre sa liberté et sa dignité pour devenir le jouet des choses ? Accepter une hypothèse en la croyant vraie, puis en voir sortir tout à coup des conséquences inadmissibles, n'est-ce pas rencontrer dans sa propre pensée une entrave imprévue^[25] ? L'erreur est pour l'intelligence une ennemie et une maîtresse d'autant plus redoutable qu'elle se glisse en elle sans qu'elle s'en aperçoive. Que tout soit donc raisonné et conscient dans nos pensées comme dans nos actions, afin que notre puissance de penser et d'agir soit plus libre : « Il faut s'appliquer, dit Épictète, à ne jamais se tromper, à ne jamais juger au hasard, en un mot à bien donner son assentiment^[26]. » « Pourquoi s'occuper de tout cela ? Pour que, là encore, notre conduite ne soit pas contraire au devoir (μὴ παρὰ τὸ καθήκον)^[27] ? »

Ainsi, selon les stoïciens, la logique se rattache par le lien le plus étroit à la morale : « Se tromper est une faute^[28]. » C'est pour éviter toute faute de ce genre, que le stoïcien s'appliquera à l'étude des syllogismes, à la résolution des raisonnements captieux, à la dialectique la plus subtile : dès que les passions vaincues lui laissent un instant de repos, il emploiera cet instant, non pas, comme le vulgaire, à s'amuser, à se rendre

aux théâtres ou aux jeux, mais à « soigner sa raison, » à l'élever au-dessus de toute erreur, consacrant ainsi à son intelligence le temps que lui laissent ses sens^[29]. Le sage idéal, en un mot, ne doit ni rien penser ni rien faire au hasard, « pas même lever le doigt^[30]. »

Arriver à cet idéal n'est pas facile ; y tendre est toujours possible. Pour cela, il n'est pas besoin d'une aide étrangère : « il faut bander son âme vers ce but » ; « il faut vouloir, et la chose est faite : nous sommes redressés.^[31] » « En nous est notre perte ou notre secours^[32]. » Nous n'hésiterions pas à secourir quelqu'un qu'on violenterait, et nous tardons à nous secourir nous-mêmes, nous que violentent sans cesse imaginations et opinions fausses ! « Renouvelle-toi toi-même (ἀνανέου σεαυτόν) », dit admirablement Marc-Aurèle^[33]. D'un homme semblable à une bête féroce la volonté peut faire un héros ou un dieu^[34]. Comme Hercule s'en allait à travers le monde redressant les injustices, domptant les monstres, ainsi chaque homme peut, dans son propre cœur, dompter les monstres qui y grondent, les craintes, les désirs, l'envie, plus terribles que l'hydre de Lerne ou le sanglier d'Érymanthe. Qu'il se donne tout entier à cette tâche de délivrance : « Homme, dans un beau désespoir, renonce à tout pour être heureux, pour être libre, pour avoir l'âme grande. Porte haut la tête : tu es délivré de la servitude^[35]. »

Non-seulement cette délivrance rend la vie heureuse, mais, à vrai dire, elle constitue la vie même, la vie véritable. Il est, d'après Épictète, une mort de l'âme comme il est une mort du corps^[36] : celui-là, avait déjà dit Sénèque, vit véritablement,

qui se gouverne lui-même, qui se sert de lui-même : *vivit, qui se utitur*. La liberté se confondant avec la raison, c'est la partie maîtresse de l'homme (τὸ ἡγεμονικόν)^[37], c'est l'homme même : celui qui s'affranchit fait ce qui est de l'homme ; celui qui perd sa liberté morale perd son titre d'homme pour devenir semblable à la bête. En d'autres termes, l'un obéit à sa nature, l'autre lui est infidèle : suivre sa nature, c'est donc garder sa liberté.

Nous touchons ici à un point important du système d'Épictète. — Selon Zenon et les premiers stoïciens, c'est dans la *nature* que la volonté humaine trouve la règle de ses actions : τέλος τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν. L'homme doit se borner à faire par réflexion ce qui est conforme à sa nature, comme les animaux le font par instinct, comme l'oiseau, dont la nature est de voler, vole. Mais soumettre ainsi la volonté humaine à la nature, c'était lui imposer une loi du dehors, c'était établir, suivant l'expression de Kant, son *hétéronomie*. A mesure que se développa le système stoïcien, on vit s'élever, au-dessus de cette idée de la nature comme règle du bien et du mal, l'idée supérieure de la liberté se donnant à elle-même sa loi : ἐλευθερία αὐτόνομος. Épictète, enfin, rapproche et confond ces deux idées ; pour lui, liberté et nature s'identifient dans l'homme : la nature de l'homme, c'est d'être libre. « Examine qui tu es. Avant tout un homme, c'est-à-dire un être chez qui rien ne prime le libre-arbitre : au libre-arbitre tout le reste est soumis ; mais lui, il n'est esclave de personne, ni soumis à personne^[38]. » Par là, Épictète, sans se dégager encore entièrement des notions vagues et confuses de bien naturel, de loi imposée par la nécessité des choses à la volonté morale, devance pourtant la philosophie moderne. Le vieux précepte :

Sequere naturam, par lequel s'ouvrait le livre de Zenon qui fonda le stoïcisme, est relégué à la seconde place dans le système d'Épictète ; les notions d'indépendance, de liberté, d'« autonomie », prennent désormais le premier rang.

II

DEVOIRS DE L'HOMME ENVERS AUTRUI.
THÉORIES DE LA DIGNITÉ ET DE L'AMITIÉ.

Nous avons vu le stoïcien se détacher et s'affranchir du monde extérieur, se retirer en lui-même, « pur en présence de sa propre pureté, καθαρὸς μετὰ καθαροῦ σαυτοῦ^[39]. » Si telle est la conduite du sage à l'égard des nécessités extérieures, que sera-t-elle à l'égard des autres libertés semblables à la sienne ?

Un des premiers devoirs du sage, dans ses rapports avec les autres hommes, sera de conserver sa *dignité*, ἄξιωμα : « Dis-moi, crois-tu que la liberté soit une grande chose, une chose noble et de prix ? — Comment non ? — Se peut-il donc qu'un homme qui possède une chose de cette importance, de cette valeur, de cette noblesse, ait le cœur bas ? — Cela ne se peut. — Lors donc que tu verras quelqu'un s'abaisser devant un autre, et le flatter contre sa conviction, dis hardiment qu'il n'est pas libre^[40]. » Le sentiment de la dignité, que possède chaque homme à un degré plus ou moins haut, fournit un moyen pratique de distinguer le bien du mal dans la conduite

extérieure : on est fier du bien qu'on fait, on est humilié du mal^[41]. Quand ce sentiment de généreuse fierté s'attache à une action, il faut accomplir cette action, fût-ce au prix de la mort ou de l'exil : ainsi fit Helvidius Priscus, à qui Vespasien disait de ne pas aller au Sénat : « Tant que j'en serai, répondit-il, il faut que j'y aille ; — Vas-y donc, mais tais-toi. — Ne m'interroge pas, et je me tairai. — Mais il faut que je t'interroge. — Et moi il faut que je te dise ce qui me semble juste. — Si tu le dis, je te ferai mourir. — T'ai-je dit que je fusse immortel ? »

Le sentiment de la dignité porte le stoïcien à se tenir tête haute en présence des autres hommes, à ne pas respecter les puissances, à les insulter même s'il le faut^[42]. Toutefois un autre sentiment, s'ajoutant au premier, le corrige et le tempère dans nos rapports avec les autres hommes : c'est l'*amitié*.

Aimer n'appartient qu'au sage (τοῦ φρονίμου ἔστὶ μόνου τὸ φιλεῖν). Car, « quand on se trompe sur quelqu'un, crois-tu qu'on l'aime réellement^[43] ? » Or, celui qui ne sait où est le bien se trompera toujours sur les hommes comme il se trompe sur les choses, les appelant tour à tour bons ou mauvais, les aimant et les haïssant tour à tour. Tel un petit chien en caresse un autre, jusqu'à ce qu'un os vienne se mettre entre eux. Combien d'amitiés humaines ressemblent à ces amitiés bestiales, combien de gens ne se prennent que pour se quitter, εὐμεταπτώτως ἐλεῖν ! Ni la communauté d'origine, ni la parenté, ni le temps ne font l'amitié. Ceux-là seuls sont amis qui sont libres et placent le bien suprême dans leur commune liberté^[44].

A vrai dire, c'est l'absence de haine et d'envie qui constitue l'essence même de la liberté : l'homme libre pourrait se reconnaître à ce qu'il « n'a pas d'ennemi »^[45]. Comme il a supprimé l'opposition et la contradiction intérieure de ses désirs, du même coup se trouve supprimée l'opposition extérieure de ses désirs avec ceux des autres hommes : l'harmonie qui règne en lui s'étend au dehors de lui^[46]. Rien ne peut le blesser, ni mépris, ni injures, ni coups : il est comme « la source limpide et douce » qui abreuve ceux mêmes qui l'injurient, et dont les flots ont bientôt fait de dissiper toute souillure^[47]. Nulle discorde, nulle querelle ne l'émeut ; bien plus, sa tâche est d'apaiser toute querelle autour de lui, d'accorder les hommes, comme le musicien accorde et fait résonner ensemble les cordes d'une lyre. Tout en se riant de ceux qui voudraient le troubler et le blesser, il leur pardonne. Ce pardon, d'ailleurs, est plutôt un mouvement de pitié que d'amour. Le sage sait que le vice est esclavage, empêchement, fatalité imposée à l'âme ; que nul homme, selon la parole de Socrate, n'est mauvais volontairement ; que toute faute est une contradiction par laquelle, en voulant le bien, on fait le mal ; qu'enfin, comme l'a dit Platon, « c'est toujours malgré elle qu'une âme est sevrée de la vérité^[48]. »

Outre l'absence de toute haine et de tout ressentiment, le sage connaîtra-t-il encore l'amour véritable, qui consiste, non plus à se mettre à part et au-dessus des autres, mais à se donner aux autres ?

Il est deux aspects sous lesquels se présente l'amour d'autrui : on peut le concevoir comme une union soit des volontés, soit des intelligences. C'est sous cette seconde forme que les

stoïciens, après les platoniciens, ont conçu l'amour. S'aimer, selon eux, c'est être en conformité d'idées, c'est penser de la même manière (ὁμονοεῖν) : amour rationnel plutôt que volontaire ; en m'attachant ainsi à la raison des autres, à ce qu'ils conçoivent plutôt qu'à ce qu'ils veulent et font, je m'attache précisément à ce qui en eux est impersonnel, à ce qui proprement n'est pas eux.

De cette conception d'un amour impersonnel découlent les conséquences pratiques qu'on a si souvent reprochées aux stoïciens, sans en pénétrer toujours le véritable principe : — Il ne faut point s'inquiéter ni se troubler de ce qui arrive à ceux que nous aimons ; il ne faut point s'affliger s'ils s'éloignent, les pleurer s'ils meurent. En effet, cette raison même que nous aimons à la fois en eux et en nous, nous commande d'être toujours libres, par conséquent d'être heureux, et, quoi qu'il arrive, d'être sans peine et sans trouble. Comment donc la maladie, la mort, que nous ne considérons pas comme des maux lorsqu'elles nous frappent, pourraient-elles devenir pour nous des maux lorsqu'elles frappent autrui ? Ce serait irrationnel. Il ne faut pas que, placés nous-mêmes hors de toute atteinte, nous puissions être atteints et frappés en autrui. Le stoïcien, qui regarde de haut toutes les choses extérieures, ne demande pour les autres comme pour lui que la liberté, bien suprême qu'il suffit de vouloir pour l'obtenir, et d'obtenir pour le garder à jamais. — « Quel cœur dur que ce vieillard ! dites-vous. Il m'a laissé partir sans pleurer, sans me dire : A quels périls tu vas t'exposer, ô mon fils ! Si tu y échappes, j'allumerai mes flambeaux. — Comme ce serait là, en effet, le langage d'un cœur aimant ! Ce serait un si grand bien pour toi d'échapper au péril ! Voilà qui vaudrait tant la peine d'allumer

ses flambeaux^[49] ! » On n'a pas assez vu, dans la doctrine stoïque sur l'amour, ce côté par où elle s'efforce de rester rationnelle et logique. En fait, elle paraît irréfutable tant qu'on demeure au point de vue où se sont placés les stoïciens eux-mêmes, tant qu'on n'élève pas au-dessus de la logique des choses la volonté aimante de l'homme. Il est *illogique* de s'affliger lorsque arrive aux autres ce qui, vous arrivant à vous-même, ne vous affligerait pas ; il y a là quelque chose qui dépasse le pur raisonnement, et que les stoïciens, s'en tenant à la raison abstraite, ne pouvaient comprendre.

Le courage stoïque s'accorde d'ailleurs, sur ce point, avec la résignation chrétienne. Pascal distinguera, conformément à l'esprit du stoïcisme, entre l'*affection* et l'*attachement*, — l'attachement qui veut retenir ce à quoi il s'est pris une fois, l'affection qui, soit que son objet s'éloigne ou s'approche, reste impassible.

— « Comment aimer mes amis ? » demandait-on à Épictète. — Comme aime une âme élevée, répondit-il, comme aime un homme heureux. Jamais la raison ne nous commande de nous abaisser, de pleurer, de nous mettre dans la dépendance des autres... Aime tes amis on te gardant de tout cela... Et qui t'empêche de les aimer comme on aime des gens qui doivent mourir, qui doivent s'éloigner ? Est-ce que Socrate n'aimait pas ses enfants ? Si ; mais il les aimait en homme libre... Nous, tous les prétextes nous sont bons pour être lâches : à l'un, c'est son enfant ; à l'autre, c'est sa mère ; à l'autre, ce sont ses frères^[50]. » Laissant aux « lâches » tous ces prétextes, nous devons d'avance, selon les stoïciens, embrasser par la pensée la nature de l'être aimé, le définir rationnellement, et

s'il est mortel, l'aimer en tant que mortel, imposer par la volonté à notre amour même les bornes et les limitations que la nature impose à l'objet de notre amour^[51] Vouloir qu'un être mortel soit immortel, c'est une contradiction que la raison repousse^[52] ; il faut consentir à la mort de ceux que nous aimons, l'accepter, la vouloir. La mort est rationnelle, en effet ; or, « tout ce qui est rationnel se peut supporter. » « La nature a fait les hommes les uns pour les autres. Il faut tantôt qu'ils vivent ensemble, tantôt qu'ils se séparent ; mais, ensemble, il faut qu'ils soient heureux les uns par les autres ; et quand ils se séparent, il faut qu'ils n'en soient pas tristes^[53]. » Ainsi l'amour stoïcien s'incline devant la nature et consent à ses lois nécessaires ; il est impuissant sur elle, et s'y résigne ; il réserve toute son action pour l'âme, pour la raison, à laquelle seule il s'attache en autrui.

Cette raison, objet de notre amour, nous avons le devoir de l'éclairer et de l'instruire ; de là un autre côté original de la doctrine stoïcienne : l'amitié stoïcienne est ardente au prosélytisme. « L'amitié, dit Épictète, se trouve là où sont la foi, la pudeur, *le don du beau et du bien*, δόσις τοῦ καλοῦ^[54] » « Si tu veux vivre sans trouble et avec bonheur, tâche que tous ceux qui habitent avec toi soient bons ; et ils seront bons, si tu instruis ceux qui y consentent, si tu renvoies ceux qui n'y consentent pas^[55]. » Quelqu'un dit à Épictète dans les Entretiens : « Ma mère pleure lorsque je la quitte. » Épictète lui répond : « Pourquoi n'est-elle pas instruite dans nos principes ? » « La seule chose, s'il y en a une, dira Marc-Aurèle, la seule chose qui pourrait nous faire revenir et nous retenir dans la vie, c'est s'il nous était accordé de vivre avec

des hommes attachés aux mêmes maximes que nous^[56]. »
Ailleurs Marc-Aurèle, qui a déjà comparé l'âme humaine à la flamme, la comparera encore à la lumière dont l'essence même, selon lui, est de s'étendre (ἀκτῖνες, ἐκτείνεσθαι).
Comme le rayon de soleil dans l'obscurité, de même notre âme doit pénétrer dans l'âme d'autrui, « s'y verser, s'y épancher » ; mais si elle rencontre une intelligence qui lui soit fermée, alors elle se résignera, s'arrêtera, comme le rayon devant un corps opaque, « sans violence, sans abatement^[57]. »

C'est là en effet une déduction nécessaire de la doctrine stoïcienne et platonicienne : si l'amour s'adresse surtout à la raison, aimer sera avant tout enseigner, communiquer le bien et le vrai ; aimer, ce sera convertir les intelligences. Cette sorte d'amour intellectuel se personnifie dans le philosophe idéal, dont Épictète a tracé le portrait.

Le philosophe, ce précepteur du genre humain (ὁ παιδευτῆς ὁ κοινός), n'a ni patrie ni famille, ni femme ni enfants : pour qu'il eût une femme, il faudrait qu'elle fût « un autre lui-même, comme la femme de Cratès était un autre Cratès. » « Sa famille est l'humanité ; les hommes sont ses fils, les femmes sont ses filles ; c'est comme tel qu'il va les trouver tous, comme tel qu'il veille sur tous... Il a été détaché vers les hommes comme un envoyé, pour leur montrer quels sont les biens et les maux... Il est l'espion de ce qui est favorable à l'humanité et de ce qui lui est contraire... Battu, il aime ceux mêmes qui le battent, parce qu'il est le père et le frère de tous les hommes... Il est leur apôtre, leur surveillant... Il veille et *peine* pour l'humanité (ὑπερηγρούπηκεν ὑπὲρ ἀνθρώπων καὶ πεπόνηκεν)... Car les affaires de l'humanité sont ses affaires. »

Autant les stoïciens ont peu compris en son véritable sens l'amitié personnelle d'un homme pour un autre homme (ἡ φιλία), autant ils devaient comprendre et développer l'idée de l'amitié d'un homme pour tous les hommes (ἡ φιλοανθρωπία). En effet, ce que le stoïcien aime dans l'individu même, c'est la raison humaine dont il participe, c'est l'humanité : l'humanité est donc le véritable objet de son amour ; c'est pour y atteindre qu'il dépassera tout ce qui est borné, l'individu, la famille, la patrie. Le grand rôle du stoïcisme fut de répandre, par opposition à l'esprit de cité et à l'esprit de caste, l'amour du genre humain, *caritas generis humani* : « Aime les hommes de tout ton cœur^[58]. »

L'humanité même ne suffit pas au stoïcien. La raison n'embrasse-t-elle pas et ne pénètre-t-elle pas le monde entier, ce dieu dont nous sommes à la fois, selon la parole de Sénèque, les « compagnons et les membres, *sociique membraque* ? » Les éléments sont pour nous des choses « amies et parentes, φίλα καὶ συγγενῆ^[59]. » Il règne entre les êtres « un rapport de famille », « une évidente et admirable parenté^[60] » ; « un nœud sacré » rattache toutes les parties de l'univers. « Le monde est une seule cité (μία πόλις), et l'essence dont il est formé est unique ; tout est peuplé d'amis : les dieux d'abord, puis les hommes : πάντα φίλων μεστά^[61]. » Ainsi le même amour rationnel qui unit les hommes entre eux relie l'humanité au monde et au principe du monde. « Un personnage de théâtre dit : Ô bien-aimée cité de Cécrops ; mais toi, ne peux-tu pas dire : Ô bien-aimée cité de Jupiter^[62] ! »

III

DEVOIRS DE L'HOMME LA DIVINITÉ. THÉORIES DU MAL ET OPTIMISME.

Comme le stoïcien, libre et n'attachant de prix qu'à ce qui dépend de sa liberté, devient ainsi l'ami de tous les hommes, du même coup il devient l'ami des dieux^[63]. Selon Épictète, si l'on attache le moindre prix aux choses extérieures, on est incapable de la vraie piété. Quiconque place son bien en dehors de lui-même, dans le monde, ne peut manquer d'y trouver souvent le mal ; il s'en prendra alors aux auteurs du monde, il se plaindra des dieux. Et en effet, si les choses extérieures ne sont pas indifférentes, combien d'entre elles seront mauvaises ! « Comment observer alors ce que je dois à Jupiter ? Car, si l'on me fait du tort et si je suis malheureux, c'est qu'il ne s'occupe pas de moi. Et qu'ai-je affaire de lui, s'il ne peut pas me secourir ? Qu'ai-je affaire encore de lui si c'est par sa volonté que je me trouve dans cette situation ? Je me mets par suite à le haïr. Pourquoi donc alors lui élevons-nous des temples, des statues ? Il est vrai qu'on en élève aux mauvaises divinités, à la Fièvre ; mais comment s'appellera-t-il encore le Dieu-Sauveur, le Dieu qui répand la pluie, le Dieu qui distribue les fruits !^[64] » Épictète nous donne ainsi à choisir entre un pessimisme impie ou le stoïcisme. Si le seul bien ne réside pas dans la volonté de l'homme, le mal qui existe alors dans le monde est inexplicable et accuse Dieu^[65]. Au contraire, nous avons vu que, d'après Épictète, il n'y a dans le monde extérieur

ni bien ni mal, et c'est ce principe qui va maintenant absoudre la Providence. C'est nous en effet qui, à notre gré, transformons les choses en bien ou en mal. « Voilà la baguette de Mercure. Touche ce que tu voudras, me dit-il, et ce sera de l'or. — Non pas, mais apporte ce que tu veux, et j'en ferai on bien. Apporte la maladie, apporte la mort, apporte l'indigence : grâce à la baguette de Mercure tout cela tournera à notre profit. » Épictète revient sans cesse sur cette idée essentielle ; il n'y a pas plus de mal hors de nous, répète-t-il, qu'il n'y a de mal dans cette proposition : *trois font quatre* ; ce qui est mal, c'est d'approuver cette proposition. Si

au contraire on la rejette, il y a un bien relatif à cette erreur même : c'est de savoir qu'elle est une erreur et d'en faire ainsi un usage rationnel ; de même il est un bien relatif à la maladie, à la la mort, c'est d'en faire un bon usage^[66].

Chaque chose qui se présente nous pose en quelque sorte une question^[67] ; la mort nous dit : es-tu sans crainte ? la volupté nous dit : es-tu sans désir ? Le mal n'est pas dans ces questions, mais dans la réponse intérieure que nous leur faisons ; il n'est pas dans les choses, mais dans nos actes. Les stoïciens conçoivent ainsi les rapports de l'homme et du monde comme une sorte de dialectique vivante, où les choses nous présentent des interrogations, où notre volonté trouve les réponses ; par là nous sommes sans cesse contraints d'avancer dans le bien et dans la liberté, ou de retomber dans le mal et dans l'esclavage. Se plaindre de cette alternative, c'est se plaindre qu'il faille chercher le bien : comme si le disciple se plaignait de ce que veut lui enseigner le maître.

Loin de là, il faut se réjouir des prétendus maux extérieurs :
« les circonstances difficiles montrent les hommes^[68]. »
Comme les athlètes et les gladiateurs attendent impatiemment le jour de la lutte, ainsi le sage doit se réjouir de combattre dans cette grande arène qui est le monde, en présence de Dieu. Le type idéal du sage, c'est Hercule, le héros fort : comme lui, appuyé sur un bâton d'olivier en guise de massue, son manteau rejeté sur l'épaule gauche ainsi que la dépouille du lion de Némée, le philosophe doit aller à travers le monde, infatigable, invincible non par sa force physique, mais par sa force morale^[69] : non-seulement il ne doit pas craindre les épreuves, mais il doit courir au-devant et les appeler. Qu'aurait été Hercule sans ses travaux, sans les monstres domptés, sans toutes ces injustices et tous ces maux dont était peuplé l'univers, et dont il a fait sa vertu et sa gloire ? N'ayant rien à combattre, il n'aurait eu rien à vaincre : « s'enveloppant dans son manteau, il se fût endormi. »

L'homme, fils de Dieu comme Hercule, doit devenir Dieu comme lui : le but de la souffrance est de le réveiller ; le but du mal physique est d'être transformé par l'homme en bien moral. Tout est donc pour le mieux dans le monde si tout est pour le mieux dans l'homme : de la conception de la liberté humaine parfaitement indépendante et heureuse naît un optimisme universel. L'homme libre et sage devient ainsi une « preuve vivante » de Dieu et de sa providence ; il est le « témoin » de Dieu auprès des hommes : sa sagesse démontre la sagesse divine, sa justice justifie Dieu.

C'est pourquoi, selon Épictète, la vertu seule peut fonder la religion, et elle la fonde tout naturellement : la sagesse est

essentiellement piété. « Quiconque observe de ne désirer et de n'éviter que ce qu'il convient, observe par là même la piété^[70] » « L'homme qui s'applique à la sagesse s'applique à la science de Dieu^[71]. » Alors, en effet, il conçoit Dieu comme un ami qui ne veut que son bien, qui ne lui impose la peine que pour l'exercer à la liberté : « Je suis Epictète l'esclave, le boiteux, un autre Irus en pauvreté, et cependant aimé des dieux^[72]. » Comme les voyageurs, pour passer sans péril dans les routes les plus périlleuses, se mettent à la suite d'un préteur ou de quelque haut personnage, ainsi le sage, pour traverser avec une âme tranquille les dangers de la vie, se met à la suite de Dieu, et, les yeux levés vers lui, marche en sûreté dans le monde. Sans cesse il a présente à l'esprit l'image de la Divinité ou au moins de quelque homme divin, comme Socrate ou Zénon : ce sont là des modèles qu'il s'efforce de reproduire. Dans les circonstances difficiles, il invoque Dieu, pour qu'il le soutienne. C'est que la Divinité stoïcienne n'a rien de commun avec les dieux païens, jaloux des hommes, et qui regrettent le bonheur dont les hommes jouissent. Elle n'a pas non plus d'« élus », pas de préférés : les hommes montent vers les dieux, et les dieux leur tendent la main : *non sunt dii fastidiosi*, a dit admirablement Sénèque, *non sunt invidi ; admittunt, et ascenduntibus manum porrigunt*^[73].

Comme le sage comprend et aime « l'intelligence très-bonne » qui a disposé toutes choses, il comprend et admire le monde même, œuvre visible de cette intelligence invisible. Et puisque tout est lié dans ce monde, puisque chaque chose « est dans un harmonieux concert avec l'ensemble,^[74] » il approuve, il aime ce qui arrive : *quæcumque fiunt*, avait déjà dit Sénèque,

debuisset fieri putet, nec velit objurgare Naturam ; decernuntur ista, non accidunt. Le sage va au-devant du destin, et s'offre à lui : *præbet se fato*^[75]. Il se dévoue au Tout. S'il pouvait, dit Épictète, embrasser l'avenir, il « travaillerait lui-même à sa maladie, à sa mort, à sa mutilation, sachant que l'ordre du Tout le veut ainsi. » Bien plus, il y travaillerait gaiement, car le monde est une grande fête, dont il ne faut pas troubler la joie^[76]. « Je dis au monde : J'aime ce que tu aimes, donne-moi ce que tu veux, reprends-moi ce que tu veux... Tout ce qui t'accommode, ô monde, m'accommode moi-même. Rien n'est pour moi prématuré ou tardif qui est de saison pour toi. Tout ce que m'apportent les heures est pour moi un fruit savoureux, ô Nature^[77]. »

IV

CONSÉQUENCES DERNIÈRES DU STOÏCISME.
QUESTIONS DE L'IMMORTALITÉ POUR L'HOMME
ET DU PROGRÈS POUR LE MONDE.

Consentement suprême aux choses, approbation entière donnée à la nature et à tout ce qu'elle produit ou anéantit : c'est là l'idée à laquelle vient aboutir le système d'Épictète, et dont Marc-Aurèle développe les conséquences.

Épictète n'a vu que ce qu'il y a de grand dans cet abandon libre

de soi ; Marc-Aurèle y aperçoit ce qu'il y a de triste. Tout nourri de la physique d'Héraclite, il contemple avec une sorte de vertige le « torrent des choses, » sur la marche duquel sa liberté ne peut rien, et où elle ira elle-même, un jour, s'engloutir. Il se rassure parfois en admirant l'ordre universel, le « concert » de tous les êtres, la « parenté » qui règne entre toutes choses. Mais bientôt, — par opposition même à la beauté de ce spectacle où il ne joue pas un rôle vraiment actif et où il est incapable de rien modifier, — le sentiment de son impuissance personnelle lui revient. Il cherche en vain un refuge contre le « tourbillon des choses ». « Du corps, dit-il, tout est fleuve qui coule ; de l'âme, tout est songe et fumée. »

[78] Il s'écrierait presque, devançant Pascal : « c'est chose horrible de sentir s'écouler tout ce qu'on possède. » Il se demande avec inquiétude ce qui est au delà de la vie, cette halte de voyageur. » A cette question, Épictète avait déjà répondu : « Que t'inquiètes-tu ? Tu seras ce dont la nature a besoin... Dieu ouvre la porte, et me dit : Viens. — Où cela ? — Vers rien qui soit à craindre ; vers ce dont tu es sorti, vers des amis, vers des parents : vers les éléments. Tout ce qu'il y avait de feu en toi ira vers le feu ; tout ce qu'il y avait de terre, vers la terre ; tout ce qu'il y avait d'air, vers l'air ; tout ce qu'il y avait d'eau, vers l'eau. Il n'y a pas de Pluton, pas d'Achéron, pas de Cocyte, pas de Phlégéon en feu ; non : tout est peuplé de dieux et de génies. [79] » — Cette réponse ne suffit plus à Marc-Aurèle : il sent que l'homme vertueux dépasse la nature sensible, qu'il doit échapper à ses changements et à ses altérations, qu'il mérite l'immortalité. « Comment se fait-il que les dieux, qui ont ordonné si bien toutes choses et avec tant de bonté pour les hommes, aient négligé un seul point, à savoir que les gens de bien, d'une vertu véritable, qui ont eu pendant

leur vie une sorte de commerce avec la Divinité, qui se sont fait aimer d'elle par leur piété, ne revivent pas après leur mort et soient éteints pour jamais ? » Plainte qui est déjà un reproche, et où commence à se montrer la protestation de la conscience humaine contre la nécessité des choses.

Selon Épictète et les stoïciens, le monde, pas plus que l'homme même, n'a d'avenir : « Telle fut la nature du monde, dit Épictète, telle elle est, telle elle sera : il est impossible que les choses arrivent autrement qu'elles n'arrivent maintenant.^[80] » Les choses divines elles-mêmes (καὶ τὰ θεῖα) participent aux vicissitudes éternelles et éternellement semblables de l'univers. La figure qui représente le mieux la marche du monde est un cercle fermé, dont la pensée, pas plus que la nature, ne peut sortir. « Il faut, dit Épictète, il faut que les choses tournent dans un cercle ; que les unes y cèdent la place aux autres ; que celles-ci se décomposent, et que celles-là naissent^[81]. » — « Quoi ! toujours, toujours la même chose ! » disaient déjà ces Romains que Sénèque nous montre dégoûtés de la vie, s'efforçant en vain de briser le cercle où elle tourne à jamais^[82]. Marc-Aurèle répète à son tour : « Les mouvements du monde en haut, en bas, sont des cercles toujours les mêmes, recommençant de siècle en siècle... Bientôt la terre nous couvrira tous, puis elle-même elle changera, et les objets de cette transformation changeront eux-mêmes à l'infini ; et ces autres objets à l'infini encore. Si l'on réfléchit à ces flots de changements, de vicissitudes, et à leur rapidité, on méprisera tout ce qui est mortel^[83]. » Mais alors, pourrait-on demander, qu'y aura-t-il dans le monde des stoïciens qui ne soit méprisable ? Ailleurs Marc-Aurèle s'écrie en se parlant à lui-même : « Pourquoi te troubles-tu ? qu'y a-t-il de nouveau dans

les choses^[84] ? » Et c'est précisément, à vrai dire, parce qu'il n'y a rien de nouveau et surtout rien de mieux dans le monde, que Marc-Aurèle se trouble.

Après le trouble vient le doute. La nécessité absolue est si près du hasard absolu ! Une loi aveugle qui gouvernerait les choses ressemblerait à l'absence même de loi. Marc-Aurèle hésite entre l'incompréhensibilité du destin et l'incompréhensibilité du hasard : il flotte entre Zénon et Épicure^[85].

Le doute sincère touche au désespoir. « S'il n'y a pas de dieux, ou s'ils ne prennent nul souci des choses humaines, que m'importe de vivre dans un monde vide de dieux ou vide de providence (τί μοι ζῆν ἔν κόσμῳ κενῶ θεῶν ἢ προνοίας κενῶ)^[86] ? » Marc-Aurèle finit par comparer l'univers à ces spectacles de l'amphithéâtre, toujours les mêmes, qui dégoûtent (προσκορῆ τὴν θεῶν ποιεῖ). Ainsi la liberté stoïcienne, qui essayait de s'accorder avec la nécessité des choses, qui voulait même l'admirer et l'aimer, se sent bientôt, en la contemplant de plus près, rassasiée et prise de dégoût. « C'est là, s'écrie Marc-Aurèle, le supplice de toute la vie. Jusques à quand donc ? » « Viens au plus vite, ô mort, de peur qu'à la fin je ne m'oublie moi-même^[87] ! »

Mourir, se délasser de cette « tension », de cet effort sans but et sans fin qui constitue la vie même, tel est le dernier mot du stoïcisme. Les stoïciens ont un trop grand sentiment de l'idéal pour se reposer dans la réalité qui leur répugne, et ils n'ont pas encore un assez vif sentiment de leur pouvoir personnel pour travailler de tout ce pouvoir à la réalisation de l'idéal. De là vient cette conception du suicide volontaire, qui exerça tant

d'attire sur les Romains. S'il est beau de suivre la nécessité, il est encore plus beau de la devancer, comme on le fait à cet instant où on devance la mort, où on se retire de la vie comme d'un spectacle qu'on ne peut point changer et qu'on ne veut pas troubler. Sénèque prêche le suicide. Plus tard, quand les suicides se multiplient, Épictète les blâme, du moins ceux qui sont sans motif. Pourtant Épictète, même en blâmant le suicide, l'admire ; il aspire lui aussi à se débarrasser du « fardeau » de la vie, ὡς θάρη τινά. Dans les *Entretiens*, il suppose ses disciples venant lui demander de mourir : « Vous viendriez à moi me disant : — Épictète, nous en avons assez d'être enchaînés à ce misérable corps, de lui donner à manger, à boire, de le faire reposer... N'est-il pas vrai qu'il n'y a là que des choses indifférentes et sans rapport réel avec nous ? N'est-il pas vrai que la mort n'est pas un mal, que nous sommes les parents de Dieu, et que c'est de lui que nous venons ? Laissez-nous retourner d'où nous venons ; laissez-nous nous dégager enfin de ces liens qui nous attachent et qui nous chargent... — Alors, moi, j'aurais à vous dire : — Ô hommes, attendez Dieu^[88]. » — Faible réponse, qui ne pouvait satisfaire, qui d'ailleurs réduit la vie à une simple attente de la mort, cette délivrance finale.

Ainsi le stoïcisme, dans Épictète lui-même et surtout dans Marc-Aurèle, aboutit à des pensées de découragement. Nous voici bien loin d'Hercule tel que nous le peignait Épictète, tel qu'il nous le proposait sans cesse pour modèle, d'Hercule prenant sa massue et courant lutter contre l'injustice et le mal ; ce n'est plus le dieu vraiment fort et conscient de sa force : c'est Hercule impuissant à arracher la tunique fatale ; sa volonté s'affaisse sous ce vêtement de matière qui lui pèse ;

désespéré, s'abandonnant à la douleur, il veut s'anéantir, monte sur le bûcher que ses propres mains ont amoncelé, et là se brûle au feu éternel qui embrase toutes choses^[89].

Comment cette philosophie stoïcienne, qui semblait au premier abord si pleine d'énergie, redescend-elle ainsi dans l'inertie et le relâchement, semblable à l'épicurisme même qu'elle combat, et, après avoir voulu soulever le monde antique, retombe-t-elle et meurt-elle avec lui ?

V

CRITIQUE DE L'IDÉE DE LIBERTÉ. CHEZ LES STOÏCIENS.

L'idée fondamentale de la philosophie stoïcienne, et surtout de la philosophie d'Épictète, nous l'avons vu, fut l'idée de la liberté ; et cette liberté, les stoïciens la conçurent comme absolument indépendante de toutes les choses extérieures, comme trouvant au dedans d'elle seule sa règle et son bien. C'était beaucoup, ce n'était pas encore assez : car il restait toujours à savoir ce qu'est en elle-même cette liberté, ainsi posée à part du monde.

Or, quand il s'agit de pénétrer dans le for intérieur de l'homme pour chercher l'essence même de sa liberté, les stoïciens hésitent : ils conçoivent la liberté comme raison et intelligence plutôt que comme volonté active. Être libre, pour eux, c'est

surtout comprendre, c'est ne pas trouver d'obstacle devant son intelligence et se rendre raison de toutes choses, c'est accepter plutôt que faire : liberté contemplative qui, lorsqu'elle est enfin parvenue à soumettre l'imagination et à dompter la sensibilité, se repose désormais en elle-même, isolée, indifférente, satisfaite et de soi et des choses : comprends d'abord, puis supporte et

abstiens-toi (ἀνέχου καὶ ἀπέχου)^[90]. Le stoïcien se dérobe à l'action des choses plus qu'il n'agit lui-même, comme l'anneau d'une chaîne qui se croirait moralement libre parce qu'il s'est détaché des autres.

Être à l'écart, sans trouble et dans la paix, tel est donc le vœu qu'émettent les stoïciens, et que répètent avec eux la plupart des sectes antiques, en dissension sur tous les autres points, d'accord sur celui-là. Les stoïciens empruntent toujours aux choses matérielles leur représentation de la liberté et de l'ataraxie. Épictète se figure l'âme du sage comme une onde pure et tranquille que nul souffle ne viendrait troubler^[91] : image sensible, φαντασία, comme disaient les stoïciens mêmes, impuissante à nous faire pénétrer le vrai caractère de notre énergie intime^[92].

Par cela même que la liberté stoïcienne était conçue sur le modèle des choses extérieures, comment eût-elle pu vraiment les dépasser ? Il ne faut pas seulement se modeler sur l'adversaire qu'on veut vaincre ; il faut chercher à s'élever au-dessus de lui. Loin de là, les stoïciens finissent par abaisser la volonté vers les choses en la rendant passive comme les choses mêmes : — Abandonne-toi aux événements, disent-ils à

l'homme ; résigne-toi. S'abandonner à la nécessité éternelle, se dévouer à la nature, c'est sans doute une grande et belle chose ; mais il manque à ce dévouement suprême ce qui fait, en définitive, la valeur de tout dévouement : il est sans but, il n'avance à rien. Nous ne pouvons rien au dehors de nous, incapables d'aider l'œuvre de la nature, qui se serait accomplie forcément avec ou sans notre volonté :

Volentem fata ducunt, nolentem trahunt.

Dans les deux cas, que l'homme soit conduit ou entraîné, il ne fait point un pas de plus ; il se perd et s'anéantit également dans la nature. Les stoïciens ne voient pas que se résigner ainsi, c'est en définitive céder, c'est se soumettre et déclarer soi-même son impuissance : ils semblent croire que, lorsque l'homme aura dans sa lutte avec les choses reconnu sa défaite, il aura remporté la victoire.

Les stoïciens n'ont pas aperçu la puissance infinie de la volonté, qui, loin de chercher à se détacher des choses, les rattache toutes à elles en étendant sur elles son action ; qui, loin de s'abstenir, veut et agit dans toutes les directions possibles ; qui ne redoute pas les obstacles, parce qu'elle a conscience, en elle-même, d'une force capable de les surmonter ; qui n'a pas peur d'être déçue en se donnant, en se prodiguant, parce qu'une déception ne peut l'abattre et que nul don de soi ne peut l'épuiser.

En général, on l'a dit, l'idée de l'*infini* manqua aux anciens ; mais ce qui leur manqua surtout, c'est l'idée de la volonté infinie, puisant sans cesse en soi de nouvelles forces et

s'accroissant ainsi elle-même, ayant conscience de sa propre infinité, et par cela même sentant que, quoi qu'il arrive, elle aura toujours le dernier triomphe. Cette volonté, dont l'essence et la vraie liberté consistent précisément à dépasser toutes bornes et à se répandre en toutes choses, les stoïciens veulent la « ramasser en soi », suivant l'expression de Marc-Aurèle, par conséquent la rendre finie et limitée. « Simplifie-toi toi-même (ἁπλῶσον σεαυτόν), » dit Marc-Aurèle. N'aurait-il pas mieux valu dire : « Multiplie-toi toi-même, agrandis-toi. » Le bien ne consiste pas seulement, comme le croit Épictète, dans ce qui dépend présentement de nous ; il consiste à faire sans cesse dépendre de nous plus de choses, à élargir sans cesse le domaine de notre volonté. Au lieu de nous mettre à part de la nature, il faut nous la soumettre.

Ainsi les stoïciens, n'ayant pas pénétré la vraie essence de la liberté humaine, n'ont pas compris le vrai rôle de l'homme dans le monde ; ils ont cru que l'homme devait accepter le monde tel qu'il est, s'incliner devant tout ce qui arrive, ne pas désirer ni vouloir mieux : l'homme, au contraire, autant qu'il est en lui, ne doit-il pas aspirer et travailler au progrès du monde ? C'est à l'être supérieur de la nature, c'est à l'homme d'empêcher que les choses ne tournent dans un « cercle éternel. »

De même, le vrai rôle de l'homme dans l'humanité a échappé aux stoïciens. De leur conception incomplète de la volonté humaine naît leur incomplète conception de l'amour d'autrui. En prescrivant à l'homme de communiquer sa science et sa raison, mais de ne pas donner tout entière son affection, de « la

retenir », et ainsi de la limiter, ils lui ont, en dernière analyse, prescrit l'égoïsme. Au fond ; nous l'avons vu, rien de plus logique dans leur doctrine ; tout système qui ramène et subordonne la volonté morale à l'intelligence aboutira nécessairement à cette conclusion où aboutirent les stoïciens : — Aimez en autrui la raison, et, comme la raison est universelle, ne vous attachez pas aux individus, dépassez-les, oubliez-les.

Il est un égoïsme de la raison comme il est un égoïsme des sens : le stoïcien craint de perdre sa paix intellectuelle comme l'épicurien peut craindre de perdre ses jouissances sensibles. « L'être animé est fait pour agir toujours en vue de lui-même, dit Épictète. C'est pour lui-même que le soleil fait tout, et Jupiter aussi^[93]. » L'âme sage, nous a dit Marc-Aurèle, doit rayonner comme le soleil et éclairer tout le reste, répandant le plus de lumière possible, car c'est là sa nature ; mais elle ne doit pas s'inquiéter de ceux qui la reçoivent ou la refusent, car cela ne dépend pas d'elle. Lumière froide et immobile, pourrait-on répondre, qui n'est point la vraie lumière ! Le rayon de soleil lui-même n'est-il donc pas en mouvement et comme en effort pour pénétrer à travers tout obstacle ? Si, d'après les stoïciens, faire pénétrer la vérité en autrui, se faire « apôtre et précepteur des hommes », c'est essentiellement aimer, ce sera aussi, par essence, s'oublier, renoncer s'il le faut à sa paix intérieure, être prêt à partager le trouble et l'inquiétude d'autrui. — « Aime, dit Épictète, comme doit aimer un homme heureux. » — Est-ce bien là l'amour ? Doit-on garder pour soi le bonheur, et donner le reste, comme un surplus, comme un accessoire ; ou plutôt, ne faut-il pas se donner tout entier, mettre tout en commun, jusqu'à son

bonheur ? On n'aime pas les hommes par plaisir, on les aime par volonté, quelquefois par dévouement et sacrifice.

Qu'est-ce que cette amitié prescrite par Épictète, amitié finie, temporaire, prête à s'éloigner si l'être aimé s'éloigne, prête à périr s'il périt ? Qu'est-ce, en un mot, qu'aimer sans *s'attacher* ? S'attacher à autrui, c'est simplement persister dans son amour quoi qu'il arrive, malgré tous les obstacles naturels et toutes les nécessités physiques ; il est impossible de concevoir l'amour autrement que comme une union indissoluble, comme un attachement éternel. Les stoïciens, dans l'amour qui s'attache à autrui, ont cru apercevoir un risque, un danger, le danger de perdre l'être aimé : en quoi d'ailleurs ils ne se sont pas trompés ; il y a là, en effet, un risque à courir, un péril à affronter : καλὸς κίνδυνος ! dirait Platon ; mais n'est-ce point ce péril qui fait le prix de l'amour ?

Avec l'idée imparfaite qu'ils avaient de la volonté humaine, les stoïciens ne pouvaient concevoir l'immortalité personnelle. Comment l'homme, réduit par Épictète au rôle de simple spectateur du monde, pourrait-il survivre, une fois le spectacle fini ? Comment, la lumière disparue, l'œil ne s'éteindrait-il pas ? Tout autre apparaîtra la destinée de l'homme, si on se le représente, non comme l'œil recevant passivement les clartés du dehors, mais comme un œil lumineux lui-même qui tirerait de soi son propre éclat, pour le répandre ensuite sur les choses. Concevoir, avec les stoïciens, la liberté comme une faculté d'abstention passive, c'était vraiment la rendre mortelle ; la concevoir comme essentiellement active et expansive, c'est la rendre par essence immortelle. Celui qui veut et peut le plus est

celui sur lequel les choses pourront le moins.

On a souvent, depuis Pascal, reproché aux stoïciens, et en particulier à Épictète, d'avoir trop cru en soi, d'avoir trop espéré de l'homme : « J'ose dire que ce grand esprit mériterait d'être adoré s'il avait aussi bien connu l'impuissance de l'homme que ses devoirs. » Ainsi parle Pascal à propos d'Épictète. Non moins sévère pour Épictète que les jansénistes du xvii^e siècle, un critique contemporain, l'auteur de la plus complète exposition qui ait été faite des doctrines stoïciennes, a dit en se résumant : « L'orgueil était le fond du stoïcisme^[94]. »

Pourtant, semble-t-il, s'il est un reproche à faire aux stoïciens, c'est plutôt de n'avoir pas assez cru dans la puissance humaine, c'est d'avoir douté de soi et d'autrui. Nous avons examiné l'une après l'autre leurs erreurs ; toutes nous ont paru se ramener et comme se suspendre à une seule : la volonté réduite à la raison. De là ils concluent que la volonté est faite pour comprendre et s'abstenir, non pour agir ; pour contempler le monde extérieur, non pour le changer ; pour pénétrer la raison d'autrui, sans s'attacher à l'individualité même d'autrui ; enfin, pour mourir et disparaître, comme meurt et disparaît autour d'elle tout ce qui n'a pas de vie et de volonté propre.

Par cette conception, les stoïciens ont en définitive plié devant la nécessité et la nature cette volonté qu'ils voulaient voir indépendante et sans loi imposée du dehors. Pour l'homme qui réclame contre quelque injustice de la nature et s'en indigné, ils n'ont qu'une réponse : « Cela est naturel. » C'est répondre par la question même. L'homme n'a-t-il pas le droit de s'élever

au-dessus de la nature et de la juger ?

Sous ce rapport, l'optimisme stoïcien est jusqu'à un certain point un abaissement de la dignité et de la moralité humaine. « Tout ce qui arrive arrive justement^[95] », dit Marc-Aurèle. « Ils tuent, ils massacrent, ils maudissent. Qu'y a-t-il là qui empêche ton âme de rester pure, sage, modérée, juste^[96] ? » Il faut, d'après lui, se résigner à l'injustice des hommes comme à la pesanteur de la pierre ou à la légèreté de la flamme. De même, selon le maître de Marc-Aurèle, se plaindre de ce qui arrive naturellement, c'est une folie, bien plus c'est une faute. Nous ne devons pas, dit-il, nous opposer au torrent des choses, essayer de retenir ce qui y tombe, vouloir empêcher de mourir ceux que nous aimons, vouloir retarder notre propre mort : « Va-t'en..., dit-il durement à l'homme ; fais place à d'autres ; il faut que d'autres naissent... Que leur resterait-il si on ne te mettait dehors ?... Pourquoi rends-tu par ta présence le monde trop étroit (τί στενοχωρεῖς τὸν κόσμον)^[97] ? » Non, pourrait-on répondre, l'homme ne veut pas resserrer le monde, mais l'élargir : sa pensée est plus grande que la nature ; elle veut égaler la nature à soi, elle souffre quand elle ne le peut ; c'est là sa vraie dignité.

Pour tout ce que la nature renferme d'imparfait, pour tout ce qu'elle nous apporte de mauvais et d'injuste, les stoïciens n'ont eu qu'un seul remède : la « patience ». Il en est un autre, plus efficace peut-être, et qu'ils n'ont pas connu : l'espérance ; l'espérance qui ne nous vient pas d'ailleurs, mais que nous pouvons tirer du plus profond de nous-mêmes ; l'espérance qui naît de la juste confiance en soi, c'est-à-dire de la conscience que nous portons au dedans de nous, avec la volonté, la force

suprême.

1. ↑ *Entretiens*, V, I, 56.
2. ↑ *Ibid.*, IV, I, 1, *sqq.*
3. ↑ *Ibid.*, I, xviii, 17 ; III, I, 18 ; III, xxii, 53.
4. ↑ *Entretiens*, IV, I, 57.
5. ↑ *Stob. Flor.*, I, 54.
6. ↑ *Ib.*, 48.
7. ↑ *Entretiens*, IV, I, 51.
8. ↑ *Entretiens*, IV, I, 68.
9. ↑ *Ib.*, I, xvii, 21 ; II, xv.
10. ↑ *Ib.*, I, iv, 27.
11. ↑ *Manuel*, I, 3 ; xlvi, 3.
12. ↑ *Manuel*, I, 5. — *Gell. noct. att.*, XIX, I.
13. ↑ *Ib.*, v.
14. ↑ Ποῦ τὸ ἀγαθόν ; ἐν προαιρέσει. Ποῦ τὸ κακόν ; ἐν πραροέσει. Ποῦ τὸ οὐδέτερον ; ἐν τοῖς ἀπροαιρέτοις. *Entretiens*, II, 16.
15. ↑ Τί οὖν ἔστι σόν ; χρῆσις φαντασιῶν. *Manuel*, VI.
16. ↑ *Entretiens*, IV, v.
17. ↑ *Manuel*, xlv.
18. ↑ *Entretiens*, IV, viii.
19. ↑ *Entretiens*, III, II.
20. ↑ Pour désigner cette complète spontanéité de l'action volontaire, les Stoïciens ont un terme particulier : ὄρμη. L'ὄρμη ou l'ἀφορμή expriment un mouvement d'élan ou de recul par lequel la volonté s'approche ou se retire des objets extérieurs, et qui n'a pas sa source en ces objets, mais dans la raison. Tandis que le désir avait pour fin

l'agréable ou l'utile, l'élan volontaire a pour fin le convenable, τὸ καθήκον. Celui qui a apaisé en lui les désirs et les aversions s'est par là même arraché au trouble et au malheur ; celui qui se sert selon la raison de l'activité volontaire fait davantage : il remplit son devoir et sa fonction d'homme. « La seconde partie de la philosophie, dit Épictète, concerne l'ὀρμή et l'ἄφορμή, ou en un seul mot le *convenable* : elle a pour but de régler l'ὀρμή selon l'ordre et la raison, avec le secours de l'attention. » (*Entretiens*, III, II.)

Le sens précis de l'ὀρμή et de l'ἄφορμή stoïcienne, que Cicéron traduit par *consilia et agendi et non agendi*, n'a pas toujours été compris. Les anciens traducteurs d'Épictète rendent ὀρμή par le mot *penchant, inclination*. Ritter (*Hist. de la phil. anc.*, t. IV) et M. Ravaisson (*Essai sur la mét. d'Arist.*, t. II, p. 268) traduisent également ce terme par celui de *penchant*. C'est là, semble-t-il, confondre l'ὀρμή ἄλογος, qui est le propre des animaux, avec l'ὀρμή εὐλογος, qui est le propre de l'homme. L'idée de *penchant* et d'*inclination* implique l'idée de fatalité : or, Épictète place précisément l'ὀρμή au nombre des choses qui dépendent uniquement de notre volonté ; sans cesse il répète qu'elle est absolument libre, et que rien ne peut triompher d'elle si ce n'est elle-même : (IV, I). Enfin, il la confond si peu avec le penchant et l'instinct, qu'il va jusqu'à l'attribuer à Dieu : τὰς ὀρμὰς τοῦ θεοῦ. (*Entret.*, IV, I, 100).

Par un excès tout contraire à celui dont nous venons de parler, M. Fr. Thurot, dans sa savante traduction du *Manuel*, rend ὀρμή par *détermination*. N'est-ce point supprimer la distinction entre la προαίρεσις et l'ὀρμή

entre la décision ou choix de l'intelligence et l'élan de la volonté vers l'objet choisi. — Eu réalité, l'ὄρμη n'est ni un penchant de la sensibilité ni une détermination de l'intelligence, c'est un acte de la volonté, c'est un *vouloir* ; ce vouloir a pour objet le *convenable*, comme l'ὄρεξις a pour objet l'*utile*, comme la συγκατάθεσις a pour objet le *vrai* ou le *rationnel* (*Entretiens*, III, II).

21. ↑ V. Sénèque, *de Benef.*, IV, c. 34 ; *de Tranquill.*, c. 13.
22. ↑ Marc-Aurèle, V, xx.
23. ↑ *Manuel*, VIII.
24. ↑ *Entretiens*, I, I ; II, VIII.
25. ↑ Voir *Entretiens.*, I, VII.
26. ↑ *Entret.* III, I, 2.
27. ↑ *Ib.*, I, VII.
28. ↑ *Ib.*, I, VII. « Le vulgaire, dit Épictète, ne voit pas quel rapport a avec le devoir l'étude de la logique... ; mais ce que nous cherchons en toute matière, c'est comment l'homme de bien trouvera à en user et à s'en servir conformément au devoir. » (I, VII, 1.)
29. ↑ *Ib.*, III, IX.
30. ↑ Οὐδὲ τὸν δάκτυλον εἰκῆ ἔκτεινεν. *Stob. Flor.*, LIII, 58.
31. ↑ *Entretiens*, IV, XII.
32. ↑ *Ibid.*, IV, IX.
33. ↑ Marc-Aur., IV, III.
34. ↑ Plutarque, *Stoïc. paradox.*
35. ↑ *Entretiens*, II, XVI.
36. ↑ *Entretiens*, I, v.
37. ↑ *Ib.*, IV, I, IV.
38. ↑ *Entretiens*, II, 10.
39. ↑ *Entretiens*, II, XVIII, 19.
40. ↑ *Entretiens*, IV, I, 54.

41. ↑ *Ib.*, II, XI.
42. ↑ Sénèque, de *Clément.*, II, 5, 2, et *Epist.*, LXXIII : Sunt qui existimant philosophiæ fideliter deditos contumaces esse ac refractarios et conlemptores magistratum ac regum. — On sait les dures vérités que les philosophes stoïciens dirent plus d'une fois aux empereurs.
43. ↑ *Entretiens*, II, XXII.
44. ↑ *Ib.*, II, XXII.
45. ↑ *Manuel*, I.
46. ↑ *Entretiens*, II, XXII.
47. ↑ Marc-Aurèle, VIII, 51.
48. ↑ *Entretiens*, I, XXVIII ; II, XVI ; II, XXII.
49. ↑ *Dissertations*, II, XVII. (Tr. Courdaveaux, p. 179). — M. A.-P. Thurot, dans sa traduction des *Entretiens*, ne semble pas avoir saisi l'ironie de ce passage.
50. ↑ *Entretiens*, III, XXIV.
51. ↑ *Manuel*, III.
52. ↑ *Manuel*, III.
53. ↑ *Entretiens*, III, XXIV.
54. ↑ *Entretiens*, II, XXII.
55. ↑ *Stob. Flor.*, I, 57.
56. ↑ *Pensées*. IX, III.
57. ↑ VIII, LVII.
58. ↑ Marc Aurèle, VII, XIII. Ἀπὸ καρδίας φίλει τοὺς ἀνθρώπους.
59. ↑ *Entretiens*, III, XIII.
60. ↑ Marc-Aurèle, IV, XLV.
61. ↑ *Entretiens*, III, XXIV, 10.
62. ↑ Marc-Aurèle IV, XXIII.
63. ↑ *Manuel*, XXXI.
64. ↑ *Entretiens*, I, XXIII.

65. ↑ En outre, si le titre de Dieu à notre amour se fonde sur la distribution qu'il nous fait des biens et des maux extérieurs, quiconque pourra les distribuer comme lui, par exemple le prince, sera dieu. « De là vient que nous honorons comme des dieux ceux qui ont en leur pouvoir les choses du dehors : cet homme, disons-nous, a dans ses mains les choses les plus utiles ; donc, il est un dieu. » — Explication profonde de la dégradation morale où était tombée Rome, et des honneurs divins rendus aux Néron ou aux Domitien. — Bossuet essayera de prouver, lui aussi, que les princes sont des dieux parce qu'ils ont comme Dieu le pouvoir de nous distribuer les biens ou les maux : « Il faut obéir aux princes comme à la justice même, dit Bossuet : ils sont des dieux... Comme en Dieu est réunie toute perfection, ainsi toute la puissance des particuliers est réunie en la personne du prince. »
66. ↑ *Entretiens*, III, xx.
67. ↑ *Ibid.*, I, xxix.
68. ↑ *Ibid.*, I, xxiv.
69. ↑ *Entretiens*. I, 6, 33, *sqq.* ; II, 16, 44 ; IV, 10, 10 ; III, 22, 24, 13 *sqq.* ; III, 26, 31. — V. sur le costume du cynique, Gatak., *ad Marc. Antonin*, iv, 30 ; M. Ravaisson, *Essai sur la Mét. d'Arist.*, II, 120.
70. ↑ *Manuel*, xxxi.
71. ↑ *Maxim.*, xviii, p. 183. — Cette dernière pensée est d'une authenticité contestée ; mais elle est toute conforme à l'esprit du *Manuel* et des *Entretiens*.
72. ↑ Distique attribué à Épictète.
73. ↑ *Epist. ad Luc.*, 73.
74. ↑ Marc-Aurèle, III, II.
75. ↑ Sénèque, *Epist.* 96, 107.

76. ↑ *Entretiens*, IV, I.
77. ↑ Marc-Aurèle, X, 21, IV, 23.
78. ↑ *Pensées*, II, xvii.
79. ↑ *Entretiens*, III, xiii.
80. ↑ *Stob. Flor.*, cviii, 60.
81. ↑ *Entretiens*, III, xxiv.
82. ↑ *De tranquill. an.*, I, II.
83. ↑ *Pensées*, IX, xxviii.
84. ↑ *Ibid.*, IX, xxxvii.
85. ↑ *Pensées*, vi, 24 ; vii, 32, 50 ; ix, 28, 39 ; x, 7, 18 ; xi, 3.
86. ↑ *Pensées*, ix, 3.
87. ↑ II, 11.
88. ↑ *Entretiens*, I, ix.
89. ↑ On sait comment Pérégrinus, le fameux cynique, après avoir convié toute la Grèce à Olympie pour le voir mourir, les jeux finis, au lever de la lune, au milieu des parfums de l'encens et des acclamations d'un peuple, s'élança dans le bûcher allumé par les mains de ses disciples, et « disparut dans l'immense flamme qui s'éleva. » (Lucien, *Mort de Pérégr.*, 33). — V. M. Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, II, 285.
90. ↑ Gell., *Noct. Att.*, xvii, 19.
91. ↑ *Stob. Flor.*, I, 47. — V. les *Entretiens*.
92. ↑ Les anciens étaient toujours tentés de se représenter l'âme sous la forme d'une chose passive plutôt que comme une volonté active : de même qu'ils voulaient au dedans la rasseoir et l'apaiser, ils voulaient au dehors la « polir, » l'« arrondir » en quelque sorte : le sage, suivant la comparaison d'Empédocle reprise par Horace, doit se façonner lui-même en une sphère toute ronde et polie sur laquelle nulle aspérité ne peut donner prise :

*...et in seipso totus teres atque rotundus
Externi ne quid valeat per læve morari.*

Sat., II, 7. Cf. Marc-Aurèle, XII, III ; VIII, XLVIII ; XI XII. —
L'âme vraiment libre ressemble-t-elle donc à cette sphère
solitaire roulant dans le vide ?

93. ↑ *Entretiens*, I, XIX.
94. ↑ V. M. Ravaisson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*,
II, 279.
95. ↑ Marc-Aurèle, IV, X.
96. ↑ Id., VIII, 51.
97. ↑ *Entretiens*, IV, I, 106.

VIE D'ÉPICTÈTE

On peut dire d'Épictète ce que les Athéniens disaient de Zénon, que sa vie fut l'image fidèle de sa philosophie. — Né à Hiérapolis, en Phrygie, il fut envoyé à Rome, où il devint l'esclave d'Epaphrodite^[1]. De là ce nom, Ἐπίκτητος, *esclave*, sous lequel nous le connaissons. A Rome, il se lia avec le philosophe Musonius Rufus, l'une des figures les plus originales de l'époque, et auprès de lui se prit d'amour pour la philosophie^[2].

« Rufus, pour m'éprouver, avait coutume de me dire : — Il t'arrivera de ton maître ceci ou cela. — Rien qui ne soit dans la condition de l'homme, lui répondais-je. — Et lui alors : — Qu'irais-je lui demander pour toi, quand je puis tirer de toi de telles choses ? — C'est qu'en effet, ce qu'on peut tirer de soi-même, il est bien inutile et bien sot de le recevoir d'un autre^[3]. » Aussi, lorsqu'un jour Epaphrodite s'amusa à tordre la jambe de son esclave avec un instrument de torture : « Vous allez me la casser », dit Épictète. Le maître continua ; la jambe se cassa ; Épictète reprit tranquillement ; « Je vous l'avais bien dit^[4]. »

On le voit, Épictète fut tout d'abord, par la force des choses, un pratiquant ; il réalisa dans sa vie même la division de la philosophie qu'il donne dans le *Manuel* : — Apercevoir

d'abord le bien par une sorte d'intuition spontanée, et l'accomplir ; puis, plus tard, par le raisonnement, démontrer pourquoi c'est le bien. La philosophie, apprise par lui au sein même de l'esclavage et de la misère, est pour lui l'affranchissement moral, la délivrance. « Ne dis pas : Je fais de la philosophie ; ce serait prétentieux ; dis : Je m'affranchis. »

Libre moralement, Épictète le devint plus tard civilement. Une fois qu'il eut devant le préteur « fait ce tour sur soi-même » qui d'après les mœurs romaines transformait l'esclave en citoyen, il vécut à Rome dans une petite maison délabrée, sans porte, ayant pour tous meubles une table, une paille et une lampe de fer, qu'il remplaça, lorsqu'elle lui eut été volée, par une lampe de terre^[5]. Il resta seul jusqu'au moment où, ayant recueilli un enfant abandonné, il prit à son service une pauvre femme pour soigner l'enfant. Se donner à la philosophie, puis la donner, la communiquer aux autres, tel fut l'unique but de sa vie. Il se peint lui-même, dans les *Entretiens*, s'adressant aux premiers personnages de Rome, et leur montrant, à la façon de Socrate, leur ignorance des vrais biens et des vrais maux ; les Romains, plus grossiers que les contemporains de Socrate, reçurent ces vérités avec des injures et des coups. Épictète essaya de parler à la multitude ; il en fut maltraité. Enfin Domitien le chassa de Rome avec tous les philosophes.

Épictète alla sans doute en exil comme il veut qu'on y aille : en sachant que partout l'homme trouve « le même monde à admirer, le même Dieu à louer. » Il se retira à Nicopolis, en Épire, et y ouvrit une école où la jeunesse romaine se rendit en foule. Ce fut là probablement qu'il mourut, vers l'an 117,

entouré d'une vénération universelle, ayant ranimé pour un instant la grande doctrine stoïcienne qui, si tôt après lui et après son disciple indirect Marc-Aurèle, devait s'éteindre pour de longs siècles. Épictète n'écrivit pas. Arrien^[6], l'un de ses disciples, fit la rédaction de ses *Entretiens* et les publia en huit livres, dont les quatre premiers seulement nous restent ; il écrivit aussi un ouvrage en douze livres sur *La vie et la mort d'Épictète*, ouvrage perdu en entier. Dans son *Manuel*, œuvre populaire destinée à répandre chez tous la doctrine de son maître, il résume brièvement et fortement les pensées les plus pratiques d'Épictète^[7].



1. ↑ Epaphrodite était un affranchi et un confident de Néron. Épictète parle de lui avec mépris dans les *Entretiens* (V. I, XIX).
2. ↑ V. *Entretiens*, I, I ; VII ; IX ; III, VI, XV.
3. ↑ *Entretiens*, I, IX.
4. ↑ Orig. c, Cels., VII, c. 7. — V. *Entretiens*, XII ; XIX.
5. ↑ *Entretiens*, I, XVIII.
6. ↑ Né à Nicomédie, en Bithynie, général romain, gouverneur de Cappadoce, l'auteur d'une grande *Histoire d'Alexandre*.
7. ↑ Nous avons eu sans cesse sous les yeux, en traduisant le *Manuel*, les savantes éditions de Schweighæuser, de Coray et Thurot, et de Dübner.

ARGUMENT ANALYTIQUE DU MANUEL

I. — Distinction fondamentale entre les choses qui dépendent de nous et celles qui n'en dépendent pas. Il dépend de nous de croire, de désirer, de vouloir ; mais il ne dépend pas de nous d'avoir un corps bien ou mal fait, une santé bonne ou mauvaise, etc. — Les choses qui dépendent de nous sont libres : nul ne peut, par exemple, nous empêcher de croire et de vouloir. Les choses qui ne dépendent pas de nous sont esclaves : par exemple, le premier venu peut maltraiter notre corps, nous enlever nos biens, etc. — Quiconque s'attache aux choses qui dépendent de lui conserve donc une absolue liberté, et de cette liberté naît le bonheur ; quiconque s'attache aux choses qui dépendent du dehors devient esclave, et cet esclavage le rend malheureux.

II. — Tout désir, s'il est frustré, cause le malheur ; toute aversion, si elle ne réussit pas à écarter son objet, cause aussi le malheur : pour être heureux, il ne faut donc avoir ni désir ni aversion, et il faut substituer au désir passionné, ὄρεξις, le vouloir, ὀρμή, mais un vouloir qui soit lui-même peu énergique, et prêt à se plier aux événements.

III. — Pour que notre volonté puisse ainsi se plier sans peine aux événements, nous devons nous demander la nature de tout objet qui nous paraît agréable ou utile, de tout objet que nous

aimons (par exemple, un vase d'argile, un être mortel), car, une fois que nous connaissons sa nature, nous ne serons troublés par rien de ce qui arrivera conformément à cette nature (par exemple, si le vase d'argile se brise, si l'être mortel meurt).

IV. — Nous devons aussi rechercher la nature de chaque action que nous entreprenons (par exemple, aller au bain) ; car, une fois que nous en aurons connu la nature et prévu les conséquences, nous ne serons plus troublés à la vue de ces conséquences.

V. — Ce qui trouble les hommes, ce ne sont pas les choses (par exemple, la mort, simple dissolution des organes), mais leurs opinions sur les choses (par exemple, l'opinion que la mort est un mal). Lorsque nous sommes dans le trouble et l'affliction, ce n'est donc pas la faute des choses, c'est la faute de nos opinions, c'est notre faute à nous-mêmes.

VI. — L'homme ne doit s'enorgueillir de nul avantage étranger (par exemple, d'avoir un beau cheval) ; mais il doit être fier du seul bien qui lui soit propre : une volonté bonne et une raison saine, faisant le meilleur usage possible des opinions et représentations.

VII. — Tout ce qui n'est pas nous ne doit être pour nous qu'un accessoire, et nous devons l'abandonner au premier appel, comme le voyageur abandonne à l'appel du pilote les coquillages qu'il a ramassés sur la grève.

VIII. — Consentons volontairement à tout ce qui arrive, pour conserver au milieu de tout événement la tranquillité et la liberté.

IX. — La libre volonté de chaque homme ne peut rencontrer d'autre obstacle qu'elle-même : par exemple, boiter est un obstacle pour la jambe, non pour la volonté.

X. — À chaque idée ou représentation qui nous vient du dehors (par exemple, l'idée d'un labeur, celle d'un outrage), correspond en nous une faculté capable d'en faire usage (par exemple, le courage, la patience).

XI. — Sur quoi que ce soit, ne dis jamais : — J'ai perdu cela, mais : — Je l'ai rendu.

XII. — Le renoncement à toutes les choses extérieures est le prix dont s'achètent la liberté intérieure et le bonheur.

XIII. — Il ne faut pas s'inquiéter de paraître fou et imbécile, mais s'efforcer d'être sage.

XIV. — Ne rien désirer que ce qui dépend de soi, afin d'obtenir toujours ce qu'on désire. — Ne rien désirer de ce qui dépend d'autrui, afin de ne pas devenir l'esclave des autres.

XV. — Il faut faire pour toutes les choses de la vie comme on fait dans un banquet pour les plats qui passent autour de la table : on attend qu'ils viennent ; et s'ils viennent, on n'en prend qu'avec modération et décence.

XVI. — Se dire, lorsqu'on voit quelqu'un jeté dans la peine par un événement extérieur : « Ce ne sont pas les événements qui accablent cet homme, mais son opinion sur les événements. » — Manifester pourtant envers lui la pitié, sans l'éprouver intérieurement.

XVII. — Nous jouons tous ici-bas un rôle, comme dans une comédie : l'un celui de riche, l'autre celui de pauvre, etc. ; cherchons à bien jouer notre rôle, sans chercher à le changer.

XVIII. — Ne pas s'inquiéter des présages. Tous présages sont heureux pour moi, si je le veux : il dépend de ma volonté de faire sortir le bien de tout.

XIX. — Pour être invincible, ne combattre que là où il dépend de notre seule volonté de vaincre (par exemple lutter contre nos fausses opinions, contre nos désirs). — Placer le bien en ce qui dépend de nous seuls est le moyen de supprimer en nous l'envie.

XX. — Ce n'est pas celui qui nous injurie, qui nous outrage : c'est cette opinion que nous avons de lui, qu'il nous outrage.

XXI. — Avoir sans cesse devant les yeux la mort, l'exil, et toutes ces choses qui semblent terribles, afin que l'habitude nous ôte à leur égard la crainte.

XXII. — S'attacher au bien sans craindre les railleries du vulgaire.

XXIII. — S'attacher au bien sans désirer la louange.

XXIV. — S'attacher aux choses qui dépendent de nous, c'est être utile à soi-même ; car par là on obtient, non des dignités, non la réputation, mais la liberté, seule source du bonheur ; — c'est être utile à ses amis, non en leur donnant de l'argent ou de vains titres, mais en leur communiquant la science et la sagesse ; — c'est être utile à sa patrie, non en lui donnant des

portiques ou des thermes, mais en lui préparant, par l'enseignement et l'exemple, des citoyens vertueux.

XXV. — On achète les biens extérieurs, les dignités et les places, comme on achète les denrées au marché : le prix, ici, ce sont des louanges, des flatteries, des bassesses. — Celui qui refuse de donner cette monnaie n'a ni dignités ni honneurs ; y perd-il ? non, car il garde quelque chose qui vaut mieux : sa moralité. (Comparer avec le ch. XII.)

XXVI. — Il faut, lorsqu'un accident nous arrive (par exemple, quand notre esclave casse une coupe), se rappeler ce que nous disions quand le même accident arrivait à autrui.

XXVII. — Le but du monde est le bien ; or, on ne place pas un but pour le manquer : le mal n'existe donc pas dans le monde.

XXVIII. — C'est prostituer son âme que de la livrer au premier venu, et de la lui laisser troubler et bouleverser.

XXIX. — Il ne faut pas entreprendre une action avant d'en avoir soigneusement examiné les antécédents et les conséquents. Exemples : le lutteur qui veut vaincre à Olympie ; l'homme qui veut s'appliquer à la philosophie. — Il ne faut pas sans cesse passer d'une chose à une autre, comme le singe qui imite tout ce qu'il voit ; il faut être un seul et même homme, et choisir définitivement entre les choses extérieures à poursuivre, ou la liberté intérieure à acquérir.

XXX. — Nos devoirs se mesurent aux relations où nous nous trouvons placés : par exemple, les relations de fils, de voisin, de citoyen, etc.

XXXI. — Du culte envers la Divinité. — Le principal est d'avoir sur les dieux des opinions droites. — Placer le bien dans les choses qui dépendent de nous est une condition nécessaire de la vraie piété.

XXXII. — Comment il faut consulter les oracles. — Les oracles, ne pouvant nous annoncer que des événements indépendants de notre volonté, ne peuvent nous annoncer que des choses indifférentes. — Il faut aller près du devin sans crainte et sans trouble, et l'interroger seulement sur ce que nul raisonnement et nul art ne peuvent nous faire connaître.

XXXIII. — Se tracer à soi-même un type de conduite auquel on restera fidèle soit en présence des hommes, soit seul, en présence de soi. — Se taire, ou ne dire que ce qui est nécessaire, en peu de mots. — Rire peu. — Jurer le moins possible. — Éviter les repas avec les gens du commun. — Se tenir, en tout ce qui concerne les soins du corps, au strict nécessaire. — Rester pur autant que possible. — Ne pas se défendre des calomnies. — Aller rarement aux théâtres, — aux lectures publiques. — Se proposer sans cesse l'exemple des sages, comme Socrate ou Zenon. — Dans la conversation, parler peu de soi, — ne pas chercher à faire rire, — ne pas se laisser aller à des propos obscènes.

XXXIV. — L'image de quelque volupté s'offre-t-elle ? se représenter aussitôt le court moment de la jouissance suivi des longs reproches que l'on se fera à soi-même ; lui opposer la joie morale qu'on éprouvera à vaincre dans cette sorte de lutte intérieure contre l'attrait du plaisir.

XXXV. — Fais ce que tu dois, sans crainte d'être vu en le faisant.

XXXVI. — Séparer dans notre conduite le corps de l'âme, comme la nuit du jour.

XXXVII. — Ne pas changer le rôle que la nature nous a donné. (Comparer avec le ch. XVII.)

XXXVIII. — On prend garde à son pied quand on marche, de peur de le blesser, et on ne prend pas garde à son âme quand on agit !

XXXIX. — La vraie mesure de la possession doit être pour chacun le besoin du corps : ne possède que ce qui t'est nécessaire ; car, si tu désires posséder davantage, où s'arrêteront tes désirs ?

XL. — De l'éducation des femmes. Ce qui fait la dignité de la femme et le respect dont elle jouit, ce n'est pas sa beauté et sa parure extérieure, c'est sa vertu.

XLI. — Signe de sottise que de prendre trop soin de son corps : que vers l'esprit soit tournée toute notre attention.

XLII. — Être doux envers ceux qui agissent mal à notre égard, car ils se trompent, et par cette erreur c'est à eux seuls qu'ils font du mal.

XLIII. — Chaque chose a deux anses : par l'une elle est facile à porter, par l'autre impossible.

XLIV. — Ne pas confondre soi et ce qui est à soi (comparer avec le ch. IV).

XLV. — Ne pas juger la conduite d'autrui.

XLVI. — Ne pas se dire philosophe, mais agir en philosophe.

XLVII. — Être austère, sans s'en vanter.

XLVIII. — Signes auxquels on reconnaît l'homme ordinaire et le philosophe : — le premier attend l'utile ou le nuisible des événements extérieurs ; — le second l'attend de sa volonté seule, — Celui qui avance dans la philosophie ne se regarde jamais comme entravé ou troublé ; il a supprimé de soi tout désir, et il a remplacé le désir par le vouloir, par l'élan spontané vers les choses. (Comparer ch. I et II.)

XLIX, — Commenter les philosophes n'est pas philosopher. Critique des commentateurs de Chrysippe.

L. — Rester fidèle, comme à des lois inviolables, à tous ces préceptes.

LI. — Exhortation à joindre la pratique à la théorie, à mettre enfin en usage les préceptes reçus et approuvés.

LII. — Division de la philosophie en trois parties : morale pratique (par exemple, ne pas mentir), — morale théorique (où on démontre, par exemple, qu'il ne faut pas mentir), — logique (pourquoi est-ce une démonstration ?). — La partie la plus nécessaire est la morale pratique ou la mise en œuvre des préceptes ; c'est celle que nous négligeons le plus.

LIII. — Sentences diverses de Cléanthe, d'Euripide et de Socrate sur la résignation à la nécessité.

MANUEL D'ÉPICTÈTE

I

DISTINCTION ENTRE CE QUI DÉPEND DE NOUS

I. Parmi les choses, les unes dépendent de nous les autres n'en dépendent pas. Celles qui dépendent de nous, c'est l'opinion, le vouloir, le désir, l'aversion : en un mot tout ce qui est notre œuvre. Celles qui ne dépendent pas de nous, c'est le corps, les biens, la réputation, les dignités : en un mot tout ce qui n'est pas notre œuvre^[2].

II. Et les choses qui dépendent de nous sont par nature libres ; nul ne peut les empêcher, rien ne peut les entraver ; mais celles qui ne dépendent pas de nous sont impuissantes, esclaves, sujettes à empêchement, étrangères à nous^[3].

III. Souviens-toi donc que, si tu crois libres ces choses qui de leur nature sont esclaves, et propres à toi celles qui sont étrangères, tu seras entravé, affligé, troublé, tu accuseras dieux et hommes^[4]. Mais si tu crois tien cela seul qui est tien, et étranger ce qui en effet t'est étranger, nul ne te forcera jamais à

faire une chose, nul ne t'en empêchera ; tu ne te plaindras de personne, tu n'accuseras personne ; tu ne feras pas involontairement une seule action ; personne ne te nuira, et d'ennemi, tu n'en auras point, car tu ne pourras pas même souffrir rien de nuisible^[5].

IV. Aspirant donc à de si grandes choses, souviens-toi que ce n'est pas avec une ardeur médiocre qu'il faut t'y appliquer : parmi les objets étrangers, tu dois pour jamais dire adieu aux uns, et pour le présent ajourner les autres^[6]. Car, si tu veux avoir en même temps et les vrais biens et les dignités ou les richesses^[7], peut-être n'obtiendras-tu même pas ces dernières pour avoir désiré les autres ; mais à coup sûr tu n'obtiendras pas les biens qui donnent seuls liberté et bonheur.

V. Aussitôt donc, devant toute imagination pénible, exerce-toi à dire : Tu es imagination et apparence, nullement l'objet que tu parais être. — Ensuite sonde-la, et juge-la avec les règles que tu possèdes : la première et la principale, c'est de voir s'il s'agit des choses qui dépendent de nous ou de celles qui n'en dépendent pas. S'agit-il de ces dernières, sois prêt à dire : Il n'y a rien là qui me regarde, moi^[8].

II

LES CHOSES QUI NE DÉPENDENT PAS DE NOUS

I. Souviens-toi que ce qu'on se promet dans le désir, c'est d'obtenir l'objet désiré, ce qu'on se promet dans l'aversion, c'est d'éviter l'objet en aversion ; et celui qui est frustré dans son désir est malheureux, celui qui tombe dans ce qu'il fuit, misérable. Fuis donc seulement les choses qui, dépendant de toi, sont contraires à la nature, et tu ne tomberas point dans ce que tu fuis^[9]. Mais si tu veux éviter la maladie, ou la mort, ou la pauvreté, tu seras misérable.

II. Écarte donc ton aversion de toutes les choses qui ne dépendent pas de nous, et reporte-la sur les choses qui, dépendant de nous, sont contraires à la nature. Quant au désir, supprime-le tout-à-fait en ce moment^[10]. Car, si tu désires quelque'une de ces choses qui ne dépendent pas de nous, tu seras nécessairement malheureux : et d'un autre côté, parmi les choses qui dépendent de nous et qu'il serait beau de désirer, aucune pour toi n'est encore présente^[11]. Borne-toi donc à t'approcher ou à t'éloigner des choses par un mouvement volontaire, mais peu énergique, avec des réserves

et en modérant ton élan^[12].

III

ON DOIT EXAMINER LA NATURE DE CHAQUE OBJET

Devant chacun des objets qui attirent l'âme, ou qui apportent avec eux une utilité, ou qui se font chérir, souviens-toi de te demander quelle est la nature de cet objet. Commence par les petites choses, et si tu aimes un vase d'argile, dis : — C'est un vase d'argile que j'aime — ; car, s'il se brise, tu n'en seras pas troublé^[13]. Si tu embrasses ton enfant ou ta femme, dis : — C'est un être humain que j'embrasse — ; car, s'il meurt, tu n'en seras pas troublé^[14].

IV

ON DOIT EXAMINER LA NATURE DE CHAQUE ACTION

Quand tu es sur le point d'entreprendre quelque action, rappelle en ta mémoire de quelle nature est cette action. Vas-tu te baigner, représente-toi ce qui se passe aux bains, les gens qui jettent de l'eau aux autres, qui les poussent, qui les injurient, qui les volent, et tu entreprendras plus sûrement ton action, si tu te dis tout d'abord : je veux me baigner, mais je veux aussi conserver mon libre-arbitre conforme à la nature^[15].

Et de même dans chaque action^[16]. Car de cette manière, si

pendant le bain quelque empêchement te survient, tu seras prêt à dire : Je ne voulais pas seulement me baigner, mais aussi conserver mon libre-arbitre conforme à la nature ; et je ne le conserverai pas si je m'irrite contre ce qui arrive.

V

CE QUI SEUL PEUT NOUS TROUBLER, CE SONT NOS OPINIONS.

Ce qui trouble les hommes, ce ne sont pas les choses, mais leurs opinions sur les choses^[17]. Par exemple, la mort n'est rien de terrible, car Socrate aussi l'aurait trouvée terrible ; mais notre opinion sur la mort, qui nous la fait regarder comme terrible, voilà ce qui est terrible^[18]. Lors donc que nous sommes entravés, ou troublés, ou affligés, n'accusons jamais autrui, mais nous-mêmes, c'est-à-dire nos opinions. Œuvre d'ignorant, que d'accuser les autres de ses propres maux ; l'homme qui commence à s'instruire s'accuse lui-même^[19] ; l'homme instruit, ni les autres ni soi^[20].

VI

CE QUI SEUL DOIT NOUS RENDRE FIERS, C'EST LE BON USAGE

Ne t'enorgueillis de nul avantage étranger^[21]. Si le cheval s'enorgueillissant disait : « Je suis beau », ce serait supportable ; mais toi, quand tu dis avec orgueil : « J'ai un beau cheval », sache que c'est des qualités d'un cheval que tu t'enorgueillis^[22]. Qu'y a-t-il donc là de tien ? L'usage que tu fais de tes représentations^[23]. Aussi, lorsque tu te serviras de ces représentations conformément à la nature, alors seulement sois fier, car tu seras fier d'un bien qui t'est propre.

VII

TOUT CE QUI N'EST PAS NOUS NE DOIT ÊTRE POUR NOUS

Si, dans un voyage sur mer, ton vaisseau aborde et que tu en sortes pour faire provision d'eau, tu peux, en passant, ramasser sur ton chemin un coquillage ou une plante ; mais il faut que tu aies l'attention fixée sur le navire, et que, sans cesse, tu regardes derrière toi si par hasard le pilote ne t'appelle point ; et vient-il à t'appeler, laisse tout cela de peur qu'il ne te fasse

enchaîner et jeter au fond du vaisseau, comme le bétail^[24]. De même dans la vie, s'il t'est donné, au lieu de plante et de coquillage, une femme et un enfant, rien ne t'empêche de les recevoir ; mais si le pilote t'appelle, cours au navire, laissant toutes ces choses, ne te retournant même pas^[25]. Et si tu es vieux, ne t'écarte jamais du navire, de peur qu'à l'appel du pilote tu ne fasses défaut^[26].

VIII

SAVOIR CÉDER À LA NÉCESSITÉ, C'EST ÊTRE LIBRE.

Ne demande pas que ce qui arrive arrive comme tu le veux, mais veux ce qui arrive comme il arrive, et tu couleras une vie heureuse^[27].

IX

L'HOMME NE PEUT RENCONTRER D'AUTRE OBSTACLE

La maladie est pour le corps un obstacle, mais pour le libre arbitre, nullement, s'il ne le veut lui-même. Boiter est pour la jambe un obstacle, mais nullement pour le libre arbitre. Sur tout ce qui arrive, dis de même. Tu trouveras que c'est un obstacle pour quelque autre chose, mais pour toi, non.

X

À CHAQUE IDÉE OU IMAGE QUI NOUS VIENT DU DEHORS,

À chaque objet qui se présente, souviens-toi, en te tournant vers toi-même, de chercher quelle faculté tu possèdes relativement à l'usage de cet objet. Si tu vois un bel homme ou une belle femme, tu trouveras par rapport à eux la faculté de la continence. Si un labeur s'offre, tu trouveras le courage ; si c'est une injure, tu trouveras la patience. Ainsi accoutumé, les images qui se présentent ne pourront plus t'entraîner avec elles^[28].

XI

PERDRE ET RENDRE.

Sur quoi que ce soit, ne dis jamais : J'ai perdu cela ; mais : Je l'ai rendu. Ton fils est mort ? tu l'as rendu. Ta femme est morte ? tu l'as rendue^[29]. — On m'a pris ma terre. — Encore une chose que tu as rendue. — Mais c'est un méchant qui me l'a prise. — Que t'importe par qui celui qui te l'a donnée te l'a redemandée ? Tant qu'il te la laisse, uses-en comme d'une chose étrangère, comme usent d'une hôtellerie ceux qui passent^[30].

XII

LE RENONCEMENT À TOUTES LES CHOSES EXTÉRIEURES EST LE PRIX
DONT S'ACHÈTE LE BONHEUR.

I. Veux-tu avancer dans la sagesse, laisse ces raisonnements :
« Si je néglige mes biens, je n'aurai pas de quoi vivre ; si je ne châtie pas mon esclave, il sera méchant. Car il vaut mieux mourir de faim en restant exempt de tristesse et de crainte, que de vivre dans l'abondance, l'âme troublée ; et il vaut mieux que ton esclave soit méchant, que toi malheureux^[31].

II. Commence donc par les petites choses. Ta petite provision d'huile est répandue ? on t'a pris ta piquette ? dis-toi : « À ce prix s'achète l'impassibilité, à ce prix l'imperturbabilité : on n'a rien pour rien. » Et lorsque tu appelles ton esclave, pense en toi-même : « Il peut ne pas entendre, ou, ayant entendu, ne rien faire de ce que je veux ; mais il n'aura pas cet avantage, que le calme de mon âme soit en sa dépendance. »

XIII

PARAÎTRE ET ÊTRE.

Veux-tu avancer dans la sagesse, souffre, à l'égard des choses extérieures, de passer pour fou et imbécile^[32]. Consens à paraître ne rien savoir ; et si quelques-uns te remarquent, défie-toi de toi-même. Sache qu'il n'est pas facile de garder à la fois et ton libre-arbitre conforme à la nature et les biens du dehors ; mais il est de toute nécessité, si tu t'occupes d'une de ces choses, que tu négliges l'autre^[33].

XIV

ON PEUT DEVENIR INDÉPENDANT DE TOUT HOMME EN DEVENANT
MAÎTRE DE SES DÉSIRES SUR TOUTES CHOSES.

I. Si tu veux que tes enfants et ta femme et tes amis vivent toujours, tu es fou ; car tu veux que les choses qui ne dépendent pas de toi en dépendent, et que celles qui te sont étrangères soient tiennes. De même, si tu veux que ton esclave ne fasse pas de faute, tu es un sot : car tu veux que le vice ne soit pas le vice, mais autre chose^[34]. Au contraire, si tu veux ne pas être frustré dans tes désirs, tu le peux^[35]. Applique-toi donc à ce que tu peux.

II. Celui-là est toujours maître d'un autre homme, qui a le pouvoir de lui procurer ce qui lui plaît, de lui ôter ce qui lui déplaît. Tu veux être libre : ne désire ou ne fais rien de ce qui dépend d'autrui ; sinon tu seras nécessairement esclave^[36].

XV

LA VIE COMPARÉE À UN BANQUET.

Souviens-toi que tu dois te conduire dans la vie comme dans un banquet. Un plat qui fait le tour de la table vient-il à toi ? étendant la main, prends-le avec décence. Passe-t-il au delà ? ne le retiens point. Il ne vient pas encore ? N'étends pas au loin ton désir, mais attends que le plat arrive de ton côté. Uses-en ainsi avec des enfants, ainsi avec une femme, ainsi avec les dignités, ainsi avec les richesses, et tu seras un jour un convive digne des dieux^[37]. Si même tu ne prends pas ce qu'on t'offre, mais le dédaignes, alors, non-seulement tu seras le convive des dieux, mais leur collègue^[38]. Ainsi faisaient et Diogène^[39] et Héraclite^[40] et ceux qui leur ressemblent : ils étaient divins et à bon droit passaient pour tels.

XVI

ON DOIT MANIFESTER LA PITIÉ SANS L'ÉPROUVER.

Lorsque tu vois quelqu'un gémissant parce qu'il est dans le deuil, ou parce que son fils part en voyage, ou parce que lui-même a perdu ses biens, prends garde que cette représentation ne t'emporte avec elle, et que tu ne te figures cet homme en butte à des maux placés en dehors de sa volonté ; mais aussitôt sois prêt à dire : — « Ce qui accable cet homme, ce ne sont pas les événements ; car un autre n'en est point accablé ; ce sont ses opinions sur les événements^[41] ». — Pourtant n'hésite pas

à condescendre, en paroles seulement, à sa douleur ; et même, au besoin, gémis avec lui : mais garde-toi de gémir aussi intérieurement^[42].

XVII

LA VIE HUMAINE COMPARÉE À UN THÉÂTRE.

Souviens-toi que tu es acteur dans une comédie, celle qui plaît au maître^[43] : s'il la veut longue, joue-la longue ; si courte, joue-la courte : s'il veut que tu joues le rôle d'un pauvre, joue-le avec grâce ; de même si c'est celui d'un boiteux, d'un magistrat, d'un plébéien. Car c'est ton fait de bien jouer le rôle qui t'est donné ; mais le choisir, c'est le fait d'un autre^[44].

XVIII

LES PRÉSAGES.

Quand le corbeau jette un croassement de mauvais augure, que

l'imagination ne t'emporte point ; mais aussitôt, fais en toi-même une distinction et dis : rien ne me regarde dans ces présages, mais ils regardent ou mon chétif corps, ou mon petit bien, ou ma petite réputation, ou mes enfants, ou ma femme^[45]. Pour moi, tous présages sont heureux, si je le veux : car, quoi qu'il en arrive, il dépend de moi d'en tirer du bien.

XIX

COMMENT ON PEUT ÊTRE INVINCIBLE.

I. Tu peux être invincible, si tu ne descends au combat que lorsqu'il est en ton pouvoir de vaincre.

II. Prends garde qu'en voyant quelqu'un honoré, ou élevé à une grande puissance, ou florissant de quelque autre manière, tu ne le juges heureux, emporté par ton imagination^[46]. Si en effet l'essence du bien réside dans ce qui dépend de nous, ni l'envie ni la jalousie n'auront plus de lieu^[47]. Et toi-même tu ne voudras pas être général, ou préfet, ou consul, mais libre ; or, une seule voie y mène : le mépris de ce qui ne dépend pas de nous.

XX

NUL OUTRAGE NE PEUT NOUS VENIR D'AUTRUI, MAIS DE NOUS
MÊMES.

Rappelle-toi que ce n'est point celui qui t'injurie ou te frappe qui t'outrage ; mais c'est l'opinion que tu as d'eux, qu'ils t'outragent. Quelqu'un t'a irrité : sache que c'est ton opinion sur lui qui t'irrite. Efforce-toi donc, avant tout, de ne point te laisser emporter par ton imagination ; car, si une première fois tu gagnes du temps et un délai, il te sera plus facile ensuite de te maîtriser toi-même.

XXI

CE QUE NOUS DEVONS AVOIR SANS CESSE DEVANT LES YEUX.

Que la mort, et l'exil, et toutes les choses qui semblent terribles soient chaque jour devant tes yeux, surtout la mort ; et jamais tu ne penseras rien de bas, jamais tu ne désireras rien avec excès^[48].

XXII

S'ATTACHER AU BIEN SANS CRAINDRE LA RAILLERIE.

Si tu aimes la philosophie, prépare-toi sur-le-champ à être raillé, à ce que la plupart rient de toi, à ce qu'ils s'écrient : « Après si peu de temps il nous revient philosophe ! » et : « Où a-t-il pris ce sourcil superbe^[49] ? » — Toi, n'aie point la mine superbe ; mais attache-toi aux choses qui te semblent les meilleures, comme si Dieu même t'avait assigné ce poste : et souviens-toi que, si tu y demeures fixé, ceux qui te raillaient auparavant, ceux-là mêmes t'admireront^[50] ; mais si tu cèdes à ces gens, tu t'attireras d'eux une double raillerie.

XXIII

S'ATTACHER AU BIEN SANS DÉSIRER LA LOUANGE.

Si par hasard il t'arrive de te tourner vers les choses du dehors

dans le but de plaire à quelqu'un, sache que tu manques ton entreprise^[51]. Qu'il te suffise donc en toute chose d'être philosophe. Et si tu veux le paraître, parais-le à toi-même : c'est en ton pouvoir^[52].

XXIV

S'ATTACHER À CE QUI DÉPEND DE NOUS, C'EST ÊTRE VRAIMENT
UTILE À NOUS-MÊME ET AUX AUTRES, À NOS AMIS, À LA PATRIE.

I. Que ces pensées ne t'affligent point : « Je vivrai sans honneur, comme un homme de rien ». Car si le déshonneur est un mal, tu ne peux tomber par le pouvoir d'autrui dans rien de mauvais ni de honteux. Est-ce donc ton fait d'obtenir une dignité ou d'être reçu dans un banquet ? Nullement. En quoi donc est-ce un déshonneur ? Et comment seras-tu un homme de rien ? n'est-ce donc pas seulement dans les choses qui dépendent de toi que tu dois te montrer quelqu'un ? et là, ne peux-tu pas acquérir le plus grand prix ?

II. — Mais mes amis resteront sans secours. — Que dis-tu, sans secours ? Ils ne recevront pas de toi un peu d'argent, et tu n'en feras pas des citoyens romains ? Et qui t'a dit que ces choses sont parmi celles qui dépendent de nous, non parmi les

œuvres qui nous sont étrangères ? Puis, qui peut donner à un autre ce qu'il n'a pas lui-même^[53] ?

III. — Amasse-donc, dis-tu, afin que nous possédions, nous aussi. — Si je puis amasser la richesse tout en me conservant plein de pudeur, et de foi, et de magnanimité, montre-moi la voie, et j'amasserai. Mais si vous me demandez que je perde mes biens, mes biens propres, afin que vous, vous acquériez des choses qui ne sont même pas des biens, voyez vous-mêmes combien vous êtes injustes et imprudents^[54]. Eh quoi ! qu'aimez-vous donc mieux, de l'argent ou d'un ami plein de fidélité et de pudeur ? À devenir tel aidez-moi plutôt, et ne me demandez point de rien faire par quoi je perdrais de tels biens^[55].

IV — Mais, dis-tu, la patrie, pour ce qui me regarde, sera sans aide. — Encore une fois, quelle est cette aide dont tu parles ? Il est vrai qu'elle n'aura de toi ni portiques ni thermes ? Mais quoi ? Ce n'est pas non plus l'armurier qui lui fournit des chaussures, ni le cordonnier des armes. C'est assez que chacun remplisse son œuvre propre. Et si tu lui as préparé^[56] quelque autre citoyen plein de foi et de pudeur, ne l'auras-tu servie en rien ? Loin de là. Ainsi donc toi même tu n'auras pas été inutile à ta patrie^[57] !

V. — Quelle place donc, dis-tu, aurai-je dans la cité ? — Celle que tu pourras avoir en gardant ta foi et ta pudeur, mais si, en voulant servir ta cité, tu les perds, en quoi lui seras-tu utile, devenu impudent et malhonnête ?

XXV

DE QUEL PRIX ON ACHÈTE LES BIENS EXTÉRIEURS.

I. Quelqu'un t'a été préféré dans un festin, dans une salutation ; on l'a de préférence admis dans un conseil : si ce sont là des biens, il faut te réjouir qu'ils lui soient échus ; si ce sont des maux, ne t'afflige point de ce qu'ils ne te sont pas échus ; mais souviens-toi que, ne faisant pas ce que font les autres pour obtenir les choses qui ne dépendent pas de nous, tu ne peux prétendre à une part égale.

II. Comment pourraient-ils avoir autant, et celui qui ne fréquente pas la porte de certain puissant et celui qui s'y présente sans cesse ? celui qui ne l'accompagne point et celui qui l'accompagne ? celui qui ne le flatte point et celui qui le flatte ? Tu es donc injuste et insatiable, si, ne donnant point le prix dont ces biens s'achètent, tu veux les recevoir gratis.

III. Combien vend-on les laitues ? une obole, je suppose. Si quelqu'un, donnant l'obole, reçoit les laitues, et que toi, ne la donnant point, tu ne les reçoives pas, ne crois pas avoir moins que celui qui les reçoit : comme il a les laitues, tu as l'obole, que tu n'as point donnée.

IV. De même ici. Quelqu'un ne t'invite pas à un banquet ? C'est que tu ne lui as pas payé le prix qu'il vend son dîner : il le vend au prix d'une louange, d'une complaisance. Donne donc-le prix auquel il le vend, si tu y trouves avantage. Mais si tu ne veux pas le donner et que tu veuilles prendre la chose, tu es insatiable et imbécile.

V. N'as-tu donc rien obtenu à la place de ce repas ? Ce que tu as obtenu, c'est de ne point avoir flatté celui que tu ne voulais pas flatter, et de n'avoir rien enduré de ses portiers^[58].

XXVI

COMMENT ON PEUT CONNAITRE LA LOI DE LA NATURE.

Nous pouvons apprendre le dessein de la nature par les choses où nous ne différons pas d'avis les uns à l'égard des autres. Par exemple, quand l'esclave d'un autre casse une coupe, te voilà prêt à dire : « C'est un accident ordinaire. » Sache donc que, si on te casse la tienne, il faut te montrer tel que tu étais quand celle de l'autre a été cassée. Transporte ce précepte aux actions plus importantes. Le fils d'un autre est mort, ou sa femme ? il n'est personne qui ne dise : « C'est chose humaine ! » Mais chacun, quand son propre fils est mort, s'écrie aussitôt : « Hélas ! malheureux que je suis ! » Il faudrait se rappeler quels sentiments nous éprouvons en apprenant que les mêmes

maux sont arrivés à d'autres^[59].

XXVII

LE BUT DU MONDE.

Comme on ne place pas un but pour le manquer, de même l'essence du mal n'existe pas dans le monde^[60].

XXVIII

LA PROSTITUTION DE L'ÂME.

Si quelqu'un livrait ton corps au premier qui s'offre, tu t'indignerais ; mais toi, ta propre intelligence, tu la livres au premier venu, de sorte que, s'il t'injurie, elle se trouble et se bouleverse, et tu n'en as pas honte ?

XXIX

COMMENT IL FAUT EXAMINER UNE ACTION AVANT DE L'ENTREPRENDRE.

I. Examine d'abord les antécédents et les conséquents de chaque action ; ensuite, mets-toi à l'œuvre. Sinon, tu partiras d'abord avec ardeur, sans songer aux suites, et plus tard, quand se montreront les pas difficiles, tu te retireras honteusement^[61].

II. Tu veux vaincre à Olympie ? Et moi aussi, par les dieux ! car c'est une jolie chose. Mais examine ce qui précède et ce qui suit l'entreprise ; après cela mets-toi à l'œuvre. Il te faut observer la discipline, te soumettre au régime, t'abstenir de friandises, l'exercer forcément à une heure fixée, par le chaud, par le froid ; ne boire ni eau fraîche ni vin à l'aventure ; en un mot, comme à un médecin te livrer au maître d'exercices. Puis, dans la lutte, il faudra rouler dans la poussière, parfois te démettre la main, te tordre le pied, avaler beaucoup de sable ; parfois aussi être fouetté, et avec tout cela être vaincu.

III. Une fois tout considéré, si tu le veux encore, fais-toi athlète : autrement, tu te conduiras comme les enfants, qui tantôt jouent à l'athlète, tantôt au gladiateur, qui maintenant sonnent de la trompette et tout à l'heure déclameront la tragédie : ainsi fais-tu, athlète aujourd'hui, gladiateur demain,

puis rhéteur, puis philosophe, est, de toute ton âme, rien^[62]. Comme un singe, tout spectacle que tu vois, tu l'imites, et tu passes sans cesse d'un goût à un autre. Car ce n'est pas après examen que tu t'es mis à l'œuvre, ce n'est pas après avoir tourné tout autour de la chose pour l'étudier : c'est à l'étourdie, poussé par un frivole désir.

IV. Ainsi certaines gens, parce qu'ils ont vu un philosophe, ou parce qu'ils en ont entendu un qui parlait comme parle Euphrate (et personne peut-il parler comme lui ?), veulent philosopher, eux aussi^[63].

V. Homme, examine d'abord l'affaire en elle-même ; puis ta propre nature, et si tu peux porter un tel fardeau. Tu veux être pentathlète, ou lutteur ? regarde tes bras, tes cuisses, éprouve tes reins : car tel homme est né pour une chose, tel autre pour une autre.

VI. Penses-tu, quand tu entreprends d'être philosophe pouvoir encore manger et boire de la même manière, avoir les mêmes désirs et les mêmes dégoûts ? Il te faudra veiller, peiner^[64], t'éloigner de ta famille, être méprisé d'un esclave, être raillé de ceux qui te rencontrent, être le dernier partout, dans les honneurs, dans les dignités, dans les tribunaux, dans la moindre affaire^[65].

Considère toutes ces choses, et vois si tu veux, en échange, acquérir l'impassibilité, la liberté, l'imperturbabilité ; sinon, n'approche pas de nous ; ou, comme les enfants, tu seras aujourd'hui philosophe, demain publicain, ensuite rhéteur, ensuite procureur de César. Toutes ces choses ne s'accordent

pas ensemble. Il faut que tu sois un seul et même homme, ou bon ou mauvais ; il faut que tu donnes tes soins ou à la partie maîtresse de toi-même ou aux objets extérieurs ; il faut tourner ton art vers les choses du dedans ou vers celles du dehors, c'est-à-dire qu'il faut tenir le rang de philosophe ou d'homme ordinaire.

XXX

LA MESURE DES DEVOIRS.

Les devoirs se mesurent en général aux relations où nous nous trouvons placés. Tu as un père : il t'est ordonné d'en avoir soin, de lui céder en tout, de supporter qu'il t'injurie, qu'il te frappe. — Mais j'ai un mauvais père. — Est-ce donc que tu es lié naturellement à un bon père ? Non, mais à un père. — Mon frère me fait injustice. — Conserve à son égard ton rang de frère ; et n'examine pas ce qu'il fait, mais ce que tu dois faire pour conformer ta volonté à la nature. Nul autre que toi, en effet, ne te lèsera si tu ne le veux, et tu ne seras lésé que si tu crois l'être. De même, à l'égard d'un voisin, d'un concitoyen, d'un général, tu trouveras quel est ton devoir, si tu examines les relations que tu soutiens avec eux^[66].

XXXI

LE VRAI CULTE ENVERS LA DIVINITÉ.

I. Dans la piété à l'égard des dieux, sache que le principal est d'avoir sur eux des opinions droites^[67], de croire qu'ils sont et qu'ils administrent toutes choses avec convenance et justice : que toi-même, tu as été créé pour leur obéir, pour accepter tout ce qui arrive, pour t'y conformer volontairement, comme à l'œuvre d'une intelligence très-bonne. De cette manière tu ne te plaindras jamais des dieux, et tu ne les accuseras jamais de te négliger.

II Or, tu ne peux devenir tel, que si tu enlèves le bien et le mal des choses qui ne dépendent pas de nous, pour le placer dans celles-là seules qui dépendent de nous. En effet, si tu prends pour bonne ou pour mauvaise quelque'une des choses étrangères, il est de toute nécessité que, lorsque tu te verras privé de celles que tu désires, ou tombé dans celles que tu crains, tu accuses et haïsses les auteurs de ces choses.

III. Tout être vivant, en effet, est né pour fuir et éviter les choses qui lui semblent nuisibles, et leurs causes ; pour aimer et admirer celles qui lui semblent utiles, et leurs causes. Aussi ne se peut-il faire qu'un homme qui croit avoir souffert

quelque dommage, aime ce qui lui semble causer ce dommage ; de même qu'il est impossible qu'il se réjouisse du dommage même^[68].

IV. De là vient qu'un fils accable son père de reproches lorsque ce dernier ne partage pas avec lui ce qu'il prend pour des biens. De même, ce qui rendit ennemis Polynice et Étéocle, ce fut de croire que la tyrannie est un bien^[69]. C'est encore pour cette raison, que le laboureur accable de reproches les dieux^[70], et de même le matelot, et de même le marchand, et de même ceux qui ont perdu leurs femmes et leurs enfants. Car là où est l'utilité, là seulement est la piété^[71]. Aussi, quiconque observe de ne désirer et de n'éviter que ce qu'il convient, observe par là même la piété.

V. Il faut toujours faire les libations, les sacrifices et les offrandes selon les rites de son pays, avec pureté, sans retard et sans négligence, sans parcimonie et sans prodigalité^[72].

XXXII

COMMENT IL FAUT CONSULTER LES ORACLES.

I. Quand tu vas consulter l'art des devins, songes-y bien, tu ne sais sans doute pas ce qui doit arriver, et tu vas auprès du devin

pour l'apprendre ; mais tu sais en y allant la qualité de ce qui doit arriver, si du moins tu es philosophe [73]. Car, si c'est une des choses qui ne dépendent point de nous, il est de toute nécessité que ce ne soit ni un bien ni un mal.

II. N'apporte donc auprès du devin ni désir ni aversion, et ne l'approche pas en tremblant, mais sache bien que tout ce qui arrivera est indifférent et ne te regarde en rien ; quoi que ce soit, il sera en ton pouvoir d'en user bien, et cela, personne ne t'en empêchera. Avec assurance donc, et comme vers des conseillers, va vers les dieux. Au reste, quand tu auras reçu d'eux un conseil, rappelle-toi quels conseillers tu as pris, et à qui tu désobéiras si tu n'as pas confiance en eux.

III. Va consulter l'oracle comme Socrate voulait qu'on y allât [74], sur ces choses seules où toutes les recherches n'ont rapport qu'à l'événement, et où l'on ne peut tirer secours ni de la raison ni d'aucun art pour connaître l'objet qu'on se propose [75]. Mais, quand il faudra t'exposer au péril pour un ami ou pour la patrie, ne demande pas à l'oracle si tu dois t'y exposer ; car si le devin t'annonce que les victimes n'ont pas été favorables, il est évident que ce signe te présage la mort, ou la perte de quelque membre, ou l'exil ; mais la raison démontre que, malgré toutes ces choses, il faut rester aux côtés d'un ami et s'exposer au danger pour la patrie. Écoute donc un plus grand devin, Apollon Pythien, qui chassa de son temple celui qui n'avait pas secouru son ami qu'on assassinait [76].

XXXIII

D'UN TYPE IDÉAL DE CONDUITE.

I. Sans tarder fixe-toi à toi-même une sorte de caractère et de type de conduite auquel tu te conformeras, soit que tu te trouves seul en présence de toi-même, soit que tu te trouves en présence des hommes^[77].

II. Garde le silence la plupart du temps, ou dis ce qui est nécessaire, et en peu de mots. Rarement, et lorsque l'occasion t'invite à parler, parle, mais jamais sur des choses de hasard, ni sur les gladiateurs, ni sur les jeux du cirque, ni sur les athlètes, ni sur les mets et les boissons, sujets qui sont dans toutes les bouches ; et surtout ne dis rien des hommes, ni pour blâmer, ni pour louer, ni pour faire des comparaisons.

III. Si tu le peux, par tes propres discours, amène les discours de tes compagnons vers ce qui est convenable ; si tu es entouré d'étrangers, tais-toi.

IV. Ne ris ni beaucoup, ni de beaucoup de choses, ni sans retenue^[78].

V. Refuse en toute chose de jurer, s'il se peut ; sinon, jure le moins possible.

VI. Rejette les banquets avec les gens du dehors et les hommes

du commun. Si parfois l'occasion s'en présente, fixe alors sur toi-même ton attention, de peur de te laisser tomber dans les manières communes. Car, sache-le, celui qui fréquente un compagnon impur en sera lui aussi souillé, fût-il d'ailleurs pur en lui-même.

VII. De tout ce qui regarde le corps, comme le manger, le boire, les vêtements, la maison, les gens de la maison, n'aie que le strict nécessaire. Tout ce qui est pour l'ostentation ou la sensualité, supprime-le entièrement.

VIII. Quant aux plaisirs de Vénus, reste pur autant que possible avant le mariage ; si tu les goûtes, que ce soit suivant la loi. Mais ne reprends pas avec importunité ceux qui en usent autrement, et ne vante pas sans cesse ta continence^[79].

IX. Si on te rapporte qu'un tel a mal parlé de toi, ne te justifie point de ce qu'on a dit ; réponds seulement : « Il ignorait sans doute les autres défauts qui sont en moi ; car il n'eût point parlé seulement de ceux-là^[80] »

X. Il n'est pas nécessaire d'aller souvent aux théâtres ; quand l'occasion s'en présente, parais-y, n'ayant de zèle et d'étude pour aucun des partis^[81], mais pour toi-même : c'est-à-dire ne désire de voir arriver que ce qui arrive, et de voir vaincre que le vainqueur ; ainsi rien ne t'entravera. Évite tout à fait d'acclamer personne, de rire de personne, de prendre part aux grands mouvements de la foule. Et à ton retour, ne parle pas longuement des événements qui se sont passés, toutes choses qui ne contribuent en rien à rendre ton âme droite : car tu semblerais avoir été jeté dans l'étonnement par le spectacle^[82].

XI. Ne va ni par hasard ni par légèreté aux lectures de certaines gens ; mais, si tu t'y trouves, conserve ta gravité, ta tranquillité, et évite d'être importun^[83].

XII. Quand tu dois avoir un entretien avec quelqu'un, surtout avec ceux qui passent pour les premiers de la ville, propose-toi ce qu'auraient fait en cette rencontre Socrate ou Zénon ; et ainsi, sans incertitude, tu tireras bon parti de tout événement.

XIII. Quand tu vas rendre tes soins à quelque homme puissant, représente-toi que tu ne le trouveras pas, ou que tu ne seras pas reçu, ou que les portes te seront fermées au visage, ou qu'il ne s'occupera pas de toi. Si, malgré cela, il convient que tu ailles, va et supporte ce qui t'arrive, sans jamais te dire à toi-même : « Cela n'en valait pas la peine. » Car c'est le langage d'un homme vulgaire et qui s'offense des choses du dehors^[84].

XIV. Dans la conversation, abstiens-toi de rappeler sans cesse et sans mesure tes exploits et les périls que tu as courus ; car, si tu prends plaisir à les raconter, les autres n'en trouvent point à les entendre.

XV. Ne cherche point à faire rire : le pas est glissant, et tu tomberais dans les mœurs du vulgaire en même temps que tu perdrais le respect de tes amis.

XVI. Il est dangereux aussi de se laisser aller à des propos obscènes. Quand tu assistes par hasard à de tels propos, blâme vigoureusement celui qui les tient, si l'occasion est opportune ; sinon, par ton silence, par ta rougeur, par la sévérité de ton visage, montre que tu t'indignes de tels discours.

XXXIV

COMMENT ON PEUT LUTTER CONTRE LE PLAISIR.

Si l'image de quelque volupté se présente, veille sur toi, comme tu fais pour toutes les autres images, et ne te laisse pas emporter par elle ; mais que la chose t'attende, et obtiens de toi-même quelque délai^[85]. Ensuite compare les deux moments, l'un où tu jouiras de la volupté, l'autre où, après en avoir joui, tu te repentiras et te feras à toi-même des reproches ; puis oppose-leur la joie que tu éprouveras si tu t'abstiens, et les louanges que tu te donneras à toi-même. Te semble-t-il opportun d'entreprendre l'action ? prends garde de te laisser vaincre par ses charmes et ses plaisirs et ses séductions ; mais oppose-leur une chose qui vaut mieux : la conscience d'avoir soi-même vaincu dans ce combat.

XXXV

POURQUOI CRAINDRE D'ÊTRE VU EN AGISSANT ?

Lorsque, sachant bien que tu dois faire une chose, tu la fais, n'évite jamais d'être vu en la faisant, même si le vulgaire doit en penser du mal. Car si tu as tort d'agir ainsi, fuis l'action même ; et si tu n'as pas tort, pourquoi crains-tu ceux qui te blâmeront à tort^[86] ?

XXXVI

IL FAUT SÉPARER DANS NOTRE CONDUITE LE CORS DE L'ÂME
COMME LA NUIT DU JOUR.

Ces propositions, « Il est jour, » « Il est nuit, » ont une grande valeur si on les énonce séparément, et, si on les joint ensemble, n'en ont plus ; de même, prendre pour soi la meilleure part, c'est chose excellente par rapport au corps ; mais, si l'on considère les devoirs de sociabilité, qu'on doit observer dans un banquet, c'est chose indigne^[87]. Lors donc que tu dîneras avec quelqu'un, souviens-toi de ne pas seulement regarder la qualité des mets pour le corps, mais encore de conserver le respect à l'égard du maître du banquet.

XXXVII

NE PAS CHANGER NOTRE RÔLE.

Si tu prends un rôle au-dessus de tes forces, tu le joues mal ; et celui que tu pouvais remplir, tu l'abandonnes.

XXXVIII

LE FAUX PAS.

Comme, en te promenant, tu prends garde de marcher sur un cor ou de te fouler le pied, de même prends garde de blesser la partie maîtresse de toi-même^[88]. Si nous songeons à cela dans chaque action, plus sûrement nous pourrions nous mettre à l'œuvre.

XXXIX

LA MESURE DE LA PROPRIÉTÉ.

La vraie mesure de la possession doit être pour chacun le besoin du corps, comme le pied est la mesure de la sandale. Si tu te renfermes dans ces bornes, tu garderas la mesure ; si tu les passes, tu seras entraîné désormais comme dans un précipice. De même pour les souliers, s'ils excèdent les besoins de ton pied : tu les voudras d'abord dorés, puis de pourpre, puis brodés ; car, une fois la mesure passée, il n'est plus aucune borne.

XL

DE L'ÉDUCATION DES FEMMES.

Les femmes ont à peine atteint leur quatorzième année que les hommes les appellent leurs maîtresses : elles jugent de là que nulle autre qualité n'est en elles, si ce n'est de pouvoir servir aux plaisirs des hommes ; elles commencent donc à se parer, et dans leur parure mettent tout leur espoir. Mais c'est chose digne à tenter, que de leur faire sentir que rien ne peut les rendre respectables, si ce n'est la modestie et la pudeur^[89].

XLI

C'EST SOTTISE QUE DE PRENDRE TROP SOIN DE SON CORPS.

Signe de sottise, que de s'attarder aux soins du corps, comme de s'exercer longtemps, de manger longtemps, de boire longtemps, de donner beaucoup de temps aux autres nécessités corporelles. Toutes ces choses doivent se faire par accessoire ; que vers l'esprit soient tournés tous nos soins^[90] !

XLII

ÊTRE DOUX ENVERS CEUX QUI FONT MAL,

Quand quelqu'un te fait du tort, ou dit du mal de toi, souviens-toi qu'il le fait ou le dit en croyant faire ce qui est pour lui convenable : il n'est donc pas possible qu'il suive ton opinion, mais la sienne ; et si son opinion est vicieuse, c'est lui qui a le mal, puisque c'est lui qui a l'erreur. Et en effet, si quelqu'un

croit faux un syllogisme vrai, ce n'est pas le syllogisme qui en souffre, mais l'homme qui se trompe^[91]. En partant de là, tu te conduiras avec douceur envers celui qui t'injuriera ; car tu te diras, à chaque injure : « Cela lui a paru bon^[92]. »

XLIII

LES DEUX ANSES.

Chaque chose a deux anses : par l'une elle est facile à porter ; par l'autre, impossible. Ton frère te fait-il une injustice, ne prends pas la chose par le côté de l'injustice : car c'est l'anse par où on ne saurait la porter ; mais plutôt prends-la par ce côté : c'est un frère, un homme nourri avec toi ; et tu prendras la chose par où elle est supportable.

XLIV

NE PAS CONFONDRE SOI ET CE QUI EST À SOI.

C'est mal raisonner que de dire : « Je suis plus riche que vous, donc je suis meilleur que vous ; je suis plus disert, donc je suis meilleur. » Pour mieux raisonner, il faut dire : « Je suis plus riche que vous, donc mes richesses surpassent les vôtres ; je suis plus disert, donc mes discours surpassent les vôtres. » Mais toi, tu n'es ni richesses, ni discours.

XLV

NE PAS JUGER LA CONDUITE D'AUTRUI.

Quelqu'un se baigne de bonne heure^[93]. Ne dis pas : « Il fait mal » ; mais dis : « C'est de bonne heure. » Quelqu'un boit beaucoup de vin. Ne dis pas : « Il fait mal ; » mais dis : « C'est beaucoup. » Car avant de connaître le motif de sa décision, d'où sais-tu s'il fait mal^[94] ? Ainsi il ne t'arrivera pas de voir et de comprendre une chose, et de prononcer sur une autre^[95].

XLVI

NE PAS SE DIRE PHILOSOPHE, MAIS L'ÊTRE.

I. Ne te dis jamais philosophe, et ne bavarde point sur les théories philosophiques devant le vulgaire ; mais fais ce qui découle de ces théories : de même, dans un festin, ne dis pas comment il faut manger, mais mange comme il faut. Souviens-toi à quel point Socrate avait rejeté toute ostentation. Des jeunes gens venaient le trouver pour qu'il les recommandât à d'autres philosophes, et il les leur conduisait : ainsi il supportait le dédain^[96] !

II. Lorsque, chez des ignorants, la conversation tombe sur quelque question théorique, tais-toi presque toujours ; car il y a grand danger à vomir aussitôt ce que tu n'as pas digéré^[97]. Et si on te dit que tu ne sais rien, et que tu ne t'en piques pas, sache alors que tu as déjà mis la main à l'œuvre de la sagesse. Car les brebis ne vont pas montrer aux bergers combien elles ont mangé d'herbe ; mais, après avoir au dedans digéré leur pâture, elles produisent au dehors laines et lait. Toi aussi, devant le vulgaire, n'expose pas les préceptes, mais, après les avoir digérés, les œuvres qui en naissent^[98].

XLVII

ÊTRE AUSTÈRE, SANS S'EN VANTER.

Si tu as réglé avec frugalité tout ce qui concerne le corps, ne t'en vante point ; et si tu bois de l'eau, ne dis pas à tout propos : je bois de l'eau. Veux-tu parfois t'exercer à la peine ? que ce soit pour toi-même, non pour les autres. N'embrasse point les statues^[99], mais quand tu as une soif ardente, prends de l'eau fraîche dans ta bouche et rejette-la, et ne le dis à personne.

XLVIII

SIGNES AUXQUELS ON RECONNAÎT

I. État et caractère de l'homme ordinaire : jamais il n'attend de lui-même l'utile ou le nuisible, mais des choses du dehors.

II. État et caractère du philosophe : tout ce qui est utile ou nuisible, il l'attend de lui-même.

III. Signes qu'un homme avance dans la sagesse : il ne blâme, il ne loue personne ; de personne ne se plaint, n'accuse personne ; ne parle point de lui-même, comme s'il était quelque chose ou savait quelque chose. S'il est empêché ou entravé en quelque affaire, il s'accuse seul ; si on le loue, il rit en lui-même de qui le loue^[100] ; si on le blâme, il ne se défend pas^[101]. Mais il se tâte et s'observe, comme les convalescents,

craignant de troubler en quelque chose le calme qui naît en lui, avant qu'il ait pris consistance.

IV. Il a enlevé de lui tout désir, il a transporté son aversion vers ces choses seules qui, dépendant de nous, sont contraires à la nature. Il modère ses élans vers toutes choses. S'il passe pour sot ou ignorant, il n'en a souci. En un mot, il se garde de lui-même comme d'un ennemi, comme de quelqu'un qui lui dresse des embûches.

XLIX

COMMENTER LES PHILOSOPHES N'EST PAS PHILOSOPHER.

Si quelqu'un se vante de pouvoir comprendre et expliquer les ouvrages de Chrysippe^[102], dis en toi-même : Si Chrysippe n'eût écrit obscurément, cet homme n'aurait donc rien dont il pût se glorifier^[103] ? Pour moi, qu'est-ce que je veux ? Connaître la nature, et la suivre. Je cherche donc qui peut me l'expliquer, et ayant entendu dire que c'est Chrysippe, je vais à lui. Mais je ne comprends pas ses écrits : je cherche qui me les explique. Jusqu'ici, rien dont je puisse être fier. Mais quand j'ai trouvé l'interprète, il me reste à pratiquer les préceptes qu'il m'explique : c'est là seulement ce qui peut me rendre fier. Et si je me contente d'admirer l'art d'interpréter, que suis-je autre chose qu'un grammairien, à la place d'un philosophe ? la seule différence, c'est que, au lieu d'Homère, j'explique

Chrysippe. Que bien plutôt, si on me dit : « Explique-moi Chrysippe », je rougisse de ne pouvoir montrer des actions en harmonie avec mes paroles !

L

LES LOIS MORALES.

À tous ces préceptes, comme à des lois que tu ne peux sans impiété transgresser, reste fidèle. De tout ce qu'on pourra dire de toi, ne prends souci : cela n'est plus ton fait.

LI

PRATIQUE ET THÉORIQUE.

Jusques à quand tarderas-tu à te juger toi-même digne de réaliser le meilleur, et à ne plus transgresser en rien ce que te prescrit la raison ? Tu as reçu les principes que tu devais approuver, et tu les as approuvés ; quel maître attends-tu donc

encore, pour rejeter sur lui le soin de te redresser, toi ? Tu n'es plus enfant, mais déjà homme fait. Si maintenant tu te négliges et t'apparesses, et que sans cesse tu mettes délais sur délais, et qu'un jour passé tu en fixes un autre après lequel tu commenceras à veiller sur toi, tu perdras même la conscience que tu ne fais point de progrès dans la sagesse, et tu vivras et mourras dans les mœurs vulgaires^[104].

Déjà donc juge-toi digne de vivre comme un homme fait et qui avance dans la sagesse : que tout ce qui te paraît le meilleur soit pour toi une loi inviolable. S'offre-t-il quelque labeur ou quelque plaisir, la gloire ou l'infamie ? souviens-toi que c'est maintenant le combat, que voici les jeux Olympiques, et qu'il n'est plus permis de reculer : en un seul jour et en une seule affaire, ta sagesse naissante est perdue ou sauvée.

C'est ainsi que Socrate devint parfait, ne s'attachant à rien, dans toutes les choses qui s'offraient, qu'à la raison. Et toi, bien que tu ne sois pas encore Socrate, tu dois pourtant vivre comme quelqu'un qui veut le devenir.

LII

La première et la plus nécessaire partie de la philosophie est celle qui traite de la mise en pratique des théories : par exemple, ne point mentir^[105]. La seconde, celle qui contient les démonstrations : par exemple, par quel principe on démontre qu'il ne faut pas mentir^[106]. La troisième, celle qui confirme et explique les autres : par exemple, comment on s'assure que c'est une démonstration^[107] ? qu'est-ce qu'une démonstration ? qu'est-ce qu'un raisonnement conséquent ? qu'est-ce qu'une contradiction ? qu'est-ce qui est vrai, qu'est-ce qui est faux ?

La troisième partie est nécessaire à cause de la seconde, la seconde à cause de la première ; mais la plus nécessaire, et celle où il faut se reposer, c'est la première. Mais nous, nous faisons le contraire. Car nous nous attardons dans la troisième, et c'est sur elle que porte toute notre étude ; mais la première, nous la négligeons entièrement. C'est pourquoi nous mentons, mais les raisons par lesquelles on démontre qu'il ne faut pas mentir, nous les avons sous la main^[108].

LIII

SENTENCES DIVERSES.

En toute occasion aie présentes à l'esprit ces pensées :

Conduis-moi, Jupiter, et toi, Destinée,
En quelque lieu que vous ayez fixé ma place,
Je vous suivrai sans hésitation ; si je refusais,
Je serais coupable, et je ne vous en suivrais pas moins^[109].

« Quiconque sait céder à la nécessité,
Nous le tenons pour sage et pour savant dans les choses divines^[110]. »

« Ô Criton, s'il plaît ainsi aux dieux, qu'il en soit ainsi ! »

« Anytus et Mélitus peuvent me tuer, non me nuire^[111]. »

1. ↑ Les titres sont ajoutés par nous au texte.
2. ↑ Cette distinction entre ce qui dépend de l'homme et ce qui dépend du dehors est l'idée première à laquelle se rattache tout le système moral des stoïciens, dont Cicéron a pu dire : *Respondent prima extremis, media utrisque, omnibus omnia.*
3. ↑ Ainsi l'idée de liberté, rejetée au second rang par les anciens philosophes grecs, reprend ici la première place. Les platoniciens et les péripatéticiens cherchaient avant tout le bien impersonnel, τὸ ἀγαθόν ; les stoïciens cherchent leur liberté personnelle, ἡ ἐλευθερία, et y trouvent le seul bien véritable.
4. ↑ Après les principes généraux du stoïcisme, nous voyons se dérouler les conséquences pratiques. On sait quelle importance les stoïciens comme les épicuriens attachaient à l'absence de trouble, à l'imperturbabilité, ἀταραξία. En ces jours de servitude et d'affaissement, chacun sentait le

besoin de se retirer en soi-même dans un calme inaltérable, et pour ainsi dire de se fermer. Ce retour sur soi devait être profitable à la philosophie, qu'il ramenait des choses extérieures à la personne intérieure, des objets pensés au sujet pensant, des objets voulus à la volonté même, en un mot du point de vue intellectuel au point de vue moral.

5. ↑ Selon les stoïciens, ce qui est mauvais et nuisible, bon et utile, ce n'est pas ce qu'on souffre, mais ce qu'on pense et veut : le mal ne pourra donc nous venir du dehors, et c'est pourquoi le sage, au-dehors, n'a pas d'ennemi. Le seul ennemi du stoïcien, c'est lui-même avec ses passions, ses craintes, ses désirs : aussi se garde-t-il de lui-même comme de quelqu'un qui sans cesse lui dresse des embûches (voir xlvi). Pour découvrir ces embûches il lui suffit de sa raison, et pour s'y soustraire, de sa volonté. Autour de lui, le stoïcien ne voit que des amis ; tout l'univers est plein d'amis : μεστὰ φίλων πάντα. De là dérivera la charité stoïque, déduite non d'un principe d'amour et d'expansion au dehors, mais d'un principe de dignité et de concentration au dedans.
6. ↑ Il faut dire adieu aux choses absolument incompatibles avec la dignité et la liberté, par exemple le mensonge, la flatterie, la bassesse, etc. ; il faut ajourner les choses qui pourront être accidentellement compatibles avec la liberté, comme les biens, la réputation, etc.
7. ↑ Sorte d'éclectisme moral que cherchaient à pratiquer les épicuriens.
8. ↑ « Il n'y a rien là qui me regarde » parce que, en dehors de notre libre-arbitre et de ses œuvres (τὰ προαιρετά), il n'y a rien de bon ni de mauvais, tout est indifférent.

D'après les stoïciens, c'est notre liberté seule qui donne aux choses leur prix ; c'est nous-mêmes et nous seuls qui *qualifions* réellement les choses, qui rendons les unes bonnes, les autres mauvaises, par l'usage bon ou mauvais que nous en faisons. — Principe entièrement original, et très-riche en conséquences (v. l'introduction et les éclaircissements). — Mais le plus souvent, c'est notre imagination, la « folle du logis », qui prétend qualifier les choses, et elle le fait en prenant pour règle le plaisir ou la douleur sensibles. De là vient que la mort, l'exil, etc., nous apparaissent comme mauvais ; toute la faute en est à notre imagination. La raison, la redressant, doit dissiper ces apparences qui nous voilent les objets, ces opinions fausses qui nous les font craindre ou désirer, et, parvenant aux objets mêmes, leur assigner leur valeur d'après le secours ou l'obstacle qu'ils apportent à notre liberté (voir V, VI, X).

9. ↑ D'après les stoïciens, la règle suprême en morale, c'est de suivre la nature : *Sequi naturam*. Ce qui est bien et doit être désiré, c'est ce qui est conforme à la nature ; ce qui est mal et doit être évité, c'est ce qui lui est contraire. — Mais reste à savoir ce qui est conforme ou contraire à la nature. À mesure que le stoïcisme se développe, il place la nature essentielle de l'homme et la règle suprême des actions dans la liberté morale : ce qui favorise cette liberté est bon, ce qui l'entrave, mauvais. Par là le stoïcisme, après avoir d'abord cherché la loi morale dans la nature des objets extérieurs, passe du dehors au dedans, et cherche le fondement de cette loi dans la volonté même de l'homme (ἐλευθερία αὐτόνομος). Remarquer l'analogie de cette doctrine avec celle de la « volonté autonome »

chez Kant.

10. ↑ Le sage stoïcien, tout-puissant dans son for intérieur, change ou supprime à son gré ses désirs et ses craintes : il « travaille son âme comme le charpentier le bois, le cordonnier le cuir. » — V. les *Éclaircissements*.
11. ↑ « Aucune pour toi n'est encore présente, » c'est-à-dire : tu n'es encore parvenu qu'au premier degré d'initiation, et tu es incapable de discerner et de poursuivre ce qui est vraiment désirable.
12. ↑ *Avec des réserves*, ou plutôt, *avec exception*, μεθ' ὑπεξαίρεσεως. Les stoïciens avaient toute une théorie sur ce point (v. Sénèque, *De sap. secess.*, 30 : *De benefic.*, IV, 34 ; *De tranquill.*, 13). Selon eux, le sage ne doit jamais rien désirer que *sous condition* d'être prêt à retrancher, à *excepter* de ses désirs (ὑπεξαίρεισθαι) tout ce qui dans les événements pourrait ne pas y être conforme : nous devons en quelque sorte modeler nos désirs sur la nature même des choses ; les choses extérieures sont variables, accidentelles, passagères : nous devons rendre nos désirs prêts à varier, à changer, à passer comme elles. Ne dites donc pas : J'irai là, absolument parlant ; mais : J'irai là, si rien ne m'empêche. En prévoyant ainsi les obstacles et les sujets de déception, on les évite : car un obstacle prévu et voulu par moi n'en est plus un pour moi ; une déception attendue n'en est pas une. — Dans un seul cas, l'*exception* n'est plus de mise : c'est quand il s'agit des choses qui dépendent de nous ; alors il nous est permis de vouloir absolument et sans condition ; car vouloir, ici, c'est pouvoir.
13. ↑ Allusion au corps, ce « vase fragile » dans lequel l'âme est enfermée (v. les *Entretiens* d'Épictète et les *Pensées*

de Marc-Aurèle). « Le premier moyen, dit Épictète dans les *Entretiens*, le moyen le meilleur, le moyen souverain, celui qui est la clé de tout, pour ainsi dire, c'est de ne s'attacher à personne que comme à une chose qui peut nous être enlevée, comme à une chose qui est de la même nature que les vases d'argile et les coupes de verre. Que le vase se brise, et, nous rappelant ce qu'il était, nous ne nous troublerons pas. De même ici, quand tu embrasses ton enfant, ton frère, ton ami, ne te livre jamais tout entier à ton impression, ne laisse jamais ton bonheur aller aussi loin qu'il le voudrait ; mais tire en arrière, et modère-le ; fais comme ceux qui marchent derrière le triomphateur, et qui l'avertissent qu'il est homme. »

14. ↑ Il est sans doute « naturel » qu'un vase, étant fragile, se brise, et qu'un homme, étant mortel, meure. Mais reste à savoir si ce qui est *naturel* doit suffire, comme le prétendent les stoïciens, à contenter ma raison, ma volonté morale. De fait, en aimant véritablement une autre personne, ce n'est pas une chose mortelle que j'aime ; mais, dégageant l'âme de l'enveloppe d'argile dont Épictète ne veut point la séparer, je m'attache à elle, qui est impérissable : ainsi je corrige, je transfigure la nature même, je dépasse par ma liberté la nécessité de ses lois ; et c'est peut-être là l'essence même de l'amour d'autrui. Lorsque ensuite les lois de la nature, reprenant leur empire, me font voir qu'il n'y avait pas seulement une âme libre dans l'être aimé, mais un corps soumis à la nécessité, quoi d'étonnant à ce que « je sois dans le trouble ? » Ce n'est pas seulement de la peine que j'éprouve alors, c'est de l'indignation, c'est le sentiment d'une sorte d'injustice de la nature. Les stoïciens n'ont vu

dans toute douleur qu'une affection passive de la sensibilité ; mais la douleur morale, c'est la volonté luttant contre la nature, et comme ils le disaient eux-mêmes, travaillant, « peinant » pour la redresser : à ce titre, la douleur est bonne ; son rôle, ici-bas, est d'opposer sans cesse notre idéal moral à notre nature physique, et de forcer, par ce contraste, notre nature elle-même à se perfectionner.

15. ↑ On sait l'importance du bain chez les anciens ; aussi, leurs moralistes reviennent-ils souvent sur ce sujet, comme sur l'un des actes les plus fréquents de la vie : le bain était, dit Martial, une occupation de tout instant : « *nam thermis iterum cunctis iterumque lavatur* ». On se baignait le matin, le soir, avant le principal repas, avant de prendre quelque résolution importante, quelquefois avant de se décider à vivre ou à mourir. Le bain, disaient les anciens, fortifie les membres et allège l'esprit. La plupart des sources étaient consacrées à Hercule, le dieu de la force. Aux bains, les diverses classes de la société antique se trouvaient un instant mélangées : riches et pauvres, patriciens et plébéiens se coudoyaient. Les empereurs mêmes ne dédaignaient pas d'aller parfois aux thermes publics.
16. ↑ C'est-à-dire qu'il faut subordonner toutes nos actions particulières à cette volonté générale qui doit dominer et régler notre vie : la volonté d'être libre. — Même théorie dans Kant.
17. ↑ Voir l'*Introduction* et les *Éclaircissements*.
18. ↑ Voir les dernières lignes de l'Apologie que Platon met dans la bouche de Socrate : « Ô mes juges, soyez pleins d'espérance dans la mort, et pensez seulement à cette

vérité : c'est qu'il n'y a point de mal pour l'homme de bien, ni pendant cette vie, ni après sa mort, et que les dieux ne l'abandonnent jamais ; car ce qui m'arrive aujourd'hui n'est point l'effet du hasard ; mais il m'est évident que mourir dès à présent et être délivré des soins de la vie, sont pour moi ce qu'il y a de plus heureux, et je n'en veux nullement aux juges qui m'ont condamné ni à mes accusateurs. Cependant telle n'a point été leur intention en me condamnant et en m'accusant ; au contraire, ils ont cru me faire du mal, et en cela j'aurais bien à me plaindre d'eux... Mais il est temps de nous quitter, moi pour mourir, vous pour vivre. Qui de nous a le meilleur partage ? Nul ne le sait, excepté Dieu. »

19. ↑ Sénèque (*Epist.* 68) : *Nihil damnavi, nisi me.*
20. ↑ Il n'accuse plus personne parce qu'il comprend tout et supporte tout.
21. ↑ « On ne doit, dit Sénèque (*Epist.* xli), se glorifier que de ce qui est sien. On aime une vigne dont les sarments sont chargés de grappes, dont les appuis succombent sous le faix. Ira-t-on lui préférer une vigne au raisin d'or, au feuillage d'or ? Non, le mérite de la vigne est dans sa fertilité ; chez l'homme, il faut louer ce qui est de l'homme. Il a de beaux esclaves, un palais magnifique, des moissons abondantes, un ample revenu ; tout cela n'est pas lui, mais bien son entourage. Admirez en lui ce qu'on ne peut ni lui donner ni lui ravir, ce qui est propre à l'homme ; c'est-à-dire son âme, et, dans son âme, la sagesse. »
22. ↑ Observation fine et exacte. On sait que Caligula avait fait construire une écurie de marbre pour son cheval, et songea même à le nommer consul. Sans aller aussi loin,

beaucoup de gens, de nos jours, s'enorgueillissent encore des qualités d'un cheval. — C'est à propos de maximes de ce genre que Pascal a pu dire : « La manière d'écrire d'Épictète... est celle qui s'insinue le mieux parce qu'elle est toute composée de pensées nées sur les entretiens ordinaires de la vie. »

23. ↑ « L'usage de tes représentations, *χρῆσις φαντασιῶν*. » Il faut distinguer, d'après les Stoïciens, entre les représentations sensibles et l'usage moral que nous en faisons. Les représentations, — par exemple celles d'un beau cheval, — nous viennent du dehors et sont fatales ; mais l'usage de ces représentations, — par exemple quand nous nous enorgueillissons à tort de la beauté d'un cheval, — est volontaire et libre. « Se servir des représentations, » et, plus brièvement encore, « se servir de soi, » sont des termes expressifs qui reviennent souvent chez les stoïciens, et qui désignent la liberté intérieure de l'âme dominant et disposant en vue de son bien propre toutes les choses extérieures. — « Vivit is qui se utitur, dit Sénèque. Qui vero latitant et torpent, hi in domo sunt tanquam in conditivo. Horum licet in limine ipso nomen marmoris inscribas ; mortem suam antecesserunt. »
24. ↑ D'après les commentateurs du *Manuel* (v. Simplicius, in *Enchirid.*), la *mer*, avec ses changements perpétuels et ses fluctuations, représente le monde. Le *navire* qui apporte et emporte les âmes, c'est le destin, ou le hasard. Le *pilote*, c'est Dieu. Le rivage où s'arrête le navire, c'est le lieu où nous vivons, notre patrie, notre famille. Sortir pour aller puiser de l'eau est un symbole des occupations nécessaires à la vie. La plante et le coquillage représentent les choses accessoires qui ne nous sont pas nécessaires, qui nous sont

tour à tour données et enlevées par « le grand Tout » et que nous devons tour à tour prendre ou rendre, les yeux toujours fixés sur le Tout, que règle une Providence intérieure.

25. ↑ On peut laisser « toutes ces choses » avec résignation quand ce sont réellement des choses ; mais on ne peut se détacher aussi facilement des personnes, et on ne le doit pas.
26. ↑ On peut comparer à cette image de la vie conçue à la manière stoïque l'image de la vie conçue à la manière chrétienne que trace Bossuet dans un de ses plus éloquents passages : « La vie humaine est semblable à un chemin dont l'issue est un précipice affreux... Je voudrais retourner sur mes pas : Marche ! marche ! Un poids invincible, une force irrésistible nous entraîne ; il faut sans cesse avancer vers le précipice. Mille traverses, mille peines nous fatiguent et nous inquiètent dans la route. Encore si je pouvais éviter ce précipice affreux ! Non, non ; il faut marcher, il faut courir : telle est la rapidité des années. On se console pourtant, parce que de temps en temps on rencontre des objets qui nous divertissent, des eaux courantes, des fleurs qui passent. On voudrait s'arrêter : Marche ! marche ! Et cependant on voit tomber derrière soi tout ce qu'on avait passé : fracas effroyable ! inévitable ruine ! On se console, parce qu'on emporte quelques fleurs cueillies en passant, qu'on voit se faner entre ses mains du matin au soir, et quelques fruits qu'on perd en les goûtant : enchantement ! illusion ! Toujours entraîné, tu approches du gouffre affreux : déjà tout commence à s'effacer, les jardins moins fleuris, les fleurs moins brillantes, leurs couleurs moins vives, les prairies

moins riantes, les eaux moins claires : tout se ternit, tout s'efface. L'ombre de la mort se présente ; on commence à sentir l'approche du gouffre fatal. Mais il faut aller sur le bord. Encore un pas : déjà l'horreur trouble les sens, la tête tourne, les yeux s'égarer. Il faut marcher ; on voudrait retourner en arrière ; plus de moyen : tout est tombé, tout est évanoui, tout est échappé. »

27. ↑ Sénèque, *de provid.*, 5 : *Quid est boni viri ? præbere se fato* — Par cette sorte d'offrande de soi au destin, par ce consentement volontaire à la nécessité des événements, les stoïciens espèrent retrouver, au milieu de cette nécessité même des choses, la liberté de l'âme.
28. ↑ Parce que l'homme, en se tournant vers lui-même, trouvera toujours en lui le pouvoir d'user de ces images, δύναμις χρηστικῆ : disons mieux, il ne trouvera pas ce pouvoir comme une chose toute faite, comme une faculté innée, il le fera, il le créera lui-même : nous ne recevons pas d'ailleurs le courage, la patience, nous les faisons nous-mêmes, en voulant : *Quid tibi opus est ut sis bonus ? velle.* (Sénèque, *Épist.* 80.)
29. ↑ C'est presque la parole de Job : *Dominus dedit, dominus abstulit.* — Ce qui était, chez l'élue de Jéhovah, soumission aux décrets arbitraires et insondables de son Dieu et Maître, est chez le philosophe résignation libre aux lois rationnelles et nécessaires de la nature, qu'il comprend et qu'il aime. *Nihil indignetur sibi accidere*, dit Sénèque (*epist.* 74) ; *sciatque illa ipsa quibus lædi videtur ad conservationem universi pertinere, et ex his esse quæ cursum mundi officiumque consummant.* — Et ailleurs : *Non pareo Deo, sed assentior. Ex animo illum, non quia necesse est, sequor* (*epist.* 96).

30. ↑ Cette pensée, qui avait frappé Pascal, est citée par lui, ainsi que la maxime xvii, dans l'entretien avec de Saci. — Cf. Sénèque, *ad Marc.*, 10 : *Quidquid est hoc, quod circa nos ex adventitio fulget, liberi, honores, opes... alieni commodatique apparatus sunt. Nihil horum dono datur : collatitiis et ad dominos redituris instrumentis scena adornatur.*
31. ↑ Voir dans les *Éclaircissements* le passage où Épictète raconte qu'on lui a volé sa lampe de fer.
32. ↑ Voir les *Éclaircissements* : « Pardonnez-moi, comme aux amoureux ; je ne m'appartiens plus, je suis fou ! » dit Épictète avec un enthousiasme mêlé d'ironie.
33. ↑ Cette pensée est le commentaire de la parole de Socrate : « Il faut s'appliquer non à paraître homme de bien, mais à l'être » (*Gorgias*, 82 ; *Mémorables*, I, vii, 1 ; II, vi, 39). — Eschyle avait dit aussi du devin Amphiaräus : οὐ γὰρ δοκεῖν ἄριστος, ἀλλ' εἶναι θέλει (*Sept, ad Theb.*, 578). On sait comment les Athéniens, au théâtre même, firent l'application de ces vers à Aristide.

Comparer un beau passage de Sénèque (*epist.* 81) ; *Si gratum esse non licebit, nisi ut videar ingratus ; si reddere beneticium non aliter quam per speciem injuriæ potero, æquissimo animo ad honestum consilium, per mediam infamiam, tendam. Nemo mihi videtur pluris æstimare virtutem, nemo illi esse magis devotus, quam qui boni viri famam perdidit, ne conscientiam perderet.* — Voir les *Eclaircissements*.

34. ↑ On ne peut sans doute vouloir que le vice ne soit pas le vice, mais on peut vouloir que le vice ne soit pas.

35. ↑ En ne désirant que ce qui dépend de toi.
36. ↑ Sénèque (*epist.* 87) : *Nunquam major est animus quam ubi aliena seposuit ; et fecit sibi pacem nihil timendo : fecit sibi divitias nihil concupiscendo.* — « Quel est l'homme riche, » demandait on à Épictète. « Celui qui est satisfait dans ses désirs, » répondit-il.
37. ↑ Cette comparaison de la vie à un banquet ne fait que mieux ressortir le défaut de la doctrine stoïcienne, qui confond les mets et les convives, la manière dont on doit se conduire à l'égard des plats, et celle dont on doit se conduire à l'égard des hommes.
38. ↑ Sénèque va plus loin : « Le sage, dit-il, ne voit point les choses de ce monde avec moins d'indifférence et de dédain que Jupiter, et il se prise plus haut, parce que toutes ces choses Jupiter ne peut s'en servir, et lui, homme, ne le veut pas. » « Le sage ne diffère de Dieu que par la durée (*tempore tantum*). » « Supportez courageusement : c'est par là que vous surpassez Dieu. Dieu est placé hors de l'atteinte des maux ; vous, au-dessus d'eux. » « Il est un endroit par où le sage l'emporte sur Dieu ; c'est que Dieu doit sa sagesse à sa *nature*, non à *lui-même*. Quelle grande chose d'avoir, avec la faiblesse d'un homme, la sécurité d'un dieu ! » — Les anciens concevant Dieu comme une sorte de *nature* parfaite, de *bien neutre* (τὸ ἀγαθόν), Sénèque et Épictète n'avaient pas tort de soutenir la supériorité de la volonté humaine sur cette abstraction. La véritable bonté et la véritable sagesse, en Dieu comme dans l'homme même, est celle qui se fait librement : « ce qu'il y a dans la sagesse, dit Sénèque, de précieux et d'inestimable, c'est qu'elle n'est pas un don, c'est que chacun ne la doit qu'à lui seul, et

qu'on n'a que faire de la demander à qui que ce soit. »

39. ↑ Diogène de Sinope, avec son tonneau pour maison, des graines pour nourriture, de l'eau pour boisson, — Diogène qui, esclave, sut conserver la liberté de son âme, et en présence d'Alexandre sut être sincère, resta toujours pour les stoïciens et les cyniques le type du vrai sage. Épictète cite à tous moments son nom et son exemple.
40. ↑ C'est à Héraclite d'Éphèse que les stoïciens avaient emprunté en partie leur conception du monde.
41. ↑ « Car un autre n'en est point accablé. » — Réflexion qui semble étrange et qui est pourtant conforme à l'esprit du stoïcisme. D'après les stoïciens en effet, un mal, pour être réel, doit frapper non l'imagination, mais la raison ; or la raison est universelle : ce qui semble un mal à la raison d'un individu doit donc sembler tel à la raison de tous les autres individus. Supposons, au contraire, qu'un événement regardé comme un mal arrive à un individu, et que cet individu seul en soit accablé : ce prétendu mal n'atteint pas la raison, donc ce n'est pas vraiment un mal. — Rapprocher de cette pensée le ch. xxvi ; voir les *Éclaircissements*.
42. ↑ Singulière pitié, qui ressemble trop à une comédie. — La pitié, d'après les stoïciens, est un état sensitif et irrationnel de l'âme ; or, le sage ne doit chercher en toutes choses que la raison, il bannira donc la pitié : Ἐλεος εἶναι πάθος καὶ συστολὴν ἄλογον (Diog. Laërt., *in Zenon*). — Succurret, dit Sénèque, non miserebitur.
43. ↑ Sénèque, *Epist.* 77 : *Quomodo fabula, sic vita ; non quamdiu, sed quam bene acta sit, refert. Nihil ad rem pertinet, quo loco desinas. Quocumque voles desine : tantum bonam clausulam impone.* — Cf. Marc-Aurèle,

XII, 36. « Ô homme, tu as été citoyen dans la grande cité (le monde) ; que t'importe de l'avoir été pendant cinq ou pendant trois années ?... C'est comme quand un comédien est congédié du théâtre par l'entrepreneur qui l'y avait engagé. — Eh ! je n'ai pas joué les cinq actes, je n'en ai joué que trois ! — Tu dis bien ; mais dans la vie trois actes font la comédie complète... Va-t'en donc avec un cœur paisible ; celui qui te congédie est sans colère. » — Cf. Bossuet, *Sermon sur la mort* : « J'entre dans la vie avec la loi d'en sortir, je viens faire mon personnage, je viens me montrer comme les autres ; après, il faudra disparaître. J'en vois passer devant moi, d'autres me verront passer ; ceux-là donneront à leurs successeurs le même spectacle, et tous enfin viendront se confondre dans le néant. Je ne suis venu que pour faire nombre ; encore n'avait-on que faire de moi, et la pièce ne se serait pas moins bien jouée si j'étais demeuré derrière le théâtre. »

44. ↑ Est-il bien vrai que des rôles tout faits soient ainsi distribués à chaque homme ? Ces théories fatalistes, adoptées avec empressement par Pascal, ne semblent-elles pas arrêter l'initiative humaine ? En fait, chacun se donne ici-bas son rôle, et ce sont les hommes eux-mêmes qui, en s'associant, arrangent comme ils l'entendent la grande comédie humaine. On ne remplit bien que le rôle qu'on accepte ; on remplit mieux encore celui qu'on crée.
45. ↑ C'est se désintéresser par trop de ce qui regarde les autres. Ceux que j'aime ne doivent-ils pas être pour moi comme d'autres moi-même ?
46. ↑ Tacite (*Annales*, vi) : Neque mala vel bona, quæ vulgus putet. Multos qui conflictari adversis videantur, beatos ; ac plerosque, quanquam magnas per opes, miserrimos : si

illi gravem fortunam constanter tolerant ; hi prospera
inconsulte utantur.

47. ↑ L'envie et la jalousie viennent en nous d'une
impuissance, d'une pauvreté : celui-là n'envie rien, qui est
riche de tous les biens ; or, si les seuls vrais biens résident
dans notre volonté, chacun de nous peut les posséder : il
n'a qu'à vouloir. Par la volonté, tous, riches et pauvres,
grands et petits, sont donc égaux : la richesse morale,
suivant la parole de Sénèque, se partage sans se diviser :
« elle est toute à chacun et toute à tous. »
48. ↑ Pascal cite cette pensée dans l'*Entretien avec de Saci*. Il
la comprend sans doute à la manière chrétienne, comme si
Épictète avait voulu, par cette image de la mort sans cesse
présente à nos yeux, nous rabaisser nous-mêmes, nous
faire sentir notre impuissance et nous plier devant Dieu.
Loin de là, Épictète veut nous élever au-dessus de cette
mort même et de ces maux imaginaires que notre raison
prévoit et accepte ; il veut nous faire connaître notre
puissance, nous faire sentir le dieu qui est en nous, et nous
faire monter vers le Dieu qui est au-dessus de nous.
49. ↑ On sait qu'Épictète, ayant essayé de parler philosophie à
la plèbe romaine, fut forcé au silence par les éclats de rire
et les moqueries.
50. ↑ C'est ce qui est arrivé à Épictète lui-même.
51. ↑ Cette entreprise, c'est la recherche de la liberté et de la
sagesse.
52. ↑ Perse, i, 70 :

*Scire tuum nihil est, nisi te scire hoc sciat alter !
At pulchrum est digilo monstrari et diceri : Hic est !*

53. ↑ Voir, dans les *Éclaircissements*, le chapitre d'Épictète sur l'amitié et les véritables amis.
54. ↑ « Injustes, » en demandant que le sage fasse le sacrifice de ses biens propres ; « imprudente, » en désirant comme des biens des choses qui n'en sont pas.
55. ↑ Ce passage semble une allusion aux gens qui entendent l'amitié à la façon d'Épicure, et ne voient dans la possession d'un ami que la plus utile des possessions : on se lie par intérêt, pour recevoir, non pour donner. Il faut, disait Épicure, cultiver l'amitié comme on ensemence un champ, pour en avoir les produits. — Cependant Épicure lui-même, entraîné par un respect et un culte de l'amitié que ne semblait guère comporter sa doctrine, a dit dans une de ses maximes : « Il faut quelquefois mourir pour son ami. »
56. ↑ Par ton enseignement et ton exemple. — Voir les *Éclaircissements*.
57. ↑ « Toi-même, tu n'auras pas été inutile à la patrie : οὐδὲ σὺ ἄνωφελής. » La fonction du sage stoïcien, à vrai dire, est avant tout d'être utile à lui-même et à l'humanité : sa vraie patrie est le monde ; si donc il est utile à l'autre patrie, à celle où le hasard de la naissance l'a jeté, c'est par accident, par surcroît. Sa raison, qui est universelle, n'est-elle pas faite pour dépasser les bornes de sa cité ou de sa contrée ? — Sénèque, tout en déclarant comme Épictète que le monde est la commune patrie, voulait cependant que le sage s'occupât des affaires de son pays. En quoi il avait raison contre Épictète : car, pour se consacrer au service de l'humanité, cette patrie universelle, le meilleur moyen est encore et sera longtemps de se consacrer au service d'une patrie bornée ;

il faut bien prendre en quelque sorte pied quelque part ; servir l'humanité est très-beau, mais très-vague.

Aussi Sénèque passe-t-il en revue les divers emplois que pourrait occuper le philosophe dans la patrie romaine ; par malheur, tous ces emplois sont entre les mains de l'empire : en est-il un seul d'où le philosophe ne se verra point exclu ? — « Il n'est plus permis de servir dans les armées ? Eh bien ! qu'il se tourne vers les emplois publics. Il est forcé de rester simple particulier ? Qu'il soit orateur. On lui impose silence ? Qu'il soit l'avocat muet de ses concitoyens. L'entrée du Forum est un péril ? Eh bien ! que chez lui, au spectacle, dans les festins il se montre concitoyen dévoué, ami fidèle, convive tempérant. S'il ne peut plus remplir les devoirs du citoyen, qu'il remplisse ceux de l'homme ! » — Ainsi, à peine Rome venait-elle de perdre la république, que déjà Sénèque voyait avec tristesse tous les emplois échapper successivement au philosophe. Plus tard, quand le despotisme se sera encore accru, quand le seul moyen de servir l'État sera de lui « donner des portiques ou des thermes, » on comprend que le stoïcien, malgré lui, abandonne cette patrie tombée, se contente de ne lui être « pas inutile, » et, tournant les yeux ailleurs, ne voit plus que deux choses : lui, et le monde ; sa raison à affranchir, la raison universelle à comprendre.

58. ↑ Ce chapitre est ingénieux ; il renferme aussi une idée profonde : que de gens seraient pauvres si on leur enlevait tout ce qu'ils ont payé avec leur moralité !
59. ↑ N'y a-t-il pas cette différence, que nous aimons d'un

amour particulier et vraiment personnel ceux qui nous sont unis, tandis que nous aimons les autres hommes d'un amour impersonnel ?

60. ↑ Le but en vue duquel a été créé le monde, c'est la réalisation du bien : pour que le mal existât, il faudrait que Dieu ou la Nature, après avoir posé ce but à ses efforts, l'eût manqué : ce qui est impossible à la cause toute-puissante. Le mal n'existe donc pas dans le monde, selon les stoïciens ; s'il existe, c'est dans notre imagination qui prend la douleur et la mort pour des maux ; mais la raison et la volonté, en redressant l'imagination, suppriment ce mal intérieur à nous : elles suppriment donc tout mal. L'homme moral justifie Dieu.
61. ↑ Sénèque, *De ira*, II, 31 : *Turpissimam, aiebat Fabius, imperatori excusationem esse : Non putavi. Ego turpissimam homini puto. Omnia puta, exspecta... Semper futurum aliquid quod te offendat, existima.*
62. ↑ De nos jours encore, n'est il pas beaucoup de ces grands enfants ?
63. ↑ Euphrate, dont parle avec cet éloge Épictète, et dont il parle ailleurs encore (*Dissert.*, II, 15 ; VII, 57), était un philosophe égyptien (Cf. Pline le jeune, *Epist.*, I, 10). Dion raconte qu'il se donna volontairement la mort pour échapper aux maux de la vieillesse.
64. ↑ Peiner : πονεῖν. On sait l'importance de cette idée dans la doctrine stoïcienne. Aristippe et Épicure posaient comme le souverain bien le plaisir, ἡδονή, le relâchement, ἄνεσις. Par une réaction violente contre ces systèmes, Antisthène et Zénon placèrent le souverain bien dans la peine, πόνος, dans la tension, τόνος. À l'engourdissement épicurien ils opposèrent l'effort et le travail. De même

que, selon eux, le monde tout entier, avec la succession de ses phénomènes, représente les phases diverses d'une lutte éternelle, celle de la raison contre la matière, celle de l'âme intérieure au monde contre son enveloppe extérieure : ainsi la vie humaine, image raccourcie de la vie du Tout, consiste dans l'effort de la raison contre la sensibilité, dans la tension de l'âme contre le corps. Celui-là vit, qui peine et travaille ; celui-là est vraiment homme, qui lutte sans repos contre son corps, ses passions et ses désirs ; celui-là est presque Dieu qui remporte en cette lutte la victoire définitive.

65. ↑ Cela rappelle la parole du Christ : « Les derniers seront les premiers. » — Mais, d'après le christianisme, ils seront les premiers dans l'autre monde, dans la vie future ; d'après le stoïcisme, ils sont les premiers dès maintenant, en cette vie ; cette première place, ils ne la doivent à personne, pas même à Dieu : ils se la doivent à eux-mêmes, ils la possèdent dans leur conscience.
66. ↑ On peut accorder aux stoïciens que nos devoirs sont *mesurés* ou *déterminés* par la nature et par nos relations extérieures. C'est ainsi qu'un cadre mesure et délimite un tableau. Mais il ne faut pas confondre, comme l'ont fait les stoïciens, le tableau et le cadre. Nos devoirs ne nous sont pas imposés du dehors par la nature des choses ; c'est nous-mêmes qui nous les imposons : sans cela, l'obligation morale ne serait plus qu'une obligation physique ou naturelle. Nous seuls, nous pouvons nous obliger réellement et efficacement ; nous seuls, nous posons la loi morale. Nous disons, par exemple ; je veux être reconnaissant ; cette loi posée, la nature se charge de nous en fournir les applications : elle nous présente un

père, une mère. Ce sera avant tout à leur égard que nous appliquerons le précepte moral de la reconnaissance. Ensuite, la nature nous entoure de frères, de parents, etc. Par là, elle nous aide à formuler et à exercer nos divers devoirs ; mais le devoir même, c'est à-dire l'obligation morale, ne vient pas de la nature, il vient de la volonté. — C'est ce que les Stoïciens eux-mêmes comprirent vaguement, et ils élevèrent au-dessus de ce qui est *naturellement convenable* (καθῆκον, *officium medium*) ce qui est *parfaitement convenable* (καθῆκον τέλειον, *officium perfectum*) et *moralement obligatoire* (τὸ δέον, *quod oportet*). V. Cicéron, *De finibus*, III, xvii.

67. ↑ *Deum coluit qui novit*, a dit Sénèque. — Les stoïciens réagirent énergiquement contre le culte extérieur, cet ensemble de pratiques superstitieuses et irrationnelles. Ici encore, ils ramènent l'homme vers lui-même ; s'il veut trouver Dieu, qu'il le cherche, non au dehors de lui, non dans un temple, non dans un culte extérieur, mais en lui, par sa raison, par son amour. « Élargissez Dieu, » dira Diderot. Sénèque et Perse tracent le portrait du Tartufe païen qui demande aux dieux ce que la pudeur l'empêcherait de demander aux hommes : « Aujourd'hui quelle est la folie des hommes ? dit Sénèque (*Epist.* 41 et 10). Ils murmurent à voix basse des vœux infâmes à l'oreille des dieux. Dès qu'on les écoute, ils se taisent. Ils n'oseraient dire aux hommes ce qu'ils disent aux dieux ! « Et Perse : « On embarrasserait bien nos gens si on les forçait à publier leurs vœux, *aperto vivere voto*. Sagesse, honneur, vertu, voilà ce qu'on demande tout haut, pour être entendu du voisin ; mais voici la prière qu'on fait en dedans et qu'on murmure entre ses lèvres : Oh ! s'il

m'était donné de voir le magnifique convoi funèbre de mon oncle !... Si mon pupille, dont je suis le plus proche héritier, et que je serre de près, pouvait recevoir son *congé* ! Car enfin ce serait un bonheur pour lui : il a des ulcères, la bile l'étouffe et le ronge... Ô âmes courbées vers la terre, et vides des choses du ciel ! (*O curvæ in terras animæ et cælestium inanes* !) Pourquoi porter dans les temples de telles pensées, et juger ce qui semble bon aux dieux d'après votre chair corrompue ? » (*Satires*, II, 7, 44.)

68. ↑ Ce passage renferme une conception originale. L'idée d'un bien moral comme supérieur aux biens et aux maux physiques est indispensable à la vraie piété. L'homme moral peut seul aimer Dieu, car seul il peut s'expliquer et justifier le monde : si le bien moral n'existait pas, que de mal il y aurait dans l'univers !
69. ↑ Le fils qui accable son père de reproches, c'est l'homme blasphémant Dieu ; Polynice et Étéocle, ce sont les hommes qui, tous frères, sont trop souvent des frères ennemis. — Épictète revient plus d'une fois sur cette comparaison des frères ennemis. (V. les *Éclaircissements*.)
70. ↑ Sans doute quand la moisson n'est pas bonne.
71. ↑ C'est-à-dire : — là où l'homme ne trouve pas ce qui lui est utile, il n'a pas lieu d'en être reconnaissant ; or, là où n'est pas la reconnaissance, la piété ne peut pas être. — Épictète est bien loin de vouloir dire qu'on n'est pieux que par intérêt.
72. ↑ Cf. les *Mémorables*, IV, iii. « Ce qui m'afflige, Socrate, c'est que je ne vois personne rendre à la divinité assez de grâces de ses bienfaits. — Ne vous tourmentez pas de

cela, Euthydème. Vous savez la réponse de l'oracle de Delphes à ceux qui l'interrogent sur la manière d'honorer les dieux : *Suivez les lois de votre pays*. Or la loi de tous les pays est que chacun sacrifie selon ses moyens. Quelle manière plus belle et plus pieuse d'honorer les dieux, que celle qu'ils prescrivent eux-mêmes ! »

73. ↑ Ce sont la raison et la volonté humaine qui, dans le système stoïcien, font la qualité et le prix des choses. (V. plus haut, p. ii.).
74. ↑ Socrate trouvait ridicule d'aller consulter les oracles sur des questions que les dieux nous ont mis à portée de résoudre par nos propres lumières : comme si on leur demandait si l'on doit confier son char à un cocher habile ou maladroit, son vaisseau à un bon ou à un mauvais pilote. Il taxait d'impiété la manie d'interroger les dieux sur ce qu'on peut aisément connaître, soit par le calcul, soit en employant la mesure ou le poids. — Apprenons, disait-il, ce que les dieux nous ont accordé de savoir ; mais recourons à l'art divinatoire pour nous instruire de ce qu'ils nous ont caché ; ils se communiquent à ceux qu'ils favorisent. » (*Mémorables*, I, i).
75. ↑ Par exemple, dans la science, dans la philosophie, dans la morale, dans la religion naturelle, on peut se servir de la raison ; — il sera donc inutile d'aller consulter les prêtres et les devins pour savoir comment penser, comment agir, comment connaître et adorer Dieu, etc. En tout cela, la raison seule sera la règle. — Au contraire, dans les arts empiriques, dans le commerce par exemple, quand on a tout calculé, un événement soudain peut déranger tous nos calculs : pour prévoir cet événement, il est permis de s'adresser aux dieux. — L'art de la divination, ainsi

délimité, ainsi rabaissé, devait nécessairement disparaître. On ne devait pas tarder à s'apercevoir que, non-seulement dans les sciences, mais même dans les affaires de la vie, la meilleure divination est encore celle de la raison, La philosophie arrachait ainsi à la théologie tous ses privilèges : le philosophe, l'homme de bien devenait le véritable prêtre, le vrai et seul ministre de la Divinité. (V. les *Entretiens*, et les *Pensées* de Marc-Aurèle).

76. ↑ On raconte que deux hommes qui se rendirent à Delphes tombèrent dans une embuscade de voleurs ; l'un fut tué, l'autre, s'étant enfui sans lui prêter secours, vint consulter l'oracle. Mais le dieu le chassa en lui disant : « Placé aux côtés d'un ami qu'on assassinait, tu ne l'as pas secouru ; tu n'es pas pur : sors de ce beau et saint lieu. » (V. Simplicius, *Comment. in Enchirid.*, xxxii.)

D'après la fable, il est vrai, cet homme ne pouvait guère arracher son ami à la mort ; mais il eût dû mourir avec lui.

77. ↑ Le plan de conduite qui va suivre est un tableau en raccourci de la vie antique. — Les stoïciens insistaient beaucoup pour que l'homme, au lieu de vivre au hasard (*præter propter vitâ vivitur*), adoptât un plan général de conduite qui dominât sa vie entière et auquel il ramenât toutes ses actions. — C'est cette idée qu'un moraliste moderne, Franklin, devait réaliser dans son tableau moral.
78. ↑ On sait que les anciens, surtout les Romains, attachaient beaucoup plus d'importance que nous à ce qu'ils appelaient le *decorum*, la majesté et la gravité du maintien. Il n'est donc pas étonnant qu'Épictète ordonne au philosophe de ne point rire ; — défense qui du reste n'a

rien d'absolu : le sage, dit Sénèque, sous sa gravité, doit conserver une sorte de gaieté intérieure qui emplit sa poitrine sans dérider son visage. « *Animus debet esse alacer et fidens, et super omnia erectus. Res severa est verum gaudium ; cæteræ hilaritates non implent pectus, sed frontem remittunt ; leves sunt* (Sénèque, *epist.* 23). »

79. ↑ « Reste pur autant que possible. » Le christianisme dira avec une vérité supérieure : « Reste toujours pur. » Ailleurs Épictète lui-même, parlant du philosophe, s'écrie : « Il faut que son âme soit plus pure que le soleil. »
80. ↑ C'est un conseil moins sublime mais plus praticable que celui de l'Évangile : « Si on te frappe sur la joue droite, tends la joue gauche. »
81. ↑ Les partis des cochers *verts* ou des *bleus*, des petits ou des longs boucliers. Pour l'un ou l'autre de ces partis, pour l'une ou l'autre de ces couleurs les Romains se passionnaient : *nunc favent panno, pannum amant*, dit Pline le jeune (IX, 6. — Voir Tertullien, *de Spectac.*, c. 9 ; Cassiodore, *Var.*, l. III, *epist.* 51). Plus tard on se battra pour les verts ou les bleus, et au sortir de l'arène le sang coulera dans les rues.
82. ↑ Le sage stoïcien ne doit s'étonner de rien : s'étonner, ce serait se troubler ; s'étonner d'une chose extérieure, ce serait s'abaisser devant elle et perdre son indépendance ; on connaît les vers d'Horace :

Nil admirari prope res una...

Solaque quæ possit facere et servare beatum.

83. ↑ On sait le rôle des lectures publiques à Rome et dans

l'anliquilé : les anciens, n'ayant point l'imprimerie, la remplaçaient comme ils pouvaient ; du reste, les lectures publiques ont leur analogue dans nos conférences. — « On louait une salle, on y disposait des banquettes, on faisait courir des annonces, on lançait ses esclaves par la ville pour inviter les amateurs, puis, le grand jour venu, le poète (ou tout autre genre d'écrivain) montait sur l'estrade, bien peigné, avec une belle robe blanche, un grand rubis au doigt, et, après avoir adouci sa voix par une gorgée de boisson onctueuse, il lisait ses vers d'un œil tendre et mourant. « Voyez maintenant, dit Perse, nos grands niais de « Romains se pâmer d'aise, pousser de petits cris de volupté à mesure que la tirade, avance, les pénètre et chatouille leurs sens. » L'admiration est si vive et si bruyante, que le poète lui-même, confus de plaisir et tout rougissant, est obligé d'y mettre un terme en disant : C'est assez ! « Et c'est pour cela, s'écrie Perse, que tu sèches et pâlis sur les livres ! Où en sommes-nous ? *En pallor seniumque, o mores !* » Bien plus, ces louanges sont en quelque sorte achetées : on ne les donne pas, on les vend. Les applaudisseurs sont des convives, de pauvres clients que l'amphitryon poète nourrit et habille. « Vous servez sur votre table quelque mets délicat, vous donnez un manteau usé à un de vos clients transis, et puis vous dites : J'aime la vérité, dites-moi la vérité sur mes vers. Eh ! comment le peuvent-ils ? » (V. Martha, *Les moralistes sous l'empire romain, Perse.*)

84. [↑](#) Ce n'est pas quand l'action est faite que le stoïcien doit dire : « Elle vaut ou elle ne vaut pas la peine d'être faite, » c'est avant de l'accomplir. La réflexion doit précéder l'acte, au lieu de le suivre. Une fois l'action examinée, si

on la juge digne d'être faite, il faut la faire, et alors en accepter avec résignation toutes les conséquences.

85. ↑ Ce n'est pas nous qui devons attendre les choses, ce sont les choses qui doivent en quelque sorte attendre notre volonté.
86. ↑ Il n'y a rien à répondre à ce raisonnement.
87. ↑ Le jour représente pour Épictète l'âme humaine ; la nuit, le corps. Dire : telle chose est utile à l'âme, c'est comme si l'on disait : à tel moment il fait jour. La proposition peut se soutenir. Dire : telle chose est utile au corps, c'est comme si l'on, disait : à tel moment il fait nuit. La proposition peut encore se soutenir. Mais s'il on dit : Quand il fait nuit, il fait jour ; ou encore : ce qui est utile au corps est utile à l'âme, — les propositions deviennent absurdes — Il faut donc, dans toutes nos actions et dans toutes nos pensées, distinguer l'âme et le corps, comme le jour et la nuit.
88. ↑ La partie maîtresse, c'est la raison, la volonté. — Cette comparaison, par sa trivialité même, fait mieux ressortir la faute de celui qui prend garde à son pied quand il marche, et ne prend pas garde à son âme quand il agit.
89. ↑ Le stoïcisme, en montrant que nul être raisonnable et libre n'a sa fin et son prix hors de soi-même, mais en soi, préparait l'affranchissement de tous les êtres qui semblaient faits non pour eux-mêmes, mais pour l'utilité ou pour le plaisir d'autrui : c'étaient les esclaves d'abord, puis les femmes, dont souvent la condition ne fut guère supérieure à celle des esclaves.

Épictète, sur ce point, ne fait que continuer Socrate. Il faut lire, dans les *Économiques* de Xénophon, l'entretien

rapporté par Socrate entre deux jeunes mariés : les rapports de l'homme et de la femme y sont compris d'une manière toute moderne. — « Quand elle se fut familiarisée avec moi, et que l'intimité l'eut enhardie à converser librement, je lui fis à peu près les questions suivantes : — « Dis moi, femme, commences-tu à comprendre pourquoi je t'ai choisie, et pourquoi tes parents l'ont donnée à moi ?... Si la Divinité nous donne des enfants, nous aviserons ensemble à les élever de notre mieux ; car c'est un bonheur qui nous sera commun, de trouver en eux des défenseurs et des appuis pour notre vieillesse. Mais dès aujourd'hui, cette maison nous est commune. Moi, tout ce que j'ai, je le mets en commun, et toi, tu as déjà mis en commun tout ce que tu as apporté. Il ne s'agit plus de compter lequel de nous deux a fourni plus que l'autre ; mais il faut bien se pénétrer de ceci, que celui de nous deux qui gèrera le mieux le bien commun, fera l'apport le plus précieux. »

« À ces mots, Socrate, ma femme me répondit : — En quoi pourrai-je t'aider ? De quoi suis-je capable ? Tout roule sur toi. Ma mère m'a dit que ma tâche est de me bien conduire. — Oui, par Jupiter ! lui dis-je, et mon père aussi me disait la même chose ; mais il est du devoir d'un homme et d'une femme qui se conduisent bien de faire en sorte que ce qu'ils ont prospère le mieux possible, et qu'il leur arrive en outre des biens nouveaux par des moyens honnêtes et justes. Le bien de la famille et de la maison exige des travaux au dehors et au dedans. Or la Divinité a d'avance approprié la nature de la femme pour les soins et les travaux de l'intérieur, et celle de l'homme pour les

soins et les travaux du dehors. Froids, chaleurs, voyages, guerres, le corps de l'homme a été mis en état de tout supporter ; d'autre part, la Divinité a donné à la femme le penchant, la mission de nourrir les nouveaux-nés ; c'est aussi elle qui est chargée de veiller sur les provisions, tandis que l'homme est chargé de repousser ceux qui voudraient nuire.

« Comme la nature d'aucun d'eux n'est parfaite en tous points, cela fait qu'ils ont besoin l'un de l'autre ; et leur union est d'autant plus utile que ce qui manque à l'un, l'autre peut le suppléer. Il faut donc, femme, qu'instruits des fonctions qui sont assignées à chacun de nous par la Divinité, nous nous efforcions de nous acquitter le mieux possible de celles qui incombent à l'un comme à l'autre.

Il est toutefois, dis-je, une de tes fonctions qui peut-être t'agréera le moins : c'est que, si quelqu'un de les esclaves tombe malade, tu dois, par des soins dus à tous, veiller à sa guérison. — Par Jupiter ! dit ma femme, rien ne m'agréera davantage... — Mais le charme le plus doux sera lorsque, devenue plus parfaite que moi, tu m'auras fait ton serviteur ; quand, loin de craindre que l'âge, en arrivant, ne te fasse perdre de ta considération dans ton ménage, tu auras l'assurance qu'en vieillissant tu deviens pour moi une compagne meilleure encore, pour tes enfants une meilleure ménagère, pour ta maison une maîtresse plus honorée. Car la beauté et la bonté ne dépendent point de la jeunesse : ce sont les vertus qui les font croître dans la vie aux yeux des hommes. »

90. ↑ Sénèque (*Epist.* 65) : « Majorsum, et ad majora genitus, quam ut mancipium sim mei corporis : quod equidem non aliter aspicio, quam vinculum aliquod libertati meæ circumdatum. »
91. ↑ Mais si le syllogisme était vivant, si la vérité était vivante, se résignerait-elle si facilement à n'être pas comprise et aimée ? À celui qui ne la cherche pas et ne la veut pas elle pourrait pardonner ; elle ne pourrait rester indifférente. Le sage, lui aussi, doit pardonner à celui qui est injuste, mais il ne peut pas et ne doit pas voir l'injustice sans souffrir. — Les Stoïciens conçoivent trop l'homme à la manière d'un syllogisme, d'un raisonnement abstrait, pas assez comme une raison vivante et agissante, comme une volonté qui non-seulement n'admet point en elle le mal, mais ne veut pas l'apercevoir autour d'elle.
92. ↑ Sénèque, *de sap. const.*, 17 : Solent dicere : Miserum me ! Puto : non intellexit ! — *De irâ*, ii, 34. Irascitur aliquis ? Tu contra beneficiis provoca, — *De Benef.*, vii, 31 : Vincit malos pertinax bonitas. — V. dans les *Éclaircissements*, les extraits des *Pensées* de Marc-Aurèle.

Cette idée stoïcienne de là charité et du pardon des injures dérive trop de principes fatalistes ; elle trouve plutôt sa source dans la nécessité comprise et acceptée que dans la volonté libre et aimante. Pour les stoïciens comme pour les socratiques, tout vice est ignorance, erreur, illusion : οὐδέϊς κακὸς ἔκων. C'est pour cette raison qu'il faut pardonner à l'homme vicieux, comme on pardonne à la pierre qui vous heurte. Le seul remède au vice, comme à l'ignorance, c'est la science ; il suffit de voir assez le bien pour le suivre comme on suivait auparavant le mal ; la

science, une fois introduite dans l'intelligence, introduit aussitôt le bien dans la volonté : toute science est vertu, toute vertu est science, et la science suprême est la vertu parfaite. — C'est là un déterminisme moral qu'il n'est pas facile d'accorder avec la conception si remarquable qu'a eue le stoïcisme du choix volontaire (ἡ προαίρεσις) et de l'indépendance personnelle (τὸ ἐφ' ἡμῖν).

93. ↑ C'était un des abus de l'ancienne Rome que les bains à toute heure, même au sortir des repas : *crudi tumidique lavantur*, dit Horace.
94. ↑ Nous ne pouvons, en effet, prononcer sur les intentions d'autrui, juger autrui. Nous pouvons, il est vrai, blâmer et punir toutes les actions qui lèsent notre droit ; mais quant à pénétrer dans la responsabilité intérieure de l'agent pour le *juger* lui-même, c'est impossible. Nous apprécions le fait matériel, comme le sage d'Épictète peut mesurer matériellement la quantité de vin absorbée ou constater l'heure prématurée du bain ; mais nous ne saurions connaître la pensée qui a produit le fait, la « pensée de derrière la tête ». Aussi l'individu est-il, au sens moral du mot, son seul juge ; et, dans tous les actes qui ne regardent pas la société ou le droit d'autrui, sa conscience propre doit être sa seule sanction.
95. ↑ Sénèque (*Epist.* 68) : Non est quod inscribas tibi philosophiam. — Et ailleurs (20) : Illud te rogo alque hortor ut philosophiam in præcordia ima demittas, et experimentum tui profectus capias, non oratione, nec scripto, sed animi firmitate et cupiditatum diminutione. — Et ailleurs (16) : Philosophia non in verbis, sed in rebus est.

96. ↑ Voir à ce sujet, dans le *Théétète*, le passage demi-ironique et demi-sérieux où Socrate, comparant son art à celui de sa mère, raconte l'influence qu'il exerce sur ses disciples et la manière dont il agit à leur égard : « Dieu m'a ordonné d'aider l'enfantement des autres et ne m'a point permis d'enfanter moi-même. Je ne suis guère savant moi-même, et mon esprit ne produit aucun rejeton, aucune de ces sages découvertes : mais ceux qui me fréquentent, quand même quelques-uns paraîtraient d'abord tout à fait ignorants, finissent tous, après m'avoir fréquenté quelque temps, avec l'aide de Dieu, par faire des progrès merveilleux, dont eux-mêmes et les autres s'aperçoivent... Ils se trouvent dans la même situation que les femmes en mal d'enfant : bien plus encore qu'elles, ils souffrent et passent leurs nuits et leurs jours dans les angoisses. Or, c'est le fait de mon art de savoir éveiller et calmer ces souffrances. Voilà ce qui arrive aux uns ; mais *il y en a quelques autres*, Théétète, qui ne me paraissent pas capables d'enfanter ; je comprends qu'ils n'ont pas besoin de mon ministère ; je les fiance de très-bon cœur à d'autres, et je puis dire qu'avec l'aide de Dieu je devine assez bien à qui je dois les attacher dans leur intérêt. J'en ai abandonné bon nombre à Prodicus, beaucoup aussi à d'autres hommes d'une science admirable. » Voir aussi le *Clitophon*.
97. ↑ Sénèque (*Epist.* 103) : *Multis fuit periculi causa, insolenter tractata et contumaciter. Vitia sibi detrabat, non alii exprobrat : non abborreat a publicis moribus. — Concoquamus illa : alioqui in memoriam ibunt, non in ingenium* (84.)
98. ↑ « Épictète, dit Pascal (*Entretien avec de Saci*) montre en

mille manières ce que l'homme doit faire. 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. »
— V. les *Éclaircissements*.

99. ↑ « N'embrasse point les statues. » Les commentateurs se sont efforcés en vain de comprendre le sens de cette phrase. Chacun a donné son explication également fautive. Le sens apparaît pourtant clairement quand on compare ce passage avec un passage analogue des *Entretiens* : « Il ne faut nous exercer à rien qui soit extraordinaire et contre nature... Il est difficile, en effet, de danser sur là corde ; et non-seulement cela est difficile, mais cela est encore dangereux. Est-ce une raison cependant pour que nous aussi nous apprenions à *danser sur la corde, à y élever en l'air une branche de palmier, à y tenir embrassées des statues ?* »
100. ↑ Épiciète (*Apud Slob.* VII, 17) : « Il faut louer Agrippinus de ce que, malgré son grand mérite, jamais il ne se louait lui-même : et si quelque autre le louait, il rougissait. »
101. ↑ « C'est chose royale, disait Antisthènes, quand on fait le bien, d'entendre dire du mal de soi. »
102. ↑ Chrysippe, le plus célèbre des écrivains stoïciens, naquit à Solès, dans la Cilicie, vers l'an 280. Il fut disciple de Cléanthe, et lui succéda comme chef du Portique. Ce fut l'homme qui écrivit le plus de l'antiquité ; mais, dans le nombre prodigieux de ses ouvrages, aucun ne nous est parvenu. Dialecticien subtil, on a dit de lui que, si les dieux voulaient se servir de la logique, ils ne pourraient employer que celle de Chrysippe. Avec lui, le stoïcisme déclina de la morale vers la logique, pour se perdre

souvent dans les arguties et les jeux de mots. Il mourut vers l'an 207.

03. ↑ De combien de commentateurs pourrait-on dire la même chose, maintenant encore ?
04. ↑ Les moralistes anciens reviennent sans cesse sur ce sujet : ne rien remettre au lendemain. Tout ce qui est en notre pouvoir est aussi bien en notre pouvoir aujourd'hui que demain. Le remettre à demain, c'est donc se créer pour aujourd'hui un obstacle, c'est enchaîner sa liberté. Aussi, dit ailleurs Épictète, « ce qu'on peut différer utilement, on peut plus utilement encore l'abandonner. » — « Nous ne vivons pas, dit énergiquement Sénèque, nous nous préparons à vivre ; nous différons toutes choses ; *non vivunt, sed victuri sunt ; omnia differunt.* » — Et le poète stoïcien Perse : « — Je le ferai demain, dites-vous ? — Vous ferez demain comme aujourd'hui. — Quoi ! c'est un grand don pour toi que de m'accorder un jour ? — Mais quand, ce jour passé, l'autre aurore viendra, déjà nous aurons consumé demain devenu hier ; et voilà qu'un autre demain poussera devant lui nos années, sans que nous puissions jamais l'atteindre :

*Jam cras hesternum consumpsimus, aliud cras
Egerit hos annos, et semper paulum erit ultra.*

05. ↑ La morale pratique, qui déduit des théorèmes moraux les règles de la conduite.
06. ↑ La morale théorique, qui, selon le stoïcisme, se confond dans ses principes avec la métaphysique et la physique.
07. ↑ La logique.
08. ↑ Pensée très-importante, en ce qu'elle résume la méthode

des stoïciens, méthode avant tout pratique et dédaigneuse de la théorie pure. « Ce que nous cherchons en toutes choses, dit ailleurs Épictète, c'est ce qui a rapport au bien et à la liberté ». — Les premiers philosophes grecs avaient été des physiciens ; Platon et Aristote furent des métaphysiciens ; Épictète et les stoïciens romains sont des moralistes : ils voient dans la morale le vrai fondement de toute philosophie.

109. ↑ Ces vers sont, de Cléanthe, le poète philosophe. On sait son histoire. Né à Assos, en Éolie, vers l'an 310 environ, il se destinait au métier d'athlète, lorsqu'il connut Zénon à Athènes. Contraint par la pauvreté à se mettre au service des jardiniers d'Athènes, il passait les nuits à arroser les plantes, les jours à entendre Zénon et à étudier. Il succéda à Zénon dans l'enseignement du Portique. On a conservé de lui un hymne à Jupiter dont voici quelques extraits : « Salut à toi, ô le plus glorieux des immortels, être qu'on adore sous mille noms, Jupiter éternellement puissant ; à toi, maître de la nature ; à toi qui gouvernes avec loi toutes choses ! C'est le devoir de tout mortel de t'adresser sa prière ; car c'est de toi que nous sommes nés, et c'est toi qui nous a doués du don de la parole, seuls entre tous les êtres qui vivent et rampent sur la terre. À toi donc mes louanges, à toi l'éternel hommage de mes chants ! Ce monde immense qui roule autour de la terre conforme à ton gré ses mouvements, et obéit sans murmure à tes ordres... Roi suprême de l'univers, ton empire s'étend sur toutes choses. Rien sur la terre, Dieu bienfaisant, rien ne s'accomplit sans toi, rien dans le ciel éthéré et divin, rien dans la mer ; hormis les crimes que commettent les méchants dans leur folie... Jupiter, auteur de tous les

biens, dieu que cachent les sombres nuages, maître du tonnerre, retire les hommes de leur funeste ignorance ; dissipe les ténèbres de leur âme, ô notre père, et donne-leur de comprendre la pensée qui te sert à gouverner le monde avec justice. » — Les vers que cite Épictète sont cités et traduits en latin par Sénèque (*Epist.* 107). Il ajoute celui-ci, plus énergique encore :

Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.

10. ↑ Ces deux vers sont d'Euripide, auquel Épictète et Marc-Aurèle empruntent souvent des citations.
11. ↑ Ces deux sentences sont empruntées, l'une au *Criton*, l'autre à l'*Apologie*. Épictète aimait à les citer. V. aussi Marc-Aurèle.

- Hildepont
- Zyephyrus
- Yland
- Lunavorax
- Maltaper
- Dudenw
- Critou
- Sapcal22
- Babaorum2
- Acélan