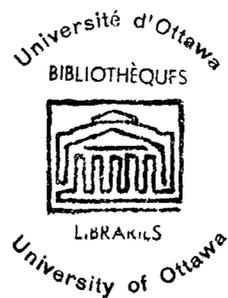


001647

CELINE DUMAS

L'ANTHROPOLOGIE D'EPICTETE

Thèse présentée à la faculté
de Philosophie de l'Université
d'Ottawa en vue de l'obtention
de la Maîtrise en Philosophie



Ottawa
1972

UMI Number: EC55518

INFORMATION TO USERS

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleed-through, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

UMI[®]

UMI Microform EC55518
Copyright 2011 by ProQuest LLC
All rights reserved. This microform edition is protected against
unauthorized copying under Title 17, United States Code.

ProQuest LLC
789 East Eisenhower Parkway
P.O. Box 1346
Ann Arbor, MI 48106-1346

INTRODUCTION

INTRODUCTION

A. Travaux antérieurs sur l'anthropologie d'Epictète. Présentation du plan et de la méthode.

Epictète a porté le stoïcisme à son sommet. Voici comment nous avons été intéressée à l'étudier de plus près. Nous avons été retenue par son style direct, franc, imagé parfois, par la conviction qu'il met à parler de la doctrine stoïcienne et à la vivre, de même que par son sens religieux profond.

Nous avons découvert avec surprise que très peu de monographies avaient été écrites concernant cet auteur qui a eu pourtant une influence considérable à travers l'histoire. Les trois oeuvres les plus importantes qui lui ont été consacrées sont celles de Bonhöffer: Epiktet und die Stoa¹, publiée en 1890; Die Ethik des Stoikers Epiktet², publiée en 1894 et celle de Colardeau: Etude sur Epictète³, publiée en 1903.

Notre projet consiste à rechercher quelle est la vision globale qu'Epictète s'est faite de l'homme. Nos deux points de repère majeurs sont le corps et l'âme. Or, nous n'ignorons pas qu'Epictète a joué presque strictement le rôle

1. Stuttgart, Verlag Von Ferdinand Enke, 1890, 316 p.

2. Idem, 1894, 278 p.

3. Paris, A. Fontemoing, 1903, XII-351(2) p.

de directeur de conscience et que ses discours comportent surtout des considérations éthiques. Il nous a donc fallu rechercher l'anthropologie derrière une éthique. Nous avons voulu savoir de quoi est fait et comment fonctionne l'homme qu'Epictète appelle à l'action, au bien. Malgré les quelques volumes et articles rédigés au sujet d'Epictète, pouvions-nous encore prétendre faire oeuvre originale en choisissant une telle perspective? Nous le verrons en passant en revue quelques études.

Bonhöffer est vraiment l'auteur le plus important à consulter au sujet d'Epictète. Par notre thèse, nous ne répétons pas sa démarche, du moins pas telle qu'elle se déroule dans l'oeuvre intitulée Die Ethik des Stoikers Epiktet, puisque, comme le titre l'indique, le but principal de Bonhöffer est d'abord de retracer la morale d'Epictète et de la situer ensuite dans l'ensemble de la morale stoïcienne.

De son côté, Gabriel Germain, dans une oeuvre beaucoup plus récente⁴, voit en Epictète l'occasion d'étudier le stoïcisme romain en général. Et l'homme y est étudié dans son lieu hiérarchique: il est situé par rapport aux autres êtres, animaux ou Dieu.

A l'instar de ces deux oeuvres, d'autres études concernent Epictète d'une façon plus exclusive. Ainsi, Colardeau a sans doute écrit l'oeuvre la plus importante en français. Dans son ouvrage intitulé: Etude sur Epictète, il a entrepris

4. Epictète et la spiritualité stoïcienne, (Coll. "Maîtres Spirituels"), Paris, Seuil, 1964, 192 p.

5. Op. cit.

une démarche originale en ce qu'il cherche à replacer Epictète non pas dans le sillage des anciens Stoïciens mais bien plutôt dans celui de son maître immédiat, Musonius Rufus⁶. Colardeau a bien consacré un chapitre à la philosophie générale d'Epictète⁷. Mais l'ensemble de l'oeuvre est principalement une recherche au sujet du pédagogue qu'il était. La tâche essentielle que s'est donnée Colardeau est de "(lui) demander comment il entendait et pratiquait l'enseignement⁸".

Xénakis⁹, de son côté, a composé une étude sur la philosophie générale d'Epictète. La note dominante demeure l'éthique. Selon Xénakis, Epictète voudrait enseigner aux hommes une sorte de thérapie. Pour Epictète, l'individu est l'auteur de ses propres malaises intérieurs. Il peut donc y remédier en s'exerçant à transformer lui-même ses états d'âme.

Hijmans¹⁰ a pour sa part divisé son oeuvre en trois chapitres. Dans le premier, il est question de la vie et du personnage qu'était Epictète. Le second s'attache à dépeindre Epictète en tant qu'éducateur. Le troisième enfin traite du thème auquel fait allusion le titre de l'ouvrage: l'ascèse. Il n'est donc jamais question d'anthropologie comme telle.

6. Cf. Th. Colardeau, op. cit., p. X et p. 203.

7. Le chapitre 2, p. 35 à 68: La doctrine d'Epictète.

8. Ibidem, p. X.

9. Epictetus, Philosopher-Therapist, The Hague, Martinus Nijhoff, 1969, XII-141 p.

10. "Ἄσκησις, notes on Epictetus' educational system, Assen, Van Gorcum, 1959, 110 p.

Joseph Moreau¹¹ nous offre une étude intéressante, mais brève, centrée sur le thème de la liberté. Epictète y est considéré avant tout comme un esprit religieux qui se donne pour tâche d'orienter l'action de l'homme de bien.

Une seule étude, semble-t-il, s'est assignée la même tâche que nous: Epiktet und die Stoa¹². L'auteur, Bonhöffer, s'y est proposé d'isoler l'anthropologie de l'éthique, comme il le mentionne dans son introduction. Nous croyons toutefois que notre étude se distinguera nettement du travail de Bonhöffer. Qu'il suffise de savoir, d'une part, qu'à notre connaissance, il n'existe en français aucune étude systématique de l'anthropologie d'Epictète. D'autre part, il convient de noter que Bonhöffer analyse l'oeuvre d'Epictète relativement à l'ensemble de la pensée stoïcienne, tandis que nous voulons délibérément centrer notre synthèse sur le seul Epictète. Enfin, l'étude de Bonhöffer et la nôtre diffèrent beaucoup quant au plan que nous nous proposons de suivre. Bonhöffer part d'un plan a priori, d'un plan qu'on aurait pu, en somme, appliquer à n'importe quel auteur philosophique. On accordera en effet que l'anthropologie implique une étude de l'homme dans son ensemble. Mais prétendre que l'homme est un composé d'âme et de corps, que l'âme se répartit en des facultés bien précises comme l'intelligence, la volonté, l'imagination, les passions, une telle conception constitue déjà

11. Epictète ou le secret de la liberté, Paris, Seghers, 1964, 192 p.

12. Op. cit. supra.

une interprétation du donné humain qu'on ne saurait poser de façon gratuite préalablement à toute enquête sur l'homme. A plus forte raison ne saurait-on la poser préalablement à une enquête portant sur l'anthropologie de tel penseur, quitte ensuite à forcer arbitrairement les hypothèses du philosophe en question à entrer dans les limites de ce cadre préétabli.

Nous pensons donc qu'il faille au contraire obéir, sans a priori, à l'ordre "génétique" de la pensée d'un auteur. Nous partons de l'intérieur de la pensée d'Epictète. Epictète fait reposer sa vision du monde sur deux pivots qui font figure de leitmotiv: "Ce qui ne dépend pas de nous" et "Ce qui dépend de nous". Nous avons donc intitulé la première partie de notre thèse: L'homme dans le monde ou ce qui ne dépend pas de nous, et la deuxième: L'âme ou ce qui dépend de nous. Pourquoi débiter par "ce qui ne dépend pas de nous"? 'Le plus important pour l'homme', dit en quelque sorte Epictète, 'c'est de vivre sa liberté'. Et, être libre, c'est dominer un secteur limité, c'est-à-dire ce qui dépend de soi. Nous avons donc choisi de traiter d'abord de ce qui est le moins "l'homme", mais ce dans quoi l'homme est situé, soit: le cosmos (événements matériels), les événements humains, et le corps, pour arriver à ce qu'est vraiment l'homme c'est-à-dire l'âme, et plus particulièrement dans son aspect actif.

Le premier chapitre de la première partie s'intitule: Théorie physique du monde et de l'homme. Le titre à lui seul annonce déjà deux éléments: d'abord que l'anthropologie d'Epictète est matérialiste et que l'homme et le cosmos fonctionnent d'une façon qui permet de les mettre en parallèle.

Il est important dès le début de savoir que l'âme, pour les Stoïciens, est une entité matérielle autant que le corps. Ce début nous permet d'établir la nature du lien entre le corps et l'âme.

Dans les paragraphes qui suivent cette première étape, nous faisons l'inventaire des éléments qui peuvent proprement se loger sous la rubrique: "Ce qui ne dépend pas de nous". Le stoïcisme constitue un système où chaque être est une partie essentielle du tout mais ne trouve son sens que dans la subordination au tout. Consciente de cette perspective qu'a adoptée le Portique, nous avons bâti un plan qui nous permettait de cheminer ou de passer du tout à la partie, soit du cosmos au corps (qui est l'homme dans son individualité sinon dans sa personnalité), en passant par les événements extérieurs et la mort.

Après une étude serrée de ce qui ne dépend pas de nous, nous avons cru important de chercher si Epictète ou ses prédécesseurs avaient assuré suffisamment la possibilité d'une initiative humaine. Il s'agissait, croyions-nous, de fonder la légitimité d'un discours sur "ce qui dépend de nous". Le cosmos, les événements extérieurs dont la mort en particulier, le corps, sont-ils des déterminations négatrices de la liberté ou en sont-elles les points de départ? Telle est la question dont traite le chapitre troisième de la première partie.

Dans la deuxième partie, nous abordons l'étude de l'âme pour elle-même. Le chapitre premier décrit la vie psychique passive de l'âme (sensation, représentation, prémonition). Enfin, le chapitre deuxième nous permet seul d'accéder

au moi profond, l'âme dans sa sphère active (jugement, assentiment, tendance, désir).

Pour tous les thèmes, nous avons tenu compte des théories des prédécesseurs, ce détour nous permettant de constater l'orthodoxie ou l'originalité d'Epictète par rapport aux autres Stoïciens.

Dans notre texte, les références à Epictète sont toutes contenues dans le volume Les Stoïciens, édité par la Pléiade. Les notes au bas des pages se liront comme suit: E. est mis pour Entretiens et M. pour Manuel. I, 13, 1-4 par exemple, doit se lire comme suit: Livre I, chapitre 13, versets 1 à 4.

B. Situation d'Epictète au sein du stoïcisme.

Au moment où Epictète commence à s'intéresser à la philosophie, le stoïcisme vit déjà depuis plus de trois siècles. Les maîtres à penser demeurent les fondateurs de la doctrine c'est-à-dire Zénon de Cittium et Chrysippe, illustres représentants de ce qu'il est convenu d'appeler l'ancien stoïcisme. Ce sont leurs oeuvres qui sont lues et commentées dans les écoles.

L'entreprise de replacer Epictète en contexte stoïcien nous permet d'apparenter sa doctrine à ses premiers représentants. Nous passerons en revue quelques points de la doctrine par lesquels Epictète se rattache à l'ancien stoïcisme.

On retrouve dans les Entretiens les trois sujets que Zénon avait désignés comme autant de parties de la philosophie

soit: la logique, l'éthique et la physique. Parmi les prédécesseurs d'Epictète, c'est Chrysippe qui a accordé le plus d'importance à la logique. Chez Epictète la logique a la première place en ce sens qu'elle constitue l'avant-poste du système. Mais il demeure qu'elle est subordonnée à la morale. Elle n'est justifiée que parce qu'elle sert d'instrument à la morale. La logique, l'éthique et la physique forment pour Epictète, comme pour les anciens stoïciens, un tout inséparable¹³. Retenons toutefois que le but ultime de la philosophie est d'améliorer la conduite humaine, et ceci dès la naissance du stoïcisme.

"The real business of all philosophy, according to the Stoics, is the moral conduct of man¹⁴".

Le concept qui résume la morale est celui de la vertu. Zénon, Chrysippe aussi bien qu'Epictète héritent directement de Socrate l'idée que la vertu est connaissance; la vertu peut être apprise, le savoir est même indispensable à la vertu. Au contraire, le vice est ignorance. En conséquence, l'étude est très importante et le vice se trouve justifié et par là mieux toléré. Toutefois, Epictète face à cet idéal socratique, réagit à la manière des autres stoïciens de son temps. Alors que l'ancien Portique

13. P. De Lacy, The logical structure of the ethics of Epictetus, in Classical Philology, 38(1943), p. 112 et 119.

14. E. Zeller, The Stoics, Epicureans and Sceptics, traduction par O.J. Reichel, New York, Russell and Russell Inc., 1962, p. 56.

"accordait le premier rôle à la théorie, selon l'idée socratique que la science est la condition nécessaire et suffisante de la sagesse¹⁵",

Epictète demeure convaincu que la théorie doit être tournée vers l'action. Il faut mettre en ordre les principes afin de les retrouver dans la pratique¹⁶. A l'époque d'Epictète,

"la philosophie n'est plus comme autrefois une science spéculative, un objet de savantes disputes et l'amusement des plus délicats¹⁷".

Dans le stoïcisme impérial, "ce qui domine, c'est le souci de l'utilité pratique, du progrès moral¹⁸". Autrefois, il suffisait de connaître la doctrine morale stoïcienne pour être reconnu aussitôt comme vertueux. A l'époque d'Epictète, les oeuvres supplantent les principes. Jeanne Le Hir écrit qu'Epictète est:

"l'apôtre ardent d'une religion où les oeuvres ont plus de valeur que la doctrine¹⁹".

Si la vertu est la notion-clé de la morale, c'est qu'elle est vue comme le souverain bien. Les circonstances où tous les Stoïciens ont vécu ont provoqué une recherche du bonheur et de la liberté dans ce qui est intérieur à l'homme et qui est inviolable. La division, chez Epictète, entre ce

15. R. Chevallier, Le milieu stoïcien à Rome au premier siècle après Jésus-Christ, (Coll. "Lettres d'humanité" 19), dans Bulletin de l'Assoc. G. Budé, 4(1960), p. 538.

16. C. Martha, Les moralistes sous l'empire romain, Paris, Librairie Hachette, 1881, p. 72.

17. Idem, p. 103.

18. R. Chevallier, op. cit., p. 538.

19. Les fondements psychologiques et religieux de la morale d'Epictète, dans Bulletin de l'Assoc. G. Budé, (Coll. "Lettres d'humanité" 13), 4ième série, 4(déc. 1954), p. 73.

qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas est le produit d'une attitude déjà adoptée par l'ancien stoïcisme qui consistait à isoler la morale de la politique. Cette démarche, renvoyant à l'intériorité, faisait choir les barrières entre les hommes et permettait l'introduction du concept de "citoyen du monde". Notons que cette idée est également une conséquence des faits: l'établissement de l'empire avait aboli les barrières entre les pays²⁰.

Nous sommes à même de constater que la pensée d'Epictète s'enracine profondément dans le stoïcisme ancien. Toutefois, nous avons souligné à l'occasion, qu'elle n'est pas totalement orthodoxe. Selon von Arnim, Epictète n'est pas une bonne autorité pour renseigner sur les termes techniques de Chrysippe²¹. Pour le sujet qui nous préoccupe, soit l'anthropologie, nous verrons qu'Epictète demeure plutôt orthodoxe pour une grande part. La note personnelle, repérable dans ses écrits, vient soit d'une réelle originalité, soit d'un manque de rigueur dans l'emploi des termes techniques.

Le traitement que le moyen stoïcisme a fait subir à la doctrine a des répercussions jusque chez Epictète. C'est pourquoi nous nous arrêterons brièvement sur l'époque latine du stoïcisme. On en a parlé comme d'un tout; il n'empêche que ses principaux représentants ne sont pas d'accord en tous points.

20. E. Zeller, op. cit., p. 17 et 21.

21. F.H. Sandbach, "Εννοια and Πρόληψις in The Stoic theory of knowledge, in Classical Quarterly, 24(1930), p. 44.

C'est par Panétius que le stoïcisme entre dans le monde romain et les Romains ont le sens pratique plus que les Grecs²². Panétius ne s'intéresse pas à la logique²³. Il a mis l'accent sur la morale appliquée et la théologie²⁴. Il a modifié la formulation du "télos" en précisant qu'il faut suivre notre nature et non pas, comme on le disait plus simplement autrefois, la nature. On retrouve parfois cette expression chez Epictète. Boyancé voit en Panétius le premier des personnalistes²⁵. Selon Panétius, l'homme ne se réalise pleinement que dans l'action et celle-ci doit s'exercer aussi sur le plan politique. Mais il a quand même reconnu une valeur à la connaissance purement théorique²⁶.

Posidonius, pour sa part, a revalorisé les sciences particulières. Il semble avoir possédé un savoir encyclopédique. Il a accordé une attention spéciale à la théorie de l'univers en laquelle il est fidèle aux vues stoïciennes²⁷. Par son mysticisme, il a peut-être contribué au réveil de l'esprit religieux à son époque qui se situe sous le règne d'Auguste²⁸. On perçoit derrière sa doctrine une influence

22. C. Martha, op. cit., p. 53.

23. J.M. Rist, Stoic Philosophy, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, p. 175.

24. P. Boyancé, Le stoïcisme à Rome, dans VIII^{ème} Congrès d'Aix-en-Provence. Actes du Congrès, (Coll. Association G. Budé), Paris, Les Belles Lettres, 1964, p. 222.

25. Idem, p. 227.

26. Idem, p. 225; renvoie à Pohlenz Die Stoa, p. 202.

27. Idem, p. 233.

28. R. Chevallier, op. cit., p. 559 note 31.

certaine de Platon²⁹ qui se manifeste dans la théorie de l'âme humaine, comme nous le verrons plus tard, dans la deuxième partie de cette étude.

Nous négligeons de parler de Cicéron, car nous ne voyons pas comment il aurait pu influencer Epictète.

Le moyen stoïcisme a été souvent interprété comme étant une époque où la doctrine a subi un adoucissement pour ne pas dire un relâchement. L'un des compromis le plus souvent rapporté est l'établissement de préférables (proègména) et de non préférables (apoproègména) parmi les indifférents. Cette concession est tout à fait étrangère à Epictète³⁰.

Venons-en enfin au stoïcisme impérial. Sous l'empire, le bouleversement dans la situation politique et sociale explique le ton de la morale. Le despotisme règne; toute liberté politique est supprimée. Les aristocrates ainsi que les philosophes sont menacés à tout instant d'exil ou de mort. Complètement impuissants face aux événements, les citoyens grecs ou romains demandent le secours des philosophes. Par le fait même, ceux-ci deviennent prêcheurs et l'issue qu'ils offrent à cette population décontenancée est une invitation à la maîtrise de soi, à la résignation et à la préparation devant la mort. Devant l'urgence de la situation, on n'a plus tellement le temps d'inventer, d'ajouter à la doctrine. On cherche plutôt à appliquer les principes déjà établis par les

29. P. Boyancé, op. cit., p. 235.

30. P. De Lacy, op. cit., p. 12 et J. Le Hir, op. cit., p. 75.

prédécesseurs³¹ et à les prolonger dans une casuistique³².

Erwin Rohde résume bien le rôle du stoïcisme romain :

"Plus que jamais auparavant, il a, durant les deux premiers siècles de notre ère rempli sa vraie mission, qui était d'agir efficacement comme sagesse de vie et non comme système d'idées mortes, d'assurer à ses adhérents, dans le dénuement et dans la détresse, et peut-être plus encore dans la vie large et luxueuse, la liberté et l'autonomie de l'esprit, fondées sur la propre vertu de l'esprit lui-même³³".

Afin de situer Epictète par rapport à Sénèque, nous montrerons d'abord leurs points communs :

Sénèque préfigure Epictète en ce qu'il raille la Logique. Les syllogismes, dit-il, n'amènent pas la conversion du coeur³⁴. La théorie est nécessaire mais moins importante que la pratique³⁵. Sénèque insiste beaucoup sur l'effort moral³⁶. L'intention droite de l'ancien stoïcisme ne suffit plus³⁷. Ce qu'on peut appeler le volontarisme de Sénèque préfigure l'accent mis par Epictète sur la " προαίρεσις ". Enfin, chez l'un comme chez l'autre, la connaissance du bien et du mal ne suffit pas à la conversion; il faut y ajouter la modification de l'habitude³⁸.

31. R. Chevallier, op. cit., p. 538.

32. E. Zeller, op. cit., p. 299.

33. Psyché, trad. A. Reymond, Paris, Payot, 1928, p. 531.

34. P. Boyancé, op. cit., p. 251.

35. R. Chevallier, op. cit., p. 548.

36. P. Boyancé, op. cit., p. 247.

37. Idem, p. 254.

38. Idem, p. 252.

Par rapport au stoïcisme ancien, Sénèque a fait quelques concessions. Le sage n'est plus un idéal inaccessible³⁹. Sénèque s'élève contre l'érudition mais il y cède parfois lui-même⁴⁰. Il accorde une grande place aux amis⁴¹. Il n'hésite pas à emprunter les idées d'Epicure, à l'occasion, contrairement à Epictète qui ne mentionne les idées de ce dernier que pour montrer leurs contradictions réciproques. Enfin, Sénèque se distingue d'Epictète en ce que, pour lui, les "decreta" généraux valent moins que les "praecepta" particuliers⁴². Epictète soutenait au contraire que, si on connaît la règle générale, on sait comment agir dans le particulier.

Même s'il offre des points de ressemblance avec le moyen stoïcisme, Epictète ne fait jamais mention d'aucun de ses représentants. Les philosophes qu'il a nommés parmi les Stoïciens sont: Zénon, Cléanthe et Chrysippe et parmi les non-Stoïciens: Socrate et Diogène le Cynique. Les deux accents de son oeuvre sont la morale et la religion. L'insertion du stoïcisme dans le concret ne semble pas avoir eu pour conséquence chez Epictète une altération de la doctrine. En anthropologie, l'inspiration profonde vient de l'ancien stoïcisme mais Aristote et Platon ont influencé le vocabulaire.

39. P. Boyancé, op. cit., p. 247.

40. R. Chevallier, op. cit., p. 539.

41. P. Boyancé, op. cit., p. 251.

42. R. Chevallier, op. cit., p. 548.

C. Situation d'Epictète dans son milieu social et politique.

Epictète est né en Phrygie vers 50 après Jésus-Christ⁴³. Il vécut jusque vers 125-130. Il fut d'abord esclave d'Hérophrodite⁴⁴. On rapporte que ce dernier était un maître cruel mais il permettait à Epictète d'assister aux leçons de philosophie de Musonius Rufus⁴⁵. Il devint finalement affranchi et vécut à Rome. Chassé de Rome par Domitien en 93, il se rend à Nicopolis, au nord-ouest de la Grèce⁴⁶. Il établit là une école. Epictète a toujours vécu très pauvrement⁴⁷. Son nom (Epiktètos) est un adjectif qui signifie "acquis". Epictète n'a jamais rien écrit pour la publication. Un disciple, Arrien, a mis en forme ses notes de cours et les publia. Xénakis prétend que seulement quatre des huit livres originaux sont conservés⁴⁸ et que le Manuel est intact. Le Manuel se veut un condensé des Entretiens. Il donne un portrait peu représentatif d'Epictète qui, dans les Entretiens, se montre moins strict, plus condescendant envers ses auditeurs.

43. J. Xénakis, op. cit., 1969, p. 1.

44. C. Martha, Les moralistes sous l'empire romain, p. 158-9.

45. R. Chevallier, op. cit., p. 543 note 9 et J. Xénakis, op. cit., p. 2.

46. Nicopolis, à 10 kilomètres de l'actuelle Prévéza et du golfe d'Actium, célèbre par la bataille navale qui donna à Octave la victoire sur Antoine en 31 avant Jésus-Christ. C'est d'ailleurs au lendemain de cette bataille qu'Octave, devenu Auguste, fonda Nicopolis en souvenir de sa victoire.

47. J. Xénakis, op. cit., p. 4.

48. Idem, p. 8.

A ses cours, Epictète lisait les anciens Stoïciens et commentait les différents points de la doctrine. Le dialogue avait une importance considérable. Epictète questionnait ses auditeurs à la manière de Socrate :

"The Discourses is closer than the Manual to the Socratic-dialectic tradition," écrit Xénakis⁴⁹.

Au temps d'Epictète, les gens cherchent un refuge dans la philosophie. Les leçons deviennent des prédications et le style à la mode est la diatribe.

"C'est un procédé cynique plus que stoïcien" dit R. Chevallier. "Si la diatribe désigne parfois l'improvisation libre ou l'entretien qui, au sein de l'Ecole, suit la leçon théorique, la diatribe est surtout la discussion - le prêche - philosophique en public, qui recourt à une éloquence familière et même triviale⁵⁰".

Epictète parle un langage populaire, pittoresque.

Dans ses discours, Epictète avait un réel souci d'amener ses auditeurs à une réforme morale, à la liberté⁵¹. C'est tout ce qui lui importait. Il prêchait d'exemple d'ailleurs. Il avait un réel mépris de l'opinion, de la fortune et de la mort. Il vivait dans le plus grand dénuement "à une époque où le culte de la richesse était une véritable idolâtrie⁵²". Sa vie semble avoir été empreinte de sérénité. Les Entretiens contiennent parfois des élans de joie.

49. Op. cit., p. 9.

50. Op. cit., p. 551.

51. E., II, 19, 29.

52. C. Martha, op. cit., p. 35.

PREMIERE PARTIE :

L'HOMME DANS LE MONDE
OU CE QUI NE DEPEND PAS DE NOUS

CHAPITRE 1:

THEORIE PHYSIQUE DE L'HOMME ET DU MONDE

Pour éclairer l'anthropologie d'Epictète, nous devons faire une incursion dans la physique stoïcienne.

"For the old Stoics, problems of man are essentially the problems of the cosmos. The microcosm parallels the macrocosm¹".

Toutes les parties de l'univers stoïcien, l'homme y compris, sont composées de matière.

Théorie physique du monde.

Le monde, selon tous les stoïciens, est un être vivant². Il est composé de deux principes³, l'un actif, la raison dans la matière; c'est Dieu, c'est l'âme du monde; ce principe agit en vue de fins⁴; l'autre, passif, c'est la substance sans qualité, la matière, appelée aussi le corps du monde. Le monde est ainsi composé d'une âme et d'un corps dès Zénon⁵ jusqu'au moyen stoïcisme. L'âme du monde n'est pas

1. J.M. Rist, Stoic Philosophy, p. 211.

2. E. Zeller, The Stoics, Epicureans and Sceptics, p. 159.

3. Diogène Laërce, Vies et opinions des philosophes, traduction par Emile Bréhier, Bibliothèque de la Pléiade, Tours, Gallimard, 1962, VII-134, p. 58.

4. E. Rohde, Psyché, p. 518.

5. J.M. Rist, op. cit., p. 259.

identique au corps du monde⁶; de plus, elle est localisée: selon Chrysippe, elle est située dans le ciel, selon Cléanthe dans le soleil⁷. Néanmoins, les anciens stoïciens affirment l'unité du monde. Chez Chrysippe, Dieu et le cosmos sont une seule et même chose. L'unité est faite par le principe actif, constitué de feu, d'éther, d'air. Il est un pneuma ou courant atmosphérique pénétrant tout. Il est désigné aussi parfois par l'expression "feu artiste", ou "feu éthéré"⁸. Le principe actif lui-même est matériel. Malgré la présence de deux principes, l'unité est sauvegardée du fait que l'un n'existe jamais sans l'autre. Les principes peuvent être distingués par abstraction seulement⁹. L'élément actif interpénètre complètement l'élément passif et est ainsi présent à travers le monde¹⁰. L'âme du monde pénètre chaque partie du corps¹¹. Le pneuma est doué de tension; par un mouvement de va-et-vient à l'intérieur des corps, du centre vers les extrémités, il assure non seulement l'unité interne, mais encore la cohérence de toutes les parties du cosmos¹².

6. E. Zeller, op. cit., p. 159.

7. J.M. Rist, Ibidem.

8. Plutarque, Stoic. Rep., 1052 F et 1053 F. cf. Von Arnim, S.V.F. II, 449.

9. J.M. Rist, op. cit., p. 259.

10. Ibidem, p. 208.

11. E. Zeller, op. cit., p. 159.

12. J.M. Rist, op. cit., p. 86 cite S. Sambursky, Physics of the Stoics, London, 1959, p. 4. cf. aussi E. Zeller, op. cit., p. 127.

Les stoïciens ont appuyé leur physique panthéiste sur la théorie du mélange total. Elle consiste à assurer qu'un corps (le pneuma actif), peut s'entremêler avec un autre corps (la matière sans qualité), non seulement en occupant les espaces vides, mais en interpénétrant toutes ses parties, sans être fondu en une masse homogène avec lui¹³. Chacun des corps garde ses qualités propres après le mélange¹⁴.

Boussoulas illustre le mélange intime et total par cinq exemples¹⁵: le feu pénètre le fer; l'air et le feu subtils et pénétrants circulent à travers la terre et l'eau plus grossiers et privés de tension; la lumière se mélange à l'air; la nourriture pénètre entièrement le corps nourri et enfin, l'âme pénètre le corps et s'y mêle intimement.

Revenons à la théorie du monde que nous considérerons, cette fois, chez les représentants du moyen stoïcisme. Nous avons vu que la dualité de principes dans le cosmos n'empêchait pas l'unité du monde selon l'ancien stoïcisme. Posidonius, pour sa part, établit un antagonisme entre Dieu et la substance, entre l'élément actif et l'élément passif, entre l'âme et le corps du monde¹⁶. Dieu n'est plus le monde comme il l'était chez Chrysippe. Posidonius opère une distinction

13. E. Zeller, op. cit., p. 136.

14. N.-I. Boussoulas, La structure du mélange dans la pensée antique, dans Bulletin de l'Assoc. G. Budé, (Coll. "Lettres d'humanité" 19), 4^{ième} série, 4 (d^{éc.} 1960), Paris, Les Belles Lettres, p. 497.

15. Ibidem.

16. J.M. Rist, op. cit., p. 209 et E. Rohde, Psyché, p. 528 n. 3.

réelle entre Dieu qui contrôle et la substance qui est contrôlée¹⁷. L'âme est située à la périphérie du cosmos et demeure présente aux objets naturels et à l'homme¹⁸. Mais Dieu est toujours regardé comme le gouverneur dont le monde est le sujet.

Epictète, de son côté, soutient l'unité du monde, s'il faut en croire ce passage où il affirme qu'il a retenu des leçons des philosophes que la substance dont le monde est fait est une¹⁹. Selon toute vraisemblance, il accepte la théorie du mélange total²⁰. Pour lui, comme pour Chrysippe et Posidonius, Dieu est présent à chacune des parties du monde²¹. Bien qu'il reconnaisse l'unité du monde, Epictète donne à penser qu'il considère Dieu comme le gouverneur²² et donc comme différent du cosmos. Personnaliser Dieu comme il le fait conduit naturellement à ce dualisme, mais il n'est pas un dualisme avoué.

Théorie physique de l'homme.

La théorie de l'âme et du corps humains est parallèle à la théorie du monde puisque, comme nous l'avons vu, le principe actif pénètre toutes les parties passives. Le principe actif en l'homme demeure matériel; il est appelé " ψυχή ". Il pénètre l'élément passif, le corps, dans chacune de ses

17. J.M. Rist, op. cit., p. 211.

18. Idem, p. 204.

19. E., III, 24, 10. 20. E., I, 14, 1.

21. E., I, 14, 9. 22. E., I, 14, 7.

parties, et, parce que doué, comme le pneuma divin, de tension, il fait de l'homme un tout uni dont les deux principes, âme et corps, ne sont pas identiques, chacun gardant ses caractéristiques. Selon Sextus Empiricus, le pneuma comme force de cohésion est appelé " ψυχή " et en tant qu'opposé au corps, il est appelé hégémonique²³. Cette dernière est en quelque sorte la réplique de Dieu dans l'homme. L'hégémonique est la partie dirigeante et, comme Dieu, elle occupe un lieu. Chrysippe la situe dans le coeur²⁴. L'âme contient différentes parties; les puissances de l'âme sont matérielles²⁵. Les objets qui tombent dans l'âme sont matériels²⁶. Les états et les activités volontaires de l'âme sont des tensions matérielles de notre pneuma psychique²⁷. Les qualités mentales même sont en connexion avec la tension du pneuma²⁸. L'unité de l'âme est préservée car il s'agit de la diversité d'un même pneuma et non de plusieurs pneumata isolés. Notons que l'unité de l'âme est une thèse soutenue par les anciens stoïciens²⁹. Quant à l'union de l'âme au corps, elle se fait

23. Adv. Math., VII, 234.

24. G. Blin et M. Keim, De la partie hégémonique de l'âme, dans Mesures, 2(15 avril 1939), p. 165.

25. E. Zeller, op. cit., p. 136.

26. Idem, p. 129.

27. G. Verbeke, L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à Saint Augustin, Paris, Desclée de Brouwer et Louvain, Institut supérieur de Philosophie, 1945, p. 163.

28. E. Zeller, op. cit., p. 211 et J.M. Rist, op. cit., p. 87-8 et 93.

29. Von Arnim, S.V.F., II 773-5 etc.

grâce à un va-et-vient du pneuma à travers le corps; des courants d'air partent du coeur vers les organes et reviennent au coeur³⁰. Le coeur, rappelons-le, est le siège de l'hégémonie. L'âme, en plus d'assurer la cohésion du corps et de pouvoir être considérée en elle-même, par opposition au corps, est principe d'union du corps et de l'âme.

Le moyen stoïcisme conserve en psychologie le dualisme qu'il avait reconnu dans le monde. Le dualisme, cette fois, concerne l'âme seule. L'âme de l'homme est double; elle est composée d'une partie rationnelle et d'une partie irrationnelle³¹. En conséquence, sa composition physique est double.

Examinons de plus près de quoi était constitué le pneuma chez les différents auteurs stoïciens. Selon Diogène Laërce³², le pneuma, tel que le comprend Zénon, est un souffle chaud. On peut l'interpréter aussi comme étant un feu très subtil, un cinquième élément³³. Cléanthe est d'accord. Chez Chrysippe et Panétius, le pneuma est composé d'air et de feu. Chez le premier, il s'agit du feu artiste³⁴ mais pas chez le deuxième³⁵. Posidonius comprend l'âme comme un souffle chaud³⁶.

30. E. Zeller, op. cit., p. 127 note 5 et p. 214.

31. J.M. Rist, op. cit., p. 186.

32. Vies et opinions des philosophes célèbres, Ed. de la Pléiade, VII, 156, p. 66.

33. G. Verbeke, op. cit., p. 164 n. 439; J.M. Rist, op. cit., p. 185; et Diogène Laërce, Ibidem.

34. G. Verbeke, op. cit., p. 164 n. 439.

35. Cicéron, Tusc. Disp., I, 42 (fr. 82).

36. Diogène Laërce, Vies et opinions des philosophes, VII, 156.

Bonhöffer prétend que le pneuma chez Epictète est le cinquième élément comme chez Zénon et Cléanthe. Verbeke refuse et soutient qu'il s'agit d'air et de feu³⁷. Pour notre part, nous trouvons chez Epictète de quoi justifier les deux positions. Epictète reconnaît l'âme comme un fragment de Dieu³⁸. Par là il est vraisemblable qu'il ait conçu le pneuma comme le cinquième élément. Toutefois, lorsqu'Epictète décrit le phénomène de la mort, il néglige de faire allusion à un cinquième élément³⁹. Chez Marc Aurèle, le pneuma est le cinquième élément⁴⁰.

L'indice qui nous a permis de rattacher Epictète aux autres stoïciens dans la théorie physique de l'âme c'est l'utilisation du mot pneuma opposé au corps humain⁴¹. Nous avons trouvé dans l'ancien stoïcisme l'explication concernant le lien entre l'âme et le corps et le lien entre les actes de l'âme et l'âme elle-même. Retenons que l'âme, comme entité matérielle, est unifiée, ou une, selon Epictète. Elle est aussi principe d'union au corps, ce dernier constituant une seconde entité matérielle distincte. Verbeke prétend qu'Epictète évite le dualisme platonicien du fait que les deux entités sont corporelles:

37. G. Verbeke, op. cit., p. 164 n. 439.

38. E., I, 14, 6.

39. E., III, 13, 15.

40. J.M. Rist, op. cit., p. 269; et Ad. Bonhöffer, Epiktet und die Stoa, p. 31.

41. E., II, 1, 17-18.

"La partie la plus élevée chez l'homme n'est pas une partie distincte et séparée mais est une manière d'être qui embrasse la personnalité tout entière⁴²".

Xénakis abonde dans le même sens⁴³. Nous croyons, à la suite de Jagu⁴⁴, au dualisme d'Epictète. Il a insisté sur l'essentielle différence entre l'âme et le corps⁴⁵, et aussi sur l'indépendance⁴⁶ et la supériorité de l'âme⁴⁷. Pour expliquer sa théorie, Epictète recourt fréquemment à un vocabulaire et à des explications similaires à ceux du Phédon⁴⁸. Pourtant le dualisme tel qu'entendu par Epictète ne se confond pas avec le dualisme au sens platonicien. Enfin, Epictète manifeste par sa théorie qu'il est fidèle à l'ancien stoïcisme et contourne la théorie du moyen stoïcisme selon laquelle l'âme contenait plusieurs facultés, plusieurs puissances.

42. Op. cit., p.164.

43. Epictetus, Philosopher-Therapist, p. 52.

44. Epictète et Platon, essai sur les relations du stoïcisme et du platonisme à propos de la morale des Entretiens, Paris, Vrin, 1946, p. 87 ss.

45. E., III, 3, 17: "Pas toi mais ton corps".

46. Le corps est une enveloppe, une tunique: Idem, I, 20, 17; I, 13, 1; I, 25, 21.

47. Idem, III, 7, 1-4. Infériorité du corps: I, 12, 26; I, 3, 3; I, 28, 18.

48. cf. A. Jagu, Ibidem.

CHAPITRE 2:

ELEMENTS QUI NE DEPENDENT PAS DE NOUS

Section 1: Le cosmos.

Le monde stoïcien est un cosmos, c'est-à-dire un tout ordonné, répondant aux directives d'un Logos. La causalité que le Logos impose est appelée destin. Chez Zénon, l'heimarmênê (destin) affecte non seulement l'univers dans toutes ses parties, mais encore toute la vie psychique de l'homme¹. Chrysippe est convaincu, lui aussi, de la réalité du destin². Mais selon lui, seule la causalité antécédente, appelée aussi auxiliaire et prochaine³, tombe complètement sous sa loi. N'est totalement soumis au destin que l'enchaînement des événements extérieurs. L'homme est spectateur de ces événements par le moyen des représentations. Celles-ci déterminent l'homme par le moyen de la sensation.

"L'accord des tensions objet-sujet est physique et, à ce point de vue, il n'est pas en notre pouvoir. Il ne dépend pas de nous que la représentation soit compréhensive ou non⁴".

1. M. Pohlenz, La liberté grecque, Paris, Payot, 1956, p. 154.

2. E. Bréhier, Chrysippe, (Coll. "Les Grands Philosophes"), Paris, Alcan, 1910, p. 189.

3. Cf. Cicéron, De Fato, 41 qu'on retrouve dans l'édition des Stoïciens de la Pléiade, p. 41.

4. Joseph Combès, Notes de cours sur la Nécessité stoïcienne.

Le destin, mot qui résume ce qui ne dépend pas de nous, est raison divine et s'exprime par les événements et par les représentations.

Epictète retourne aux sources pour sa conception du destin. Il cite quatre vers de Cléanthe:

"Mène-moi, ô Zeus, ainsi que toi, Destinée,
Là où vous m'avez un jour, fixé ma place;
Comme je suivrai sans hésiter! Quand bien même
je ne le voudrais pas,
Devenu méchant, je ne suivrai pas moins⁵".

Epictète a remplacé l'heimarménè par la "Pronoïa", c'est-à-dire la Providence⁶. En somme, ce qui ne dépend pas de nous dépend de Dieu, est "à la volonté de Dieu⁷". Dieu est le tout⁸ et les oeuvres de Dieu sont autant de parties du tout⁹. Les parties ne sont que par et pour le tout. Dieu n'est pas transcendant au monde¹⁰. Vu comme l'ensemble du monde, Dieu est appelé Zeus. Mais vu comme force interne dans le monde, Dieu est Providence¹¹. Cette force ordonnatrice impose son destin, ou sa loi sur le cosmos en général et sur l'homme en particulier.

Selon Epictète, Dieu est vraiment le feu artiste à l'oeuvre dans le cosmos:

5. Epictète, M., LIII.

6. M. Pohlenz, op. cit., p. 48.

7. Epictète, E., I, 1, 17.

8. E., II, 5, 13 et I, 14, 10. 9. E., I, 14, 10.

10. E. Bréhier, Etudes de Philosophie antique, Paris, Presses universitaires de France, 1955, p. 171.

11. E. Zeller, op. cit., p. 153.

"Dieu a fait tout ce qui est dans l'univers et l'univers lui-même dans son ensemble¹²".

Dieu a fait le soleil¹³, les fruits, les saisons¹⁴. Les lois du monde sont établies par Dieu; chaque événement se produit:

"selon l'ordre établi par celui qui ordonne tout. Selon cet ordre, il y a été et hiver, fécondité et stérilité, vertu et vice, et les couples de contraires qui servent à l'harmonie de l'univers¹⁵".

Epictète dit encore: "Il y a un maître de maison qui ordonne chaque détail¹⁶. Dieu commande aux végétaux¹⁷". L'univers est constamment habité par cette volonté unique. Dieu surveille toutes choses, est présent à toutes, est en communication avec toutes¹⁸. L'unité du cosmos vient donc de l'omniprésence de Dieu mais aussi de l'étroite solidarité des parties. Elles sympathisent toutes les unes avec les autres: les choses de la terre sont en sympathie avec celles du ciel; " (...) nos âmes sont unies à l'ensemble¹⁹." Enfin, les parties sont "adaptées aux besoins de l'ensemble²⁰". Tous les événements sont donc soumis à cet ordre²¹. L'un de ces événements concerne le cosmos en tant que tout. Il s'agit des cycles du monde. Cette idée du retour éternel se retrouve ailleurs que dans le stoïcisme. Elle est inscrite plus largement dans la mentalité hellénique²². Epictète, pour sa part,

12. E., IV, 7, 6.

13. E., I, 14, 10.

14. E., IV, 1, 102.

15. E., I, 12, 16.

16. E., III, 22, 4.

17. E., I, 14, 3.

18. E., I, 14, 9.

19. E., I, 14, 2, 5, 6.

20. E., IV, 7, 6.

21. E., I, 12, 17.

22. E. Bréhier, Etudes de Philosophie antique, p. 167.

retient cette idée des autres stoïciens²³:

"Il doit y avoir une révolution périodique où les choses se cèdent mutuellement la place, où les unes se dissolvent tandis que d'autres viennent au monde²⁴".

Le cosmos est ainsi ordonné qu'il subit régulièrement une conflagration (ἐκπύρωσις) à la suite de laquelle le monde recommence. Cette théorie semble venir d'Héraclite²⁵. La conflagration, le mot grec en donne un indice, consiste en une destruction du cosmos par le feu²⁶. L'âme individuelle, celle de l'homme, qui a survécu à la séparation du corps, est elle aussi, affectée par cet événement qui consiste en une transformation du monde en l'Être divin²⁷. A la fin de chaque période, Zeus, resté seul après la conflagration, redevient Providence²⁸.

La Providence, chez Epictète, règle la vie de l'homme dans les moindres détails. Ainsi non seulement la naissance mais aussi le moment de la naissance de tout homme est "pré-médité" par Dieu:

"De même tu n'es pas né quand tu l'as voulu, mais quand le monde a eu besoin que tu naisses²⁹."

L'homme se voit réduit à être une partie qui doit servir l'univers³⁰. La vie devient un moyen de servir le tout. C'est

23. E., III, 24, 9.

24. E., III, 24, 10.

25. E. Zeller, op. cit., p. 358.

26. E., III, 13, 4 et 15.

27. E. Zeller, Idem, p. 217.

28. E., III, 13, 4. Cf. E. Zeller, op. cit., p. 153.

29. E., III, 24, 94.

30. E., II, 5, 25.

Dieu qui accorde les biens³¹, impose les tâches, les unes particulières:

"Zeus m'envoie tantôt ici, tantôt là-bas; il me montre aux hommes pauvre, sans magistrature, malade; il m'expédie à Gyaros; il m'emmène en prison³²;"

les autres générales:

"Dieu a fait de toi un être mortel, destiné à vivre sur terre avec un petit corps, à contempler son gouvernement, à lui faire cortège et à le fêter³³".

Dieu a établi l'homme responsable de ce qui dépend de lui³⁴. Il n'a pas donné à l'homme de changer l'ordre des choses³⁵. En conséquence, l'homme est soumis à ces sortes de commandements divins: d'une part, Dieu ne veut pas que l'homme s'attache à son corps, à ses biens, à sa magistrature etc. D'autre part, Dieu veut que l'homme sauvegarde en tout ce qui est son bien propre, c'est-à-dire ce qui dépend de lui³⁶. Ainsi, les lois morales sont directement des lois de Dieu. Chacune des actions doit être réglée sur Lui; il faut:

"agir toujours au signe du chef et, s'il est possible, deviner ce qu'il veut³⁷".

L'homme se voit assigner par Dieu "une place et une manière de vivre³⁸", il n'est pas maître des circonstances; de plus, sa relation à autrui est, jusqu'à un certain point, réglée

31. E., IV, 1, 102 et I, 12, 16.

32. E., III, 24, 113.

33. E., IV, 1, 104.

34. E., I, 12, 32.

35. E., I, 12, 17.

36. E., IV, 3, 10-11-12.

37. E., III, 24, 34.

38. E., I, 9, 24; cf. aussi M. 17 et E., III, 24, 95 et II, 16, 42.

d'avance. En tant que partie d'un tout unifié, l'homme est aussi citoyen du monde. Tous les autres hommes sont ses semblables, ses associés:

"Qui a réuni et associé les hommes les uns aux autres³⁹?"

L'homme doit faire passer l'intérêt de la communauté avant son intérêt particulier:

"Or de quoi fait profession le citoyen? De n'avoir aucun intérêt personnel, de ne jamais délibérer comme s'il était isolé, mais d'agir comme le feraient la main ou le pied s'ils pouvaient raisonner et comprendre l'ordre de la nature: ils n'auraient jamais ni aspiration ni désir sans les rapporter au tout⁴⁰."

Enfin, la mort est exigée par Dieu à un moment précis⁴¹:

"Un être qui est né doit périr⁴²."

L'homme, selon Epictète, vivant au sein du cosmos, se voit soumis au destin même de ce cosmos autant dans son corps que dans son âme. Même l'âme, quoique libre, quoique étant la seule chose qui dépende de nous, n'est pas complètement indépendante du cours du monde⁴³.

"Jamais, pas même dans son existence individuelle, l'âme n'est complètement indépendante de la vie universelle qui la pénètre; jamais elle ne cesse d'être subordonnée à la 'loi universelle' du monde, qui est la divinité; d'être embrassée et conduite par le 'sort', par le 'destin' qui détermine l'ensemble de la vie, et par conséquent, le cours de l'existence de chacun⁴⁴."

39. E., II, 1, 102.

40. E., II, 10, 5.

41. E., IV, 1, 172.

42. E., II, 5, 12.

43. E. Zeller, op. cit., p. 217.

44. E. Rohde, op. cit., p. 519.

Le cosmos offre au consentement de l'âme les événements, son propre mode de fonctionnement, et aussi la matière dont elle est constituée c'est-à-dire, le pneuma.

Après nous être arrêtés au cosmos qui nous donne une vue d'ensemble du destin auquel est confronté l'homme, nous nous attarderons sur trois éléments en particulier: les événements extérieurs, la mort et le corps.

Section 2: Les événements extérieurs.

Parmi les événements que mentionne Epictète, quelques-uns reflètent le climat politique: l'exil, les séjours en prison⁴⁵, la mort⁴⁶, une condamnation par César⁴⁷, être enchaîné⁴⁸, la guerre, les dissensions, la perte de beaucoup d'hommes, la destruction des cités⁴⁹. D'autres sont de toutes époques: la vie⁵⁰, une chaleur excessive⁵¹, la maladie⁵², perdre ses connaissances littéraires ou musicales⁵³, être déshérité⁵⁴, les tumultes⁵⁵, les témoignages de considération⁵⁶, être reçu à un banquet⁵⁷, etc. Or Epictète dit qu'il faut donner aux événements leur valeur exacte⁵⁸. Qu'est cette valeur? Tous les événements extérieurs, dit Epictète, "sont produits par l'intelligence la plus parfaite⁵⁹". Ils nous

45. E., III, 24, 105.

46. E., I, 12, 33.

47. E., III, 8, 2.

48. E., I, 30, 2.

49. E., I, 28, 14.

50. E., I, 12, 33.

51. E., I, 18, 21.

52. E., III, 5, 4.

53. E., II, 10, 15.

54. E., III, 8, 2.

55. E., IV, 4, 33.

56. M., I, 1.

57. M., 24, 1.

58. E., I, 28, 28.

59. M., 31, 1.

sont étrangers, nous n'en sommes pas responsables, par conséquent aucun d'eux ne doit être considéré comme crucial⁶⁰; bien plus, ils sont tous indifférents en eux-mêmes⁶¹. Les événements ou les circonstances valent seulement en tant que médiateurs des intentions droites. Ceci constitue une précision nouvelle chez Epictète par rapport aux anciens stoïciens:

"Chez Epictète, les circonstances ne sont plus simplement rejetées comme indifférentes; le sage va jusqu'à tirer d'elles profit et avantage: c'est par elles qu'il s'exerce et se manifeste. Les circonstances deviennent ainsi l'occasion qui fait le sage ou le héros: qu'aurait été Héraclès sans le lion de Némée ou l'hydre de Lerne⁶²?"

Les événements ou circonstances permettent d'exercer les dispositions au bien:

"Il t'est permis d'user de tout événement d'une façon conforme à la nature⁶³."

Mais Epictète admet qu'ils peuvent évidemment être parfois médiateurs d'une intention mauvaise⁶⁴. En somme, par les événements, Dieu met l'homme à l'épreuve:

"Mets-moi en présence, Zeus, de la circonstance que tu veux⁶⁵."

Section 3: La mort.

Parmi les événements qui affectent l'homme, l'un mérite d'être étudié pour lui-même chez Epictète, c'est la mort.

60. J. Xénakis, op. cit., p. 93.

61. M., 32, 1.

62. E. Bréhier, Les Stoïciens, Coll. de la Pléiade, p. 1054, n. 3.

63. E., IV, 10, 8.

64. E., I, 29, 2-3.

65. E., I, 6, 37.

La conflagration qui affecte le tout est en quelque sorte déjà préfigurée au niveau des parties les plus dignes de l'univers (les hommes), par la mort:

"Qu'elle vienne quand elle voudra, la mort de l'univers comme celle de ses parties⁶⁶."

Epictète opère souvent le rapprochement entre l'homme partie de l'univers et le fait qu'il doive mourir:

"Je ne suis pas l'Eternel, je suis un homme, une partie de l'univers comme l'heure est une partie du jour; il me faut être présent comme l'heure et passer comme elle⁶⁷."

La mort trouve donc son sens au sein de la totalité. Nous venons de voir que cette totalité est une raison divine à l'oeuvre, et qu'elle impose sa loi de façon inévitable. La mort exprime cette nécessité:

"Je ne puis échapper à la mort⁶⁸."

Parce que cette loi est celle d'un Dieu-Providence, la mort perd son sens de fatalité, c'est-à-dire d'exigence irrationnelle, et n'est plus vue comme une entrave. La mort n'est pas un mal:

"Ce qui ne peut s'éviter, donc ce qui fait partie du plan divin de la nature ne peut être mauvais⁶⁹."

"Qu'y a-t-il de pénible à ce que l'être qui naît soit détruit⁷⁰?"

66. E., III, 22, 21.

67. E., II, 5, 13; II, 5, 25; II, 6, 11 et II, 10, 5.

68. E., I, 27, 10; I, 1, 22; I, 27, 7; II, 1, 17 et III, 10, 14.

69. J. Le Hir, Les fondements psychologiques et religieux de la morale d'Epictète, p. 87.

70. E., II, 6, 17.

La mort est un moyen de s'accomplir et en même temps d'accomplir le tout⁷¹. La mort de l'homme n'est pas le résultat d'un caprice des dieux, c'est plutôt la reprise par Dieu de ce qu'il avait donné. Ainsi mourir devient: rendre ce qui n'est pas à soi⁷², se décharger de ce que Dieu a donné quand il le redemande⁷³, laisser d'autres hommes participer à la vie du tout:

"Fais place à d'autres⁷⁴."

Le sens de la mort chez Epictète, comme d'ailleurs dans tout le stoïcisme impérial, s'explique aussi par une référence au contexte politique. Dans un tel milieu, la mort était infligée quotidiennement sur les places publiques, non plus par le destin, mais par des hommes, des tyrans. Le seul recours qui s'offre alors aux philosophes prédicateurs qui veulent détruire en leurs auditeurs la peur de la mort, c'est de les convaincre qu'ils ont peur en réalité d'un croque-mitaine⁷⁵ et que la mort est bel et bien un "indifférent"⁷⁶ comme tout ce qui ne dépend pas de nous. Si, dans les Entretiens, on retrouve des allusions à la mort comme port, refuge⁷⁷, ce ne peut être dû qu'aux événements politiques intolérables et non à la vie elle-même telle que la veut Dieu en dehors de tout contexte politique.

71. E., II, 1, 18.

72. E., I, 1, 32.

73. E., IV, 1, 172.

74. E., IV, 1, 106.

75. E., II, 1, 13.

76. E., II, 19, 13 et I, 30, 2.

77. E., IV, 10, 27.

La mort n'a pas seulement une signification morale; elle est aussi un phénomène physique. Dès Zénon, la mort est comprise comme la séparation de l'âme et du corps⁷⁸. Cette explication risque de faire croire que les stoïciens définissent la mort à la manière de Platon dans le Phédon. Mais il n'en est rien. A la mort, l'âme matérielle est séparée du corps matériel⁷⁹. Epictète explique la mort à la manière de ses prédécesseurs⁸⁰. L'âme dont il parle alors est elle aussi matérielle⁸¹ et il dit explicitement comment la mort est une transformation physique. La mort est une restitution de "la matière aux éléments dont elle est composée⁸², un retour aux éléments originels⁸³."

"Tout ce qu'il y a en toi de feu ira au feu,
tout ce qu'il y a de terre, à la terre, tout ce
qu'il y a d'air, à l'air, tout ce qu'il y a d'eau,
à l'eau⁸⁴."

Cette décomposition affecte les éléments de l'âme et correspond, en termes moins matériels, à un effacement de l'individu.

"Tu ne seras pas ce que tu es, mais autre chose⁸⁵."

Et, s'il faut en croire Aétius, le pneuma, dans son nouvel état, n'est plus doué de perception, c'est-à-dire, n'est plus

78. E. Rohde, op. cit., p. 524 n. 1 renvoie à Tertullien, De anima 5 et Nemesius, De nat. hom., p. 81 Matth.

79. J.M. Rist, op. cit., p. 256. Il renvoie à Von Arnim, S.V.F., I, 145.

80. E., III, 10, 14 (où le mot "âme" est traduit par "ψυχή") et III, 22, 33.

81. E., II, 1, 17 (pneuma). 82. E., IV, 7, 15.

83. E., III, 13, 14. 84. E., III, 13, 15.

85. E., III, 24, 94.

informé sensiblement⁸⁶. Notons que Panétius ne croyait pas à une survivance de l'âme sous quelque forme que ce soit après la mort⁸⁷.

La mort est un événement qui est de toutes les époques, mais nous avons vu qu'il a pu préoccuper davantage les sujets de l'empire romain qui étaient spectateurs de carnages fréquents.

Section 4: Le corps.

Le texte d'Epictète offre deux équivalents au mot "corps", soit " σῶμα " et " σάρξ " ⁸⁸.

Epictète classe le corps parmi les trois choses relatives à l'homme, les deux autres étant l'âme et les choses extérieures c'est-à-dire les biens⁸⁹. C'est Dieu qui a imposé à l'homme de vivre dans un corps, où Il le jette dès sa naissance⁹⁰. Or, Dieu n'a pas créé ce corps libre⁹¹. Si le corps devient objet d'attachement, il rend l'homme passif. Voilà justifiée la décision d'Epictète de le ranger parmi les choses qui ne dépendent pas de nous⁹². Epictète utilise plusieurs expressions voisines: "les dieux, dit-il, ne t'ont pas fait

86. Aétius, Plac., 5, 24, 4 (Von Arnim, S.V.F. II, 767.) Référence donnée par Rist, op. cit., p. 94.

87. Cicéron, Tusc., 1, 79. Réf. donnée par Rist, op. cit., p. 256.

88. E., II, 23, 20-1; IV, 7, 32 et III, 7, 3.

89. E., III, 7, 2.

90. E., I, 9, 2.

91. E., I, 1, 10.

92. M., I, 1.

responsable de ton corps⁹³". "Ton corps est une chose étrangère à toi⁹⁴, n'est pas ton affaire⁹⁵, n'est pas un bien⁹⁶". "Ce corps, qui n'est pas à moi⁹⁷, mon corps n'est rien pour moi, ni les parties de mon corps⁹⁸". Epictète en parle vraiment comme d'une entité tout à fait isolée:

"C'est le corps de Socrate qui doit être amené et traîné en prison par de plus forts que lui; c'est à ce corps qu'on donne la ciguë; c'est ce corps qui se refroidit⁹⁹."

Il devient facile de conclure que le corps, pour Epictète, n'est pas le moi. Dire "Je" c'est exclure fermement le corps. Le corps, dit Epictète, "quel rapport avec moi¹⁰⁰?" Le corps est inférieur à l'âme¹⁰¹. Il est comparé à la coquille de l'huître¹⁰², à une tunique¹⁰³, à une enveloppe¹⁰⁴. Il nous est commun avec les animaux¹⁰⁵. Quand l'homme s'attache trop aux choses extérieures, il accentue sa parenté avec l'animal¹⁰⁶. Il semble que toute méchanceté ait un lien quelconque avec le corps selon Epictète, qui y fait allusion comme à une occasion plutôt qu'à un siège du vice:

93. E., I, 12, 32-3.

94. E., IV, 1, 83.

95. E., III, 1, 73.

96. E., III, 22, 27.

97. E., III, 10, 15.

98. E., III, 22, 21.

99. E., I, 29, 16 et III, 24, 71.

100. E., IV, 7, 18; III, 13, 17; I, 1, 24; etc.

101. E., II, 23, 20-1; IV, 7, 32; III, 7, 3; III, 22, 101.

102. E., I, 20, 17.

103. E., I, 25, 21.

104. E., I, 23, 1.

105. E., I, 3, 3.

106. E., I, 3, 7-8.

"Siégeant sur la terre, liés à un corps tel que le nôtre et sujets à de telles compagnies, comment aurions-nous pu éviter les obstacles des choses extérieures¹⁰⁷?"

Le corps en lui-même n'est pas mauvais, c'est une façon de vivre son corps qui est sujette au vice ou à la vertu¹⁰⁸. Ce serait triste, dit Epictète, si l'homme ne possédait que le corps¹⁰⁹. Par ce dernier, l'homme est une partie infime de l'univers¹¹⁰. La comparaison du corps à un ânon¹¹¹ permet de présumer qu'il est valable en tant qu'au service de l'âme et par là même au service du cosmos. C'est dans cette perspective sans doute que prennent leur sens les prescriptions d'Epictète à son sujet concernant la santé¹¹² et la propreté¹¹³.

"To glorify bodily care is of course the antithesis of a disparagement of the body and a condemnation of the flesh¹¹⁴."

Il faut prendre soin de son corps¹¹⁵ afin que devienne manifeste le bien-fondé de la doctrine morale:

"Il faut que le calme et la tranquillité se fassent voir dans le corps comme dans tout le reste¹¹⁶."

"Voyez mon corps, il ne se trouve pas mal de ce régime sévère¹¹⁷."

107. E., I, 1, 9.

108. J. Combès, Notes de cours sur la nécessité stoïcienne.

109. E., I, 3, 6.

110. E., I, 12, 26.

111. E., IV, 1, 79.

112. E., III, 22, 86-7-8.

113. E., III, 1, 43; III, 22, 89; IV, 11, 14, 25.

114. J. Xénakis, Epictetus, Philosopher-Therapist, p. 110.

115. E., I, 2, 37.

116. E., IV, 11, 22.

117. E., IV, 11, 23 et I, 24, 8.

Mais Epictète parle souvent du corps en termes péjoratifs. Il est, dit-il, "un fardeau gênant et encombrant¹¹⁸," et ceci, à cause de ses exigences purement physiologiques:

"Le corps et ses possessions avec toutes les dispositions à prendre, toute la conduite à tenir pour le maintenir en vie (...): le nourrir, le faire boire, le reposer, le nettoyer¹¹⁹."

Le corps est sujet aux maladies¹²⁰. Mais il peut être aussi objet d'attachement¹²¹ et c'est à ce moment qu'il rend l'homme esclave "d'un tyran, du feu, du fer¹²²". Il nous empêche d'être mieux que nous ne sommes¹²³. Il constitue une entrave à notre désir de vivre dans la société de Dieu¹²⁴.

En disant du corps qu'il est "boue¹²⁵", nous croyons qu'Epictète veut souligner non pas l'aspect répulsif du corps, mais plutôt simplement sa constitution matérielle car il dit aussi de lui qu'il est "par nature (...) de la terre¹²⁶," ou "de l'argile joliment pétrie¹²⁷".

Le corps, ajoute Epictète, "est par nature un cadavre¹²⁸". Il est spécifié ailleurs qu'il est mortel¹²⁹. De ces précisions, nous présumons que le corps doit être annihilé à la mort car de l'âme, qui subsiste de quelque façon après la mort, Epictète ne dit jamais qu'elle est mortelle.

118. E., I, 9, 11-12.

119. Ibidem.

120. E., III, 22, 40.

121. E., I, 1, 14.

122. E., III, 22, 40.

123. E., I, 1, 7-9.

124. E., II, 19, 27.

125. E., III, 22, 41.

126. E., III, 22, 41.

127. E., I, 1, 11.

128. E., III, 10, 15.

129. E., II, 19, 27.

Nos dernières remarques au sujet du corps concernent l'attitude qu'Epictète recommande à son égard. Il faut se détacher de lui comme de tout ce qui est extérieur à soi¹³⁰, et ne lui fournir que le minimum vital:

"Dans les choses relatives au corps, ne prend que dans la mesure du strict besoin, qu'il s'agisse de nourriture etc.¹³¹."

Le corps, ainsi que tous les items énumérés jusqu'ici qui ne dépendent pas de nous, comportent une ambivalence: ils sont à la fois des indifférents et des occasions de se conformer à la nature. Quand Epictète recommande de retrancher provisoirement en soi tout désir, il invite à mettre l'accent sur le premier aspect et par le fait même à se retrancher du monde. Mais l'étude, et la réforme de l'esprit permettent plus tard une rentrée dans le monde, au moment où tout ce qui ne dépend pas de nous est compris comme tel et évalué justement, c'est-à-dire vu comme simple moyen de faire advenir le règne du Logos.

Au terme de cette étude sur "ce qui ne dépend pas de nous", nous chercherons à légitimer la deuxième partie de notre thèse où, en somme, nous nous refusons à considérer l'homme comme tout à fait immergé dans son destin.

130. E., IV, 1, 80.

131. M., 33, 7.

CHAPITRE 3 :

COMMENT CONCILIER LE DESTIN AVEC "CE QUI DEPEND DE NOUS"?

Epictète a bien apporté sa note personnelle pour traiter de la liberté et du destin, mais la démarche pour justifier une fois pour toutes l'une face à l'autre, a été entreprise par Chrysippe. Ce dernier, en prenant position, donnait la réplique à trois philosophes: Aristote, Diodore Cronos et Epicure et débattait le problème sur le terrain de la Logique¹.

Rist a cru bon de remonter jusqu'à Aristote pour reconnaître là la source des débats. Aristote, par souci de préserver la contingence dans le cosmos, réservait le vrai et le faux aux propositions passées et présentes. Selon lui, se prononcer sur une proposition future serait accepter que tout est déterminé à l'avance. Ce qui est vrai du passé, dit Aristote, est nécessaire. Le futur est contingent. Dans le débat, il faut également examiner la notion de possible. Aristote soutient que le possible est ce qui peut arriver ou ne pas arriver. En un mot, le possible est contingent.

1. Sur le problème du destin et de la liberté chez Chrysippe, cf. J.M. Rist, Stoic Philosophy, p. 112-32 et M.E. Reesor, Fate and Possibility in Early Stoic Philosophy, dans Phronesis, XIX, 4(1965), p. 285-97.

Diodore admet, comme Aristote, que tout ce qui est vrai au sujet du passé est nécessaire. Mais il refuse la théorie des futurs contingents, si bien que pour lui, toutes les propositions, même celles concernant le futur, sont ou vraies ou fausses. Une proposition au futur est fausse quand elle est impossible. D'autre part, si une proposition au futur est vraie, c'est que tout est déterminé d'avance, et la responsabilité humaine se trouve reniée. La notion de possible n'est plus la même que chez Aristote. Les Mégaréens qui ont précédé Diodore prétendaient que ce qui est possible est possible seulement quand la chose arrive. Diodore ajoute qu'est possible non seulement ce qui arrive mais ce qui arrivera en fait. Donc ici le possible n'est pas contingent.

Avant d'énoncer la position de Chrysippe, il faut retenir les vues d'Epicure. Par souci d'éviter le déterminisme, Epicure accepte l'idée d'Aristote à l'effet que seules les propositions au passé ou au présent sont vraies ou fausses. "Vrai" et "faux", chez Epicure comme chez Aristote, impliquent la notion de "nécessaire" et si c'est nécessaire, c'est déterminé. Pour justifier la légitimité de la liberté humaine, Epicure a joint à un fondement logique, c'est-à-dire à l'acceptation des futurs contingents, un fondement physique: l'absence de cause dans le mouvement des atomes. Cicéron rappelle que, selon Epicure, "l'atome change de place et dévie sans impulsion extérieure, qu'il n'y a pas, dans le vide qu'il traverse, de cause pour qu'il soit détourné de sa trajectoire²."

2. Cicéron, De Fato, 46, dans Les Stoïciens, Bibl. de la Pléiade, p. 491.

Les propos de Chrysippe font écho directement aux prises de position de ces trois philosophes. Nous savons qu'au départ, Chrysippe veut réconcilier les lois de la nature et la responsabilité morale.

Chrysippe, en accord avec Aristote, Diodore Cronos et Epicure mais, notons-le en passant, contrairement à Cléanthe³, admet que tout ce qui est vrai au sujet du passé est nécessaire. L'argument d'Aristote, à l'effet qu'une proposition au futur n'est ni vraie ni fausse est qualifié par Chrysippe de paresseux. D'accord avec Diodore, il admet que toutes les propositions sont vraies ou fausses. Mais Chrysippe se dissocie de Diodore en ce qu'il rejette sa notion du possible; il refuse que le possible soit nécessaire. Il accepte comme Aristote que le possible se dise aussi des choses qui n'arriveront jamais. Admettre qu'une proposition future soit vraie n'est pas, pour Chrysippe, dire qu'elle est nécessaire en ce sens qu'elle serait déterminée de toute éternité. Si le vrai peut être énoncé au sujet du futur, c'est à cause des lois naturelles. Ainsi, "tout homme mourra", est une proposition future valide. Le destin, c'est ce qui va arriver en vertu de causes naturelles. Il est nécessaire que le cylindre roule sur un plan incliné. Nécessaire veut dire: qui ne peut être autrement. Pour Chrysippe, inclure les propositions futures parmi celles dont il peut être dit qu'elles sont vraies ou fausses ne signifie pas la suppression des actes libres.

3. Cf. Epictète, E., II, 19, 2.

"En effet, Epicure peut bien accorder que toute assertion est vraie ou fausse, sans craindre pour cela qu'il soit nécessaire que tout arrive par le destin⁴."

A Epicure, Chrysippe répond encore:

"Tout arrive par le destin, c'est-à-dire tout arrive en vertu de causes⁵."

Et le destin pour Chrysippe n'est pas une fatalité irrationnelle, un déterminisme. C'est l'ensemble des lois naturelles:

"Et si toute assertion est vraie ou fausse, il n'en suit pas immédiatement qu'il y a des causes immuables qui, étant éternelles, empêchent que nulle chose doive arriver autrement qu'elle n'arrivera⁶."

Une proposition est nécessaire, selon Chrysippe, quand elle est vraie en tout temps ou quand elle concerne un événement passé car il ne peut en être autrement. Donc chez lui, on retrouve la théorie des futurs contingents mais différente de celle d'Aristote. Ainsi se trouve préparée la solution au problème de la coexistence du destin et de la liberté. Chrysippe entre de plain-pied dans le problème par sa distinction des causes⁷. Tout arrive par des causes mais il faut distinguer entre les causes parfaites et principales et les autres, auxiliaires et prochaines. Le destin fournit en quelque sorte les causes auxiliaires et prochaines: les événements, les représentations. Mais l'homme, par l'assentiment, est

4. Cicéron cite Chrysippe dans le De Fato 19. Cf. Les Stoïciens, Bibl. de la Pléiade, p. 480.

5. Cicéron, De Fato, 21 dans Les Stoïciens, p. 481.

6. Ibidem, p. 483.

7. Cicéron explique très clairement la position de Chrysippe dans le De Fato, 39 dans Les Stoïciens, p. 488.

cause principale et parfaite. La volonté demeure en notre pouvoir. Il est intéressant de noter que Chrysippe insiste bien sur le destin, insiste bien sur la liberté du vouloir, mais prend soin de préciser aussi la complémentarité des deux. L'assentiment, cause principale, ne peut se produire "que sous le choc d'une représentation⁸". "De même, dit-il (Chrysippe), que, en poussant le cylindre, on lui a fait commencer son mouvement, mais on ne lui a pas donné la propriété de rouler, de même la représentation imprimera, certes, et marquera sa forme dans l'âme, mais notre assentiment sera en notre pouvoir⁹."

Chrysippe recourait à cet argument pour répondre aux attaques des autres écoles, afin de préserver le destin et la liberté. Il n'en reste pas moins que ce dualisme des causes est difficile à concilier avec sa conviction de "l'unité si souvent proclamée de l'enchaînement des causes¹⁰." Dès l'ancien stoïcisme, le destin c'est Zeus, et pourtant Chrysippe soutient que Dieu ne sait pas tout¹¹. Cicéron préfère éliminer le destin. A son avis, Chrysippe a échoué à préserver la liberté humaine du déterminisme¹². Pour Chrysippe, la façon de vivre le destin est intouchable par le destin; et même, la plus haute forme de liberté, c'est coopérer avec le destin en

8. Cicéron, De Fato, 39.

9. Ibidem.

10. E. Bréhier, Les Stoïciens, p. 490 n.l.

11. Von Arnim, S.V.F. II, 1183.

12. De Fato, 20 (Von Arnim, S.V.F. II, 954).

l'acceptant, en essayant même d'aller au-devant de ses désirs.

Epictète, contrairement à Chrysippe, refuse complètement de se prononcer sur les considérations logiques au sujet du problème du destin et de la liberté. Il connaît les positions des différents philosophes, ça lui suffit. Il ne lui paraît aucunement important d'essayer de trancher le débat à son tour¹³. Il est intéressant de retrouver chez Epictète l'opinion de Chrysippe selon laquelle le destin (ce qui ne dépend pas de nous), est complémentaire et même essentiel à la volonté (ce qui dépend de nous). Nous avons considéré au début de ce chapitre, comment le destin impose sa loi. A l'étude de chacun des items qui ne dépendent pas de nous, nous découvrons qu'Epictète en faisait un médiateur ou plutôt d'abord un obstacle qui, finalement, était coloré d'un aspect tout positif, celui de servir de support à la liberté: la vie, qui est en fait un indifférent, devient une occasion pour l'homme de tenir une conduite conforme à la nature¹⁴. De même la mort ne dépend pas de nous, mais on peut l'utiliser:

"Présente-moi la mort; grâce à la baguette d'Hermès, tout cela devient utile¹⁵."

"Le mépris de la mort est-il ton affaire?
C'est mon affaire¹⁶."

Les événements extérieurs sont l'occasion de consentements¹⁷.

Les choses extérieures nous permettent d'exercer notre savoir-faire:

13. E., II, 19, 1-11.

14. E., I, 6, 21.

15. E., III, 20, 12.

16. E., IV, 1, 71.

17. E., I, 12, 15.

"Nous aussi, pratiquons l'art à l'occasion des choses extérieures, sans nous attacher à elles, mais, quelles qu'elles soient, en montrant notre savoir-faire à leur occasion¹⁸."

Le corps n'échappe pas à cette règle. En somme, face à tout ce qui ne dépend pas de nous, Epictète laisse ce conseil:

"Va jusqu'à en faire un usage raisonnable¹⁹."

Quant à la liberté elle-même, Epictète la voit comme un cadeau de Dieu²⁰. La Providence veut les hommes libres. Mais la liberté consiste à rechercher ce qui ne dépend pas de nous selon qu'il nous est donné²¹. Le destin est intériorisé, chez Epictète comme chez Chrysippe, s'il est d'abord connu puis accepté. Le consentement semble plus joyeux chez Epictète que chez les stoïciens précédents. Comme nous le fait remarquer Gabriel Germain:

"Plus le stoïcisme avancera en âge, plus il insistera sur la Providence divine et corrigera ainsi la rudesse du Destin²²."

Dans les Entretiens, Dieu est doux, bienveillant, philanthrope²³.

"A chacun de nous, il a fait don d'un corps avec ses organes, de biens et de compagnons²⁴."

"Dieu t'a fait voir la lumière, t'a donné des auxiliaires, des sensations, un langage²⁵."

18. E., II, 5, 21.

19. E., IV, 3, 11.

20. E., IV, 1, 109.

21. E., IV, 12, 15.

22. Epictète et la spiritualité stoïcienne, p. 26.

23. E., I, 14, 12-13-14-15.

24. E., I, 12, 16.

25. E., IV, 1, 104.

Et surtout Dieu a donné à chacun de nous une âme par laquelle nous sommes égaux aux dieux²⁶. En somme, les choses qui ne dépendent pas de nous se sont vues conférer une valeur du fait qu'elles sont des dons de Dieu, et l'âme dépend de nous selon la volonté même de Dieu²⁷. L'univers d'Epictète est dépourvu d'aspects tragiques. Le cosmos impose son ordre mais vraiment il est le meilleur²⁸.

Le suicide pourrait apparaître comme un acte, le seul, par lequel serait opéré un divorce entre l'homme et le destin. Pour Sénèque, le plus grand acte libre, c'est le suicide²⁹. Mais chez Epictète, le suicide demeure une façon d'obéir à Dieu car c'est Dieu qui donne le signal. Un passage de l'article de Jeanne Le Hir résume bien toute la position d'Epictète sur le suicide:

"Epictète, comme les autres stoïciens, admet le suicide et il en a parlé à plusieurs reprises. Non pas qu'il pense qu'il soit jamais permis à l'homme d'avoir une volonté autonome. Le suicide n'est légitime à ses yeux que dans la mesure où il est encore un acte de soumission à Dieu. Il le blâme lorsqu'il signifie le refus des charges de la vie ou même une hâte juvénile et inconsidérée de se libérer du corps et de ses entraves (...). Il faut attendre le signe de Dieu et se soumettre à sa volonté (...), mais quand Dieu a donné à l'homme le signal (...), alors non seulement le suicide est légitime, mais il devient une nécessité impérieuse et l'homme ne peut s'y dérober³⁰."

26. E., I, 12, 26 et II, 5, 13.

27. E., IV, 1, 101. 28. E., I, 12, 17.

29. J.M. Rist, op. cit., p. 252.

30. Op. cit., p. 92. Au sujet du suicide cf. E., III, 24, 101 et III, 22, 34.

DEUXIEME PARTIE:

CE QUI DEPEND DE NOUS OU L'AME

CHAPITRE 1:

LES ETATS DE L'AME

A la recherche de l'homme, nous avons vu dans la première partie, qu'il est tout imprégné du cosmos au sein duquel il habite, autant dans son âme que dans son corps, et que le corps est exclu de la sphère du véritable moi. Tout ce qui est extérieur à l'homme n'est pas purement négatif chez Epictète. Ce qui ne dépend pas de nous est une occasion d'exercer sa liberté. Cette liberté qu'Epictète aime à célébrer, où se situe-t-elle? Dieu l'a située dans l'âme. Dans une démarche progressive vers la compréhension du moi nous étudierons successivement les états et les actes de l'âme.

Section 1: La sensation.

Pour que le lien s'accomplisse entre l'homme et l'univers, Dieu a doué l'homme de la sensation. Elle constitue le point de départ de nos connaissances et aussi de nos actions.

La sensation est possible grâce aux cinq parties de l'âme que sont les sens. Ceux-ci ne sont pas de simples organes physiques passifs. Ils sont habités par le pneuma qui les rend actifs à leur niveau propre. Diogène Laërce en a résumé ainsi les divers aspects:

"Le mot sensation, selon les stoïciens, désigne le souffle qui va de la partie hégémonique de l'âme aux organes des sens, la perception qui a lieu par eux, et la structure même de ces organes, qui peut parfois être atteinte; le mot sensation désigne

aussi l'acte. Suivant eux, c'est par la sensation que se produit la perception du blanc et du noir, du rude et du lisse¹."

Epictète est visiblement au courant de la théorie proprement physique de la sensation, celle des anciens stoïciens. Il l'énonce au sujet de la vue. Les yeux, dit-il, sont imprégnés du souffle vital². Or, le pneuma, comme nous l'avons déjà vu, est doué de "tonos"; c'est par lui que les sens sont actifs. Le souffle qui habite les yeux, doué de cette tension, "sort au loin pour imprimer en lui les traits des choses visibles³." Bréhier explique ainsi la théorie de la vision chez les stoïciens:

"Les stoïciens expliquaient la vue par une double tension du milieu psychique et du milieu aérien⁴."

La sensation est active par le mouvement que lui insuffle littéralement l'âme:

"Tu es capable (...) de mettre en mouvement (...) à partir de mille objets, tes facultés de sentir⁵."

Epictète demeure fidèle aux anciens stoïciens aussi en ce qui concerne la doctrine épistémologique de la sensation. L'Ecole voyait dans la sensation une lumière pour connaître la vérité⁶. Epictète reconnaît en elle une mesure pour

1. Vies et opinions des philosophes, VII, 52, dans Les Stoïciens, édition de La Pléiade.

2. E., II, 23, 3.

3. Ibidem.

4. Les Stoïciens, p. 949 n.l.

5. E., I, 14, 7.

6. Sextus Empiricus, Math. VIII, 259 cité par Alain dans La théorie de la connaissance des stoïciens, Paris, Presses universitaires de France, 1964, p. 39.

discerner la vérité. Si la sensation ne trompe pas c'est que Dieu en est la garantie: ce ne peut être "vainement que Dieu t'a donné des yeux⁷." Nier la validité de la sensation c'est en même temps mépriser Dieu⁸. Toutefois, Epictète laisse entendre que la sensation peut être trompeuse:

"(...) Ou bien elle (une chose) est et on se la représente non existante; ou bien elle n'est pas et on se la représente existante⁹."

Cette restriction n'est pas irrémédiable. La validité de la sensation est rétablie ou raffermie, selon le cas, en autant qu'on lui ajoute ce qui lui manque¹⁰. Chez Epictète, c'est l'étude de la philosophie qui perfectionne l'homme sous quelque aspect que ce soit. La sensation est critère de vérité chez Chrysippe qui a en elle une confiance absolue. Pour Epictète, elle est un point de référence mais elle demande à être pour ainsi dire assainie.

"C'est dans le stoïcisme moyen que la représentation compréhensive et la perception deviennent le résultat d'une critique raisonnée, qui comprend les jugements et des comparaisons. On abandonne sous l'influence de Carnéade la thèse de la perception immédiate¹¹."

Epictète semble donc avoir subi l'influence du moyen stoïcisme.

Dans la doctrine stoïcienne de la connaissance, tout notre savoir dérive des sens¹². C'est un héritage cynique¹³.

7. E., II, 23, 3.

8. E., II, 23, 2.

9. E., I, 27, 1.

10. E., II, 20, 21.

11. E. Bréhier, Chrysippe, p. 99 n. 1.

12. Aétius, Plac. 4, 11 (S.V.F. II, 83).

13. E. Zeller, The Stoics, Epicureans and Sceptics, p. 77.

Epictète s'y conforme¹⁴, tout en admettant que les prénotions soient des idées innées¹⁵. C'est là un paradoxe. Chez Chrysippe¹⁶, comme chez Epictète¹⁷, la sensation a pour objet le sensible. La sensation (αἴσθησις) est la seule source de toutes nos représentations¹⁸. Les sensations, selon Epictète, nous montrent les images (φαντασίαι) des objets¹⁹. Zeller explique le phénomène ainsi: l'âme est une feuille blanche et la sensation est la main qui la remplit d'écrits²⁰.

La sensation est à la fois passive et active. D'une part, elle ne peut se produire "qu'à partir de mille objets²¹". De plus, elle est soumise à l'hégémonique²²: car elle ne peut se prononcer sur elle-même²³ et elle obéit "au pouvoir d'usage des représentations²⁴." Les sens sont serviteurs et esclaves de l'hégémonique²⁵. Ils s'ordonnent à la volonté libre "pour la servir et lui obéir²⁶." Epictète résume ainsi les deux façons dont la sensation est passive ou plutôt dépendante, soumise:

14. E., I, 6, 10.

15. Voir plus loin notre étude sur les prénotions.

16. E. Bréhier, op. cit., p. 103.

17. E., II, 23, 3.

18. E. Zeller, op. cit., p. 79.

19. E., II, 7, 11.

20. E. Zeller, op. cit., p. 78 n. 3.

21. E., I, 14, 7.

22. E., II, 23, 8.

23. E., II, 23, 7.

24. E., II, 23, 7.

25. Ibidem.

26. E., II, 23, 11.

"Qu'est-ce qui naturellement fait obstacle à la faculté de voir? C'est notre volonté aussi bien que ce qui ne dépend point d'elle²⁷."

D'autre part, la sensation est active car un pneuma pénètre les sens. Ce pneuma a pour origine l'hégémonique. C'est de cette façon que la sensation est habitée de raison. C'est ainsi que nous interprétons cette phrase de Bréhier:

"Toute sensation est donc assentiment et compréhension²⁸."

Cicéron écrivait:

"Car celui qui perçoit quelque objet donne aussitôt son assentiment²⁹."

Alain commente de la façon qui suit:

"La sensation n'est pas un état passif donné, d'après lequel nous portons ensuite un jugement vrai ou faux; elle implique aussi un jugement³⁰."

Bréhier et Alain nous indiquent la position des anciens stoïciens de laquelle on peut conclure à l'union intime entre l'hégémonique et la sensation. Cette union est reconnue par Epictète:

"Nous accueillons [acte de l'hégémonique] les images des objets tels qu'ils [nos yeux] nous les montrent³¹."

Mais elle prend plutôt l'allure d'une coopération entre deux facultés distinctes. Sentir semble une faculté à part³². Les

27. E., II, 23, 18.

28. Chrysippe, p. 102. Bréhier renvoie à Aétius, IV, 8, 12 et IV, 9, 4.

29. Acad., II, 12.

30. La théorie de la connaissance, p. 54.

31. E., II, 7, 11.

32. E., I, 14, 7.

sens ne sont que messagers³³, instruments³⁴ au service de l'hégémonique qui est de beaucoup supérieure en dignité. Nous croyons détecter alors chez Epictète un souci d'orthodoxie mais aussi l'influence de Platon et d'Aristote qui, à l'encontre de Chrysippe, n'enseignaient pas une psychologie moniste.

La sensation n'est pas méprisable, "bien loin de là", dit Epictète³⁵. Elle tire sa valeur de ce qu'elle est un don de Dieu³⁶ et de ce qu'elle est utile³⁷ par les services qu'elle rend³⁸. Elle fournit à l'hégémonique de quoi assentir ou refuser. C'est grâce à elle que peut s'exercer "ce qui dépend de nous", puisqu'elle nous pourvoit en représentations. La sensation en elle-même constitue une matière morale pour l'hégémonique. L'hégémonique dit de quelle façon on doit user des représentations fournies par la sensation³⁹. La sensation est donc pour la volonté une occasion d'être conforme ou non à la nature :

"(La volonté) ouvre ou ferme nos yeux, (...) écarte le regard des objets dont on doit l'écartier, ou le fixe sur d'autres⁴⁰."

La sensation n'est pas ce qui dépend de nous au premier chef. Notons en terminant, que, s'il faut chercher le lien entre l'âme et le corps, chez les stoïciens, c'est bien

33. E., II, 23, 3.

34. E., II, 22, 5.

35. E., II, 23, 23.

36. E., III, 13, 13; IV, 1, 104 et II, 23, 3.

37. E., II, 23, 23.

38. E., II, 23, 25.

39. E., II, 23, 5-6-7.

40. E., II, 23, 9.

dans la sensation qu'il est le plus manifeste. Les organes sensibles sont visibles sur le corps et en même temps parties de l'âme et après la mort, quand l'âme survit comme le croyait Chrysippe, la sensation cesse⁴¹.

Section 2: Les représentations.

Dans notre cheminement vers la connaissance de l'homme chez Epictète, nous avons découvert que le monde est présent en l'homme parce que ce dernier est habité du même souffle que le cosmos; mais ce serait une erreur pour l'homme de vivre avec une préoccupation du monde si celui-ci, par l'ensemble des choses extérieures qu'il comporte, devait faire perdre de vue "ce qui dépend de nous". Le monde est donc une parenthèse. L'essentiel dans l'homme, c'est l'âme à un point tel que le corps même est considéré comme étranger. Comme première étape de l'étude de l'âme, par le biais de ses états et de ses actes, nous venons de voir la sensation. Celle-ci nous introduisait simultanément à cinq parties de l'âme, les cinq sens, véritables canaux qui relient l'âme du monde à l'âme de l'homme et jouent ainsi un rôle-clé dans la théorie de l'harmonie universelle telle que la préconise le système stoïcien. L'âme elle-même, selon les propres vues de Chrysippe, comporte une partie supérieure, l'hégémonique, et c'est face à elle que les sens ne sont que serviteurs⁴². Il ne faut jamais perdre de vue que, pour l'ancien stoïcisme, (et nous

41. J.M. Rist, Stoic Philosophy, p. 94-5 et 257-8.

42. G. Blin et M. Keim, De la partie hégémonique de l'âme, p. 165.

avons cru le déceler chez Epictète aussi), l'âme est une. Pourtant, considérer l'hégémonique comme le foyer de la vie intellectuelle et morale par rapport aux autres parties de l'âme, c'est demeurer fidèle à leur doctrine. La sensation est le pont qui mène directement à ce foyer en fournissant les représentations (φαντασία). En effet, comme le dit Epictète,

"L'ensemble de certaines représentations déterminées constituent la raison⁴³."

Nous irons d'abord retracer la notion de " φαντασία " chez les anciens stoïciens.

Selon Zénon, la représentation est une impression (τύπωσις) faite sur l'âme (ψυχή)⁴⁴. Cléanthe utilise la comparaison du sceau marquant la cire⁴⁵. Chrysippe revient au sens métaphorique déjà présent chez Zénon selon Alain⁴⁶, mais il énonce la définition en d'autres termes:

"La représentation est une modification dans l'hégémonique⁴⁷."

Le matérialisme persiste; la représentation est une "modification matérielle d'un principe matériel⁴⁸." Les modifications sont différents états du pneuma et peuvent avoir lieu à raison

43. E., I, 20, 5; la phrase se lit plus exactement comme suit: "Et elle-même (la raison) qu'est-elle? Un ensemble de représentations déterminées".

44. E. Zeller, op. cit., p. 78.

45. Ibidem.

46. La théorie de la connaissance, p. 22.

47. Alain, op. cit., p. 16.

48. Alain, idem, p. 23.

de plusieurs à la fois⁴⁹. A chacune des modifications correspond un état différent du mouvement du pneuma⁵⁰. La modification a lieu à l'occasion d'un objet matériel. Rappelons que tout est corporel chez les stoïciens. La représentation est un état de l'hégémonique⁵¹ et elle est le produit de la rencontre d'un objet qui n'est pas l'hégémonique. Epictète garde une terminologie voisine de celle de Zénon. La représentation est, selon lui, une empreinte (τύπος) dans l'âme (ψυχή)⁵².

Chez les anciens stoïciens, selon Diogène Laërce⁵³, la représentation semble réservée aux choses sensibles et réellement existantes; l'apparence pendant le sommeil, ou l'imaginaire sont rendus par le terme " φάντασμα ". Toutefois des textes de Dioclès de Magnésie et Sextus Empiricus⁵⁴ démontrent au contraire que les "stoïciens employaient le mot 'phantasia' même quand l'âme ne perçoit pas par les sens un objet existant réellement⁵⁵." Epictète utilise le mot 'phantasia' conformément à la deuxième interprétation, c'est-à-dire qu'il englobe sous elle les représentations non

49. Sextus Empiricus, Adv. Math., VII, 228-31 (Von Arnim, S.V.F. II, 56) et Diogène Laërce, Vies et opinions des philosophes, VII, 40.

50. S. Sambursky, Physics of the Stoics, London, Routledge, 1959, p. 26-7.

51. E. Zeller, op. cit., p. 214 et G. Watson, The Stoic theory of knowledge, Belfast, The Queen's University, 1966, p. 34.

52. E., I, 14, 8.

53. Op. cit., VII, 50.

54. Math. VIII, 409.

55. Alain, La théorie de la connaissance, p. 29.

compréhensives, les produits de l'imagination et les apparences⁵⁶. Parfois Epictète donne l'impression que "phantasia" comprend n'importe quelle sorte de notion et qu'ainsi parmi elles on retrouve les prénotions (προλήψεις) c'est-à-dire les notions de l'utile, du convenable et leurs contraires⁵⁷, qui ne sont nulles autres que les notions du bien et du mal. Epictète soutient que l'origine de toutes nos actions est nos représentations⁵⁸. Corrélativement, il énonce ailleurs que :

"de là [de la représentation du bien] dépend tout mouvement en l'homme et en Dieu⁵⁹."

L'inclusion des " προλήψεις " parmi les " φαντασίαι " pose un problème du fait qu'Epictète, en marge de toute l'Ecole voit dans les premières des notions innées⁶⁰.

L'innéisme résoud le problème de leur origine. Mais justement l'ancien stoïcisme se gardait bien d'une telle théorie afin de maintenir à tout prix le sensualisme. Il faisait ainsi dériver les " προλήψεις " ultimement des sens. Il expliquait ainsi l'origine des idées :

"Parmi les objets de pensée, les uns sont conçus par rencontre (ce sont les " φαντασίαι αίσθητικά "), les autres (les " φαντασίαι λογικά "), par similitude, d'autres par analogie, d'autres par transfert, ou encore par composition et enfin par contrariété (...). Les pensées se font aussi par un passage, comme les exprimables et le lieu (...). On pense aussi par privation⁶¹."

56. E., I, 27, 1; IV, 4, 13 et III, 22, 28.

57. E., III, 22, 43. 58. E., I, 28, 11.

59. E., III, 3, 4. 60. E., II, 11, 3.

61. Ces démarches produisent toutes des représentations ou encore des " έννοιαι ". Diogène Laërce, Vies et opinions des philosophes, VII, 52-3.

La distinction entre ces deux sortes de représentations

"correspond assez bien à ce que la philosophie moderne appelle image et idée⁶²."

Sextus Empiricus dit que les φαντασῖαι λογικαί sont "celles dont le représenté s'exprime par le discours⁶³." Chez les stoïciens qui ont précédé Epictète, les prénotions résultent d'autre chose que de la sensation directe, mais par rapport aux représentations logiques qui sont acquises avec méthode et artifice (τεχνικαί), les prénotions constituent des représentations rationnelles naturelles (φυσικαί)⁶⁴. Elles sont formées spontanément:

"Il y a des notions naturelles comme le juste et le bien⁶⁵."

Les prénotions sont des conclusions tirées de l'expérience. Chez les stoïciens autres qu'Epictète, toutes les représentations dérivent ultimement de la sensation. Il n'est donc pas inattendu de retrouver parmi elles les prénotions. Epictète, en présentant les procédés de connaissance, offre tous les "symptômes" de l'orthodoxie:

"Une structure de l'esprit (διανοίας) qui ne consiste pas seulement à recevoir par rencontre l'impression des objets sensibles, mais telle que de ces impressions nous enlevons et abstrayons des parties, que nous ajoutons ces parties l'une à l'autre, que nous composons avec elles certaines idées, et, par Zeus! que nous passons de certains

62. Alain, La théorie de la connaissance, p. 33.

63. Alain, idem, p. 49.

64. E. Zeller, op. cit., p. 79-80.

65. Diogène Laërce, Vies et opinions des philosophes, VII, 53.

objets à d'autres qui se rattachent de quelque manière aux premiers (...)»⁶⁶

Epictète semble reconnaître que le dépassement de la sensation se fait à partir de la sensation elle-même:

"Tu conserves en ton âme (ψυχῆ) un si grand nombre d'impressions (τύπους), venues d'objets si variés, et d'elles, tu t'élèves à des notions (ἐπινοίας) semblables aux objets qui ont d'abord causé ces impressions; tu édifies art sur art"⁶⁷.

Epictète donne l'impression que les produits de la connaissance tels qu'il les conçoit, coïncident en tous points, eux aussi, avec ceux qu'avaient déjà distingués les autres stoïciens. On retrouve dans les Entretiens les représentations sensibles (αἰσθητικῶς)⁶⁸, les représentations rationnelles (διανοητικῶς)⁶⁹, les représentations techniques (τεχνικαί) telles que nous les révèle la citation ci-dessus: "Tu édifies art sur art (τέχνας)"⁷⁰; et l'exemple du triangle rectangle: "C'est par la transmission d'une science que nous en sommes instruits"⁷¹. On retrouve aussi les notions naturelles (ἔμφυτον ἔννοιαν)⁷². Le contexte indique nettement qu'il s'agit des prénotions. Jusque là, Epictète est conforme à ses prédécesseurs; mais soudain il s'isole en proclamant que ces dernières sont innées⁷³. Pour

66. E., I, 6, 10.

67. E., I, 14, 8.

68. E., I, 14, 7.

69. Ibidem. Les représentations non sensibles sont l'oeuvre de la διάνοια ; cf. Alain, op. cit., p. 33.

70. E., I, 14, 8.

71. E., II, 11, 2.

72. E., II, 11, 3.

73. Après la représentation, nous consacrons une étude aux προλήψεις .

être cohérent, Epictète aurait dû séparer les représentations des prénotions car, comment peut-il ranger parmi les "φαντασίαι" les notions de bien et de mal après avoir reconnu l'origine ultimement sensible des représentations et avoir pris une position innéiste en ce qui concerne les prénotions?

Cette confusion est une preuve de la tournure morale que prend la théorie de la connaissance chez Epictète⁷⁴. La représentation qui, auparavant donnait lieu à une doctrine sur le vrai et le faux, conduit maintenant à une précision des notions du bien et du mal. Le vrai et le bien d'une part, et le faux et le mal d'autre part se confondent :

"Décide sans plus tarder en quoi consiste la nature des biens et des maux: c'est là qu'est la vérité⁷⁵."

Le vrai et le faux chez les anciens stoïciens, à la suite d'Aristote, résident dans le jugement. Or la représentation en elle-même n'est pas jugement. Parce qu'elle est impression dans l'âme⁷⁶, elle comporte un moment de complète passivité⁷⁷, à la suite duquel le jugement est dirigé vers elle

74. La théorie de la connaissance chez tous les stoïciens est fondée sur une considération pratique, un désir de sauvegarder des principes fixes pour l'action; cf. E. Zeller, op. cit., p. 87.

75. E., II, 2, 14.

76. Diogène Laërce, Vies et opinions des philosophes, VII, 49.

77. Nous l'avons vu en étudiant la notion de destin chez Chrysippe: la représentation est, pour une part, le résultat d'une chaîne de causes qui ne dépendent pas de nous.

pour l'accepter ou la rejeter⁷⁸. Epictète, fidèle à l'ancien stoïcisme, a distingué entre "avoir" et "faire usage" des représentations⁷⁹:

"C'est que l'usage et la conscience sont choses différentes⁸⁰."

Pourtant l'aspect moral a nivelé chez lui les distinctions qu'en fait il reconnaît, et la représentation, telle qu'il l'illustre, devient jugement. Tout comme la sensation, la représentation est ce qui permet à "ce qui dépend de nous" de s'exercer. Chez Epictète, la représentation, qu'il présente comme jugement, est à l'origine de l'assentiment

(συγκατάθεσις), du refus de l'assentiment, de la suspension de l'assentiment, de la tendance (ὁρμή), du désir (ὄρεξις)⁸¹, des actions (ἔργα)⁸², et des passions (πάθη)⁸³. C'est pourquoi on peut chercher en elle (la φαντασία), le critère du vrai et en même temps du bien.

Chez les anciens stoïciens, le critère de la vérité rentre, comme le dit Diogène Laërce, dans le genre représentation⁸⁴. La représentation, s'ajoutant à la sensation, est une

78. E. Zeller, op. cit., p. 88.

79. J. Xénakis, Epictetus, p. 33.

80. E., I, 6, 13 et I, 20, 5.

81. E., I, 18, 1, 2; I, 27, 1 et III, 22, 43.

82. E., I, 28, 11.

83. Diogène Laërce, Vies et opinions des philosophes, VII, 158. Nous étudierons plus spécialement les passions à l'occasion de la théorie du jugement.

84. Op. cit., VII, 49.

lumière pour connaître la vérité⁸⁵. Mais il ne s'agit pas de n'importe quelle représentation. Seule la représentation compréhensive est critère de la vérité. Toute représentation vraie n'est pas compréhensive. Zénon disait qu'une représentation n'est ni bonne ni mauvaise en soi⁸⁶. Chrysippe a, pour sa part, écrit un ouvrage contre ceux qui croient qu'il existe des choses vraies et des choses fausses⁸⁷. La vérité c'est une "manière d'être de l'esprit⁸⁸." Ainsi le fou peut énoncer le vrai, pourtant sa représentation n'est pas compréhensive. Le sage peut énoncer le faux, en le sachant⁸⁹ et il demeure dans la vérité. Toute action de l'étourdi pêche contre la Loi (Λόγος) tandis que dans le cas du sage,

"quel que soit l'événement, ou l'appui empirique, quel que soit même le résultat de l'action, l'intention droite de la fin suffit pour atteindre le nécessaire comme il doit être atteint⁹⁰."

La représentation n'est pas compréhensive en soi, mais elle le devient par l'assentiment, entendons l'assentiment du sage. L'adjectif "compréhensive": (kataleptique), dit Sandbach, est:

85. Sextus Empiricus, Math., VIII 259, cité par Alain, op. cit., p. 39.

86. Cf. Cicéron, Acad., I, 11.

87. Diogène Laërce, op. cit., VII, 197.

88. Alain, op. cit., p. 13.

89. Alain, op. cit., p. 14 cite Sextus Math., II, 10 qui dit que le sage ne peut se tromper sans savoir qu'il se trompe. Cf. aussi Diogène Laërce, op. cit., VII, 121 au sujet de l'homme juste.

90. J. Combès, Deux styles de libération, dans Revue de Métaphysique et de Morale, 74 (Juillet-Septembre 1969) p. 311.

"a quality which makes a man feel certain of its truth"⁹¹."

La représentation compréhensive comporte tout de même un caractère qui lui est intrinsèque, par lequel elle porte en elle-même la marque de sa vérité. Elle vient d'une chose existant réellement⁹² et chaque chose est unique pour le stoïcien; la représentation doit elle aussi être unique⁹³. Toutefois, seul le sage la reconnaîtra. Sur la base d'une représentation vraie, c'est-à-dire qui représente un objet comme il est réellement⁹⁴, le sage assentit et donne lieu par le fait même à une représentation compréhensive. Carnéade refusait le concept de "représentation compréhensive" et par la même occasion rejetait la raison comme critère de vérité⁹⁵. Les stoïciens rétorquaient qu'il n'y a pas moyen de nier la représentation compréhensive sans se contredire puisque on ne peut nier la représentation compréhensive que par une autre représentation compréhensive⁹⁶.

A ce sujet, Epictète a tenu aux Sceptiques et aux Académiciens le même langage:

91. "Εννοια and Πρόληψις in the Stoic theory of Knowledge, dans Classical Quarterly, 24 (1930), p. 50-1.

92. Cf. Sextus Empiricus, Adv. Math., VII, 248; 402-11 etc.; 426. Hyp. Pyr. II, 11; III, 242. Diogène Laërce, Vies et opinions des philosophes, VII, 46 et Cicéron, Acad. I, 2, 18-40 - 57-77. Références données par J.M. Rist, Stoic Philosophy, p. 136-7.

93. Alain, op. cit., p. 43 et J.M. Rist, op. cit., p. 144.

94. E. Zeller, op. cit., p. 87.

95. J.M. Rist, Stoic Philosophy, p. 143.

96. Alain, op. cit., p. 39.

"Même ceux qui parlent contre la vérité sont obligés d'user de propositions véritables et évidentes. Peut-être peut-on tirer de là la meilleure preuve de l'existence de l'évidence que son contradicteur se trouve forcé d'user d'elle⁹⁷."

La καταληπτικὴ φαντασία représente aux yeux d'Epictète, l'évidence (ἐνάργεια) :

"Contre qui résiste à la très grande évidence, il n'est pas facile de trouver une raison qui le persuadera⁹⁸."

Elle porte en elle-même la marque de sa vérité :

"As-tu reçu de la nature dit Epictète, interrogeant une représentation, le signe que doit posséder une représentation pour se faire admettre⁹⁹?"

Une représentation est compréhensive quand elle manifeste fidèlement les choses sensibles :

"(...) ou bien une chose existe et on se la représente existante¹⁰⁰,"

les qualités sensibles :

"Quand te demandes-tu si le noir est blanc ou si le lourd est léger? Ne suis-tu pas ici l'évidence¹⁰¹?"

et également quand elle répond aux normes du bien et du mal :

"Garde toujours tes prénotions claires et distinctes¹⁰²."

Cette attitude consiste à distinguer entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas et à y ajuster son comportement. Nous croyons que c'est cette distinction qui est à la base des modes de représentations qu'Epictète énumère au passage suivant :

97. E., II, 20, 1.

98. E., I, 5, 1.

99. E., III, 12, 14.

100. E., I, 27, 1.

101. E., IV, 1, 136.

102. E., I, 27, 6.

"Il y a quatre modes de représentations: (1) ou bien une chose existe et on se la représente existante; (2) ou bien elle n'est pas et on se la représente non existante; (3) ou bien elle est et on se la représente non existante; (4) ou bien elle n'est pas et on se la représente existante¹⁰³."

Epictète considère comme compréhensive une représentation qui évalue comme bien ou mal ce qui dépend de nous et indifférent ce qui n'en dépend pas. Ainsi, le mode (2) en particulier peut être illustré par ce jugement: la mort n'est pas un mal et je ne me la représente pas comme un mal. Est non compréhensive au contraire la représentation où ce qui ne dépend pas de nous est jugé comme bien ou mal:

"Ce n'était pas en effet ton affaire mais la sienne¹⁰⁴."

"Pourquoi donc t'attacherais-tu à ce qui n'est pas à toi¹⁰⁵?"

"Faute d'y avoir réfléchi, nous grossissons toujours les choses et les imaginons plus importantes qu'elles ne sont¹⁰⁶."

L'impression que l'argent est un bien est une représentation non compréhensive¹⁰⁷. Vivre sans cesse guidé par des représentations non compréhensives correspond à l'attitude suivante:

"N'est-il pas clair que tu ne comptes pour rien la volonté libre qui est en toi, et tu n'as égard qu'à des choses extérieures qui n'en dépendent pas¹⁰⁸?"

Les représentations non compréhensives sont des "convictions irraisonnées¹⁰⁹."

103. E., I, 27, 1.

104. E., II, 6, 7.

105. E., II, 6, 8.

106. E., II, 16, 21.

107. E., II, 18, 8.

108. E., III, 2, 13.

109. E., I, 27, 6.

Nous sommes à même de constater que la représentation n'est pas isolée. Elle fait partie d'un ensemble¹¹⁰ qui est une manière générale de vivre, laquelle peut être décelée selon les stoïciens, dans les jugements qui sont compréhensifs quand le jugement est droit et non compréhensifs quand le jugement est erroné. Epictète recommande bien un délai face à chacune des représentations :

"Car de même que Socrate disait qu'il ne fallait pas vivre sans examiner sa manière de vivre, de même il ne faut pas admettre une représentation sans en examiner la valeur; il faut lui dire: 'Attends que je voie qui tu es et d'où tu viens'¹¹¹."

Mais, toujours à la façon de Socrate, il recommande une attitude plus radicale afin que des représentations compréhensives s'incrument une fois pour toutes dans l'âme. Dans ce but, il faut dépasser l'opinion, au sens de "δόξα", c'est-à-dire l'arbitraire. Pour Epictète, comme pour Socrate, la vertu est connaissance. La philosophie offre donc un remède à l'individu qui vit sous le mode des représentations non compréhensives: l'étude de la Logique¹¹² et de la dialectique, vertu des sages:

"Les seules fautes sont-elles donc d'incendier le Capitole et de tuer son père? User de nos représentations au hasard, sottement et à l'aventure, ne pouvoir suivre un raisonnement, une démonstration ou un sophisme, et en général, ne pas voir dans la suite des demandes et des réponses ce qui est conforme ou non à ce que nous avons accordé, ne sont-ce pas là des fautes¹¹³?"

110. " σύστημα " E., I, 20, 5.

111. E., III, 12, 15; II, 18, 24; I, 20, 7; M. XX et M. XXXIV.

112. E., I, 17, 6, 8. 113. E., I, 7, 33.

Epictète insiste aussi beaucoup sur l'exercice. Du matin au soir, il faut s'exercer à distinguer entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas et y conformer nos attitudes¹¹⁴. Epictète adresse des reproches à celui qui veut s'instruire au point de négliger l'exercice:

"C'est comme si, au sujet de l'assentiment, alors que se présentent des représentations dont les unes sont compréhensives, les autres non, tu voulais non pas les distinguer entre elles, mais lire ce qu'on a écrit sur la compréhension¹¹⁵."

Les critères qui servent au partage entre les représentations compréhensives et non compréhensives sont la raison droite (ὀρθὸς λόγος)¹¹⁶ et la volonté de la nature¹¹⁷ qui sont au fond une seule et même chose. Le sage n'assentit qu'aux représentations compréhensives¹¹⁸. Toutefois, Epictète tempère le paradoxe stoïcien selon lequel le sage sait tout en matière morale et discerne immédiatement les représentations compréhensives. Il admet un progrès qui est obtenu par l'examen de toutes les représentations¹¹⁹ précédant l'assentiment.

En terminant notre étude sur la représentation, demandons-nous si la représentation compréhensive force l'assentiment. Zeller, interprétant les stoïciens, répond que oui et ainsi qualifie les représentations compréhensives d'irrésistibles¹²⁰. Rist refuse cette position de Zeller¹²¹.

114. E., III, 3, 14-19. 115. E., IV, 4, 13.

116. E., I, 20, 5. 117. E., I, 17, 13.

118. E., III, 8, 4. 119. E., I, 20, 7.

120. Op. cit., p. 89.

121. Stoic Philosophy, p. 141.

Quelques stoïciens postérieurs à Zénon et à Chrysippe laissent bien entendre qu'en certains cas, ceux où la représentation compréhensive ne renferme aucun obstacle, la représentation est irrésistible¹²². Mais cela signifierait alors que le sage et le fou accueillent la représentation compréhensive, ce qui est en marge de la doctrine orthodoxe¹²³. Selon Zénon, très soucieux de sauvegarder la liberté de l'assentiment, la représentation compréhensive n'est pas irrésistible. Chrysippe est d'accord avec lui¹²⁴.

Les Entretiens fournissent des exemples de l'orthodoxie d'Epictète à ce sujet. L'insensé ne veut pas "consentir à l'évidence"¹²⁵. Voilà bien un signe que la représentation compréhensive ne force pas l'assentiment. Epictète dit bien qu'il est "impossible de s'abstenir de ce qui paraît être un bien¹²⁶." Mais cette phrase n'infirme en rien la liberté de l'assentiment; les gens ignorants n'échappent pas à ce principe qu'Epictète vient d'énoncer, et leur consentement va aux représentations non compréhensives:

"Lorsque l'on donne son assentiment à une chose fausse (...), c'est qu'(on) a pris le faux pour le vrai¹²⁷."

Dieu n'a pas réussi à convaincre tous les hommes de ce qui est réellement bien ou mal¹²⁸. Si la représentation compréhensive

122. Alain, op. cit., p. 38 et J.M. Rist, op. cit., p. 144.

123. J.M. Rist, Idem.

124. Ibidem.

125. E., I, 5, 3.

126. E., III, 7, 15.

127. E., I, 28, 4.

128. E., IV, 6, 5.

ne force pas l'assentiment du fou, impose-t-elle sa nécessité au sage? "L'âme ne refusera jamais une représentation claire du bien¹²⁹", dit Epictète. Le sage est soumis à la nécessité. Mais sa liberté est sauvée du seul fait que la soumission se fait en connaissance de cause et en toute sérénité.

La φαντασία est un état de l'âme et le pneuma qui la constitue est actif. En même temps elle est soumise à un objet parce qu'elle est provoquée par lui. La théorie de la représentation, disait Diogène Laërce, "vient en tête (...) parce que la théorie de l'assentiment, de la compréhension et de la pensée, qui précède tout le reste, n'existe pas sans la représentation¹³⁰." La représentation nous a servi ici à voir comment l'âme entre en contact avec le réel. Mais chez Epictète, la représentation est aussitôt jugée et est processus d'évaluation plutôt que moyen d'être spectateur face au réel. D'autres philosophies insistent sur cette capacité que l'homme a d'être spectateur du monde. Pas Epictète.

"Conformément à la tendance pratique de sa philosophie, tendance clairement exprimée, l'hégémonique semble désigner chez lui moins le siège de l'activité de l'âme en tant que puissance d'abstraction et de connaissance que le siège du vouloir et du sentiment¹³¹."

Section 3: Les prénotions.

L'âme contient, outre les représentations, les prénotions (προλήψεις). Nous avons déjà dit que dans l'ancien

129. E., III, 3, 4.

130. Vies et opinions des philosophes, VII, 49.

131. A. Jagu, Epictète et Platon, p. 92.

stoïcisme, la prénotion est une espèce de la représentation et recouvre tout ce qui équivaut aux idées de bien et de mal¹³². Pour Epictète aussi, la prénotion est une espèce de la représentation et recouvre les mêmes idées mais nous avons noté cette particularité qu'Epictète est seul à endosser: la prénotion est innée. Nous traiterons ici de la prénotion en elle-même. Nous glanerons des informations chez des représentants des trois époques du stoïcisme grec et latin.

Les commentateurs du stoïcisme n'ont certes pas négligé la prénotion. Nous verrons que leurs conclusions ne coïncident pas en tous points.

Le mot πρόληψις est absent des fragments de Zénon¹³³. Il a pu surgir avant Chrysippe non seulement dans le stoïcisme mais aussi chez Epicure. C'est Chrysippe qui lui a donné son statut et pour ainsi dire ses lettres de créance. Il apportait ainsi la réponse à un problème qui peut être formulé ainsi:

"Comment, si l'on ne fait appel qu'aux opinions des hommes, arriver à une thèse qui dépasse l'opinion? C'est à cette difficulté que les stoïciens **répondent** par leur théorie des notions communes (κοινὰ ἔννοια) ou naturelles," dit E. Bréhier¹³⁴.

Nous venons de le voir, Bréhier a établi une équivalence entre les notions communes et les prénotions. Sandbach a remis en

132. Elle inclut par exemple l'idée du juste; cf. Diogène Laërce, Vies et opinions des philosophes, VII, 53.

133. F.H. Sandbach, Πρόληψις and "ἔννοια in the Stoic theory of knowledge, p. 50.

134. Chrysippe, p. 65.

question cette équivalence et à partir de son article¹³⁵, nous allons nous demander quel rapport peut être établi entre κοινὴ ἔννοια et πρόληψις . C'est l'article de Sandbach qui nous suggère d'étudier les deux questions suivantes: les prénotions appartiennent-elles au domaine moral ou à un domaine plus vaste? Les prénotions sont-elles innées?

Bonhöffer¹³⁶ a apporté les réponses suivantes, les appliquant à tout le stoïcisme: πρόληψις est un terme équivalent à κοινὴ ἔννοια . Une telle position fait de πρόληψις une notion universelle. Bonhöffer restreint les προλήψεις au domaine moral et aux idées sur Dieu. Enfin, il soutient qu'elles sont des notions innées, de façon spermatique, c'est-à-dire qu'elles sont transmises en même temps que le sperme et elles se développent, dit-il, indépendamment des impressions sensibles¹³⁷.

Sandbach refuse ces trois conclusions de Bonhöffer en s'appuyant sur les fragments présentés par Von Arnim, fragments auxquels Bonhöffer n'avait pas accès, dit Sandbach, quand il a écrit son volume¹³⁸. Sandbach admet que certains passages peuvent appuyer la thèse selon laquelle les προλήψεις sont des notions universelles¹³⁹. Mais

135. "Ἐννοια and Πρόληψις in the Stoic theory of knowledge, p. 50.

136. Epiktet und die Stoa, p. 187-232.

137. Ceci est rapporté par F.H. Sandbach, op. cit., p. 44.

138. F.H. Sandbach, idem.

139. Sénèque, Ep. 117,6 et Plutarque Notions communes, 1060a cités par F.H. Sandbach.

d'autres passages les contredisent¹⁴⁰. D'autre part, une inférence est permise: si les προλήψεις étaient toutes universelles, pourquoi sentirait-on le besoin de le spécifier en certains endroits comme le font Plutarque¹⁴¹ et Epictète¹⁴²? Sandbach propose donc de laisser choir l'équivalence entre πρόληψις et κοινή ἔννοια. Une prénotion peut être une notion commune, mais elles ne le sont pas toutes.

A la deuxième question, Sandbach répond que chez les anciens stoïciens, les προλήψεις n'étaient pas restreintes au domaine moral¹⁴³. Les textes, dit-il, donnent l'impression qu'elles étaient réservées pour parler de Dieu; mais ceci est dû au fait que dans les fragments, on trouve ἔννοια là où le mot πρόληψις aurait dû être utilisé¹⁴⁴. De plus, la raison humaine, selon Chrysippe, est composée de προλήψεις. Cette citation sert à prouver, selon Sandbach, que les προλήψεις ne sont pas restreintes au domaine moral.

Il nous reste à répondre à la troisième question: Les prénotions sont-elles innées? Selon Sandbach, ailleurs que chez Epictète, les prénotions ne sont pas innées. Elles ne sont pas acquises par rencontre, mais plutôt par "ἐμπειρία",

140. Plutarque, Not. Comm., 1084d cité par F.H. Sandbach.

141. Not. Comm., 1041f, 1073d, 1074f.

142. E., IV, 1, 42.

143. Op. cit., p. 47.

144. Ibidem.

c'est-à-dire par expérience¹⁴⁵. Elles sont un produit de la sensation à laquelle s'ajoute une comparaison rationnelle¹⁴⁶. Toutefois chez Chrysippe, on retrouve, accolé à πρόληψις dans un contexte où elle est une notion morale et universelle, l'adjectif " ἔμφυτος ". Sandbach interdit la traduction de cet adjectif par "inné". Il suggère plutôt: "ingrown, ingrained, implanted¹⁴⁷." En français, le dictionnaire fournit: implanté, naturel. La prénotion est de fait une notion naturelle¹⁴⁸. Un autre commentateur, E. Zeller, affirme que les prénotions, pour n'être pas objets de sensation, ne peuvent pas être dites innées pour autant car ce serait contraire au système stoïcien. Elles sont plutôt déduites de l'expérience¹⁴⁹. Zeller dit:

"Les notions du bien et du mal comme telles, ne sont pas objets de sensation. Les seuls objets de cette sorte sont des états moraux individuels et des activités morales individuelles. Les idées générales issues de là, selon la théorie stoïcienne de la connaissance, sont obtenues seulement par abstraction¹⁵⁰."

Le moyen stoïcisme refuse lui aussi les idées innées tout comme ses prédécesseurs. Cicéron explique ainsi l'origine des prénotions:

145. F.H. Sandbach, op. cit., p. 46.

146. L. Robin, La pensée grecque, (Coll. "L'évolution de l'humanité" no. 13), Paris, Albin Michel, 1963, p. 421.

147. Op. cit., p. 47.

148. Diogène Laërce, Vies et opinions des philosophes, VII, 54. Cf. F.H. Sandbach, op. cit., p. 41 n. 1.

149. Op. cit., p. 78-9 n. 1; p. 81 et note 2.

150. Idem, p. 79 n. 1.

"Les notions des choses se forment dans les âmes grâce à une connaissance qui vient ou de l'expérience, ou de la composition ou de la ressemblance ou d'une comparaison raisonnée; c'est de cette quatrième et dernière façon que se forme la notion du bien: quand l'esprit, partant des choses qui sont suivant la nature, s'élève en les confrontant rationnellement, il parvient à la notion du bien. Ce n'est ni par addition, ni par agrandissement ni par rapport aux autres choses, c'est par son essence propre que nous avons conscience du bien et que nous l'appelons ainsi¹⁵¹."

Les notions du bien et du mal chez Panétius, Cicéron et Sénèque reposent sur l'observation des bonnes et des mauvaises actions¹⁵². Posidonius refuse les idées innées tout comme ses contemporains¹⁵³.

Avant de quitter l'étude de la prénotion ailleurs que chez Epictète, nous voulons préciser qu'elle a été mise au nombre des critères de la vérité¹⁵⁴. Sandbach présume qu'elle devait bien être pour Chrysippe une représentation compréhensive¹⁵⁵. Chrysippe croyait en l'immédiateté du discernement droit. Bréhier explique:

"Si l'on comprend bien le naturalisme stoïcien, c'est le caractère spontané et naturel de la notion commune qui en est la garantie; suivant l'optimisme stoïcien, il y a une nécessaire harmonie entre la nature et la vérité¹⁵⁶."

Le moyen stoïcisme a reconnu dans la prénotion un critère. Selon Cicéron, la prénotion contient toute la vérité,

151. De finibus, III, 33.

152. F.H. Sandbach, op. cit., p. 48 note 3.

153. Cf. Aétius, Plac., I, 6. Von Arnim, S.V.F. II, 1009.

154. E. Bréhier, Chrysippe, p. 67.

155. F.H. Sandbach, op. cit., p. 49.

156. Chrysippe, p. 67.

mais celle-ci peut être difficilement vue. La notion est en nous, mais enveloppée (complicatam)¹⁵⁷. Cicéron dit que les définitions "rendent plus ou moins manifestes les notions communes¹⁵⁸." Cette espèce de reconnaissance de la finitude de la raison est caractéristique du moyen stoïcisme selon Brénier¹⁵⁹ et est due à l'influence de Platon selon Sandbach¹⁶⁰.

Epictète passe à son tour au crible de nos trois questions. Nous voulons savoir quels rapports il établit entre πρόληψις et κοινὰ ἔννοια . Il y voit deux expressions équivalentes¹⁶¹, donc il reconnaît l'universalité des prénotions. Epictète insiste beaucoup sur le fait que les hommes ne sont pas d'accord sur le contenu des πρόληψεις :

"Le commencement de la philosophie c'est le sentiment du conflit des hommes entre eux¹⁶²."

Mais il maintient qu'elles sont communes sur la base de pré-suppositions dont il nous fait part: les prénotions sont données aux hommes par Dieu¹⁶³ et Dieu n'a pu pratiquer de discrimination. Tous les hommes ont la même constitution:

"Il y a des choses que les hommes, s'ils n'ont pas l'esprit complètement faussé, voient selon des points de départ communs à tous. C'est cette

157. De Officiis, III, 76.

158. Tusculanes, IV, 53.

159. Chrysippe, p. 99 note 1.

160. Op. cit., p. 49.

161. E., I, 22, 1; II, 11, 3-4; et IV, 1, 42.

162. E., II, 11, 13.

163. E., III, 13, 13 et III, 5, 8.

disposition que j'appelle intelligence commune
(κοινὸς νοῦς)^{164.}"

Tous les hommes ont les mêmes aspirations :

Tous aspirent au bonheur et à la liberté^{165.} Personne ne veut échouer dans ses désirs ou tomber sur l'objet de ses aversions. Les hommes tendent tous naturellement à poursuivre le bien et à éviter le mal^{166.} Tous tendent vers l'acte raisonnable :

"D'une façon générale, à y réfléchir, nous trouverons que rien n'accable l'être vivant autant que les actes déraisonnables et inversement, que rien ne l'attire autant que l'acte raisonnable^{167.}"

Epictète se croit justifié de qualifier les prénotions de "communes" parce que tous les hommes "admettent que le bien est chose utile, souhaitable, à rechercher et à poursuivre en toute circonstance(...) que le juste est chose belle et convenable^{168.}" Bien plus, selon Epictète, tous les hommes admettent qu'il faut avant tout respecter la sainteté^{169.}, agir honnêtement^{170.} Le désaccord sur le contenu des prénotions ne contredit en rien leur universalité car il est un désaccord d'ignorants. Les gens instruits, c'est-à-dire les sages stoïciens, comprennent tous les prénotions de la même façon et surtout les appliquent tous de la même façon. Le commun des mortels, pour sa part, peut s'instruire^{171.} L'instruction explicite les prénotions qui sont déjà en nous^{172.}

164. E., III, 6, 8.

165. E., IV, 1, 46.

166. E., I, 27, 12; III, 3, 2; IV, 5, 30.

167. E., I, 2, 4.

168. E., I, 22, 1.

169. E., I, 22, 4.

170. E., I, 22, 5.

171. E., I, 17, 16.

172. E., III, 22, 39.

En même temps qu'il accorde l'universalité aux prénotions, Epictète les restreint au champ moral. Les énumérations qui permettent de le prouver révèlent que les prénotions sont ou des idées simples, ou des jugements. Les notions en question sont: le raisonnable et le déraisonnable¹⁷³, le devoir¹⁷⁴, le bien et le mal, le convenable et son contraire, le bonheur et le malheur, l'utile et le nuisible¹⁷⁵, l'échec, la réussite (morale bien entendu)¹⁷⁶, le beau¹⁷⁷, la liberté¹⁷⁸. Parmi les jugements on retrouve:

"Le bien est chose utile, souhaitable, à rechercher, à poursuivre, le juste est chose belle et convenable¹⁷⁹."

et encore:

"Le mal est chose nuisible, à fuir, à écarter par tous les moyens¹⁸⁰."

Pour confirmer que les prénotions, chez Epictète, sont toujours utilisées en contexte moral, nous avons cet autre recours: nous pouvons constater que la conséquence de l'application correcte des prénotions, c'est une attitude morale:

"Tout le reste m'est égal; il me suffit de pouvoir vivre sans obstacle et sans crainte, de pouvoir aller aux choses tête haute comme un homme libre, de lever les yeux vers le ciel sans rien redouter de ce qui peut arriver¹⁸¹."

L'application correcte des prénotions était, dans l'école, la première tâche de celui qui veut devenir sage¹⁸².

173. E., I, 2, 6.

174. E., I, 22, 7.

175. E., II, 11, 13.

176. E., II, 11, 5.

177. E., II, 11, 7.

178. E., II, 17, 21.

179. E., I, 21, 1.

180. E., IV, 1, 44.

181. E., II, 17, 29.

182. E., II, 17, 15-16.

A la troisième question soulevée, avant de fournir notre propre interprétation, nous allons passer en revue très brièvement, l'opinion de trois auteurs:

Xénakis¹⁸³, sous prétexte qu'Epictète parle souvent de perfectionnement des prénotions¹⁸⁴, doute qu'il s'agisse d'idées innées littéralement. Il donne une interprétation qu'il résume par ces mots: "conceptual predispositions". Nous croyons que, pour prendre une telle position, Xénakis a dû être préoccupé plus par l'esprit du stoïcisme en général que par la lettre dans les Entretiens d'Epictète.

Bonhöffer favorise nettement l'interprétation innéiste puisqu'il a même attribué cette position à tous les stoïciens¹⁸⁵.

Sandbach¹⁸⁶ voit dans les prénotions d'Epictète des idées innées. Il ne se figure pas comment elles pourraient être interprétées autrement.

Nous sommes d'accord avec Bonhöffer et Sandbach et le passage qui nous convainc le mieux est le suivant:

"(...) les qualités humaines, les empreintes que nous avons dans l'âme en venant au monde¹⁸⁷."

Nous pouvons nous demander ce qui a donné à Epictète l'audace d'affranchir les *προλήψεις* d'une origine empirique. Peut-être a-t-il mal lu ses prédécesseurs. Il se

183. Epictetus, p. 60.

184. Il renvoie à quatre passages: E., IV, 4, 26; I, 2, 6; II, 17, 13; et IV, 10, 15.

185. Cf. l'article de F.H. Sandbach, p. 44.

186. Op. cit., p. 49.

187. E., IV, 5, 16; voir aussi: E., II, 11, 3 et 6.

serait laissé tromper par l'" ἔμφυτος " de Chrysippe et peut-être aussi par une phrase de Cicéron qui lui-même sous l'effet d'un oubli ou d'une négligence aurait écrit:

"Chez tous, c'est chose innée et comme gravée dans l'âme d'affirmer que les dieux existent¹⁸⁸."

Sandbach décèle là l'influence du platonisme:

"Platonism gave to stoicism a belief in inborn conceptions¹⁸⁹."

Quant à savoir si elles sont des critères de la vérité, Epictète l'admet¹⁹⁰. Il y a une règle unique pour l'application des prénotions¹⁹¹. Mais Epictète se conforme au moyen stoïcisme: il conseille de ne pas accorder une confiance immédiate aux prénotions:

"Mais outre ces idées, on (ne possède pas) encore l'art de les appliquer¹⁹²."

Si tel était le cas, nous serions parfaits. La règle que comporte la prénotion n'est pas saisie immédiatement dans toutes ses implications. C'est pourquoi il faut soumettre sans cesse nos prénotions à un examen pratique¹⁹³. Il faut, en somme, convertir les prénotions à leur pleine valeur de critère en remplaçant l'opinion par la règle¹⁹⁴ et l'apparence par la réalité¹⁹⁵. Pour que les prénotions soient des

188. De Natura Deorum, II, 12.

189. F.H. Sandbach, op. cit., p. 49.

190. E., I, 28, 28-30. 191. E., II, 11, 11.

192. E., II, 11, 9. 193. E., II, 1, 32.

194. E., II, 11, 16-17. Sur la "norme de vérité" voir encore I, 17, 6; I, 28, 30; II, 20, 21.

195. E., II, 17, 27; II, 11, 12, 15 et I, 28, 30.

critères, des représentations compréhensives, il faut être attentif aux notions qui sont en nous¹⁹⁶ et s'instruire auprès des philosophes. Epictète voit le philosophe comme un véritable intermédiaire entre Dieu et les ignorants¹⁹⁷.

"S'instruire c'est apprendre à appliquer les notions naturelles aux réalités particulières en se conformant à la nature; c'est encore apprendre à diviser les choses en choses qui dépendent de nous et choses qui n'en dépendent pas: dépendent de nous la volonté et les actes volontaires; n'en dépendent pas le corps et ses parties, les biens, les parents, les frères, les enfants, la patrie, et en général tous les membres de notre communauté. Où donc placer le bien? A quelle réalité l'appliquer? - A celle qui dépend de nous¹⁹⁸."

196. E., III, 22, 39.

197. E., I, 17, 18-19.

198. E., I, 22, 9-10-11.

CHAPITRE 2:

LES ACTES DE L'AME

Les sensations, les représentations, les prénotions ne sont possibles que par l'hégémonique. C'est à ce titre qu'elles font partie de ce qui dépend de nous. Mais nous les rangeons parmi les états de l'hégémonique parce qu'elles sont les produits des choses étrangères à l'hégémonique. Elles comportent une passivité. Dans ce chapitre, nous considérons, dans l'âme, ce qui la fait dépendre de nous au premier chef, à savoir ses actes. Les actes de l'âme, nos oeuvres propres, sont: le jugement, l'assentiment, la tendance, le désir, l'aversion¹. La psychologie se transforme en morale parce qu'Epictète ajoute:

"Ce qui t'appartient en propre, c'est le fait de bien juger, de bien penser, d'avoir les propensions, les désirs et les aversions qu'il faut²."

Epictète parle des actes de l'âme d'une façon telle qu'il trace aussitôt, par son discours, un programme moral.

Section 1: Le jugement.

Le jugement est un terme issu de la Logique. Les stoïciens distinguaient entre les énoncés incomplets et les énoncés complets. De la dernière espèce sont les phrases ou

1. M., I, 1 et E., IV, 11, 6.

2. E., III, 24, 56.

propositions³. Seules ces dernières peuvent être dites vraies ou fausses. Un jugement est produit par un effort de pensée⁴, est un acte de juger, mais il se traduit aussi dans un énoncé. On retrouve ces deux contenus de la notion de jugement chez Epictète. L'acte de juger est rendu par le terme " κρίνειν " ⁵ et l'énoncé, par des mots divers: " συνημμένον " ⁶, " δόγμα " ⁷ et " ὑπόληψις " ⁸. "Énoncé" demeure un terme de Logique et convient strictement à " συνημμένον ". En morale, l'énoncé complet est plutôt un jugement ou une opinion.

L'importance exceptionnelle que les stoïciens accordaient au jugement a été soulignée avec emphase par Bréhier⁹ et Zeller¹⁰. Selon Chrysippe, les jugements expriment la personnalité¹¹. Epictète n'hésite pas à établir une équation entre le moi et ses jugements:

"Lors donc que nous sommes contrariés, troublés ou affligés, n'en incriminons jamais autrui, mais nous-mêmes, c'est-à-dire, nos propres jugements¹²."

3. E. Zeller, The Stoics, Epicureans and Sceptics, p. 110.

4. E. Zeller, op. cit., p. 83.

5. E., I, 18, 2; I, 28, 28 et I, 29, 51.

6. E., I, 29, 51.

7. E., I, 11, 35, 38; I, 12, 26; II, 1, 32; II, 16, 26, etc. etc.

8. E., II, 9, 14 et I, 11, 33.

9. Les Stoïciens, dans la Pléiade, p. 1113 note 4.

10. Op. cit., p. 110.

11. J.M. Rist, Stoic Philosophy, p. 35.

12. M., 5; et E., I, 25, 28.

Qu'est-ce en somme que juger pour Epictète? Les textes nous révèlent que le jugement est une évaluation qui s'exerce dans le champ de la morale; les critères sont le bien, le mal et l'indifférent. La réalité à juger est partagée entre ces deux aspects: ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas. Le jugement est un acte personnel¹³ mais il demeure appuyé sur des valeurs fondamentales jugées d'avance par Dieu: ce qui ne dépend pas de nous est indifférent, et le bien et le mal résident seulement dans ce qui dépend de nous. Comme le jugement implique non pas tellement une conformité aux choses mais une conformité à un législateur, il est l'acte que nous possédons en propre pour répondre à notre tâche d'homme ou nous en détourner.

"L'usage de notre jugement, fait que nous nous libérons ou nous nous aliénons¹⁴."

En conséquence, les jugements révèlent la personne:

"Lorsqu'on rend ses pensées (δόγματα) manifestes, c'est alors qu'on montre l'homme comme tel¹⁵."

"L'âme d'un homme", continue Epictète, "n'est rien d'autre que ses jugements¹⁶."

Les vraies et les seules causes de nos actions, de nos passions et de tous nos sentiments, ne sont pas la mort, ni l'exil, ni la souffrance¹⁷, ni les menaces d'autrui¹⁸ mais nos

13. Epictète reconnaît qu'en morale, il est important de se faire une opinion personnelle; cf. E., II, 19, 11.

14. J. Combès, Deux styles de libération, p. 312.

15. E., III, 2, 12.

16. E., IV, 5, 26.

17. E., I, 11, 33.

18. E., I, 17, 25 et I, 19, 8.

jugements¹⁹.

"Nos actions valent donc ce que valent nos jugements²⁰."

La valeur des jugements varie selon qu'ils sont faits au hasard ou par suite d'une instruction. Juger sans avoir étudié les règles du jugement c'est demeurer au stade de l'opinion, c'est s'exposer à l'erreur. Epictète compare ces jugements à des convictions en terre cuite²¹, c'est-à-dire de mauvaise qualité, fragiles. Parmi ceux qui jugent au hasard, il en est qui vivent de plain-pied dans l'erreur sans trop le savoir eux-mêmes. Leur faute consiste à penser que les biens et les maux résident dans les choses qui ne dépendent pas de nous²². Une telle façon de juger est la source de toutes les passions. Ainsi, voir dans la mort un mal, fait naître en nous la peur (φόβος)²³; voir dans César une menace fait naître le chagrin (λύπη)²⁴; comme les choses extérieures ne dépendent pas de nous, un désir (ἐπιθυμία) tourné vers elles risque à tout moment d'être insatisfait et d'exiger sans cesse et d'engendrer alors en nous la passion²⁵. L'idée selon laquelle le plaisir de l'âme dépend des choses du corps, nous fait rechercher les plaisirs corporels (ἡδοναί)²⁶. Telles sont les quatre passions dénoncées par

19. E., I, 17, 26 et III, 9, 4.

20. Cette phrase coiffe le chapitre onze du livre I dans les Entretiens.

21. E., III, 9, 18.

22. E., I, 19, 16.

23. M., V.

24. E., III, 8, 3.

25. E., I, 27, 10.

26. E., III, 7, 9.

Epictète. C'est à la suite de Zénon qu'Epictète voit dans les " πάθη " les résultats de jugements erronés²⁷. Alors que pour Chrysippe, elles sont immédiatement des jugements et sont rationnelles, Zénon et Epictète les disent irrationnelles²⁸. Ce n'est plus le logos qui s'exprime en elles :

"Tu montreras ce que peut la raison maîtresse (l' ἡγεμονικόν) quand elle s'oppose à des forces qui échappent à la volonté²⁹."

Chez les trois auteurs les passions sont des troubles qui affectent l' ἡγεμονικόν ³⁰. Elles ne constituent pas une faculté à part comme c'est le cas dans le moyen stoïcisme³¹. Selon Epictète, le chagrin dépend de nous et c'est pour cette raison qu'il est un mal³².

La théorie sur les passions nous révèle que le jugement, selon Zénon et Epictète, est un acte d'abord purement rationnel auquel s'ajoute comme conséquence une coloration émotionnelle³³. Chez Chrysippe, au contraire, un jugement de la raison est toujours accompagné d'émotion, qu'elle soit bonne (εὐπάθεια) ou mauvaise (πάθος)³⁴. Toutefois, dire que les passions sont rationnelles, ne signifie pas

27. J.M. Rist, Stoic Philosophy, p. 30.

28. Idem, p. 31.

29. E., II, 1, 39.

30. J.M. Rist, op. cit., p. 32.

31. E. Rohde, Psyché, p. 528 n. 3.

32. E., IV, 1, 112-3.

33. J.M. Rist, Stoic Philosophy, p. 30.

34. Ibidem.

qu'elles sont un produit de la raison droite³⁵. Les passions constituent des maladies de l'âme. Il faut soigner son âme, c'est-à-dire déraciner les passions³⁶ et les remplacer par des jugements droits³⁷. Sur ce point, Epictète est conforme à la doctrine de Chrysippe³⁸. Panétius, représentant du moyen stoïcisme, dit qu'il faut rendre les passions obéissantes à la raison. Il ne s'agit pas de les éliminer mais plutôt de les maîtriser³⁹, c'est-à-dire refuser d'y assentir⁴⁰.

Conscients ou non, des jugements sont inévitablement au principe des actions. La première démarche de celui qui est soucieux d'avoir des jugements droits sera donc de se rendre compte de ce qui le motive. Il s'agit en somme d'une connaissance de soi, d'une prise de conscience de son "ciel éthique":

"A partir d'aujourd'hui, donc, nous n'irons pas rechercher ni examiner la nature et la manière d'être de notre champ, de nos esclaves, de nos chevaux et de nos chiens: nous nous bornerons aux jugements⁴¹."

La rectitude du jugement est préparée par la dialectique. C'est pourquoi celui qui veut examiner ses jugements doit devenir un écolier, "cet être dont tout le monde se moque⁴²." Toutefois l'instruction n'assure pas nécessairement la rectitude:

35. J.M. Rist, Stoic Philosophy, p. 225.

36. E., I, 11, 35; III, 3, 18; II, 11, 21 et IV, 10, 26.

37. E., III, 5, 4 et IV, 6, 14.

38. J.M. Rist, op. cit., p. 182.

39. Idem, p. 183 renvoie à Cicéron De Off. 2, 18 (fr. 89).

40. E. Zeller, op. cit., p. 291.

41. E., I, 11, 38.

42. E., I, 11, 39.

"Et ainsi on voit un philosophe témoigner contre son ami, un philosophe devenir parasite, se vendre pour de l'argent; ainsi, au sénat, un homme ne dit pas ce qu'il pense, tandis qu'en lui-même crie son principe⁴³."

Pour les stoïciens de l'époque impériale, la vertu est plus que connaissance. Elle doit être éprouvée par les actions. C'est pourquoi, à l'étude doit s'ajouter l'exercice:

"Purifie tes jugements pour que rien de ce qui n'est pas tien ne s'accroche à toi, n'y adhère et ne te fasse souffrir quand on l'arrache. Et exerce-toi chaque jour⁴⁴."

Epictète dit encore:

"Est-ce que ces principes restent sans application, manquant d'habitude pour aller au-devant de l'action, et comme des armes, une fois déposées, se rouillent et ne peuvent plus s'ajuster à moi⁴⁵?"

Epictète est plus modeste que les anciens stoïciens. Pour lui, assurer la sécurité des jugements est une tâche toujours inachevée: il veut que la mort le trouve occupé à assurer la sécurité de ses jugements⁴⁶.

Les jugements droits sont ceux qui peuvent se résoudre en ces "formules techniques":

"Sont choses bonnes les vertus et ce qui participe aux vertus; sont choses mauvaises leurs contraires; sont choses indifférentes la richesse, la santé, la réputation⁴⁷."

Est droit le jugement qui se confond avec la loi de Dieu⁴⁸.

Tout comme les jugements erronés engendrent les "πάθη", de même les jugements droits sont la cause

43. E., IV, 1, 140.

44. E., IV, 1, 112-13.

45. E., IV, 6, 14.

46. E., IV, 10, 13.

47. E., II, 9, 15.

48. E., II, 16, 27-28.

d'émotions bonnes (εὐπάθειαι), comme le calme⁴⁹, la joie (χαρά)⁵⁰, la circonspection (εὐλάβεια)⁵¹ et la " βούλησις " qui est un désir tourné seulement vers les choses qu'il est possible d'atteindre⁵² ou qui consiste à vouloir les choses comme elles sont. Les jugements droits contribuent non seulement au bonheur des individus, mais à la sympathie universelle:

"Ces opinions créent l'affection dans la famille, l'accord dans la cité, la paix entre les peuples, la gratitude envers Dieu, la confiance totale⁵³."

Toutefois le jugement droit laisse encore à désirer. Il doit être purifié de toute pédanterie⁵⁴. Les jugements droits, voilà ce qui fait la force de l'homme⁵⁵ car ils le prémunis- sent contre l'inconstance et la menace des événements exté- rieurs; voilà ce qui fait aussi la dignité de l'homme car par eux, l'homme n'est rien moins qu'égal aux dieux⁵⁶. C'est Dieu qui a voulu que l'homme choisisse ses jugements. Il en a fait la porte d'entrée de la liberté⁵⁷. Par eux l'homme est responsable⁵⁸; il est au pouvoir de ses émotions⁵⁹ et de sa volonté:

49. E., III, 3, 19.

50. E., III, 7, 7.

51. E., II, 1, 29 ss.; II, 12, 12 et IV, 13, 4.

52. E., II, 14, 7.

53. E., IV, 5, 35.

54. E., IV, 6, 23-4.

55. E., III, 26, 34.

56. E., I, 12, 26.

57. E., IV, 5, 34 et IV, 7, 14.

58. M., 5.

59. E., I, 19, 8.

"C'est donc bien encore ton jugement qui t'y oblige; c'est la volonté qui oblige la volonté⁶⁰."

Section 2: L'assentiment.

L'assentiment est une occasion de réassomption du monde après une retraite qui dure le temps de l'étude. Selon une division classique dans l'école⁶¹, et à laquelle Epictète se conforme⁶², la question de l'assentiment était la dernière qu'on étudiait. L'assentiment doit faire suite à l'examen des représentations. Comme le dit Epictète: "Le troisième sujet [soit l'assentiment] sert à ceux qui sont déjà en progrès⁶³." Etre en progrès c'est avoir réalisé que la volonté droite doit être la seule préoccupation. A ce moment, l'homme est prêt à faire de la sagesse son mode d'être quotidien, à viser l'infailibilité, la fermeté ou la constance dans ses jugements (ἀμεταπνοσία)⁶⁴. Il peut donc réintégrer le monde puisqu'il est sûr de lui attribuer une juste valeur.

L'assentiment est un des actes propres de l'âme⁶⁵, une expression de notre volonté libre (προαίρεσις)⁶⁶. Il a besoin du monde car il est mis en mouvement "à partir de mille objets⁶⁷." L'assentiment succède à l'impression qu'une chose existe, à l'impression qu'une chose est convenable, à l'impression qu'une chose est utile⁶⁸. Les lois de l'assentiment

60. E., I, 17, 26.

61. E. Bréhier, Les Stoïciens, p. 926 note 1.

62. E., II, 17, 15.

63. E., III, 2, 5.

64. E., III, 26, 14.

65. E., IV, 11, 6.

66. E., I, 17, 22.

67. E., I, 14, 7.

68. E., I, 18, 1.

respectent ou expriment les lois mêmes de l'intelligence.

Epictète les exprime de diverses façons:

"Qu'est-ce qui nous fait donner notre assentiment à une chose? C'est qu'il nous apparaît qu'elle existe: il n'y a pas d'assentiment possible à ce qui ne nous paraît pas exister. Pourquoi? Parce que telle est la nature de notre intelligence (διανοίας) que nous adhérons au vrai, que nous répugnons au faux, et que dans l'incertitude nous suspendons notre jugement⁶⁹."

Epictète est scandalisé par ceux qui refusent de consentir à l'évidence⁷⁰. L'assentiment obéit aux lois de l'intelligence aussi face au bien:

"La vue du bien attire l'âme vers lui; la vue du mal la repousse. Pas plus que la monnaie de César, l'âme ne refusera jamais une représentation claire du bien. De là dépend tout mouvement (κίνησις) en l'homme et en Dieu⁷¹."

Le même contenu est répété de façon négative:

"De même qu'il est impossible de donner son assentiment à ce qui paraît faux et de le refuser à ce qui paraît vrai, de même il est impossible de s'abstenir de ce qui paraît être un bien⁷²."

L'assentiment s'applique à des objets diversifiés. Chez Chrysippe, le plaisir, la douleur impliquent un assentiment⁷³. La douleur est volontaire en ce sens qu'elle est sentie seulement s'il y a activité de l'hégémonique. Ce genre d'assentiment non moral est indifférent⁷⁴. On retrouve aussi l'assentiment moral chez Chrysippe et ce dernier est le seul dont font mention les Entretiens.

69. E., I, 28, 1-2-5 et III, 3, 2.

70. E., I, 5, 3; et II, 20, 5.

71. E., III, 3, 4.

72. E., III, 7, 15.

73. J.M. Rist, Stoic Philosophy, p. 52.

74. Stobée, Von Arnim, S.V.F. III, 136.

Chez Epictète, l'assentiment se donne aux représentations compréhensives ou non⁷⁵. Nous avons vu que les représentations incluent tous les jugements, qu'ils soient théoriques (c'est-à-dire concernant l'existence des choses) ou pratiques (c'est-à-dire concernant l'action). Donc l'assentiment se donne aussi aux mouvements rationnels de l'âme que sont les désirs et les tendances. Toutefois, l'assentiment n'est pas encore l'action puisqu'il peut avoir lieu sans l'action:

"Quoi! si je veux me promener, et si l'on m'en empêche? - Qui pourra-t-on empêcher en toi? Est-ce ton assentiment? - Non, mais mon corps⁷⁶."

Assentir veut dire décider de faire telle chose, en avoir l'intention⁷⁷.

"L'assentiment est en nous comme l'est le pouvoir de décision⁷⁸."

Mais l'assentiment peut aussi être donné à un objet beaucoup plus général, c'est-à-dire "au gouvernement de l'univers"⁷⁹. Alors il n'est plus décision mais consentement. C'est le cas de tous les assentiments donnés par réel souci de conformité à la nature⁸⁰. Le consentement chez Epictète est une acceptation enthousiaste de la volonté de Dieu. Epictète est tourné vers la divinité avec lyrisme: son assentiment se

75. E., I, 27, 1; I, 28, 4 et II, 22, 36.

76. E., IV, 1, 72.

77. J.M. Rist, Stoic Philosophy, p. 220.

78. E. Zeller, op. cit., p. 88.

79. E., III, 26, 18.

80. E., II, 24, 19; I, 21, 2 et IV, 6, 26.

manifeste par l'admiration pour l'ordre physique et moral de la nature, par l'obéissance à la raison immuable et éternelle et par l'abandon à la Providence⁸¹.

"L'homme de bien soumet sa volonté à l'administrateur de l'univers comme les bons citoyens soumettent la leur à la loi de la cité⁸²."

"Je veux toujours avant tout, ce qui arrive. Car je pense que ce que Dieu veut vaut mieux que ce que je veux⁸³."

Pour Epictète, un tel assentiment ne confisque pas la liberté, au contraire:

"Telle est la route qui conduit à la liberté, le seul moyen de nous affranchir de l'esclavage, et qui, un jour, nous permettra de dire de toute notre âme: 'Conduis-moi, Zeus, et toi, Destinée, au lieu où j'ai été placé par vous'⁸⁴."

"La liberté de l'assentiment, écrit Bréhier, est la condition ultime de la pensée stoïcienne⁸⁵." Nous avons vu, en étudiant la représentation, que Zénon, Chrysippe et Epictète refusent aux représentations compréhensives le pouvoir de déclencher nécessairement l'assentiment. La preuve en est que les insensés ne sont pas contraints par elles. Cette fois, Epictète procède autrement pour démontrer la liberté de l'assentiment, façon qui demeure d'ailleurs apparemment négative:

"Et qui peut vous forcer à donner votre assentiment à une représentation fausse? - Personne. - Et à ne pas le donner à une représentation vraie? - Personne. - Voyez bien qu'il y a ici en vous quelque chose qui est naturellement libre⁸⁶."

81. C. Martha, Les moralistes sous l'empire romain, p. 167.

82. E., I, 12, 7.

83. E., IV, 7, 20.

84. E., IV, 1, 131.

85. Les Stoïciens, p. 488 note 4.

86. E., III, 22, 42; cf. aussi E., I, 17, 21-2.

"Donc, quant à l'assentiment, tu ne trouves ni obstacle ni entrave⁸⁷."

L'assentiment était accepté au nombre des critères de la vérité par Zénon et Chrysippe⁸⁸. Pour Epictète, l'esprit est entaché d'une certaine défaillance comme il l'était selon le moyen stoïcisme et en conséquence, il admet que l'assentiment peut être donné à une chose fausse⁸⁹. Mais l'outrage n'est pas irréparable:

"Comment faire pour ne pas donner mon assentiment à l'erreur? pour ne pas me détourner de la vérité⁹⁰?"

Il faut savoir

"qui on est, pourquoi on est né, dans quel monde et avec quels compagnons on vit, ce qu'est le bien et le mal, le beau et le laid⁹¹."

Il faut connaître le raisonnement, la démonstration, la nature du vrai et du faux, savoir les distinguer⁹². La connaissance ne conduit pas infailliblement à un assentiment convaincu. Ici se révèle une autre faiblesse de la raison: l'hiatus entre les convictions et les actions:

"Pourquoi donc ai-je écouté les discours des philosophes en leur donnant mon assentiment sans en devenir dans mes actes plus libre de souci? (...) Leur doctrine ne m'a donc pas convaincu⁹³?"

Donner pleine adhésion à ce qui est vrai⁹⁴, voilà en quoi consiste l'assentiment du sage. Cette étape ultime de

87. E., IV, 1, 69.

88. J.M. Rist, op. cit., p. 145 et 151.

89. E., I, 28, 4.

90. E., IV, 10, 2.

91. E., II, 24, 19.

92. Ibidem.

93. E., IV, 6, 12.

94. E., II, 8, 24; M., XLV.

l'assentiment s'appelle la compréhension (κατάληψις).

Elle est réservée au philosophe⁹⁵.

"Je vous ferai voir les nerfs d'un philosophe. Quels nerfs? (...) un assentiment inébranlable à mes croyances: voilà ce que vous verrez⁹⁶."

La compréhension achève la connaissance.

Section 3: La tendance.

Le vouloir, chez Epictète, se spécifie en deux actes: la tendance (ὁρμή) et le désir (ὄρεξις):

"Mes désirs, mes tendances, en un mot mon vouloir⁹⁷."

La tendance est un mouvement de l'âme plus général que le désir. Il consiste chez l'homme en un certain attachement instinctif à soi-même⁹⁸ et en une inclination à la vie raisonnable:

"Rien ne l'attire autant que l'acte raisonnable⁹⁹."

La tendance est produite par et dans l'hégémonique¹⁰⁰ mais elle est déclenchée par "l'impression qu'un acte est convenable¹⁰¹". Elle fait donc suite à un jugement.

Si nous voulons replacer cette notion dans l'ensemble du stoïcisme, nous pouvons constater qu'Epictète demeure fidèle à Zénon chez qui les mouvements de l'âme sont des résultats des jugements¹⁰². Chez Chrysippe au contraire, les tendances

95. E., III, 21, 23.

96. E., II, 8, 29.

97. E., IV, 7, 20.

98. E., I, 19, 11-14.

99. E., I, 2, 4.

100. Diogène Laërce, Vies et opinions des philosophes, VII, 159, et chez Epictète, E., IV, 11, 6.

101. E., I, 18, 2 et III, 22, 43.

102. J.M. Rist, op. cit., p. 32.

sont des jugements.

"Les impulsions doivent être aussi raisonnables que les décisions de sa volonté¹⁰³."

Mais rappelons, comme nous l'avions fait pour les passions, que, si Chrysippe énonce que les tendances sont rationnelles, il ne veut pas signifier qu'elles sont toujours les produits de la raison droite¹⁰⁴, mais tout simplement qu'elles ne peuvent se produire sans la participation de la raison. Etrangement, chez Panétius, l'attachement à soi-même et les instincts tournés vers la vie rationnelle sont appelés "ἀφορμαί" ¹⁰⁵, mot qui traduit chez Epictète l'idée tout à fait opposée de "répulsion". Selon une étude de Grilli¹⁰⁶, Panétius serait le premier à avoir appelé ainsi les tendances rationnelles de l'homme, réservant l'ὄρμη aux tendances irrationnelles¹⁰⁷. Selon Panétius, l'ὄρμη en elle-même n'est pas conforme à la raison et on ne peut éliminer les tendances mauvaises¹⁰⁸. Il faut les rendre obéissantes à la raison en les maîtrisant. Pour Cicéron, l'ὄρμη est le résultat du jugement:

103. E. Rohde, Psyché, p. 520 note 1.

104. J.M. Rist, op. cit., p. 225.

105. Idem, p. 188.

106. Studi paneziani, 33; cf. Il problema 116 n.1 référence donnée par J.M. Rist, op. cit., p. 188.

107. J.M. Rist, op. cit., p. 189.

108. J.M. Rist, op. cit., p. 183-4; cf. Cicéron, De Off. 2, 18 (fr. 89).

"On pourrait discuter [...] de quelle manière les représentations nous affectent d'abord, comment vient ensuite la tendance mise en mouvement par elles¹⁰⁹."

Chez Zénon et Chrysippe, l'ὄρμη en elle-même a une valeur:

"But it should be noticed that ὄρμαί in themselves are of value for Zeno; it is only when they become uncontrolled that they are pathological¹¹⁰."

Si l'ἡγεμονικόν est en santé, l'ὄρμη est droite:

"The proper emotional states should also be regarded as ὄρμαί, this time, however, of a rational nature¹¹¹."

Epictète est d'accord avec les vues de Zénon. La tendance en elle-même a une valeur. Il faut s'occuper de l'orienter de façon à ce qu'elle demeure rationnelle:

"Use seulement de la tendance et de son contraire, et que ce soit légèrement, avec des réserves, en souplesse¹¹²."

"Et quelle est la sphère de ton oeuvre propre? (...) C'est celle de tes tendances et de tes répulsions, pour ne pas faillir ou bien de façon qu'elles soient irréprochables¹¹³."

Epictète dit qu'il ne faut pas hésiter à viser l'infailibilité:

"Tes inclinations te dirigent-elles infailiblement¹¹⁴?"

La valeur qui déclenche l'ὄρμη, c'est le convenable c'est-à-dire ce qui est conforme à la nature¹¹⁵, ce qui est conforme

109. Acad., I, 30.

110. J.M. Rist, op. cit., p. 33.

111. Idem, p. 39.

112. M., II, 2.

113. E., I, 4, 11.

114. E., I, 19, 2.

115. E., I, 19, 25.

au devoir (καθήκον)¹¹⁶, ce qui obéit à la raison¹¹⁷. Le fondement ultime de cette exigence de conformité est Zeus. C'est Lui qui a fait don à l'homme de cette faculté de propension et d'aversion¹¹⁸. C'est Zeus qui a inscrit les tendances en l'homme et Il veut qu'elles aillent en un sens précis.

"Dieu veut que ma volonté aille dans tel sens, je le veux¹¹⁹."

Comme la tendance est le résultat d'un jugement, et que, nous l'avons vu, le jugement peut être erroné, ainsi la tendance peut être mauvaise. La tendance s'ajuste nécessairement sur le jugement:

"Il est impossible [...] de juger qu'une chose me convient et d'être incliné vers une autre¹²⁰."

Ce qui dépend de nous c'est "d'avoir les tendances qu'il faut¹²¹", et cette tâche se réalise si nos tendances obéissent à la raison, ce qui est possible par le biais d'une réforme du jugement. Pour parvenir à la droiture dans les tendances, Epictète recommande des lectures:

"Mais si nous lisons les traités 'Sur les propensions de la volonté' non pas pour savoir ce qu'on dit là-dessus, mais pour bien diriger nos tendances¹²²,"

des discours de philosophie qui révèlent qui l'on est, pourquoi on est né et apportent des réponses dans les domaines de la Physique, de la Morale et de la Logique¹²³... Epictète

116. E., II, 8, 29.

117. E., III, 12, 13.

118. E., I, 1, 12.

119. E., IV, 1, 89.

120. E., I, 18, 2.

121. E., III, 24, 56.

122. E., IV, 4, 16.

123. E., II, 24, 19.

recommande enfin de faire des sacrifices aux dieux:

"Qui a jamais sacrifié pour avoir (...) des penchants conformes à la nature¹²⁴?"

L' ὁρμή est tournée vers l'action mais elle a lieu avant l'assentiment. Cette théorie commence à être soutenue après Posidonius¹²⁵ puisque chez Chrysippe, l' ὁρμή est déjà un acte d'assentiment.

Section 4: Le désir.

Le deuxième aspect du vouloir chez Epictète consiste en un mouvement de l'âme qui fait suite à l'assentiment à l' ὁρμή : il s'agit du désir (ὄρεξις) dont l'expression négative est l'aversion (ἔκκλισις). Le désir est déclenché en nous par l'impression qu'une chose est utile (συμφέρον). Tout comme l' ὁρμή , il est nécessairement précédé d'un jugement.

"Peut-on désirer ou fuir (...) sans se représenter ce qui est utile ou non? - Personne ne le peut¹²⁶."

Par cette notion, Epictète manifeste que sa morale se préoccupe non seulement de la rectitude mais aussi du bonheur de l'homme.

"L'objet du désir", dit Epictète en citant un ancien stoïcien, "ce sont les biens, celui de l'aversion ce sont les maux¹²⁷."

Or, si les biens et les maux sont placés dans ce qui ne dépend pas de nous, nous sommes malheureux: désirer ou fuir les

124. E., I, 19, 25.

125. J.M. Rist, op. cit., p. 40.

126. E., III, 22, 43. 127. E., I, 4, 1.

choses extérieures, c'est s'exposer à rencontrer des obstacles et par le fait même, à se sentir frustré; c'est se rendre dépendant de choses périssables et serviles¹²⁸, c'est s'exposer à vivre sous un mode passif ou pathologique:

"La passion naît toujours lorsqu'un penchant manque son but ou lorsque nous nous heurtons à un objet d'aversion¹²⁹."

Epictète invite à une conversion selon laquelle il s'agit de considérer comme des biens et des maux seulement ce qui dépend de nous. Dans une telle perspective, le seul bien à convoiter devient une volonté droite. Les fruits de cette conversion sont le bonheur, l'impassibilité, causés par un sentiment de sécurité:

"En effet, pourquoi craindrais-tu? Pour les choses qui sont tiennes, en qui réside la substance du bien et du mal? Et qui a pouvoir sur elles? Qui peut te les enlever, te faire obstacle? On ne le peut pas plus qu'on ne fait obstacle à Dieu¹³⁰,"

la liberté:

"Est libre celui dont les désirs atteignent leur but¹³¹."

Et seules les choses qui dépendent de nous sont immortelles et libres par nature¹³². Enfin, le résultat de la conversion du désir est la conformité à la nature¹³³.

Cicéron avait mis le désir au nombre des passions¹³⁴. Pour Epictète, le désir est mauvais s'il fait perdre de vue

128. E., IV, 5, 28.

129. E., III, 2, 3.

130. E., IV, 1, 82.

131. E., IV, 1, 1.

132. E., IV, 5, 28.

133. E., I, 14, 14.

134. Des biens et des maux, III, 35.

quels sont les vrais biens et les vrais maux. Epictète dit de l'homme en progrès qu'"il a retiré de lui-même tout désir¹³⁵." Mais ceci n'est que provisoire. Suspendre le désir fait partie de cette étape de retrait du monde par laquelle passe l'homme qui a souci de la sagesse.

"Cet homme expulse entièrement le désir et le remet à plus tard¹³⁶."

En attendant, Epictète recommande, comme à l'habitude, l'étude¹³⁷, la consultation des philosophes¹³⁸, la lecture des traités sur le désir et l'aversion¹³⁹, l'exercice. Ce dernier consiste à remplacer les désirs et les aversions des choses extérieures par les désirs et aversions des choses qui dépendent de nous. C'est en opposant à une habitude l'habitude contraire qu'on déracine celle-là¹⁴⁰. Notons qu'Epictète suggère de s'aider de l'imagination pour changer une habitude:

"Je déteste le travail; je plierai et j'exercerai mon imagination de façon à faire cesser l'aversion pour cette sorte de choses¹⁴¹."

Chez le sage, le désir peut s'exercer car il prend alors l'allure d'un consentement¹⁴²:

"Je veux avant tout ce qui arrive. Car je pense que ce que Dieu veut vaut mieux que ce que je veux¹⁴³."

"Livre tes désirs à Zeus et aux autres dieux; remets-les aux dieux pour qu'ils les guident; règle-les sur eux¹⁴⁴."

135. M., 48, 3.

136. E., I, 4, 1.

137. E., II, 22, 9-12 et II, 24, 19.

138. E., II, 13, 7-8.

139. E., IV, 4, 16.

140. E., III, 12, 6.

141. E., III, 12, 7.

142. E., II, 14, 7.

143. E., IV, 7, 20.

144. E., II, 17, 25.

CONCLUSION

Puisqu'il nous a fallu chercher l'anthropologie d'Epictète derrière une morale, il est à prévoir que c'est en nous situant sur ce deuxième plan que nous pourrons trouver le thème qui unifie toute la vision de l'homme contenue dans les Entretiens. Colardeau avait déjà introduit notre auteur comme "celui qui devait présenter avec tant de conviction l'indépendance morale comme le privilège inaliénable et, en quelque sorte, comme le tout de l'homme¹". En effet, l'homme tel que compris par Epictète est surtout liberté. Et cette liberté, c'est l'âme en acte. La sphère du vrai moi c'est celle de la vie psychique active.

Il est tout de même paradoxal de penser que c'est le système le plus déterministe (héritier en cela d'Héraclite), qui soit aussi le premier à avoir intériorisé la liberté (sous l'influence cette fois, de la morale cynique)². Nécessité et liberté, tels sont les deux thèmes fondamentaux du stoïcisme et toujours complémentaires³. Notre étude sur Epictète reflète cette orientation.

1. Th. Colardeau, Etude sur Epictète, p. 5.

2. E. Rohde, Psyché, p. 521.

3. Cf. l'étude de Joseph Combès intitulée: Deux styles de libération: la nécessité stoïcienne et l'exigence plotinienne, dans Revue de Métaphysique et de Morale, 74 (Juillet-Septembre 1969), pp. 308-24.

En même temps qu'il invite ses concitoyens à la liberté, Epictète voit la nécessité de détruire dans l'esprit de ses auditeurs des conceptions de la liberté superficielles sinon fausses. En Grèce, au VIIe siècle avant Jésus-Christ, le concept de liberté surgit à l'occasion de l'instauration de la démocratie. Le premier sens de liberté est donc liberté politique. Le pouvoir acquis devenait alors celui, pour tout citoyen, de poser sa candidature à des postes dans le gouvernement. De plus, à la faveur de ce même contexte politique, les citoyens de toutes les classes sociales se voyaient protégés contre le servage⁴. On comprend comment la liberté avait été comprise jusqu'alors comme tout extérieure. Aussi, Epictète devait-il faire grande impression quand il proclamait que tous les citoyens ne sont pas libres. L'esclave devenu socialement libre par la procédure d'affranchissement n'est pas pour autant devenu libre:

"Quoi! l'esclave ainsi traité, (un affranchi), n'est-il pas devenu libre? - Pas plus qu'il n'est affranchi de l'inquiétude⁵."

Il dénie la liberté à un consul, à un roi:

"(...) Le grand roi lui-même, s'il est malheureux, ne sera pas libre, pas plus qu'un petit roi, un personnage consulaire ou un homme qui a été deux fois consul⁶."

Parmi les modèles d'hommes libres, il en cite un dont les parents étaient esclaves: Diogène le Cynique⁷.

4. Cf. A.-J. Festugière, Liberté et civilisation chez les Grecs, Editions de la revue des Jeunes, Paris, 1947, p. 10-11.

5. E., II, 1, 27.

6. E., IV, 1, 53.

7. E., IV, 1, 152.

Epictète lui-même avait été esclave comme l'on sait. A l'époque où Epictète enseigne, l'homme grec doit se situer dans un empire et non plus dans le cadre d'une cité. Les chefs sont des tyrans. La liberté politique n'est plus respectée. Le dernier recours est à trouver en soi :

"On peut tout nous enlever sauf la liberté de notre âme. On peut tout nous enlever, sauf le droit imprescriptible que nous gardons de nommer blanc ce qui est blanc, injuste ce qui est injuste, et de nous construire une philosophie de la vie qui réponde à nos aspirations⁸."

Si la liberté est intérieure, tout homme peut la vivre. La philosophie et en même temps la liberté ne sont plus réservées à une classe⁹. Les Stoïciens furent les premiers à parler de l'homme en termes de citoyen du monde. Tous les hommes sont virtuellement égaux. Tous les hommes sont libérables :

"Si tu le veux, tu es libre¹⁰."

Pour Epictète, la liberté est le plus grand de tous les biens¹¹. Elle est donnée par Dieu¹² et constitue un don inviolable :

"Zeus lui-même ne peut dominer ma volonté¹³."
"Personne ne peut plus me réduire en esclavage¹⁴."

J. Xénakis objecte que la position d'Epictète est déjouée par les procédés d'hypnose ou de "lavage de cerveau" ¹⁵.

8. A.-J. Festugière, op. cit., p. 5.

9. Epictète, du temps où il était esclave, se rendait aux cours de Musonius Rufus.

10. E., I, 17, 28.

11. E., IV, 1, 52.

12. E., I, 19, 9; I, 1, 10; IV, 7, 35 et I, 6, 40.

13. E., I, 1, 23.

14. E., IV, 7, 17.

15. Epictetus, p. 107 et Epictète I,17,22; II,6,21, III,22,42.

En effet la pensée contemporaine remet en question la liberté intérieure. A la certitude d'Epictète, selon laquelle l'homme dépend totalement de lui-même dans la partie active de son âme, on objecte aujourd'hui les aliénations intérieures possibles telles que l'inconscient, les savoirs préformés, l'hérédité, la culture. De telles déterminations n'avaient pas été mises en lumière au temps d'Epictète. Ce dernier ne s'est pas prononcé sur la question, du moins pas d'une façon directe.

Voyons comment Epictète comprend ce concept de liberté. Etre libre, pour Epictète, à la suite des Stoïciens, c'est être indépendant. Que nos décisions ne soient pas prises en fonction des menaces ou des flatteries que pourraient préférer les hommes haut placés dans la Cité¹⁶. Que nos prises de position, nos actions soient bien issues de notre volonté et non pas de celle de nos amis, de nos esclaves, de nos frères, de nos enfants¹⁷. Enfin une indépendance doit se manifester vis-à-vis les possessions. La capacité de vivre dans la pauvreté montre une autosuffisance certaine. Il faut être détaché des biens et, en un certain sens, atténuer une forme de désir en soi-même:

"Car ce n'est pas en se rassasiant des choses désirées que l'on prépare la liberté, c'est par la suppression des désirs¹⁸."

Pouvoir vivre seul avec soi-même à l'occasion est également un signe de liberté¹⁹. Il faut savoir être privé de compagnie

16. E., IV, 1, 60.

17. E., I, 1, 14.

18. E., IV, 1, 175. Notons qu'ici Epictète fait sien l'idéal épicurien.

19. E., III, 13, 6-7.

parfois.

Le concept de liberté se confond souvent, dans les Entretiens, avec celui de responsabilité. L'homme a été institué responsable d'un secteur de sa vie par Zeus lui-même:

"Ne veux-tu pas plutôt remercier les dieux de t'avoir laissé libre devant tout ce qui ne dépend pas de toi, et de t'avoir rendu responsable seulement de ce qui dépend de toi? Ils ne t'ont pas fait responsable de tes parents, ni de tes frères, ni de ton corps, de tes biens, de ta mort, de ta vie. De quoi donc t'ont-ils fait responsable? De la seule chose qui dépende de toi, de faire de tes représentations l'usage qu'il faut²⁰."

Il me semble possible de comparer les thèmes de la responsabilité chez Jean-Paul Sartre et Epictète. Sartre, dans L'existentialisme est un humanisme, énonce que l'homme se fait lui-même et que, en conséquence, il est responsable de ses passions²¹, de ses sentiments. Etre libre, écrit Joseph Combès c'est être cause de soi-même. Epictète s'exprime d'une façon similaire: 'Je suis, dit-il, la cause de mon malheur²², la cause de mes passions²³, la cause de mes lâchetés²⁴, la cause de mes propres sentiments de frustration²⁵, de mes gênes²⁶. Par là nous voyons bien que même si Epictète soutient, à la suite de Socrate que "Nul n'est méchant volontairement", il ne rejette pas que l'homme soit responsable du mal qu'il fait:

20. E., I, 12, 32-33-34.

21. Cf. J.-P. Sartre, L'existentialisme est un humanisme, (Coll. "Pensées"), Nagel, Paris, 1968, p. 38.

22. E., III, 19, 1-3. 23. M., V.

24. E., IV, 9, 11 et le passage correspondant dans J.-P. Sartre, op. cit., p. 59.

25. M., V. 26. E., I, 25, 28.

'l'homme est cause de sa chute', dit-il²⁷.

Epictète, croyons-nous, comprend la liberté comme une invitation lancée à l'homme, par Dieu, à être très personnel, à décider de l'expression de son intimité la plus profonde. En ce sens la philosophie d'Epictète serait très personnaliste au sein même d'un contexte où il semble que ce soit le Logos qui doive s'exprimer avant tout. L'homme ne subit pas ses maux, qu'ils soient moraux ou émotifs, il les construit plutôt. De là s'ensuit une suggestion toute positive: il est possible de détruire ce qu'on a construit, de déraciner le mal et de produire une vie bonne. Etre libre, ou plutôt se libérer, pour Epictète, c'est surtout chercher à s'installer dans le bien mais l'homme est fondamentalement face à un choix entre le bien et le mal. Le choix du mal se fait rarement en toute lucidité. Car celui qui connaît cherche à s'en déloger (du mal) puisque l'homme est naturellement fait pour la fidélité heureuse au Λόγος .

La connaissance est donc un gage de la liberté positive. Avant Epictète, on réservait à une certaine classe la possibilité d'étudier. Maintenant on croit plus à la capacité pour tout homme d'accéder socialement et intellectuellement à la sagesse.

La liberté positive parvient à son accomplissement quand, à la suite de la connaissance des exigences du Λόγος , on y conforme sa vie en toute sérénité et on consent à l'ordre du Tout.

"Car je suis libre et assez ami de Dieu pour lui obéir volontairement²⁸."

27. E., I, 28, 23.

28. E., IV, 3, 9.

BIBLIOGRAPHIE

Un essai de bibliographie générale d'Epictète a déjà été établi par:

OLDFATHER, W.A., Contributions toward a Bibliography of Epictetus, Appendix: Jacob Schenk's. University of Illinois, 1927, 201 p.

Nous nous en sommes inspirée, tout en ne retenant cependant que les études et travaux se rapportant directement à notre propos.

Sources:

ARNIM, H.F.A. von, Stoicorum veterum fragmenta collegit Ioannes ab Arnim. Lipsiae, B.G. Teubneri, 103-24, 4 volumes.

EPICTETE, Entretiens, Texte et traduction de Joseph Souilhé et de A. Jagu. Paris, Les Belles Lettres, 4 t., 1943-1965, xxiv-451 p.

SCHUHL, P.-M., Les Stoïciens, Textes traduits par Emile Bréhier, édités sous la direction de Pierre-Maxime Schuhl, (Coll. "Bibliothèque de la Pléiade", 156). Tours, Gallimard, 1962, lxvi-1438 p.

Etudes générales:

ALAIN, La théorie de la connaissance des Stoïciens. Paris, Presses Universitaires de France, 1964, 73 p.

ARNOLD, E.V. Roman Stoicism. New York, Humanities Press, Inc, 2ème éd. 1958, ix-468 p. Arnold traite de la psychologie stoïcienne en général dans à peu près tous ses aspects: esprit, âme et corps. Il cite quelquefois les anciens Stoïciens et, surtout, par ordre de fréquence, Sénèque, Cicéron et Epictète. Il est fait allusion à ce dernier surtout aux pages 119-21.

- BARTH, P., Die Stoa. Stuttgart, Frommanns Verlag, 1908, 312 p.
- BEVAN, Edwyn, Stoïciens et Sceptiques, Traduction par Laure Baudelot. Paris, Les Belles Lettres, 1927, iii-155 p.
- Concerne l'ancien stoïcisme et le moyen stoïcisme; quelques allusions à Epictète surtout aux pages 77-81.
- BLIN, G. et KEIM, M., De la partie hégémonique de l'âme, traduction du texte de Chrysippe. dans Mesures, 2(15 avril 1939), pp. 161-74.
- Les traducteurs écrivent en avant-propos: "Ces quelques pages ont vertu de modèle et permettent de conclure sur toute la psychologie de l'Ecole." Chrysippe y explique le rôle de l'hégémonique par rapport aux autres parties de l'âme. Les fragments de Chrysippe traduits sont tirés du De Placitis Hippocratis et Platonis de Galien.
- BODSON, Arthur, La morale sociale des derniers stoïciens, Sénèque, Epictète et Marc Aurèle, (Coll. "Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'université de Liège", Fascicule 176). Paris, Les Belles Lettres, 1967, 148 p.
- Etude de la morale sociale stoïcienne. L'auteur aborde très succinctement l'évolution de la psychologie stoïcienne.
- BOUSSOULAS, N.-I., La structure du mélange dans la pensée antique. dans Bulletin de l'Association Guillaume Budé, (Coll. "Lettres d'humanité", 19), 4e série, 4 (décembre 1960), Paris, Les Belles Lettres.
- Un article dont les pages 497-8 traitent des Stoïciens. Cette notion du "mélange", servira à comprendre les relations entre le corps et l'âme qui sont en fait tous les deux des entités corporelles.
- BOYANCE, Pierre, Le stoïcisme à Rome. dans VIIe Congrès de l'Association Guillaume Budé, Aix-en-Provence, (Coll. Assoc. G.B.), Paris, Les Belles Lettres, 1964, p. 218-254.

- BREHIER, Emile, Chrysippe, (Coll. "Les Grands Philosophes"). Paris, Alcan, 1910, viii-295 p.
- Comporte des renseignements précieux sur l'anthropologie des anciens Stoïciens.
-
- Etudes de Philosophie antique. Paris, Presses Universitaires de France, 1955, pp. 77-177.
- Théorie de l'âme chez les anciens Stoïciens, p. 99. Article sur l'humanisme de Cicéron à l'occasion duquel Bréhier parle de la non-différenciation de la raison en intelligence et volonté.
- BRIDOUX, André, Le stoïcisme et son influence. Paris, Vrin, 1966, 238 p.
- Ouvrage sur le stoïcisme en général qui permet de situer Epictète par rapport aux autres stoïciens.
- BUSSEL, E.W., Marcus Aurelius and the later Stoics, (Coll. "The World's Epoch-makers"). Edinburgh, London et New York, O. Smeaton, 1910, xi-302 p.
- Surtout la deuxième partie: The immediate influence: Epictetus, pp. 76-96.
- CAPES, Stoicism. London, Society for promoting Christian knowledge, 1880, 255 p. Cf. ch. xii: Epictetus or Stoicism in the Cottage, pp. 180-99.
- Deux autres chapitres intéressants pour connaître le milieu social: Chap. vi: Stoicism at Rome under the Republic, et chap. viii: The social status of the professional moralists at Rome.
- CHAIGNET, A. Ed., Histoire de la Psychologie des Grecs. Paris, 1887-92, 5 volumes. Pour Epictète, cf. vol. 2: La Psychologie des Stoïciens, pp. 1-189.
- CHEVALLIER, R., Le milieu stoïcien à Rome au Ier siècle ap. J.-C. ou l'âge héroïque du Stoïcisme romain. dans (Coll. "Lettres d'humanité", 19), Bull. Assoc. G. Budé, 4(1960), pp. 534-62.
- COMBES, Joseph, Deux styles de libération: la nécessité stoïcienne et l'exigence plotinienne. dans Revue de Métaphysique et de Morale, 74 (Juillet-Septembre 1969), pp. 308-24.

- DAVIDSON, W.L., The Stoic Creed. Edinburgh, Clark, 1907, xxxiii-274 p.
- Etude sur le stoïcisme en général. Allusion à l'anthropologie comme telle et à Epictète.
- EDELSTEIN, Ludwig, The meaning of Stoicism. (Coll. "Martin Classical Lectures", 21), Cambridge, Harvard University Press, 1966, xii-108 p.
- Etude sur le stoïcisme en général. L'auteur recherche comment est unifiée la pensée des différents Stoïciens. A aucun moment il n'étudie Epictète pour lui-même, mais il le cite assez souvent.
- FARQUHARSON, A.S.L., Marcus Aurelius, his life and his world. Oxford, D.A. Rees, 1951, vi-154 p.
- Le premier chapitre concerne le milieu politique d'Epictète aussi bien que celui de Marc Aurèle; les trois derniers chapitres sont consacrés à la littérature du temps et à la vie religieuse du stoïcisme.
- FESTUGIERE, A.-J., Liberté et civilisation chez les Grecs. Paris, Editions de la Revue des Jeunes, 1947, 126 p. Cf. La première partie: De la liberté chez les Grecs, p. 1-75.
- HICKS, Robert Drew, Stoic and Epicurean. New York, Russell and Russell Inc., 1910, xix-412 p.
- Ouvrage sur l'ensemble du stoïcisme. Un chapitre sur la psychologie stoïcienne en général, pp. 54-73.
- LOSSKY, N., The metaphysics of the Stoics, traduit du Russe par Natalie Duddington. dans Journal of Philosophical Studies, 4, no. 16, (octobre 1929), pp. 481-9.
- L'auteur se demande si la doctrine stoïcienne est vraiment matérialiste comme on l'a dit. Il explique pourquoi il pense que non.
- MARTHA, C., Les moralistes sous l'empire romain. Paris, Librairie Hachette, 1881.
- POHLENZ, Max, Die Stoa. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1948, 2 volumes.
- La liberté grecque. Paris, Payot, 1956. Cf. pp. 173-198, au sujet de la liberté dans le stoïcisme.

- REESOR, M.E., Fate and possibility in Early Stoic Philosophy. dans Phoenix, xix: 4(1965), pp. 285-297.
- RIST, J.M., Stoic Philosophy. Cambridge, Cambridge University Press, 1969, 300 p.
- Un chapitre traite strictement d'anthropologie. Il constitue une recherche sur la notion de volonté par rapport à l'hégémonique; cf. pp. 219-32. Autres références à Epictète pp. 250-5; 266-270.
- ROBIN, L., La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique, (Coll. "L'évolution de l'humanité" No. 13). Paris, Albin Michel, 1963, 517 p.
- ROHDE, Erwin, Psyché, Le culte de l'Ame chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité, Traduction française par Auguste Reymond. Paris, Payot, 1928, 647 p.
- Etude sur la psychologie stoïcienne en général pp. 518-34.
- SAMBURSKY, S., Physics of the Stoics. London, Routledge, 1959, 153 p.
- SANDBACH, F.H., "Ἐννοια and Πρόληψις" in the Stoic theory of knowledge. dans Classical Quarterly, 24 (1930), pp. 44-51.
- L'auteur étudie ces notions chez les anciens Stoïciens puis, vérifie s'il est vrai qu'Epictète les interprète comme eux.
- SARTRE, J.P., L'existentialisme est un humanisme, (Coll. "Pensées"). Nagel, Paris, 1947, 141 p.
- SCHUHL, P.-M., L'état des études stoïciennes. dans Actes du VIIe Congrès de l'Association Guillaume Budé, à Aix-en-Provence, Paris, Les Belles Lettres, 1964, p. 263-276.
- VIRIEUX-REYMOND, A., La logique et l'épistomologie des Stoïciens, avec une préface d'Emile Bréhier. Chambéry, Editions "Lire", 1950, 331 p.
- Un chapitre sur la théorie de la connaissance, comprenant quelques pages sur la sensation et les critères de la vérité nous ont servi.

- WATSON, G., The Stoic theory of knowledge. Belfast, The Queen's University, 1966, iv-99 p.
- ZELLER, E., The Stoics, Epicureans and Sceptics, Nouvelle édition revue, Traduction par O.J. Reichel. New York, Russell and Russell Inc., 1962, xvi-585 p.
- La deuxième partie traite des stoïciens des pages 36-403.
- ZUCKER, F., Syneidesis-conscientia. Ein Versuch zur Geschichte des sittlichen Bewusstseins im griechischen und im griechischrömischen Altertum. Iena, Fischer, 1928, 26 p.
- Zucker remarque à quel point notre notion actuelle de conscience fait défaut chez les philosophes et moralistes grecs et romains.

Travaux particuliers:

- BONHÖFFER, Ad., Die Ethik des Stoikers Epiktet. Stuttgart, Verlag Von Ferdinand Enke, 1894, 278 p.
- Epiktet und die Stoa. Stuttgart, Verlag Von Ferdinand Enke, 1890, 316 p.
- COLARDEAU, Th., Etude sur Epictète. Paris, A. Fontemoing, 1903, xii-351 (2) p.
- Cette oeuvre s'attache surtout à faire connaître la personne même d'Epictète et sa méthode d'enseignement.
- DE LACY, P., The logical structure of the ethics of Epictetus. dans Classical Philology, 38(1943), pp. 112-25.
- L'auteur montre quel rôle joue la Logique dans une pensée où l'Ethique est la plus importante partie de la philosophie. Il est possible d'y repérer quelques éléments de l'anthropologie d'Epictète.
- GERMAIN, Gabriel, Epictète et la spiritualité stoïcienne, (Coll. "Maîtres Spirituels"). Paris, Seuil, 1964, 192 p.
- HIJMANS, B.L., " Ἀσκησις ", notes on Epictetus' educational system, (Coll. "Wijzgerige teksten en studies", 2). Assen, Van Gorcum, 1959, 110 p.

- JAGU, A., Epictète et Platon, essai sur les relations du stoïcisme et du platonisme à propos de la Morale des Entretiens. Paris, Vrin, 1946, 171 p.
- LAGRANGE, Vers le Logos de Saint Jean. dans Revue Biblique, 32 (avril 1923), pp. 161-84.
- Notion de Logos chez Epictète; entre autres significations, le Logos désigne la raison que nous avons en commun avec les dieux.
- LE HIR, J., Les fondements psychologiques et religieux de la morale d'Epictète. dans Bulletin de l'Association Guillaume Budé, (Coll. Lettres d'humanité, 13), 4e série 4 (déc. 1954), p. 73-93.
- MOREAU, J., Epictète ou le secret de la liberté, Présentation, Choix de textes et bibliographie, (Coll. "Philosophes de tous les temps"). Paris, Seghers, 1964, 192 p.
- Sur Epictète et Pascal. dans Giornale di metafisica italiano, 17 (1962), pp. 653-66.
- Au sujet de l'intelligence face au vrai et de la volonté face au bien; au sujet de l'ὁρμή et des προλήψεις .
- RYLE, R.J., Epictetus. dans Proceedings of the Aristotelian Society for Systematic Study of Philosophy, 3 (1894), pp. 123-132.
- WEBER, Louis, La morale d'Epictète et les besoins présents de l'enseignement moral. dans Revue de Métaphysique et de Morale, 13-17 (1905-9).
- XENAKIS, J., Epictetus, Philosopher-Therapist. The Hague, Martinus Nijhoff, 1969, xii-141 p.
- VERBEKE, G., L'évolution de la doctrine du pneuma du Stoïcisme à Saint Augustin. Paris, Desclée de Brouwer, et Louvain, Institut supérieur de Philosophie, 1945, 572 p.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION	3
 <u>PREMIERE PARTIE: L'homme dans le monde ou ce qui ne dépend pas de nous.</u>	
CHAPITRE 1: Théorie physique du monde et de l'homme	20
CHAPITRE 2: Eléments qui ne dépendent pas de nous	28
Section 1: Le cosmos	28
Section 2: Les événements extérieurs	34
Section 3: La mort	35
Section 4: Le corps.	39
CHAPITRE 3: Comment concilier le destin avec "ce qui ne dépend pas de nous"?	44
 <u>DEUXIEME PARTIE: Ce qui dépend de nous ou l'âme.</u>	
CHAPITRE 1: Les états de l'âme.	53
Section 1: La sensation.	53
Section 2: Les représentations	59
Section 3: Les prénotions.	74
CHAPITRE 2: Les actes de l'âme.	86
Section 1: Le jugement	86
Section 2: L'assentiment	94
Section 3: La tendance	99
Section 4: Le désir.	103
CONCLUSION	106
BIBLIOGRAPHIE.	112
Table des matières	119

RESUME

Cette thèse vise à présenter Epictète sous un aspect autre que celui de moraliste. Nous prenons soin de montrer d'abord un peu le personnage qu'il était, dans quel milieu il a vécu et comment il se situe au sein du stoïcisme en général.

Notre but précis est de reformuler d'une façon très systématique la vision de l'homme d'Epictète en tournant autour de deux thèmes aussi simples que l'âme et le corps.

Il nous a fallu d'abord décrire le monde dans lequel vit l'homme d'Epictète. Ce monde est le cosmos c'est-à-dire un tout cohérent où chaque élément est à la fois une partie nécessaire et une entité matérielle.

L'univers de l'homme se construit nettement autour de deux thèmes qu'Epictète formule lui-même ainsi: "ce qui ne dépend pas de nous" et "ce qui dépend de nous". Nous inventorions d'abord, avec passablement de détails, ce qui ne dépend pas de nous soit: le cosmos, les événements extérieurs, la mort et le corps.

Ainsi, la nécessité occupe une grande place dans l'univers stoïcien. Epictète, convaincu de liberté, s'est-il contenté d'énoncer des affirmations gratuites ou a-t-il pris soin de fonder sa théorie sur un raisonnement cohérent? Un chapitre complet est consacré à cette question. Nous avons découvert que le destin et la liberté chez Epictète

s'articulent de la façon suivante: Le destin est une occasion d'exercer sa liberté, donc constitue un ensemble de déterminations nécessaires et enfin la liberté est irréductible: même si je ne peux changer le cours des événements, rien ni personne ne peut affecter mes opinions.

La deuxième partie de notre travail est une étude de ce qui est le plus strictement l'homme. Le moi profond c'est l'âme. Mais celle-ci n'exprime pas son autonomie avec autant de force dans tous ses aspects. C'est ainsi qu'il faut distinguer les états et les actes de l'âme, ces derniers étant les lieux privilégiés de l'expression de la liberté humaine.

Nous avons fait une étude serrée de chacun des thèmes qui pouvait toucher la psychologie: la sensation, la représentation, les prénotions, le jugement, l'assentiment, la tendance, le désir. A chacune des étapes nous avons manifesté qu'Epictète prenait position à la suite d'autres stoïciens qui l'ont nettement influencé.

En conclusion, nous explicitons le sens de la liberté chez Epictète.