

# LES ENTRETIENS D'ÉPICTÈTE RECUEILLIS PAR ARRIEN - PRÉFACE

## TRADUCTION NOUVELLE ET COMPLÈTE

V. COURDAVEAUX

DOCTEUR ES-LETTRES

### PRÉFACE

Toutes les personnes qui se sont occupées, de philosophie connaissent le Manuel d'Épictète. Beaucoup d'entre elles ne connaissent même pas de nom les Entretiens d'Épictète qu'a recueillis Arrien, et dont le Manuel est le résumé. Comme cela est arrivé à d'autres abrégés, le Manuel a fait oublier le livre dont il était destiné à répandre les idées, et qu'il aurait dû contribuer à populariser.

La chose ici est d'autant plus fâcheuse, que le résumé est incomplet, et qu'il y a dans les Entretiens tout un côté du Stoïcisme qui n'existe pas dans le Manuel. Tout ce que le Stoïcisme a de raide et de tendu se trouve dans ce dernier ; tout ce qu'il a d'affectueux et de dévoué en est absent. Et peut-être cette absence n'a-t-elle pas moins contribué que les exagérations poétiques de Lucain et de Sénèque à l'opinion commune qui fait de la rigidité la grande vertu du Stoïcisme, et de son Sage une simple barre de fer, aussi incapable de s'attendrir, que de plier. Tous les principes de la charité moderne, tous ses préceptes généraux, jusqu'au commandement d'aimer ses ennemis, se trouvent dans les Entretiens d'Épictète. Et, quand tant de questions importantes se rattachent à l'origine des idées de charité, peut-être n'est-il pas sans intérêt de voir avec quelle largeur la philosophie ancienne les avait déjà conçues.

D'où les avait-elle tirées? Là est la grande question. Bien des gens pensent qu'elles n'ont apparu chez elle qu'après la naissance du Christianisme, et que c'est à lui par conséquent qu'elle les a empruntées par une voie ou par une autre. Nous n'avons pas à entrer dans la discussion générale; nous n'avons à nous occuper que de ce qui concerne Épictète en particulier. Ayant vécu sous Néron et sous Trajan, il a dû se trouver en contact avec les Chrétiens ; et rien n'est plus naturel que de se demander s'il ne leur a pas emprunté la partie de ses doctrines qui se rapproche si sensiblement des leurs.

En fait, il les a connus ; et il en a même parlé de telle sorte, que l'on s'est fondé sur ses paroles mêmes pour faire de lui au moins un Juif.

Voici le passage sur lequel on s'appuie :

« Pourquoi te prétendre Stoïcien ? » dit-il à un individu qui ne pratiquait pas. « Pourquoi tromper la foule ? » Pourquoi joues-tu le Juif, lorsque tu es Grec ? Ne sais-tu pas pourquoi l'on dit qu'un tel est Juif, Syrien, ou Égyptien ? D'ordinaire, quand on voit quelqu'un être à moitié ceci, à moitié cela, on dit : Il n'est pas Juif, mais il joue le Juif. Ce n'est que quand un homme prend l'esprit du baptisé et du sectaire, qu'il est réellement Juif, et qu'on lui en donne le nom. Il en est de même de nous : nous n'avons pas été

baptisés ; nous sommes Juifs de nom et pas de fait. Notre esprit ne répond pas à notre langage.... » (Liv. 2e, ch. 9e.)

Nous avons pris les mots τοῦ βεβαμμένου et παραβαπτισταί au sens précis du Christianisme; d'autres les prennent au sens général et métaphorique, et disent, celui qui est imbu de la doctrine, et, nous qui n'en sommes pas imbus, ce qui est la négation même du prétendu Judaïsme d'Épictète, et force à confesser qu'il en a connu les doctrines sans les partager. Mais, même en prenant ces mots au sens où nous avons cru devoir les prendre, comment tirer de ce passage un aveu du Christianisme ou du Judaïsme de l'auteur ? Les Juifs ou les Galiléens (dont il parle ailleurs) sont là pour lui comme un exemple, qui lui sert à éclaircir sa pensée ; mais rien de plus. On a tort, dit-il, de se prétendre Stoïcien parce que l'on parle le langage du Stoïcisme, quand on n'en a pas les maximes au fond du cœur, et surtout quand on ne les applique pas; comme on a tort de se dire Juif, lorsque l'on n'a pas été baptisé, ou que l'on ne pense pas et ne fait pas tout ce que pense et fait le baptisé.

Il faudrait, ce nous semble, avoir fait son siège d'avance pour trouver dans ce passage la preuve qu'Épictète était Chrétien ou Juif. Voyez, d'ailleurs, la distance qu'il établit autre part entre les Galiléens et lui :

« Pourquoi ne ferions-nous pas par raison, dit-il, ce que les Galiléens font par coutume (ἤθει)? » (Liv. 4, ch. 7.)

Il n'est évidemment pas un des leurs, puisqu'il se met au-dessus d'eux. Et dans cet endroit où il se sert de leur exemple pour prouver la possibilité de ce qu'il demande, est-ce de la charité qu'il est question? Non, mais précisément de ce qui l'a fait si souvent appeler un rêveur sans entrailles, de la résignation complète à la perte de nos parents et de nos amis.

Ces deux passages sont les seuls où il ait parlé des Galiléens et des Juifs. Rien n'autorise donc à dire qu'il se soit lui-même déclaré un des leurs. Puis, avait-il besoin d'eux pour arriver à la charité ? Non : il trouvait dans le Stoïcisme lui-même tous les principes dont la charité est la conséquence. Pour les premiers Stoïciens, comme pour lui, nous sommes tous enfants du même père, tous frères en Dieu, qui nous a tous créés avec les mêmes facultés et la même destinée. Que faut-il de plus pour conduire à la charité? Et quelle est la doctrine qui l'établisse sur d'autres prémisses? Ajoutez-y la vieille théorie grecque, que l'on ne fait jamais le mal que par erreur ou par ignorance, et que les coupables ne sont que de malheureux aveugles; quel besoin lui trouverez-vous encore d'aller frapper à la porte d'une école étrangère, pour lui emprunter des idées qui découlaient des principes mêmes de la sienne ?

Il y a mieux d'ailleurs : c'est que, malgré les nombreuses ressemblances des deux doctrines, l'esprit du Stoïcisme, même dans Épictète, est en opposition complète avec l'esprit du Christianisme. L'esprit du Chrétien est un esprit de mortification et de pénitence; le Saint vit dans un tremblement perpétuel à la pensée des châtiments de la vie à venir, toujours présents devant ses yeux; et il s'efforce d'en obtenir la remise par la rude pénitence qu'il s'impose ici-bas. Pour les Stoïciens, au contraire, et pour Épictète surtout, rien n'est à redouter après la mort : il n'y a ni Enfer, ni quoi que ce soit, au sortir de cette vie, qui ressemble à un châtiment. Quand nous mourons, notre être se

décompose, et chacun des éléments dont il était formé se réunit à ses pareils dans le sein du grand tout. L'homme est ici-bas pour y être heureux; les Dieux lui en ont donné les moyens; et, de tous ces moyens, un des plus puissants est de se bien persuader que les craintes qu'on nous inspire d'une autre vie sont sans fondement.

Si Épictète, que les principes de son École devaient par eux-mêmes conduire à la charité, l'avait cependant empruntée au Christianisme, comment comprendre qu'il s'en fût tenu là, et qu'il se fût si complètement éloigné de lui sur d'autres points si importants?

Il n'y a donc aucune raison pour ne pas lui faire honneur, ainsi qu'à son École, des préceptes de charité qui se trouvent dans son livre. Alors même (ce qui est loin d'être) que l'on n'en rencontrerait aucune trace avant lui dans la philosophie ancienne, il n'aurait eu qu'à être conséquent pour y arriver. Est-ce donc là une chose si rare dans l'humanité ? Et quel est le principe qui, un jour ou l'autre, ne porte pas ses fruits ?

Cette charité est pour nous le grand intérêt de ces Entretiens ; mais elle n'est pas le seul ; et, ce qui nous paraît presque au même degré faire l'importance de ce livre, c'est qu'il est, plus encore que l'ouvrage de Marc Aurèle, le dernier mot de cette noble doctrine, éclairée par les objections de trois siècles, et réduite par elles à ses éléments constitutifs, à ceux avec lesquels elle a traversé les âges pour arriver jusqu'à nous, et y vivre encore. Aujourd'hui il n'y a plus de Platoniciens ni d'Aristotéliens, mais il y a encore des Stoïciens, et ils sont tels précisément parce qu'ils font le fond des Entretiens. En haut une Providence, dont le monde est sorti, quelles que soient les ténèbres qui pèsent sur l'impénétrable comment; en bas la liberté, et des devoirs de pureté, de justice, de dévouement, avec le bonheur par eux, sans espérance comme sans crainte d'une autre vie; voilà en résumé, avec quelques souvenirs de la physique d'Héraclite, toute la philosophie d'Épictète ; et c'est aussi, à bien peu de chose près, tout le Stoïcisme moderne. Le temps a pu emporter le peu qu'Épictète avait conservé de la physique Héraclitéenne, mais il a respecté ces assises de son système, parce que, tout incomplètes qu'elles peuvent être, elles répondent trop bien à certaine situation et à certains côtés de l'esprit humain, pour qu'à toutes les époques il ne se soit trouvé des âmes qui, dans leur impuissance à aller plus loin, essayassent au moins de s'y attacher, comme à une satisfaction relative de leur besoin de connaître, et à la dernière sauvegarde de leur dignité morale.

Voilà, avec le côté affectueux du Stoïcisme, ce qui fait pour nous le singulier attrait de ce livre ; et, en nous plaçant à ce point de vue, ses éternels redites sont loin de nous fatiguer. Pour atteindre l'unique but de l'auteur, pour nous apprendre à vivre, pour nous faire entrer au cœur ces grandes lois morales qui sont notre salut dans ce monde, pour les y enfoncer de façon à ce qu'elles y demeurent inébranlables, il faut s'y reprendre à bien des fois, comme il faut bien des coups de bélier pour enfoncer dans le sol les pieux que les sables ou les eaux pourraient emporter. A une vérité mathématique, qui ne s'adresse qu'à notre intelligence seule, et qui, n'ayant à vaincre l'opposition des intérêts ni des passions, n'a besoin que d'être comprise pour être définitivement acceptée, une seule démonstration suffit; une seconde même serait ridicule. Mais une vérité morale, qui a d'abord à triompher de toutes nos habitudes et de toutes nos passions pour être admise, et qui n'est ensuite dans notre esprit que comme une lettre morte, tant qu'elle se borne à être acceptée par lui sans passer dans la pratique, ne saurait être reprise et répétée trop de fois, parce que celui qui doit l'appliquer ne l'a jamais assez entendue. Qui songe à se

plaindre des redites de l'Imitation de J.-C? Eh bien, à beaucoup d'égards, les Entretiens d'Épictète étaient dans l'antiquité ce qu'est l'Imitation de J.-C. chez nous. Si l'esprit en est différent, le but du moins en est le même.

N'y cherchez pas un traité écrit dans un ordre méthodique, où le premier chapitre soit le principe dont tous les autres découlent par un enchaînement systématique et régulier, à la façon de l'Éthique. Non; ce sont des conversations au hasard, aujourd'hui sur ce sujet-ci, demain sur ce sujet-là, et placées par le rédacteur dans l'ordre où ils les avait recueillies, c'est-à-dire dans celui où elles s'étaient produites, amenées à tel jour et à telle heure par des circonstances fortuites. Ne les lisez pas à la suite les unes des autres; prenez-les au hasard, tantôt celle-ci, tantôt celle-là; et, si elles n'ouvrent pas devant vous les célestes horizons qu'y ouvre l'Imitation, vous n'en sortirez pas moins chaque fois retrempé et fortifié.

Essayons de montrer un peu plus en détail ce que jusqu'ici nous n'avons fait qu'indiquer.

On est accoutumé à se récrier contre l'orgueil des Stoïciens; c'est l'orgueil qui est le fond de leur doctrine, semble-t-il ; et on se les représente volontiers passant à travers le monde, la tête haute, le dédain à la lèvre, jetant un regard de mépris sur tout ce qui les entoure, foulant aux pieds toutes les joies du vulgaire pour le seul plaisir de se sentir forts, guindés et gourmés jusque dans le bien qu'ils font, et écrasant de leur supériorité jusqu'à eux-mêmes auxquels ils se dévouent. Cela tient beaucoup, nous le croyons, à ce qu'on a l'habitude de les voir à travers Lucain et Sénèque. Or, Lucain est un poète ampoulé, aussi déclamateur dans son portrait de Caton que dans le reste de son poème ; et Sénèque est un homme de style, que la phrase emporte, qui court après une expression à effet, comme un enfant après un papillon, et qui franchira, sans scrupule, ou plutôt sans s'en apercevoir (tant le plaisir de bien dire lui fait illusion), les limites de ce qu'il pense, pour mettre la main sur un mot brillant. Ce n'est pas chez eux qu'il faut chercher le véritable esprit du Stoïcisme; il a bien plus de chances de le trouver dans Arrien et dans Marc Aurèle, ces écrivains graves et austères, qui ne se préoccupent guère de bien dire, et qui n'écrivent que ce qu'ils pensent et comme ils le pensent. Or, il nous semble que, si l'on fait d'après eux le portrait du Stoïcien, ce portrait sera sensiblement modifié. La tête du Sage sera toujours haute, et son regard en face, comme ceux d'un homme dont la conscience est pure, mais l'indulgence sera sur son visage, et la simplicité dans toutes ses manières. Si sa figure en impose par son élévation et sa gravité calme, elle attirera par sa bonté. Nous n'aurons plus Caton, mais Socrate. Ce sera l'homme préoccupé d'être, et non plus de paraître; et le fond de la doctrine ne sera plus l'orgueil, mais un sentiment profondément religieux : cette force, dont on prétend les Stoïciens si fiers, ce ne sera plus que pour justifier la Providence qu'ils tâcheront de l'avoir.

« Jupiter n'est pas juste, si, en mettant l'homme sur la terre, il ne l'a pas fait capable d'y être heureux, comme il l'est lui-même. »

Ainsi parle Épictète, et sa constante préoccupation va être de démontrer, qu'en effet Jupiter a mis le bonheur à la portée de l'homme.

C'est à le démontrer par la théorie que lui sert le dogme austère, qu'il n'y a de bien et de mal que dans les faits qui émanent de notre libre arbitre, et qu'en dehors de nos jugements et de nos volontés tout est indifférent.

C'est à le confirmer par la pratique, que lui sert à son tour l'ἀπάθεια, cette sérénité inaltérable, qui n'est pas l'insensibilité de la statue οὐ δεῖ ὡς ἀνδρίαντα εἶναι), mais le calme d'un homme maître de ses désirs, et heureux de la conscience du bien qu'il fait; qui peut être atteint par les coups du sort, soit dans sa fortune, soit dans ceux qu'il aime (car le Sage a un cœur); mais qui, s'il ressent cette atteinte, ne peut en être abattu, ni être amené par elle au murmure ou à la plainte, soit parce qu'il connaît le peu de valeur de ce que le vulgaire appelle des biens, soit parce qu'il sait qu'au-dessus de ce monde, qui a ses lois auxquelles il faut bien que ses parties soient soumises, plane une Providence qui ne peut rien faire que pour le bien, et dont notre premier devoir est d'accepter les arrêts.

Est-ce là de l'orgueil ? Est-ce là de la piété ?

La distinction stoïcienne entre les vrais biens et les choses indifférentes, n'est que le pendant de la profonde distinction du Christianisme entre les biens spirituels et les biens temporels.

Quant à la possibilité pratique de l'ἀπάθεια, voyez si les Saints n'ont pas été bien plus loin encore.

Si le Stoïcisme a tort, ce n'est donc pas par-là.

Son tort c'est que, pour lui et pour Épictète surtout, notre destinée finit à cette vie.

Dans Sénèque, qui dit tantôt oui, tantôt non, qui tantôt se livre à des amplifications de rhétorique sur le bonheur de l'autre vie, tantôt affirme que la mort c'est le néant, l'immortalité de l'âme est indifférente ; dans Épictète, elle est fermement niée.

Tout d'abord la doctrine entière est combinée, dès Sénèque même, pour qu'une autre vie soit inutile.

Des deux grands besoins qui élèvent les yeux de l'homme vers le Ciel, et lui font croire à l'immortalité, le besoin d'avoir où apaiser sa soif de bonheur, et celui de voir se réaliser quelque part la justice absolue sous le gouvernement de la Providence, le premier est satisfait par l'ἀπάθεια, puisque, grâce à elle, l'homme n'a qu'à vouloir pour être ici-bas complètement heureux, aussi heureux que Jupiter lui-même ; et l'autre l'est par les conséquences naturelles de nos actes, qui distribuent dans cette vie les châtiments et les récompenses en proportion exacte du bien et du mal que nous avons faits.

Si nous n'apercevons pas cette suite et cet ordre, c'est que, ne tenant point compte de la nature des faits, nous leur cherchons des conséquences qu'ils ne peuvent pas avoir, et fermons les yeux à celles qu'ils ont. Ne demandons à chaque chose que ce que nous devons attendre d'elle en vertu de sa nature propre ; ne cherchons ses effets et ses résultats que dans ce qu'elle produit immédiatement et d'elle-même, au lieu d'aller les chercher bien loin et dans des choses qui n'ont avec elles aucun rapport de nature ; et là où nous voyons maintenant le désordre et le chaos, parce que nous les y mettons nous-

mêmes, l'ordre le plus évident nous apparaîtra. Demandons à la bienveillance de nous donner le calme de l'âme et l'affection de ceux qui nous entourent ; demandons à l'activité, unie à la prudence, de nous faire faire notre fortune ; ne disons pas : Il faut que je sois riche, parce que je suis bon ; et ne criions pas au renversement de tout ordre et de toute justice, parce que cet homme actif et prudent, qui a fait fortune, se trouve être en même temps un fils ingrat, ou un cœur sans pitié. Il n'aura ni des amis, ni le calme du cœur, parce qu'il n'a pas ce qui engendre naturellement les amis et le calme du cœur ; mais il aura fait fortune, parce qu'il avait ce qui naturellement doit engendrer la fortune. Exigerions-nous que de deux coureurs ce fût le plus vertueux qui arrivât le premier, et non le plus agile?

Que si, malgré tout cela, il vous paraît encore y avoir quelque lacune dans la répartition de la justice ici-bas, et dans le lot de chacun eu égard à ses actes, les Stoïciens gardent en réserve les lois et le bien général de l'ensemble, dont l'humanité est une partie, et aux intérêts duquel, par conséquent, ses intérêts ont dû être subordonnés. Nous subissons les lois de la création dans laquelle nous sommes comprise nous vivons sous les conditions du milieu où nous nous trouvons ; nous sommes entraînés dans le mouvement de la machine entière. Nous n'avons rien à reprocher aux Dieux de ce qui nous arrive : ce dont nous souffrons ne pouvait pas ne pas être.

Quel besoin Épictète pouvait-il avoir de l'immortalité, après cela? Aussi voyez ses déclarations.

« La mort n'est qu'un grand changement : l'être actuel s'y change, non point en non être, mais en quelque chose qui n'est pas actuellement. — Est-ce donc que je ne serai plus? — Si, tu seras ; mais tu seras quelque autre chose dont le monde aura besoin en ce moment. » (L. 3, ch. 24.)

« Lorsque Jupiter te refuse ce qui est nécessaire à la vie, il te sonne la retraite, il t'ouvre la porte; il te dit : viens. — Où cela? — Vers rien qui soit à redouter, vers ce dont tu es venu, vers des choses amies et du même genre que toi, vers les éléments. Tout ce qu'il y avait de feu en toi s'en ira vers le feu ; tout ce qu'il y avait de terre, vers la terre ; tout ce qu'il y avait d'air, vers l'air ; tout ce qu'il y avait d'eau, vers l'eau. Point d'enfer, point d'Achéron, point de Cocyte, point de Phlégéon. Non; tout est peuplé de Dieux et de Génies. » (L. 3, ch. 23.)

« Doit-il, à la mort, arriver autre chose que la séparation de l'âme et du corps? Rien. » (L. 3, ch. 22.)

« Voici le moment de mourir. — Comment dis-tu? — De mourir. — Point de déclamations : dis que voici le moment, pour ta substance, de se décomposer dans les éléments dont elle a été composée. Et qu'y a-t-il là de terrible? » (L. 4, ch. 7.)

La décomposition de tout notre être à la mort, et l'absorption des éléments de l'intelligence humaine dans l'intelligence universelle (puisque l'âme est air, ou que l'air est l'âme, suivant la physique stoïcienne), sans nulle conservation de la personnalité, et sans rien à espérer ni à craindre d'une autre vie, voilà bien le dernier mot de la doctrine d'Épictète ; et c'est là que nous paraît vraiment être son côté faible.

Épictète nous mesure le temps ; il nous enferme dans la vie ; il refuse à nos facultés ce complément de développement qu'elles appellent de toute leur force; pour justification dernière de la Providence, il nous jette ce mot : « Elle n'a pu mieux faire; » il nous interdit l'espérance ; il coupe les ailes à ces aspirations vers l'infini qui sont comme le fond de notre nature : l'humanité qui a besoin d'espérer, l'humanité qui étouffe entre les barreaux de fer des nécessités de l'ensemble, ne sera jamais stoïcienne , malgré les adoucissements que le grand cœur et le bon sens d'Épictète lui ont fait mettre à l'ἀπάθεια. Combien le Christianisme est plus pratique, quand, pour nous détourner de ces biens matériels, dont les attraites sont si puissants, il nous montre le ciel au terme de nos efforts; ou quand, pour nous faire supporter la perte de tant d'êtres si chers qui semblent emporter notre cœur avec eux, il allume en nous l'espérance d'un bien immense, qui sera précisément la récompense de la soumission avec laquelle nous aurons supporté cette perte ! L'espérance et la foi lui sont un levier pour nous détacher du monde ; le Stoïcisme, qui veut nous en détacher comme lui, commence par jeter le levier ! Il ne garde d'autre appât à ce renoncement et à cette résignation absolus, que le calme qui en résultera pour notre vie, et la conscience de nous sentir dans l'ordre. Quelque précieux que ces biens puissent être, est-ce assez pour l'humanité, surtout quand on la veut si grande ?

Enfermer l'homme dans ce monde, lorsque, comme Épicure, on lui assigne le plaisir pour but, et le rabaisse ainsi vers la brute : rien de plus logique. Mais lui prêcher la sainteté et le dévouement, exalter tout ce qu'il y a de noble en lui, le lancer vers l'Idéal, et arrêter brusquement son vol à la sortie de cette vie : quelle plus flagrante contradiction! Si vous voulez que je me contente de l'étroit espace où vous me renfermez, si vous ne voulez pas que je me meurtrisse les ailes aux barreaux de ma cage, étouffez en moi tout besoin d'en sortir; faites-moi par mes instincts et par mes facultés l'égal des animaux qui partagent ma prison; et que la satisfaction des sens soit pour moi la vie tout entière. Mais, si vous commencez par me montrer le ciel, si vous le peuplez sous mes yeux d'êtres bien heureux, dont la nature ait des analogies avec la mienne, si vous exaltez encore mes affinités avec eux par la prescription des plus hautes et des plus difficiles vertus, ne me condamnez pas, sous peine d'inconséquence et de cruauté, à vivre dans ma prison sans en sortir jamais, en m'imposant de surcroît, comme par ironie, l'obligation de m'y trouver heureux !

Après avoir fait l'humanité si grande, il faut que le Stoïcisme la comprime de force pour la faire tenir dans ce monde; il faut, au propre, qu'il la refoule et qu'il la violente pour qu'elle ne sorte pas du misérable cercle où il la circonscrit; et de là les duretés de Lucain, de Sénèque, du Manuel, voire même de quelques passages des Entretiens, sous la nécessité de justifier Dieu ici-bas par le bonheur absolu du Sage. En vain la charité, qui déborde à côté, les dément : une fois le principe posé, elles restent, en dépit de tout, ses conséquences logiques.

Ouvrez le ciel à l'homme; qu'il y conserve sa personnalité; que Dieu ait du temps et de l'espace pour y réaliser au-delà de ce monde le bonheur et la justice absolus, et dès lors disparaît la nécessité d'étendre pur moment du calus sur ce cœur, auquel on veut faire embrasser l'humanité tout entière dans son amour; mais dès lors aussi le Stoïcisme cesse d'être lui pour faire place à une simple doctrine spiritualiste. Tant il est vrai que la négation de l'immortalité est dans son essence, en même temps qu'elle est le principe de ses contradictions et de ses excès.

Que de profondeur pourtant chez lui, et que de grandes choses !

La philosophie moderne se donne bien de la peine pour prouver l'identité de l'intérêt et du devoir; pour le Stoïcisme, elle sort des faits mêmes.

« La loi de l'homme est le bonheur ! Rien de plus précieux à l'homme que son intérêt! » dira-t-il souvent avec Épicure; et il ajoutera avec lui encore : « C'est en se conformant à la nature que l'homme arrivera à ce bonheur. » Mais que demande la nature? que, des deux parties qui composent notre être, un corps et une âme (quelque imparfaitement que les Stoïciens aient conçu l'immatérialité de celle dernière), la prééminence soit maintenue à celle à qui elle appartient de droit par la supériorité de son essence. Les intérêts de l'âme deviennent ainsi les véritables intérêts de l'homme. Or, quels sont les intérêts de l'âme? Émanation de Dieu, dont elle partage l'essence, son intérêt est de rester ce qu'elle est par nature, car, pour elle, changer c'est nécessairement descendre. Il lui faudra donc se maintenir pure, calme, sereine, indépendante de toutes les passions du corps, sans autre préoccupation pour elle-même que la recherche du bien et du vrai. Et, en même temps, voyant autour d'elle, dans les autres hommes, des âmes semblables à elle, et filles de Dieu comme elle, il lui faudra, pour rester l'image de ce Dieu dont la Providence s'étend à tout le genre humain, venir en aide à ces âmes, ses sœurs, afin qu'elles aussi se maintiennent dans cette voie du vrai et du bien.

C'est ainsi que, pour le Stoïcisme, la prescription de la sainteté sort du dogme même de l'intérêt ; et que la charité, pour autrui, devient le complément obligatoire de la sagesse individuelle.

En suivant cette double voie, les Stoïciens en sont arrivés pour leur Sage au rôle complet du prêtre chrétien, (L. 3, ch. 22). Chaste, tempérant, sans désirs pour lui même, sans envie par conséquent contre personne, résigné d'avance à tout ce que la Providence lui enverra, prêt à se dépouiller de tout pour tous, indulgent au pécheur, et le cœur si plein d'amour pour l'humanité qu'il aime comme un frère jusqu'à ceux qui le frappent, il s'en ira à travers le monde, prêchant la vérité et la vertu, dévoilant les faux biens, éclairant les intelligences, et épurant les cœurs. Il n'aura ni fortune ni famille, parce que ces attaches individuelles l'arrêteraient dans l'accomplissement de ses devoirs envers l'humanité tout entière. La modicité de ses désirs lui permettra de se passer de fortune ; et, à la place d'enfants qui soient à lui, il aura tous les hommes pour fils et toutes les femmes pour filles.

Faites-lui prêcher en outre l'immortalité de l'âme, et la nécessité de la pénitence, qu'est-ce que le spiritualisme chrétien pourrait demander de plus?

En se plaçant à un point de vue bien différent, un de nos plus brillants critiques soutenait, il y a peu de temps, que la vertu stoïcienne se réduisait à la résignation qui accepte tout; et il proposait de lui substituer comme règle le sentiment moderne de l'honneur.

Il nous semble que, dans cette ardente charité, dans cet apostolat à travers le monde, il y a autre chose que de la résignation. Puis, à ne se placer même qu'au point de vue de la politique (point de vue exclusif de notre critique), est-ce simplement de la résignation

que ces exemples d'indépendance donnés par Helvidius et par Socrate, et que nous rapporte Arrien? Quand Helvidius répond à Vespasien ; « Tu peux me rayer du Sénat; mais, tant que j'en ferai partie, tu ne peux m'empêcher de m'y rendre et de dire ce que je pense, dusses-tu me faire périr après; » quand Socrate, au péril de sa vie, refuse d'arrêter Léon, sur l'ordre que lui en donnent les Dix, n'est-ce donc là que de la résignation? Est-ce la résignation seule que nous prêche le livre qui nous les donne pour modèles? Fais ce que dois, advienne que pourra, traduction littérale de ces deux actes, pourrait-il bien s'appeler un précepte de soumission? Et, si l'on entend par l'honneur autre chose que la préoccupation de l'opinion publique, qu'est-ce que l'honneur, si ce n'est l'axioma, ce sentiment de notre dignité individuelle, cette volonté de ne pas déchoir, qui est la règle de conduite d'Helvidius et de Socrate?

Voilà à grands traits cette doctrine célèbre, avec ce qu'elle a tout à la fois d'élevé et d'incomplet. Telle qu'elle est, il nous a paru utile de la mettre à la portée de tout le monde, malgré l'aridité du livre qui la contient. Nous ne sommes pas, du reste, les premiers à l'essayer. Dès 1630, le père Goulu traduisait l'ouvrage entier d'Arrien; Dacier en extrayait ensuite deux volumes, sous le nom de Nouveau Manuel d'Epictète; enfin, en 1832, M. P. Thurot en publiait, aux frais de l'imprimerie royale, une traduction estimable, à laquelle ne manquent, pour être complète, qu'une trentaine de pages sans importance majeure. Mais la traduction du père Goulu a singulièrement vieilli, sans compter l'incorrection du texte qui lui a servi; Dacier a fait des emprunts, et non une traduction; quant à M. Thurot, malgré les incontestables qualités de son œuvre, il laisse trop souvent échapper l'enchaînement des idées, et n'a pas de l'ensemble du système une intelligence suffisante pour donner à chaque expression sa valeur vraie. Sa traduction peut être celle d'un Helléniste; elle n'est pas celle d'un philosophe. Voilà pourquoi nous avons cru pouvoir publier la nôtre après la sienne.

Traduire un philosophe ancien, c'est le commenter, sans en avoir l'air. Pour qui a suivi l'histoire intellectuelle de l'humanité, et la marche naturelle des idées dans les peuples comme dans les individus ; pour qui a observé comment elles se forment et se transforment; pour qui les a vues passant petit à petit de la synthèse à l'analyse, d'une extension énorme d'abord à une extension de plus en plus restreinte, de l'indétermination et du vague à une précision de plus en plus grande, il est bien clair que les idées des anciens étaient autrement faites que les nôtres et se composaient d'autres éléments. Lors donc que nous prétendons traduire une de leurs idées par une idée équivalente prise dans les nôtres, lorsque nous croyons qu'un de nos mots répond exactement à un des leurs, nous nous trompons le plus souvent : nous sommes presque toujours en deçà ou au-delà de leur conception exacte. On a dit, avec raison, que la plupart de nos erreurs sur les usages et sur les opinions de l'antiquité étaient des erreurs de dictionnaire; et que bon nombre de mots anciens ressemblaient à des pièces de monnaie dont le maximum et le minimum seraient fixes, mais dont il faudrait déterminer chaque fois la valeur d'occasion. En dedans de leur valeur générale, les mots de la langue morale surtout ont presque chaque fois une valeur accidentelle, que Ton ne peut déterminer qu'en les rapprochant de tout ce qui les précède et de tout ce qui les suit. Trouvez, par exemple, un mot français qui soit l'équivalent constant des mots λόγος, τέχνη, δύναμις, φαντασία, voire même προαίρεσις.[1] Traduire un philosophe ancien, c'est donc bien le commenter, periculosae plenum opus aleae! C'est penser et faire penser avec les habitudes d'esprit du dix-neuvième siècle ce qu'il a pensé avec les

habitudes d'esprit de son temps. Dans une pareille entreprise la lettre est peu de chose ; c'est l'idée qui est tout.

Ceci est doublement vrai avec un ouvrage comme celui d'Arrien, où il n'y a pas de style, à proprement parler, et qui n'est guère qu'un recueil de notes prises à la sortie d'un cours. La pensée du maître y est fidèlement reproduite ; mais il y a dans la rédaction tout le désordre naturel à des notes écrites précipitamment, bien plus pour servir de memento à celui qui les prenait que pour être jamais publiées. Lorsqu'il y a doute ici sur le sens d'une phrase, les raisons qu'on peut tirer ailleurs de la régularité, de la symétrie, voire même de la Grammaire, perdent notablement de leur force; c'est le sens général et l'enchaînement des idées qui doivent avant tout en décider. Si donc, aussi souvent que nous l'avons pu, nous avons respecté scrupuleusement le tour de la phrase, son mouvement, ses images, son aridité même; si nous avons essayé de faire sous ce rapport tout ce que la fidélité littéraire pouvait exiger de nous, en revanche, toutes les fois qu'il y a eu lutte entre elle et cette fidélité philosophique, qui consiste dans la transmission claire et intelligible des idées, nous avons, sans hésiter, sacrifié la première à la seconde.

On sera sans doute surpris de la façon dont nous avons traduit certains mots ; mais que l'on veuille bien considérer l'ensemble de la doctrine, et la surprise cessera.

On est si habitué, par exemple, à ranger les Stoïciens parmi les Sensualistes, que l'on s'étonnera de nous voir parler chez eux de notions a priori, comme s'il s'agissait de véritables Cartésiens. Mais, outre ce qu'il y a d'étrange à ranger parmi les Sensualistes des gens qui ont proclamé plus haut que personne la notion du devoir et la supériorité de la raison sur les sens, comment traduire autrement les αἰ φύσικαι προλήξεις, ces notions naturelles et générales, antérieures à l'expérience, et que le talent du Sage est précisément d'appliquer, comme il faut, aux objets particuliers qu'elle nous fait connaître? Les expliquer par l'expérience d'une vie antérieure, comme l'a fait M. Ravaisson dans son Essai sur le Stoïcisme, si remarquable d'ailleurs, c'est se contenter à bien peu de frais ; car toute la question est de savoir si elles sont ou non ici-bas des données de nos sens. Si elles n'en sont pas, qu'importe la façon dont nous les avons acquises dans une vie antérieure ! Du reste, les nous semblent avoir plus d'analogie avec ce que Kant appelle les formes de l'intelligence, qu'avec la réminiscence de Platon.

Là s'arrête ce que nous avons à dire et du livre lui-même, et de notre façon de le traduire. Nous n'avons pas eu l'intention de recommencer après tant d'autres une exposition nouvelle du Stoïcisme, et encore moins de le discuter à fond. Nous n'avons voulu qu'attirer l'attention sur certains points particuliers, que jusqu'ici, ce nous semble, on n'avait pas assez mis en lumière. Y sommes-nous parvenu, et qu'advient-il de notre traduction, elle aussi? Nous n'avons, à ce sujet, qu'à répéter pour notre compte ce que dit Arrien lui-même, à la fin de sa préface :

« Si nous échouons, peut-être sera-ce de notre faute, peut-être était-il inévitable qu'il en fût ainsi. »

V. COURDAVEAUX.

[1] La φαντασία, par exemple, est tout ce qui nous apparaît (φαίνειν paraître), tout ce qui se montre à nous, depuis les objets extérieurs eux-mêmes et les idées images qui nous les révélaient, suivant les anciens, jusqu'aux conceptions abstraites qui sollicitent notre adhésion, jusqu'aux tentations qui sollicitent notre volonté. Le traduire par le mot pensée, que M. Thurot adopte presque constamment, c'est d'autant moins ne rien dire que la pensée est pour nous un acte de l'intelligence, un élément actif, et que la φαντασία est toujours passive. Nous l'avons traduit le plus souvent par le mot idée, pris au sens antique des idées images; mais bien des fois ce n'est là qu'une traduction timide, et le vrai sens de la formule χρήσις τῶν φαντασιῶν serait, fort souvent, la façon dont on use des choses, le parti qu'on sait tirer des événements, la conduite que l'on tient dans les différentes conjonctures.

Même observation pour προαίρεσις, que M. Thurot traduit constamment par volonté, et qui répond réellement à notre faculté de juger et à notre faculté de vouloir, tantôt réunies, tantôt séparées.