

UNIVERSITÉ DE NANTES
FACULTÉ DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES

ÉCOLE DOCTORALE 504 - COGNITION , ÉDUCATION , INTERACTIONS

Année 2013

N° attribué par la bibliothèque

Le problème de la passion chez Épictète

THÈSE DE DOCTORAT

Discipline : Philosophie
Spécialité : Philosophie ancienne

*Présentée
et soutenue publiquement par*

Farid SI MOUSSA

Le 28 janvier 2013, devant le jury ci-dessous

Rapporteur : M. René LEFEBVRE, Professeur, Université de Rennes I

Rapporteur : M. Michel FATTAL, Maître de conférences, Université de Grenoble II

Examineur : M. Angelo GIAVATTO, Maître de conférences, Université de Nantes

Examineur : M. Robert MULLER, Professeur émérite, Université de Nantes

Directeur de thèse :

M. Robert MULLER

Professeur émérite à l'Université de Nantes

Résumés

Résumé en français

Ce travail envisage une relecture du stoïcisme d'Épictète par une interprétation qui distingue deux manières d'aborder le concept de *pathos*. En utilisant la distinction entre *passion* et *émotion*, puis en la recoupant avec celle qu'Épictète propose entre « gémir » et « gémir intérieurement », l'auteur tente de répondre à quelques difficultés classiques que le Stoïcisme laisse en suspens et espère ouvrir de nouvelles perspectives de lecture des sentences d'Épictète. Sont ainsi réévaluées les questions du critère de la vérité (contre l'insuffisance de la *phantasia kataleptiké*), celle de la guérison des passions et celle de la relation que le philosophe Épictète lui-même entretient avec ses propres émotions. L'auteur propose, par le biais du questionnement sur les émotions, une interprétation du concept de *prohairesis* qui met au cœur de la pensée d'Épictète les notions d'*oubli* et de *souvenir*. La réflexion débouche alors sur une vision non stoïque du stoïcisme et sur une réhabilitation des émotions au sein de la pensée stoïcienne, concomitante à une conception intuitive de la vérité et une approche renouvelée de la question de la responsabilité dans un univers gouverné par le destin.

Mots-clés : Épictète/ passions/ émotions/ sentiments/ affectivité/ prohairesis/ stoïcisme/ conscience/ liberté/ identité/ oubli/ souvenir/ sagesse

Titre en anglais / English title : *The problem of the passion in Epictetus*

Résumé en anglais / Summary

The aim of this work is to give a new perspective on the stoicism of Epictetus. The author distinguishes two meanings of the word *pathos*, using the words *emotions* and *passions*. By the same time, the study of the difference between “to moan” and “to moan from within”, that Epictetus provides, brings new answers to some of the classical questions about stoicism, such as the problem of the criterion of the truth (because of the weaknesses of the theory of the *phantasia kataleptike*), the question of healing from passions, and the one of the relation that Epictetus himself has with his own feelings. While thinking on the emotions inside Epictetus system, an interpretation of the concept of *prohairesis* is also provided, that puts the ideas of *forgetting* and *remembering* in the center of Epictetus' philosophy. It ends with a flexible and non rigid conception of the stoicism that accepts emotions in itself, and that provides a intuitive conception of the truth which goes together with a new approach of the question of responsibility in a world governed by the fate.

Keywords : Epictetus/ passions/ emotions/ feelings/ prohairesis/ stoicism/ conscience/ freedom/ identity/ forgetting/ remembering/ wisdom

Centre Atlantique de Philosophie - EA 2163
chemin de la Censive du Tertre
BP 81227 44312 Nantes Cedex 3 - France

Remerciements

Ce travail n'aurait jamais abouti sans le soutien et les relances toujours encourageantes de mon directeur de thèse, M. Robert Muller. Ses cours de licence puis de D.E.A. sur les Stoïciens m'avaient ouvert un horizon philosophique qui aujourd'hui imprègne ma vie au quotidien. L'honneur qu'il m'a fait en m'acceptant comme doctorant sous sa tutelle, tout en sachant que mon statut d'étudiant salarié risquait de compromettre le projet, me touche profondément. Il serait vain de vouloir dire tout ce que je dois, en termes de compréhension du Stoïcisme, à ses cours d'université et à son livre *Les Stoïciens*. J'espère que ma gratitude à son égard saura se lire au travers des lignes qui suivront.

Je voudrais également exprimer ma gratitude aux professeurs de philosophie qui m'ont accompagné et appris à mieux penser pour mieux vivre. Jacques Pontoizeau, mon professeur de terminale à qui je dois plus qu'il n'est possible de dire, puis tous les enseignants de la faculté de philosophie de Nantes, parmi lesquels je voudrais citer en particulier, MM. François Schmitz, Jean-Claude Pinson, André Stanguennec, Patrice Bailhache et Philippe Beck ; j'ai eu la chance de côtoyer de manière plus amicale des professeurs aujourd'hui renommés, à qui je tiens à exprimer également ma gratitude, en particulier MM. Marco Panza, Denis Moreau et Bruno Gnassounou. J'aurais rêvé soutenir cette thèse avant que madame Michelle Lemaître ne prenne sa retraite et quitte le département de philosophie ; qu'elle reçoive ici toute ma gratitude et mon affection.

Sébastien Motta et Sophie Pécaud, chacun à leur manière, ont beaucoup compté dans la réussite de cette entreprise, je les en remercie sincèrement.

L'amitié qui me lie à mon désormais ex-collègue Sylvain Portier m'a permis de vivre cette aventure avec un interlocuteur exigeant, mais qui savait, ô combien, qu'il était tout aussi important d'en rire. Qu'il soit remercié sincèrement pour son amitié, pour nos discussions et pour son inénarrable humour de potache.

Denis Rabin m'avait offert son ordinateur pour me permettre d'écrire mon mémoire de maîtrise. Quand, dix ans plus tard, il m'en a à nouveau offert un, je lui ai demandé ce que je pouvais faire pour le remercier ; il m'a répondu : « Finis ta thèse. » Je suis heureux d'avoir réussi à être digne de sa parole. Denis et Monique Rabin sont pour moi

plus que des amis, et les mots ne suffisent pas pour exprimer mon amour à leur égard.
Qu'ils soient infiniment remerciés.

Je pense à mes parents, que j'ai l'immense bonheur d'avoir à mes côtés :

Madani Si Moussa, mon père, et Michelle Si Moussa-Bricard, ma mère.

Mes deux sœurs, Miriam et Leïla, m'accompagnent chacune à leur façon et ce travail leur doit beaucoup. Qu'elles reçoivent toute ma gratitude.

Ce travail leur est dédié à tous quatre.

Pierre-Étienne Mestre, ami de toujours, compagnon de route et incoercible chercheur de vérité, a contribué plus que tout autre à cet ouvrage. Nos discussions, échanges et expérimentations de toutes sortes ont forgé mon âme et ma pensée autant que les œuvres d'Épictète lui-même.

Qu'il soit ici salué dans la dignité et la beauté d'une amitié vraie.

Flore seule sait l'infinité de mon amour et la gratitude que j'ai pour elle.

Il serait inutile d'en dire plus.

Remarques préliminaires

Les traductions des *Entretiens* et du *Manuel* utilisées dans ce travail sont, sauf exception ou étude spécifique du terme grec, celles de l'édition dite de la « Pléiade » : Émile Bréhier relu par Pierre Aubenque pour les *Entretiens* et Jean Pépin pour le *Manuel*.

Nous avons pris la liberté d'en modifier un élément de manière systématique, en traduisant toujours ἄνθρωπος par « être humain » (plutôt que, selon l'usage, « homme »), suivant en cela l'exemple de Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin dans leur traduction de la *Métaphysique* d'Aristote (éd. Flammarion, 2008).

Nous avons également décidé d'employer cette expression à chaque fois qu'il était question de l'être humain en général.

Par souci esthétique (donc discutable), nous avons, dans les citations longues séparées en un paragraphe distinct, placé les appels de note à l'extérieur des guillemets.

Table des matières

	<i>Page</i>
Résumés	2
Remerciements	3
Remarques préliminaires.	5
Table des matières	6
Introduction	9
I - La conception classique du Stoïcisme d'Épictète	25
(I-1) Perfection objective du monde.	26
(I-1-1) Le monde chez les fondateurs.	26
(I-1-2) Le monde chez Épictète	29
(I-1-3) Les êtres humains	32
(I-1-3-1) Les êtres humains chez les fondateurs	32
(I-1-3-2) Les êtres humains chez Épictète : <i>logos</i> et <i>parakolouthésis</i>	34
(I-1-4) La perfection du monde et les êtres humains	41
(I-2) L'origine du malheur	42
(I-2-1) L'éthique chez les fondateurs.	44
(I-2-2) L'éthique chez Épictète : la non-universalité des sentiments moraux	48
(I-3) Liberté, conscience et jugement	54
(I-3-1) Les incorporels et leur lien avec la liberté, la nécessité et le destin	56
(I-3-1-1) Élargissement aux notions de volonté et d'assentiment	61
(I-3-1-2) Assentiment libre et lektē incorporels	66
(I-3-2) Les deux libertés chez Épictète : réelle et illusoire	72
(I-4) Le Stoïcisme d'Épictète : la vie juste et (donc) heureuse	82
(I-4-1) La sagesse et le couple plaisir-peine	82
(I-4-1-1) Les couples vrai-faux et plaisir-peine	82
(I-4-1-2) Les couples : exemples et justification	88
(I-4-1-3) Conclusion sur la notion de couple.	98

(I-4-2) La sagesse, le bonheur serein et la liberté de juger du sage	100
II - Les passions	103
(II-1) Les passions selon l'école stoïcienne :	
définitions et problématiques générales	103
(II-1-1) Définitions	103
(II-1-1-1) Les passions selon Zénon	103
(II-1-1-2) Les passions selon Chrysippe	110
(II-1-1-3) Les passions selon Épictète	121
(II-1-2) Passion et maladie	122
(II-1-2-1) Passion et maladie chez les fondateurs	122
(II-1-2-2) Passion et maladie chez Épictète	127
(II-1-3) Conclusion sur la définition des passions	129
(II-2) Liste et description des passions	131
(II-3) Description des passions chez Épictète	135
(II-3-1) Les passions chez Épictète : perte de la liberté	137
(II-3-1-1) Haut et bas, léger et lourd, masculin et féminin	138
(II-3-2) Les passions chez Épictète : une lutte stratégique	143
(II-3-3) Les passions chez Épictète : mentions	145
(II-4) Les passions : conclusion	150
III - Problèmes : la vérité, le gémissement intérieur	151
(III-1) Le problème de la reconnaissance de la vérité	151
(III-1-1) La théorie de la vérité chez les Stoïciens	152
(III-1-2) Difficultés propres à la théorie de la vérité	157
(III-2) Émotions et passions chez Épictète : « gémir intérieurement »	165
IV - La question de l'oubli : identification et <i>prohairsis</i>	174
(IV-1) L'imperfection n'est pas ontologique	174
(IV-2) Sujet et identité du sujet	176
(IV-2-1) Le sujet comme <i>prohairsis</i>	180
(IV-2-2) Conclusion : <i>prohairsis</i> et assentiment	192
(IV-3) Oubli, remémoration et identification	193
(IV-3-1) Analyse de l'oubli et définition de la passion	194
(IV-3-2) Analyse de la remémoration	200
(IV-3-2-1) Analyse statistique de « <i>mšmnhso</i> »	200
(IV-3-2-2) Généralisation sur la remémoration	202

V - La thérapeutique des passions	206
(V-1) Les vertus pédagogiques d'Épictète	206
(V-1-1) L'exemple du père et de sa fille	207
(V-1-2) Conclusions sur la pédagogie d'Épictète	213
(V-2) La thérapeutique épictétienne	217
(V-2-1) Sources des émotions	217
(V-2-2) Seule la <i>prohairésis</i> peut vaincre la <i>prohairésis</i>	225
(V-3) Ouvertures sur la <i>prohairésis</i>	230
(V-3-1) <i>Prohairésis</i> , folie et aliénation	230
(V-3-2) <i>Prohairésis</i> et liberté.	238
(V-3-3) <i>Prohairésis</i> et paradoxe de l'injonction à la liberté	245
VI - Éducation à la sagesse : le rôle du maître et le cas Épictète	248
VII - Émotions et vérité	258
Conclusion	265
Biographie sommaire d'Épictète	270
Bibliographie	271

« Tuer quelqu'un, ce n'est pas grave.
Ce qui est grave, c'est de mal le tuer. »

Philippe Gouttard, maître d'Aïkido

Introduction

La réflexion qui sera proposée ici trouve son origine dans notre réaction à la lecture de ce passage pourtant banal des *Entretiens* d'Épictète (livre I, 18, 19) :

« Je ne te dis pas qu'il ne t'es pas permis de gémir ; mais ne gémis pas intérieurement. »

(οὐ λέγω ὅτι οὐ δέδοται στενεῖναι, ἀλλ' οὐκ ἐσωθεν μὴ στενεῖν)

L'expression résonna comme un véritable choc. Quelle surprise, en effet, d'entendre de la bouche d'un des plus illustres représentants du Stoïcisme, celui-là même qui est capable de dire « si tu embrasses ton petit enfant ou ta femme, dis-toi que tu embrasses un être humain, ainsi, s'il meurt, tu n'en seras pas troublé¹ », qu'il est « permis de gémir ». Le Stoïcisme ne se fonde-t-il pas sur l'idée que toutes les affections et les émotions sont à bannir, que l'impassibilité constitue le but ultime de la quête philosophique et que le bonheur se confond avec une attitude parfaitement *stoïque* ?

D'abord nom du lieu où les philosophes allaient, à Athènes, écouter les doctrines de Zénon de Citium (sous un portique orné de peintures, (στοῖ ποικίλῃ), ce mot a fini par désigner les adeptes de la doctrine eux-mêmes (οἱ στωϊκοί), longtemps appelés en français les *Stoïques*, avant d'être rebaptisés *Stoïciens* à partir du 17^{ème} siècle (pour des raisons qui ne sont d'ailleurs pas complètement étrangères au propos que nous allons développer). Dans le langage courant, *être stoïque* a alors pris le sens, sur la base d'une acception globale et grossière de la doctrine de Zénon, de « avoir une attitude impassible face à la douleur ou au plaisir », « rester en toute situation indifférent et imperturbable », « maîtriser ses émotions face aux difficultés de l'existence² ».

La surprise éprouvée à la lecture du passage précédemment cité doit se comprendre dans ce contexte. Prise isolément, l'autorisation explicite à pouvoir gémir apparaît comme une contradiction flagrante à la philosophie prônée par celui qu'on considère pourtant comme l'un de ses plus stricts représentants (l'anecdote à propos de sa claudication, certainement fausse mais riche de connotations quant à la rigueur de son

¹ Épictète, *Manuel*, III.

² « fermeté dans la douleur » (Littre), « courage pour supporter la douleur, le malheur, les privations, avec les apparences de l'indifférence » (Robert).

Stoïcisme, en est une confirmation³). Elle serait un paradoxe si elle n'était pas nuancée par un ajout d'importance : Épictète précise en effet immédiatement que si le gémissement est autorisé, le gémissement « intérieur », lui, ne l'est pas. L'adverbe grec *ἑσῶθεν* (« intérieurement, au-dedans de soi ») est ici capital : il ouvre une distinction, qui nous était restée jusqu'ici inconnue, entre deux sortes d'expressions de la souffrance : « gémir » et « gémir intérieurement », dont l'une seule serait condamnable par la doctrine stoïcienne. Mais alors, avons-nous pensé, si cette distinction vaut pour le gémissement, elle doit valoir aussi, qu'Épictète le veuille ou non, pour toutes les autres expressions émotionnelles, comme les pleurs, la colère ou la joie. L'idée de notre travail est née de cette conception des propos d'Épictète : ne pourrions-nous pas relire l'ensemble des *Entretiens*, ainsi que le *Manuel*, à la lumière de cette distinction ?

C'est le pari que nous avons fait, et le parti que nous avons pris.

Certes, l'expression « gémir intérieurement » n'apparaît à notre connaissance qu'une seule fois dans tous les *Entretiens* et il serait sans doute prudent de ne pas faire d'une exception l'axe central d'une interprétation. Toutefois, considérer qu'il s'agit là d'une erreur d'Épictète serait encore plus indéfendable : les éditeurs que nous avons consultés⁴ ne mentionnent aucun problème d'édition ou de transcription relatif à ce passage. De plus, rien ne doit empêcher la liberté de l'interprétation philosophique si ce n'est l'absence de cohérence avec le reste de la doctrine ; il nous reviendra donc de démontrer que notre propos est compatible avec, et pourquoi pas éclairer, la doctrine d'Épictète. Enfin, nous avons remarqué que cette expression était reprise une fois dans le *Manuel* :

« Prends garde toutefois à ne pas gémir intérieurement. »⁵

(pròsece mēntoi mē ka' ἑσῶθεν sten|xVj)

Cette mention à l'identique de l'expression « gémir intérieurement » a fortement encouragé notre intuition première : si un bref résumé de la doctrine tel que le *Manuel* reprend une expression unique et égarée dans l'ensemble des centaines de pages des *Entretiens*, c'est que son auteur, Arrien, soit avait conscience de l'importance de cette

³ Voir la biographie d'Épictète, p. 270.

⁴ Voir notre bibliographie p. 271.

⁵ Épictète, *Ibid.*, XVI.

distinction, soit l'avait entendue à plusieurs reprises puis repérée et notée dans des textes des *Entretiens* qui ne nous sont pas parvenus⁶.

Bien sûr, l'idée d'intériorité en tant que telle n'est pas étrangère aux Stoïciens : que l'on songe à la distinction qu'ils établissaient déjà entre *lògoj ʷndi£qetoj* et *lògoj proforikòj* pour s'en persuader. Pierre Hadot, l'un des plus grands commentateurs du Stoïcisme, fait même de l'idée d'intériorité un pièce centrale de sa lecture des *Pensées* de Marc-Aurèle à travers son concept célèbre de « citadelle intérieure ». La nouveauté ne porte donc pas sur l'intériorité elle-même, mais sur son association avec la notion de passion : qu'un gémissement puisse être qualifié d' « intérieur » (par opposition à un gémissement extérieur ?), qu'il soit possible d'établir une distinction entre diverses sortes de gémissements, et donc de passions en général, nous ont paru constituer une porte d'entrée propice et suffisamment originale pour revisiter nos préjugés et nos certitudes concernant la philosophie d'Épictète. Il reviendrait à notre étude de montrer si cette distinction existait déjà, ou non, chez les Stoïciens, et de nous en faire percevoir la portée et l'intérêt.

Nous avons alors relu, à la lumière de cette intuition, l'ensemble des dires d'Épictète tels qu'ils avaient été consignés dans les *Entretiens*, le *Manuel* et quelques fragments dispersés, en cherchant s'il n'y avait pas là un moyen de rendre justice au véritable Stoïcisme, loin de celui que le langage et la culture commune avaient propagé. À l'instar de la doctrine d'Épicure déformée et maltraitée par la fortune de l'adjectif *épicurien*, le Stoïcisme souffre en effet du poids qu'exerce aujourd'hui encore l'adjectif *stoïque*, prompt à réduire une pensée philosophique profonde, complexe et complète, à une attitude superficielle et rigide, proche du refoulement ou de l'insensibilité. Si, par ce travail, nous parvenons au moins à ébrécher la muraille que ces raccourcis ont fini par constituer, nous aurons la joie d'avoir contribué modestement à défaire la philosophie d'Épictète de poncifs qui ne lui appartiennent pas.

La focalisation initiale de notre lecture sur le gémissement intérieur et extérieur nous a amené à examiner plus largement la notion de *passion*. Le Stoïcisme est connu pour traiter clairement des passions, leur réservant une place précise dans le système et les identifiant à l'ennemi de la rationalité universelle propre au cosmos et à tous les êtres qui l'habitent. Pourtant, quelques problèmes philosophiques importants surgissent

⁶ La plupart des commentateurs s'accordent pour dire que quatre autres livres d'*Entretiens* ont été perdus, ainsi que, sans doute, des leçons et une biographie.

inévitablement quand on étudie de près cette question des passions chez les Stoïciens. Qu'est-ce en effet, au premier abord, qu'une passion, sinon une réaction spontanée à un événement, donc une manifestation banale et ordinaire d'un être (humain, en l'occurrence) ? Il paraît naturel de pleurer quand on perd un être aimé ou de crier quand on souffre ; mais alors en quoi serait-ce un comportement irrationnel ?

Que penser alors de la doctrine d'Épictète dans son rapport aux passions ? Faut-il supprimer les lamentations, chercher l'impassibilité⁷, ou bien accepter les gémissements et autres pleurs comme des événements naturels ? Après tout, il n'y a pas de différence ontologique entre une pierre qui chute ou du vent qui souffle, et un être humain qui pleure ou crie. Tout ceci fait partie des choses qui arrivent dans le monde, indépendamment de notre volonté, et donc, selon les préceptes épictétiens, « ne sont rien pour nous⁸ ». Il peut ainsi paraître étonnant que les Stoïciens soient devenus les premiers critiques de la passion alors qu'elle aurait dû être, si nous suivions cette logique, quelque chose qui ne les concerne ni ne les intéresse. Valider la thèse d'un Stoïcisme sévère, que l'adjectif *stoïque* véhicule, risque donc fort de conduire à une impasse ou à une interprétation fallacieuse de leur doctrine, et c'est au prix de lectures un peu trop rapides qu'on imagine le sage stoïcien comme un être de pierre, dénué de sentiment et insensible ; Épictète le revendique d'ailleurs explicitement, puisqu'il affirme qu' « il ne faut pas être impassible (ἄπασις) à la manière d'une statue ; il faut maintenir nos rapports *naturels* ou acquis avec autrui, comme être religieux, comme fils, comme frère, comme père, comme citoyen⁹. »

Ce point est tout de même à comprendre avec précision : Épictète ne renonce pas à l'impassibilité, comme si cette simple phrase désavouait l'ensemble de ses exhortations à être sans passion ; il précise simplement que cette impassibilité *n'est pas* celle d'une statue. Il y a donc bien une impassibilité à rechercher, mais elle ne peut pas être le déni de toute affection, de toute vie en soi ; elle sera donc nécessairement une impassibilité d'un autre mode, qu'il nous appartiendra de préciser et qui met en jeu un rapport singulier aux passions.

Mais alors, si les Stoïciens n'ont pas de raison de les condamner et si Épictète recommande même une certaine forme d'affectation, comment interpréter les textes abondants, dont ceux d'Épictète lui-même, qui affirment explicitement qu'elles doivent

⁷ Comme le préconise le paragraphe XII du *Manuel* : « À ce prix se vend l'impassibilité. »

⁸ Épictète, *Manuel*, I, 5.

⁹ Épictète, *Entretiens*, III, 2, 4. (Nous soulignons.)

être combattues ? Ces difficultés de compréhension de la philosophie du Portique exigent que nous précisions et approfondissions la définition et la place des passions dans le système stoïcien.

Un des éléments importants de notre réflexion est apporté par l'absence de distinction, propice à renforcer les problèmes de compréhension et d'interprétation, entre *passion* et *émotion* dans la langue grecque, qui rend ces deux mots par $\pi\acute{\epsilon}\kappa\omicron\iota\varsigma$.

Derrière ce mot $\pi\acute{\epsilon}\kappa\omicron\iota\varsigma$ (*pathos*) se trouvent en effet regroupés des entités de nature très différentes, décrivant parfois ce que nous nommons effectivement aujourd'hui, avec son sens ancien et premier, des *passions* (par exemple la jalousie), mais aussi des *sentiments* (par exemple la nostalgie), parfois des *émotions* (par exemple la peur), d'autres fois encore des *affects* (par exemple la douleur), ou des *réflexes physiologiques* (transpirer, pâlir) ou enfin parfois les *manifestations*, ou *effets observables*, des *émotions* (par exemple les lamentations, les sanglots). Il semble bien que ni les Stoïciens ni les autres philosophes de l'Antiquité n'aient jamais pris soin de distinguer aussi explicitement toutes ces notions, comme si le concept de *pathos* les englobaient toutes. Il ne fait pourtant pas de doute que ces distinctions existaient, les Grecs de l'Antiquité sachant bien distinguer une larme (corps physique observable) d'un chagrin (disposition d'esprit en tant que telle) ou d'un deuil (tristesse durable malgré l'absence intermittente de larmes).

M. R. Graver¹⁰ remarque que le concept contemporain d'*émotion* et l'ancien terme de *passion* ne recouvrent pas le même ensemble chez les Stoïciens : il y a des affects que nous appelons aujourd'hui *émotions* et que les Stoïciens n'appelaient pas $\pi\acute{\epsilon}\kappa\omicron\iota\varsigma$ (il s'agit notamment des $\epsilon\upsilon\pi\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\alpha\iota$). De même, les descriptions de Cicéron (reprises de Chrysippe) mentionnent des comportements affectifs ou corporels que nous ne qualifierions pas aujourd'hui d'*émotifs*, mais peut-être de réflexes physiologiques (par exemple le saisissement, ou certaines sortes de larmes). Graver a le mérite de pointer du doigt un problème central et encore assez peu connu de la théorie stoïcienne des passions : la place accordée à ces comportements intermédiaires entre les purs actes biologiques du corps (respiration, battements de cœur) et ces mêmes types d'actes lorsqu'ils sont sollicités par un événement inhabituel comme un danger imminent ou une mauvaise nouvelle : blocage de la respiration, accélération du rythme cardiaque,

¹⁰ M. R. Graver, *Stoicism and emotion*, pp. 3-4.

etc. Quelques textes des Stoïciens les excluent clairement de la liste des passions, tandis que d'autres sont moins clairs à ce sujet et paraissent faire entrer ce genre de comportement dans les passions¹¹.

Si les simples réflexes naturels ne sauraient être qualifiés de *πάθος*, même par les Stoïciens les plus extrêmes, qu'en est-il des réactions spontanées, accompagnées de manifestations corporelles, à des événements comme l'annonce de la mort d'un proche, la menace, un tremblement de terre ou un coup de canon ? De même, devons-nous considérer comme touché par la passion un individu qui verrait et sentirait son cœur se serrer à l'annonce de la mort d'un proche (nous pouvons imaginer que des instruments de mesure modernes montreraient que les muscles autour du cœur se resserrent *effectivement*) et qui déciderait de ne rien en laisser paraître par un effort de volonté ? Autrement dit, comment définir un individu délivré de la passion : quelqu'un qui ne rougit pas à l'évocation d'un acte honteux, quelqu'un dont le visage rougit mais qui agit *comme s'il* ne ressentait pas ce rougissement, quelqu'un qui se laisse emporter *un bref moment* (mais alors combien de temps ?) par ce rougissement ? Nous le voyons, la définition ne va pas du tout de soi, et fait intervenir des notions intermédiaires que seuls des concepts supplémentaires et des distinctions plus détaillées permettraient de thématiser.

Au cours de l'histoire des mots et des concepts, d'autres notions proches de celle de la passion ont été créées. Des mots et des concepts furent formés mais, la plupart du temps, des mots qui existaient depuis longtemps (y compris dans le vocabulaire stoïcien) ont simplement été réinvestis d'un sens nouveau ; ainsi les vocables *émotion*, *sentiment* ou *affection* sont apparus sur la scène philosophique, sans compter les innombrables nuances apportées par la psychologie, la psychanalyse, et même la biologie¹². Or, il nous semble tout à fait possible, et même intéressant, d'envisager une lecture des écrits stoïciens (et plus précisément de ceux d'Épictète) en utilisant ces concepts récents. Nous les définirons ainsi, en essayant d'être au plus près de ce que les dictionnaires « respectables » proposent et en sélectionnant les significations qui concernent notre sujet¹³ :

¹¹ Cf. par exemple la relation ambiguë d'Épictète aux gémissements, sur laquelle nous reviendrons : *Entretiens* I, IV, 23 : « L'important, c'était de s'exercer à supprimer de sa vie les lamentations, les gémissements. »

¹² Cf. à ce sujet, par exemple, le titre de l'ouvrage de J. D. Vincent, *Biologie des passions*.

¹³ Nous avons notamment consulté le Littré, le Robert, le Larousse et divers dictionnaires philosophiques d'inégale valeur.

Émotion : Vif sentiment accompagné de l'expression (ou manifestation) de celui-ci par divers actes spontanés du corps (pâleur ou rougissement, accélération du pouls, palpitations, sensation de malaise, tremblements, etc.)

Sentiment : État affectif particulier, stable et relativement durable.

Affectif : Qui concerne la sensibilité en général : sensations, émotions et sentiments.

Passion : État affectif durable qui domine la vie de l'esprit, par l'intensité de ses effets ou sa permanence. Affectivité dominée par un sentiment durable qui nuit au jugement.

Que ces notions ne soient pas mentionnées *en tant que concepts* chez les philosophes stoïciens ne signifie pas qu'elles ne sont pas présentes *en tant que réalités* décrites ou suggérées. Certes, la langue et le type de langage, l'époque et la culture influencent notre manière de voir la réalité et donc la réalité elle-même ; il serait à ce titre possible d'affirmer que dans le paradigme grec du premier siècle, l'émotion *n'existe pas* car il n'existe que des passions ; mais même si le concept n'existait pas à ce moment-là, l'analyse rétrospective de textes et de réalités historiquement passées *par* ces concepts anachroniques garde une valeur et un intérêt¹⁴. Dans les *Entretiens*, les émotions et les passions ne sont pas conceptualisées avec précision ; nous pourrions en conclure précipitamment qu'elles n'intéressent pas Épictète. Pourtant, l'*omniprésence* des émotions est patente tout au long du texte et invite vivement à la relecture que nous proposons ici.

D'autres problèmes sont soulevés par l'étude précise de la philosophie stoïcienne des passions. Ils sont tous en lien, d'une manière ou d'une autre, avec la première intuition que nous mentionnions à propos du gémissement intérieur et extérieur. Parmi ceux qui nous ont paru importants et que nous avons souhaité aborder dans le cadre de notre travail, celui-ci : si Épictète est capable d'affirmer que le gémissement extérieur n'est pas condamnable, pourquoi passe-t-il néanmoins son temps à condamner les personnes

¹⁴ C'est d'ailleurs la raison qui fait que des commentaires continuent à être produits à propos d'œuvres qui ont pourtant déjà été commentées des centaines de fois, dans le monde entier et depuis des siècles.

qui se plaignent et gémissent ? Certainement parce qu'il condamne le gémissement intérieur, aurions-nous envie de dire. Mais le gémissement n'est-il pas nécessairement, pour toutes les autres personnes (sages) que celle qui gémit, un événement extérieur qui doit être conçu comme un indifférent ? Cette distinction entre intérieur et extérieur est fortement problématique : quel est le critère qui permettrait de distinguer, pour toute autre personne que la personne qui gémit, le gémissement intérieur du gémissement extérieur ? Si jamais un Stoïcien affirmait qu'il existe une marque du gémissement intérieur (par exemple un trait de visage spécifique) le problème n'en serait pas changé : ce trait de visage ne serait après tout qu'un événement supplémentaire, à considérer comme chose qui ne dépend pas de nous. La conception de l'intériorité et celle du lien à l'intériorité d'autrui est donc au cœur de la question : comment les comprendre ?

Dans le même ordre d'idée, comment interpréter cette citation unique qui nous a tant marqué (« tu peux gémir ») et continuer à la prendre au sérieux, tout en assumant les innombrables passages où Épictète condamne les personnes émues ? Les enseignements d'Épictète commencent en effet souvent par la description de situations qu'il déclare non conformes à la nature et qui semblent ne pas lui plaire. Il lui arrive régulièrement, certes, d'approuver une large gamme d'événements : il aime que les humains ne gémissent pas, ne se plaignent pas, ne soient pas prétentieux ou orgueilleux, il apprécie que les gens aiment le monde tel qu'il est, qu'ils acceptent le cours des choses sereinement et avec courage, etc. Mais en même temps il manifeste un rejet certain à l'encontre d'autres types d'événements et, en particulier, souhaiterait voir disparaître les sentiments pénibles ; que quelqu'un vienne le voir et manifeste qu'il souffre, par des gémissements ou des plaintes, interpelle notre philosophe au point de parfois l'agacer ; il tente alors, par les maints outils rhétoriques et philosophiques qui sont à sa disposition, de *faire disparaître* les gémissements en mettant fin à la souffrance de son interlocuteur. Dans l'œuvre d'Arrien, de nombreux passages mentionnent Épictète critiquant les gens fatigués de vivre dans l'affliction ou la peur, les fustigeant au point parfois de sembler ne pas pouvoir les supporter ; s'empressant, en tout cas, d'essayer de les soulager en leur montrant une voie de guérison.

Cette insistance est telle qu'elle devient remarquable : Épictète, qui répète à loisir que la clef du bonheur est de savoir *tout* accepter, réserve un traitement *systématique et particulier* aux émotions de plainte, aux gémissements et autres lamentations ; il affirme que *ces choses-ci* ne sont *pas* acceptables et doivent être combattues.

Mais pourquoi cela, finalement ? Pourquoi donc les événements « manifestations de souffrances » (plainte, gémissement), « manifestations d'orgueil » auraient-ils un statut privilégié ? Sont-ce des événements qui auraient en eux-mêmes une valeur négative ? Épictète les refuse-t-il parce qu'ils ne seraient pas en adéquation avec l'idéal d'impassibilité du Stoïcisme ? Mais comment justifier alors cette particularité accordée aux événements « plainte » et « gémissement » ? Après tout, nous le remarquons ci-dessus, une manifestation émotionnelle peut être regardée comme un simple événement physique, au même titre que la chute bruyante d'une pierre ou le chant d'un oiseau.

De plus, la particularité des *Entretiens* est de rendre finalement (et paradoxalement) assez *invisible* cette condamnation systématique de certains états d'être, en raison de la résonance de ces états avec ceux du lecteur : que les états de gémissement, de plainte et donc de souffrance soient à combattre et à guérir, que ces états soient problématiques et demandent comme « par eux-mêmes » leur propre suppression, cela semble *évident*. De manière plus ou moins consciente et parce qu'il sait ce que c'est que de pâtir, le lecteur des propos d'Épictète oublie de considérer les manifestations d'affects comme des événements indifférents, et adhère spontanément à l'idée que les « problèmes » rapportés à Épictète par ses divers interlocuteurs méritent son attention. Pourtant, à y repenser activement, surtout dans l'esprit de la philosophie stoïcienne, cela ne devrait pas aller de soi : notre philosophe rappelle sans cesse que *rien* d'extérieur n'est problématique ; pourquoi l'apparence de bonheur ou de malheur des autres personnes devrait-elle l'être ?

Bien sûr, nous comprenons bien que si Épictète est tellement sensible aux émotions manifestées, c'est qu'elles sont probablement pour lui le *signe*, ou bien la *même chose*, qu'une passion. Mais si nous accordons précisément (de notre point de vue de lecteur du XXI^{ème} siècle) qu'elles ne sont *pas* la même chose, il devient alors nécessaire de réexaminer les propos de notre philosophe, afin d'en comprendre la pensée exacte. Nous aurons à chercher si Épictète fait cette distinction, même sans le vouloir ou sans en avoir conscience, entre passion et émotion, et conséquemment s'il est possible de voir dans sa philosophie autre chose que ce qui y est habituellement perçu. Il nous apparaît donc encore une fois, et pour cette raison supplémentaire, essentiel de relire les *Entretiens* à la lumière de cette intuition, pour y traquer les indices d'une distinction (car nous pensons effectivement que c'est le cas) entre *passion* et *émotion*. Si elle est avérée d'une manière ou d'une autre, cela ne manquera pas d'avoir des conséquences importantes sur la lecture globale que nous pouvons faire du Stoïcisme d'Épictète.

La question précédente se répète également à un niveau plus large : appliquée non pas aux seules passions mais à la notion de réalité en général, l'interrogation sur le sens de ce qui peut *faire problème* dans un monde stoïcien surgit inévitablement : n'y a-t-il tout simplement pas contradiction entre l'idée d'un monde où tout a sa place et l'idée qu'il y existe des problèmes à résoudre ou des progrès à effectuer ?

Le *fait* même qu'il y ait des problèmes, des conflits, des erreurs dans l'univers est en effet déjà problématique en soi dans le contexte stoïcien. En effet, tout ce qui ne dépend pas de nous, c'est à dire tout ce qui n'est pas une pensée appliquée au monde extérieur, est *indifférent* ; il y a certes des *préférables*, dont Épictète parle parfois, mais ceux-ci restent sans valeur au regard de l'essentiel¹⁵. De ce fait, nous pouvons dire que dans ce monde stoïcien *tout ce qui arrive est bienvenu, les événements ayant tous une égale valeur*. La difficulté devient donc immédiatement : comment peut-il y avoir une erreur, une faute ou un problème dans le monde ? Comment la dysharmonie peut-elle surgir dans un univers où *tous* les êtres sont nécessairement tels qu'ils sont ?

La difficulté n'est pas des moindres, et même l'intervention d'autrui et de sa liberté n'annule pas le problème, puisque les actes d'autrui restent pour nous (ou pour les autres individus) des événements du monde, qui n'ont rien de méprisable ou d'erroné en soi et ne dépendent aucunement de nous (ou des autres individus). C'est d'ailleurs pour cela que le sage accepte *tout* ce qui arrive avec une équanimité parfaite : par exemple, dans l'*Apologie de Socrate*, les accusateurs de Socrate sont dans le faux et le condamnent à une lourde peine, mais cela ne change pourtant rien à l'attitude de celui-ci, qui reste d'une sérénité toute stoïcienne, affirmant avec force, par son acte d'acceptation, qu'*il n'y a pas* de problème. Socrate peut ici être considéré comme l'archétype même du Stoïcien qui aurait parfaitement suivi les leçons d'un Épictète, ou lu ce passage du *Manuel* :

« “On m'a enlevé mon domaine.” – Eh bien, lui (aussi) a été rendu. – “Mais c'est un méchant que celui qui me l'a enlevé.” – Que t'importe par le moyen de qui le donateur te l'a réclamé ? »¹⁶

¹⁵ « Préférables » traduit *prohgmšna*. Nous retrouverons plus loin ce thème des préférables. Il suffit de se rappeler pour le moment que tout ce qui ne dépend pas de nous est *fondamentalement* indifférent, même si cela peut être *relativement* préférable ou pénalisant.

¹⁶ Épictète, *Manuel*, XI.

Ainsi, l'existence même d'un problème, d'une difficulté, d'une erreur dans un monde de nécessité est inconcevable, puisque *tout* y a sa place¹⁷. Pourquoi faudrait-il s'éduquer ou souhaiter qu'autrui s'améliore, puisqu'à chaque instant tout ce qui existe est à accepter comme quelque chose d'indifférent et qui ne nous concerne pas ? La déraison d'autrui, sa colère ou sa haine ne sont en effet pas en notre pouvoir ; pourquoi donc devrait-il y avoir des personnes, comme Épictète, qui apprendraient aux autres à devenir différentes de ce qu'elles sont spontanément ? Et d'ailleurs, même si elles le faisaient, en quoi cela changerait-il quelque chose à la nécessité du monde et à son harmonie ?

Ainsi, dans un monde où règne la nécessité la plus absolue, même le pire des problèmes n'en est pas un, puisqu'il fait partie de l'ordre des choses. Que quelqu'un soit embarrassé, soucieux, troublé, qu'il y ait des guerres, des morts, des atrocités, que des gens soient en conflit, irrités, angoissés, tout cela ne modifie en rien l'aspect nécessaire et axiologiquement neutre du cours des choses. Un problème *ne peut pas* exister dans un monde stoïcien.

On pourrait rétorquer à cette thèse que la liberté humaine crée précisément des problèmes, et que les philosophes du Portique n'ont eu de cesse d'exhorter les individus à en faire bon usage, notamment en usant droitement de leur raison. Mais l'objection ne tient pas longtemps, puisque l'erreur de jugement, que toute la tradition stoïcienne considère comme la source des difficultés qui se rencontrent dans le monde, peut elle-même être interprétée selon le point de vue précédent : les choses étant ce qu'elles sont, il était nécessaire que telle personne fasse telle erreur de jugement à tel moment et que cette erreur ait eu telle et telle conséquence. Nous ne voyons donc décidément pas comment éviter la difficulté : après tout, qu'est-ce qui pose problème dans l'univers, puisque *tout* ce qui arrive... arrive ! ?

Conséquemment, l'existence même du philosophe devient dérisoire : qu'il enseigne ou non à autrui que tout est nécessaire et le rende par là plus sage ne change rien à la nécessité. Il n'y a rien de plus honorable à être sage qu'à ne pas l'être, puisque les actions du sage autant que celles du fou seront à comprendre comme des événements indifférents et nécessaires. Pourquoi donc le philosophe devrait-il s'évertuer à enseigner quoi que ce soit, puisque cela ne change rien au monde ?

Mais l'argument fonctionne aussi dans l'autre sens : pourquoi ne le ferait-il pas, puisque c'est aussi par nécessité qu'il est poussé à instruire ?

¹⁷ Se référant à la philosophie des Stoïciens, Robert Muller conclut ainsi son livre *Les Stoïciens*, p. 271 : « ne rejetant *rien ni personne* hors de l'humanité et de l'ordre. » (Nous soulignons.)

Nous pensons pointer du doigt une difficulté importante et classique¹⁸ propre à la conception commune du Stoïcisme d'Épictète : si tout est nécessaire (selon la physique stoïcienne) et que tout ce qui est nécessaire est indifférent (selon une éthique consciente de cette physique), comment penser quelque chose comme un *problème* dans le monde, une *erreur* ou une *dysharmonie* ? C'est pourtant bien ce qu'Épictète semble faire, puisqu'il se présente comme une personne qui intervient pour régler des choses qui *ne vont pas bien* dans le monde. Sa fonction même de philosophe-éducateur est problématique, puisqu'elle semble entrer en contradiction avec ce qu'il prône ; comment comprendre le Stoïcisme d'Épictète quand celui-ci semble nous annoncer : « j'interviens pour régler des choses qui n'ont absolument pas besoin d'être réglées » ?

C'est manifestement dans l'interaction entre les domaines subjectif et objectif de la raison que se situe le nerf de la question. Il est certain que l'existence d'un problème dans le monde nécessite l'existence d'au moins un jugement sur celui-ci, et par conséquent d'au moins un point de vue, c'est à dire d'une conscience, d'une subjectivité, qui évalue (par le biais de sa capacité de raisonner) les choses ou les événements.

Or la raison objective des choses, c'est à dire l'ordre cosmique, universel par laquelle elles sont agencées, n'est pas encore jugement moral ou axiologique : elle est logique de l'enchaînement par lequel les choses sont causes et effets les unes des autres. La raison humaine peut dans un second temps entrer en accord avec cette raison universelle et *comprendre* le monde. Elle a alors la possibilité d'évaluer le cours des choses comme étant bon ou mauvais, comme étant ou n'étant pas tel qu'il devrait être ; elle attribue au monde et aux événements qu'elle y saisit une *valeur*, en jugeant par exemple qu'il est mauvais que « les femmes soient enlevées, les enfants emmenés en esclavage et les hommes massacrés¹⁹. » Cette dimension de l'activité de la raison est nouvelle et dépasse la simple perception du monde : elle introduit le jugement moral, les notions de bien et de mal, et *ispo facto* la possibilité qu'il y ait des choses, dans l'univers, qui *ne vont pas bien*, et que nous appelons des « problèmes ».

¹⁸ Ces questionnements sur la circularité de la conception de la nécessité, notamment pour celui-même qui la conçoit, sont des problèmes métaphysiques sempiternels qui se posaient dès l'Antiquité, notamment par les réflexions autour de la fatalité (pensons à « l'argument paresseux ») et se prolongent jusque dans la philosophie contemporaine.

¹⁹ Épictète, *Entretiens*, I, 28, 26.

Quand Épictète se demande, au début des *Entretiens*, s'il faut écrire ou non à un ami²⁰, il fait intervenir, avec l'expression « faut-il » (pôteron), les idées de conscience et de liberté comme arrachement à un cours inéluctable et impensé des choses. Poser cette question du « faut-il », c'est déjà affirmer que l'erreur (et la faute, conséquemment) est possible et faire entrer de la déontologie dans l'ontologie. Ainsi la raison humaine, en tant que raison *en* chaque être humain, est une faculté qui permet à la fois de comprendre et de se méprendre sur le dessein de la raison cosmologique. Cette constitution de l'être humain et de l'univers, inexplicable en son fond et simplement constatable, représente ce mystère d'une existence où une transcendance à l'ordre des choses est constatée (qu'elle soit réelle ou illusoire, c'est à dire simplement vécue comme telle) et qui permet l'existence de *problèmes*. Le centre de la question précédente se situe donc ici : comment une conscience capable d'errer (ou de simplement croire qu'elle erre) a-t-elle pu surgir ainsi de l'être ? Ce thème doit être interrogé, notamment parce qu'il est au fondement de tous les questionnements sur la capacité d'user *droitement ou pas* de nos représentations.

Nous sommes là dans un domaine de questionnement assez fondamental qui rejoint des réflexions transversales à toutes les philosophies, et qui n'a donc rien de spécifiquement stoïcien. Cependant, les philosophes du Portique se réclamant d'une ontologie organisée et harmonieuse, la question se fait plus pressante et problématique que chez des philosophes qui prôneraient une forme de transcendance, de dualité ou d'idéalisme.

Dans le cadre de la pensée d'Épictète, nous aurons donc à penser l'origine de l'existence et de la conception de problèmes dans le monde. Le rôle des passions et du ressenti (du *πάθος* en général) sera certainement central pour sortir de la difficulté, ou tenter tout au moins de l'atténuer.

Toutes ces interrogations débouchent enfin sur le rôle du sage stoïcien lui-même, au sein de sa propre philosophie. L'attitude d'Épictète, à savoir son positionnement social et existentiel en tant que philosophe, dans la mesure où elle s'accompagne d'un désir d'éducation, peut sembler noble et spontanément généreuse ; mais si Épictète est un sage, pourquoi est-il troublé, touché par le malheur ou le bonheur des autres ? Cela ne dépend en effet pas de lui que des personnes soient dans le monde en train de gémir ou

²⁰ *Ibid.*, I, 1, 3.

de se plaindre, et cela ne devrait pas plus le concerner, en tant que Stoïcien, qu'un autre événement extérieur.

Sa sollicitude peut ainsi sembler entrer en contradiction avec l'idée stoïcienne d'accepter *toute* manifestation comme faisant partie de l'ordre cosmique. Épictète affirme et pense que la sagesse consiste non pas dans le désir ou le fait de changer ce qui existe, mais dans son acceptation ; il peut même prendre les exemples les plus extrêmes pour l'illustrer. Devons-nous en conclure qu'Épictète est lui-même victime de la passion, traversé par des émotions (agacement, exaspération, ou à l'inverse empathie), quitte à remettre en cause son statut de sage ou de philosophe ?

Répondre à cette question exige que nous envisagions et examinions le *cas* Épictète : doit-il être lui-même considéré comme un sage accompli, ou bien encore en « formation » ? Autrement dit, comment envisager les propres émotions qu'Épictète semble lui-même manifester ? Quand, dans de nombreux entretiens, il manifeste de l'agacement, de la colère, ou d'autres formes d'émotions à l'égard de ses interlocuteurs, nous pourrions en effet penser qu'il est en train de contredire ses propres thèses ; est-il dupe de ses propres émotions, ou les utilise-t-il consciemment comme outil pédagogique ? Bref, la philosophie d'Épictète est-elle illustrée par son créateur, ou ce dernier reste-t-il un philosophe en quête de l'idéal qu'il a certes *conçu*, mais pas encore *accompli* ?

Plus généralement, la question de l'éducation et de l'enseignement découle des précédentes : dans quelle mesure et pourquoi faudrait-il éduquer des êtres qui ne sont pour chacun que des choses extérieures ? Si l'insensé et son comportement doivent être traités comme faisant de toute nécessité partie du monde, quel sens y a-t-il à éduquer ou à ne pas le faire ?

L'ensemble des questions que nous avons présentées ci-dessus constituent finalement diverses faces d'une même intuition que l'expression « gémir intérieurement » a fait naître en nous. Elles s'articulent toutes autour de la notion de *passion* : comment la définir, comment est-elle concevable dans une ontologie

systématique qui englobe en son ordre rationnel la totalité de l'être²¹, comment l'articuler avec la nécessité et la liberté conçues à la manière des Stoïciens ?

Dans l'optique d'une réponse à toutes ces interrogations, il nous a paru opportun de rappeler dans un premier temps les grands traits de la philosophie générale d'Épictète, héritée principalement des pensées des premiers maîtres de l'école : Zénon, Cléanthe et surtout Chrysippe. Une deuxième partie expose ensuite ce que nous pourrions appeler « la philosophie stoïcienne des passions », chez les fondateurs d'abord et chez Épictète ensuite. Ces deux premières parties constitueront une sorte de référence, envisageant la philosophie stoïcienne de manière générale mais, espérons-le, tout de même relativement précise et exacte, et amenant le propos autour de la notion de passion qui nous intéresse plus spécifiquement. La troisième partie, succincte, mentionnera les problèmes et les limitations théoriques du système stoïcien et de la philosophie d'Épictète tels qu'ils ont été présentés, invitant à un dépassement que les quatre dernières parties essaieront d'assumer. La notion d'*identification*, concomitante à celles de *souvenir* et d'*oubli*, sera introduite en quatrième partie et permettra de préciser la compréhension des causes de la passion, en approfondissant notamment la définition de la *prohairesis* (proa...resij). Un cinquième point, enrichi des premières résolutions élaborées par la partie précédente, évoquera alors la thérapeutique épictétienne des passions. Les deux dernières parties aborderont enfin de front les questions que nous posons : la sixième étudiera le « cas Épictète », c'est à dire les questions de sa position d'enseignant de philosophie et de sa relation à ses propres passions, tandis que la septième et dernière proposera une interprétation de la philosophie d'Épictète qui dépasse les limitations que nous avons cru déceler dans le système stoïcien, autour de la notions de vérité et de la conception de la responsabilité.

²¹ Nous pourrions imaginer que dans une ontologie « ouverte », comme celle de Heidegger par exemple, il serait plus facile de laisser une place aux passions, en les associant à cette part mystérieuse et inconcevable de l'être.

I - La conception classique du Stoïcisme d'Épictète

La philosophie stoïcienne en général, et celle d'Épictète en particulier, échappe difficilement à l'objection qui lui est régulièrement faite selon laquelle il serait contradictoire d'affirmer en même temps qu'il faille suivre la nature et qu'il ne faille pas céder aux passions ; nous concevons bien, en effet, qu'elle se définisse comme une sagesse qui vise à refuser de succomber au pouvoir de celles-ci, mais comprenons mal qu'elle invite à suivre la nature pour réaliser cet objectif : les passions sont après tout complètement naturelles et font partie de la condition humaine. Comment pourrions-nous par exemple justifier qu'il ne soit pas naturel qu'une mère pleure la perte de son enfant, ou qu'on ne soit pas ému à la vue de son bien-aimé ? Beaucoup de textes d'Épictète défendent pourtant bien cette thèse a priori surprenante qu'il est conforme à la nature de ne pas être joué par ses passions puisque que la nature réelle et profonde de l'humanité est la rationalité.

Cette contradiction apparente disparaît cependant quand nous examinons l'ensemble de la philosophie d'Épictète : les passions n'existent que parce que nous faisons des erreurs de jugement, causes d'une conception inexacte de la réalité, qui nous poussent à agir de manière inadaptée, c'est à dire d'une façon qui ne suit justement pas la nature. L'éducation philosophique, sous la conduite du maître, modèle de sagesse, consiste alors à corriger ces erreurs en vue de retrouver une vie harmonieuse et bonne, exempte de passions ; l'instruction philosophique se confond avec l'intégration de la doctrine stoïcienne, qui promet le bonheur par le biais de l'acceptation de la réalité telle qu'elle est : « s'instruire, c'est apprendre à vouloir chaque événement tel qu'il se produit²². »

C'est d'abord cette conception classique que nous abordons ici pour rendre compte du problème des passions dans la conception stoïcienne du monde. La philosophie d'Épictète ayant son originalité propre, mais restant en grande partie fidèle à l'enseignement des fondateurs du Stoïcisme, nous essaierons de toujours faire précéder les références à Épictète par des propos équivalents chez les premiers Stoïciens.

²² *Ibid.*, I, 12, 15.

(I-1) Perfection objective du monde

(I-1-1) Le monde chez les fondateurs

« Le monde est parfait tel qu'il est ; seules les erreurs dues à nos faiblesses d'être humain nous empêchent d'avoir en permanence une conscience pleine de cette vérité absolue. » Telle pourrait être, à grands traits, l'essence de la doctrine stoïcienne qu'Épictète partage avec tous les prédécesseurs de son école.

La perfection de ce monde est un *état de fait* : ce monde est parfait parce qu'il est tel qu'il est. Ce point initial de la doctrine ne se discute pas, sauf à remettre en cause l'ensemble du Stoïcisme lui-même ; il pourrait se justifier a posteriori par des considérations sur ce qu'est la perfection, mais celles-ci demanderaient que nous connussions déjà ce qu'est la sagesse, ce qu'est un jugement correct, etc. Bref, la philosophie stoïcienne se constituant en système, il est nécessaire, pour la justifier ou l'exposer, de commencer par un point de départ qui pourra toujours apparaître comme arbitraire, la considération du monde comme parfait constituant en effet une pétition de principe aux yeux du non-Stoïcien. Elle n'apparaîtra comme parfaitement rigoureuse qu'au terme de la compréhension du système propre aux philosophes du Portique.

Rappelons rapidement que le monde (τὸ κόσμος) représente l'ensemble de ce qui est (τὸ ὅλον), et qu'il est constitué par un principe passif, la matière, informé d'un principe actif appelé indifféremment *feu*, *raison* ou *Dieu*²³. Ce cosmos repose dans un vide qui n'est pas un être mais qui est tout de même quelque chose (un incorporel, en fait²⁴), et cet ensemble formé par le monde et par le vide est l'univers (τὸ πᾶν). Outre le vide, le lieu et le temps sont les deux autres incorporels qui participent à constituer l'univers ;

²³ Diogène Laërce, *Vie et opinions des philosophes illustres*, VII, 135. (Nous écrivons D.L., référence.)
Stoicorum Veterum Fragmenta, II, 413. (Nous écrivons S.V.F., référence)

Long et Sedley, *Les Philosophies hellénistiques*, II, p. 264 : « L'élément par excellence est ainsi appelé parce que tout le reste est composé par transformation à partir de lui à titre premier, et que c'est en lui que toutes choses se fondent et se dissolvent en dernière analyse, alors qu'il n'est lui-même pas susceptible de se fondre ou de se dissoudre en autre chose. [...] Selon cette acception, le feu s'appelle élément de plein droit, car il ne s'accompagne d'aucun autre. » (Nous écrivons désormais L.&S., référence.)

²⁴ Sur les difficultés relatives à la conception du vide, voir l'exposé rapide mais lumineux de Victor Goldschmidt dans *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, §§. 7-9.

ces deux derniers sont liés à l'idée d'une *situation*, donc d'un regard, qui ne sera permise que par l'existence d'une conscience, dont nous parlerons plus tard. Retenons que si le cosmos et le vide forment physiquement l'univers, les Stoïciens mentionnent comme entité existante, sans être pour autant un corps, l'exprimable (*lèktôn*), le lieu et le temps. Ces trois incorporels sont liés à l'idée de conscience et de signification, et, sachant que le vide est lui aussi *conçu* davantage qu'existant, « il n'est pas déraisonnable de ramener tous les incorporels au premier, à l'exprimable²⁵. »

L'unité du monde est assurée par la présence transversale et universelle du « souffle » (*pneûma* / *pneuma*) : feu primordial (quoiqu'en réalité déjà composé de feu et d'air) présent en toute chose grâce au mélange²⁶ possible de ce feu divin avec les autres matières, quelles qu'elles soient. Ce *pneuma* étant une puissance dynamique, sa rencontre avec chaque unité de matière anime et constitue chaque être d'une manière singulière mais en même temps complètement unifiée au reste du cosmos, puisque c'est le même *pneuma* qui traverse tous les êtres. Une tension (*tônôj*), particulière dans ses localisations et universelle dans sa nature, habite donc tous les êtres ; ainsi ce souffle qui se mêle à toute chose assure à la fois l'unité du monde et une sympathie universelle, une vibration commune : « Ce monde est gouverné par la nature, car il est parcouru par un souffle unique et il est en sympathie avec lui-même²⁷. »

La pénétration totale du feu divin en toute matière équivaut à l'affirmation d'un monde intimement et structurellement constitué de raison (*lôgoj* / *logos*). La dynamique apportée par cette raison séminale qu'est le *pneuma* fait du cosmos une *nature*, c'est à dire quelque chose de vivant (et non pas seulement un être mécanique) et de complètement rationnel à la fois. Cette constitution conduit à l'idée de perfection du monde parce que celui-ci est de part en part organisé et agencé de manière ordonnée, rationnelle et divine (feu, Dieu et raison étant les mêmes choses), et parce que Dieu incarne et porte en lui la perfection :

²⁵ R. Muller, *Les Stoïciens*, p. 71.

²⁶ Ce mélange est un concept fondamental de la physique stoïcienne. Le point important consiste en l'idée que le *pneuma* est un corps qui se mélange effectivement et concrètement à tous les autres, c'est à dire à tous les composés matière-primordiale / feu. Il y a donc constitution d'un corps uniquement quand la matière primordiale, informée de la raison (ou feu) devient « matière » (d'un second niveau, en quelque sorte) puis qu'elle est pénétrée du *pneuma*. De même, il serait nécessaire en toute rigueur de distinguer systématiquement entre le feu primordial et le feu comme équivalent du *pneuma*.

²⁷ S.V.F., II, 912.

« Dieu est un vivant immortel, raisonnable, parfait, intelligent, bienheureux, incapable d'admettre en lui aucun mal, ordonnant par sa providence le monde et les choses qui sont dans le monde. »²⁸

Puisque *tout* est pénétré du *logos*, il devient même naturel de poser une équivalence entre le monde et Dieu. Ainsi, selon les contextes, « Dieu » pourra signifier le créateur du monde, le monde lui-même, ou bien encore la raison qui organise le monde (mais qui en constitue en même temps la chair), et le « monde » est aussi bien l'engendré des dieux qu'il n'est les dieux eux-mêmes :

« Le monde se prend en trois sens : le Dieu lui-même, qualité propre, faite de la substance tout entière, qui est incorruptible et non engendré, créateur de l'ordre des choses, recueillant en lui-même toute substance et l'engendrant inversement à partir de lui-même, selon des périodes de temps définis ; en un second sens, le monde est l'ordre même des astres ; en un troisième, il est le composé de Dieu et de l'ordre. Le monde est aussi la qualité propre de la substance de l'univers, ou bien, comme le dit Posidonius dans ses “Éléments de Météorologie”, l'ensemble du ciel, de la terre et des êtres qui sont en eux, ou encore l'ensemble des dieux, des êtres humains et de ce qui a été fait pour leur usage. »²⁹

Enfin, puisque « Dieu, l'Intelligence, le Destin et Zeus sont un seul être³⁰ », il est tentant de dire que le monde est tout cela à la fois, et que si des distinctions de vocabulaire se justifient parfois dans un but pédagogique ou sémantique, cela ne doit pas masquer la profonde identité entre tous ces concepts quant à ce qu'ils désignent ontologiquement.

La perfection du monde est donc indiscutable, elle en constitue la texture même. Jacques Brunschwig résume fort bien ceci, en présentant le cosmos stoïcien « comme une unité parfaite et divine, vivante, continue, auto-créatrice, organisée selon des lois intelligibles et gouverné par une raison providentielle et partout présente³¹. »

²⁸ D.L., VII, 147.

²⁹ *Ibid.*, VII, 137.

³⁰ *Ibid.*, VII, 135.

³¹ Jacques Brunschwig, « Les Stoïciens », in Monique Canto-Sperber (dir.), *Philosophie grecque*, p. 534.

(I-1-2) *Le monde chez Épictète*

Ce thème de la raison providentielle omniprésente se retrouve à l'identique chez notre philosophe ; la puissance divine auto-créatrice est certes limitée, mais pour des raisons complètement rationnelles, donc complètement autonomes :

« Les dieux n'ont fait dépendre de nous que ce qui est supérieur à tout, ce qui domine tout, c'est à dire l'usage correct des représentations ; le reste ne dépend pas de nous. Est-ce parce qu'ils ne l'ont pas voulu ? Je crois bien qu'ils nous auraient aussi confié ce reste, s'ils avaient pu ; mais ils ne le pouvaient absolument pas. »³²

Nous apprenons ici que les dieux sont limités dans leur puissance créatrice et ne peuvent arranger les choses qu'en fonction de la nature de celles-ci. Nous pourrions y voir une contradiction à leur pouvoir, si nous ne nous souvenions pas du caractère interchangeable (non pas du point de vue de l'intention mais bien de celui de l'extension du concept) des termes *raison*, *dieu*, *cosmos* et *nature*. Il faut comprendre ici que la raison primordiale, celle qui informe la matière métaphysique pour donner lieu à l'existence de la matière des corps, est bien une *raison*, c'est à dire une entité métaphysique organisatrice et contraignante, dont l'autonomie consiste précisément à être pleinement ce qu'elle est. Elle ne fait donc pas ce qu'elle veut, au sens d'une licence fantaisiste et anormale, mais elle est libre du fait de sa nature. Ainsi, si les dieux sont limités dans leur puissance de création du monde, cette limite ne doit pas être perçue comme un défaut à la perfection attendue du système stoïcien (parce que la liberté en serait exclue), mais plutôt comme sa confirmation. C'est pourquoi Épictète peut dire, à propos des « choses extérieures » (c'est à dire des corps qui constituent la nature) que les dieux n'ont pas de prise sur elles, mais que ceci ne constitue pas un problème ni une objection à la doctrine stoïcienne : « Est-ce parce qu'ils ne l'ont pas voulu ? Je crois bien qu'ils nous auraient aussi confié ce reste [*i.e.* les choses extérieures], s'ils l'avaient pu ; mais ils ne le pouvaient absolument pas³³. »

La limite au pouvoir des dieux doit donc être comprise comme une limite constitutive qui, en ce sens, ne limite finalement rien et n'entre pas, de ce fait, en contradiction avec l'idée d'une perfection globale du monde. La raison pénètre tout et

³² Épictète, *Entretiens*, I, 1,7.

³³ *Ibid.*, I, 1, 8.

est toute chose à la fois, elle fait exister un ordre dans la nature, autant qu'elle *est* cet ordre. C'est aussi pourquoi le monde est régi par des lois qui sont les siennes propres puisqu'elles sont rationnelles. Il est pour cette raison connaissable, et nous sommes capables de le connaître car nous sommes faits de la même texture que lui³⁴. Les lois qui le gouvernent introduisent donc un déterminisme strict, qui ne sera pas incompatible avec l'idée de liberté (nous y reviendrons tout au long de notre propos) et permet la connaissance.

De manière moins théorisée et plus emphatique que ses prédécesseurs, Épictète aime à louer la perfection globale du monde et sa providence, dans un esprit parfaitement conforme à celui de l'école. Ainsi les êtres sont tous reliés, dans l'espace et dans le temps, puisqu'ils participent d'une même raison divine, autrement dit du même *logos*, ou du même Dieu :

« Celui donc qui prend conscience du gouvernement du monde, qui sait que la plus grande, la plus importante, la plus vaste de toutes les familles est "l'ensemble des êtres humains et de Dieu", que Dieu a jeté ses semences non seulement dans mon père et mon aïeul, mais dans tout ce qui est engendré et croît sur terre et principalement dans les êtres raisonnables [...] pourquoi un tel être humain ne dirait pas : je suis du monde ; je suis fils de Dieu ? »³⁵

et aussi :

« tu es fils de Zeus. »³⁶

³⁴ Voir à ce sujet Jacques Schlanger, *Sur la bonne vie, conversations avec Épicure, Épictète et d'autres amis*, p. 42, où l'auteur distingue Épicuriens, Stoïciens, Sceptiques et Cyniques-Cyrénaïques de la manière suivante :

	Capable de connaître	Incapable de connaître
Nature connaissable	<i>Stoïciens</i>	<i>Sceptiques</i>
Nature inconnaissable	<i>Épicuriens</i>	<i>Cyniques-Cyrénaïques</i>

L'auteur place donc les Stoïciens dans la catégorie la plus propice à l'avènement de quelque chose comme la science ou la connaissance, et qualifie le Stoïcisme d'« optimisme épistémologique ».

³⁵ Épictète, *Entretiens*, I, 9, 4.

³⁶ *Ibid.*, I, 3,2.

La perfection du monde est digne de louanges et d'intérêt esthétique ; c'est même le sentiment esthétique et l'admiration devant la merveilleuse harmonie du spectacle de la nature qui créent la conviction de la perfection du cosmos. Dans une perspective que les biologistes contemporains pourraient qualifier de finaliste, Épictète défend la providence et la perfection qui l'accompagne :

« Pourtant, par Zeus et par tous les dieux, un seul de ces êtres suffirait à faire reconnaître la Providence, si l'on est honnête et reconnaissant ; ne parlons pas des grandes choses ; le lait qui provient de l'herbe, le fromage qui vient du lait, la laine qui vient de la peau... qui a fait, qui a imaginé tout cela ? Personne, dit-on ! Quelle inconscience ! Quelle impudence ! »³⁷

Comme ses ancêtres stoïciens, Épictète parle de « sympathie » (*sympêqeia*) pour conceptualiser l'idée que toutes les choses du monde sont liées, qu'elles « pâtissent » ensemble : elles sont unies (*hîsqai*) et nécessairement en résonance les unes avec les autres, du fait de la constitution du monde³⁸. C'est aussi pourquoi il n'y a pas vraiment de sens à parler de bien et de mal à propos du cosmos dans son ensemble ; il peut être qualifié de *bon* si l'on entend par là *parfait*, mais certainement pas de *mauvais*. Conséquemment, « il n'y a pas de mal naturel dans le monde³⁹ » et « chaque événement arrivant dans le monde est une occasion facile de louer la providence⁴⁰. »

Chez Épictète comme chez ses prédécesseurs, le monde est donc pensé comme un ensemble d'êtres indéfectiblement liés : puisque toute chose est en relation d'effet ou de cause à une chose voisine, nulle ne peut être considérée comme échappant à l'ordre global, et c'est ainsi que le monde est nécessairement à concevoir comme une unité organique où chaque être a sa place et sa fonction (son rôle) et contribue harmonieusement à l'ordre du monde. Le cosmos est donc parfait en ce sens et pour ces raisons.

³⁷ *Ibid.*, I, 16, 7.

³⁸ *Ibid.*, I, 14, 1-2.

³⁹ Épictète, *Manuel*, XXVII.

⁴⁰ Épictète, *Entretiens*, I, 6, 1.

(I-1-3) Les êtres humains

(I-1-3-1) Les êtres humains chez les fondateurs

Il y a divers types d'êtres dans ce cosmos, que nous pouvons classer selon la hiérarchie traditionnelle (héritée d'Aristote, notamment, comme l'indique par exemple F. Ogereau⁴¹) : les minéraux, les végétaux et les animaux, dont la qualité (poiòthj), puissance active qui leur donne leur unité, autrement dit manière dont le *pneuma* s'y manifeste, est, dans l'ordre suivant : l'habitude ou l'état (>xij / *hexis*), la nature⁴² (fúsi j / *physis*), puis l'âme (yuc» / *psychê*). Il est ainsi fait mention de cette hiérarchie chez Galien, parlant des Stoïciens (de Chrysippe en particulier) :

« Le souffle qui soutient les pierres est de l'espèce de l'habitude (>xij) ; celui qui nourrit les animaux et les plantes est de l'espèce naturelle (fúsi j) ; celui qui, dans le cas des êtres animés, rend les animaux capables de sentir et de se mouvoir de toutes sortes de mouvements est d'espèce psychique (yuc»). »⁴³

Tous les êtres sont ainsi reliés par une qualité unificatrice qui est au moins >xij. Les êtres plus complexes ajoutent à leur constitution la fúsi j puis la yuc», selon le cas. Le *pneuma* qui les traverse leur donne unité, vie et impulsion à agir, selon leur nature propre. Cette impulsion qu'est la ðrm» / *hormé* stoïcienne (dite aussi *inclination*), concept central de leur doctrine de l'action, concerne les êtres capables de mouvement. Il y a donc une hiérarchie biologique des êtres, en termes de complexité. C'est pourquoi « la nature dirige les plantes sans leur donner inclination ni sensation et que, chez [les êtres humains], il y a aussi des phénomènes végétatifs. L'inclination arrive par surcroît aux animaux qui en usent pour se diriger vers ce qui leur est propre ; pour eux, suivre la nature, c'est se gouverner suivant l'inclination⁴⁴. »

Enfin, dans la nature, les êtres humains ont une place singulière, parce qu'ils ont en plus la *raison* (lògoj) qu'ils partagent avec les dieux seulement : « pour qu'ils se

⁴¹ F. Ogereau, *Essai sur le système philosophique des stoïciens*, p. 80.

⁴² Ici le mot *nature* ne réfère bien sûr plus au concept qui désignait le monde ou le cosmos, il est à prendre en un second sens, plus restreint.

⁴³ Galien, *Introduction médicale* 14, 726, 7-11 in L.&S. 47 N = S.V.F. II, 716.

⁴⁴ D. L. VII, 86.

dirigent eux-mêmes d'une manière plus achevée, la raison est donnée aux êtres raisonnables, et on dit bien que pour eux, suivre la nature, c'est vivre selon la raison ; la raison est comme un artisan qui s'ajoute à l'inclination⁴⁵. ».

La raison renvoie à la fois à l'idée d'intelligence logique et à celle de conscience. Les premiers Stoïciens ont tendance à ne pas différencier clairement ces deux idées parce que ce qui importe pour eux est principalement l'idée de *réflexion*, dans les deux sens du terme : capacité à réfléchir, à penser, à former des concepts et établir des raisonnements d'un côté, et réflexivité, retour sur soi, capacité d'auto-contemplation de l'autre. Le *logos* est en effet tout autant pensée que langage, et nous comprenons bien que la notion de conscience est comme naturellement incluse, sans qu'il y ait besoin de la conceptualiser en tant que telle, dans la notion de pensée. Nous insistons cependant sur ce point car il nous semble que c'est un aspect de la doctrine stoïcienne sur lequel Épictète sera plus précis, et novateur en un sens. Toujours est-il que c'est bien par le *logos* que l'être humain acquiert sa caractéristique propre et par là son identité singulière. Il est « être vivant raisonnable⁴⁶ », et partage avec les dieux le privilège de la raison, comme Chrysippe le montre indirectement :

« Mis à part les dieux, que peut-il y avoir dans la nature de supérieur à l'être humain ? Car seul il a la raison, et rien n'a plus de valeur que la raison. »⁴⁷

La raison fait donc de nous des êtres au sommet de la hiérarchie, exception faite des dieux. Ceux-ci sont certainement plus parfaits et plus achevés que nous, mais c'est bien le même *logos* que nous partageons avec eux⁴⁸.

Globalement, les êtres humains sont donc d'abord et fondamentalement poussés à agir en fonction d'impulsions naturelles et, au premier plan, biologiques. Elles servent notamment à assurer leur conservation, comme pour tous les autres êtres vivants ; ce sont donc elles qui nous font agir, par exemple chercher de la nourriture, nous reproduire, fuir le danger, etc. Comme tous les autres êtres vivants, les humains

⁴⁵ *Ibid.* (Traduction modifiée et inspirée de F. Ogereau, *Essai...*, p. 122. L'interprétation de Bréhier dans le volume de la Pléiade lui fait écrire : « selon une direction plus parfaite, la raison est donnée... »)

⁴⁶ Ou « animal raisonnable » : D.L. VII, 89 et 130.

⁴⁷ Chrysippe, cité par Cicéron, *De la nature des Dieux*, II, 6,16.

⁴⁸ *Ibid.*, II, 31, 79 : « il y a [chez les dieux] une raison identique à celle de l'espèce humaine. »

« repoussent naturellement ce qui leur nuit et poursuivent ce qui leur est propre⁴⁹. » Chez eux, ces impulsions, du fait de la complexité particulière de leur biologie et de leur société, ainsi que de leur faculté de raisonner, prennent en général des formes plus complexes que chez des organismes simples : diverses manières plus ou moins subtiles et élaborées de désirer et de fuir les habitent. Mais à la différence des autres êtres vivants⁵⁰, les êtres humains *savent* tout cela, ils s'en rendent compte et sont capables de le *penser*. Les impulsions que l'ordre du cosmos leur transmet se doublent donc d'un savoir réflexif de cet état de fait.

Dans ce monde dont les Stoïciens ont démontré la nécessaire perfection, les êtres humains sont alors, si nous en restons pour le moment à ce portait idyllique et cohérent, consciemment heureux, à leurs places, et libres. Ces expressions sont équivalentes : chacun se perçoit avec joie comme membre et acteur de cette harmonie universelle, et c'est plein d'un heureux consentement qu'il y contribue, selon la formule stoïcienne consacrée par laquelle le sens de l'existence consiste à « vivre conformément à la nature ». Nous reviendrons sur cette expression, et savons bien sûr d'ores et déjà que la perfection paradisiaque que nous venons de décrire n'est pas la totalité de la description stoïcienne du monde ; disons qu'elle représente l'idéal de ce que la philosophie du portique prône.

(I-1-3-2) Les êtres humains chez Épictète : logos et parakolouthésis

Épictète reprend entièrement à son compte l'ontologie et la hiérarchie stoïciennes. La notion de sympathie universelle, notamment, est abondamment utilisée et revendiquée, souvent de manière pieuse : la saisie de l'harmonie globale du cosmos impose le respect et force une sorte d'humilité religieuse mêlée d'admiration. La proximité des humains avec les dieux va même jusqu'à lui faire envisager une liaison d'ordre filial⁵¹.

Spectateurs privilégiés, les êtres humains sont également acteurs de l'harmonie et de la beauté du monde, à deux niveaux : d'abord comme éléments de la totalité, au même titre que n'importe quel autre être, ensuite dans la mesure où c'est par leurs regards

⁴⁹ D. L., VII, 85.

⁵⁰ Ou du moins de la plus grande part d'entre eux. Pour un approfondissement de cette question, cf. *infra*, note 88.

⁵¹ Épictète, *Entretiens* I, 9, 4, cité ci-dessus, p. 30.

conscients et raisonnables que ce monde se donne à voir comme beau et ordonné. En quelque sorte, ils s'émerveillent des représentations qu'eux-mêmes créent par leur pensée, tout en sachant que cette faculté rationnelle leur est donnée par ce monde même qu'ils contemplent. Le passage suivant, très connu, expose cette idée :

« Dieu donne à chaque animal la constitution qu'il faut pour servir de nourriture, pour nous aider au labourage, pour nous fournir du fromage ou pour quelque service analogue ; pour cela, quel besoin d'avoir la conscience réfléchie des représentations et de pouvoir les discerner ? Mais il introduit dans le monde l'être humain, spectateur de Dieu et des ses œuvres, non seulement leur spectateur, mais aussi leur interprète. »⁵²

La faculté dont il question ici est bien évidemment la raison, faculté rationnelle réflexive. Mais Épictète emploie souvent, comme ici, le terme *conscience réfléchie* (*parakolouthésis* / *parakolouthésis*) dans un sens équivalent à celui de *raison*. Cette notion de conscience ne semble pas jouer un rôle aussi important dans l'ancien Stoïcisme, où elle est plus ou moins confondue avec – ou incluse dans – la réflexivité de la raison. Le concept de *logos* y traduisait donc plutôt (depuis les tous premiers philosophes, en fait) l'idée d'accès à la sphère du *sens* et de la *réflexion* ; par *logos* il fallait donc souvent entendre à la fois raison et conscience.

La *parakolouthésis* se retrouve par contre très souvent chez Épictète, où elle semble également jouer un rôle équivalent à celui de la raison. La dualité de vocabulaire peut surprendre, d'autant plus que les concepts semblent désigner exactement la même chose. Une lecture rapide tendrait à nous faire croire qu'il ne vaut pas la peine de faire ici une distinction, voire même qu'il serait erroné de la faire, dans la mesure où nous entrerions en contradiction avec d'autres passages des *Entretiens*, où il est dit que « de celles que nous avons reçues, la faculté de la raison (*dúnamis* ¹ *logik*) est la seule qui se comprend elle-même⁵³. » ; s'avancer à faire de la conscience (*parakolouthésis*) une faculté réflexive *autre* que celle de la raison tient donc de la gageure.

Il nous semblera pourtant opportun de les distinguer : si elles sont toutes deux des facultés réflexives, elles se distinguent par d'autres propriétés. La raison (*lògoj*) est pensée et parole tout autant que calcul et jugement ; par elle nous évaluons, calculons

⁵² *Ibid.*, I, 6, 18-19.

⁵³ *Ibid.*, I, 1, 4. (Nous soulignons.)

ou jugeons, en un mot nous disons (ou pensons) quelque chose à propos du monde. L'idée de conscience, elle, ne suppose pas tout cela, et la langue grecque le rend fort bien : *parakolouqhsij* signifie en effet « suivre, accompagner par la pensée ». Cette notion désigne donc davantage l'idée d'être *simple spectateur* de ce que nous contemplons ; spectateur passif puisque ne portant pas de jugement (évaluation qualitative, quantitative, morale ou esthétique sur ce qui est vu), spectateur toujours actif malgré tout, dans la mesure où la conscience est une activité de l'âme et suppose tout de même une mise en ordre du divers perçu en un sens général. Mais celui-ci, qui permet de percevoir un ensemble d'impressions comme un paysage, ou comme un visage, n'induit rien de plus en termes d'évaluation : il ne s'agit pas de se demander si le paysage est beau ou si le visage est symétrique. En quelque sorte, il nous semble que la distinction entre *logos* et *parakolouthésis* se joue ici, dans cet espace étroit entre la simple appréhension du monde dans une perception consciente, et le début d'un travail d'analyse ou de discrimination de ce qui est perçu. Ce point est en réalité fondamental et nous aurons à y revenir tout au long de notre propos, puisqu'il rejoint transversalement tous les enjeux de notre travail. Dans la plupart des écrits et des commentaires du Stoïcisme ancien, cette distinction n'apparaît pas : quand il est dit que seul l'être humain possède le *logos*, il est entendu par là qu'il possède conscience et raison. Il serait bien sûr exagéré d'affirmer qu'Épictète emploie à chaque fois les deux mots en ayant précisément en vue une distinction entre conscience et raison. Mais nous espérons montrer que cette distinction opère tout de même effectivement chez notre philosophe, et qu'elle permet d'éclairer plusieurs points doctrinaux. Le passage suivant permettra peut-être d'illustrer notre propos :

« Un tel se baigne de bonne heure ? Ne dis pas : “C'est mal.”, mais “C'est de bonne heure.” Un tel boit beaucoup de vin ? Ne dis pas : “C'est mal.”, mais “C'est beaucoup.” »⁵⁴

Ce passage du *Manuel* n'est pas mentionné par Épictète pour faire explicitement la distinction entre raison et conscience. Nous voulons simplement l'utiliser ici pour montrer ce que nous entendons par la distinction proposée.

Dire « c'est mal » serait proférer un jugement qui relève de la raison : la situation n'est pas seulement vue et contemplée telle qu'elle est, mais elle est analysée et

⁵⁴ Épictète, *Manuel*, XVI.

interprétée. S'ajoute donc au sens premier de la scène, à savoir les faits observés (un tel boit beaucoup de vin), une évaluation (morale, ici) qui qualifie la scène et ajoute le plan moral à la scène primitive. Nous pourrions dire que si le plan premier relève de la conscience, alors le second plan relève de la raison. Le premier permet de donner un sens neutre à la perception (ici la description d'une personne qui boit⁵⁵) alors que le second permet d'entrer dans d'autres considérations, celle du vrai et du faux par exemple, ou, pour le cas présent, du bien et du mal.

De même, pour appuyer notre propos par un autre passage, il apparaît que la formule bien connue du *Manuel* selon laquelle « tu es une représentation, et non pas exactement ce que tu représentes⁵⁶ » illustre un moment de conscience plus que de raison : il ne s'agit pas encore d'examiner la représentation pour l'évaluer, mais déjà simplement de s'en détacher, de s'en mettre à distance, autrement dit d'en prendre conscience (*avant*, éventuellement, d'analyser la représentation en tant que telle, cette fois en sachant qu'elle n'est *qu'une* représentation). Si la faculté de la raison est donc bien celle qui est donnée aux êtres humains, elle peut tout à fait s'analyser en différents plans (*parakolouthésis*, puis *logos* à proprement parler) qui ne remettent pas en cause l'unité de cette faculté, dont le socle commun réside bien dans la réflexion.

La distinction que nous proposons entre conscience et raison relève donc précisément de cette théorie. Elle peut être fréquemment retrouvée dans les conceptions stoïciennes qu'Épictète déploie, et nous espérons que l'ensemble de notre propos permettra de le montrer. Notons enfin que cette distinction doit toujours être considérée *relativement*, et non pas dans l'absolu. Pour expliquer ceci à partir de notre exemple, disons qu'il est bien évident que la scène première, celle appréhendée initialement par la conscience, n'est pas *absolument* dépourvue d'évaluations : affirmer qu'il y a « beaucoup » de vin est déjà faire un travail qui relève de la raison et d'un jugement qualitatif ou quantitatif. Et en un sens, aucune perception ne peut être conçue indépendamment d'un travail de la raison (puisque'il faut bien évaluer les impressions et les ordonner pour en faire, précisément, une perception), si bien qu'évoquer un sens *neutre* de la scène première peut paraître quelque peu simpliste. La scène première ne l'est donc pas dans l'absolu, mais elle l'est relativement à celle qui résulte de jugements d'un plan supérieur : quand

⁵⁵ L'objection immédiate selon laquelle la qualification « beaucoup » dans « beaucoup de vin » est déjà une évaluation est examinée peu après, ci-dessous. Nous demandons au lecteur de bien vouloir accepter temporairement ce premier degré d'explication.

⁵⁶ *Ibid.*, I, 5.

nous passons de « beaucoup » à « mal », nous changeons de plan d'interprétation et jugeons le premier à l'aune du second ; c'est *en ce sens-ci* que nous affirmons que la conscience construit le premier plan tandis que c'est un travail de la raison qui façonne le second, en apportant des jugements qui n'appartiennent pas à la scène initiale.

La conscience ne fait donc qu'accompagner la perception par la pensée, alors que la raison y ajoute des évaluations d'ordre moral, esthétique ou épistémologique.

Les jugements épistémologiques (quantité et qualité) ont une place particulière, puisqu'ils relèvent de la vérité, tandis que les évaluations morales ou esthétiques relèvent du sens et de valeurs moins immédiatement objectives. Ainsi, le passage d'une simple contemplation à une évaluation épistémologique (contempler un paysage puis penser « il y a là trois arbres ») engage certainement une différence entre les deux plans, mais elle est moindre que le passage d'une contemplation à un jugement esthétique ou moral (contempler un visage puis penser « ce visage est beau » ou « ce visage devrait être plus souriant »). Si *logos* et *parakolouthésis* se confondent donc presque quand il s'agit d'évaluations empiriques (factuelles) ou scientifiques, ils se distinguent très nettement quand on passe d'un simple constat à un jugement moral. La différence de traitement qu'Épictète réserve, dans l'exemple mentionné ci-dessus, entre les évaluations « de bonne heure » ou « beaucoup » (quantitatives) et l'évaluation « c'est mal » (morale) le montre clairement.

Il nous semble que nombre de contradictions attribuées au Stoïcisme d'Épictète disparaissent avec la compréhension de cette distinction. Un dernier exemple nous servira à appuyer notre propos : celui de la considération stoïcienne de la maladie. L'établissement du concept de maladie demande une élaboration conceptuelle minimale du fonctionnement de la nature ; il exige au moins un ensemble de jugements qui établissent une norme et les critères de dépassement de ces normes, afin de cerner ou de définir les excès qu'on appelle les *maladies*. Sans cette idée de norme, apportée par le regard herméneutique de l'être humain, il n'y a aucun moyen de discerner le normal du pathologique, et rien n'empêche de considérer que l'éradication d'une population entière par une épidémie constitue en fait quelque chose de tout à fait normal et qu'en ce sens il n'y aurait pas eu véritablement de maladie, mais seulement une certaine orientation des mouvements vitaux de quelques organismes au détriment d'autres, comme cela est déjà le cas en permanence dans le monde naturel. Le cosmos étant constitué par un ensemble de corps qui se meuvent, se composent, se décomposent et se

recomposent, il ne serait donc pas possible de penser quelque chose comme la maladie sans ce regard, sans un ensemble de jugements, sur le monde. Le concept de maladie n'est donc possible que si ce premier niveau de rationalité interprétative du monde est accepté. En ce sens seulement, la maladie pourra être conçue et pensée par essence (par définition) comme manifestation excessive de la nature qui tend à détruire l'être sur lequel elle s'applique, ou qui dépasse la norme dans laquelle elle était censé se tenir (température, flux sanguin, etc.). Pour autant, l'opinion commune selon laquelle « la maladie est un mal » ne sera pas partagée par les Stoïciens, qui considèrent que ce jugement surajouté serait déjà l'énonciation d'une valeur discriminante à propos de la réalité telle qu'elle est. Le Stoïcien dirait plus modestement : la maladie est hors norme, elle est sûrement un mal pour le corps (*Manuel*, IX) mais pas un mal⁵⁷. Il témoigne donc d'une conception des choses qui fait entrer en jeu deux niveaux, au moins, d'appréhension de la réalité : l'une, qui correspond à la *parakolouthésis*, accueille le monde et les faits qui s'y présentent de manière tout à fait neutre ; il peut constater la rareté de la maladie et donc son caractère anormal sans pour autant la considérer d'un point de vue moral. L'autre, qui ferait intervenir le *logos* (au sens strict) envisagerait la maladie comme un mal, en lui attribuant des caractéristiques plus élaborées et, surtout, investies d'enjeux moraux, esthétiques ou scientifiques : la maladie est un mal, elle enlaidit les corps, elle devrait être éradiquée, etc. L'appréhension du phénomène « maladie » par la conscience est bien sûr, déjà, du *logos*, mais relativement aux jugements axiologiques portés sur lui, elle relève davantage de la réflexivité consciente pure qu'Épictète appelle *parakolouthésis*.

La question de l'identité problématique entre raison et conscience, sûrement importante, n'est cependant pas indispensable pour comprendre la spécificité des êtres humains. C'est la présence de la raison-conscience, c'est à dire de la *réflexivité*, qui est centrale pour définir l'humanité toute entière. Épictète insiste particulièrement, à l'instar de ses prédécesseurs stoïciens, sur la parenté entre Dieu et les êtres humains⁵⁸ et sur le fait que la possession du *logos* ne relève pas d'un avantage social ou héréditaire : tous

⁵⁷ Une vision holistique de la médecine irait d'ailleurs dans ce sens : la maladie est une réaction du corps à une attaque, elle est parfaitement utile et rationnelle en ce sens ; elle permet l'évacuation de matières malsaines, etc., parfois même jusqu'à épuiser le substrat sur lequel elle se développe mais, en tout cas, elle est dans l'ordre des choses, puisqu'elle est un événement du monde.

⁵⁸ Cf. l'expression « fils de Dieu », mentionnée précédemment.

les êtres humains sont doués de raison, et à ce titre ils sont tous frères et enfants de Dieu :

« Esclave, ne veux-tu pas supporter ton frère ? Comme toi, il a Zeus pour ancêtre, et il est né des mêmes germes que toi, du même principe venu d'en haut ; parce que tu es à un rang supérieur au sien, vas-tu t'instituer son tyran ? Ne te rappelles-tu pas qui tu es et à qui tu commandes, que c'est à des parents, à des frères par nature, à des descendants de Zeus ? »⁵⁹

Chaque individu humain peut donc être décrit comme un point de vue réflexif sur le monde, qui perçoit le monde à partir de lui-même et *sait* en même temps qu'il est un point de vue particulier ; *via* les êtres humains, le cosmos manifeste alors une de ses fonctions propres, à savoir l'auto-contemplation. C'est pourquoi si les animaux autant que les êtres humains dirigent leur vie en faisant usage de leurs représentations, les seconds peuvent en faire un usage *réfléchi*, en les mettant en quelque sorte à distance d'eux-mêmes, pour avoir la possibilité de les percevoir comme telles et les étudier. Cette idée d'*usage des représentations* est tout à fait centrale et bien plus développée chez Épictète que dans les textes antérieurs de l'école. Elle ne semble pas présente avant lui, sauf ponctuellement et dans une acception qui ne semble pas lourde de sens et d'investissement conceptuel⁶⁰. L'usage réfléchi des représentations est ainsi un thème majeur de la philosophie spécifiquement épictétienne, et nous ne comptons plus les passages dans lesquels il est demandé à un interlocuteur imaginaire ou réel de présenter « ce qui nous appartient réellement » et répondu que c'est « l'usage correct des représentations ».

L'*usage correct* suppose d'abord un usage réfléchi ou conscientisé, différent de l'usage simple auquel les animaux ont accès (tandis que les plantes et les êtres inférieurs, c'est à dire les êtres de l'ordre de l' >xi j et de la fÚsi j, en sont exclus) :

« L'usage (crÁsi j) et la conscience (parakoloúqhsij) sont choses différentes ; Dieu a besoin de bêtes qui ont l'usage de leurs représentations, mais aussi de nous qui avons conscience (parakolouqóÚntwn) de cet usage. C'est pourquoi il suffit aux bêtes de manger et de boire, de se reposer, de s'unir, d'accomplir toutes les

⁵⁹ Épictète, *Entretiens*, I, 13, 3-4.

⁶⁰ Cf. Thomas Benatouïl, *Les Stoïciens*, vol. III, p. 102.

fonctions qu'on trouve chez les êtres sans raison (sans λόγος) ; mais pour nous, à qui il a fait don de la faculté de la conscience (παράλογησις), cela ne suffit pas⁶¹. »

En reprenant notre distinction, nous pourrions dire que la mise à distance des représentations correspond au moment de la conscience, tandis que l'usage intelligent de celles-ci fait intervenir la raison. Ainsi, le moment de la prise de conscience que nos représentations sont *nos* représentations constitue un moment important en soi, l'usage pensé de celles-ci en étant un autre. Tous les êtres qui ont le *logos* sont donc nécessairement doués de la faculté de *parakolouthésis*, et si la réciproque n'est pas nécessairement vraie conceptuellement, elle l'est réellement car c'est bien le *logos* qui est donné aux êtres humains et jamais la seule conscience, comme le texte ci-dessus le rappelle ; la distinction se fait entre les êtres doués de *logos* et ceux qui n'en sont pas doués, conformément à la hiérarchie séculaire de l'école, alors que la conscience doit être comprise comme une fonction particulière qu'a permise la possession du *logos*.

(I-1-4) La perfection du monde et les êtres humains

Les différents individus conscients, les diverses subjectivités humaines, sont donc des êtres particuliers, des manifestations parmi d'autres du cosmos, avec cette fonction singulière en eux : la réflexivité de la conscience.

Selon ce modèle, ils sont dirigés par la nature qui leur assigne une place et un rôle (par les impulsions qu'elle leur transmet et selon leur situation) à l'instar de tous les autres êtres particuliers qui constituent le tout du cosmos. Pour répéter ce que nous avons déjà dit, la différence majeure avec ces derniers est que les êtres humains *savent* tout cela, ils en ont conscience, s'en rendent compte et sont capables de le *penser*. Les impulsions que l'ordre du cosmos provoque en chacun se doublent donc d'un savoir réflexif de cet état de fait. L'être humain possède donc la faculté réflexive (le *logos*) qui peut se comprendre chez Épictète, selon notre interprétation, en deux moments : le socle commun de la mise à distance, du recul réflexif qui accompagne toute pensée ou toute impression (toute représentation en général), à savoir la conscience ou *parakolouthésis*, puis la capacité d'analyser, d'évaluer épistémologiquement, esthétiquement ou moralement ce donné, à savoir la raison ou *logos*. Comme il est annoncé dès le début

⁶¹ Épictète, *Ibid.*, I, 6, 13-14.

des *Entretiens* (I, 1, 4), il n'y a qu'une seule faculté proprement humaine, celle de la raison ; mais nous pensons qu'il y a bien deux manières de l'actualiser : soit comme seule conscience, soit comme faculté de penser, de raisonner et de juger⁶².

Le monde comprend donc toute une palette d'êtres divers et aux facultés bien distinctes, tous unis par un même *pneuma* rationnel ; chacun agit au diapason de ce souffle universel en suivant avec ou sans conscience les impulsions qui lui sont données. Le *logos* qui traverse les êtres conscients leur permet d'agir consciemment et intelligemment en fonction de leurs représentations, mais ceci ne change pas l'harmonie universelle ni la perfection du monde, puisque la raison est par essence raisonnable. Il n'y a donc rien à souhaiter ni à regretter de l'état du monde : celui-ci est donc parfait en ce sens⁶³ et, comme nous l'avons déjà mentionné (ci-dessus, p. 31), « chaque événement arrivant dans le monde est une occasion facile de louer la providence⁶⁴ ».

(I-2) L'origine du malheur

Cependant, les individus ordinaires que la plupart d'entre nous sommes pensent assez spontanément qu'il y a du malheur dans le monde, qu'il y a des événements malheureux. Autrement dit, personne n'est (en général) spontanément stoïcien : les malheurs que nous subissons ou observons sont vécus et compris comme réels et objectifs.

⁶² Nous pourrions lever le paradoxe de l'unicité de la faculté réflexive d'une autre manière. Quand Épictète affirme en I, 1, 4 qu'il n'y a qu'une seule faculté réflexive, la raison (« la faculté de la raison : de celles que nous avons reçues, elle est la seule qui se comprend elle-même ») nous sommes tentés de penser que ceci est faux, puisque la conscience, maintes fois mentionnée par Épictète, est une faculté supérieure et réflexive par nature. Mais nous pourrions aussi dire qu'en un sens Épictète dit vrai, car la conscience ne *réfléchit* pas, au sens où elle n'émet pas de jugement sur elle-même ; simplement elle se sait être, du fait qu'elle est, en même temps qu'elle sait être en tant qu'objets les objets qu'elle contemple. Le caractère réflexif pourrait être attribué à l'idée de retour sur soi tout en accordant à Épictète que seule la raison émet des jugements sur elle-même.

⁶³ On peut ici penser au concept de théodicée, que Leibniz proposera seize siècles plus tard, pour donner sens à cette idée a priori surprenante de perfection. Comme chez Leibniz et Malebranche, le dieu des Stoïciens est « limité » (constitutivement, donc limité sans l'être vraiment) dans sa puissance, par la raison.

⁶⁴ *Ibid.*, I, 6, 1.

Et même plus : nous pensons assez naturellement que le malheur nous fait percevoir le « vrai » monde, la véritable « réalité ». Souffrir, ce serait percevoir l'être d'une manière pesante et inébranlable ; cela nous mène parfois à penser que nous côtoyons davantage la réalité quand nous souffrons que quand tout va bien : nous vivons « vraiment » quelque chose de difficile, nous sommes au contact des « vraies » réalités de la vie. Pris dans cette logique, nous envisageons parfois autrui (qui ne souffrirait pas comme nous), comme quelqu'un qui « se voile la face » et ne veut pas « voir la réalité », ou comme quelqu'un qui ne « peut pas nous comprendre ». Dans le cas d'un malheur que nous observerions, nous pensons facilement que nous avons affaire à une profondeur ontologique plus forte que dans le bonheur : les choses sont plus graves, plus solennelles, plus sérieuses. En quelque sorte, le malheur semble réactiver la gravité et la teneur de l'existence, plaidant pour la thèse d'une réalité objective de ce qui nous arrive, et d'une réalité objectivement mauvaise.

Il y a d'ailleurs ici une différence notable avec le vécu du bonheur, qui s'accompagne peut-être plus souvent de la conscience de sa fragilité, de son caractère subjectif, fugace ou illusoire (à cause de la culpabilité que nous pouvons éventuellement ressentir à être heureux tout en sachant que d'autres ne le sont pas, ou par le lien éventuellement établi avec l'idée de chance, de fortune au sens des anciens, ou encore, dans la position d'observateur, quand nous pensons que l'autre s'illusionne (« il est sur son petit nuage »)) ; cette attitude est moins fréquente dans le malheur, bien sûr.

Épictète se détache complètement de cette position et de cette préférence ontologique accordée à la peine ou au malheur ; sa thèse, très simple finalement, est qu'il n'est jamais *objectif* qu'un événement soit malheureux : il n'y a pas, en soi, dans le monde, d'événement qui porterait avec ou en lui une valeur, négative ou positive. Qu'il fasse porter sa démonstration sur l'illusion de l'objectivité du malheur plutôt que sur celle du bonheur est justifié par ce que nous mentionnons ci-dessus, à savoir la tendance que nous avons à accorder davantage de crédit ontologique au vécu malheureux qu'au vécu heureux ; faisant ainsi porter la démonstration sur le point qui nous est le plus sensible et le plus accessible à la fois, il se donne plus de chance de nous convaincre. Il n'en reste pas moins que la portée de son argument ne se réduit pas à la dimension seulement malheureuse de nos vies : Épictète tient bien à affirmer que la saveur existentielle de ce que nous pensons être la réalité n'est *jamais* objective ; sa démonstration aurait donc eu tout autant de valeur s'il l'avait faite porter sur la critique de l'illusion du bonheur.

Conformément à l'esprit du Stoïcisme, il pose que les choses qui arrivent sont *en elles-mêmes* dénuées de toute évaluation morale ou affective. Ce point à la fois très simple et essentiel mérite que nous nous y arrêtions. L'idée, de même que sa justification, est en effet d'une grande simplicité, tandis que ses conséquences sont immenses et complexes ; elle trouve son origine dans l'ancien Stoïcisme, comme nous allons d'abord le rappeler.

(I-2-1) L'éthique chez les fondateurs

Sur le plan de l'éthique, les Stoïciens développent une pensée originale du Souverain Bien. Celui-ci est bien la fin de l'action morale mais n'est pas constitué objectivement, comme s'il avait été possible de dégager une liste d'actes moraux qu'il suffirait d'exécuter pour s'assurer d'y parvenir. Le Souverain Bien consiste plutôt en une disposition d'esprit, une intention particulière qui accompagne chaque action : il s'agit de respecter une harmonie et une convenance dans la façon d'exécuter ce que nous sommes amenés à faire. Ainsi le but de l'action (skopòj) reste subordonné à sa fin (télòj), véritable recherche du Souverain Bien. Écoutons Cicéron rapporter la doctrine stoïcienne :

« Le premier penchant pour l'être humain est pour ce qui est conforme à la nature ; mais sitôt qu'il en a eu l'idée ou plutôt la "notion" (on dit en grec *ennoia*), et qu'il a vu l'ordre et pour ainsi dire l'harmonie entre les actions à faire, il estime cette harmonie à bien plus haut prix que les objets qu'il avait d'abord aimés ; usant de la connaissance et du raisonnement, il est amené en conclusion à décider que c'est là qu'est situé ce fameux souverain bien de l'être humain, méritoire pour lui-même et à rechercher pour lui-même. »⁶⁵

« De la théorie du Souverain Bien et de l'action droite il résulte immédiatement que tout le reste est *indifférent*⁶⁶. » Les événements objectifs du monde n'ont donc pas d'importance *fondamentale* ; ils en ont une dérivée et secondaire, éventuellement, mais ne sont jamais bons ou mauvais en eux-mêmes. Que la cible visée par un archer soit atteinte ou non, par exemple, ne peut constituer un critère objectif d'évaluation morale

⁶⁵ Cicéron, *Des fins des biens et des maux*, III, 6, 21.

⁶⁶ R. Muller, *Op. cit.*, p. 203.

de l'acte : ce qui compte, c'est la manière dont la recherche de la visée juste par le tireur s'est effectuée. Du point de vue relatif lié au fait de viser quelque chose, il est sans doute *préférable* d'atteindre sa cible, mais ceci ne concerne pas le plan éthique : que l'objectif soit atteint ne rend pas l'acte plus ou moins vertueux, mais au mieux plus talentueux et au pire plus chanceux.

Ajoutons à cela que les premiers Stoïciens définissent le bonheur comme concomitant à la vertu morale : « la vertu suffit au bonheur, comme disent Zénon, Chrysippe [...] et Hécaton⁶⁷ » ; nous comprenons alors que la question du bonheur et du malheur relève elle aussi de ce rapport différencié aux buts et aux fins, et *ipso facto* que les événements du monde, qui sont des choses indifférentes, ne devraient absolument pas concerner notre félicité. Se différenciant d'Aristote et des Péripatéticiens d'un côté et des Épicuriens de l'autre, les philosophes du Portique affirment que le bonheur accompagne substantiellement l'action absolument vertueuse, et que par conséquent il ne saurait être question, pour être heureux, de chercher à l'être. Il faut d'abord se consacrer à être vertueux, c'est à dire à agir conformément à la nature (donc aussi à sa propre nature) ; seule cette vie ordonnée et harmonieuse permettra d'être heureux. Un des mérites de cette conception est d'éviter tout débat sur la nature des actes et des choses qui apporteraient le Souverain Bien (nous pensons à la vie contemplative chez Aristote, au plaisir chez les Épicuriens) et de se concentrer sur la recherche de rationalité dans nos actes. Agir « selon la nature » et agir « selon notre propre nature » revient au même : il s'agit de « s'accorder avec la raison universelle qui s'identifie avec la nature, et d'autre part suivre la raison achevée qui distingue l'homme des autres êtres naturels et forme la nature propre de l'homme⁶⁸. » Ainsi, la question des objets, des qualités ou des titres qui apporteraient le bonheur est évacuée : ce sont des « indifférents », qu'Épictète appellera plus tard des « choses extérieures » (>κτοj) qui « ne dépendent pas de nous » (οὐκ ἐφ' ἡμῖν). Cette position permet non seulement d'en finir avec les débats interminables à propos de l'identité du souverain Bien (qui donc détient la bonne définition de l'objet « souverain Bien » : Platon, Aristote, Épicure ?), mais surtout d'évacuer la question de la permanence de celui-ci au cours du temps : il ne suffit pas d'avoir trouvé le Bien une fois pour toutes, il faut sans cesse réactualiser notre attitude éthique dans chacun de nos actes. Une position politique, un geste particulier (gracier, tuer par exemple) peuvent être une bonne chose dans un contexte

⁶⁷ D. L., VII, 127.

⁶⁸ Nous reprenons la formulation de R. Muller, *Ibid.*, p. 196.

spatio-temporel précis, et devenir contraires au souverain Bien (ainsi défini) dans une autre situation. La position des Stoïciens permet donc d'éviter toutes ces questions, au prix d'un effort permanent de conscience éthique dans nos actes quotidiens⁶⁹. Par conséquent, les questions du bonheur et de l'éthique, réunies sous la bannière de la notion de Souverain Bien, n'ont plus vraiment lieu d'être distinguées, tant que nous en restons au plan de la moralité stricte et de la participation essentielle de l'être humain aux affaires du monde.

Pour éviter des critiques trop faciles, les Stoïciens ont rapidement dû développer tout un argumentaire autour des indifférents. Si la position d'Ariston, qui prône un Stoïcisme excluant toute distinction de valeur entre les divers indifférents, prête sans doute trop facilement le flanc aux attaques⁷⁰, Zénon, Chrysippe et d'autres ont su développer une théorie des indifférents et des devoirs qui permet de distinguer un plan *fondamental* et un plan *secondaire* dans nos actes. Le plan fondamental concerne, nous l'avons vu, l'intention et la convenance des actes par rapport à la raison-nature universelle (et donc de la raison en chacun de nous), tandis que le plan secondaire concerne les indifférents. Il sera donc fondamentalement indifférent d'être en bonne santé ou pas, d'être riche ou pas, mais secondairement préférable, peut-être, de l'être. (Cette théorie explique notamment pourquoi un esclave (Épictète), un riche conseiller de l'empereur (Sénèque), et l'empereur lui-même (Marc-Aurèle) peuvent se réclamer de la même école

⁶⁹ La structure de cet argumentation stoïcienne sera reprise par Kant (volontairement ou pas) dans l'élaboration de sa morale. Il est fréquent de lire que celle-ci s'accorde pour une grande part avec l'éthique stoïcienne. Nous pensons que cette position est justifiée sur certains plans. Notamment, Kant et les Stoïciens évitent de la même façon un écueil fréquent de la position appelée grossièrement aujourd'hui « utilitariste », qui consiste à se demander, par exemple, s'il est moralement bon de sauver une personne de la noyade sans avoir la certitude que cette personne ne deviendra finalement pas, un jour, le pire des tortionnaires ou le futur meurtrier de nos enfants (et de contribuer ainsi à des actes immoraux). Comme le précise Robert Muller (*Ibid.*, p. 199) : « Le jugement moral ne dépend donc jamais du résultat, qui échappe pour une bonne part au contrôle de l'agent : ce dernier perdrait totalement la maîtrise de sa propre moralité s'il lui fallait attendre les ultimes "ricochets" de ses actions. »

Ceci dit, cette position kantienne peut conduire aussi aux absurdités dénoncées par Benjamin Constant à propos du droit de mentir ; le point mériterait un développement plus élaboré mais il nous semble que la position stoïcienne, en substituant au caractère transcendantal du fondement de la morale par la raison pratique un fondement inscrit dans l'universalité concrète de la nature et du lien de sympathie entre tous les êtres qui la composent, résout avec une grande intelligence cette difficulté.

⁷⁰ D.L., VII, 160 et Cicéron, *Ibid.*, III, 15, 50.

philosophique). Il n'est pas essentiel pour notre propos de développer davantage et dans le détail la théorie des indifférents : la conception globale énoncée ci-dessus suffit à servir notre propos. Nous en trouvons une description détaillée dans le livre VII des *Vies et opinions des philosophes illustres* de Diogène Laërce, aux paragraphes 87 et suivants (jusqu'au 110), que Jean-Baptiste Gourinat résume dans un tableau récapitulatif que nous reprenons ci-dessous⁷¹. Les préférables y apparaissent comme un genre de l'espèce *Indifférents*, elle-même sous-ordre des choses qui ne sont pas des biens (sans être nécessairement des maux) :

Êtres					
Biens		Non-Biens			
		Maux		Indifférents	
Vertus tempérance justice courage prudence	Autres biens	Vices intempérance injustice lâcheté imprudence	Autres maux	Préférables vie, santé, richesse, famille, etc.	Non-préférables
Impulsions raisonnables (eupathéia) joie volonté crainte	Actes vertueux	Impulsions déraisonnables (passions) plaisir désir peur souffrance	Actes vicieux	À repousser mort maladie pauvreté	Ni à repousser ni à ne pas repousser nombre de cheveux, position des doigts, etc.

La principale source de notre malheur, pour enfin revenir à ce qui nous préoccupe ici, sera donc la *confusion* entre ces genres d'êtres⁷². C'est en ce sens que le malheur, contrairement aux apparences, vient d'une *erreur de jugement* et non pas des choses elles-mêmes. Confondre le plan absolu du souverain Bien, seul capable d'apporter conjointement vertu et bonheur, avec le plan relatif des indifférents (préférables, le plus souvent) est l'acte mental par lequel le malheur entre dans nos vies. En effet, les maux

⁷¹ J.-B. Gourinat, *Le Stoïcisme*, p. 40.

⁷² Confusion qu'Épictète fustige au tout début de son *Manuel* (I, 3).

que sont l'intempérance, l'injustice, la lâcheté et l'imprudence découlent tous de ce qu'une erreur de jugement préalable a été faite : nous sommes intempérants quant nous jugeons qu'une chose qui existe ne le devrait pas (un riche dont nous sommes jaloux), injustes quant nous pensons que nous pouvons perdre quelque chose qui pourtant ne nous appartient pas (une réputation), lâches quand nous craignons quelque chose sur lequel nous n'avons pourtant pas de prise (les intempéries), imprudents quand nous jugeons inadéquatement ou orgueilleusement d'une situation (nous croire plus fort qu'un autre). Nous *croyons* alors subir (*paqšein*) quelque chose d'objectif (et nous nous estimons objectivement malheureux) alors que nous avons créé notre malheur en jugeant de manière inappropriée.

Le malheur doit donc être réévalué à la lumière des analyses stoïciennes, qui nous garantiront, par leur analyse intelligente et objective de la réalité⁷³, un moyen de rétablir la clarté de notre jugement et, *ipso facto*, le bonheur d'exister tels que nous sommes dans ce monde tel qu'il est. Comme le rappelle Chrysippe, si le monde n'est pas responsable de l'existence de maux, c'est bien que notre seule appréhension de ce monde, *via* nos jugements, l'est :

« Les Pythagoriciens ont raison de dire : “Apprends que les êtres humains ont choisi leur propres troubles”, entendant par là que le dommage qu'ils subissent est entre les mains de chacun, et que c'est en suivant leur impulsion, leur propre état d'esprit et leur propre disposition qu'ils font fausse route et subissent du dommage. »⁷⁴

(I-2-2) L'éthique chez Épicète : la non-universalité des sentiments moraux

Le raisonnement stoïcien rappelé ci-dessus se retrouve évidemment chez Épicète, dans une formulation a priori moins technique mais pourtant tout aussi rigoureuse. Dans le *Manuel* (c'est un exemple parmi d'autres), Épicète affirme que

⁷³ C'est par définition ce que tout théoricien espère. Cicéron (*Ibid.*, III, 22, 73) appuie en tout cas cette idée quand il rappelle que pour les stoïciens « on ne peut porter des jugements vrais sur les biens et les maux, sans connaître le système entier de la nature et la vie des dieux, ni savoir si la nature humaine est ou non d'accord avec la nature universelle. ». Nous reprendrons et approfondirons ci-dessous (p. 151) cette citation importante.

⁷⁴ Chrysippe in L.&S. 55 K.

« la mort n'est rien d'effrayant, car [sinon] Socrate lui aussi l'aurait trouvée telle »⁷⁵

ou encore :

« L'enfant d'un autre est-il mort, ou sa femme ? Il n'est personne qui ne dise : "C'est la condition humaine" ; mais perd-on soi-même l'un des siens, c'est tout de suite : "Hélas ! quel malheur est le mien !" »⁷⁶

Ces deux citations illustrent parfaitement la manière qu'Épictète a de montrer du doigt l'élément subjectif de tout jugement portant sur des valeurs éthiques : dans les deux cas nous sommes renvoyés à une exception qui, à elle seule, suffit à contredire l'objectivité de la sentence, *via* la contradiction de son universalité. Quoi que nous puissions en effet penser de la teneur morale *objective* de tel ou tel événement, il se trouve toujours au moins une personne qui éprouve, sincèrement et authentiquement, que ce qui se passe là n'est pas un mal en soi, mais seulement dans la mesure où cela ébranle le psychisme de *tel* individu particulier. Bien sûr, cet argument reste négatif et incomplet. Négatif parce qu'il ne sert pas à asseoir définitivement une théorie morale opposée à celle qu'il combat ; il sert seulement à nier la validité de la position morale spontanée et répandue selon laquelle il y a du bien et du mal objectifs, par le biais d'un contre-exemple (« la mort de cet personne, à moi, ne me fait rien »). Incomplet parce que nous ne pouvons prouver ou démontrer ni la sincérité ni l'authenticité du ressenti en question, et non plus, de ce fait, que la position subjective du seul individu qui n'éprouve pas ce que tous les autres vivent ne soit pas le fait d'une erreur de sa part, d'une insensibilité ou d'un abrutissement. En ce sens, qu'il existe une personne qui ne *ressent* pas quelque chose (Socrate n'a pas peur de la mort) ne suffit pas à fonder absolument l'argument que nous défendons ici avec Épictète, car il se pourrait qu'elle ait *tort* de ne pas vivre les choses ainsi, et qu'elle *devrait* les vivre autrement (Socrate devrait avoir peur de la mort). Cette incomplétude de l'argument ne réduit cependant pas immédiatement sa valeur : l'argument qui force autrui à devoir ressentir ce qu'il devrait ressentir reste un argument faible car il fait appel à une norme morale a priori, ou bien à une théorie du déni (au sens psychologique) qui demeure invérifiable et

⁷⁵ Épictète, *Manuel*, V.

⁷⁶ *Ibid.*, XXVI.

infalsifiable (« vous croyez ne pas ressentir ceci mais en réalité vous le ressentez et n'en avez pas conscience ») ; bien loin de nous l'idée de dire qu'il n'existe jamais de dénis de ce type et que de telles situations sont inexistantes, mais simplement ce point est philosophiquement inexploitable du fait de son invérifiabilité et de son infalsifiabilité⁷⁷, dans ce contexte stoïcien en particulier (puisque si Épictète envisage bien des déterminismes subtils et psychologiques qui peuvent influencer ou construire les personnalités et les caractères, il ne thématise ni ne conceptualise consciemment quelque chose comme un inconscient psychique). Ce qu'Épictète a en tête, avec l'exemple de Socrate qui n'a pas peur de la mort, c'est précisément le *fait*, anté-moral, qu'il existe une personne qui ne ressent ni ne vit un événement comme une majorité d'autres personnes le vivent (voire une unanimité) ; la morale stoïcienne, s'il doit y en avoir une, ne peut précéder ce fait mais devra au contraire l'intégrer et se construire aussi à partir de lui.

Il ne s'agit alors pas pour Épictète, à ce niveau de la réflexion, de substituer à la vision classique de la morale et de la passion une nouvelle norme morale, mais seulement pour le moment de montrer l'insuffisance de la première. Nul événement n'est donc objectivement et universellement attaché à la valeur « malheureux » (ni « heureux », conséquemment), ou bien, à tout le moins, il n'est plus possible de l'affirmer sans autre forme de procès.

Il serait inutile de multiplier les exemples à visée persuasive similaires qui abondent dans les propos de notre philosophe. Contentons-nous d'en exposer un dernier qui soit tiré des *Entretiens* :

« La santé est un bien et la maladie un mal ? Non pas, être humain, le bien, c'est de faire bon usage de sa santé, et le mal, d'en faire mauvais usage. – De sorte qu'on peut aussi tirer avantage de la maladie ? – Par Dieu, n'en peut-on pas tirer aussi de la mort ? Ne le peut-on pas d'une mutilation ? Ménécée ne te paraît-il pas avoir reçu peu d'avantages de sa mort ? »⁷⁸

⁷⁷ Invérifiable du fait de l'impénétrabilité des consciences et de l'inconscient (de notre conscience vers l'inconscient d'autrui et de notre propre conscience vers notre propre inconscient), infalsifiable du fait que rien ne permet à un individu de prouver qu'il n'est pas dans le déni de la mort quand il n'en a pas peur, dans le déni du désir quand il n'en ressent pas, etc. ; ce dernier point est particulièrement valable en psychanalyse, où le désir inconscient est postulé a priori.

⁷⁸ Épictète, *Entretiens*, III, 20, 4-5.

Nous constatons qu'Épictète choisit dans les exemples précédents l'événement *a priori* le plus pénible, à savoir la mort. Et bien même dans ce cas, nous pouvons trouver une exception, ici celle de Ménécée ou là celle de Socrate. L'argument fonctionne donc sur cette base du « qui peut le plus peut le moins », car qui peut se délivrer de la peur de la mort peut *a fortiori* se délivrer de toute autre peur :

« Supprimez la crainte de la mort ; envoyez alors tous les tonnerres et les éclairs que vous voudrez et vous verrez quel calme, quelle sérénité règnent dans l'esprit. »⁷⁹

Socrate a pu le faire, donc la mort n'est pas un mal en soi ; or la mort est le pire des maux, donc *aucun mal n'est objectif ni universel*. (L'exemple de Ménécée n'illustre pas directement la délivrance de la peur de la mort, mais sert au lecteur à trouver des raisons de croire qu'elle n'est effectivement pas effrayante en soi, puisqu'elle peut être bénéfique).

Cette thématique de la mort comme pire des maux est assez classique et se comprend facilement. Elle se retrouve chez Épicure, qui utilise finalement le même argument dans le but de délivrer les êtres humains de toute peur : si toute peur se rapporte finalement à la peur de la mort, nous délivrer de celle-ci nous libérera de toute peur en général, faisant de nous des êtres heureux et libres, car « il n'y a rien à redouter, dans le fait de vivre, pour qui a authentiquement compris qu'il n'y a rien à redouter dans le fait de ne pas vivre. »⁸⁰

Nous pourrions cependant contester ce point sur la base d'arguments solides et profonds, et les contradicteurs des Stoïciens ne manqueront pas de le faire. L'opposition tourne autour de la thématique du mal, du « problème du mal » tel que le nommera Étienne Borne quelques siècles plus tard⁸¹ ; elle est bien connue dans la philosophie classique grâce aux débats qui voient s'affronter les partisans des théodicées et leurs contradicteurs (notamment le plus populaire d'entre ceux-là, qui

⁷⁹ *Ibid.*, II, 18, 30.

⁸⁰ Épicure, *Lettre à Ménécée*, 125. Bien sûr Épicure n'argumente pas de la même façon qu'Épictète pour démontrer que la mort n'est pas un mal ; les Stoïciens et les Épicuriens se rejoignent par contre sur le fait que si nous nous délivrons de la peur de la mort, censé être le pire des maux, alors nous nous délivrons de la peur de tous les autres maux.

⁸¹ É. Borne, *Le Problème du mal*, P.U.F., coll. « Initiation philosophique », Paris, 1958.

opposa anachroniquement Leibniz à Voltaire). N'est-il pas erroné, voire dangereux moralement, d'envisager l'hypothèse de l'absence de tout mal objectif dans le monde ? La question est intéressante, importante et mérite sans doute que nous nous y arrêtions. Mais cet argument du danger moral risque de nous emmener dans un diallèle insoluble, puisque reprocher le scandale d'une position qui récuse le caractère absolument moral de l'existence du mal suppose déjà, précisément, un parti-pris philosophique non-stoïcien sur ce qu'est le bien et le mal (et plutôt de type kantien, en tout cas « a prioriste », comme nous l'évoquions ci-dessus) ; nous ne pourrions avoir affaire qu'à un dialogue de sourds fondé sur deux positions infalsifiables.

Par contre nous pouvons envisager une confrontation théorique entre les deux partis (il existe des événements objectivement malheureux *versus* il n'en existe pas), en nous demandant s'il n'existe pas des maux qui soient *pires* que la mort. Nous pourrions admettre qu'il soit possible de se libérer de la peur de la mort, mais que cela ne nous libère pas pour autant de la peur de la torture, de la peur de la perte de la conscience de soi, ou du sentiment de notre dignité. Nous savons que les tragédies du XX^{ème} siècle ont ravivé cette problématique en Occident. « Le problème du mal » n'est peut-être pas si simple qu'Épictète a voulu le faire croire, et il y a peut-être quand même dans le monde des événements qu'il est impossible de ne pas humainement qualifier de « mauvais » : le viol d'innocents enfants, la torture, l'asservissement, les génocides, ne sont-elles pas *absolument* des mauvaises choses ?

Notre position sera pourtant de comprendre et de suivre Épictète dans le sens de cette interprétation a-morale. Ceci non pas sur la base de l'argument qui consiste à partir de l'idée selon laquelle la mort serait le pire des maux, mais sur la base de cette idée que *tout* acte reste et demeure axiologiquement neutre, par principe. Bien sûr, cette interprétation porte à discussion au sein même de la philosophie stoïcienne et de celle d'Épictète ; nous souhaitons seulement l'éprouver jusqu'au bout pour en tester la cohérence et la crédibilité (à laquelle nous croyons). Nous y reviendrons, mais pouvons d'ores et déjà expliquer brièvement que les jugements moraux sont issus de la non-acceptation de ce qui existe tel que cela est, et donc de *passions* ; c'est pour cela qu'ils ne peuvent être, par principe, corrects : étant déconnectés, coupés en quelque sorte, de leur lien au tout (à la nature prise dans son ensemble), ils n'expriment pas une sentence universelle. Bien évidemment la non-acceptation de ce qui est peut être prise comme définition même de l'engagement moral et de la liberté dans son sens le plus digne : refus de l'oppression, résistance, etc., et nous avons donc bien conscience du caractère

éthiquement attaquable de notre position. La philosophie humaniste issue des Lumières⁸² conduit précisément le processus de moralisation dans le sens d'une universalisation de certaines valeurs inaliénables (comme la dignité, ou le droit à l'intégrité, par exemple), et son propos consiste justement à faire en sorte que ce qui ne *paraît* pas encore universel le devienne. Cette thématique progressiste est sans doute souhaitable, mais elle demeure non stoïcienne, car elle est basée sur une ontologie très différente de celle des Stoïciens.

Ce sera tout notre propos, entre autres, d'essayer de démontrer que la position d'Épictète permet de concilier toutes ces tendances, et que la position idéologique stoïcienne pourrait se résumer par l'étiquette d'un *humanisme a-moral*. Les actions des Stoïciens et celles des plus grands résistants aux oppressions de toute sorte pourront être absolument identiques, même si leur sens philosophique ne l'est pas tout à fait.

En acceptant en tout cas pour le moment cette position, qui se justifie donc par le fait que la mort est le pire des maux et qu'il existe au moins une personne qui n'en a pas eu peur (et que cette personne n'est pas extraordinaire, ou ontologiquement différente des autres), ou par l'idée selon laquelle les événements ne portent pas en eux de valeur ni ne peuvent en porter, nous aboutissons à cette conséquence *qu'en lui-même, le monde n'est ni heureux ni malheureux*, mais bien neutre axiologiquement⁸³, et donc *parfait en ce sens*.

Le malheur vient donc uniquement de nous-mêmes, ou tout au moins de la relation entre nous et le monde : il ne peut exister que par la façon dont nous jugeons et appréhendons les choses. Le malheur a donc quelque chose à voir avec une mauvaise appréciation de la réalité, c'est à dire avec une erreur de jugement, d'évaluation de ce qui nous est donné.

⁸² Selon l'histoire et l'idéologie dominante, en tout cas. Pour une discussion intéressante (mais hors de notre propos) à ce sujet, voir par exemple Marion Sigaut, *Mourir à l'ombre des Lumières*, éd. Actes Sud, Arles, 2010.

⁸³ Une expression plus récente de ce principe se trouve par exemple chez Wittgenstein dans sa *Conférence sur l'éthique*, §§ 145-146 : « [Imaginons qu'un] livre contienne la description complète du monde. Et le point où je veux en venir, c'est que ce livre ne contiendrait rien que nous appellerions un jugement *éthique* ni quoi que ce soit qui impliquerait logiquement un tel jugement [...] ; tous les faits décrits seraient en quelque sorte au même niveau, et de même toutes les propositions seraient au même niveau. [...] il y aura là seulement des faits, des faits, – des faits mais non de l'éthique. »

(I-3) Liberté, conscience et jugement

L'appréciation des événements est quelque chose qui échappe à l'enchaînement inéluctable des événements et ressort de la responsabilité de chacun ; elle est *libre*. C'est tout le propos d'Épictète que d'affirmer cette liberté (τὸ λευκόν) du jugement et son indépendance par rapport au cours des choses. (L'importante question qui consiste à se demander comment quelque chose (ici le jugement) échappe au déterminisme universel sera examinée ci-dessous (p. 56) ; contentons-nous pour le moment de décrire la solution stoïcienne classique du problème du malheur⁸⁴.) Le célèbre début du *Manuel* consacre cette liberté par la fameuse distinction entre « ce qui dépend de nous » et « ce qui ne dépend pas de nous ». Bien évidemment se trouve classé parmi les choses qui dépendent de nous le *jugement* (au sens de l'acte de juger) (ὁπολῆγις) : Épictète affirme qu'il y a un « lieu » dans le monde qui échappe à l'enchaînement des causes, qui est libre et qui peut émettre des jugements (ou évaluations⁸⁵) sur les choses (πράγματα)⁸⁶. Il apparaît clairement que ce lieu est de l'ordre de l'intériorité psychologique, donc de la conscience humaine.

Cette liberté est indissociable d'une réflexivité, qui accompagne les deux facultés supérieures (la raison et la conscience, *logos*, et *parakolouthésis*). Elle introduit une *distance* d'avec nos représentations, et donc *ipso facto*, la capacité d'user droitement, *ou pas*, de celles-ci⁸⁷. Cette distance n'est bien sûr pas à prendre au sens spatial : cela n'aurait aucun sens. Quand nous disons que la conscience introduit une distance d'avec nos représentations, nous voulons dire que ces représentations deviennent des *objets*

⁸⁴ Même si Épictète n'a bien entendu pas anticipé la philosophie d'un Spinoza ni les théories psychologiques et sociologiques récentes de la détermination des jugements par des forces inconscientes ou invisibles (*libido*, *habitus*...) le problème de fond n'en est pas changé, et nous verrons qu'il envisage des points de vue sur le déterminisme universel et la liberté de jugement que les avancées scientifiques n'affectent pas (elles précisent sans doute le problème mais n'en transforment pas complètement la nature.) La psychologie stoïcienne est d'ailleurs suffisamment fine pour ne pas identifier naïvement croyance en la liberté d'un acte (ou d'une pensée) et liberté réelle de cet acte.

⁸⁵ Traduction de *dôgmata* proposée par Emmanuel Cattin dans sa traduction du *Manuel*.

⁸⁶ Le statut ontologique de ce « lieu » est *a priori* problématique, bien sûr. Il n'est donc pas à prendre en un sens rigoureusement spatial, comme nous l'expliquons dans la suite du propos ; simplement, nous tentons de justifier temporairement l'expression « lieu » et les guillemets qui l'entourent. Ceci dit, quelle que soit la pertinence de la réponse qui sera fournie, il n'en reste pas moins vrai qu'Épictète affirme qu'il y a quelque chose de libre dans le monde, qui a rapport avec l'intériorité psychique de l'être humain.

⁸⁷ Épictète, *Entretiens*, I, 1, 7.

pour un *sujet*, au sens moderne et phénoménologique. La distance dont nous parlons est donc la distance métaphorique propre à toute distinction entre sujet et objet ; elle sous-entend qu'un être doué de la seule faculté de ressentir ne fait nécessairement et apparemment pas⁸⁸ cette distinction (un arbre, un bébé) et n'a donc pas de « distance » d'avec ses représentations, tandis que l'essence même d'un être conscient est précisément de la faire (de la *vivre*, dans l'acte même de prise de conscience). Ce point est évidemment capital pour la philosophie d'Épictète, puisqu'il rend possible l'usage des représentations, leur examen, leur acceptation ou leur rejet.

Cette conscience réflexive introduit donc une liberté : celle de *ne plus* suivre les impulsions naturelles et de diriger ses actions par le biais de jugements qui viennent, non pas de notre lien à l'harmonie du cosmos, mais de la conscience et de la réflexion de chacun (selon son goût ou ce qui lui semble avantageux, par exemple). Alors que les impulsions initialement transmises par l'ordre naturel et reçues par les êtres (en fonction de leur caractéristiques propres) sont par définition réglées sur l'harmonie *globale* du monde, les humains découvrent la capacité de s'extraire de cet ordre universel grâce à cette faculté supérieure de conscience qui leur procure la possibilité d'une liberté, au sens d'un arrachement à la logique globale de fonctionnement de la nature. Celle-là est d'ailleurs indissociable de la possession de la faculté de conscience : pouvoir percevoir le monde en le sachant et en étant capable de se formuler le jugement que « il y a un point de vue qui est *moi*, qui contemple le monde », conduit nécessairement à concevoir ce *moi* comme *possiblement* libre, c'est à dire désenclavé, déchaîné des déterminations qui le guident (c'est à dire, dans ce cas, des impulsions que le cosmos émet à travers chaque être) quand bien même cette conception subjective serait une illusion objective. La faculté de contempler introduit immédiatement celle de comprendre que le monde

⁸⁸ La question à première vue naïve mais pourtant philosophiquement insoluble de l'accès à l'intériorité d'un autre être que soi peut être posée ici ; on ne peut trouver de preuve *absolue* qu'un arbre n'ait pas de conscience réfléchie, puisque personne ne fait l'expérience d'être un arbre. Le philosophe contemporain Nagel résume joliment cette difficulté dans le titre de son article : « Qu'est-ce que cela fait d'être une chauve-souris ? » (*The Philosophical Review*, LXXXIII, 4, 1974, pp. 435-450.) Mais cela ne change pas vraiment le problème : quand bien même les arbres auraient une conscience réfléchie, celle-ci n'est en tout cas pas de la même forme que la conscience humaine *habituelle*. Ainsi, les peuples qui communiquent avec les arbres diraient certainement de ceux-ci qu'ils ont une conscience, mais seraient sans doute également d'accord pour dire que c'en est une forme particulière, qui demande de ce fait un autre état mental, chez l'être humain, que la conscience ordinaire, pour pouvoir y accéder (et communiquer avec eux, par exemple). Quand nous évoquerons la conscience, c'est donc toujours de cette conscience ordinaire, avec ses effets observables récurrents, dont nous parlerons.

n'a pas à être nécessairement tel que *je* le contemple, si *je* décide de le changer, et en particulier si *je* décide de ne pas suivre la place qui m'est assignée par des impulsions qui me paraissent arbitraires ou menaçantes (à tort ou à raison) pour l'intégrité de ce *je*.

Cette liberté, laissée à elle seule, est à la fois la grandeur et la petitesse de l'être humain : elle permet de s'écarter de ce qui est déterminé, de ne pas suivre la nature et de se poser comme une entité indépendante et autonome ; mais elle permet aussi de se tromper, d'errer et de souffrir des conséquences de notre entière responsabilité (celle de ne pas suivre la nature par exemple). Elle est donc d'un côté une sorte de faiblesse, qui ne pourra devenir une véritable liberté que si elle s'applique d'une manière précise, dirigée par une éthique juste, sans quoi elle ne sera que le pouvoir de faire n'importe quoi, mais d'un autre côté elle est une immense force, puisque sans elle il n'y aurait aucune conscience dans le monde, aucun être capable d'envisager la réalité avec recul, aucune faculté supérieure de contemplation et de conscience (et ainsi toutes les questions que le Stoïcien se pose n'existeraient même pas !)

(I-3-1) Les incorporels et leur lien avec la liberté, la nécessité et le destin

L'idée que la conscience introduit la liberté dans le monde peut cependant surprendre, à juste titre, dans un contexte stoïcien. On ne conçoit en effet pas bien, à première vue, comment une faculté de l'âme humaine pourrait produire quelque chose qui échappât au déterminisme universel caractéristique de l'ontologie stoïcienne. L'âme étant un corps, elle n'échappe pas à l'ensemble des lois du cosmos ; le moindre de ses mouvements doit obéir aux déterminations corporelles inscrites dans l'harmonie globale du monde. Comment donc une liberté pourrait-elle s'en dégager ?

Nous ne pouvons répondre à cette question sans revenir rapidement sur une théorie importante du Stoïcisme des fondateurs, celle qui concerne les « dicibles » (*lekta*), à la fois existants et incorporels. Ils constituent en effet la pierre de touche du système stoïcien quant à ce qui concerne la possibilité d'introduire la liberté au sein d'un monde entièrement constitué de corps et parfaitement déterminé.

Nous remarquons ci-dessus (p. 42) que le malheur, dans la théorie stoïcienne, trouvait son origine dans l'inadéquation des jugements prononcés sur la réalité. Cette inadéquation est par nature indissociable de la liberté de juger, dont nous avons appris qu'elle est affirmée dès l'ancien Stoïcisme, par Chrysippe notamment. Cette approche

de la question de la liberté du jugement ne va cependant pas de soi : dans le contexte stoïcien d'harmonie globale de la nature, de sympathie universelle de tous les êtres et de déterminisme universel, elle se pose légitimement et avec force. Les adversaires des premiers Stoïciens n'ont pas manqué de relever cette difficulté, et c'est avec Chrysippe, semble-t-il, que l'école stoïcienne réussira enfin à poser une argumentation claire et pertinente qui lui permette de résister à ses détracteurs ; la finesse et la puissance de l'argument ne sont sans doute pas pour rien dans le maintien de la crédibilité et de la fortune de l'école du Portique. Rappelons (assez brièvement, car si ce point est important, nous ne pouvons lui consacrer un développement complet sans perdre de vue notre propos principal) les termes du débat et les aboutissements envisagés par Chrysippe, devenus de véritables « classiques » du Stoïcisme.

C'est sous la forme de *l'argument paresseux* que la critique du « pan-déterminisme » stoïcien subit l'attaque la plus virulente et la plus célèbre. Cicéron en rappelle l'énoncé dans le *De Fato* :

« « $\phi\rho\gamma\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ λόγῳ » est le nom que donnent les philosophes à cet argument : il est tel que si nous l'admettions nous resterions, toute notre vie, dans une complète inaction. Voici leurs demandes : “Si ton destin est de guérir de cette maladie, tu guériras, que tu aies appelé ou non le médecin ; de même, si ton destin est de n'en pas guérir, tu ne guériras pas, que tu aies appelé ou non le médecin ; or ton destin est l'un ou l'autre ; il ne convient donc pas d'appeler le médecin.”

Ce genre de raisonnement est justement nommé paresseux ou inerte, puisque, avec le même raisonnement, on supprime toute activité dans la vie. »⁸⁹

L'argument paresseux affirme ainsi que si tout arrive en étant déterminé par une cause alors tout est nécessaire ; l'univers est conséquemment structuré par un déterminisme strict et inéluctable qui rend vaine et illusoire toute velléité d'action autonome (libre). Chaque événement, chaque acte ou chaque pensée est donc provoqué et déterminé par une cause qui précède, c'est à dire une cause *antécédente*, qui semble ruiner toute possibilité d'échapper à l'ordre des choses nécessaires. En ce sens, la distinction entre nécessité et destin n'a plus de sens.

⁸⁹ Cicéron, *Du destin*, XII, 28-29

La parade de Chrysippe est tout autant brillante que célèbre ; elle consiste à rendre compte de la nécessité universelle tout en permettant la liberté (de jugement et d'action), par l'introduction d'une dualité dans la cause au sein de l'enchaînement causal universel. Cherchant à « échapper à la nécessité, tout en retenant le destin⁹⁰ », il distingue, parmi les causes antécédentes, entre les causes parfaites et principales d'un côté, et les causes auxiliaires et secondaires de l'autre. En associant le destin *uniquement* avec les causes auxiliaires et secondaires, Chrysippe sauve la liberté d'action et de pensée en même temps que le destin, et réduit la nécessité au champ de ce qui n'est pas en notre pouvoir (pas au pouvoir de notre volonté) :

« “Parmi les causes, dit-il, les unes sont parfaites et principales, les autres auxiliaires et prochaines. Aussi, en disant que tout arrive par le destin en vertu de causes antécédentes, nous n'entendons pas dire : en vertu de causes principales et parfaites, mais seulement de causes auxiliaires et prochaines.” C'est pourquoi il réplique ainsi au raisonnement que je viens d'exposer [*i.e.* l'argument paresseux] : “Si tout arrive par le destin, la conséquence est que tout arrive par des causes antécédentes, non pas par des causes principales et parfaites, mais aussi par des causes auxiliaires et prochaines. Si celles-ci ne sont pas en notre pouvoir, il n'en suit pas que la volonté ne soit pas en notre pouvoir. La conséquence serait bonne si nous disions que tout arrive par des causes parfaites et principales, de telle manière que, ces causes n'étant pas en notre pouvoir, la volonté ne serait plus alors en notre pouvoir.” Leur raisonnement serait donc valable contre ceux qui admettent le destin en y joignant la nécessité ; il ne vaudra rien contre ceux qui disent qu'il y a des causes antécédentes qui ne sont pas parfaites et principales. »⁹¹

Même si nous souhaitions être rapide sur ce point pour ne pas alourdir notre propos, l'argument mérite que nous nous y arrêtions malgré tout, pour lui-même d'abord, mais aussi pour l'introduction de notions importantes et typiques du vocabulaire et du monde conceptuel d'Épictète : la volonté et l'idée de ce qui est en notre pouvoir ou pas.

⁹⁰ *Ibid.*, XVIII, 41.

⁹¹ *Ibid.*, XVIII, 41-42. Le « il » de « dit-il » dénote bien sûr Chrysippe. Il est ici important de distinguer les *commentaires* de Cicéron et les *citations* qu'il fait de Chrysippe. Bien que Cicéron commente ici honnêtement, ses propos ne recouvrent pas toujours exactement ceux de Chrysippe, même s'il se retrouve toujours globalement en accord avec le philosophe stoïcien et ses conclusions.

Chrysippe accepte et reconnaît parfaitement que tout arrive par le biais d'une cause antécédente, et qu'en ce sens aucun événement du monde n'est isolé et origine de sa propre impulsion, de son propre mouvement. Tout est donc lié et nécessaire en ce sens, puisqu'il est toujours possible de retrouver la chaîne des causes qui a amené tel ou tel objet ou individu à agir de telle ou telle manière. Il n'y a pas, autrement dit, d'être qui soit *causa sui* dans l'univers. Nous savons aussi que les êtres individuels, formés par le mélange de matière originelle et de *pneuma*, reçoivent une forme singulière qui fait leur particularité⁹². Ainsi, chaque être individuel est à la fois influencé par les autres êtres proches de lui (réseau de causes auxiliaires et secondaires) et par sa nature singulière propre (cause parfaite et principale) ; il en résulte que lorsqu'une impulsion est envoyée d'un être à l'autre par le biais d'un mouvement, le premier être devient cause antécédente, auxiliaire et secondaire du mouvement du second être. Mais ce mouvement même du second être n'est pas entièrement déterminé par la qualité et la nature de l'impulsion qu'il a reçue de l'extérieur : il l'est par la combinaison de cette cause antécédente avec cette cause parfaite que constitue sa nature propre. (Si nous poussons deux objets différents avec une force et une direction identiques, nous sommes incapables de prévoir le mouvement de l'objet poussé tant que nous ne prenons pas en compte la forme et la nature de l'objet poussé.) Ainsi, la distinction entre cause parfaite et principale et cause auxiliaire et secondaire n'est pas qu'une distinction rhétorique, elle a un sens légitime.

La cause est *parfaite* parce qu'elle est intimement liée à la nature de l'objet en question ; elle est *principale* parce que c'est elle qui différencie le mouvement de l'objet et en donne sa spécificité ; elle est l'élément discriminant, qui donne sa définition, sa quiddité au mouvement, tandis que la cause antécédente ne se distingue pas en tant que telle selon l'objet à laquelle elle s'applique. La cause est *auxiliaire* par ce qu'elle ajoute à la nature propre de l'objet, tout en restant contingente du point de vue de l'essence de l'objet (puisque'une même cause antécédente peut s'appliquer à des êtres de nature et de forme très différentes, tandis que ces êtres gardent en eux-mêmes la perfection de leur être propre) ; elle est enfin *secondaire* parce qu'elle ne définit pas de prime abord la

⁹² Nous disions (p. 27) que « ce *pneuma* étant une puissance dynamique, sa rencontre avec chaque unité de matière anime et constitue chaque être d'une manière singulière mais en même temps complètement unifiée au reste du cosmos, puisque c'est le même *pneuma* qui traverse tous les êtres. Une tension (τὸνοῖ), particulière dans ses localisations et universelle dans sa nature, habite donc tous les êtres. »

qualité du mouvement qu'elle va engendrer : il est impossible de déterminer par la seule connaissance de la cause antécédente le mouvement principal et global de l'être mû, alors que la seule connaissance de l'être mû permet à tout le moins de l'anticiper.

L'exemple de Chrysippe, célèbre, est celui du cône et du cylindre, dont les mouvements sont déterminés par la combinaisons des causes que nous évoquons ici :

« Chrysippe revient à son cylindre et à son cône qui ne peuvent commencer à se mouvoir s'ils ne sont poussés ; mais, l'impulsion donnée, c'est, pour le reste, par sa nature propre que le cylindre roule et que le cône tourne. De même, dit-il, que, en poussant le cylindre, on lui a fait commencer son mouvement, mais on ne lui a pas donné la propriété de rouler. [...] Poussé de l'extérieur, comme on l'a dit du cylindre, il se mouvra par sa force propre et par sa nature. »⁹³

L'image est pédagogique mais ne doit pas être prise à la légère. Nous verrons qu'en l'appliquant à la nature humaine (dont la nature est raison et conscience), la théorie chrysippéenne a une immense portée. Avant même d'aller si loin, reconnaissons qu'il est facile et légitime d'élargir l'exemple et ce qui en est dit à l'ensemble des êtres du cosmos. Tous sont en effet mus par des causes antécédentes qui agissent sur eux, et dont l'effet résultant est déterminé par la combinaison des causes auxiliaires et des causes parfaites. Que ce mouvement soit mécanique (domaine de la >xij), biologique (domaine de la fúsiij), instinctif ou psychique (domaine de la yuc»), ou encore, mais nous y reviendrons plus précisément, réfléchi et conscient (domaine du lògoj), la logique des actions ou des actes reste la même : chaque chose dans l'univers, que ce soit d'un ordre rudimentaire (une pierre roulant sous l'effet d'un fort vent et d'une pente) ou subtil (un gibier cherchant le meilleur moyen d'éviter le chasseur) agit et est agie de cette même manière.

Si l'argument de Chrysippe a connu une telle postérité, ce n'est donc certainement pas dû au simple talent de sa rhétorique (pourtant fameuse) : il est surtout l'exemple d'une analyse philosophique profonde et particulièrement intelligente du fonctionnement de l'univers⁹⁴.

⁹³ Cicéron, *Du destin*, XIX, 43.

⁹⁴ Jean-Joël Duhot, dans *La conception stoïcienne de la causalité*, analyse en détail cette question des causes. Ce qu'il nomme la cause « procatartique » correspond à ce que nous avons nommé ici cause « antécédente ». Il y montre également très bien pourquoi ces causes sont « secondaires », en expliquant que les causes antécédentes ne sont finalement que des effets (donc secondaires) d'une cause

(I-3-1-1) Élargissement aux notions de volonté et d'assentiment

C'est au domaine du *logos* que l'argument de Chrysippe s'applique avec le plus d'intérêt, et c'est d'ailleurs pour cela qu'il a été amené à le penser. Rappelons que notre Stoïcien s'efforce de répondre à l'argument paresseux, qui met en cause la nécessité d'agir face aux événements qui pourraient nous troubler et qui pointe surtout vers une difficulté redoutable : si nous considérons que l'assentiment est quelque chose comme une action mentale, un mouvement de l'âme, devons-nous alors le penser comme quelque chose qui n'échappe pas plus au destin que n'importe quel autre être ou mouvement de la nature ?

Mettre l'assentiment au cœur du débat n'est pas chose arbitraire : c'est en effet une action réflexive exclusivement rationnelle, réservée aux dieux et aux êtres humains. Il est crucial de déterminer si cette action acquière par sa réflexivité (ou sa nature consciente et rationnelle) un statut particulier qui l'arracherait à la nécessité, ou bien s'il n'y a là qu'une illusion d'autonomie et, en réalité, un fonctionnement qui ne diffère en rien de la façon dont les autres êtres animés appréhendent leurs représentations. En somme, il s'agit de déterminer si l'être humain, en accédant à la réflexivité (au *logos*) atteint une dimension ontologique de liberté.

Préparant le débat, Cicéron rappelle :

« Voyons, s'il te plaît, ce qu'il en est à propos des assentiments dont j'ai parlé au début de mon discours. Ceux des anciens qui croyaient que tout provenait du destin, prétendaient que les assentiments s'opéraient forcément et nécessairement. ceux qui n'étaient pas de cet avis affranchissaient les assentiments du destin, disant que, si on les soumettait au destin, on ne pouvait écarter d'eux la nécessité. Voici leur raisonnement : "Si tout arrive par le destin, [...] ni les assentiments ni les actions ne sont en notre pouvoir. D'où il résulte que ni les éloges ni les blâmes ni les honneurs ni les supplices ne sont justes." »⁹⁵

métaphysique et transversale plus profonde et première, celle du *pneuma* qui traverse tous les êtres et les singularise par sa rencontre avec la matière (métaphysique) et qu'il nomme cause « synectique ». Ainsi, les causes antécédentes ne sont fondamentalement que des « causes dépourvues d'efficace, qui ne sont que l'effet phénoménal d'une causalité profonde qui ordonne l'univers. » (p. 187.)

⁹⁵ Cicéron, *Ibid.*, XVII, 40.

En appliquant son argument à ce cas particulier de l'assentiment, Chrysippe parvient à contourner définitivement la difficulté et à sortir vainqueur du débat. L'idée est simple mais géniale : si nous considérons que la nature propre de l'être humain est le *logos*, sa cause parfaite et principale s'identifie avec ce *logos* et cette capacité réflexive de donner son assentiment (ou pas) à une représentation. Celle-ci constitue alors une cause antécédente qui stimule l'âme humaine à laquelle elle s'applique, à la manière d'une cause auxiliaire et secondaire ; elle ne détermine donc pas *par elle-même* l'effet qu'elle aura sur l'être qui a cette représentation, puisque c'est en synergie avec la cause parfaite de cet être (humain, ici) que cette détermination aura lieu. Ainsi, s'il est parfaitement nécessaire que nous soyons stimulé ou assailli par telle ou telle représentation, celles-ci n'ont par nature et en elles-mêmes aucun moyen de déterminer notre réaction face à elles, mais seulement d'impulser une direction, une tendance : « bien que, en effet, l'assentiment ne puisse avoir lieu *que* sous le choc d'une représentation, [...] cette représentation [...] contient la cause prochaine et non la principale⁹⁶ » de l'assentiment.

Ainsi, puisque nous sommes intimement une âme douée de *logos*, nous sommes cause parfaite et principale de l'assentiment. En ce sens, celui-ci reste en notre pouvoir et nous sommes, par lui, libres en ce qui concerne notre volonté (notre faculté à donner notre assentiment) :

« Si [les causes auxiliaires et prochaines] ne sont pas en notre pouvoir, il n'en suit pas que la volonté ne soit pas en notre pouvoir. La conséquence serait bonne [seulement] si nous disions que tout arrive par des causes parfaites et principales. »⁹⁷

L'argument, d'une grande intelligence et d'une subtilité exemplaire, permet de clarifier magnifiquement l'enchevêtrement des notions de nécessité, destin, déterminisme et liberté. Cette virtuosité est saluée par Robert Muller qui affirme que (malgré des objections ou des nuances toujours possibles) « l'analyse de Chrysippe reste extraordinairement suggestive et féconde : l'idée que *quelque chose*, dans nos diverses actions, *est en notre pouvoir* est à la fois le minimum requis pour qu'on puisse parler de liberté, et le maximum de ce qu'une théorie conséquente de la liberté humaine

⁹⁶ *Ibid.*, XVIII, 42. (Nous soulignons.)

⁹⁷ *Ibid.*, XVIII, 41.

peut réclamer⁹⁸. » L'être humain trouve donc cette place singulière au sein du cosmos : déterminé par sa nature propre sans être soumis à la nécessité, libre car autonome dans sa volonté mais prenant part au déroulement du destin⁹⁹.

Chrysippe, posant ainsi les bases solides d'un Stoïcisme rigoureux, prépare les notions fondamentales du Stoïcisme impérial. Sa contribution à l'élaboration de la liberté de la volonté (ou de l'assentiment) prépare la liberté de la *proairesis* (*prohairesis*) chez Épictète, de même que son intuition argumentée que l'assentiment est « en notre pouvoir » est une splendide préfiguration de la distinction entre *ἐφ' ἡμῖν* et *οὐκ ἐφ' ἡμῖν* : ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas. Cette communion de pensée est expressément reconnue par Épictète, qui mentionne régulièrement Chrysippe avec un respect qui ne se dément jamais. La citation suivante, dans laquelle il le cite, a souvent été (et est encore) lue et interprétée comme le signe d'un fatalisme revendiqué ; elle sert avec bonheur aux détracteurs du Stoïcisme à enterrer à peu de frais la complexe doctrine du Portique. À la lumière des éclaircissements que nous venons d'apporter sur la finesse de la conception de Chrysippe, nous espérons montrer qu'elle a un tout autre sens, bien plus riche et bien plus vrai :

« Aussi Chrysippe a-t-il raison de dire : “Tant que l'issue est douteuse, je m'attache toujours aux objets les plus propres à me faire atteindre mes fins naturelles ; car Dieu m'a fait tel que je choisis ces objets. Mais si je savais que le Destin veut que je sois actuellement malade, j'aurais la volonté de l'être (une impulsion (*έρμων*) à l'être).” Le pied, lui aussi, s'il avait conscience, aurait la volonté de se salir dans la boue¹⁰⁰. »

La nature du pied, et donc la cause parfaite et principale de ses propres actes, est de porter le reste du corps en se salissant, lui, dans la boue. Il s'agit là de sa nature propre, et ce sont des causes antécédentes (la commande musculaire de la jambe, l'appui renvoyé par le sol, etc.) qui vont le pousser à effectivement se poser dans la boue à tel ou tel moment et à tel ou tel endroit. Il en va de même pour ce que Chrysippe dit de son

⁹⁸ R. Muller, *Op. cit.*, p. 126.

⁹⁹ J-B. Gourinat, *Op. cit.*, p. 83 : « L'argument de Chrysippe fonctionne dans deux sens : d'une part, il souligne l'*autonomie* de l'homme par rapport au destin ; d'autre part, il souligne une autre forme de *déterminisme*, en montrant que l'homme est déterminé à agir selon sa propre nature. »

¹⁰⁰ Épictète, *Entretiens*, II, 6, 9-11.

corps et de la maladie. Et d'ajouter : *si* nous savions que nous allions tomber malade (c'est à dire si le corps avait une connaissance de ce qui va lui arriver en tant que corps, tout comme si le pied d'Épictète avait conscience de ce qui va lui arriver en tant que pied) nous, c'est à dire le corps, aurions la volonté de l'être (malade). En effet, et il est très important de remarquer que Chrysippe et Épictète partent d'une hypothèse, *si* le corps (ou le pied), qui n'est en réalité *pas* doué de conscience réflexive, connaissait son destin, il ne pourrait *qu'y* acquiescer et le vouloir, puisqu'il en irait de sa nature même, et donc de ce qu'il est en tant que cause parfaite et principale : à la manière du cylindre qui, s'il était conscient, voudrait rouler et ne pourrait vouloir *que* rouler puisqu'il *est* cylindre (roulant par nature), le corps ne pourrait que vouloir être ce qu'il est et conforme aux causes parfaites déterminées par sa nature propre. Or, et ce point est extrêmement important, il est en réalité impossible que nous connaissions notre destin¹⁰¹, et c'est cette impossibilité qui fonde la pertinence des exemples de Chrysippe et Épictète : un destin déjà su équivaldrait à annihiler la différence entre destin et nécessité, et à ramener le déterminisme actif d'une volonté conforme à sa nature à un fatalisme d'une volonté (qui ne serait plus volonté que de nom) qui ne ferait que plier devant une nécessité extérieure, puisque les causes parfaites et principales (nature du corps et du pied dans leurs exemples) seraient ramenés à des causes antécédentes, à la manière de ce que Chrysippe, précisément, a dénoncé¹⁰². (C'est alors seulement dans ce cas que le Stoïcisme deviendrait un fatalisme absurde, philosophiquement et existentiellement très pauvre, qui justifierait toutes les critiques injustes qu'on lui adresse régulièrement¹⁰³.) Les deux exemples mentionnés par nos philosophes sont donc autant de démonstrations par l'absurde de ce qu'est le privilège de la liberté donnée par la faculté du *logos* : c'est par simple analogie qu'il est possible d'affirmer que si les corps avaient une telle connaissance, ils suivraient volontairement leur nature. Loin d'être un pamphlet pour le fatalisme, ces exemples illustrent plutôt l'incroyable finesse

¹⁰¹ Les débats autour de la divination ont fait rage dans et autour du Stoïcisme. Nous prenons ici la liberté de ne pas y entrer plus en détail. Épictète y fait référence au chapitre 7 du livre II des *Entretiens*.

¹⁰² Quand il dit (cf. ci-dessus) que « si [les causes auxiliaires et prochaines] ne sont pas en notre pouvoir, il n'en suit pas que la volonté ne soit pas en notre pouvoir. La conséquence serait bonne [seulement] si nous disions que tout arrive par des causes parfaites et principales. »

¹⁰³ Par exemple quand Jean-Clet Martin présente Épictète de la manière suivante, dans un manuel de philosophie pour « grand public » : « Le Stoïcien cultive un amour de la fatalité (*sic*), une passion (*sic*) des événements les plus éprouvants [...] » *100 mots pour 100 philosophes*, article « Épictète : fatalité (*sic* !) », p. 166.

du raisonnement stoïcien : ils affirment qu'en réalité il *n'en va pas ainsi* pour les corps et les êtres sans *logos*, que ceux-ci suivent donc leur nature à la manière du cône et du cylindre (c'est à dire sans savoir ni pouvoir savoir leur destin, c'est à dire encore sans avoir conscience de ce qu'ils sont ni de ce qu'ils sont en tant que cause parfaite et principale pour eux-mêmes), mais que s'ils étaient conscients ils ne pourraient de toute façon que vouloir être ce qu'ils sont (corps humain malade, pied, cône ou cylindre).

C'est une autre manière de dire que l'assentiment, cause parfaite et principale de ses effets (comme toute autre chose), mais étant, *lui seulement*, par nature lié à la faculté *réflexive*, est réellement libre et co-créditeur de son destin. Le « pouvoir » dont il est question quand Épictète ou Chrysippe parlent de « choses en notre pouvoir » n'est donc pas un vain mot, n'en déplaise à Hegel¹⁰⁴, car la liberté de l'assentiment a une toute autre tournure que celle qu'aurait la liberté d'un pied. Cette dernière se retrouverait en effet immédiatement engloutie dans le fatalisme, tandis que la première, au contraire, permet d'ouvrir cet espace nécessaire, suffisant et déjà maximal¹⁰⁵ pour que le destin ne soit pas absorbé par la nécessité ; seul quelque chose comme une faculté réflexive de jugement pouvait permettre de laisser la place à un déterminisme par des causes parfaites et principales sans pour autant que la connaissance réflexive de soi en tant que cause la fasse immédiatement basculer dans la catégorie des causes antécédentes, extérieures et aliénantes.

Le coup de génie de Chrysippe aura ainsi été de justifier, à défaut de démontrer, la nécessité de la liberté de l'assentiment, qui soutiendra jusqu'à l'intouchable liberté de la *prohairesis* chez Épictète¹⁰⁶.

Ainsi, la différence entre liberté et soumission au destin est appuyée par une distinction ontologique entre des types de cause, finement et longuement conceptualisées par Chrysippe, et une différence de nature entre ce qu'est un objet doué de *logos* (réflexivité) et un objet qui n'en est pas. Elle ne saurait se réduire, à nos yeux,

¹⁰⁴ « La liberté [conçue par les Stoïciens] est seulement le concept de la liberté, et non pas la liberté vivante elle-même. », *Phénoménologie de l'Esprit*, « Le Stoïcisme », p. 214 de l'édition Vrin (trad. B. Bourgeois).

¹⁰⁵ Cf. ce que nous citons de R. Muller, ci-dessus, p. 62.

¹⁰⁶ La notion de *prohairesis* est centrale dans la philosophie d'Épictète, c'est une trivialité que de le rappeler. Nous choisissons de ne pas développer l'étude de ce thème dans cette première partie, pour y revenir en détail dans la quatrième.

à une seule différence de *style*, comme le défend Laurent Jaffro dans la conclusion de son introduction au *Manuel d'Épictète*¹⁰⁷.

(I-3-1-2) Assentiment libre et lektē incorporels

Pour que l'analyse précédente soit complète, il reste à comprendre comment l'assentiment jouit de ce privilège si singulier d'être quelque chose qui n'est pas absorbé par la nécessité à partir du moment où il agit en étant cause (parfaite et principale) d'une action. Pourquoi le pied qui va dans la boue n'est-il pas co-créateur de son destin tandis que l'être qui donne son assentiment à ce qui lui arrive l'est ? En d'autres termes, pourquoi la question du caractère volontaire et libre des actes reste-t-il une simple analogie fantaisiste quand il s'agit du pied, et pas quand il s'agit de cet acte mental particulier ?

La question va loin : elle engage d'une part la théorie des causes précédemment évoquée (puisqu'il faudra bien se demander comment et dans quelle mesure la volonté échappe à une stricte détermination par des causes antécédentes, restant ainsi en notre pouvoir) et d'autre part la nature ontologique de l'assentiment, la première question engagée débouchant immédiatement sur la seconde ; comment devons-nous alors concevoir l'assentiment pour permettre ce que nous avons établi dans le paragraphe précédent à propos de sa liberté, et quelle singularité lui permet donc de pouvoir être libre et responsable (en obéissant à sa nature) pendant que les cylindres, les cônes et tous les autres êtres n'obtiennent pas ce résultat en obéissant pourtant eux aussi parfaitement à leur nature ?

La réponse à ces questions exige que nous fassions un pas de plus dans le système stoïcien et la formidable interdépendance de ses parties.

¹⁰⁷ Laurent Jaffro, *Manuel d'Épictète*, introduction, p. 55 : « Le pied est partie du Tout, et d'abord du corps humain ; s'il était intelligent, cela ne changerait rien *sinon* qu'il irait de son plein gré dans la boue. La différence entre la liberté, acceptation active, et la soumission au destin est une différence de *style*. Elle consiste entièrement dans le style propre au *logos*. »

Nous tenons à souligner notre admiration pour cette introduction et mentionner la source de connaissances et de réflexion qu'elle fut pour nous. Il serait dommage que notre simple prise de position dissidente sur ce point mineur de la question du style fasse oublier tout ce que nous apprécions et devons à ce travail.

Que peut en effet signifier que l'assentiment soit libre ou que quelque chose soit « en notre pouvoir », et à quelles conditions est-ce possible ? Si nous nous en tenons à ce que Chrysippe a affirmé jusqu'ici, nous comprenons que l'assentiment n'est pas dans la même situation ontologique qu'un cylindre (ou, pour que la comparaison soit plus pertinente, que le mouvement d'un cylindre) sans quoi il n'y aurait aucune raison que ce soit par lui et uniquement par lui que quelque chose comme une liberté prenne place dans le monde. Quelle est donc la spécificité de l'assentiment par rapport aux autres êtres et aux autres événements du monde ?

D'abord, il faut remarquer que l'assentiment est un acte mental qui se vit subjectivement comme un accord, un *oui*, donné par un esprit qui se perçoit et se conçoit (à tort ou à raison) comme origine de cet acte. Cet accord n'est pas donné à n'importe quoi : il est donné à quelque chose qui porte un *sens*, à quelque chose qui ouvre la possibilité d'un oui *et* d'un non, d'un vrai *et* d'un faux, d'un bien *et* d'un mal ; sans cela, l'assentiment n'a pas de sens et ne peut même pas exister. Il ne pourrait jamais venir à l'idée d'un esprit de donner son assentiment à quelque chose qui ne l'interroge pas, à une simple chose ou à un simple fait : « La rose est sans pourquoi », selon le célèbre mot d'Angelus Silesius¹⁰⁸.

Or cette dimension du sens a un statut ontologique très particulier dans l'ensemble de la philosophie stoïcienne. Ce statut découle d'une analyse précise et rigoureuse de la réalité, il n'est en rien une pétition de principe qui arrangerait les affaires de Chrysippe et son souci de donner un statut particulier à l'assentiment. Si les notions de sens et d'assentiment sont intimement liées, ce n'est en rien par l'effet d'une lubie doctrinale, comme nous allons le montrer maintenant.

L'ontologie et la cosmologie stoïcienne (*cf.* p. 26) nous apprennent que tout est corps, hormis ce dans quoi les corps sont, c'est à dire le vide, le lieu et le temps. Le *pneuma*, corps subtil et principe actif primordial, pénètre le principe passif qu'est la matière et constitue les êtres, qui sont par conséquent des corps. Ce qui existe, ce sont

¹⁰⁸ Bien sûr, il n'y a pas de « simple » fait, comme nous l'enseignent Kant, Nietzsche ou la sociologie, et le sens est toujours déjà présent, que ce soit de manière transcendante ou sociale. De même, une chose peut nous amener à éprouver un sentiment métaphysique (de type « heideggerien », religieux ou mystique) porteur d'un sens auquel nous dirions « oui » ou « non ». Mais nous voyons bien que dans ce cas, le *sens* s'est précisément introduit dans ce moment métaphysique et ouvre alors la possibilité d'un assentiment.

donc les corps, et il n'y a *présence* dans le monde *que* de corps¹⁰⁹. Ceux-ci sont la seule chose qui soit capable d'agir et de pâtir ; tout ce qui se meut ou possède en soi un mouvement est un corps : les choses matérielles autant que les âmes ou les dieux. Si nous laissons de côté les trois incorporels cités ci-dessus, dont la nécessité ontologique et logique ne fait aucun doute, nous pouvons affirmer que le Stoïcisme se confond avec un matérialisme strict.

Allons alors plus loin en étudiant, avec les fondateurs de l'école stoïcienne, ce qui se passe dans le cas d'un mouvement de l'âme très particulier : celui de la signification. En général, les mouvements de l'âme obéissent à la loi qui unit tous les corps et leurs impulsions dans une harmonie et un déterminisme global. Mais dans le cas singulier que nous mentionnons ici, cette analyse ne tient plus et montre son insuffisance.

La signification est une relation qui concerne en premier abord deux êtres (corporels, par définition) : le signifiant et la chose visée. Le signifiant est un son, un geste ou une trace écrite, tandis que la chose visée, désignée par ce signifiant, est la chose en question, la chose concernée et effectivement rencontrée, ici et maintenant, le *τὸ πρῶτον* :

« Le signifiant, c'est le son, par exemple "Dion". [...] La chose visée, c'est le substrat extérieur, tel Dion en personne. »¹¹⁰

Le son est une vibration de l'air, l'écrit une empreinte physique ; le signifiant revêt donc toujours bien le caractère d'un corps. La chose visée a son existence propre : elle n'existe ni *dans* ni *par* le son ou la pensée qu'on peut avoir d'elle. Sextus Empiricus rapporte alors que les Stoïciens ajoutent un troisième terme :

« Les Stoïciens affirment qu'il y a trois réalités liées entre elles, le signifié, le signifiant et la chose visée (*τὸ πρῶτον*). Le signifiant, c'est le son, par exemple "Dion" ; le signifié, c'est l'objet (*τὸ πρῶτον*) proprement dit indiqué par le son, objet que nous saisissons mais que les barbares n'appréhendent pas bien qu'ils

¹⁰⁹ Plutarque, *Notions communes contre les Stoïciens*, XXX : « Seuls les corps sont des êtres » (parlant de la position des stoïciens).

¹¹⁰ Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, VIII, § 11. Sextus fait ici explicitement référence à ce que pensent les Stoïciens. Nous tronquons momentanément et volontairement la citation pour des raisons didactiques.

entendent le son ; la chose visée, c'est le substrat extérieur, tel Dion en personne. »¹¹¹

Il y a ici ouverture d'une alternative : ou bien le son indique *en soi* quelque chose, ou bien c'est un troisième terme qui relie les deux corps. La première branche est immédiatement exclue car si tel était le cas, les barbares appréhenderaient ce qui est indiqué par le son¹¹², or cela n'est pas le cas. C'est donc le troisième terme qui fait la relation entre les deux corps. Ce troisième terme doit être un corps pour que la relation soit possible, et c'est le *logos* qui servira ainsi de pivot. Mais pourtant, et ce point est capital, si le *logos* est bien un corps, la *relation* d'indication (de signification) en tant que telle ne l'est pas : *que Dion soit indiqué par « Dion » ne fait rien exister de plus dans le monde*. Pourtant, cette relation existe bel et bien, puisque des actes nombreux, cohérents et reconnus par tous les individus pensants se mettent à exister du fait de cette signification : Dion reconnaît son nom quand on l'appelle, tout le monde désigne du doigt le même endroit si l'on demande : « où est Dion maintenant ? », chacun peut reconnaître que « ceci est bien la maison de Dion », etc. Sans être un corps, la relation de signification n'en est pourtant pas moins quelque chose. Les Stoïciens, s'ils veulent éviter la contradiction, doivent donc conceptualiser cette difficulté ; c'est pourquoi ils affirmeront que le signifiant (shmainòmenon) « n'existe pas » mais « subsiste » sur un mode *incorporel*. Le terme *subsister* fut spécifiquement employé par les Stoïciens dans ce sens très précis : l'incorporel est un *t...*, un quelque chose, mais pas un étant, un « quelque chose qui est », un *t... æstin*¹¹³.

L'exemple mentionné par Sextus est celui d'une signification comme indication, à la manière dont le corps ROME => indique la ville de Rome. Nous comprenons immédiatement que ce n'est pas *en soi* que ce panneau indique la ville en tant que telle :

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² Nous serions dans une optique proche de la conception du langage selon Cratyle, telle qu'elle est rapportée et combattue (de manière assez similaire à ce que nous évoquons ici) par Platon dans son *Cratyle*.

¹¹³ Sur ce point, en langue française en tout cas, la « Théorie des incorporels dans l'ancien Stoïcisme » d'Émile Bréhier est incontournable. On la trouve sous deux formes, soit dans *l'Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1909, 8, XXII, 1, pp. 114-125, soit dans la plus célèbre *Théorie des incorporels dans l'ancien Stoïcisme*, qui en est une reprise. Le début du *Système stoïcien et l'idée de temps* (notamment pour notre distinction entre *t...* et *t... æstin*) de Victor Goldschmidt est tout autant une référence sur ces sujets.

une personne qui ne connaîtrait pas l'écriture occidentale, ou encore la fonction sémantique que nous associons culturellement à la flèche [=>] ne reconnaîtrait pas là, tel le barbare de la citation, quelque chose de lié à la ville de Rome elle-même. Nous pourrions alors penser que si ce signe [ROME =>] nous est toujours présenté peu de temps et d'espace avant que la ville de Rome apparaisse, nous établirions un lien entre ces deux représentations, de sorte que la représentation de l'un des corps appellera celle de l'autre. Cela serait possible, mais nous n'aurions pas encore une relation d'indication (de signification), car ce fonctionnement resterait en effet purement corporel, comme une suite de réactions de corps les uns sur les autres. Les animaux ont d'ailleurs ce genre de représentations, rappelle Épictète, qui permettent par exemple à l'âne de marcher¹¹⁴ ; mais, s'empresse-t-il d'ajouter, l'âne n'a pas la conscience réfléchie (*parakolouthésis*) de ses représentations. Le troisième terme recherché ne saurait donc être l'âme en tant que *psyché* : il faut une capacité de représentation particulière, capable de comprendre que lorsque nous disons que [ROME =>] indique la ville de Rome, nous disons ou pensons *plus* que ce qu'il y a dans le monde, sans pourtant y ajouter quoi que ce soit. En pensant : « Ceci : [ROME =>] indique cela (la ville de Rome) » nous *pensons* une relation entre deux corps sans que cette relation elle-même en soit un. Le monde est plus riche de cette relation mais pourtant pas plus grand ; la sphère du sens a été ouverte.

De plus, savoir que [ROME =>] indique la ville de Rome, c'est *ipso facto* s'ouvrir à la possibilité que [ROME =>] indique *adéquatement* ou *inadéquatement* la ville. Interprètes de la nature¹¹⁵ grâce à ce don qu'est l'accès au sens, nous sommes capables d'y établir des ordres, des lois qui peuvent être vraies ou fausses, adéquates ou inadéquates. La possibilité de dire le vrai ou le faux, en fonction du sens que nous donnons aux corps présents dans la nature, suppose que nous ne soyons pas complètement immanents à la nature et que nous ayons la capacité de nous en mettre à distance pour la faire exister comme monde. C'est cette capacité de transcendance que les Stoïciens capturent dans l'idée de réflexivité de la pensée. Dans un monde sans regard porté sur lui, il n'y a pas de sens, donc pas de vrai et de faux. Le mode d'existence de l'être humain, c'est à dire la façon dont le *pneuma* universel s'incarne et se déploie en lui, est ultimement la raison (*logos*), et cette particularité lui donne accès, *via* la faculté de réflexion, à cette sphère incorporelle du sens.

¹¹⁴ Épictète, *Ibid.*, II, 8, 7.

¹¹⁵ *Ibid.*, I, 6, 19.

C'est ici que Chrysippe, puis plus tard Épictète, font résider notre liberté qui, de ce fait, ne peut pas excéder le cadre du sens. Si elle le faisait, nous retomberions dans le cas du pied qui deviendrait conscient et irait se jeter volontairement dans la boue : l'exemple est éclairant pédagogiquement mais reste une fantaisie théorique. Aucun mouvement ne saurait être libre en soi, puisqu'il sera toujours déterminé par une cause antécédente ; le sens, lui, échappe à la théorie du mouvement puisque, n'étant pas un corps, il n'agit ni ne pâtit. Il ne dépend donc que de nous, est complètement en notre pouvoir puisqu'il subsiste sur ce plan de la réflexivité. C'est pourquoi Sextus peut poursuivre sa citation :

« D'après eux, deux de ces réalités sont des corps, à savoir le son et la chose visée, une est incorporelle, en l'occurrence l'objet signifié et exprimable (*lektôn*), lequel est vrai ou faux. »¹¹⁶

« les Stoïciens en général estimaient que le vrai et le faux résident dans l'exprimable (*lektôn*). »¹¹⁷

Le *lektôn*, le « dicible », est un « quelque chose qui peut être pensé (énoncé, jugé) à propos de... ». Il est le « lieu » du vrai et du faux, c'est à dire, encore une fois, du sens par excellence. Le *logos* présent en chaque être humain lui confère donc une capacité de rejoindre l'univers de l'interprétation et de l'évaluation en étant récepteur ou créateur de sens dans son appréhension du monde. Il ne crée pas les choses, puisque les représentations qui lui parviennent sont autant de causes antécédentes sur lesquelles il n'a aucune prise, mais il crée le sens en obéissant à sa nature propre d'être doué de conscience réflexive et pensante. C'est donc par l'intermédiaire du *logos* que l'être humain accède à la liberté, non pas parce que *logos* lui-même serait libre ou serait un incorporel, mais parce qu'il est la clef qui permet d'entrer dans la dimension du sens qui, lui, est un incorporel. Cette liberté sera celle de donner son assentiment ou non à telle ou telle chose, non pas en ayant la liberté de choisir que ce qui existe n'existe pas, mais en ayant la liberté absolue d'*interpréter* ce qui se présente à soi. C'est *cette* interprétation elle-même qui est assentiment ou refus : il ne s'agit pas d'ajouter, en plus de la capacité de créer du sens, une faculté supplémentaire de « volonté », qui

¹¹⁶ Sextus Empiricus, *Ibid.*, VIII, § 12.

¹¹⁷ *Ibid.*, VIII, § 69.

accepterait ou refuserait les représentations : c'est la faculté de produire du sens qui est cette volonté elle-même et cette capacité d'assentiment.

Nous sommes donc parvenu, en suivant la doctrine canonique de l'école stoïcienne, à comprendre pourquoi et comment l'assentiment jouit de ce privilège singulier qui lui permet de rester libre et en notre pouvoir, dans un monde entièrement déterminé. L'entité qui jouit de ce privilège est l'être qui profère les jugements (qui sont autant de constructions de sens) ; cette entité qui se désigne par *je* est un corps entièrement soumis à la nécessité universelle, mais dont l'une des facultés ou organes (le *logos*) est un corps ouvrant à la réflexivité et qui permet que les évaluations portées sur la réalité soient incorporelles, donc libres. C'est une liberté co-créatrice du destin et de la chaîne infinie et universelle des causes présentes dans l'univers, puisque l'élaboration du sens, en tant qu'acte libre, fait surgir des significations entièrement nouvelles, qui guideront les actes (corporels) des individus qui les auront créées.

Pour revenir enfin au propos initial qui a motivé ce long détour théorique, nous comprenons que c'est paradoxalement cette liberté qui, permettant celle du jugement (de l'assentiment), rend également possible l'erreur et *ipso facto* les malheurs qui sont liés à une mauvaise appréciation de la réalité.

(I-3-2) Les deux libertés chez Épictète : réelle et illusoire

Revenons maintenant à Épictète et précisons cette notion de liberté. Elle est donc cette faculté concomitante à la conscience, qui consiste à se percevoir comme un point de vue qui peut s'autodéterminer¹¹⁸ ; c'est le fait de se percevoir ainsi qui est la preuve¹¹⁹ de cette liberté : chacun se perçoit comme une conscience pouvant décider ceci ou cela. Cette conscience a beau être individuelle (chacun fait l'expérience de la réflexivité), elle reste aussi complètement collective, dans la mesure où elle dépend, comme nous

¹¹⁸ Elle correspond à ce que Descartes appellera plus tard la liberté d'indifférence, qui s'éprouve parce qu'on la ressent, et qui s'éprouve nécessairement comme absolue (Cf. *Lettre du 9 février 1645 au Père Mesland*, AT, IV, 172).

¹¹⁹ C'est donc une preuve au caractère limité, qui démontre phénoménologiquement notre liberté phénoménologique (c'est à dire effectivement vécue comme telle). Du point de vue du cosmos, le déterminisme est total, puisque tout est corps (y compris l'âme humaine) et que tous les corps sont reliés en une sympathie universelle.

l'avons vu avec l'analyse développée par Chrysippe, de la capacité à élaborer du sens. Or cette faculté ne saurait être développée dans une solitude sociale ou un solipsisme existentiel : elle suppose, de manière presque transcendantale au sens kantien, que le sens puisse être partagé et élaboré via un *logos* universel. Le fait de se percevoir comme un point de vue réflexif sur le monde, par exemple, présuppose une formulation sémantique de cette conscience, qui exige elle-même l'existence d'un langage, d'un ensemble de codes logiques et sémantiques qui permettent d'élaborer, de formuler une telle conscience, fût-ce en son for intérieur. Ainsi, la liberté vécue comme capacité d'autodétermination repose sur une conscience de soi en tant qu'être singulier et à l'origine de ses actes, conscience qui repose elle-même sur la faculté de formuler cette pensée et donc d'élaborer un sens ; ultimement, la liberté se fonde donc sur l'ontologie telle que les premiers Stoïciens l'avaient développée, c'est à dire sur le concept du *lektôn* incorporel. Paradoxalement, ce dernier ne trouve sa légitimité philosophique que pour justifier l'existence d'un *sens*, reconnue et vécue comme un fait de conscience, un fait phénoménologique. Nous ne pouvons nous empêcher de voir ici un cercle démonstratif, mais comment pourrait-il en être autrement ? La question du sens est, de toute façon, déjà impliquée par le fait que nous la posons comme question, et c'est en quelque sorte déjà parce qu'elle se pose qu'elle montre (plutôt que démontre) que le sens nous précède, que nous sommes conscients, que nous nous pensons nécessairement comme libres et que cette pensée même, à défaut de prouver la réalité de la liberté, montre que le sens nous arrache effectivement à la simple existence passive d'un être qui ne serait pas doué de *logos*¹²⁰.

La liberté peut alors être comprise de deux manières au moins : comme liberté ontologique ou comme liberté actualisée. En premier lieu, tant qu'elle demeure au stade de potentialité, de *possibilité* d'arrachement à l'ordre naturel, cette liberté peut être qualifiée d'*ontologique* et se confond avec la notion de conscience. Comme le dira plus

¹²⁰ R. Muller, *Op. cit.*, exprime cette idée ainsi, p. 256 : « Les Stoïciens adoptent sans façon le sens courant selon lequel être libre, c'est agir à sa guise, "faire ce que l'on veut", décider soi-même de son action sans être entravé. Ces formules [...] renvoient à la conviction commune que, si le mot a un sens, l'être libre dépend de lui-même et peut légitimement revendiquer la paternité de ses actes. Cette thématique [...] n'a pas besoin de justification, car elle s'inscrit dans une problématique immémoriale : l'interrogation de l'être humain sur ce qui dépend de lui dans les événements de sa vie semble inséparable de la conscience qu'il prend de son existence. »

tard Bergson dans un autre contexte¹²¹, les notions de choix, de conscience et de liberté se rejoignent ici en une seule et même détermination. La toute première apparition de cette notion de liberté, dans les *Entretiens*, se fait dès le paragraphe trois du livre I, chapitre 1, avec l'expression « faut-il » (pôteron) : « Faut-il ou non écrire à tel ami ? ». Est ici introduite pour la première fois¹²² la notion de choix, qui suppose celle de conscience et de liberté comme arrachement à un cours inéluctable et impensé des choses. Nous pourrions dire que la conscience est, du point de vue ontologique, la *possibilité* d'un choix (encore non actualisé) d'action et de connaissance. Dans l'exemple mentionné ci-dessus, il s'agit de comprendre que ce temps de questionnement, de suspension préalable à l'action, *est* la conscience et *est* la liberté : faut-il ou non écrire ?, c'est à dire que nous savons que quelque chose dépend de nous et de notre faculté de décider et de choisir (de notre *prohairésis*, dans le vocabulaire d'Épictète). La liberté ontologique est donc simple *faculté*, strictement équivalente à la *possibilité de* faire une action ou une autre. Elle caractérise l'être humain dans son essence mais ne doit pas être considérée comme un *liberté en acte*.

C'est pourquoi, en second lieu, la liberté peut être comprise comme *actualisation* de la potentialité ontologique précédente, où elle revêtira alors deux formes possibles, exposées ci-dessous.

La première forme revient à la liberté la plus profonde, celle que les Stoïciens recherchent et qui se confond avec le bonheur réel et le fait de suivre la nature. Cette liberté ne correspond pas immédiatement au sentiment de ce qu'est la liberté entendue comme faculté d'agir selon des impulsions que chacun se donne à soi-même (autodétermination), ni même le plus souvent avec le sentiment que c'est ainsi qu'on est immédiatement heureux. Cette illusion est constamment balayée par Épictète qui sait parfaitement que la véritable liberté n'est « ni la richesse, ni le consulat, ni le poste de gouverneur, ni la royauté¹²³ », bref, qu'elle n'est certainement pas ce que croit l'esclave

¹²¹ Henri Bergson, « La conscience et la vie », *L'Énergie spirituelle*, p. 823. Éd. Gallimard, Pléiade, 1991.

¹²² Nous référons ici à l'ordre de la lecture des *Entretiens*. (Il ne s'agit pas de dire qu'Épictète a eu le dessein et l'intention de cet ordre ; ce serait absurde dans la mesure où les *Entretiens* sont une recollection d'enseignements oraux sur une période donnée, alors que ces cours avaient déjà lieu depuis fort longtemps.)

¹²³ Épictète, *Entretiens*, IV, 1, 62.

de l'exemple suivant, à savoir possession d'une qualité, d'un statut ou d'un objet particuliers :

« L'esclave souhaite aussitôt d'être affranchi et libre. Pourquoi ? [...] Parce qu'il s'imagine mener une vie contrainte et malheureuse tant qu'il n'aura pas obtenu la liberté. "Si je suis affranchi, dit-il, c'est la vie facile, je ne m'inquiète de personne, je suis l'égal de tous, je parle comme tout le monde, je voyage où je veux ; je viens d'où je veux et je vais où je veux." »¹²⁴

La liberté authentique est plutôt un concept global qui se confond avec ceux de sagesse, bonheur, harmonie, apathie (absence de passions), ataraxie, etc. ; elle consiste, nous le verrons ci-dessous, à ne pas faire usage de la liberté ontologique autrement que comme conscience adéquate, en choisissant de ne jamais prendre comme motivation de nos actions la brèche dans la logique globale de la nature que cette liberté-conscience a précisément créée. Cette première façon d'être libre doit quand même être appelée active ; elle correspond à l'action *consentie* ; l'impulsion naturelle et l'acte volontaire s'y confondent, puisqu'il faut quand même faire acte de volonté, actualiser la possibilité en choisissant de ne pas agir à partir de soi (du *je*, c'est à dire de l'indépendance, de la coupure vis à vis du cosmos que cette conscience crée nécessairement) mais au contraire de suivre et de s'accorder à ce qui nous est donné tel que cela nous est donné :

« Quant à moi, je ne suis jamais ni arrêté dans ce que je veux, ni contraint à ce que je ne veux pas. Comment serait-ce possible ? J'ai uni ma volonté à Dieu. Dieu veut que j'ai la fièvre, je le veux. Il veut que ma volonté aille dans tel sens, je le veux. Il veut que j'aie tel désir, je le veux. Il veut que j'atteigne tel objet, je le veux ; il ne le veut pas, je ne le veux pas. »¹²⁵

L'existence de la « conscience-potentialité de choix » met donc l'être humain dans une situation de nécessaire engagement concerné. Le choix de ne pas faire de choix et d'être par exemple dans la contemplation est déjà en lui-même un acte, qui met donc en jeu (et en acte) la liberté dont il est question. C'est pour cela qu'il s'agit pleinement d'une *action*, et absolument pas d'une indifférence ou d'une passivité, que les adversaires des Stoïciens tenteront souvent de reprendre à leur compte (par exemple

¹²⁴ *Ibid.*, IV, 1, 33.

¹²⁵ *Ibid.*, IV, 1, 89.

avec l'argument paresseux)¹²⁶. Dans l'extrait mentionné ci-dessus, il est intéressant de noter qu'Épictète affirme que même si notre volonté était déterminée par Dieu, nous aurions encore à *choisir* de nous accorder à celle de Dieu (quand il dit : « Il veut que ma volonté aille dans tel sens, je le veux. »). Ce choix est en lui-même un acte d'assentiment, qui fait exister la liberté sur un plan autre que celui de la simple possibilité et manifeste une liberté autre que ce qu'Aristote appellerait une liberté « en puissance » ; vouloir ce que Dieu veut n'est donc absolument pas la même chose que se résigner à ce qu'il veut : le Stoïcien n'est pas touché par l'argument paresseux dans la mesure où l'*amor fati* suppose une *activité* de l'âme qui dépasse la simple passivité de la perception ou du réflexe. Cette activité engage les notions incorporelles (pouvant donc échapper au déterminisme) d'interprétation et de signification, dont les conditions de possibilité résident dans le *logos* propre aux êtres doués de conscience réfléchie. La volonté humaine est donc parfaitement inaliénable parce qu'elle correspond à son existence consciente ; si elle n'est pas là, même Dieu n'aurait plus rien à orienter de notre volonté, nous serions à nouveau dans le cas d'un cylindre qui roule conformément à sa propre nature. La liberté humaine est donc irrémédiablement liée à la conscience et au sens, donc à l'assentiment dont Chrysippe nous faisait l'étude. Épictète ne manque pas de le rappeler :

« Ne possèdes-tu donc rien qui soit en ton pouvoir, qui dépende uniquement de toi, ou possèdes-tu quelque chose de pareil ? – Je ne sais pas. – Vois donc et examine ainsi la question. Quelqu'un peut-il te faire adhérer à une proposition fausse ? – Personne. – Donc, quant à l'assentiment (*sugkataq̃ssqai*), tu ne trouves ni obstacle ni entrave. »¹²⁷

La seconde forme de liberté actualisée correspond à ce que nous pourrions appeler la liberté *égoïste* (au sens propre, sans aucune connotation morale), qui consistera à agir à partir des possibilités que la conscience a ouvertes, refusant de suivre une impulsion qui proviendrait d'ailleurs que de ce *je*. Nous avons alors affaire à une liberté créative, qui ouvre sur un nouveau monde et le crée en produisant de nouvelles impulsions à l'action ; elle est absolue dans le sens où elle rompt avec la chaîne de causes et d'effets

¹²⁶ La structure de notre argumentation n'est bien sûr pas sans rappeler celle du « pari » des *Pensées* de Pascal et de cette idée que nous sommes « embarqués ».

¹²⁷ *Ibid.*, IV, 1, 68-69.

que la nature avait produite jusque là, et parce qu'elle est vécue comme telle¹²⁸. Nous tenterons de montrer, en rejoignant sur ce point la doctrine stoïcienne d'Épictète, qu'elle est aussi parfaitement *illusoire*. Bien loin d'être ce qu'elle se perçoit être (à savoir : absolue, telle une origine créatrice d'actions libres, avec une absence totale de déterminations), elle en est plutôt le contraire (à savoir : aveuglement aux causes qui déterminent réellement l'action, soumission à des causes et des motivations qu'elle ne voit ni ne reconnaît, passivité) et correspond à la notion de *passion*, au sens péjoratif que cela prend chez les Stoïciens et les philosophes de l'Antiquité en général. L'intelligence de ce *je* est effet limitée, car celui-ci n'est pas relié au tout et à l'intelligence universelle ; elle est une intelligence à petite vue, à court terme, qui mesure ce qui est intéressant pour le *je* sans prendre en compte la globalité du cosmos (dans le temps et dans l'espace), parce qu'il ne le veut pas (il faut assurer la survie et le confort de ce *je* coûte que coûte) :

« – Ne sentirez-vous donc pas qui vous êtes, pourquoi vous êtes nés, ce qu'est cette réalité qu'il vous est donné de contempler ? – Mais il arrive des choses bien désagréables et fâcheuses dans la vie. – Et à Olympie, n'en arrive-t-il pas ? »

« – Je suis malade ici, dit le disciple, je veux retourner chez moi.

– Étais-tu donc chez toi exempt de maladie ? »¹²⁹

mais aussi parce qu'il n'y parvient pas, car il n'a pas la connaissance des lois de la nature, « la connaissance de la vie (ἡ πίστις τοῦ βίου) »¹³⁰ :

« Quand te demandes-tu si le noir est blanc ou si le lourd est léger ? Ne suis-tu pas ici l'évidence (ἡ ἀνάγκη + αἰνότης) ? Comment alors peux-tu dire que tu te demandes si ce qui n'est ni bien ni mal est à éviter plus que le mal ? C'est que tu ne possèdes pas ces principes. »¹³¹

¹²⁸ Voir l'exemple de l'esclave affranchi cité ci-dessus, qui pense sincèrement qu'il fera « ce qu'il veut. »

¹²⁹ *Ibid.*, I, 6, 26 et III, 5, 1.

¹³⁰ *Ibid.*, IV, 1, 63.

¹³¹ *Ibid.*, IV, 1, 136.

Il se crée donc un décalage entre ce que notre liberté égoïste nous pousse à faire (librement, en vue de ce que nous pensons effectivement être le bien) et la liberté réelle, celle qui aurait consisté à suivre la nature. Bien entendu, nous ne savons pas que nous avons perdu le lien à l'intelligence universelle, et chacun agit, croit-il sincèrement et plein de bonne volonté, librement. Le sentiment de liberté est donc total, mais la liberté réelle (équivalente au bonheur, à l'harmonie, etc.) est nulle ; cela peut d'ailleurs n'avoir aucune conséquence néfaste directement visible sur et par le sujet lui-même, tant il est difficile de savoir et de ressentir dans quel mesure l'ordre cosmique en sera troublé. L'espace et le temps du trouble ne sont pas forcément concomitants à l'acte égoïstement libre et déraisonnable¹³².

Il faut enfin mentionner un dernier cas : parmi l'infinité de choix d'actions égoïstes possibles qui s'ouvrent alors à chacun, il y en a qui correspondent à la liberté et au bonheur réels, c'est à dire à ce que cela serait que de suivre la nature et d'agir selon la première façon d'être libre (telle qu'elle est mentionnée ci-dessus). Il se pourrait donc que, *par chance*, un individu choisisse *par liberté égoïste* d'agir d'une manière qui correspondrait finalement à la liberté réelle, telle qu'Épictète la définit. Cette situation n'est pas sans rappeler celle que Platon mentionne dans le *Ménon* à propos de « l'opinion vraie » (ἡ ἀληθὴς γνώμη), qui permet d'agir convenablement et sans aucune différence avec celui qui possède la science (le savoir, la vérité, τὸ πᾶν ἀληθὲς, + τὸν ἄνθρωπον) tant que cette opinion demeure vraie¹³³. Platon montre ainsi que si l'opinion vraie l'est bien par chance ou par faveur et qualité divines, sa faiblesse demeure de rester précaire et soumise, précisément, à la chance ou aux dieux ; la science, à l'inverse, repose sur la rationalité accessible à tout être doué de *logos*. Nous pourrions appliquer la même critique à notre chanceux qui par ignorance égoïste se trouve agir comme un sage : nous ne pouvons que nous en réjouir pour lui comme de quelqu'un qui gagnerait au loto, mais en pensant plutôt qu'il est encore à plaindre, car son heur passager ne possèdera pas la constance et la solidité de celui du sage, qui possède en lui, et non pas par accident, l'harmonie et la liberté réelles. Le chanceux se voit d'ailleurs confirmé et enfoncé dans son ignorance à cause de ce coup de chance, ce qui fait finalement de lui

¹³² Nous pouvons éprouver ce genre de sentiment lorsqu'il nous arrive, par exemple, de penser de quelqu'un qu'il n'est pas heureux mais « ne s'en rend pas compte ». Les dérèglements et les conséquences néfastes sont plus souvent perçues par l'entourage (espace), ou plus tard (temps).

¹³³ Platon, *Ménon*, 97a sq.

quelqu'un à plaindre davantage, car au moins le malheureux vit une souffrance qui peut le pousser à vouloir changer sa vie pour pouvoir trouver la vraie sagesse, tandis que le chanceux, aveuglé, n'en saisira pas l'intérêt ni la nécessité¹³⁴.

Pour résumer, nous pouvons dire que la conscience est indissociable de la capacité de se mettre « à distance » du monde, donc d'être libre au moins de contempler celui-ci, de lui donner sens en le faisant exister *comme monde*¹³⁵, et même encore d'émettre des jugements à son propos, jugements qui pourront avoir des effets sur nos manières d'agir en motivant nos actes.

L'existence de cette conscience libre chez l'être humain peut apparaître comme un problème gênant plus que comme une magnifique opportunité : après tout, les autres individus du cosmos ne craignent pas, eux, l'erreur et les souffrances qui en résultent, et nous pourrions envier leur bienheureuse innocence, comme Nietzsche le décrira fort bien à propos de notre jalousie envers les animaux¹³⁶. Mais ce serait là une appréciation à courte vue de la doctrine stoïcienne. Car il s'agit de comprendre que si la conscience rend *possibles* le jugement et l'erreur d'appréciation, elle ne les rend pas *nécessaires*. Comme nous le mentionnions ci-dessus, il est tout à fait loisible à chacun d'agir avec sagesse, c'est à dire de choisir librement et volontairement de ne pas mal user de sa

¹³⁴ Ce paradoxe se retrouve dans les grandes traditions religieuses. Nous pourrions ainsi, dans le christianisme, interpréter de la même manière l'idée de Jésus selon laquelle « un riche entrera difficilement dans le royaume des cieux, [...] il est plus facile à un chameau de passer par un trou d'aiguille qu'à un riche d'entrer dans le royaume de Dieu. » (Matthieu, 19, 23-24), le riche ayant moins de chance que le pauvre de trouver Dieu (ou la sagesse, si l'on veut faire le parallèle) parce qu'il a moins d'occasions de ressentir la nécessité de le chercher. Dans le bouddhisme, les dieux les plus élevés sont aussi les moins susceptibles de pouvoir désirer le nirvana, car leur état de félicité quasi-parfaite les empêche de ressentir leur inaccomplissement ; ce sont finalement les êtres humains, plus malheureux que les dieux, qui sont le plus à même de vouloir un jour désirer sortir de la souffrance une bonne fois pour toutes. Nous reviendrons sur ce paradoxe important p. 82 et sq., où nous examinons le couple plaisir-souffrance.

¹³⁵ Nous pourrions suggérer ici un rapprochement étonnant mais assez justifié avec l'idée de l'être humain comme « berger de l'être » chez Heidegger.

¹³⁶ Nietzsche, seconde *Considération intempestive*, § 1 : « [Le troupeau de bêtes,] attaché au piquet du moment [...] n'en témoigne ni mélancolie ni ennui. L'être humain s'attriste de voir pareille chose, parce qu'il se rengorge devant la bête et qu'il est pourtant jaloux du bonheur de celle-ci. Car c'est là ce qu'il veut : n'éprouver, comme la bête, ni dégoût ni souffrance, et pourtant il le veut autrement, parce qu'il ne peut pas vouloir comme la bête » (Trad. H. Albert.)

raison, de ne pas agir à partir de sa liberté égoïste mais à partir d'une conscience ayant la connaissance profonde de son lien au tout¹³⁷. Il s'agit donc d'adopter une façon de vivre, une *éthique*, qui permette d'exister en accord avec le principe de perfection naturelle du monde ; cette existence, chez les humains, doit se faire *avec* conscience et réflexion, puisqu'ils possèdent ces facultés supérieures de conscience et de raison. Ainsi, à grands traits, l'éthique de notre philosophe peut se résumer à cette injonction essentielle : *vivre conformément à la nature, en conscience*.

Plus précisément, la fin de l'existence humaine est définie par Épictète comme « contemplation (qewr...an), conscience (parakolouthésij) et conduite conforme à la nature (súmfwnon diexagwgév tí fúsei). »¹³⁸

Il est essentiel de noter que ce qu'il définit ici correspond bien à une fin (télōj) et non à un but (skopōj). Ainsi, quand nous affirmions (ci-dessus) qu'il « s'agit donc d'adopter une façon de vivre, une *éthique* », il faut bien entendre que celle-ci n'exige aucune façon d'être ou d'agir déterminée a priori, ni aucun objectif concret et déterminable à atteindre ; l'éthique dont il est ici question n'engage à aucune conduite particulière, rigide et déterminée, mais bien à vivre pleinement notre vie en usant au mieux des facultés qui nous sont données, et notre dignité d'être humain consiste précisément en ce devoir. Il ne saurait ainsi être question de justifier les interprétations morbides ou sclérosantes du Stoïcisme ni même, plus simplement, celles qui affirmeraient qu'un Stoïcien peut se reconnaître par ses actes objectifs. Le Stoïcien, comme l'histoire en témoigne, est empereur, esclave, pauvre, riche, révolutionnaire, fonctionnaire, etc. : la situation objective reste indifférente à l'égard de l'essence de son éthique.

Remarquons aussi que la contemplation est l'acte pur de la conscience. Épictète mentionne d'ailleurs clairement *parakolouthésis* plutôt que *logos*. Nous aurions pu y voir un simple choix de vocabulaire sans importance, mais nous penserons plutôt,

¹³⁷ On pourrait ici nous objecter, à juste titre, que le problème est redoublé : la liberté de choisir de ne pas écouter la voix de la « liberté égoïste » n'est peut-être qu'une liberté illusoire et fausse, et à l'opposé l'hypothèse de la possibilité d'une telle liberté (de choisir la « bonne » liberté et le lien au cosmos) devrait, elle aussi, être démontrée, sans quoi il y aurait pétition de principe. Nous ne pouvons que reconnaître pour le moment ce cercle argumentatif, qui sera abordé plus précisément (et résolu ?) dans la suite de notre propos.

¹³⁸ Épictète, *Ibid.*, I, 6, 21.

faisant référence à la distinction *conscience / raison* que nous avons développée, d'y accorder une certaine valeur et d'y reconnaître une véritable intention de la part d'Épictète. La contemplation, dans son essence propre, ne fait appel à la capacité de conscience réflexive de l'être humain que dans son sens premier de *conscience* : réflexivité, capacité de voir, de contempler *en sachant*. Elle n'est ni jugeante ni discriminante par nature, même s'il est vrai qu'en possédant la conscience nous pouvons acquérir l'envie irrépressible de discriminer, c'est à dire d'adjoindre à la conscience un travail d'évaluation de la raison (*logos*). Le monde n'existe certes comme monde que parce qu'il est investi d'un sens par le *logos*. L'appréhension du monde comme un ensemble de faits exige donc déjà un travail de la raison, afin de constituer les faits comme faits, mais correspond surtout à ce que nous avons appelé le travail de la conscience : il s'agit de collecter le divers des impressions afin de faire exister un monde pour et par une conscience (et pour toute conscience) : nous pourrions parler de construction épistémologique et amoral du monde. Et tant que nous en restons à ce niveau, nous pouvons dire que le monde constitué n'a pas encore été évalué, qu'il ne peut par conséquent pas encore être investi axiologiquement.

La liberté réelle, pour le Stoïcien qu'Épictète représente, se situe précisément à cet endroit, où la liberté ontologique choisit de ne pas juger mais de simplement *constater*, où l'activité de l'âme consiste en une appréhension du monde par un assentiment à ce qui est tel qu'il est. Cet assentiment est actif, il est un choix de sens parmi d'autres sens possibles (qui seraient centrés sur des intérêts propres aux individus) ; c'est un véritable choix (libre) parce qu'il est une création de sens qui rejoint l'acceptation d'un sens déjà présent, à la manière dont un musicien qui souhaite s'accorder avec le reste de l'orchestre doit bien choisir de ne pas se mettre trop en avant ou trop en retrait pour ne pas briser l'harmonie d'ensemble, mais doit aussi bel et bien activement jouer de son instrument, car son absence briserait tout autant l'harmonie de l'œuvre. La liberté égoïste, dans cette analogie, consisterait à jouer en voulant se mettre en valeur au détriment de la beauté globale de l'œuvre, ou bien à décider qu'on est incapable d'être à la hauteur de l'événement et finalement gâcher l'ensemble au nom de sa peur. Cette image illustre enfin l'inadaptation de la critique du Stoïcisme par l'argument paresseux : celui qui choisit de ne rien faire (fatalisme) ou de faire ce qu'il veut (refus du fatalisme dans la liberté illusoire (du point de vue stoïcien)) fait en réalité quelque chose, en l'occurrence nuisible à l'ensemble, tandis que celui qui s'accorde à ce qui est en suivant l'harmonie globale (nécessité) est complètement actif et présent à chaque instant, donc

bien loin de ne rien faire ; dans aucun des deux cas, l'argument paresseux n'a de pertinence, même si ce n'est pas à chaque fois pour les mêmes raisons.

La liberté réelle du Stoïcien, qui se confond avec son bonheur, est donc celle d'une vie vécue en conscience, portée par la *parakolouthésis*. La valeur de la distinction que nous mettions en avant entre *parakolouthésis* et *logos* discriminant prend ici toute sa valeur et se trouve, espérons-le, renforcée.

(I-4) Le Stoïcisme d'Épictète : la vie juste et (donc) heureuse

La conséquence principale de l'ontologie que nous venons de décrire est que la vie éthique consiste à évaluer correctement nos représentations, *avec et malgré* notre liberté d'errer. La plus haute forme de liberté, qui se confond alors avec le bonheur individuel et collectif, réside alors dans l'accord de notre liberté de penser (celle de juger correctement ou incorrectement) avec le *logos* universel de la nature, par le biais d'un jugement correct sur nos représentations. Sans cela, si nous suivons uniquement notre liberté de juger ce qui se présente à nous sans faire référence à une raison plus haute, nous errerons en proie à des souffrances, conséquences de notre liberté égoïste. La solution au problème du malheur consiste donc à comprendre que nous seuls en sommes responsables à cause du (ou grâce au) sens que nous donnons aux choses qui nous arrivent. C'est donc également par le sens, dont nous sommes les dépositaires, que nous réussirons à trouver la félicité. La vie juste et heureuse sera donc permise par un travail de conversion du regard sur les choses plutôt qu'une conversion des choses elles-mêmes, comme nous l'expliquons ci-dessous.

(I-4-1) La sagesse et le couple plaisir-peine

(I-4-1-1) Les couples vrai- faux et plaisir-peine

Pour comprendre comment Épictète envisage la recherche de félicité par un travail sur le sens que nous donnons aux choses, partons de l'exemple canonique de la mort et du jugement qu'elle est un mal.

La liberté égoïste permet à chacun de faire ce jugement et de le considérer comme vrai (d'y donner son assentiment). Quand bien même cette évaluation se révélerait fautive aux yeux du Stoïcien (et donc du point de vue plus global et objectif de la

nature), nous devons bien convenir que certaines personnes *ont* ces représentations et qu'elles les tiennent pour vraies, et réfléchir à partir de ce fait. Ce que nous pouvons constater alors, c'est que ces gens pâtiennent, souffrent d'affections qui sont liées à la teneur de leur jugement. Nous pourrions alors être tenté de penser que si l'opinion « la mort est un mal » est un jugement erroné du point de vue des Stoïciens (parce que non conforme à la nature), le jugement contraire, « la mort est un bien » doit être vrai. Après tout, si quelqu'un pense que la mort est un bien, il n'en souffrira plus ; il est ainsi possible d'imaginer un adorateur de la mort qui se réjouirait en permanence de sa mort à venir, dans une sorte d'excitation plaisante (qui ressemblerait à : « la mort est un bien et, quelle chance !, je suis mortel ! »).

Cette position, qui n'est pas celle des Stoïciens, leur est pourtant parfois attribuée à tort. Elle pourrait s'exprimer d'une façon apparemment tout à fait conforme à ce que prônerait un Stoïcien comme Épictète, dans une formulation de ce genre : « il faut régler sa raison individuelle sur la raison universelle du cosmos afin de ne plus faire d'erreurs de jugement et de ne pas en subir les conséquences néfastes. Par exemple accepter la mort avec joie. » Pourtant, ce qui voudrait être signifié par là serait en réalité bien loin de la pensée de notre philosophe. La position d'Épictète est en effet bien plus complexe et profonde, car elle introduit en réalité deux niveaux d'analyse tout à fait distincts. Cette distinction fine mérite que nous nous y arrêtions, car elle passe souvent inaperçue. L'expression lapidaire d'Épictète n'est pas étrangère à ce fait, c'est pourquoi nous devons examiner ce point d'un peu plus près.

Il est d'abord important de considérer qu'Épictète s'adresse toujours à une personne en particulier, qu'elle soit disciple novice ou éclairé, personne de passage ou sage quasiment accompli ; certaines sentences du *Manuel* ou des *Entretiens* prennent alors une tournure plus claire quant à la possible confusion que nous dénonçons ici. Pour prendre un exemple, le passage où Épictète demande que « mort, exil, tout ce qui paraît terrible : qu'ils soient devant tes yeux chaque jour, avant tout la mort¹³⁹ » *pourrait* faire croire que la mort est à rechercher où à admirer. Cette recherche serait motivée par le souci de contredire la croyance fausse selon laquelle la mort serait un mal, afin de rétablir le jugement exact, conforme à la nature parce que contraire du jugement faux, selon lequel la mort serait un bien¹⁴⁰.

¹³⁹ Épictète, *Manuel*, 21.

¹⁴⁰ On trouve fréquemment cette interprétation chez les jeunes lecteurs qui découvrent Épictète, ainsi que chez les détracteurs des Stoïciens, qui ne manquent pas d'y faire allusion. Dans les manuels de

Ce n'est bien évidemment absolument pas le cas, puisque la mort, comme nous l'avons déjà évoqué¹⁴¹, n'est ni un bien ni un mal, mais un *indifférent*. Cette distinction est importante en tant que telle, mais aussi et surtout parce qu'elle fait mention de tout un ensemble d'idées importantes dans le système des Stoïciens (et d'Épictète). Elle permet en effet de comprendre que les deux jugements : « la mort est un bien » et « la mort est un mal » (nous continuons à réfléchir à partir de l'exemple de la mort, même si notre propos se veut général) sont *tous les deux* infiniment éloignés de la possibilité d'être des jugements conformes à la nature, parce qu'ils font partie d'un *couple* de jugements qui appartiennent, comme diraient les logiciens contemporains, au même espace logique. Ils fonctionnent en effet sur le même plan sémantique, dans la mesure où tous les deux exigent que nous ayons au préalable accordé que les idées de bien et de mal s'appliquent à l'idée de la mort ; autrement dit, l'expression « la mort est un bien » est créditée d'une signification, et ceci n'est possible que parce que l'expression contraire « la mort est un mal » signifie aussi quelque chose.

Une mauvaise interprétation de cette conception des thèses stoïciennes peut conduire à concevoir toutes les choses qui nous arrivent comme placée *d'un côté ou de l'autre* du couple : soit cela est vrai, soit cela est faux, soit cela est bien, soit cela est mal. Pour le dire d'une autre façon, que nous puissions affirmer que la mort est un mal sous-entend que nous accordons qu'elle *aurait pu* être un bien, mais qu'il se trouve que cela n'est pas le cas. Sur le plan de l'éthique et des passions, les conséquences sont extrêmement importantes ; la correspondance est immédiate avec la peine ou le plaisir, mais aussi avec l'oscillation entre les deux : qui est dans la peine peut espérer le plaisir, tandis que l'être jouissant du plaisir ne peut que craindre que tout s'arrête et ne le verse dans la peine.

Ainsi, dans le cas de la croyance en la malignité de la mort, nous passons de la peur de mourir et de la tristesse à se savoir mortel (peine), à l'excitation de ne pas être encore mort (plaisir), puis à la folle espérance de l'immortalité, etc. Toutes ces affections sont des *passions* au sens le plus strictement stoïcien du terme¹⁴², puisque le couple *plaisir-peine* n'est jamais quitté : elles nuisent à notre liberté et constituent la matière de notre malheur. Autre exemple, avant d'approfondir ce point : à être follement amoureux, nous

philosophie, cet argument fallacieux est parfois utilisé pour opposer la philosophie stoïcienne à celle de Spinoza, pour qui la philosophie serait « une méditation sur la vie » et non sur la mort. Le cliché selon lequel les Stoïciens feraient l'éloge du suicide est issue de cette même conception.

¹⁴¹ Cf. notre propos sur les indifférents, p. 49.

¹⁴² Nous reviendrons en détail sur la notion de *passion* dans la seconde partie de notre exposé.

pouvons éprouver du plaisir, mais bien vite de la tristesse ou de la jalousie parce que l'autre ne partage pas les mêmes sentiments, en aime un autre, etc. Là encore il y a oscillation entre la peine et le plaisir (si grand soit-il) à cause d'une erreur de jugement : en réalité autrui est libre et autonome et ses désirs ne dépendent pas des miens ; il ne fallait pas placer le jugement sur le plan (ou le couple) du vrai et du faux, mais considérer les actes et sentiments d'autrui comme un indifférent. Le passage ci-dessous est un exemple parmi d'autres d'oscillation dans ce couple *plaisir-peine* :

« Et s'il vient quelqu'un qui te dit : "Comme, en causant, on demandait quel était le meilleur philosophe, un assistant a dit : le seul philosophe, c'est un tel", ta petite âme, haute d'un doigt, s'est dressée de deux coudées. Mais si un autre assistant dit : "C'est faux ! Un tel, il ne vaut pas la peine de l'écouter. Que sait-il en effet ? Les premiers rudiments, rien de plus", tu es hors de toi, tu pâlis et aussitôt tu t'écries : "Je lui montrerai qui je suis, et ce que c'est un grand philosophe." »¹⁴³

Le pauvre interlocuteur d'Épictète se trouve ici raillé pour son absence totale de sagesse : il passe, au gré du vent des événements, de la joie la plus puérile à l'agacement. La position selon laquelle le jugement d'autrui est un indifférent (au regard du sage) parce qu'il ne dépend en aucune manière de nous, est complètement absente de la vie de notre protagoniste, qui se retrouve prisonnier de ce que nous appelons donc le *couple plaisir-peine*, lié à cette conception binaire du jugement.

Ainsi, ce qui n'apparaît peut-être pas de prime abord dans les textes de notre philosophe, c'est que l'existence de la liberté de jugement (celle que nous avons appelée *égoïste* et que nous pourrions aussi appeler liberté *faible*) n'introduit pas uniquement la possibilité de l'erreur : elle apporte d'abord l'ouverture d'un nouvel espace de sens, celui de la possibilité d'émettre des jugements faux *ou* vrais. Il y a donc deux mouvements à considérer : d'abord celui de *l'entrée* dans la sphère du sens et du *couple* vrai-faux, puis dans un second temps celui de *l'adhésion* à une des deux possibilités. La première étape correspond à la *possibilité* de juger, c'est à dire à l'acquisition de la distance d'avec nos représentations (c'est la notion de conscience réfléchie, rationnelle et contemplative (*parakolouthésis*)), tandis que la seconde correspond à *l'adhésion* au vrai ou au faux (c'est la notion de jugement et d'assentiment). En transposant ce schéma

¹⁴³ Épictète, *Entretiens*, III, 2, 10.

sur le plan de l'éthique, nous pouvons dire que l'entrée dans le sens correspond à la *possibilité* de juger éthiquement d'une chose ou d'un événement (la mort est un mal ou la mort est un bien, être amoureux est un bien ou être amoureux est un mal), tandis que le plan du choix entre le vrai et le faux représente l'*adhésion* morale à une idée (la mort est un mal).

Bien entendu, il faut comprendre ces deux plans de manière relative et non absolue, à l'instar de ce que nous expliquions à propos de la différence entre *logos* et *parakolouthésis* dans le chapitre qui leur est consacré (p. 34) : le plan épistémologique des faits, s'il demande un travail de la raison et un assentiment aux représentations les plus certaines (*fantasia kataleptiké*) n'entre pas immédiatement dans l'analyse que nous faisons ici, ni dans ce qu'Épictète souhaite nous faire comprendre. Au contraire, les évidences empiriques et épistémologiques sont pour lui une source de vérité entendue comme conformité à la nature et reconnaissance de ce qui existe tel qu'il existe. C'est sur le plan du jugement moral que cette distinction opère réellement et devient pertinente ; ce n'est en effet pas du tout la même chose de dire « non » à la proposition « la mort est un mal » en pensant qu'elle est en réalité un bien, que de dire « non » à cette même proposition parce qu'on refuse de considérer qu'elle a un sens et qu'elle est ou bien vraie ou bien fausse. La première position est illusoirement stoïcienne (elle peut en avoir l'apparence parce qu'elle prononce les mots « la mort n'est pas un mal », alors qu'en réalité elle affirme « la mort est un bien »), la seconde est par contre tout à fait conforme à l'éthique stoïcienne d'Épictète puisqu'elle s'interdit de donner son assentiment à l'un des deux pôles du couple axiologique ainsi créé et refuse de porter crédit à la pertinence de ce couple : la mort n'est ni un bien ni un mal, elle est un indifférent et c'est uniquement en ce sens-ci qu'elle n'est pas un mal.

Sur le plan des affects, qui nous intéresse principalement dans cette recherche, nous pouvons alors observer que l'entrée dans le monde du sens permet l'entrée dans le monde des passions. Sans conscience en effet, pas de passions ; il ne peut y avoir de passions que si nous nous représentons notre condition et l'estimons bonne ou mauvaise¹⁴⁴. La possibilité de la passion est donc concomitante à celle de l'ouverture d'un espace de sens et de couples de valeurs morales ou esthétiques. Ainsi, pour reprendre nos exemples, nous pouvons remarquer que sont rendues *en même temps*

¹⁴⁴ Il peut bien sûr y avoir action et réaction mécaniques, mais pas passion. Ce point capital sera étudié en détail dans la suite de notre exposé.

possibles la peine et le plaisir du sentiment amoureux ou bien le plaisir de se savoir en vie et la peine de savoir que c'est une situation fragile et éphémère.

Pour ces raisons, ces plaisirs doivent être considérés, du point de vue stoïcien, comme strictement équivalents, sur le plan absolu de la sagesse, à la peine. D'un point de vue réduit et relatif, il est sans doute *préférable* de ressentir du plaisir plutôt que de la peine¹⁴⁵, mais du point de vue fondamental de la sagesse des Stoïciens et d'Épictète, ces deux ressentis ont exactement la même valeur.

La liberté de juger, pierre angulaire du système stoïcien et réalité indéniable de la constitution de l'être humain (au moins en tant qu'expérience vécue), ouvre donc l'existence d'un couple, donc de deux alternatives : se tenir à l'écart ou pas de ce couple, puis choisir vrai ou faux (plaisir ou peine, bien ou mal, beau ou laid) à l'intérieur de ce couple. Sans cette liberté, les sentiments précédemment décrits comme le sentiment amoureux, l'angoisse, la peur ou l'excitation, ne pourraient pas même exister. Il devient alors nécessaire de distinguer différents plans, car il serait faux de croire que les Stoïciens accordent le même sens au plaisir et à la joie (par exemple), ou qu'ils considèrent que le plaisir est *fondamentalement* meilleur que la peine¹⁴⁶.

La sagesse réside donc en une attitude guidée par une connaissance adéquate qui consiste avant tout à savoir quand il sera inadapté de porter un jugement sur ce qui est en réalité indifférent, afin de ne pas créer de couple de notion là où cela n'est pas sensé ; l'évaluation correcte des choses (la sagesse) ne consiste donc pas seulement à distinguer le vrai du faux ou le bien du mal, mais aussi et surtout à *sortir du*, ou mieux, à *ne pas entrer dans*, le couple plaisir-peine, et vivre dans une simple et sereine acceptation des événements.

¹⁴⁵ Le passage (*Entretiens*, I, 2, 15) que nous étudions ci-dessous, p. 92, le confirme : d'un point de vue relatif, la vie est évidemment préférable à la mort et le plaisir à la peine.

¹⁴⁶ La question des « préférables » intervient ici. Mais là encore il s'agit d'une question de « plan ». Pour l'élève en recherche de sagesse, que le plaisir soit préférable à la peine ne doit pas intervenir, car il doit précisément apprendre ce que nous tentons d'expliquer ci-dessus, à savoir l'égalité et l'indifférence, du point de vue de la sagesse, du plaisir et de la peine. Cette idée serait même contre-productive, car il n'est pas possible d'apprendre *en même temps* la sagesse produite par la connaissance du couple plaisir-peine (et donc leur égalité) et l'idée que le plaisir est un préférable : cela conduirait à une confusion indépassable, que la connaissance seulement intellectuelle est incapable de dépasser. C'est le sens de la remarque souvent incomprise du chapitre II du *Manuel* : « Quant au désir, pour l'heure, supprime-le complètement. »

(I-4-1-2) Les couples : exemples et justification

Cette interprétation doit maintenant être appuyée par quelques références précises. Épictète ne dit en effet jamais explicitement ce que nous venons d'énoncer ; il nous appartient donc de démontrer la pertinence de cette interprétation par l'étude rapide de quelques extraits des *Entretiens*.

– *Entretiens*, I, 2, 1-5 :

« – Il n'est qu'une chose que l'être vivant raisonnable ne puisse supporter, c'est ce qui est étranger à la raison ; il supporte ce qu'il est raisonnable de supporter. Les coups ne sont pas insupportables en eux-mêmes.

– Comment ?

– Voici : les Lacédémoniens se laissent fouetter parce qu'ils savent que c'est raisonnable.

– Se pendre, n'est-ce pas insupportable ?

– Lorsque l'on éprouve qu'il est raisonnable de le faire, on quitte la vie en se pendant. 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. Le raisonnable et le déraisonnable se présentent différemment pour chacun, ainsi que le bien et le mal, l'utile et le nuisible. »¹⁴⁷

La distinction entre les deux plans que nous mentionnions est ici très nette. Quand Épictète mentionne ce qui est insupportable ($\phi\acute{o}\rho\eta\tau\acute{o}\nu$), il parle du premier plan : celui de l'entrée dans la sphère du sens. Ce qui est insupportable, c'est l'absence de sens. Que ce sens soit vrai ou faux, juste ou erroné n'importe pas ici ; ce qui compte c'est de montrer que ce qui caractérise *universellement* l'être humain (l'être conscient)¹⁴⁸ c'est cette *dimension* du sens, et non pas le *contenu* sémantique et la vérité ou fausseté qui y seront attachés. L'entrée dans le monde du sens va permettre dans un second temps de proférer des jugements et de leur attribuer une valeur ; celle-ci, loin d'être universelle, dépendra de chacun et de sa manière de juger en appliquant les prénotions aux cas

¹⁴⁷ *Ibid.*, I, 2, 1-5.

¹⁴⁸ Nous avons vu (p. 29) que cela ne signifie pas que la dimension du sens constitue *exclusivement* la nature humaine. Elle vient compléter et parachever les autres plans de l'existence que l'être humain partage avec les autres êtres.

particuliers¹⁴⁹. Ainsi Épictète peut affirmer que « le raisonnable (eÜlogon) et le déraisonnable (¥logon) se présentent différemment pour chacun, ainsi que le bien et le mal, l'utile et le nuisible ». Cette affirmation suit de la constatation empirique de la diversité des jugements à propos de mêmes événements du monde (il s'agit exactement du même type d'argumentation que celui qui est présenté à propos de la mort et du jugement de Socrate sur celle-ci).

Les deux plans apparaissent donc nettement, et la force du sage consiste exactement en la conscience de cela. Car le sage devra se garder de croire que, une fois entré dans la dimension du sens, il y aura un jugement fondamentalement meilleur que l'autre. Cela ne veut pas dire qu'il ne jugera ni n'agira : cela signifie que le sage sait *toujours* qu'il s'agit là d'un jugement qui n'est pas fondamental ni absolument nécessaire, donc d'une évaluation relative et issue d'une singularité (lui-même) ; il choisit délibérément de ne pas s'identifier à cette particularité quand bien même il ne reste pas inactif. Ce que chacun est prêt à voir chez autrui (la relativité des sentiments et des affects qui touchent les êtres humains), le sage réussit à le voir chez lui-même, en n'oubliant pas de se considérer comme un individu particulier au même titre que les autres. Cette interprétation permet de comprendre la suite du passage :

« – L'un trouve raisonnable de tendre le vase ; il sait que, s'il ne le tend pas, il recevra des coups et qu'on lui supprimera la nourriture ; s'il le tend, il n'aura rien de pénible ou de fâcheux à subir. Un autre juge insupportable non seulement de tendre lui-même le vase, mais encore d'admettre qu'un autre le tende. Si donc tu me demandes : "Tendrais-tu ou non le vase ?", je te dirai : il vaut mieux recevoir de la nourriture que n'en pas recevoir ; il vaut mieux ne pas être maltraité que l'être ; si c'est à cela que tu mesures ce que tu as à faire, va et tends le vase.

– Mais c'est au-dessous de moi !

– C'est à toi, non à moi, de faire intervenir ce point dans la question ; c'est toi qui te connais toi-même, qui sais combien tu te vends ; chacun se vend à son prix. »¹⁵⁰

¹⁴⁹ *Ibid.*, I, 22 : « Les prénotions sont communes à tous les êtres humains. Aucune prénotion n'est en contradiction avec une autre. Qui d'entre nous n'admet que le bien est une chose utile, souhaitable, à rechercher et à poursuivre en toute circonstance ? Qui n'admet que le juste est chose belle et convenable ? Alors, à quel moment y a-t-il contradiction ? Quand on applique les prénotions aux réalités particulières. » Nous retrouvons d'ailleurs ici exactement la même distinction entre les deux plans, dimension du sens et universalité, contenu du jugement et particularisme.

¹⁵⁰ *Ibid.*, I, 2, 8-11.

Ici, Épictète montre clairement que les actes de chacun sont envisagés en fonction de représentations, et que ces dernières divergent selon les individus. L'un trouve raisonnable de tendre le vase, l'autre pas. Épictète imagine alors être confronté à cette situation du vase ; il exprime alors une différence notable d'avec les deux protagonistes mentionnés dans la discussion. Ceux-ci semblent identifiés à leurs représentations et comme perdus en elles (il est préférable pour l'un de tendre le vase afin de ne pas recevoir de coups, tandis que le second trouve insupportable de tendre le vase : « Mais c'est au-dessous de moi ! »). L'interlocuteur d'Épictète s'associe au second tandis que notre sage, lui, se positionne différemment en remontant d'un cran dans les plans du sens et du jugement : il montre la relativité axiologique des deux choix. Il ne dit pas qu'il ne faut pas agir : il montre ici à un élève (donc quelqu'un à qui il veut faire accéder à la sagesse) que même s'il agissait d'une manière ou d'une autre, cela resterait fondamentalement indifférent¹⁵¹, et que ce qui compte vraiment c'est cette conscience du sens comme quelque chose qui est liée à la liberté de chacun (« chacun se vend à son prix. ») Il y a donc bien deux plans : celui de la liberté de choisir de tendre le vase ou pas, liée au choix d'une représentation, et celui, préalable mais inconscient et donc inconnu chez le non-sage, de la conscience que ce sont, justement, des représentations et que ce sens est créé par nous. La sagesse consiste à revenir sans cesse à la conscience de ce premier plan.

La fin du passage que nous étudions illustre merveilleusement cette thèse épictétienne :

- « – D'où le mot d'Agrippinus à Florus qui lui demandait s'il fallait descendre sur la scène auprès de Néron pour remplir sa charge : "Descends, lui dit-il.
- Et toi, demanda Florus, pourquoi n'y descends-tu pas ?
- Parce que je ne me pose même pas la question.", dit-il. »¹⁵²

Ici Agrippinus représente la figure du sage. Sa posture est remarquable, car il ne répond pas à Florus en *entrant* dans l'espace ouvert par sa question (pour y apporter une

¹⁵¹ Il mentionne d'ailleurs explicitement le fait de se nourrir ou de ne pas être maltraité comme quelque chose de préférable, exprimant *ipso facto*, quoique indirectement, que se nourrir ou être maltraité ne sont *que* des préférables, et donc *pas* des choses absolument essentielles et constitutives de l'humanité, comme l'est la liberté de conscience fondamentale (c'est à dire la *prohairésis*).

¹⁵² *Ibid.*, I, 2, 12-13.

réponse qui serait différente ou opposée) ; au contraire, *il refuse la position même de la question*. Ceci montre qu'il reste au plan supérieur (ou plus fondamental) du questionnement et rejette la problématique elle-même. Ainsi Agrippinus ne prend pas le risque de l'erreur ou de la réussite, il quitte ce plan du vrai et du faux considérés comme enjeux véritables. Sa position est celle du sage qui contemple les choses telles qu'elles sont mais ne juge pas : la mort n'est ni un mal ni un bien, pas plus qu'être amoureux, riche, pauvre ou célèbre. Cela est, c'est tout.

Remarquons la teneur émotionnelle de la scène. Nous pouvons envisager combien Florus est motivé par la peur : son inquiétude est presque palpable, et l'interrogation qu'il lance à Agrippinus est bien davantage la marque d'une inquiétude que d'une sincère sollicitude. À l'opposé, la superbe d'Agrippinus exprime une absence totale d'émotions perturbatrices et une parfaite sérénité. Il y a donc un lien direct entre l'entrée dans la question et l'entrée dans le couple d'affects plaisir-peine. Nous pouvons imaginer à la fois la peur de Florus et son excitation à l'idée d'être peut-être reconnu et validé par Néron ; nous pouvons imaginer que Florus soit décoré et rétribué, qu'il devienne riche, etc. ; mais nous ne pouvons jamais l'imaginer serein, c'est à dire l'imaginer, à la manière d'Agrippinus, *en dehors* du couple plaisir-peine. C'est exactement ce point, nous semble-t-il, qu'Épictète signifie quand il parle de sagesse, et c'est ceci que la tradition stoïcienne entend par sérénité et absence de troubles, à laquelle elle associe les « bonnes » passions (εὐπείαι) (qui ne sont donc pas vraiment des *passions*, puisqu'elles sont la teneur émotionnelle naturelle du sage et de tout être humain, fondamentalement) : joie, volonté et précaution.

Le Stoïcien sera donc « malade et heureux, en danger et heureux, mourant et heureux, exilé et heureux, méprisé et heureux¹⁵³ », tout autant qu'il sera, aurait-il pu affirmer également, « en pleine santé et heureux, confortable et heureux, admiré et heureux. » Il est très important de comprendre ceci, parce que les formulations d'Épictète, prises telles quelles, pourraient nous faire croire que le Stoïcien craint davantage la mort que la vie et cherche à s'en prémunir par un mode de vie ascétique ou mortifère qui devancerait la mort pour mieux l'appivoiser. Nous espérons que les explications que nous avons développées dans ce chapitre démontrent qu'il n'en est rien, malgré les modes d'expression ambigus de notre philosophe. Chercher à

¹⁵³ *Ibid.*, II, 19, 24.

apprivoiser la mort par réaction à la peur que nous aurions d'elle n'est pas du tout stoïcien : l'espoir illusoire d'une maîtrise ou d'un contrôle confirme et entérine plutôt la peur que nous avons d'elle. Le Stoïcien ne cherchera donc pas du tout à « maîtriser » la mort, comme de trop nombreux manuels de philosophie le font croire¹⁵⁴, il cherche très simplement à vivre avec la conscience que les indifférents sont des indifférents.

Ainsi, quand il veut nous prémunir contre l'entrée dans le couple plaisir-peine, Épictète peut sembler le faire en critiquant l'un des pôles de l'alternative par une condamnation radicale qui *peut* faire croire qu'il invite à rechercher l'autre pôle. Il nous enjoindrait ainsi à fuir la peur de la mort par le déni de celle-ci, ou nous inviterait à des mortifications pour fuir le plaisir. Ce n'est absolument pas le cas, sa logique est toute autre. L'idée majeure, qui se rattache bien sûr à la théorie stoïcienne des préférables, est, encore une fois, de distinguer les plans de compréhension du monde et d'adhésion à la réalité. Le sage vit dans le monde et y expérimente tout, mais n'adhère jamais complètement à l'une des branches des alternatives ouvertes par l'existence du sens : si la mort n'est pas un mal, ce n'est pas qu'elle est un bien, mais qu'elle est indifférente ; si la richesse n'est pas un bien, ce n'est pas qu'elle est un mal, mais qu'elle aussi est indifférente¹⁵⁵. Il n'y adhère jamais *complètement*, parce qu'il peut y adhérer *factuellement* et *inessentiellement*. Le sage stoïcien ne s'empêchera donc pas de vivre ni d'apprécier le monde, mais le fera toujours avec une conscience globale des choses qui lui fait percevoir le caractère relatif des valeurs de tout ce qui est. Poursuivons l'étude de ce chapitre deux du premier livre :

« – Que me demandes-tu ? Si la mort est préférable à la vie ? La vie, sans doute ; si la peine est préférable au plaisir ? Le plaisir, je l'affirme.

– Mais si je ne joue pas dans sa tragédie, il me fera couper la tête.

– Va donc et joue ; moi, je ne jouerai pas. »¹⁵⁶

¹⁵⁴ Citons par exemple Luc Ferry dans son livre à succès *Apprendre à vivre, Traité de philosophie à l'égard des jeunes générations*, Plon, 2006, qui tombe dans ce piège : « Où tu mesures peut-être en quoi aussi, dans le Stoïcisme comme dans le Bouddhisme, la dimension temporelle de la lutte contre l'angoisse de mort est bien celle du "futur antérieur". Elle se formule, en effet, de la façon suivante : "Quand le destin aura frappé, alors je m'y serai préparé." Lorsque la catastrophe, ou du moins ce que les hommes considèrent habituellement comme tel – la mort, la maladie, la misère, et tous les maux qui sont liés au caractère irréversible du temps qui passe – *aura eu lieu*, je pourrai y faire face grâce aux capacités qui me furent données de vivre au présent, c'est à dire d'aimer le monde tel qu'il est, quoiqu'il advienne. »

¹⁵⁵ Les citations illustrant ce propos sont innombrables. Par exemple *Entretiens*, II, 19, 13.

¹⁵⁶ *Ibid.*, I, 2, 15.

Le caractère préférable de la vie et du plaisir n'est absolument pas nié, mais son caractère essentiel l'est. À la vie ou au plaisir, le sage ne sacrifiera jamais la conscience de la réalité prise dans son ensemble ; il peut ainsi expérimenter le plaisir mais ne s'y attache pas, ou bien choisir de ne pas suivre le plaisir parce qu'il estime que cela lui ferait perdre, précisément, la sagesse. Dans l'exemple précédent, l'attitude du sage Agrippinus n'est donc pas à comprendre comme l'action inverse et opposée à celle de Florus, même si l'acte lui-même consiste, *de fait*, à faire l'inverse. Car le sens que le sage donne à son action est autre : il n'affirme pas qu'il est mal de jouer dans la tragédie et de vouloir sauver sa vie, pas plus qu'il n'affirmerait qu'il est *mieux* de ne pas jouer ; tout dépend de ce qui pousse à agir : ce qui motive ici son action, c'est le sens global de son existence, qui le fait se percevoir comme un être humain, c'est à dire quelqu'un qui s'accomplit réellement seulement s'il garde à l'esprit toutes les dimensions de son être sans jamais sacrifier la plus haute (celles de la raison et de la conscience, qui lui donnent justement accès à la dimension du sens). Ainsi, la préservation de cette dimension, concomitante à un rapport complet et global à la réalité, l'empêche de renoncer à son humanité au détriment de sa vie biologique et sociale. Ce n'est donc pas sur le même plan de sens que celui de son interlocuteur que se situe son choix, dans l'exemple mentionné ici, de « ne pas jouer ». L'acte réellement inverse serait plutôt, par exemple, celui d'un militant opposé politiquement à la personne qui exige que l'on joue dans la tragédie et qui déciderait, par conviction politique, de marquer sa désapprobation avec ce geste de refus ; dans ce cas, nous aurions affaire à une attitude *de fait* identique à celle du sage, mais *essentiellement différente*, puisqu'elle ne serait pas motivée par une conscience globale et universelle des choses mais par des opinions relatives (politiques et sociales en l'occurrence). Dans notre exemple, Agrippinus se situe, pourrions-nous dire, *par-delà* ce débat relatif : il invoque une raison d'un ordre supérieur, qui concerne une conception de l'être humain. C'est le sens de la suite du propos :

« – Va donc et joue ; moi, je ne jouerai pas.

– Pourquoi ?

– Parce que tu te considères, toi, comme un des fils de la tunique ; quoi donc !

Tu te préoccupes surtout de la manière de ressembler aux autres êtres humains, comme ce fil qui ne veut rien avoir qui le distingue des autres ; moi, je veux être de la teinture du pourpre, cette petite quantité de matière brillante qui donne au reste

son éclat et sa beauté. Pourquoi me dis-tu : “Fais donc comme tout le monde” ?
Comment alors serais-je encore pourpre ? »¹⁵⁷

Nous pouvons concéder qu’il est possible d’interpréter ce passage dans un sens moins favorable à notre thèse. Il pourrait en effet être envisageable de l’utiliser pour dire qu’Agrippinus est motivé par la *distinction*, au sens de Pierre Bourdieu pourrions-nous dire, et qu’il ne représente donc pas la sagesse stoïcienne telle que nous essayons de la définir : Agrippinus ne serait que de l’autre côté de la balance par rapport à Florus, et non pas en dehors de celle-ci, ainsi que nous voudrions bien le montrer. Pourtant il nous semble tout à fait possible, et même important, de montrer que cela n’est pas le cas. Les arguments que nous avons développés dans ce chapitre sont une première manière de défendre cette thèse, et ils montrent qu’il serait incohérent qu’Épictète eût développé de nombreux passages distinguant ce que nous avons appelé « sortir du couple » et « sortir d’un des pôles du couple (pour aller dans l’autre) », tout en défendant des propos aussi contraires à cette logique stoïcienne. De plus (et il s’agit ici d’une question d’interprétation), l’image de la « teinture pourpre » du fil de la tunique nous semble renvoyer plutôt à la conception stoïcienne de l’être humain comme entité achevée par sa dimension rationnelle et spirituelle¹⁵⁸. Rappelons-nous que les différents plans de l’existence humaine trouvent leur accomplissement par la plus haute des facultés (ce qui ne veut pas dire, encore une fois, que les autres sont méprisables, puisqu’elles sont elles aussi des composantes essentielles de l’être humain) et que c’est précisément par cette conscience globale de la réalité que le Stoïcien quitte le domaine des impressions relatives et partiales pour entrer dans une sphère de sens plus universelle et donc plus conforme à la nature. Ici, le fil pourpre distingue en effet, mais il distingue en « donnant au reste son éclat et sa beauté. » Le parallèle avec le rôle joué par la raison-conscience dans la conception stoïcienne du monde est clair : la distinction ne se fait pas, pour Agrippinus, sur le même plan que sur celui de Florus (il ne s’agit pas, en termes de sociologie, de réussir à être dans le clan des dominants préférentiellement au clan des dominés, avec tous les indices de distinction qui y sont attachés) ; Agrippinus se distingue de Florus parce qu’il ne veut pour rien au monde sacrifier la dimension de conscience et de raison qui va donner sens au reste. Il veut se

¹⁵⁷ *Ibid.*, I, 2, 17-18.

¹⁵⁸ Au sens que nous avons déjà mentionné via Diogène Laërce, *Vie...* VII, 86 : « pour diriger ses actions de manière plus achevée. »

distinguer, certes, mais pas pour briller ou obtenir des compensations qui soient sur un des plateaux de la balance. C'est en quittant la balance qu'il s'accomplit, quoiqu'il en coûte pour lui du point de vue social (car si le philosophe réussit à percevoir la différence de sens entre l'acte de celui qui se retire de la balance et l'acte de celui qui change de plateau, cela n'est pas le cas pour le politicien (ici Néron), qui ne comprend les actes que du second point de vue).

– *Entretiens*, I, 27, 4-7 :

« Quelle protection pouvons-nous donc trouver contre une habitude ? L'habitude contraire. Tu entends dire par des gens vulgaires : “Ce malheureux, il est mort ; il avait perdu son père et sa mère, et il a disparu avant l'âge et en terre étrangère.” Écoute les paroles contraires ; arrache-toi à ces conversations, oppose à une habitude l'habitude contraire. Aux raisonnements sophistiques, oppose la logique en t'y exerçant et en la pratiquant. Contre les convictions irraisonnées, garde toujours à ta disposition des prénotions claires et distinctes. Lorsque tu te représentes la mort comme un mal, aie bien dans l'esprit que le mal, c'est ce qu'il convient d'éviter et que la mort est inévitable. »

Le couple que nous essayons de mettre en valeur est ici mentionné de manière quasiment explicite. Le sage, qui se situe en dehors des enjeux de la vie et de la mort, du plaisir et de la peine, est en mesure d'aider le novice à lutter contre les turpitudes de la vie parce qu'il a compris le jeu bipolaire des couples de notions comme la vie et la mort, les excès de la logique et ses insuffisances dans le sophisme, ou encore toutes les autres mauvaises habitudes que nous pouvons avoir. Remarquons que si la *lutte* contre une habitude doit *passer par* l'habitude contraire, c'est bien pour, en fin de compte, comprendre que ni l'une ni l'autre des habitudes ne peuvent conduire à la sérénité et à la liberté fondamentales. L'habitude contraire appelée en renfort doit donc être comprise comme un moment pédagogique, un moment d'exercice, qui permet de se libérer *à la fois* de la mauvaise habitude et de l'habitude contraire, parce que la connaissance intime des deux pôles du couple permet d'en comprendre, à terme, la vanité et l'égale valeur. Il n'est pas fondamentalement préférable d'adorer l'ivresse plutôt que de ne jamais boire une goutte de vin : les deux attitudes témoignent d'une même habitude à laquelle nous attribuons à tort notre bonheur (par le plaisir répété de l'ivresse ou l'orgueil de nous savoir toujours sobre) ; mais pour pouvoir atteindre une véritable sérénité, c'est à dire

n'être attaché à aucune des deux attitudes, il sera certainement nécessaire de d'abord sortir de l'un des pôles du couple en expérimentant le pôle opposé (la sobriété pour l'amateur d'ivresse, et s'autoriser à être ivre pour celui qui est fier de ne jamais l'être). C'est ce moment d'exercice qui peut porter (et a souvent porté) à confusion, comme cela pourrait être le cas dans l'exemple que nous avons choisi d'étudier. Pourtant, il est manifeste qu'Épictète parle ici de la lutte contre une habitude par une habitude contraire, mais qu'il serait absurde de comprendre qu'il valorise l'habitude contraire à la première : dans ce cas, l'habitude contraire deviendrait la nouvelle habitude et serait à nouveau à combattre. L'exemple de cet homme qui plaint son ami d'être mort et d'avoir eu une vie difficile est à cet égard très clair : Épictète lui demande de se nourrir des paroles contraires pour qu'il contredise cette conception irrationnelle des choses ; l'exercice pourra par exemple constituer, pour cet homme, en la répétition de phrases comme « mon ami est mort et a vécu ainsi, exilé et orphelin, et tout cela est souhaitable. » Ce jugement opposé à la croyance spontanée de notre protagoniste créera (c'est ce que le philosophe espère, en tout cas) sans doute un choc ou une réaction, mais s'il continue l'exercice, il pourra sans doute parvenir au point où cette nouvelle proposition ne lui paraîtra ni plus ni moins absurde que ce qu'il pensait initialement. Arrivé à ce point, la sagesse consistera alors à se rendre compte, à *prendre conscience* du couple de jugement pour comprendre que, finalement, les *deux* jugements sont insensés et contredisent la conformité à la nature. En réalité, il n'est ni bon ni mauvais que cet homme ait vécu et soit mort ainsi : c'est ainsi, tout simplement, et si cela peut être qualifié de « bon », ce n'est qu'en ce sens nouveau, du plan de la *parakolouthésis*, qui identifie l'être à la perfection¹⁵⁹.

– *Entretiens*, II, 16, 19 :

« Si nous craignons non pas la mort ni l'exil, mais la crainte elle-même, nous nous exercerions à ne pas tomber dans ce qui nous paraît un mal. »

Ici encore Épictète évoque l'existence de ces différents plans de réflexion et d'exercice spirituel. En effet, « craindre la crainte elle-même », c'est sortir du couple

¹⁵⁹ Nous retrouvons notre propos initial (p. 26), où nous affirmions que le caractère bon de l'univers était pour les Stoïciens un état de fait qui ne pouvait se comprendre et se démontrer que de l'intérieur du Stoïcisme.

plaisir-peine, dans la mesure où nous comprenons que nous quittons un rapport angoissé de dépendance à l'égard du cours des choses. Plutôt que de vivre en identifiant notre bonheur au plaisir actuel, nous vivons une sortie de l'angoisse, profondément salutaire et apaisante, qui nous rend *vraiment* heureux, parce qu'elle est durable et surtout reliée à une vérité ontologique (à la sagesse de comprendre que les choses sont ce qu'elles sont et telles qu'elles sont). Sans cela, nous ne pouvons en effet que craindre la mort ou l'exil, et vivre dans des plaisirs certes réels, mais absolument pas satisfaisants existentiellement : le plaisir d'être admis au sein de la cité n'est que la face cachée de la douleur d'en être exclu. Et plutôt que de vivre au gré du bon vouloir de ce pile ou face imposé par le cours des choses, Épictète nous propose ici de ne plus craindre le sort lui-même, autrement dit de sortir de ce couple plaisir-peine.

Le caractère ontologiquement fondé de cette position ressort brièvement mais pertinemment à la fin de la citation : sortir du couple est entrer dans une conception et une conscience vraie de la réalité, tandis qu'en rester au niveau du couple correspond à vivre dans l'illusion, c'est à dire dans ce qui nous *paraît* un mal.

– *Entretiens*, II, 16, 24-26 :

« – Qu'est-ce qui nous pèse ? Qu'est-ce qui nous met hors de nous ? Quelle autre chose que nos pensées ? Pourquoi est-il si pénible de partir, de nous séparer de nos relations, de nos camarades, de notre milieu, de nos habitudes, sinon à cause de nos opinions ? Lorsque les enfants pleurent un peu quand la nourrice s'en va, un petit gâteau leur fait oublier leur chagrin. Veux-tu donc que nous soyons comme les enfants ?

– Non, par Zeus !

– Ce n'est pas un gâteau qui doit nous faire changer, ce sont nos opinions droites. »

Dans cet extrait, la figure de l'enfant représente bien évidemment l'être humain quand il n'est pas dirigé par la raison, autrement dit l'être humain dépourvu de sagesse. Ce qu'il convient de retenir ici, c'est une nouvelle fois l'existence de ce couple plaisir-peine. En effet l'enfant oscille, en fonction de ce qui lui est proposé de l'extérieur, entre la peine (la nourrice s'en va) et le plaisir (le gâteau). La réaction émotionnelle de l'enfant peut traduire l'idée selon laquelle il est mieux, autrement dit *préférable*, de ressentir le plaisir de manger le gâteau que le déplaisir de voir sa nourrice le quitter.

Cette idée est tout à fait juste du point de vue relatif des préférables, mais infiniment éloignée de la sagesse stoïcienne qui préconise, comme le fait Épictète ici, de prendre conscience qu'il s'agit là d'un *couple* dans lequel l'enfant est embarqué et au sein duquel il n'est déjà plus libre ni heureux au sens profond (stoïcien) du terme. Le plaisir à savourer le gâteau n'est en effet que le même genre d'émotion que la douleur ressentie à la perte de la nourrice ; l'enfant ne s'en rend certainement pas compte et réclamera sans doute, au nom de son bonheur et de sa liberté (qu'il ne sait pas être sa liberté faible et égoïste) des parts supplémentaires de gâteau, car le plaisir est plus agréable que la peine ; mais c'est en vain, car les jeux sont faits : quand bien même le plaisir durerait longtemps, la peine est irrévocable, tant que nous nous maintenons dans cette polarité. La seule solution est de *sortir* du couple, et c'est ce geste qui constitue l'essence même de la sagesse. Il s'agira donc de ne plus être comme des enfants (considérés dans ce sens péjoratif) et de développer la sagesse de la conscience de l'ordre du cosmos : il est inévitable que la nourrice qui est arrivée parte, que le gâteau que l'on mange disparaisse, etc.

(I-4-1-3) Conclusion sur la notion de couple

C'est donc quand nous accordons librement notre raison (par nos jugements, ou par le jugement qu'il ne faut pas juger) avec la Raison de l'ensemble du cosmos que notre liberté est réelle, puisque nous ne sommes plus dans des illusions qui ne tiendront qu'un temps. Cette harmonie permet de ne plus passer indéfiniment du plaisir à la peine, et de sortir de ce couple infernal : il y a en quelque sorte une transcendance possible à l'échelle qui va du plaisir intense à la peine la plus forte¹⁶⁰. Nous l'avons représentée par les images du couple plaisir-peine, de la « sortie du couple », ou encore de la balance et de ses deux plateaux, avec l'idée de s'extraire de la balance elle-même (plutôt que de changer de plateau)¹⁶¹. Cette conception des choses est centrale et primordiale chez

¹⁶⁰ C'est selon nous la différence de fond entre les sagesse stoïcienne et épicurienne, qui se ressemblent en de nombreux points quant à la pratique. Épicure ne croit pas qu'il existe un au-delà du couple plaisir-peine, et invite chacun à vivre selon un intelligent calcul qui permette de vivre avec le plus de plaisir et le moins de peine possibles. En réussissant ceci, on éprouve une joie sereine, mais elle n'est pas atteinte en *sortant* du couple plaisir-peine, comme c'est le cas chez Épictète.

¹⁶¹ Il est souvent reproché à Sénèque d'utiliser cette théorie pour masquer des faiblesses et des intérêts moins nobles. Il lui serait ainsi facile de s'afficher comme Stoïcien tout en gardant ses prérogatives de personne appartenant à une classe sociale favorisée, avec tous les avantages que cela comporte. Nous ne

Épictète ; elle permet de comprendre de nombreux passages qui sembleraient sans cela difficiles à interpréter, ou même contradictoires avec l'esprit du Stoïcisme.

Pour résumer, reprenons les points principaux :

Le *sens* donné aux choses qui arrivent dans le monde est construit par un travail de la raison et nécessite l'existence de la conscience. Toutes deux sont des facultés supérieures qui parachèvent la formation de certains êtres, que nous appelons les êtres humains. Ce sens est d'ailleurs précisément une construction humaine qui fait exister les mouvements des corps du monde en tant qu'événements, c'est à dire « choses qui arrivent ». Il est ainsi à la fois sens et « vérité » ontologique, à l'exclusion de toute évaluation morale ou esthétique : contemplation et reconnaissance des faits, de ce qui est, dans sa pure nudité. Ce sens est, dans la philosophie stoïcienne, un incorporel.

Il rend possible, dans un second temps facultatif, l'attribution ou non d'une valeur morale aux événements ainsi portés à l'existence incorporelle : en accordant sa créance, son assentiment, à la validité ou non de ce sens, les êtres humains engagent plus qu'une simple présence sereine à ce qui est. Il se crée alors un couple vrai-faux, non plus au sens de la vérité ontologique mentionnée ci-dessous, mais en un sens déjà imprégné de morale, comme par exemple lorsqu'on dit que telle personne est « vraiment » trop bavarde, ou qu'il est vrai que « j'ai un beau cheval¹⁶² », ou encore que « je suis plus riche que toi, donc je te suis supérieur¹⁶³ ». Nous retrouvons ici la conception chrysippéenne du sens et de l'assentiment, abordée ci-dessus (p. 66), et cette idée importante selon laquelle le sens précède nécessairement tout assentiment, en ouvrant un espace de valeurs (vrai - faux, bon - mauvais, beau - laid). Chez Épictète, ce premier accès au sens revient au travail de la raison (*logos*), prise au sens restreint et précis de la faculté de la conscience contemplative (*parakolouthésis*) plutôt qu'à ce qu'il appelle *stricto sensu* la raison (*logos*).

En dépassant la simple sphère de la contemplation et de l'accueil du sens, nous exerçons notre jugement et de donnons notre assentiment à telle ou telle représentation.

partageons pas du tout ce point de vue, que le suicide éminemment stoïcien de ce philosophe contredit à lui seul.

¹⁶² Épictète, *Manuel*, VI.

¹⁶³ *Ibid.*, XLIV.

Le *logos*, au sens plus strict de ce qui attribue une valeur aux choses, entre alors en scène et fait son travail de discrimination, d'évaluation et de jugement. Ce faisant, des valeurs morales ou esthétiques, des préférences ou des dépréciations sont attribuées à ces représentations ; nous entrons alors dans l'un des pôles du couple que la simple contemplation avait laissées inexplorés, et prenons le risque du vrai et du faux relatifs, du bien et du mal, du plaisir et de la douleur. C'est contre ce plan que l'éducation stoïcienne prétend nous prémunir, et c'est en permanence à la compréhension que le malheur n'est *rien d'autre* que l'ignorance de ce processus qu'Épictète ramène ses interlocuteurs (comme les exemples cités ci-dessus nous l'ont montré).

(I-4-2) *La sagesse, le bonheur serein et la liberté de juger du sage*

En résumé, l'idée générale est que le monde (le cosmos) forme un tout harmonieux, où tous les éléments sont liés (c'est la physique stoïcienne). Vivre en conformité avec la nature, c'est participer à cette harmonie. Pour l'être humain, cela implique nécessairement l'idée d'éthique parce qu'il est un être particulier : il possède, certes, les facultés des autres êtres (la »xij du minéral, la fúsij du végétal, la yuc» de l'animal), mais possède en plus la raison (lògoj) et la conscience (parakoloúqhsij), qui sont toutes deux des facultés réflexives (aøtáj qewrhtik»n)¹⁶⁴. La sagesse consiste à accorder sa raison à celle du tout (par des jugements corrects, non erronés) et à contempler ce qui lui est donné à voir, sans ajouter de jugement là où la conscience ne doit que suivre la réalité du regard, si ce n'est un jugement qui redouble objectivement ce qui est perçu :

« Quelqu'un se baigne à la hâte. Ne dis pas que c'est mal, mais que c'est à la hâte. Quelqu'un boit beaucoup de vin : ne dis pas que c'est mal, mais que c'est beaucoup. »¹⁶⁵

¹⁶⁴ Au tout premier chapitre du livre I des *Entretiens*, Épictète affirme qu'il n'y a qu'une seule faculté réflexive, la raison (*logos*) : « La faculté de la raison : de celles que nous avons reçues, elle est la seule qui se comprend elle-même. » L'ensemble de l'œuvre amène à penser que ceci est faux, puisque la conscience est une faculté supérieure, réflexive par nature. Mais nous verrons qu'en un sens, Épictète dit vrai, car la conscience ne *réfléchit* pas (ne pense pas), et n'émet donc pas de jugement sur elle-même ; simplement elle se sait être, du fait qu'elle est.

¹⁶⁵ Épictète, *Manuel*, XLV.

Cette sagesse procure un bonheur serein, une joie qui reflète l'état naturel de l'être humain accompli, de celui qui est complètement ce qu'il doit être.

Notons que même si nous ne réussissons pas, de fait, à prendre un recul sur les choses tel que nous serions continuellement dans la conscience de la perfection du cosmos, il n'empêche que nous pouvons rationnellement *reconnaître* ce qu'Épictète a vu et compris à propos de la valeur objective des événements et admettre que le jugement *peut* être libre et donc dégagé des erreurs d'évaluation dues à nos passions. Ce point est capital (et reprend finalement la logique de l'argument d'Épictète lui-même quand il veut nous convaincre de la non-universalité de la peur de la mort) car il instaure une contradiction à la croyance que la sagesse n'est pas possible : quand cela a été vu et compris, et si cette théorie stoïcienne arrive à créer chez son auditeur une confiance suffisante dans la cohérence et la rationalité de celle-ci, il devient difficile de ne pas chercher à atteindre cette sagesse. Mais bien évidemment, nous nous trouvons ici face à un cercle argumentatif : si Épictète n'a pas été convainquant lors de son argumentation sur la peur de la mort et la libération de la peur (*via* la conscience que les jugements professés par l'*ego* sont justement des expressions d'une perte de lien et de confiance dans l'harmonie de la nature, donc d'une peur !), nous ne serons pas touché par l'invitation qu'il nous fait de le suivre. Nous devons reconnaître ici la limite du pouvoir de persuasion de notre philosophe, et s'en remettre à ce qu'Arrien disait de lui :

« Que les lecteurs le sachent bien, quand il proclamait ses discours philosophiques, son auditeur ne pouvait échapper à l'impression qu'il entendait lui faire éprouver. »¹⁶⁶

Dans ce contexte, le philosophe, dont Épictète représente la figure par excellence, est alors avant tout un *éducateur*, dont le rôle est de parfaire le jugement de ses élèves, de les aider à se libérer de leurs erreurs pour retrouver l'harmonie avec le tout. Ceci passe par l'abandon de la croyance qu'il y aurait quoi que ce soit à gagner à penser autrement qu'en accueillant ce qui existe tel qu'il existe, par un travail de conscience interprétative du monde (qui lui donne sens, le fait exister incorporellement comme monde). L'éthique stoïcienne consiste à viser cette sagesse pour trouver un bonheur et une liberté réels. Ce ne peut donc absolument pas être la liberté individuelle, ce pouvoir de choisir

¹⁶⁶ Arrien, *Entretiens d'Épictète*, Lettre à Lucius Gellius (préface aux *Entretiens*), 7.

d'adhérer ou pas à une représentation, qui peut décider par soi-même de ce qui est juste : cette liberté doit *s'accorder* à la raison universelle ; en un sens, donc, personne ne peut *décider* de ce qui est bon et juste pour lui.

Cette situation très particulière est illustrée par l'image récurrente du théâtre :

« Souviens-toi que tu es acteur d'un drame que l'auteur veut tel : court, s'il le veut court ; long, s'il le veut long ; si c'est un rôle de mendiant qu'il veut pour toi, même celui-là joue-le avec talent ; de même si c'est un rôle de boiteux, de magistrat, de simple particulier. Car ton affaire, c'est de jouer correctement le personnage qui t'a été confié ; quand à le choisir, c'est celle d'un autre. »¹⁶⁷

Le devoir suprême, qui est alors autant un devoir qu'un accomplissement de soi, est donc bel et bien de jouer parfaitement son rôle, afin de pouvoir rendre harmonieux et parfait l'ensemble de la pièce. Personne ne peut décider selon son bon vouloir de son rôle, du déroulement de la pièce, etc., tout comme il n'est au pouvoir de personne d'empêcher la mort d'arriver, le soleil de briller ou de choisir l'endroit de sa naissance. C'est précisément le *refus* de ces états de faits – refus rendu possible par la liberté de jugement – qui provoquera les passions qui nous rendent malheureux.

¹⁶⁷ *Ibid.*, XVII.

II - Les passions

(II-1) Les passions selon l'école stoïcienne : définitions et problématiques générales

(II-1-1) Définitions

(II-1-1-1) Les passions selon Zénon

La théorie stoïcienne des passions, si nous pouvons l'appeler ainsi, est élaborée de manière quasi-définitive dès les premiers temps de l'école. Elle se verra nuancée et modifiée sur des points de détail, mais pas sur l'essentiel. Toute la réflexion stoïcienne sur les passions tourne ainsi autour de cette définition initiale et primordiale de Zénon : la passion (πάθος, *pathos*) est un

« mouvement de l'âme irrationnel et contraire à la nature, ou encore impulsion excessive¹⁶⁸. »

(ἡ λογικὴ καὶ παρὰ φύσιν ὑπερβολὴ τῆς ψυχῆς πλεονεξία)

À la fois Diogène Laërce et Cicéron rapportent la même définition, et tous les deux le font en l'attribuant explicitement à Zénon ; la probabilité d'authenticité en est d'autant plus grande. Diogène Laërce affirme citer directement le traité *Des Passions* de Zénon, tandis que Cicéron, quand il écrit ses *Tusculanes*, a sûrement sous les yeux le traité de Chrysippe (*Logikon* et *Thérapeutikon*) plutôt que celui de Zénon, mais cela ne change rien au fond de la question : d'une part parce que Cicéron mentionne clairement que cette définition est celle de Zénon (et non pas celle de Chrysippe), et d'autre part parce qu'il est tout à fait raisonnable de penser que l'ouvrage de Chrysippe reprend assez exactement la définition d'école (donc celle de Zénon), les éventuelles nuances chrysippiennes apparaissant seulement dans la suite de l'ouvrage. C'est aussi l'opinion de Janine Fillion-Lahille, qui avance que « les deux formules (*i.e.* de la définition de la passion par Zénon) étaient reprises par Chrysippe, exactement dans les mêmes termes »,

¹⁶⁸ D.L., VII, 110. Cicéron, *Tusculanes*, IV, 6.

avant que celui-ci ne « se donne pour tâche de développer les indications de Zénon, et [ne] se livre aussitôt à une longue exégèse de ces définitions¹⁶⁹. »

Dans *Sur les doctrines d'Hippocrate et de Platon*, Galien fait également mention de la même définition¹⁷⁰, mais, à la différence de Diogène Laërce et de Cicéron, il critique les doctrines du Portique bien plus qu'il ne les expose ; il a également sous les yeux, comme Cicéron, le traité *Des Passions* de Chrysippe plutôt que celui de Zénon, où nous retrouvons le même rapport à la définition initiale : Chrysippe l'emprunte donc manifestement à Zénon.

Cette définition de la passion doit être comprise en relation avec la théorie de l'âme telle que l'école stoïcienne la présente : elle s'oppose en effet nettement et sans demi-mesure aux théories déjà bien établies de Platon et Aristote. Ces derniers affirment que l'âme humaine peut être considérée comme une entité dirigée par différents principes, dont certains ne sont pas rationnels. Les Stoïciens refusent catégoriquement cette possibilité, qui remettrait en question l'ensemble de leur système, et en particulier leur théorie du *pneuma*, « souffle » universel et *rationnel*, présent en *toute* chose. Ainsi pour les Stoïciens, si la passion est un mouvement de l'âme *irrationnel* ou *déraisonnable*, on ne peut pas pour autant dire que c'est parce que ce mouvement viendrait d'une partie irrationnelle de l'âme, qui aurait « pris les commandes » d'un sujet, comme c'est le cas chez Platon. Nous reviendrons sur ce point difficile, après un bref rappel de la thèse platonicienne.

Celle-ci propose en effet le schéma suivant : l'âme humaine est tripartite, ou du moins il est possible de la considérer comme telle¹⁷¹. S'y distinguent une partie rationnelle, une partie affective ou colérique, et une partie désirante. Ces trois principes

¹⁶⁹ J. Fillion-Lahille, *Le de Ira de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*, p. 71.

¹⁷⁰ Galien, *Sur les doctrines d'Hippocrate et de Platon*, 338 (éd. Mueller). Trad. Lahille, *Le De Ira...*, p. 72.

¹⁷¹ Platon expose une analogie possible entre la structure de la cité et celle de l'âme humaine, en *République* IV, 435b sq. Il n'y affirme pas explicitement que l'âme est tripartite, mais la postérité a fait de ce passage un des fondements de la « théorie de la tripartition de l'âme » chez Platon, en l'ôgoj, qumòj et m̃pikum...a. Ce point demanderait une étude à lui seul, contentons nous de partir de l'idée selon laquelle il y a dans l'âme, selon Platon, plusieurs sources d'action, dont certaines ne sont pas rationnelles. Platon parle d'ailleurs de trois *espèces* ou *sortes* (εἶδη) de qualité, plutôt que de *parties*. Cf. également le *Timée*, 69c-71e, ainsi que l'image connue de l'attelage et ses diverses composantes dans le *Phèdre*, 253c-254e.

de mouvement ont leur légitimité propre et servent des intérêts divers chez les êtres humains. Il est évident que Platon valorise la partie rationnelle de l'âme, mais les autres sont tout aussi utiles, en particulier lorsqu'elles peuvent être mises au service de la raison (dans le cas de la guerre, par exemple, où la partie affective, guidée par l'intelligence rationnelle, sera indispensable) ; idéalement, bien sûr, elles doivent l'être¹⁷². Mais la réalité n'est pas toujours à la hauteur de l'idéal, et il arrive fréquemment que la partie colérique l'emporte en décision sur la partie rationnelle, ou que ce soit le désir qui prenne les commandes. Nous sommes alors en présence d'un cas de débordement passionnel. Celui-ci est sans doute répréhensible mais a le mérite de pouvoir s'expliquer assez facilement : l'âme est dirigée par l'irrationalité, il n'y a donc rien de surprenant à ce que l'acte soit irrationnel et qualifié, avec toute la connotation péjorative que ce terme a dans le contexte grec antique¹⁷³, de passion.

C'est à ce point précis que la théorie zénonienne va donc radicalement s'opposer, comme le rappellera Cicéron :

« Tandis que les anciens pensaient que les passions étaient naturelles et n'avaient rien à voir avec la raison et qu'ils plaçaient le désir dans une partie de l'âme et la raison dans une autre, Zénon était en désaccord avec cette conception, car il considérait que les passions sont volontaires, qu'elles sont admises par un jugement de l'opinion, et que l'intempérance, enfreignant toutes les limites, est la mère de toutes les passions. »¹⁷⁴

Zénon a ses raisons propres de vouloir s'opposer à la théorie platonicienne, dont l'une est sans aucun doute la nécessité de maintenir une intelligibilité universelle des événements et de ne rien exclure, seraient-ce même les passions, de l'ordre du monde. Mais il s'engage dans une voie périlleuse, puisqu'il va devoir rendre compte de l'existence (manifeste) des passions sans pouvoir les attribuer à autre chose que leur contraire, à savoir la rationalité !

Toujours est-il que c'est bien cette position qui sera affirmée et défendue ; la théorie de l'âme développée par le Portique présente celle-ci comme une entité, *une* bien que

¹⁷² *République* IV, 441e.

¹⁷³ Cf. R. Muller, *Op. Cit.*, p. 229 : « Le terme *πῆξις*, que nous traduisons faute de mieux par "passion", a d'emblée une connotation péjorative que le mot français ne possède plus nécessairement. »

¹⁷⁴ Cicéron, *Seconds académiques*, I, X, 38. (Trad. J.-B. Gourinat, *Op Cit.*, p. 56.)

possédant diverses parties (huit exactement). Ces différentes parties sont des extensions distinctes d'un même corps central, à l'image des tentacules du poulpe qui sont des extensions du poulpe tout en étant et constituant le poulpe lui-même¹⁷⁵. L'âme est donc un corps subtil, composé d'air et de feu (un souffle chaud) qui se répand vers les différents organes et membres du corps humain ; son centre et sa partie directrice sont situés au niveau du cœur. L'unité de constitution de cette âme interdit de faire intervenir des parties de l'âme qui seraient extérieures à celle-ci (et qui donc ne seraient plus l'âme), comme c'est le cas chez Platon. Chez celui-ci, nous le remarquons, les « parties » non rationnelles de l'âme ne sont en effet pas liées à la partie rationnelle comme si elles en étaient des prolongements affectés à certaines fonctions ou à certains organes, elles sont au contraire en concurrence avec la partie rationnelle (le *noûs*) pour diriger l'individu.

Ainsi, la voie dans laquelle Zénon engage l'école stoïcienne toute entière est claire : elle permet d'éviter les difficultés que les autres écoles rencontrent (notamment la question de la relation entre l'âme et le (reste du) corps, ainsi que celle de l'unité de substance de l'univers entier), mais elle pose la redoutable question de l'existence ou du surgissement de l'irrationalité. Appliquée à la théorie des passions, elle mène inévitablement au problème de l'intelligibilité de celles-ci, puisque cette âme de part en part traversée par le *pneuma* universel et rationnel est capable d'engendrer un « mouvement de l'âme irrationnel et contraire à la nature ». Problème important manifestement, et a priori insoluble ; mais les Stoïciens, et Zénon le premier, ne se contentent pas de poser cette difficulté en espérant qu'on leur passe une incohérence mineure de leur système (ce qui, vu la virulence des attaques que cette théorie a eu à affronter, n'aurait de toute façon pas été possible) : ils comptent bien en rendre compte et tenir à la fois les deux définitions : celle de la passion et celle de l'âme.

Ce mouvement de l'âme qui caractérise les passions est donc une irrationalité de la raison elle-même, tout comme l'acte contraire à la nature est entièrement naturel. Ainsi, la première partie de la définition zénonienne de la passion semble poser l'indépassable difficulté mentionnée ci-dessus, cette quasi contradiction dans les termes, qui ne pourra être surmontée, a priori, qu'en faisant intervenir un agent qui dérègle l'activité de la

¹⁷⁵ Aétius IV, 4, 4 = Ps.-Plutarque 898 E6-F3 = S.V.F. II, 827, in Chrysippe *Œuvres Philosophiques*, II, fr. 837. Également Aétius IV, 21, 1-4 = Ps.-Plutarque 903A12-C10 = S.V.F. II, 836.1 = L.&S. 53H in Chrysippe, *Ibid.*, fr. 847.

raison, ne serait-ce qu'un peu. Mais, comme le montre clairement Robert Muller, ceci ne ferait que repousser la difficulté puisque même un petit dérèglement de la raison, s'il est produit par cette raison elle-même, reste une totale contradiction, un « scandale d'une faculté rationnelle qui, quoi qu'on fasse pour le dissimuler, ne s'exerce pas comme elle devrait, à un moment ou à un autre »¹⁷⁶, tandis qu'imputer cette perturbation à un agent extérieur reviendrait finalement à accorder ce qui avait été refusé à Platon : un agent (ou une source) irrationnel produit le jugement ou l'acte irrationnel (ici la passion).

Il faut donc bien conclure que si la passion est un mouvement de l'âme irrationnel, c'est qu'elle est conséquence d'une activité pervertie de la raison, donc d'un jugement erroné (pas seulement, mais au moins) dont il faudra bien rendre compte. Il reviendra à Chrysippe de s'attarder plus longuement sur cette difficulté et de la prendre à bras le corps, prolongeant et perfectionnant l'argumentation de Zénon. Nous y reviendrons donc ci-dessous dans la partie consacrée à Chrysippe.

Il demeure cependant encore une partie de la définition qui n'a pas été explorée : en plus d'être corrélative à une erreur de jugement, la passion est aussi « impulsion excessive », nous dit Zénon. Cette seconde partie de la définition est à la fois en cohérence et en complémentarité avec la première : l'excès peut être considéré comme conséquence de l'irrationalité du mouvement de l'âme (de son jugement erroné, plus fondamentalement), comme dans le cas d'une mauvaise évaluation du danger, par exemple, qui engendrerait une peur excessive et inappropriée ; il peut être aussi envisagé comme une précision apportée à la description de la passion, un complément à la définition. Dans le fond, bien sûr, les deux parties sont liées, puisque la raison est à la fois rationalité (cohérence) et mesure juste (c'est à dire conformité à la nature)¹⁷⁷, et l'excès est forcément irrationnel ou déraisonnable de ce second point de vue. Néanmoins il est intéressant de faire la distinction entre les deux parties de la définition de Zénon, la première renvoyant davantage à une différence *essentielle* entre rationnel et irrationnel, la seconde mettant davantage l'accent sur une différence de *degré*. La définition globale de la passion chez les Stoïciens renverra finalement toujours à ces deux pôles, qualitatif et quantitatif, du rapport à la raison et à la nature. Nous sommes

¹⁷⁶ R. Muller, *Op. Cit.*, p. 231.

¹⁷⁷ Nous pourrions dire que la raison renvoie à la fois à « rationnel » et à « raisonnable ».

passionnés (affectés) quand notre raison défaille et nous fait avoir des comportements incohérents ou excessifs.

Pour revenir, donc, sur cette seconde partie de la définition, notons que c'est par conséquent en relation avec l'ensemble de la théorie stoïcienne de la nature que la définition de la passion se comprend. Souvenons-nous que tout être, dans l'univers, est mû par son *ἔρμ* propre, son impulsion, elle même manifestation particularisée du souffle (*pneuma*) universel qui traverse chaque être de l'univers. Cette impulsion fondamentale constitue la cause et la raison du mouvement de chaque être, et oriente ses actions les plus simples comme les plus complexes. Si la passion est définie comme impulsion *excessive*, c'est bien qu'elle est d'abord produite en *continuité* avec le mouvement naturel de la vie, sans quoi les philosophes Stoïciens auraient parlé d'impulsion « étrangère », ou bien « chaotique » ; il existe donc une certaine quantité, un certain degré de l'impulsion qui « s'éloigne beaucoup de la constance qui appartient à la nature¹⁷⁸. » La passion n'est donc pas d'un ordre extraordinaire, au sens propre, mais bien une production naturelle qui ne répond plus à une *mesure* attendue : elle est donc « naturelle » mais pas « conforme à la nature », et peut donc se concevoir en termes d'éloignement *quantitatif* de la rationalité.

Cette position a le mérite de clarifier un peu la situation relative au problème de la différence entre raison et passion ainsi qu'à la question du passage de l'une à l'autre sans faire intervenir d'agent étranger irrationnel : Zénon pense bien le dérèglement qui conduit à la passion du point de vue de la *continuité* (et non pas de la rupture), du moins dans sa dimension génétique (dans son élaboration), quand bien même la passion pourra être envisagée en *rupture* avec la raison du point de vue de son existence aboutie.

Ainsi l'impulsion excessive est d'abord impulsion, et ensuite excessive : elle part d'un lien avec la logique globale du cosmos et s'en éloigne dans une mesure telle qu'elle s'en arrache finalement. Considérée indépendamment de son rapport originel à la nature, elle induit chez l'être passionné un comportement irrationnel, coupé de sa relation au cosmos. La définition de la passion comme impulsion excessive permet donc de l'envisager sans avoir à identifier ni à reconnaître l'erreur de jugement ou l'irrationalité d'un acte en tant que tels ; il suffit d'en observer la démesure pour en percevoir le caractère excessif (et donc irrationnel).

¹⁷⁸ Cicéron citant « certains » Stoïciens, *Tusculanes* IV, 6.

Les deux parties de la définition sont donc liées, et ce dans les deux sens, même s'il est tout à fait possible de les aborder indépendamment. Nous avons en effet vu comment l'erreur de jugement pouvait induire un excès dans les réactions affectives (par exemple dans le cas d'une mauvaise appréciation de la situation), et dans l'autre sens comment l'excès et la démesure pouvaient conduire à l'irrationalité, de sorte que les différences de degré fassent finalement apparaître des différences essentielles (ici, entre l'être passionné (affecté) et celui qui ne l'est pas).

En effet, rien n'empêche de concevoir que la passion ait son origine dans la nature et en même temps concevoir quelque chose comme un excès qui mène à une démesure. Si l'on veut une image, il suffit de penser par exemple qu'en faisant chauffer de l'eau celle-ci passe, graduellement, de l'état liquide à l'état gazeux (ou bouillonnant) : l'eau bouillonnante ou gazeuse a des propriétés toutes autres que celles de l'eau froide, elle semble être d'un autre ordre ontologique ou physique, alors qu'elle est parvenue à cet état par une augmentation progressive, quantitative, de la chaleur ; la passion, chez les Stoïciens, suit le même genre de logique : l'impulsion est de même essence, issue de la nature, mais son excès est capable de produire un être – ou une manière d'être – complètement différent et irrationnel, contraire à ce dont il tire son existence, mais porté dans le fond par la même substance. Ainsi, la passion sera définie comme « impulsion excessive », c'est à dire comme excès de mouvement par rapport à une norme ; la norme en question est celle de la rationalité, c'est à dire de la conformité. Un acte sera déterminé comme passionné s'il échappe à cette conformité, et le critère pour le déterminer sera à la fois l'aspect visiblement anormal de l'acte (l'acte n'est plus dans la norme, il a changé de lien au reste de l'univers (ou de la société), à la façon dont l'eau bouillante a visiblement changé de façon d'être par rapport à la norme que constituait son état à température ambiante) et à la fois son caractère irrationnel (l'anormalité visible est le résultat d'une erreur de jugement, d'un défaut de rationalité). Chrysippe centrera davantage que Zénon sa réflexion sur cette seconde partie de la définition (la première dans la citation de Zénon), mais nous devons avant tout nous rappeler que ces deux parties de la définition du concept de *passion* dans l'école stoïcienne recouvrent finalement une même et unique réalité.

Zénon a donc établi la base de la théorie stoïcienne des passions. Il affirme à la fois leur caractère irrationnel et excessif, tout en maintenant l'idée d'une rationalité globale du monde. Comme nous l'annoncions, c'est à Chrysippe qu'il reviendra de se pencher

plus précisément sur ce qui peut apparaître comme une difficulté non résolue par le fondateur du Portique, quand bien même celui-ci a déployé une grande ingéniosité et cohérence : la coexistence du dérèglement de la raison et de son origine dans la raison elle-même.

(II-1-1-2) Les passions selon Chrysippe

Chrysippe, comme chacun sait, fut l'un des théoriciens les plus brillants et les plus prolifiques de l'école ; on peut lui attribuer l'établissement définitif de la base théorique du Stoïcisme de Zénon. Fidèle à l'enseignement du premier maître, il aura eu le mérite de défendre le canon doctrinal, notamment contre les attaques des académiciens, des épicuriens et des autres écoles concurrentes, grâce à ses extraordinaires qualités de philosophe et de dialecticien ; il est en effet réputé pour sa finesse d'esprit, son érudition, sa maîtrise de l'argumentation et de la dialectique. Diogène Laërce va jusqu'à affirmer que « s'il n'y avait pas eu Chrysippe, il n'y aurait pas de Portique¹⁷⁹. » Sorte de héraut du Stoïcisme, il aurait écrit plus de sept cents livres, et la tradition considère, certainement à juste titre, que c'est avec lui que le Stoïcisme s'établit solidement, dans la continuité des théories de Zénon¹⁸⁰.

Les deux philosophes sont donc d'accord sur l'essentiel, notamment sur le fait que les passions ne sont pas provoquées par une partie irrationnelle de l'âme. Ainsi « Chrysippe ne croit pas que la partie irrationnelle de l'âme soit différente de sa partie rationnelle et il refuse les passions aux animaux sans raison¹⁸¹. » Zénon semble insister davantage sur les mouvements de l'âme en tant que tels, tandis que Chrysippe met l'accent sur l'erreur de jugement (sans pour autant renoncer à prendre en compte l'existence de ces transports de l'âme qui accompagnent les erreurs) :

« Alors que pour Zénon la passion résidait dans des phénomènes de contraction et de relâchement, de dilatation, d'affaissement de l'âme qui accompagnent le

¹⁷⁹ D. L., VII, 183.

¹⁸⁰ Sur le rôle de Chrysippe et ses relations à ses deux prédécesseurs, *cf.*, entre autres : Chrysippe, *Œuvre Philosophique*, introduction, pp. XXI-XXIX ; F. Ogereau, *Le système philosophique des Stoïciens*, pp. 62-68 ; É. Bréhier, *Chrysippe et l'ancien Stoïcisme* ; R. Muller, *Les Stoïciens*, pp. 23-24 ; etc.

¹⁸¹ Galien, *Sur les doctrines...*, V, 6, 34-37 in L.&S., 65 I.

jugement, Chrysippe, lui, ne voyait pas en eux la passion proprement dite, laquelle résidait plutôt dans le jugement même. »¹⁸²

Pour nos deux philosophes, la passion se reconnaît donc à des types caractéristiques de mouvements du corps (certes issus d'un jugement erroné) : repliement, expansion, relâchement (lúseij), affaissement (ptèseij), abattement (tapeinèseij), morsure (d»xeij)¹⁸³. Nous reconnaissons dans cette liste les effets typiques de la passion (ou de l'affection, au sens contemporain), décrits en des termes qui peuvent nous sembler naïfs mais qui les expriment pourtant assez bien : le plaisir dilate le cœur (la poitrine), la tristesse le referme, la trahison paralyse, serre et brûle la région thoracique, etc.

En plus de l'étude philosophique et conceptuelle (la passion est une erreur de jugement de la raison elle-même, qui devient déraisonnable, etc.), Zénon et Chrysippe font ainsi appel à nos expériences intimes les plus simples et les plus universelles à la fois pour rendre compte de ce qu'est la passion. Cette démarche empirique (inductive, pourrions-nous dire), basée sur l'universalité constatée de ses effets ou manifestations, servira d'ailleurs d'argument à Chrysippe pour affirmer que c'est bien dans la région du cœur que réside l'âme humaine. Il est vrai que les émotions comme la peur, la tristesse, la colère se ressentent en général dans cette partie du corps, et que cette expérience semble commune aux êtres humains à travers les âges et les espaces. C'est ainsi que, poursuivant le travail de Zénon, Chrysippe affirme que la passion se reconnaît avant tout à ces douleurs, ces chaleurs ou ces poids ressentis dans la région de la poitrine :

« C'est, me semble-t-il, une tendance générale car nous percevons les passions qui affectent notre esprit comme se produisant dans la poitrine et plus précisément dans la région du cœur, notamment s'il s'agit du chagrin (lupîñ), de la crainte (fò<wn), de la colère, de l'accès de fureur en particulier car il nous apparaît comme un bouillonnement qui, parti du cœur, se projette vers certaines parties externes, gonflant le visage et les poings. »¹⁸⁴

¹⁸² Galien, *Op.Cit.*, p.405 (éd. Mueller). La traduction est de J. Fillion-Lahille (*Op. Cit.*, p. 78) qui, comme de nombreux commentateurs, fait remarquer que cette affirmation reste discutable et reflète sans doute davantage une différence de sensibilité entre Zénon et Chrysippe doublée d'un accord de fond sur la définition de la passion.

¹⁸³ Galien, *Op.Cit.*, p. 348 et p. 405 (Trad. Fillion-Lahille, *Op. Cit.*, p. 78.)

¹⁸⁴ *Ibid.*, pp. 251-253. (Trad. *Idem.*, p. 55).

Le débat sur la localisation de l'âme dans le corps humain n'est pas notre problème central, mais il est intéressant de constater que Chrysippe a utilisé de toute la finesse de sa verve pour établir finalement ce qui demeurera comme la position stoïcienne sur la question, au risque des moqueries et réfutations des autres philosophies. Son argumentation par une référence aux récits d'Homère, d'Hésiode et des tragédiens lui vaudra d'ailleurs les critiques acerbes de Galien.

Revenons à l'étude des passions en tant que telles par Chrysippe. Son intelligence, mise au service des théories stoïciennes, et donc de la théorie des passions, lui permet d'envisager les difficultés précédentes, celles que ni Zénon ni Cléanthe ne semblent avoir résolues de manière satisfaisante ; comme nous venons de l'observer, il reprend la théorie de Zénon à son compte mais, sans doute parce qu'il a un goût prononcé pour les problèmes de logique, s'attache davantage que ce dernier à réfléchir sur la question de l'incohérence d'une raison qui faillit alors qu'elle est seule responsable de la rectitude de ses jugements.

En effet, l'impulsion excessive et les mouvements du corps qui en résultent ne sont pas le tout de la passion (Zénon et Chrysippe sont d'accord sur ce point), et ne suffisent pas, nous l'avons vu, à la définir complètement, d'autant plus que cet excès et l'erreur de jugement sont intimement liés. Il convient donc de rappeler que l'impulsion excessive ne conduit pas seule, mécaniquement, à la passion, mais que cela demande aussi la complicité de chaque être passionné (ou en vue de l'être), car la passion est causée par une erreur de jugement – à laquelle s'attachera l'impulsion excessive –, donc par quelque chose qui dépend du discernement de chacun, de sorte que « le phénomène de la passion intéresse la pensée ou la partie directrice de l'âme, la raison¹⁸⁵. » La passion est donc, en même temps qu'une force subie qui l'emporte sur soi-même, un *accord* avec une représentation, donc un jugement, dont la particularité sera d'être erroné. En ce sens, les passions sont volontaires et admises par un jugement de l'opinion, c'est à dire des « jugements et opinions pervertis¹⁸⁶ » et il ne sera pas possible de dire, pour un stoïcien, que les passions proviennent d'une partie irrationnelle de l'âme humaine. Au contraire, « la partie de l'âme qui raisonne est aussi celle qui produit la passion, et ce en jugeant de manière *irrationnelle*¹⁸⁷. »

¹⁸⁵ R. Muller, *Op.Cit.*, p. 229.

¹⁸⁶ Plutarque, *Vertu morale*, 3, 446 F = S.V.F. III, 459.

¹⁸⁷ R. Muller, *Op. Cit.*, p. 232.

Mais comment Chrysippe peut-il échapper à l'écueil de ce paradoxe ? Pouvons-nous vraiment penser, sans nous contredire, que la raison puisse agir contrairement à sa nature ? Dit comme cela, la réponse est non, et il faut envisager soit que Chrysippe énonce une théorie absurde (et tout le Stoïcisme s'écroule), soit qu'il existe quelque chose dans la raison qui permette cette irrationalité. Seule la seconde option est envisageable, mais il faudra alors absolument éviter de retomber sur la position platonicienne : en faisant appel à un élément irrationnel, si infime soit-il, de la faculté de la raison, nous serions dans la même logique que chez Platon, et le fait que l'irrationalité ne provienne pas d'une partie irrationnelle de l'âme mais seulement d'une « petite partie » ou d'une « erreur temporaire » de la faculté de juger ne changerait rien à l'affaire.

C'est du côté des *Tusculanes* de Cicéron et des écrits de Galien qu'il faut chercher les éléments de résolution de cette difficulté. Ces deux auteurs, choqués par la contradiction manifeste de la théorie chrysippéenne, nous font en effet part de leur refus théorique de la position de Chrysippe, mais aussi de la réponse stoïcienne de ce dernier aux contradicteurs éventuels.

Cicéron, parce qu'il cherche sincèrement à comprendre Chrysippe et à en tirer le meilleur, est nettement moins virulent que Galien ; il dénonce ainsi l'incohérence des Stoïciens au début de la troisième des *Tusculanes* :

« [...] nous jugeons par l'âme du malaise et de la douleur du corps, tandis que le corps ne nous renseigne pas sur les maladies de l'âme. Il s'ensuit que l'âme est appelée à se prononcer sur son état, quand précisément c'est la faculté de juger qui est malade. »¹⁸⁸

tandis que Galien, beaucoup plus polémique, se demande, en suivant, dit-il, le questionnement de Posidonius¹⁸⁹ :

« “Quelle est la cause d'une impulsion excessive ?” Car la raison ne saurait aller au-delà de ses propres affaires et de ses propres mesures. Ainsi est-il évident

¹⁸⁸ Cicéron, *Tusculanes* III, 1, 1.

¹⁸⁹ J. Fillion-Lahille fait remarquer à plusieurs reprises (notamment pp. 128-129) que Galien exagère certainement la dissidence entre Posidonius et le credo de l'école stoïcienne classique. S'il y a eu apport de Posidonius, c'est surtout pour compléter et préciser, dans l'esprit du Portique, la théorie des passions.

qu'une autre faculté, irrationnelle, est la cause pour laquelle l'impulsion va au-delà des limites de la raison. »¹⁹⁰

Très gêné de ce qui lui semble une incohérence insurmontable, le médecin fustige le troisième maître du Portique en critiquant sa théorie de manière cinglante ; son « argumentation est dirigée contre les Chrysippiens, qui ne comprennent rien aux passions¹⁹¹ » :

« Quand Chrysippe se demande s'il faut considérer les passions comme des jugements ou comme la conséquence de ces jugements, dans les deux cas il s'écarte des Anciens, mais bien plus encore en optant pour la plus mauvaise réponse. Il se met par là en contradiction avec Zénon, avec lui-même et avec beaucoup d'autres Stoïciens pour lesquels les passions de l'âme ne sont pas les jugements en eux-mêmes, mais ces phénomènes irrationnels de contraction, d'abattement, d'expansion, de gonflement ou d'effusion qui accompagnent les jugements. »¹⁹²

Nous trouvons pourtant chez Chrysippe des anticipations de ces critiques, ainsi que tout un argumentaire (rapporté par les mêmes Cicéron et Galien, entre autres) pour résoudre ces difficultés. L'idée principale consiste, comme Zénon l'avait déjà proposé, à faire porter à la seule raison la responsabilité de la passion, en introduisant une dysharmonie *au sein de la raison* elle-même, conséquence d'un « combat entre les jugements¹⁹³. » À la réception d'une représentation, en effet, peuvent succéder deux sortes de jugements, l'un qui *constate* la présence de quelque chose susceptible d'être cause d'une des quatre passions fondamentales, l'autre qui *affirme* qu'il est juste (adéquat, logique, sensé) de répondre à ce constat par une attitude émotionnelle particulière :

« Les Stoïciens estiment que toutes les passions procèdent du jugement (*iudicia*) et de l'opinion (*opinionones*) (*Omnes perturbationes iudicio censent fieri et opinione*), et c'est pourquoi ils en donnent une définition plus serrée encore, de

¹⁹⁰ Posidonius fr. 34 = Galien, *Op.Cit.*, IV, 3, 2-5, in L.&S., 65 K.

¹⁹¹ Galien, *Op. Cit.*, V, 5, 8-36 = Posidonius fr. 169 in L.&S., 65 M (11)

¹⁹² Galien, *Op. Cit.*, p. 448. Trad. Fillion-Lahille, *Op.Cit.*, p. 128.

¹⁹³ Fillion-Lahille, *Op. Cit.*, p. 81.

façon à faire voir non seulement combien elles sont vicieuses, mais aussi combien elles dépendent de nous. Ainsi le chagrin est l'opinion actuelle d'un mal présent, à propos duquel il semble logique (*rectum*) que l'âme s'affaisse et se resserre ; la joie... [même structure d'argument pour la joie, la crainte, le désir]. Au reste, les formes du jugement (*iudicia*) et de l'opinion (*opinionones*) que j'ai rapportées aux passions constituent d'après eux non seulement les passions, mais encore les manifestations mêmes des passions. »¹⁹⁴

Carlos Lévy rappelle que c'est certainement ce point que Chrysippe a mis davantage que Zénon au centre de la doctrine stoïcienne (sans pour autant que celui-ci n'ait affirmé le contraire) : « dans l'intervention de l'étape intermédiaire, c'est à dire l'opinion qu'il faut que l'âme éprouve le chagrin, il est aisé d'identifier l'apport de Chrysippe, qui détermine à la fois son analyse de la passion et de la consolation qui est censée l'éradiquer. [...] Chrysippe restitue le chaînon manquant en explicitant ce qui était sans doute déjà sous-entendu chez Zénon, à savoir qu'entre le premier assentiment et le mouvement il faut intercaler une proposition intermédiaire¹⁹⁵. »

Les opinions (*opinionones*) issues des jugements dont parle Cicéron sont élaborées par un travail de la raison, donc certainement pas par quelque chose qui lui serait extérieur. La dysharmonie et l'irrationalité peuvent pourtant découler de leur combinaison : ces deux évaluations sont bien des jugements élaborés par la raison humaine mais, ensemble, c'est à dire « quand à l'opinion (*opinionone*) d'un grand mal cette autre opinion (*opinionone*) se superpose, qu'il faut, qu'il est juste (*rectum*), qu'il est de notre devoir (*officium*) d'éprouver du chagrin », ils créent une dissonance, un chaos qu'on appelle la *passion*, et « c'est alors seulement que le chagrin déploie toute sa puissance dissolvante¹⁹⁶. » La passion semble donc découler de l'enchaînement de jugements qui, associés les uns aux autres, nous éloignent de l'harmonie et de la concordance attendue entre nous et la raison universelle de la nature. Tout se passe comme si les jugements, en s'appliquant à la chaîne, démultipliaient les infimes décalages entre la raison individuelle et la raison universelle jusqu'à un point de non retour à partir duquel,

¹⁹⁴ Cicéron, *Tusculanes*, IV, 7, 14.

¹⁹⁵ Carlos Lévy, « Chrysippe dans les *Tusculanes* », *Les Passions antiques et médiévales* (collectif), pp. 142-143.

¹⁹⁶ Cicéron, *Ibid.*, III, 26, 61. Ce qui est dit ici du chagrin vaudrait bien sûr pour les trois autres passions fondamentales.

comme chez un coureur emporté par son élan et son propre poids dans une descente¹⁹⁷, il devient impossible à l'être affecté de reprendre le contrôle de lui-même. Les opinions isolées ne suffisent pas à engendrer un état passionnel, mais appliquées successivement à un même objet ou une même situation, elles font littéralement *perdre la raison*. Selon Christopher Gill, ce décalage permet d'expliquer comment il peut se faire que, « pour Chrysippe, la passion [soit] “rationnelle” en tant que fonction, mais “irrationnelle” selon la norme » : elle est rationnelle en tant que fonction parce que « comme impulsions (θρμαι), les passions dépendent de l'assentiment (sugkatēquesij) aux impressions (fantas.a), qui sont rationnelles parce que leur signification peut être exprimée en mots par l'adulte lui-même » ; elle est irrationnelle selon la norme parce que « le jugement passionnel n'est pas cette sorte de jugement que fait un sage (sofōj). Notamment, dans une passion, quelqu'un suppose que les choses qui sont seulement préférables (prohgmsna), par exemple la santé, sont bonnes en elles-mêmes. [...] Ce jugement est faux et, par conséquent, contre la raison. En second lieu, l'application récente de ce jugement faux active des réactions psychologiques fortes, par exemple l'angoisse [...] Ainsi, quoique la personne elle-même sache que sa passion est irrationnelle (au sens normatif), elle ne peut plus la diriger¹⁹⁸. »

Les critiques des Stoïciens ne manquent pas de poser alors la question qui vient immédiatement à l'esprit : si les jugements et opinions en jeu sont précisément proférés par la raison, comment expliquer les « infimes décalages » dont nous parlions ci-dessus ? En d'autres termes, comment éviter de reconduire en cet endroit précis les difficultés dont Chrysippe était censé nous délivrer ?

La réponse de ce dernier peut sembler décevante et circulaire. Elle l'est certainement en un sens, mais c'est uniquement parce que la difficulté est contenue, de toute façon, dans la possibilité même de poser ce genre de question. Dans un monde sans passions, elle ne se pose pas ; dans un monde où la passion seule existerait, elle ne se poserait pas non plus ; c'est uniquement parce qu'il en va de la nature humaine (ou, à tout le moins, de ce que nous pouvons constater des actes des humains) d'être à la fois raison et imperfection que la question de l'origine de la passion se pose. Les décalages entre les jugements conformes à la nature et les jugements proférés par les êtres humains

¹⁹⁷ C'est une image employée par Chrysippe lui-même : L.&S., 65 J.

¹⁹⁸ Christopher Gill, « Galien a-t-il compris la théorie stoïcienne des passions », *Les Passions antiques et médiévales* (collectif), p. 147.

procèdent donc de la faiblesse inhérente, de fait, à la faculté rationnelle de la plupart des femmes et des hommes de notre monde ; il y a « des moments où nous nous détournons des décisions correctes parce que la tension de l'âme se relâche et ne persiste pas jusqu'à la fin, ou n'exécute pas complètement les ordres de la raison¹⁹⁹. » Il est délicat d'affirmer que la raison elle-même n'est pas en cause et que c'est seulement la faculté rationnelle humaine qui l'est, ou encore son usage, mais c'est pourtant bien cette position que Chrysippe défend : « c'est à l'intérieur de l' *ἡγεμονικόν*, de la partie directrice de notre individu, que se situent les dissensions et le trouble²⁰⁰. » Ainsi, tous les jugements proférés par les êtres humains ne sont pas de même qualité et Cicéron rappelle, juste après le passage cité ci-dessus, que « l'opinion, que nous avons introduite dans toutes les définitions antérieures, désigne chez eux un assentiment faible (*imbecilla adsensio*)²⁰¹. » Stobée rappelle également que

« dans le cas de toutes les passions de l'âme, quand [les Stoïciens] les appellent des “opinions”, “opinion” est utilisé à la place de “assentiment faible”. »²⁰²

La logique des Stoïciens envisageait déjà des différences de degré entre les niveaux de connaissance, si bien que nous ne devons pas être surpris de voir ces décalages de certitude ou de conformité à la raison ressurgir ici, dans l'analyse de la généalogie des passions. Les éléments du système stoïcien sont d'une telle interdépendance qu'il est impossible de les isoler complètement, et ce n'est que pour les besoins de l'étude qu'il est nécessaire de les séparer analytiquement, comme nous le faisons ici pour la passion.

L'assentiment faible (ou opinion) correspond à un assentiment qui a été donné à une représentation fausse. Il est l'œuvre d'une faculté rationnelle qui se fourvoie malgré elle, parce qu'elle est dupée par la représentation qui l'affecte. Ainsi, le pouvoir d'attraction des représentations pousse à y adhérer (dans le cas de l'évidence, par exemple), et puisqu'il faut préserver l'idée que la connaissance est bien une connaissance, il est nécessaire que l'attraction en question ne constitue pas le tout de l'acte cognitif ; l'assentiment sera donc forcément *libre* et toujours sujet à une erreur

¹⁹⁹ L.&S., 65 T.

²⁰⁰ Fillion-Lahille, *Op.Cit.*, p. 101.

²⁰¹ Cicéron, *Tusculanes*, IV, 7, 15.

²⁰² L.&S., 65 C. Stobée II, 88, 22-89, 3 = SVF III, 378, extrait partiel = 65 A5.

possible²⁰³. Celle-ci ne saurait à elle seule constituer ni engendrer une passion, mais, combinée à une seconde opinion erronée selon laquelle il convient de réagir émotionnellement à la première, elle le pourra.

Ainsi, ce n'est pas la faculté émotionnelle en tant que telle qui est incriminée, mais bien le fait que celle-ci soit mise en branle *à tort*, et ce tort n'est imputable à rien d'autre qu'à la raison. Que les émotions l'emportent *après coup* s'explique parfaitement, dans la mesure où l'activité déraisonnable a été lancée sous l'égide de la raison elle-même, qui perd alors le contrôle, finalement, de son plein gré ! En ce sens Chrysippe a raison d'affirmer que la passion est un jugement et uniquement un jugement, puisque la partie émotionnelle elle-même ne constitue pas essentiellement ce que nous appelons *passion*, tandis que l'inadéquation de la croyance selon laquelle il est nécessaire ou juste de réagir passionnément, ainsi que le débordement comportemental qui en découle, forment très exactement ce que nous reconnaissons tous par ce terme.

Cette analyse préfigure la distinction nette que nous ferons plus loin, dans la partie consacrée plus spécifiquement à Épictète, entre les émotions et les passions. Il est clair que Chrysippe l'avait déjà très clairement envisagée, comme en témoigne l'extrait ci-dessous, tiré de l'ouvrage *Sur les doctrines d'Hippocrate et de Platon* de Galien, où le célèbre médecin donne la parole à Chrysippe :

« L'opinion reste ce qu'elle est, à savoir qu'on est en présence d'un mal, mais qu'avec le temps se relâche la contraction et avec elle, il me semble, la tendance à se contracter. Il se peut aussi que, bien que la tendance subsiste, le reste ne suive pas parce que quelque autre état d'esprit s'est installé en nous, d'une façon non rationnelle. C'est ainsi que les gens cessent de pleurer, ou bien qu'ils changent les représentations que les circonstances suscitent en eux, qu'un événement survienne réellement ou non. La façon dont cessent les gémissements et les larmes doit logiquement se retrouver dans ces autres cas où l'impression que font les choses est plus forte qu'au début, ainsi dans le cas du rire, dont j'ai parlé, et autres cas analogues. »²⁰⁴

²⁰³ Nous renvoyons à notre explication de l'assentiment et de sa liberté (image du cône chez Chrysippe), p. 66.

²⁰⁴ Chrysippe, cité par Galien, in Lahille p. 79.

Dans cet extrait, Chrysippe essaie de se débarrasser d'une difficulté, celle de comprendre pourquoi les effets de la passion ne perdurent pas quand bien même la croyance au fait de subir un mal demeure. Nous lui accordons en effet facilement ce constat que les manifestations émotionnelles de la passion ont toujours une fin, quand bien même l'événement ayant créé le malheur n'a pas changé ; pourquoi donc la passion s'arrêterait-elle, ou semble-t-elle au moins s'arrêter ? La réponse du maître à penser du Stoïcisme est toute prête : le jugement n'a pas changé, mais l'effet physique et physiologique par contre, si. Cette conclusion atteste de la conscience très nette, chez Chrysippe, d'une distinction entre passion et émotion. Celle-ci disparaît, mais pas la passion, de sorte que la personne reste *affectée* mais sans être toujours et encore *émue*. Ainsi « la tendance subsiste », c'est à dire que la personne reste affectée, comme cela peut parfois se remarquer par des signes subtils (« il n'a pas digéré la perte de son emploi », « je l'ai trouvé marqué, tout de même »), mais « le reste ne suit pas » : il n'y a plus les signes manifestes de l'affection que seraient les émotions (pleurs, cris, etc.)

Dans le fondement théorique du Stoïcisme, c'est donc du côté de la liberté de la raison et de la notion de sens que nous trouvons l'explication théorique de la passion. Chrysippe attribue ainsi l'erreur de jugement de la raison à la liberté propre à celle-ci, de sorte que l'attitude morale et le fait d'être passionné (ou pas) dépend en fin de compte aussi du rapport à la vérité et au sens que nous donnons aux choses. Toute la question est celle qu'Épictète développera finalement autour de la notion d'« usage » (de la raison, notamment, pour ce qui nous concerne ici)²⁰⁵ : connaître les prénotions de bien et de mal ne suffit pas, car un défaut de connaissance peut amener à mal en user quand il s'agit de l'appliquer au cas présent, « mal en user » signifiant ici « agir de manière passionnée » ; le passionné est donc toujours à la fois complètement innocent du point de vue moral (il ne *veut* jamais faire le mal ou pâtir) et pourtant entièrement responsable, car c'est bien *lui* qui se trompe :

« Les prénotions sont communes à tous les êtres humains. Aucune prénotation n'est en contradiction avec une autre. [...] Alors, à quel moment y a-t-il contradiction ? Quand on applique les prénotions aux réalités particulières. »²⁰⁶

²⁰⁵ On consultera avec profit les ouvrages de Thomas Bénatouil, qui met la question de l'usage au centre de la perspective stoïcienne. Cf. notamment *Faire usage, la pratique du Stoïcisme*, et *Les Stoïciens*, vol. 3.

²⁰⁶ Épictète, *Entretiens*, I, 22, 1-4.

et ainsi, quand un de ses élèves croit pertinent de condamner moralement (du point de vue de l'intention, de la volonté de faire le mal) un quidam, Épictète est d'une absolue clarté quand au fait que toute passion résulte d'une erreur, d'un dysfonctionnement de la raison :

« – Quoi ! Ce voleur, cet adultère ne devraient pas être mis à mort !

– Ne parle pas ainsi, dis plutôt : “Cet être humain qui est dans l'erreur sur les sujets les plus importants, qui a perdu la vue, non point la vue capable de distinguer le blanc et le noir, mais la pensée qui distingue le bien du mal, ne devrait-il pas périr ?” Et si tu parles ainsi, tu verras combien tes paroles sont inhumaines ; c'est comme si tu disais : “Cet aveugle, ce sourd ne doit-il pas périr ?” »²⁰⁷

Épictète rejoindra donc sans surprise la théorie chrysippéenne de la passion comme produite par une raison défaillante, ou à tout le moins en prise à des conflits dus à un assentiment faible (une opinion) : il n'y a pas de dessein rationnel de se jeter dans les affres de la passion, mais une déviation progressive vers la non-conformité à la nature, du simple fait d'un défaut de connaissance, explicable par la simple finitude et constitution humaines. Il est d'ailleurs fort probable que ce soit Chrysippe que cite Épictète dans le passage suivant, attribué selon lui aux « philosophes » :

« Il y a chez tous les êtres humains un principe unique qui, d'une part, produit l'assentiment (c'est l'impression de l'existence d'une chose), le refus de l'assentiment (c'est l'impression de sa non-existence), et, par Zeus, la suspension de l'assentiment (c'est l'impression qu'elle est obscure), et qui, d'autre part, produit la tendance (c'est l'impression qu'un acte est convenable) et le désir (c'est l'impression qu'une chose nous est utile) ; il est d'ailleurs impossible aux êtres humains de juger l'utile autrement que ne le fait ce principe, de désirer autre chose que ce qu'il désire, d'avoir un jugement différent de ce qui est convenable, d'avoir d'autres tendances. »²⁰⁸

La conception stoïcienne des passions repose donc sur toute l'économie du système logique et physique, tel que nous l'avons esquissé dans notre première partie. Il faut

²⁰⁷ *Ibid.*, I, 18, 5-7.

²⁰⁸ Épictète citant un philosophe stoïcien (de référence, manifestement), *Ibid.*, I, 18, 1-2.

envisager, comme nous l'avons montré ci-dessus, que s'il est possible d'être passionné, c'est parce que la raison est capable de vérité *et* d'erreur, parce que les êtres rationnels sont plus que des machines : ils sont conscients et considèrent ou donnent le sens aux choses, ils peuvent donc *bien* le donner ou *mal* le donner, correctement ou incorrectement. Il était donc absolument nécessaire, pour comprendre l'argument de Chrysippe et sa théorie des passions (qui deviendra la théorie du Stoïcisme en général) de saisir ce rapport entre raison, sens, liberté, et enfin passion.

(II-1-1-3) Les passions selon Épictète

Globalement et sur les points généraux de doctrine, la fidélité d'Épictète aux fondateurs quant à la théorie de la passion ne fait aucun doute. Nous retrouvons chez lui aussi l'idée que la passion se construit en deux temps : l'élaboration d'une représentation puis le jugement selon lequel il est bon de réagir de telle manière :

« – Comment alors une femme dit-elle : “Je sais bien tout le mal que je vais faire mais ma colère est plus forte que ma volonté” ? C'est bien parce qu'elle pense qu'il lui est plus utile de se laisser aller à la colère et de se venger de son mari que de sauver ses enfants. »²⁰⁹

Quand Épictète conseille, à l'égard de toute représentation, de prendre un instant de recul pour se rappeler qu'une représentation n'est qu'une représentation²¹⁰, il ne fait donc que reprendre la thèse stoïcienne fondamentale selon laquelle les passions nécessitent le concours actif de l'intéressé dans le jugement qui va décider de quelle manière il convient de réagir dans telle ou telle situation. Nous reviendrons en détail sur sa conception des passions, ci-dessous et dans la suite de notre exposé.

²⁰⁹ *Ibid.*, I, 28, 7. Voir également II, 18, 1-18.

²¹⁰ Épictète, *Manuel*, I, 5 : « Tu es une représentation, et pas exactement ce que tu représentes » ou encore *Entretiens*, II, 18, 24 : « Attends un peu, représentation ; laisse-moi voir qui tu es, ce dont tu es l'image ; laisse-moi t'éprouver. »

(II-1-2) *Passion et maladie*

(II-1-2-1) *Passion et maladie chez les fondateurs*

Pour résumer ce qui a été dit précédemment, posons que la passion est clairement un *dérèglement*, quelque chose qui ne suit plus l'ordre qu'il devrait suivre, qui semble s'extraire de l'harmonie globale et n'obéir plus à aucune loi, ou à tout le moins n'obéir qu'à ses lois propres, sans relation avec l'extérieur avec lequel il était en relation et en harmonie. Des passionnés, « on ne peut dire qu'ils restent maîtres d'une impulsion venant d'eux-mêmes : ils obéissent à une force extérieure à eux²¹¹ » quand bien même, nous l'avons vu, cette force trouve son origine, en réalité, en eux-mêmes. De ce fait, les commentateurs comparent souvent et à juste titre la passion, telle que les Stoïciens la définissent, à la *maladie*²¹². Les Stoïciens font eux-mêmes cette comparaison, utilisant à l'envi des images médicales pour expliquer l'état d'une âme sujette à la passion²¹³. Ainsi Cicéron de commenter l'analogie entre maladie et passion, telle que l'école stoïcienne la conçoit :

« De même que la corruption du sang et l'excès d'humeur ou de bile font naître dans le corps les maladies et les malaises ; de même le trouble qui accompagne les opinions incorrectes et la contradiction de ces opinions entre elles dépouillent l'âme de sa santé et la troublent par des maladies. »²¹⁴

Il va plus loin encore, en affirmant que c'est seulement sur la base de considérations linguistiques et culturelles qu'il n'identifie pas, chez les Stoïciens, la passion à la maladie ; sur le fond, il n'y a aucune différence de nature :

« Quant aux troubles de l'âme qui rendent si misérable et si amère la vie des insensés (on dit en grec *pathé* ; j'aurais pu traduire mot à mot par maladie ; mais le

²¹¹ Galien, *Ibid.*, p. 386. (Trad. Fillion-Lahille, *Ibid.*, p. 108).

²¹² Par exemple Frédérique Ildefonse, *Les Stoïciens*, Les Belles Lettres, Paris, 2000, p. 163.

²¹³ Cicéron, *Tusculanes*, IV, 10, 23, affirme ainsi : « Ici, les Stoïciens, surtout Chrysippe, se donnent bien de la peine pour imaginer les maladies de l'âme à la ressemblance de celles du corps. » Ou, plus loin (IV, 12, 27) : « Venons-en maintenant aux comparaisons avec la maladie corporelle ; usons un peu de ce rapprochement, mais avec moins d'abondance que ne le font d'habitude les Stoïciens. »

²¹⁴ *Ibid.*

mot ne convenait pas à toutes ; on n'a pas l'habitude d'appeler maladie la pitié ou même la colère ; le grec dit *pathos* ; disons "trouble", terme qui, par lui-même, indique une disposition vicieuse), ces troubles, donc, ne sont pas produits par une force naturellement existante. »²¹⁵

Cette identification de la passion à la « maladie de l'âme » est donc centrale dans le Stoïcisme, avec toutes les conséquences que cela implique : il y aura analogie entre les causes de la passion et les causes de la maladie, entre les façons de guérir le corps et les façons de se libérer des passions, etc. Analogie n'est pas identité, certes, mais Chrysippe théorise tout de même une grande similarité : il force parfois le trait jusqu'à une identification quasiment totale, tant au niveau de la nosologie que de la thérapeutique, confirmant que « le raisonnement de Zénon est juste : la maladie de l'âme ressemble tout à fait à un trouble physique²¹⁶ » :

« Il n'est, pour s'en convaincre, que de constater l'analogie qui existe entre ces deux domaines et que nous développerons pour commencer. Car le développement de ce parallèle établira, à notre avis, la similitude des thérapeutiques ainsi que l'analogie entre les remèdes à appliquer dans les deux cas. De même en effet que, quand il s'agit du corps, interviennent les notions de force et de faiblesse, d'"eutonie" et d'"atonie", et aussi celle de santé et de maladie, d'état satisfaisant ou d'état déficient et autres états tels que affection, mal chronique, infirmité, de même on retrouve dans l'âme de l'être raisonnable des phénomènes analogues que l'on exprime de la même façon. Car cette analogie et cette similitude expliquent, à mon avis, l'identité du vocabulaire. De l'âme aussi en effet nous disons qu'elle est forte ou faible, qu'elle a un bon "tonus", ou n'a pas de "tonus", qu'elle est saine ou malade ; c'est ainsi encore que l'on parle de ses affections, de ses maux chroniques et autres choses de ce genre. »²¹⁷

²¹⁵ Cicéron, *Des Biens et des maux*, III, 35.

²¹⁶ Fillion-Lahille, *Op.Cit.*, p. 100.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 99.

Le rapprochement entre maladie du corps et passion de l'âme²¹⁸ est donc tout à fait central dans la philosophie stoïcienne, il explique que cette thématique se retrouve trois siècles plus tard sous la dictée d'un Épictète ou la plume d'un Marc-Aurèle.

Des différences demeurent cependant, et les Stoïciens ne manquent pas de les remarquer. Chrysippe, en particulier, rappelle que « ce en quoi le corps et l'âme ne se ressemblent pas, c'est qu'une âme robuste ne peut être attaquée par la maladie, tandis que le corps peut l'être²¹⁹. » Cette citation illustre l'idée selon laquelle le sage stoïcien, à « l'âme robuste », semble pouvoir atteindre un état de totale immunité aux passions ; bien plus que cela d'ailleurs, il paraît *se définir* par cet état : « le sage est sans passion (ἡσυχία)²²⁰ » et « l'âme du sage est toujours sans défauts²²¹. » Ceci ne doit d'ailleurs pas nous surprendre puisqu'il n'y a pas, chez les Stoïciens, de demi-mesure entre la sagesse et l'absence de sagesse, pas plus qu'il n'y en a entre la vertu et le vice. Dans cette optique, le sage, figure fantasmée ou individu réel, représente un idéal qu'il convient de poursuivre ; d'une constitution d'âme faible et sujette aux passions, il s'agira de passer graduellement à une structure plus solide, puis enfin inaccessible aux troubles. Celui qui n'est pas un sage n'est donc *absolument* pas un sage, mais cela ne veut pas dire que tous les non-sages (c'est à dire, a priori, quasiment tous les êtres humains) sont équitablement insensés ou exempts de sagesse. L'éducation philosophique, au double sens de l'érudition et, surtout, de l'acquisition d'une sagesse pratique par le travail sur soi et l'exercice (l'ascèse (ἄσκησις)), est incontournable pour rendre possible une progression par degrés vers la sagesse. Elle constitue donc en quelque sorte une médecine préventive de la passion, dont nous pouvons espérer qu'elle fasse atteindre, si elle est suffisamment performante, un point de non-retour, une immunité définitive équivalente à la sagesse en son sens propre. Elle semble enfin bien plus utile qu'un travail a posteriori qui se contenterait de calmer les ardeurs d'un sujet déjà soumis à la passion : nous comprenons bien que quand la raison s'est fourvoyée par une accumulation de jugements erronés et a entraîné un individu dans la passion, il n'y a

²¹⁸ L'âme étant un corps pour les Stoïciens, il faut entendre, quand ils parlent de « l'âme et du corps », « la partie (corporelle) de l'individu qui constitue son âme, et la partie (corporelle) qui en constitue le reste. »

²¹⁹ Cicéron, *Tusculanes*, IV, XIV, 31.

²²⁰ D.L., VII, 117.

²²¹ Cicéron, *Tusculanes* III, IX, 19.

plus grand chose à faire puisque, comme le décrit Chrysippe lui-même, l'individu sujet à la passion est entraîné par elle comme l'est le coureur qui, emporté par son propre élan, ne peut plus contrôler sa course.

Zénon, Cléanthe et Chrysippe ont pourtant bien proposé une méthode de guérison qui soit en accord avec leur théorie « intellectualiste » des passions. Celle-ci n'a pas manqué de susciter les critiques de leurs adversaires, du fait, précisément, du caractère uniquement intellectuel de la prescription. Nous pouvons en effet douter de son efficacité : suffit-il raisonnablement de dire à quelqu'un de triste qu'il n'a pas à l'être, ou à un enragé de lui demander de comprendre qu'il s'emporte à tort, pour le délivrer de la passion qui l'habite ? Les remèdes proposés par Zénon (faire appel à la syllogistique)²²², Cléanthe (montrer le manque de connaissance à l'origine de la passion)²²³ et Chrysippe lui-même (montrer qu'il y a erreur dans le jugement, ou un assentiment faible)²²⁴ peuvent en effet prêter à moquerie tant ils paraissent défendre à tout prix, et même jusqu'à l'absurde, cette position stoïcienne selon laquelle de simples injonctions ou informations suffiraient à éradiquer les passions. Les sentences ont beau être vraies, force est de constater que la vérité n'emporte pas l'adhésion de l'âme troublée et demeure souvent impuissante face au pouvoir des passions ; c'est donc « un grand travail de prouver à un être humain affligé que son affliction vient de son propre jugement et de ce qu'il croit qu'il doit agir comme il le fait », quand bien même cette « consolation de Chrysippe est la plus solide selon la vérité²²⁵. »

Le grand rhéteur de l'école stoïcienne s'en rendra bien compte, et finira par concéder qu'il est impossible de traiter la passion au moment même de l'état passionnel, un peu comme lorsqu'il est impossible d'approcher une blessure physique encore vive, même avec les meilleures intentions de soin²²⁶. Une approche empirique, au sens trivial et

²²² *Ibid.*, II, XII, 29-30 : Cicéron y critique les raisonnements de Zénon, censés à eux seuls supprimer le mal.

²²³ *Ibid.*, III, XXXII, 77 : Cicéron se moque de la thérapeutique de Cléanthe qui, en voulant soigner par « le simple fait de comprendre que le sujet du chagrin n'est pas un mal » et par la conscience « qu'il est extrêmement déraisonnable et vain d'être accablé d'un chagrin, qui ne peut servir à rien, [...] à la vérité console le sage qui n'a pas besoin d'être consolé. »

²²⁴ *Ibid.*, III, XXV, 61 : « selon Chrysippe, on peut [...] délivrer l'être humain du chagrin si on dégage la cause du chagrin [...] ; cette cause n'est autre que le jugement et l'opinion qu'un mal est présent et menaçant. »

²²⁵ *Ibid.*, III, XXXIII, 79. Remarquons qu'on retrouve les deux étapes de jugements qui mènent à la passion : croire qu'un mal est présent, puis penser qu'il convient de réagir d'une manière irrationnelle.

²²⁶ *Ibid.*, III, XXXI, 76 = SVF III, 474 = Contre Celse, VIII.

contemporain du terme, est nécessaire, et le « cas par cas » finit par faire loi lorsqu'il s'agit de ramener l'individu passionné à la raison. (Nous verrons plus loin (p. 207) comment cette nécessité de l'adaptation au cas est magnifiquement abordée par le génie pédagogique d'Épictète.)

Nous comprenons bien, avec Janine Fillion-Lahille, que « dès lors, en toute logique, la seule chose en notre pouvoir est de nous tenir en deçà de la sollicitation passionnelle, et la seule thérapeutique efficace consiste en une hygiène préventive de la raison²²⁷. » En effet, puisque seule la raison saine est capable de redresser la raison pervertie et passionnée, l'unique manière de guérir de la passion est, finalement, de ne pas tomber malade. Le travail du philosophe stoïcien consistera donc à se prémunir à l'avance de l'éventualité d'une défaillance : il faut renforcer la puissance de la « rationalité » de la raison.

Mais nous pouvons aller plus loin : il semble que cette position préventive, (celle de Chrysippe ou celle que l'on attribue au Stoïcisme ancien en général, à savoir une théorie « intellectualiste » et préventive des passions) recèle toujours la même incohérence que celle que Galien ou d'autres détracteurs ne manquaient pas de pointer²²⁸. S'il apparaît en effet manifestement logique de condamner une position théorique qui soutient l'idée d'une raison qui défaille de son propre fait, la condamnation devrait être toute aussi évidente lorsqu'il s'agit de dire que la raison doit prendre soin d'elle-même pour se prémunir d'une défaillance éventuelle et future. Comment en effet la raison pourrait-elle avoir besoin de s'entretenir si elle est déjà pleinement raison ? Et comment même pourrait-elle le faire sans retomber dans un ensemble d'incohérences ? Nous ne voyons en effet pas comment elle pourrait prévenir ou se prémunir contre une défaillance future, sinon parce qu'elle se saurait déjà imparfaite, ou parce qu'elle saurait qu'elle peut être autre que ce qu'elle est actuellement. Cette dernière possibilité n'a pas de sens, sauf à considérer un dédoublement à l'intérieur de la raison elle-même, qui serait à la fois norme et fait, évaluatrice et évaluée. C'est finalement bien ce dédoublement que devront assumer nos théoriciens Stoïciens dès la première période de l'école, préparant ce qu'Épictète pourra alors affirmer sans crainte pour ouvrir ses *Entretiens* : la raison est capable de se prendre elle-même pour objet d'étude, elle peut s'évaluer et se corriger, elle est à la fois formatrice et éduquée, malade et médecin.

²²⁷ Fillion-Lahille, *Op. Cit.*, p. 43.

²²⁸ Cf. ci-dessus, (p. 110).

(II-1-2-2) Passion et maladie chez Épictète

Notre philosophe reprend donc cette thématique à son compte, et l'analogie entre maladie et passion est expressément faite dans de nombreux passages des *Entretiens*. C'est au milieu du livre II qu'Épictète emploie pour la première fois²²⁹ le terme « sain » (Øgišj) pour qualifier un comportement (précisément, ici, une décision). Alors qu'un homme désire mettre fin à ses jours en cessant de manger, Épictète lui demande si sa décision de persister dans cet acte est juste, et pour cela emploie l'expression suivante :

« Que fais-tu, être humain ? Il faut [persister dans ses décisions,] non dans toutes, mais dans celles qui sont raisonnables. Si tu as en ce moment l'impression qu'il fait nuit et si tu en juges ainsi, ne change donc pas, persiste et dis : il faut s'en tenir à ses jugements. Ne consens-tu pas à poser ce principe et ce fondement, qui consiste à examiner si ta décision est saine (Øgišj) ou malsaine (oÛc Øgišj), afin d'avoir une base pour ton énergie et ton assurance ? »²³⁰

L'emploi du terme *sain* renvoie à la médecine et à la santé²³¹. En plus du critère de rationalité, Épictète ajoute donc celui de la santé. Ceci ne doit pas nous étonner : souvenons-nous que pour les Stoïciens la rationalité qui organise le cosmos est une rationalité vivante et organique ; elle est cette rationalité dynamique qui assure l'unité et la permanence des corps vivants. La perte de rationalité, qui mène à la passion, est donc toujours en même temps perte d'une certaine intégrité organique, ou maladie ; il n'est pas surprenant qu'Épictète préconise une *hygiène* de la pensée et des comportements, et que celle-ci se confonde avec l'idée de rationalité des actes et des pensées.

Dans ce chapitre, Épictète conclut en revenant sans équivoque sur l'image médicale :

« Comme dans le corps malade d'un rhumatisant, l'humeur se porte tantôt ici tantôt là, de même on ne sait jamais de quel côté penche une âme faible ; mais, une

²²⁹ Là aussi, comme nous le faisons remarquer dans la première partie pour l'expression pòteron, cette « première mention » fait référence à l'ordre de lecture des *Entretiens* et non pas à un ordre qu'Épictète aurait délibérément pensé et établi.

²³⁰ Épictète, *Entretiens*, II, 15, 7-8.

²³¹ On le retrouve employé en III, 9, 5 pour qualifier une opinion.

fois que ce penchant et ce mouvement ont pris de la force, le mal devient désespéré et incurable. »²³²

Nous retrouvons bien l'idée d'une âme conduite (bien ou mal) par une rationalité capable de se fourvoyer, à la manière dont le corps peut tomber malade : le terme « incurable » (¢qer£peuton) renvoie directement à l'idée de soin, au sens médical du terme (thérapie). La correction de l'erreur de jugement est donc toujours autant un acte mental qu'une guérison mettant le corps en jeu ; rien d'étonnant à cela, certes, puisque l'âme est un corps, mais il est important de le rappeler pour ne pas perdre de vue cette dimension de la théorie stoïcienne à propos des passions.

Ce modèle médical est rappelé et précisé plus loin. Épictète poursuit l'explication philosophique de la sagesse (et des passions qui l'empêchent) en employant un registre de vocabulaire médical et biologique. Les passions sont ainsi décrites comme des tendances physiques et organiques qui « naissent, croissent » (ØpofÚesqai) (l'idée de fÚsij renvoie bien ici à l'être vivant, organique, c'est à dire à la nature) ; il est possible d'agir contre elles par le biais d'un « entraînement », à la manière d'une médecine préventive (comme un régime alimentaire adéquat, par exemple) ou par le biais d'une véritable thérapie curative, dont la « perception » (ou « prise de conscience ») (a†sqhsin) constitue le « remède » (qerape..an). Ainsi, le travail thérapeutique approprié pour guérir des passions revient tout autant à la raison qu'à l'exercice entretenant la santé de l'âme ; en fait, ces deux idées ne se distinguent que du point de vue de l'aspect à travers lequel on les aborde, mais elles sont en réalité profondément indissociables et, plus encore, identiques.

Le passage sur lequel nous nous appuyons est le suivant :

« C'est ainsi, selon les philosophes, que croissent nos infirmités morales. Lorsque vous avez pour la première fois le désir de l'argent, s'il survient une raison qui vous amène à prendre conscience de votre mal, le désir cesse et votre esprit se rétablit dans son état primitif. Mais si vous n'y appliquez aucun remède, il ne revient pas au même état ; [...] quand cela se répète continuellement, l'esprit s'endurcit et fixe en lui cette infirmité. »²³³

²³² *Ibid.*, II, 15, 20.

²³³ *Ibid.*, II, 18, 8. Ce passage (II, 18, 1-18) est absolument remarquable du point de vue de ce que nous appelons aujourd'hui la psychologie. Il décrit avec une modernité étonnante les phénomènes de fixation et de réactivation névrotiques.

Il n'y a donc pas d'originalité chez Épictète quant à ce qui concerne l'identification de la passion à la maladie : il reprend sur ce point les thèses classiques de l'école. Sa fidélité à l'enseignement de Chrysippe s'exprime en particulier sur ce détail des passions vues comme des maladies de l'âme dont nous pouvons guérir, mais comprenons bien qu'elle s'étend aussi à l'ensemble de la conception cosmologique et ontologique de l'univers.

(II-1-3) Conclusion sur la définition des passions

Revenons aux points essentiels qui se trouvent parfaitement résumés dans la définition zénonienne initiale : la passion est « mouvement de l'âme irrationnel et contraire à la nature, ou encore impulsion excessive », c'est à dire qu'elle est jugement irrationnel de la partie rationnelle (hégémonique) de l'âme et en même temps mouvement excessif et désordonné de cette âme. Si Chrysippe pense que l'essence de la passion se situe avant tout dans l'erreur de jugement et que Zénon préfère la définir plus globalement (erreur et mouvement excessif), jamais Chrysippe ne nie que l'âme passionnée soit emportée dans des mouvements chaotiques ; les deux piliers du Stoïcisme ancien sont donc d'accord sur l'essentiel : premièrement, la passion est un dérèglement, une impulsion excessive qui devient désordonnée et irrationnelle, à l'image de la maladie ; secondement, la passion est un jugement erroné, ou la conséquence d'une erreur de jugement, qui pousse chacun à agir en suivant une représentation qui n'est pas conforme à la nature.

Remarquons comme le premier élément donné ci-dessus insiste sur le caractère passif de l'être humain face à la passion (chacun est avant tout victime de ses passions), tandis que le second en montre la part active (chacun est aussi responsable de la rectitude du jugement qu'il exerce sur les représentations qui le poussent à agir). Les deux éléments ne sont absolument pas contradictoires, même si leur coexistence pose de grandes difficultés ; contentons-nous de dire que la chaîne des causes et des effets qui amènent à être passionné (ou malade) est quelque chose qui, dit dans le vocabulaire d'Épictète, ne dépend pas de nous, tandis que la recherche d'une guérison ou d'une résolution des souffrances dues à la passion est de notre ressort. La prise de conscience de l'état passionnel dans lequel chacun se trouve est donc la condition première et *sine qua non* du retour à la tempérance, sinon à la sagesse : il faut comprendre l'erreur de

jugement qui est en soi et qui permet aux forces passionnelles d'agir ; pour cela il faut bien, tout d'abord, *identifier* ce jugement. Cela ne suffira pas, bien sûr, car il faudra également combattre l'inertie des impulsions excessives (comme Jean-Baptiste Gourinat le montre clairement²³⁴), mais la correction du jugement est absolument nécessaire puisqu'elle supprime la cause de la passion. Il y a donc toujours un double mouvement thérapeutique (qu'il soit préventif ou curatif) qui prend sa source d'abord et avant toute autre chose dans la conscience de notre état. Cicéron remarquait que le sage n'a pas besoin de soins de l'âme, et nous pourrions ajouter que l'insensé inconscient non plus, dans la mesure où l'état irrationnel total qui l'affecte ne le fait pas souffrir ; cet « insensé total » ne peut donc ni désirer sortir de l'état passionnel, ni recevoir de l'aide de quiconque, tant qu'il ne revient pas à la conscience de sa qualité d'être humain, membre de la famille des êtres rationnels et conscients de ce monde. La conscience de notre état est donc condition nécessaire de toute volonté de s'affranchir de la passion. Elle permet de nous percevoir de deux points de vue : d'abord comme *victime* de la passion, c'est à dire comme être souffrant ; ensuite comme *responsable*, en tant qu'être conscient, du *regard* que nous portons sur cet état, c'est à dire responsable des jugements que nous proférons à tort sur le monde (ces jugements que Chrysippe a appelé nos opinions) et qui nous font entrer dans cet état de souffrance. Cette perception permet alors, tout en étant portée par ces deux principes généraux, d'entrevoir une thérapeutique pratique et empiriquement adaptée à chaque situation : il est bien évident qu'un chagrin ne se traite pas comme une colère, ou une honte comme une jalousie ; Cicéron rappelle ainsi que les quatre passions fondamentales doivent être abordées dans leurs spécificités²³⁵. En résumé, il faut un traitement différencié des passions, même si l'idée générale consiste toujours à « comprendre que les maladies de l'âme dépendent toutes de l'opinion et de la volonté et qu'elles sont accueillies parce qu'ils nous paraît en être bien ainsi²³⁶. »

À propos, plus précisément, de la philosophie d'Épictète, notre thèse ne sera pas d'affirmer qu'il ne suit pas ce paradigme stoïcien, loin de là. Nous aurons simplement à cœur de montrer les spécificités de sa position, globalement très proche de celle de

²³⁴ J.-B. Gourinat, *Op. Cit.*, p. 57 : « En redressant le jugement, on supprime la cause de la passion, mais on ne supprime pas immédiatement la passion. En ce sens, la conception stoïcienne de la passion est beaucoup moins intellectualiste ou cognitiviste qu'on le dit souvent. »

²³⁵ Cicéron, *Tusculanes* IV, XXIX, 63 (chagrin) ; XXX, 64 (crainte) ; XXXI, 65 (plaisir et désir).

²³⁶ *Ibid.*, IV, XXXVIII, 83.

Chrysippe. Simplement, la guérison de la passion, telle qu'Épictète l'envisage, ne suit peut-être pas exactement, consciemment ou non, la théorie de ses prédécesseurs, en particulier de ceux qui ont les théories les moins intellectualistes de la passion (celles où le pouvoir de l'âme sur les passions reste limité). En ce sens, nous tenterons de montrer que la différence entre la maladie du corps et la passion est peut-être plus essentielle chez Épictète que dans le canon stoïcien, et que les principes de guérison de l'une et de l'autre ne seront pas du même registre, ce que la théorie classique aurait pu nous laisser penser²³⁷. Nous montrerons également qu'Épictète garde une approche tout à fait originale et personnelle de la question (ce qui veut pas dire qu'elle ne s'inscrit pas dans une tradition), en particulier par le rôle qu'il fait jouer au concept central de sa philosophie : la *proairesis*.

(II-2) Liste et description des passions

Dans la tradition stoïcienne, les passions principales sont au nombre de quatre, et se déclinent en de multiples combinaisons. Une liste quasi exhaustive se trouve chez Diogène Laërce ou chez Cicéron²³⁸. Il n'existe pas d'écrits de l'œuvre d'Épictète qui feraient mention d'une telle énumération, mais nous pouvons estimer à bon droit qu'il reprend à son compte le canon de l'école à ce sujet. C'est donc encore aux fondateurs de l'école, Zénon et Chrysippe, que nous pouvons nous référer pour établir ce que nous pouvons appeler la « théorie stoïcienne des passions ».

Elles sont donc au nombre de quatre, pour les plus fondamentales : le plaisir (*hêdonê*), le désir (*epithumia*), la peine (ou le chagrin) (*luphê*) et enfin la crainte (la peur) (*phobos*). En suivant le recensement classique²³⁹, nous pouvons dégager le tableau suivant :

²³⁷ Ce point est difficile ; les premiers Stoïciens faisaient bien évidemment eux aussi la différence entre passion et maladie, comme nous l'avons clairement vu chez Chrysippe notamment, mais il demeure difficile d'apprécier les niveaux de ressemblance et de distinction. Voir notamment Janine Fillion-Lahille, *Op. Cit.*, p. 88, qui mentionne plus largement le problème en faisant intervenir les rôles importants de Posidonius et de Sénèque, que nous avons laissé de côté.

²³⁸ D. L., VII, 111 *sq.* et Cicéron, *Tusculanes*, IV, 6-16 *sq.*

²³⁹ Cicéron, *Tusculanes*, IV, 16.

CONCERNE	Ce qui est pris pour un Bien	Ce qui est pris pour un mal
Ce qui est présent	Plaisir	Peine - Chagrin
Ce qui est futur	Désir	Crainte - Peur

Comme le fait remarquer justement Robert Muller, le mot *pathos* aurait peut-être été préférablement traduit autrement, pour en rendre le caractère passif et donc péjoratif²⁴⁰. Rappelons que la passion, au sens des anciens, est avant tout un état que l'on subit ; elle n'a donc rien d'enviable en ce sens ; tomber amoureux, par exemple, est une passion, une affection, où le sujet ne contrôle en rien ce qui lui arrive et se retrouve dans un état ni enviable ni admirable. Les temps changent et nous mesurons combien le mot *passion* à pris une autre tournure : aujourd'hui la société tend plutôt à valoriser la passion (l'exemple de « tomber amoureux » est caractéristique à cet égard, ou encore, pour reprendre l'exemple de Robert Muller, l'appréciation positive que nous portons aux personnes qui exercent une activité « avec passion »).

C'est donc l'élément de passivité qui est reproché par les Stoïciens, bien plus que l'élément affectif lui-même : il existe bien chez l'être humain une affectivité naturelle et bonne, il suffit pour cela qu'elle ne découle pas d'un jugement erroné, ni qu'elle soit de nature excessive et donc déraisonnable. L'erreur de jugement qui est source et part active de la passion est évidemment reprochée, elle aussi, mais pas en tant qu'elle serait déjà en elle-même une passion ; la passion découle bien de cette erreur (active) de jugement, mais c'est l'état passionnel en tant que tel (donc la passivité, la perte de liberté) qui suscite le rejet des philosophes stoïciens, puisque vivre dignement est vivre conformément à la nature humaine, qui est fondamentalement activité rationnelle et libre. Si nous reconnaissons donc que le sage est sans passions et que la passion doit être combattue, nous n'affirmons pas du même coup que l'affectivité devrait l'être en tant que telle ; les Stoïciens conçoivent les humains comme des êtres sensibles et pas seulement spirituels. Sans aller jusqu'à mobiliser la pensée d'Épictète et sa remarque qui rappelle que « nous ne devons pas être insensibles comme des statues²⁴¹ », il suffit de remarquer que Zénon propose déjà une liste de bonnes affections, qui correspondent point par point aux quatre passions que nous venons d'évoquer (exception faite de la peine, puisque « le mal présent n'affecte pas le sage²⁴² ») : la joie (*carê*), la volonté

²⁴⁰ R. Muller, *Op. Cit.*, p. 229.

²⁴¹ Épictète, *Ibid.*, III, 2, 4.

²⁴² D. L., VII, 116 et Cicéron, *Tusculanes* IV, 14.

(*boúlhsij*) et la précaution-circonspection (*eùl£beia*). Il conviendra donc bien de se rappeler que ces « affections positives des Stoïciens, comme les passions, sont des mouvements de l'âme consécutifs à des jugements, mais à des jugements droits en l'occurrence, et les mouvements résultants ne contrarient ni la raison ni les tendances naturelles, ce qui exclut le *pathos* au double sens de la passivité et de la souffrance. Et puisque cet accord définit l'action droite, nous pouvons ajouter que l'une ou l'autre de ses affections accompagne vraisemblablement toutes les actions du sage. Ainsi le sage non seulement n'est pas insensible, mais son bonheur est aussi mouvement de l'âme et ne se réduit pas à la perception intellectuelle de la cohérence de sa conduite²⁴³. »

Nous pouvons proposer un tableau analogique au précédent, qui recense les affections conformes à la nature (et donc rationnelles)²⁴⁴.

CONCERNE	Ce qui est pris pour un Bien	Ce qui est pris pour un mal
Ce qui est présent	Joie	(Équanimité)
Ce qui est futur	Volonté	Précaution

Ces passions fondamentales peuvent être déclinées en diverses autres qui en sont des dérivés ou des combinaisons. Les Stoïciens, et Chrysippe notamment, s'employaient à en faire la liste ; ce recensement méthodique, d'ordre à la fois rationnel et empirique (il n'est pas une déduction uniquement rationnelle comme cela sera le cas chez Spinoza dans la troisième partie de son *Éthique*, par exemple) permet d'obtenir un balayage quasi-exhaustif des multiples formes de la passion, dont nous comprenons bien qu'il pourrait toujours être précisé à l'infini.

Cicéron en fait un rapport détaillé (tout en précisant bien que les listes ne sont pas exhaustives) et rapporte de nombreuses définitions²⁴⁵ ; les distinctions qu'il propose vont nous permettre d'extraire les critères qui permettraient aux Stoïciens de construire la classification des passions :

²⁴³ R. Muller, *Op. Cit.*, p. 237.

²⁴⁴ On trouve chez J.-B. Gourinat, *Op. Cit.*, p. 58, ce même genre de tableau, accouplé avec le précédent.

²⁴⁵ Cicéron, *Tusculanes*, IV, VII, 16-21.

À la *peine* se subordonnent : haine, rivalité, jalousie, pitié, anxiété, deuil, chagrin, tristesse, douleur, lamentations, inquiétude, souci, affliction, désespoir.

À la *peur* : paresse, honte, terreur, peur, épouvante, effroi, saisissement, frayeur.

Au *plaisir* : malveillance, agrément, hâblerie.

Au *désir* : colère, emportement, haine, inimitié, discorde, avidité, envie.

Dans le vocabulaire strictement stoïcien, les passions se déclinent en divers genres et espèces. Nous pouvons remarquer qu'elles peuvent être un mélange de plusieurs passions fondamentales (la haine tient de la peine et du désir), une combinaison d'une passion de base avec une manière d'être et de ressentir (liée à l'intensité, notamment), une passion de base déclinée selon sa durée (la frayeur par exemple) ou bien selon l'objet auquel elle se rapporte (comme cause ou comme destination). De plus, toutes ces combinaisons peuvent s'appliquer à partir d'une passion non fondamentale et déjà dérivée, comme l'emportement est un genre de la colère. Plus loin dans le texte de Cicéron que nous exploitons ici, l'auteur recommence ce travail combinatoire de définition à propos de l'intrication des effets psychiques et corporels des passions ; il y envisage les liens et combinaisons entre le plaisir et le désir ou leurs opposés.

Il ne sera pas question de faire un recensement complet de toutes ces passions, cela serait probablement impossible (les combinaisons sont, sinon en nombre infini, du moins innombrables) et surtout certainement inutile ; par contre cela reste intéressant pour dégager les critères de construction des différents concepts. D'après la liste précédente, nous dégageons que les passions sont triées et définies, à partir des fondamentales, par *combinaisons entre elles*, puis selon l'*objet* (causant ou étant destination), la *durée*, l'*intensité*, et la *manière de ressentir* (dont les conséquences qu'a telle ou telle passion). Toutes les combinaisons ne sont pas représentées, mais nous en comprenons facilement la logique.

Par exemple, la haine, la rivalité, la jalousie et la pitié sont toutes quatre des peines qui se distinguent en fonction de l'objet concerné : la haine est envers la prospérité d'autrui, la rivalité et la jalousie envers ses possessions. Rivalité et jalousie se distinguent du fait que dans la rivalité l'objet a été possédé en plus d'être désiré, tandis que dans la jalousie il n'a été que désiré. L'anxiété fait intervenir la manière de ressentir : il s'agit de vivre une peine dans l'oppression ; nous pourrions donc tout à fait imaginer des noms de passions (pas mentionnés dans la liste de Cicéron) qui distingueraient une jalousie qui nous opprime d'une jalousie qui nous enrage. Le souci

est décrit comme « une peine qui dure » ; rien n'empêche d'imaginer alors, par exemple, une haine soucieuse et anxieuse (peine à l'égard d'autrui du fait de sa prospérité, qui nous opprime durablement) et de lui donner un nom (ressentiment dépressif). Il en irait de même pour toutes les autres combinaisons.

(II-3) Description des passions chez Épictète

Dans l'œuvre de notre philosophe, les passions ne sont pas examinées en tant que telles et systématiquement ; les *Entretiens*, transcription des débats et argumentaires qui faisaient suite à l'exposé théorique du maître, ne mentionnent jamais de « théorie des passions » ou de liste ordonnée et construite de celles-ci, et le *Manuel* non plus. Bien qu'elles soient considérées comme chronologiquement prioritaires dans les sujets que tout philosophe doit aborder, elles ne sont pas objet d'études détaillées et exhaustives, car Épictète préfère s'attaquer au principe qui les fait émerger, à savoir la confusion entre les sphères « ἐφ' ἡμῖν » et « οὐκ ἐφ' ἡμῖν » (ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas) ; tout au plus est-il possible de trouver, dans une évocation rapide, des propos tels que : « De ces trois sujets le plus important et le plus pressant est celui qui concerne les passions ; car la passion naît toujours lorsqu'un penchant manque son but ou lorsque nous nous heurtons à un objet d'aversion²⁴⁶ », qui reprennent la théorie classique selon laquelle les jugements erronés créent des représentations inadéquates qui à leur tour nous font agir de manière inappropriée, c'est à dire passionnée (au regard de ce que serait un comportement conforme à la nature). La priorité accordée aux passions n'est donc que celle de leur éradication, pas celle de leur étude ; au contraire, les étudier en détail reviendrait à se pervertir dans une érudition stérile et prématurée maintes fois condamnée par Épictète²⁴⁷.

Par contre, dans les deux recueils, il est facile d'observer que les passions sont omniprésentes, même si c'est de manière inessentielle et secondaire *en apparence*. En effet, les thèses centrales d'Épictète tournent toujours autour de la liberté de jugement, liée à celle de la *prohairesis*, et du bonheur profond et réel que cette liberté implique ; mais il est important de remarquer, et ceci constitue un fait essentiel dans l'œuvre d'Épictète (et donc dans son geste philosophique), que ces thèses sont *presque systématiquement* présentées en contraste avec ce qui arrive *si jamais* nous ne

²⁴⁶ Épictète, *Ibid.*, III, 2, 3.

²⁴⁷ *Ibid.*, II, 19, 10.

réussissons pas à suivre les préceptes du maître : affliction, peine, chagrin, trouble, malheur, etc. Ce sont ces moments précis de l'œuvre épictétienne qui mentionnent les passions, marquant leur présence d'une manière à la fois prégnante et apparemment secondaire. Prégnante à cause de cette quasi-systématicité de l'association *erreur de jugement / passion*, secondaire en apparence parce que les conséquences passionnelles des jugements erronés semblent décrire des *banalités*, à savoir des descriptions arbitraires, lancées à la volée, de synonymes de « malheureux ». Le début du *Manuel* est certainement le passage le plus connu présentant une telle structure,

« Rappelle-toi donc que si jamais tu considères comme libre ce qui est naturellement servile, et comme tien ce qui t'est étranger, tu seras entravé, tu pleureras, tu seras tourmenté, tu accuseras dieux et humains. »²⁴⁸

mais il est aisé de trouver de multiples autres passages des *Entretiens* qui sont construits similairement²⁴⁹. Nous remarquons à quel point il est probable que le lecteur des *Entretiens* ou du *Manuel* glisse spontanément et facilement sur la récurrence de ces expressions désignant les conséquences malheureuses du manque de jugement. Épictète semble dire, en gros, que si nous ne suivons pas les préceptes stoïciens, nous serons malheureux, et les termes qu'il emploie ensuite ressemblent à des expressions synonymes, peut-être culturellement et historiquement marquées, de ce concept : « tu pleureras, gémiras, tu seras tourmenté, etc. » ; en clair, « tu n'iras pas très bien, tu seras malheureux », en sous-entendant : « et tu ne souhaites pas être malheureux. »

Le pari de notre interprétation et de notre propos consiste plutôt à prendre au sérieux la fréquence de ces expressions d'Épictète, afin d'approfondir notre compréhension de sa conception des passions et de sa relation à l'ensemble du système stoïcien. Il ne peut pas être si innocent que des formulations identiques reviennent si fréquemment et si systématiquement. Nous ne défendons pas l'idée selon laquelle Épictète employait ces mots *à dessein* ; nous souhaitons faire ici une lecture (une interprétation) de ce qui, chez notre philosophe, était peut-être inconscient, en montrant le caractère central des manifestations de la passion, à la fois dans ce que nous pourrions appeler sa théorie des passions mais aussi et surtout dans l'économie entière du système stoïcien d'Épictète.

²⁴⁸ Épictète, *Manuel*, I-3, (Traduction J.-B. Gourinat.)

²⁴⁹ Ne serait-ce que le tout début (I, 1, 12) des *Entretiens* : « tu ne trouveras ni empêchement ni obstacle, tu ne gémiras pas, tu ne feras pas de reproches, tu ne seras le flatteur de personne. »

(II-3-1) Les passions chez Épicète : perte de la liberté

Remarquons d'abord, c'est un point essentiel, que chez Épicète les conséquences d'une mauvaise utilisation de la raison sont avant tout la *perte de la liberté* ; à première vue donc, ce ne sont pas les passions en elles-mêmes qu'Épicète cherche à éviter, mais bien plutôt les entraves et les empêchements. C'est avant tout la liberté qui caractérise le sage, et son bonheur en est une conséquence. Le *Manuel* consacre la valeur *liberté* comme la plus haute, à l'instar des grandes figures de la tradition stoïcienne : quand Zénon affirme dans sa *République* que « seuls les sages sont citoyens, amis, proches, et libres²⁵⁰ », et que Cicéron soutient que « tous les sages ont toujours une vie heureuse, parfaite, fortunée, qu'ils ne rencontrent ni obstacle, ni empêchement, qu'ils ne manquent de rien²⁵¹ », Épicète rappelle que pour le sage « il n'y a ni obstacle ni contrainte ; personne ne peut [l'] arrêter²⁵². » Les choses qui dépendent de nous sont en effet les seules auxquelles le sage prête attention, et celles-ci sont par nature « libres (τὸ ἐλεύθερα), sans empêchements (ἐκὲν λυτὰ) et sans entraves (ἐπαπαρῶδιστα)²⁵³ ». Ce vocabulaire de l'entrave en opposition à la liberté annoncée comme valeur suprême revient fréquemment, dès le début du *Manuel* (comme dans la citation précédente), mais aussi dans les dialogues d'Épicète ; par exemple :

« J'ai le projet de faire de vous des êtres humains qui ne soient point gênés, contraints ni entravés, des êtres humains libres, tranquilles et heureux. »²⁵⁴

Ce genre de citations est courant, il n'est pas donc utile de les répertorier exhaustivement, mais il importe de remarquer que leur fréquence et leur nombre témoignent de la centralité du concept de liberté dans la philosophie d'Épicète. L'erreur de jugement, la confusion des champs entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas, a d'abord et avant tout comme conséquence de nous rendre esclaves : esclaves des événements à venir, des autres, de la fortune. Les passions, finalement, ne sont que des conséquences de cette liberté perdue : nous gémissons et nous plaignons de ce que nous

²⁵⁰ D.L., VII, 33.

²⁵¹ Cicéron, *Des fins...*, III, 26.

²⁵² Épicète, *Entretiens*, III, 24, 69.

²⁵³ Épicète, *Manuel*, I, 2.

²⁵⁴ Épicète, *Entretiens*, II, 19, 29.

subissons notre vie. Le début du *Manuel* se consacre à montrer cette thèse fondamentale.

(II-3-1-1) *Haut et bas, léger et lourd, féminin et masculin*

La notion de *perte de liberté* est régulièrement associée avec les idées physiques de *bas* et de *lourd*. Par exemple, à propos du lien que nous avons, de fait et nécessairement, aux choses extérieures, Épictète nous reproche d'être « alourdis et entraînés par elles » ; ainsi, « le temps est-il défavorable à la navigation, nous sommes assis, l'esprit tendu, nous nous penchons continuellement : Quel vent fait-il²⁵⁵ ? » Ce vocabulaire très imagé et analogique oppose le bas et le lourd (associés à l'idée de matière, de terre et d'animalité, avec un sens péjoratif) au haut et au léger : l'éther ou le feu, la rationalité (la part divine de l'être humain, avec un sens mélioratif). Ainsi se met en place un paradigme assez classique (et donc assez invisible), qui consiste à dénigrer le terrien et l'animal au profit du divin. L'association de ce paradigme avec le mépris du corps, de l'animalité et avec la valorisation du spirituel est assez facile, immédiate et insidieuse. Ces schémas ancestraux de valeurs situent également le masculin et le féminin respectivement en haut et en bas, en associant notamment la virilité de l'âme et de ses actes à la dignité de l'être humain ; la polysémie du mot *ἄνθρωπος* rend par ailleurs souvent confus ce dont il est question : « se conduire comme un véritable être humain » peut facilement se confondre, du fait de ce mot et aussi du fait de sa traduction ambiguë en langue française, avec « se conduire comme un homme ». Ainsi, la *virilité* stoïcienne, ce concept central qui désigne la force d'âme (*virtus*) qui caractérise le Stoïcien, pousse souvent les philosophes stoïciens, et Épictète en particulier, à un registre de vocabulaire masculin et ascendant quand il est besoin de caractériser ce qui correspond aux valeurs de l'école, tandis que le féminin et le descendant (le bas), qualifient ce à quoi la philosophie stoïcienne souhaite renoncer²⁵⁶.

²⁵⁵ *Ibid.*, I, 1, 16.

²⁵⁶ Une schématisation globale et anachronique, mais certainement pertinente et relativement proche, dans l'esprit, de la conception axiologique patriarcale d'Épictète, peut être trouvée chez Pierre Bourdieu dans la *Domination masculine* (p. 17) lorsqu'il résume l'ensemble des relations de valeur de la société kabyle dans un schéma synthétique particulièrement éclairant.

De ce fait, il est en tout état de cause difficile de lire Épictète (ou Marc-Aurèle²⁵⁷) sans y voir un rejet de la matière, qui confinerait au dualisme :

« “Quel lamentable morceau de chair que mon corps !” – Oui, vraiment lamentable, mais tu possèdes quelque chose de mieux que ce pauvre corps ; pourquoi donc l’oublier et te consumer pour lui ? Si nous penchons du côté de cette parenté, le résultat est que nous devenons semblables à des loups, perfides, rusés et nuisibles comme eux, ou bien à des lions, sauvages, brutaux et cruels comme eux, mais plus souvent encore à des renards, à ce qu’il y a de plus méprisable chez les animaux ; un être humain insultant et méchant, qu’est-ce autre chose qu’un renard, sinon une bête plus misérable encore et plus vile ? Prenez donc garde et faites bien attention à ne pas aboutir à telle bassesse. »²⁵⁸

Le passage, banal et tout à fait dans le ton des *Entretiens* dans leur globalité (nous retrouvons le même genre de prose en II, 9, 3-7, par exemple), montre explicitement tous les éléments que nous mentionnions : il s’agit de prendre garde à ne pas *se pencher* du côté de la chair, pour ne pas aboutir à une telle *bassesse* (ἐπὶ κατώτερον dans le texte original, c’est à dire « s’abaisser à, se ravalier »). Le corps est explicitement associé à l’animalité, et celle-ci à des qualificatifs moraux condamnables et absolument méprisables : perfidies, nuisance, brutalité et cruauté, ou encore méchanceté et vilenie.

À l’inverse, la liberté semble n’appartenir qu’aux sphères les plus hautes et les plus nobles de l’être humain, à savoir sa raison, qu’il a en partage avec les dieux. Nous remarquons donc bien à quel point la noblesse est reliée au « haut », donc au *léger*, à ce qui peut s’envoler comme l’air ou, encore mieux, le feu. Ce feu, souvenons-nous, est l’élément fondamental et primordial de l’ontologie stoïcienne. Il est à la fois feu et raison, divin par nature ; il constitue donc la raison première et dernière des choses (du fait de la théorie de l’embrasement final) et c’est pourquoi il est tant valorisé par les Stoïciens.

Il s’agit donc d’être très prudent et de comprendre ce registre de vocabulaire du haut et du bas comme il se doit. Le dualisme est en effet essentiellement et fondamentalement absent de la doctrine stoïcienne. Pourtant de nombreux passages des

²⁵⁷ Par exemple *Pensées*, II, 2 : « Comme un homme désormais à la veille de mourir, méprise la chair : sang impur, menus os et léger voile de nerfs, entrelacs de veines et d’artères. »

²⁵⁸ Épictète, *Ibid.*, I, 3, 6-9.

Entretiens viendront entrer en contradiction directe et brutale avec cette thèse fondamentale, du fait du déni récurrent de ce qui est bas, si nous ne prenons pas le temps de relier toutes ces difficultés à l'ensemble du système. Souvenons-nous qu'il y a une *continuité* absolue, un lien organique entre tous les éléments du monde, et que cette hiérarchie organisationnelle n'est pas une hiérarchie de valeurs. Si Épictète nous enjoint à nous approcher ou à nous identifier à notre part divine, ce n'est pas pour nier notre corps, c'est pour nous rappeler que cette spécificité qui *s'ajoute* aux autres composantes de notre être est celle qui doit guider nos actes en dernier ressort, précisément parce qu'elle nous donne une spécificité ; il s'agit donc d'accomplir et de vivre ce pour quoi nous sommes faits, du corps matériel à notre raison, tout en réalisant que nous ne pouvons le faire complètement qu'en allant au bout de ce processus, c'est à dire en remplissant notre fonction propre. Ainsi, l'injonction à nous identifier à ce qu'il y a de plus haut en nous est tout sauf un rejet du « bas » : c'est une injonction à faire complètement notre devoir d'être humain, en intégrant *toutes* les dimensions de notre être, jusqu'aux plus spirituelles. Sans cela, certains passages où Épictète nous enjoint de prendre soin de notre corps et de nos biens seraient incompréhensibles :

« – Quoi, parce que je suis mal doué par la nature, me dispenserai-je de tout effort ? Bien loin de là ! Épictète n'est pas supérieur à Socrate, il me suffit qu'il ne lui soit pas inférieur. Je ne serai pas un Milon et pourtant je ne suis pas sans prendre soin de mon corps ; et j'ai beau ne pas être Crésus, je ne me désintéresse pas pour autant de ma fortune. »²⁵⁹

Il peut arriver, dans des circonstances précises et rares, que nous ayons à choisir entre les différentes composantes de notre être, mais ce choix ne doit se faire au détriment du reste qu'exceptionnellement, comme lorsqu'il s'agit de choisir entre sa vie et la droiture morale, ou bien son corps et ce que l'on souhaite préserver comme image de soi²⁶⁰.

Notons donc cet élément théorique fondamental de notre interprétation : l'erreur de jugement crée un premier genre de désagrément, elle nous « tire vers le bas » comme le dit l'expression populaire, c'est à dire qu'elle éloigne notre conscience de la

²⁵⁹ *Ibid.*, I, 2, 35.

²⁶⁰ Voir l'exemple précédent (*Entretiens* I, 2, 25), valorisé par Épictète, de l'athlète qui choisit de mourir plutôt que de se voir castré.

connaissance de la partie rationnelle de nous-même, elle nous fait *oublier* la destination finale de notre être, et donc notre identité la plus fondamentale. Il est important de se rappeler de ceci quand on lit Épictète, car ce vocabulaire du haut et du bas, du lourd et du léger, peut très facilement passer inaperçu ou, pire, être mal compris. Il ne s'agit en aucun cas d'un déni de l'unité organique du cosmos, ni d'un mépris du corps, encore moins d'une invitation à une posture ascétique de l'ordre de la pénitence ou du refoulement.

Au pire, ces attitudes temporaires de refoulement ou d'ascèse constituent des moments de passage vers la sagesse, mais certainement pas l'aboutissement de la doctrine stoïcienne en tant que telle. Épictète ne s'adresse pas toujours au même genre de personnes, et même parmi ses élèves réguliers, tous ne se situent pas au même niveau de conscience et d'intégration des principes stoïciens ; il n'y a pas d'intermédiaire entre la sagesse et l'absence de sagesse, mais les individus qui recherchent la sagesse passent graduellement, eux, d'un état d'inconscience quasi-total à la sagesse parfaite. Un progrès est donc tout à fait possible au sein de l'état habituel (non sage) de l'être humain : on est débutant, puis en progrès (*prokoptôn*), puis sage (*frônimos*). Ce sont les confusions entre ces différents plans d'avancement spirituel qui sont à l'origine de bien des incompréhensions de la philosophie épictétienne ; il est bien évident, par exemple, que la suppression du désir²⁶¹ ou bien les exercices physiques recommandés par l'école (avaler de l'eau quand on a grand soif, puis la recracher sans la boire et sans s'en vanter²⁶²) ne s'adressent pas au sage, qui n'en a plus besoin, ni au tout débutant pour qui certains de ces exercices seraient inaccessibles, et donc inutiles. L'interprétation de la philosophie antique et stoïcienne par Pierre Hadot, qui traverse ses ouvrages les plus connus sur la question (jusqu'à sa traduction commentée du *Manuel* d'Épictète), nous a ainsi bien enseigné à ne pas être dupe des incohérences apparentes de ce type ; la compréhension des niveaux de lecture des œuvres, de même que la connaissance du public précis auquel les philosophes stoïciens s'adressent est essentielle pour ne pas tomber dans une critique facile et illégitime. La description des exercices stoïciens, destinés aux sages *en formation*, ne doit jamais être prise pour celle de la finalité de l'éthique, puisque les exercices ne sont que des moments de travail, destinés à contrer ou contredire des habitudes de comportements et de pensées, dans le but de trouver une sagesse existentielle qui ne soit ni l'habitude combattue ni,

²⁶¹ Épictète, *Manuel* II, 2.

²⁶² *Ibid.*, IXLVII.

évidemment, l'exercice lui-même (qui n'en est finalement que le pendant, puisqu'il tient sa pertinence uniquement de l'habitude précise et singulière qu'il combat²⁶³). Épictète le fait lui-même remarquer :

« Il ne faut pas nous exercer pour atteindre des résultats contraires à la nature ou inattendus ; car nous qui disons philosopher, nous ne nous distinguerions pas des faiseurs de tours. Il est difficile de marcher sur une corde raide, et non seulement difficile, mais dangereux. Est-ce une raison pour nous de marcher sur la corde, de redresser un palmier ou d'embrasser des statues de marbre ? Nullement. Ce n'est pas la difficulté et le danger qui sont propres à l'exercice, mais bien son utilité par rapport au but de nos efforts. »²⁶⁴

Il s'agit donc pour Épictète de rappeler que l'attitude stoïcienne consiste à être *dirigé* par la partie rationnelle de l'être humain, en conformité avec la raison universelle identifiée à un feu (le feu divin primordial), donc à quelque chose de « haut » et de « noble », et que *tout* l'être humain doit l'être, corps compris. La perte de l'autorité de la raison dans notre vie ne peut donc que nous amener à exécuter des actes qui nous alourdissent et nous entraînent ; il y a donc évidemment redondance entre perte de la prédominance de la raison et perte de la liberté, et ce vocabulaire déterministe (qui renvoie à une passivité, à quelque chose que nous subissons) ne fait que le souligner. Être alourdi et entraîné, c'est soi-même s'alourdir et quitter les éléments légers (air et surtout feu, donc raison intelligente) pour laisser nos *passions* nous guider. Il y a donc bien identité symbolique entre le bas, le lourd, et les passions, du fait de leur dimension passive et déterminée.

En même temps, cette passivité serait sans effet passionnel si les êtres humains n'y concouraient pas d'une manière ou d'une autre ; l'activité de la partie rationnelle de l'âme, qui va juger qu'il est juste de réagir de telle ou telle manière, engage chacun dans une activité à l'égard de sa passion, activité qui définit finalement la passion *comme*

²⁶³ Tous ces arguments reprennent ce que nous avançons déjà ci-dessus (p. 82). Épictète continue l'explication dans le même passage que cité ci-après, un peu plus loin : « Puisqu'une habitude très forte a précédé, celle d'user de notre désir et de notre aversion uniquement vis à vis des choses extérieures, *il faut opposer à cette habitude l'habitude contraire* ; au terrain glissant de l'imagination, il faut opposer l'exercice. » (Nous soulignons.)

²⁶⁴ Épictète, *Entretiens*, I, 2, 35.

passion : d'un être inconscient et réduit à une simple mécanique, on ne saurait dire qu'il est sujet à la passion.

(II-3-2) *Les passions chez Épicète : une lutte stratégique*

La liberté étant l'essence singulière de notre être, la lutte contre les passions devient une priorité absolue : « l'important c'était de s'exercer à supprimer de sa vie les lamentations, les gémissements, les "hélas !", les "malheureux que je suis"²⁶⁵ ! ».

Cette lutte, n'allant pas de soi, prend la forme d'une véritable *éducation à la sagesse*. Suivre le maître Épicète, c'est décider de se former à exister conformément à la nature de l'être humain *via* un travail sur soi. La formation philosophique consistera donc à s'exercer progressivement et régulièrement à maîtriser ses passions et ses pulsions, sous la direction d'un maître de sagesse, lui-même inspiré des modèles de Socrate et Diogène.

Cet aspect de la philosophie stoïcienne est sans nul doute le plus connu, en particulier lorsque la figure d'Épicète est évoquée ; avant que les travaux récents (à partir du milieu du XX^{ème} siècle) ne viennent rétablir la vérité concernant la profondeur et la valeur proprement philosophique des travaux d'Épicète ainsi que l'intérêt des philosophes stoïciens pour des disciplines comme la logique et la physique²⁶⁶, il était courant de réduire ce philosophe à ce que nous évoquons ci-dessus (et qui demeure tout à fait vrai, mais simplement incomplet), à savoir un éducateur philosophique concerné par les questions de morale et d'action mais délaissant les aspects théoriques de la philosophie stoïcienne (logique et physique). Il est vrai qu'Épicète donnait la priorité à la morale : les passages sur la logique et la physique sont rares, autant dans les *Entretiens* que dans le *Manuel* ; de plus, il le déclare lui-même : « La première et la plus nécessaire partie de la philosophie, c'est celle qui traite de la mise en pratique des principes, par exemple : ne pas mentir²⁶⁷. » Mais il ne faut pas oublier que si Arrien n'a pas rapporté l'intégralité des cours théoriques d'Épicète, ceux-ci existaient bien et précédaient systématiquement les entretiens qui nous ont été rapportés ; ne pas oublier non plus qu'Épicète reprend à son compte et complètement la logique théorique du

²⁶⁵ *Ibid.*, I, 4, 23.

²⁶⁶ Pensons à la réhabilitation de la logique stoïcienne à partir d'un article de Łukasiewicz qui date de 1934, traduit dans J. Largeault, *Logique mathématique. Textes*, A. Colin, Paris, 1972, pp. 10-25.

²⁶⁷ Épicète, *Manuel*, LII-1.

système stoïcien, héritée de Chrysippe (dont il avait eu les ouvrages sous les yeux), logique qui lui permet d'asseoir la légitimité de son rôle de philosophe-éducateur.

La lutte contre le pouvoir des passions sur notre liberté fera donc l'objet d'une véritable réflexion qui devra aboutir à une stratégie cohérente et efficace relativement au but cherché. La dimension temporelle de ce travail est incontournable : l'éradication des passions sera le fruit d'une entreprise régulière et progressive. Les Stoïciens avaient toujours, depuis Chrysippe déjà, assumé ce qui peut sembler un paradoxe, à savoir la conjonction de la dimension progressive de l'ascension vers la sagesse avec le fait que la sagesse est ou bien complètement atteinte, ou bien pas du tout. L'idéal du sage oriente donc l'élève qui sera guidé au jour le jour par le maître ; il n'est donc pas équivalent d'être débutant, en progrès ou proche du but ultime, même si au regard de l'idéal les trois cas reviennent au même. Les analogies stoïciennes qui expriment cette idée sont assez célèbres, comme par exemple celle-ci :

« De même que celui qui, dans la mer, est d'une coudée au-dessous de la surface, n'étouffe pas moins que celui qui est plongé à cinq cent brasses, de même ceux qui approchent de la vertu sont dans le vice autant que ceux qui en sont loin ; et de même que les aveugles sont aveugles même s'ils doivent bientôt recouvrer la vue, de même les êtres humains en progrès restent des insensés et des méchants, jusqu'à ce qu'ils aient atteint la vertu. »²⁶⁸

Cette distinction absolue entre sagesse et absence de sagesse ne réduit pourtant pas à néant le sens d'un progrès philosophique. D'abord parce que si la sagesse est en elle-même une perfection, cette dernière n'est pas le tout de la vertu morale, qui consiste en effet avant tout dans la *volonté* de l'atteindre. Pour reprendre la distinction cicéronienne entre but et fin (*skopòj* et *tśloj*)²⁶⁹, disons que le travail philosophique en vue d'atteindre la sagesse est en lui-même une vertu, tout comme l'effort du plongeur de remonter à la surface (pour reprendre l'exemple mentionné par Plutarque) est vertueux en soi, quand bien même ce plongeur se noierait finalement à quelques centimètres de la surface. Épictète ne manque pas de rappeler :

« – Demande-toi seulement à quel prix tu vends ta liberté ; en tout cas, mon ami, ne la vends pas bon marché.

²⁶⁸ Plutarque (citant Chrysippe), *Des Notions communes contre les Stoïciens*, X.

²⁶⁹ Cf. (I-2-1), p. 44.

– Mais une attitude si exceptionnelle convient peut-être à d’autres, à Socrate et à ses pareils.

– Pourquoi, si la nature nous y porte, ne devenons-nous pas tous, ou du moins en grand nombre, ses pareils ?

– Les chevaux deviennent-ils tous coursiers rapides, et les chiens, bons chasseurs ? Quoi, parce que je suis mal doué par la nature, me dispenserai-je de tout effort ? Bien loin de là ! Épicète n’est pas supérieur à Socrate, il me suffit qu’il ne lui soit pas inférieur. [...] Je ne me désintéresse pas [...] de quoi que ce soit, sous prétexte que je n’ai pas l’espoir d’atteindre le premier rang. »²⁷⁰

La première partie de l’extrait porte sur la perfection : l’interlocuteur se demande si la recherche de la sagesse vaut vraiment la peine, sous prétexte que la perfection n’est, comme nous disons aujourd’hui, « pas de ce monde » (elle ne conviendrait qu’à Socrate ou d’autres êtres hors du commun). Dans la seconde partie, Épicète utilise la distinction entre *skopòj* et *tšlòj* pour réfuter l’argument.

(II-3-3) Les passions chez Épicète : mentions

Si Épicète ne focalise pas son discours sur les passions elles-mêmes mais plutôt sur le moyen de s’en libérer, cela n’empêche pas celles-ci d’être omniprésentes dans ses démonstrations et ses exemples. Il peut être utile de les présenter ici, pour en montrer la variété et l’étendue.

Dans le *Manuel* :

<i>Paragraphe</i>	<i>Mention</i>
I-3	affliction, tristesse, deuil penq»seij
I-3 ; V	trouble, inquiétude taracq»sV
I-3 ; XXXI-1 ; XLVIII-2	accuser, reprocher mšmyV
I-3 ; XXXI-1 ; XXXI-2 ;	accuser, reprocher

²⁷⁰ Épicète, *Entretiens*, I, 2, 33.

XLVIII-2	egka lšsei j
IV	s'irriter, s'emporter çganat tw
V	être contrarié, entravé ™upodiz î meqa
V	être affligé l up î meqa
XVI	pleurer kla...onta
XVI	gémir sten£xai (<i>dans</i> sunepisten£xai), puis sten£xVj
XIX-2	envie fqònoj
XIX-2	jalousie zh lotup...a
XXXI-2	haïr mise«n
XXXII-2	trembler t remwn
XXXIII-10	rire ™pige l an
XXXIII-10	s'émouvoir, s'emporter sugkine«sqai
XLVIII-2	blâmer yegei
XLVIII-2	louer ™painei
XLIX	rougir (de honte) ™ruqri î

Dans les *Entretiens*, Livre I²⁷¹ :

<i>Mention</i>	<i>Forme verbale</i>
1-12 ; 1-22 ; 6-38 ; 18-19	gémir sten£zw étroit, resséré, gêné stenòj
1-16	être tourmenté, tiraillé, crispé mentalement sp î menoi
1-22 ; 24-20	se lamenter qr»nV
2-21 ; 4-12 ; 6-38 ; 27-10 ; 27-20	en tremblant, trembler tršmonta - tršmwn
2-21 ; 9-7	chagriné (affligé) l upoúmenon
4-12 ; 4-23 ; 6-29 ; 6-38 ; 9-20 ; 27-10	se lamenter (pleurer), lamentations penq î n - penqhs w - pšnqh
4-23	gémissements, hélas o„mwga j - o‡moi
4-26	passions - souffrances p£qh
6-26	désagréable ahdh
6-26	pénible ca lepa
6-38	geignant ÑdurÒmenoi
6-32 ; 6-38 ; 14-16 ; 16-6	réclamer ™gka le<n
9-6 ; 9-7 ; 9-23 ; 15-1 ; 29- 62	craindre - redouter - avoir peur fo<hqhsetai

²⁷¹ Nous aurions souhaité faire ce recensement sur l'ensemble des *Entretiens*. Le temps, la force ou la volonté nous ont manqué.

	peur - crainte fò<oj
9-20	pleurer dakrúoi j
14-16 ; 28-10	plainte, reproche mšmyesqa...
13-2 ; 28-10	s'irriter, se fâcher ca l epa...nein
15-5 ; 26-7 ; 28-10 ; 28-22	se fâcher, s'irriter, s'enorgueillir orgisq»stai
28-10	injurier l oidor»sei
28-24	pleurs ek l aen
(livre 2) 1-12	s'inquiéter, être instable k katastathsei
(livre 2) 1-19	souffrance, peine pòno j

Ces tableaux viennent confirmer, comme nous le remarquons ci-dessus, qu'Épictète n'est pas vraiment intéressé par une collection systématique, organisée et théorisée, des passions. Nous trouvons de tout dans cette liste : le mot *passion* lui-même, les quatre passions fondamentales (peine, plaisir, peur, désir), des passions dérivées (inquiétude), et enfin, pêle-mêle, ce que nous appellerions des émotions et ce que nous qualifierions de « réactions physiologiques » (pleurer, gémir).

Les passions sont donc mentionnées par Épictète soit directement, soit à travers leur *expressions*, c'est à dire par une caractérisation du mouvement de l'âme qu'elles provoquent, bien plus que par la définition exacte de la passion que le passionné subit.

Bien sûr, les expressions et les passions sont parfois décrites par le même mot. Mais Épictète *mentionne* bien plus les premières qu'il ne *décrit* objectivement la passion qui habite les personnes ayant perdu leur sagesse ; de plus, nombre de descriptions d'états émotionnels ne sauraient être qualifiées de passions en tant que telles. Ce que M. R.

Graver²⁷² affirmait des Stoïciens en général s'applique donc bien à Épicète en particulier, et même avec bien plus de force, puisque celui-ci ne prend même pas la peine de distinguer passions, effets des passions, émotions ou réactions physiologiques. En fait, Épicète ne se focalise jamais sur les passions ou les émotions en tant que telles : celles-ci ne l'intéressent pas (à l'inverse d'un Chrysippe qui aura écrit un ou plusieurs traités *Per' paqîn*), dans la mesure où il est, pour lui, acquis qu'elles sont néfastes et à éviter absolument, et que le travail intellectuel et philosophique propre à les éliminer consiste avant tout en une réflexion concrète et active sur la conformité de nos représentations à la nature ; puisque « ce ne sont pas les choses qui troublent les êtres humains, mais les convictions (jugements, évaluations) qu'ils ont sur elles²⁷³ », il convient avant tout de s'exercer à parfaire nos jugements par un travail minutieux sur nos représentations. Les passions sont les conséquences indésirables et pénibles d'erreurs dans ce travail, mais il n'y aurait rien à gagner à porter longtemps notre attention sur elles, puisqu'elles ne sont pas la cause du malheur, mais leur conséquence :

« – Ainsi toutes les actions, grandes ou malfaisantes, ont cette origine : ce que nous nous représentons ?

– Celle-ci et nulle autre. L'*Illiadé* n'est rien d'autre que représentation et usage de représentations. Il a paru bon à Alexandre d'enlever la femme de Ménélas et à Hélène de le suivre ; si les représentations de Ménélas lui avaient fait sentir qu'il avait avantage à être débarrassé d'une femme pareille, que serait-il arrivé ? Il n'y aurait pas eu d'*Illiadé* ni même d'*Odyssée*. »²⁷⁴

Il en résulte bien que « ce sont nous qui nous créons nos gênes, ou plutôt nos opinions qui les créent²⁷⁵. » Les opinions étant des produits directs de nos représentations (souvenons-nous de l'opinion comme « assentiment faible » chez Chrysippe), tandis qu'elle produisent à leur tour les gênes (donc les entraves – la perte de liberté – et les passions), il va de soi que la cause première des malheurs et des passions est à chercher du côté de la représentation ; il est ainsi tout à fait compréhensible qu'Épicète ait renoncé à en développer la théorie, dans la mesure où il lui importe avant tout d'en être libéré. Il agit donc à la manière d'un médecin, qui n'a

²⁷² Cf. notre introduction, p. 14.

²⁷³ Épicète, *Manuel*, 5.

²⁷⁴ Épicète, *Entretiens*, I, 28, 11-13.

²⁷⁵ *Ibid.*, I, 25, 28.

pas besoin de connaître tous les symptômes et les détails du développement d'une maladie pour en trouver le remède, refusant fermement que les passions dominent les individus et les rejetant comme mauvaises, puisqu'elles perturbent complètement le jugement et les actes.

(II-4) Les passions : conclusion

Cette façon d'aborder la question peut-être considérée comme la vision habituelle du Stoïcisme d'Épictète, où les passions et ce que nous appelons *émotions* n'ont pas à être distinguées plus précisément que cela. Elle peut correspondre à ce qui est appelé une conception intellectualiste du Stoïcisme, selon laquelle le pouvoir des représentations et de la rationalité de l'âme humaine est suffisamment grand pour lutter efficacement contre l'emprise des passions. La philosophie stoïcienne nous apprend que ce sont bien elles qui créent le malheur et non la *circonstance* par laquelle elles sont apparues. Le propos de l'éducation philosophique (stoïcienne, en l'occurrence) consistera donc à empêcher l'apparition des passions par une connaissance adéquate de la réalité et des jugements corrects, conformes à celle-ci : en ayant pleine conscience que ce qui arrive existe nécessairement, le sage n'est plus ému ; il accueille les événements avec une parfaite équanimité, n'est pas troublé par eux et, de ce fait, est libre et heureux.

III - Problèmes : la vérité, le gémissement intérieur

Les difficultés que nous allons mentionner ne remettront jamais réellement en cause l'ensemble du système d'Épictète tel qu'il a été exposé précédemment : la cohérence globale de sa philosophie n'en sera pas ébranlée. Simplement, elles mènent à une nouvelle interprétation des textes, qui peut aller plus loin que ce que dit explicitement notre philosophe. Beaucoup de points nous apparaissent comme remarquables alors qu'Épictète lui-même en fait peu de cas.

(III-1) Le problème de la reconnaissance de la vérité

Le système d'éducation d'Épictète, tel qu'il a été présenté, repose sur la notion de jugement correct (ou évaluation correcte), en ce sens que la raison de l'individu, dans son exercice du jugement, doit s'accorder avec la rationalité de la réalité (ou nature, cosmos). C'est donc finalement sur cette aptitude à bien juger que se fonde l'action, puisque les principes de celle-ci découlent de la façon dont chacun aura pensé la réalité. Dans ce passage des *Fins des Biens et des Maux*, Cicéron rappelle explicitement qu'à la fois la dialectique et la physique participent à la connaissance de la vie juste pour un Stoïcien :

« [La logique] contient les règles qui nous empêchent de donner notre assentiment à une proposition fausse ou d'être jamais trompés par une apparence spécieuse de probabilité ; de plus, grâce à elle, nous pourrions retenir et conserver l'instruction que nous aurons reçue sur les biens et les maux. Sans cette science, il n'est personne, pensent-ils, qui ne puisse être détourné de la vérité et tomber dans l'erreur. S'il est vrai que, en tous cas, la précipitation et l'ignorance sont des défauts, [les Stoïciens] ont raison d'appeler vertu la science qui les corrige.

La physique, non sans motif, se voit attribuer le même titre : celui qui veut vivre en accord avec la nature, doit en effet partir de la vision d'ensemble du monde et de la providence. On ne peut porter des jugements vrais sur les biens et les maux, sans connaître le système entier de la nature et de la vie des dieux, ni savoir si la nature humaine est ou non d'accord avec la nature universelle. [...] Seule, la connaissance de cette science peut nous enseigner ce que peut la nature dans la pratique de la justice, dans la conservation de nos amitiés et de nos attachements.

La piété envers les dieux, la reconnaissance qui leur est due ne peuvent non plus se comprendre sans une connaissance détaillée de la nature. »²⁷⁶

C'est donc la notion de *vérité* qui constitue le concept central de la problématique épictétienne et stoïcienne, en ramenant toujours les problèmes soulevés à celui de la rectitude du jugement et à la connaissance de la nature. Ceci n'a rien de fondamentalement étonnant dans l'économie du système, mais doit être rappelé ici pour en envisager les difficultés qui peuvent alors être regardées des deux points de vue cités par Cicéron : quant à la logique (la qualité du jugement), comment s'assurer que le jugement effectué ne contient pas de vices de forme ou d'erreurs ? Quant à la physique (l'objet du jugement), comment s'assurer que nous connaissons suffisamment de choses, comment prendre en compte « la vision d'ensemble du monde et de la providence » de notre simple position d'être humain mortel et limité ?

La réponse à ces deux questions demande d'envisager globalement la théorie stoïcienne de la vérité. Nous ne pourrons le faire que de manière générale et certainement parfois incomplète dans le cadre de notre propos.

(III-1-1) La théorie de la vérité chez les Stoïciens

La théorie du jugement vrai dans le Stoïcisme est fixée assez tôt (dès Chrysippe) et varie seulement sur des subtilités au cours des siècles. Celles-ci peuvent engendrer des débats importants mais il est tout de même possible de dégager les traits essentiels et communs à tout le Portique. Nous devons mentionner à ce propos le travail d'Alain²⁷⁷, devenu un classique sur cette question, remarquable par sa clarté et sa concision, qui en résume parfaitement les tenants et aboutissants généraux.

Les Stoïciens distinguent la *vérité* elle-même (¹ $\Phi\lambda\eta\sigma\tau\eta\alpha$) et la qualité « vrai » ($\tau\acute{o}\ \Phi\lambda\eta\sigma\tau\eta\acute{o}\varsigma$). La première est un corps car elle est une manière d'être de la partie gouvernante de l'âme, (ou cette partie gouvernante en tant qu'elle est dans un certain état), tandis que la seconde est incorporelle. Le sage est donc celui dont l'âme est effectivement, corporellement, dans l'état de vérité ; son être, ses manières d'être ($\pi\acute{\alpha}\varsigma$

²⁷⁶ Cicéron, *Des Biens et des maux*, III, XXI (72) - XXII (73).

²⁷⁷ Alain (Émile Chartier, dit), *La Théorie de la connaissance des Stoïciens*, P.U.F., Paris, 1891.

«*contà*»²⁷⁸ sont vérité, c'est à dire conformes à la nature de ce qu'est un être humain accompli et actuellement rationnel. Le vrai, de son côté, ne s'applique rigoureusement qu'au jugement : il qualifie celui-ci, qui est aussi un incorporel (*cf.* ci-dessus, p. 66, notre exposé de la théorie de la signification) et exprime un état de choses (un événement). Maintenant, dans l'acte même de la connaissance, ces différences conceptuelles ne ressortent pas de manière importante ; il est toujours possible de distinguer, par l'analyse, ce qui ressort de la vérité et ce qui concerne le vrai, mais ce sont là deux points de vue sur la connaissance, soit en tant qu'on la regarde du point de vue de l'âme qui connaît, soit en tant qu'elle est appréhendée du point de vue de la logique et du sens.

La question importante est donc celle de la *représentation* et du *critère* de la vérité. Nous savons que les Stoïciens ont développé une théorie élaborée et précise de la représentation, et que le lien entre représentation et vérité se fait par le biais de la notion de représentation compréhensive (*fantasia kataleptikè*)²⁷⁹. Celle-ci est une représentation qui porte la marque d'un objet réellement existant ; elle est une marque rigoureusement conforme à la nature de l'objet, de manière inébranlable. Elle est aussi résultat d'une activité de l'âme qui cherche à établir une raison, un sens objectif au monde (par un travail scientifique et technique) et qui trouve dans sa quête de sens une rationalité et une confirmation de la représentation en question :

« Elle provient de ce qui est, est scellée et imprimée en conformité exacte avec ce qui est, telle qu'elle ne pourrait pas provenir de ce qui n'est pas. »²⁸⁰

Il y a donc bien une théorie claire de la vérité dans le système stoïcien, et cette théorie renvoie à la fois à un principe empirique d'évidence (de représentation nette, nous pourrions dire « claire et distincte » au sens de Descartes) et à un principe de rationalité scientifique qui peut, lui aussi, prendre plusieurs formes : de la simple vérification empirique (s'approcher pour être sûr de ce que l'on a vu) à l'induction scientifique avec travail de vérification. En un sens, nous pourrions donc admettre que

²⁷⁸ Sur la notion de *manière d'être*, voir les pages 22 et 23 de *l'Idée de volonté dans le Stoïcisme* d'André-Jean Voelke.

²⁷⁹ Robert Muller note la difficulté inhérente à la traduction de ce mot. Voir *Les Stoïciens*, note 2, p. 154.

²⁸⁰ L.&S. 40 E, 3 = Sextus Empiricus, *Contre les professeurs* VII, 247-252.

les Stoïciens, en proposant une théorie de la connaissance, résolvent bien le problème de la reconnaissance de la vérité. L'image zénonienne du poing fermé recouvert par l'autre main est désormais bien connue²⁸¹ et nous ne développerons pas davantage le détail de la conception stoïcienne de la représentation adéquate ; ce qui nous importe ici, c'est de constater que les Stoïciens en ont élaboré une théorie philosophiquement satisfaisante, a priori.

Il serait cependant possible de leur reprocher qu'ils le ne firent qu'à un niveau seulement empirique, et pas de manière absolue. Ils refusent en effet de s'interroger sur les questions par trop métaphysiques que des Sceptiques, par exemple, peuvent leur poser, se résignant peut-être par là même à limiter en partie la portée de leur théorie de la vérité. Vu sous cet angle, la difficulté est indépassable, puisque les Stoïciens refusent *par principe* de remettre en cause ce qui est donné par le critère ultime de la vérité, à savoir la représentation compréhensive ; leur demander de justifier celle-ci est à leurs yeux une absurdité, puisque nous proférons effectivement des jugements vrais, comme nos actions quotidiennes le prouvent. Épictète développe ce point avec beaucoup d'humour et un brin d'agacement envers les détracteurs pyrrhoniens :

« Être humain, que fais-tu ? Tu te réfutes toi-même tous les jours : ne vas-tu pas laisser là tes froids raisonnements ? Où portes-tu la main quand tu manges ? À la bouche ou à l'œil ? Où entres-tu pour te baigner ? Quand appelles-tu écuelle une marmite, ou broche une cuillère ? Si j'étais l'esclave d'un de ces hommes, dût-il me faire fouetter chaque jour jusqu'au sang, je lui infligerais des tortures.

– Esclave, verse de l'huile pour le bain » ; je lui verserais de la saumure et, en partant, j'en répandrais sur sa tête.

– Qu'est-ce là ?

– Par la Fortune ! la représentation de l'huile est pour moi indiscernable de celle-ci ; elle lui est très semblable.

– Donne-moi ici de la tisane.” Je lui apporterais une assiette remplie de sel et de vinaigre.

– Ne t'ai-je pas demandé de la tisane ?

– Oui, maître, voici de la tisane.

– Mais n'est-ce pas de la saumure vinaigrée ?

– Pourquoi de la saumure plutôt que de la tisane ?

– Prends-là et sens-la ; prends et goûte.

²⁸¹ Cicéron, *Premiers académiques*, II, XLVII, 145 cite Zénon et l'anecdote qui s'y rapporte.

– Qu'en puis-je savoir, puisque nos sens nous trompent ?" Si je me mettais d'accord avec trois, ou quatre camarades, je le briserais et je le forcerais à se pendre ou à changer. Mais maintenant ils se raillent de nous en faisant usage de tous ces dons de la nature, tout en les niant en paroles. »²⁸²

Les objections sceptiques sont donc tout à fait valables au niveau métaphysique, mais elles ne touchent pas vraiment les Stoïciens. Nous avons plutôt affaire à un dialogue de sourds, puisque le Sceptique déplace systématiquement le problème en le posant sur un autre plan que celui sur lequel il a été posé. Les Stoïciens, et Épicète en particulier, se situent souvent sur le terrain d'une empiricité du quotidien ou requièrent parfois une investigation scientifique un peu plus grande, mais ne font jamais remonter le problème du premier critère de la vérité jusqu'à l'infini, comme les Sceptiques adorent le faire. Au contraire, Épicète fait plutôt appel à des arguments de type transcendantal pour justifier la possibilité de la vérité :

« Toutes les opinions sont-elles justes ? Comment pourraient-elles l'être si elles se contredisent ?

– Toutes ne sont donc pas justes, mais du moins celles qui sont les nôtres.

– Et pourquoi celles-ci plutôt que celles des Syriens ou des Égyptiens ? Pourquoi les miennes plutôt que celles de tel ou tel ?

– Pas plus les unes que les autres.

– Il ne suffit donc pas qu'une chose paraisse vraie pour qu'elle le soit ; quand il s'agit de poids et de mesures, la simple apparence ne nous suffit pas, et nous avons inventé une règle pour chaque cas. Ici donc, n'y a-t-il pas une règle supérieure à l'opinion ? Comment ce qu'il y a de plus nécessaire chez les êtres humains pourrait-il être impossible à deviner et à découvrir ?

– Il y a donc une règle. »²⁸³

Nous ne pouvons nous empêcher d'être frappé par la teneur transcendantale de l'argument : du *fait* des désaccords et de la recherche de vérité, Épicète remonte à sa *nécessité* : « Il y a donc une règle. » Il ne vient pas ensuite à l'idée d'Épicète de prolonger le débat, en se demandant par exemple s'il peut y avoir conflit entre plusieurs règles, et besoin d'une métarègle pour discriminer parmi celles-ci. Au contraire, cela lui

²⁸² Épicète, *Entretiens*, II, 20, 28.

²⁸³ *Ibid.*, II, 11, 14-16.

semblerait certainement pure spéculation théorique et même mauvaise foi typiquement sceptique ; il ne se situe en effet absolument pas sur ce plan théorique et refuse de mêler les niveaux de langage et d'appréhension de la réalité. Cela conduirait à rendre toute vérité impossible et contredirait le vécu et les actes de notre réalité quotidienne, où nous pensons et agissons bel et bien comme si nombre d'informations étaient effectivement vraies.

Par exemple, en se demandant si Jules César a bien franchi le Rubicon, nous pouvons développer tout un tas de niveaux (ou de plans) de vérité pour laquelle cette proposition est vraie ou fausse, et le Sceptique peut à loisir utiliser cette confusion pour affirmer qu'il est impossible de le savoir. Pour certains, demander confirmation à leur ami passionné d'Histoire leur suffira ; pour d'autres le doute ne s'effacera pas tant qu'ils n'auront pas vu dans un musée un parchemin mentionnant Jules César et son passage de la rivière, ou bien l'original de la *Vie des douze Césars* de Suétone ; pour d'autres encore cela ne suffira pas, une théorie du complot étant toujours possible : des faux parchemins et un faux livre ont été créés, etc. Et puis, après tout, qu'est-ce qui nous prouve que le mot *franchir* a en permanence le sens que nous lui attribuons ? Bref, un « pourquoi pas ? » est par définition toujours possible. Ainsi, la vérité objective à propos de Jules César et du Rubicon existe bel et bien objectivement, mais le critère pour son absolue et universelle certitude (c'est à dire reconnaissance) n'existe pas, et cela suffit aux Sceptiques pour réfuter la théorie de la représentation compréhensive et son rôle de critère de la vérité.

Les deux citations précédentes des *Entretiens* montrent qu'Épictète refuse d'entrer dans ce jeu. La question de savoir si Jules César a bien franchi le Rubicon ne se pose de manière sensée que si nous ne remettons pas en cause, *en même temps* que la question posée, la certitude que nous avons autour de la signification des mots, la confiance envers les témoignages de nos sens dans des circonstances habituelles, ou bien le fait que nous sommes effectivement en train de nous parler les uns aux autres²⁸⁴.

Il est alors aisé de comprendre qu'Épictète refuse le débat et réponde plutôt par des exemples *d'actes* qui mettent en relief l'absurdité des objections sceptiques : le scepticisme refusant de distinguer les niveaux de problématiques et déniait la stabilité même du sens des mots, il est impossible d'y répondre par une théorie et même une parole sensées. L'acte (apporter de la saumure plutôt que de l'huile) n'est donc pas

²⁸⁴ L'interprétation de ce passage est certainement influencée par notre lecture (anachronique dans ce contexte) des intuitions de Wittgenstein dans *De la Certitude*.

seulement l'expression d'un désespoir ou d'une défaite dans l'opposition argumentative, il est une manière de jouer le même jeu que le Sceptique, et a donc tout autant force d'argument. La raison peut sembler y avoir perdu, notamment parce que c'est le non-Sceptique qui va paraître violent (agissant physiquement plutôt que parlant), mais la violence est en réalité présente dès le début chez le Sceptique, quand celui-ci nie la raison en refusant de s'y référer, ou en fuyant dans différents plans d'argumentation dès qu'il se sent en contradiction.

La théorie de la représentation compréhensive est donc une théorie satisfaisante et *systematique* de la vérité, mais pas une théorie *absolue*. Ceci ne dérange en rien les Stoïciens, qui conçoivent en effet fort bien la vérité comme un être changeant et se construisant par le travail des êtres humains, bien plus que comme une entité figée et intemporelle. Elle est un système parce que le travail rationnel propre à la collection de représentations compréhensives est un travail scientifique, qui relie les choses ; elle n'est pas absolue parce que cette collection est amenée à se compléter, à être rectifiée et modifiée. Et en effet, parce que « l'histoire du savoir n'est pas close et que de nouvelles connaissances viennent sans cesse s'agréer aux connaissances acquises », « la science a une histoire et [...] l'articulation des savoirs est sujette à remaniements²⁸⁵. »

Nous pouvons donc accorder aux Sceptiques que le Stoïcisme échoue à fonder *complètement et absolument* la vérité (mais cela peut-il vraiment avoir un sens ?). Dans l'histoire de la philosophie occidentale, il faudra attendre les *Méditations* de Descartes pour retrouver une approche globale de ce problème qui tente de concilier à la fois absolutité (plan métaphysique) et réalisme (plan empirique) de la vérité. En tout état de cause, accorder ceci aux Sceptiques n'empêche pas d'admirer la cohérence et la pertinence globales de la théorie stoïcienne de la connaissance.

(III-1-2) Difficultés propres à la théorie de la vérité

La théorie de la vérité, pour satisfaisante qu'elle soit, laisse cependant dans l'ombre quelques zones qui peuvent avoir leur importance. Pour que la théorie de la vérité puisse en effet fonder une éthique juste, complète et infaillible, il *faudrait* qu'elle soit absolue et infaillible : Cicéron rappelle bien que c'est « le système *entier* de la nature et de la vie des dieux » qu'il faudrait connaître pour prétendre à une éthique juste. Elle n'est pas absolue, mais nous avons vu que ce n'est pas rédhibitoire. Elle n'est surtout

²⁸⁵ R. Muller, *Op. Cit.*, pp. 165 et 167.

malheureusement pas toujours utilisable, en particulier quand il s'agit de savoir ce qui est vrai (donc ce qu'il sera juste de faire) dans les domaines où les relations humaines et les passions interviennent. En effet, les passions sont par définition ce qui perturbe le fonctionnement de l'âme et de sa partie la plus rationnelle. Ainsi, c'est précisément lorsque nous aurons le plus besoin d'elle que la raison va nous faire défaut. Si la théorie de la vérité stoïcienne apparaît donc bien comme un système cohérent et satisfaisant pour la connaissance de la nature (nous concevons bien que c'est un système évolutif, ouvert, qui apporte des vérités mais qui sait aussi se remettre en question etc.), elle semble perdre de son efficacité quand il s'agit de la prendre comme référence pour guider nos actions. Deux raisons majeures à ceci, qui correspondent aux deux dimensions de la vérité mentionnées précédemment par Cicéron, peuvent être avancées : d'une part la logique et la théorie du jugement correct, d'autre part la physique et le rapport à la connaissance de la nature dans son ensemble. Commençons par ce second point.

Si la connaissance de la nature relève d'une élaboration historique et progressive, c'est que nul être humain ne peut contenir en son simple esprit l'ensemble des informations possibles que la nature recèle ; nous pouvons imaginer une construction collective et progressive du savoir, mais pas un savoir absolument infini détenu par un simple individu (à l'image du Dieu leibnizien par exemple). Alors qu'il est en train de faire l'éloge de la beauté et de l'harmonie du cosmos, on demande à Épictète comment une telle connaissance serait possible, et le philosophe répond que ce qui serait à la portée d'un Dieu est effectivement impossible pour un être humain :

« – Si nos âmes sont ainsi liées à Dieu et adhèrent à lui, comme ses propres parties et ses fragments, Dieu ne sent-il (α,σφἐνetai) pas tout mouvement qui est en elles comme son mouvement propre et uni au sien ? [...] tu conserves en ton âme un si grand nombre d'impressions, venues d'objets si variés, et d'elles tu t'élèves à des notions semblables aux objets qui ont d'abord causé ces impressions ; tu édifies art sur art ; tu conserves des souvenirs venus de mille objets : et Dieu ne serait pas capable de surveiller toutes choses, d'être présent à toutes, d'être en communication avec toutes ? [...] celui qui a fait le soleil [...] n'aurait-il pas le pouvoir de connaître (α,σφἐνetai) toute chose ?

– Mais moi, dit-il, je ne puis avoir conscience (παράκοιου<ν) à la fois de tout cela.

– Te dit-on que tu as un pouvoir égal à celui de Zeus ? »²⁸⁶

²⁸⁶ Épictète, *Ibid.*, I, 14, 6-11.

C'est donc bien l'être humain qui met le sens dans le monde par le biais de ses jugements et connaissances, faisant exister ce monde sur le plan incorporel de la signification, mais la quantité de ces savoirs demeure finie et limitée. Et quand bien même le cosmos stoïcien admettrait un nombre fini de *lekta* possibles, ce nombre n'en demeurerait pas moins inaccessible aux simples mortels que nous sommes, tant il serait gigantesque et inaccessible à notre entendement. Ainsi, sans compter sur la difficulté de la *qualité* du jugement (de sa rectitude, sur laquelle nous reviendrons ci-dessous), nous devons d'ores et déjà reconnaître que la question de la *quantité* d'informations nécessaires à une compréhension globale de la nature (et donc à une appréhension juste de l'éthique) pose une insurmontable difficulté à l'ambition stoïcienne de lier physique et éthique. Faudrait-il attendre de connaître l'intégralité de l'univers pour agir d'une manière éthique ?

Nous savons qu'Épictète combattra rigoureusement cette interprétation, s'insurgeant contre l'érudition cherchée pour elle-même, surtout quand elle s'accompagne d'actes en contradiction flagrante avec ses dires :

« Quel motif d'orgueil y aurait-il ici à expliquer ce texte ? Chrysippe lui-même n'a pas le droit de s'enorgueillir, s'il se contente d'expliquer la volonté de la nature sans s'y conformer lui-même. »²⁸⁷

La philosophie consiste donc bien, avant tout, en une sagesse pratique qui pousse chacun d'entre nous à mener une vie juste et bonne, plutôt qu'à connaître les principes d'une telle vie, mais sans la vivre :

« La première et la plus nécessaire partie de la philosophie, c'est celle qui traite de la mise en pratique des principes, par exemple : ne pas mentir ; la deuxième, celle qui traite des démonstrations, par exemple : d'où il vient qu'il ne faut pas mentir ; la troisième, celle qui les fonde et en ordonne les articulations, par exemple : d'où vient-il qu'il y a là une démonstration ? une conséquence ? une opposition ? Qu'est-ce que le vrai ? le faux ? Ainsi, la troisième partie tire sa nécessité de la deuxième, et la deuxième de la première ; la plus nécessaire, celle où il faut s'arrêter, c'est la première. Nous, nous faisons l'inverse : c'est à la troisième partie que nous nous attardons, à elle que va tout notre

²⁸⁷ *Ibid.*, I, 17, 17.

effort ; de la première, nous nous désintéressons totalement. Résultat : nous mentons, mais la démonstration qu'il ne faut pas mentir, nous l'avons toute prête. »²⁸⁸

Il défend donc l'idée de la possibilité de l'éthique malgré l'insuffisance (éventuellement provisoire) de la connaissance. Son argumentation est séduisante et sa rhétorique touche certainement juste en parlant directement au cœur, mais la difficulté philosophique demeure. Car tant que nous ne connaissons pas l'ensemble des agencements de la nature, comment pouvons nous savoir ce qu'il convient de faire ? Pour reprendre l'image, centrale dans l'œuvre d'Épictète, du théâtre, comment pouvons-nous bien jouer notre rôle tant que nous n'avons qu'une connaissance parcellaire de la pièce, tant que nous ne savons pas comment elle commence, comment elle finit, et comment vont se dérouler les interactions entre les personnages ? Il ne viendrait à personne l'idée de jouer une pièce de théâtre sans avoir au préalable lu l'œuvre dans laquelle elle va jouer²⁸⁹. Analogiquement, comment accorder à Épictète ce qu'il nous réclame ici ? Le prétexte de condamner l'érudition stérile ne met pas fin à la difficulté philosophique du critère de la justesse éthique de nos actes ; celle-ci réclame, qu'on le veuille ou non et comme Cicéron l'a bien fait remarquer, une connaissance du système entier de la nature.

Ainsi, nous pouvons affirmer que la théorie stoïcienne de l'éthique, si elle doit se fonder (au moins en partie) sur la physique, recèle un manque majeur lié à l'insuffisance de la connaissance humaine sur le plan *quantitatif*. Cette limitation est incontournable car ontologique : elle repose sur la nature de l'esprit humain, qui ne saurait embrasser l'ensemble des informations possibles à propos de la nature ; la finitude de l'entendement condamne les êtres humains à un savoir limité, qui n'égallera jamais celui de Dieu, infini et complet :

²⁸⁸ Épictète, *Manuel*, LII.

²⁸⁹ Il existe certainement des metteurs en scène de théâtre qui ont précisément voulu expérimenter ceci avec leurs acteurs et actrices. C'est le cas notamment dans le théâtre d'improvisation, ou peut-être dans d'autres genres de mise en scène. Remarquons simplement que cela ne correspondrait pas à l'idée stoïcienne du monde comme cosmos pénétré d'une providence et d'un mouvement temporel (éternel retour). Épictète n'a donc pas en vue le théâtre d'improvisation quand il utilise cette image. Ce théâtre ne permet pas de donner une image de la philosophie stoïcienne, et ne peut donc pas constituer un élément de réfutation de la difficulté que nous exposons ici. Il demeure, bien sûr, une idée intéressante de conception d'un autre paradigme, mais la notion de providence, par exemple, en serait exclue.

« S'il pouvait se trouver un mortel dont l'esprit fût capable de distinguer la liaison entre toutes les causes, il ne se tromperait jamais : celui qui en effet connaîtrait les causes des choses à venir connaîtrait nécessairement toutes les choses à venir. Mais comme personne en dehors d'un dieu ne peut le faire... »²⁹⁰

La théorie stoïcienne de la vérité apporte donc avec elle, si nous voulons la relier à l'éthique, un premier défaut relatif à la quantité d'informations, à l'ampleur de la connaissance, qui limite la rigueur de la fondation de l'éthique.

Mais ce n'est pas tout. Revenons maintenant au premier point évoqué ci-dessus (à propos des difficultés inhérentes à la théorie de la vérité chez les Stoïciens) et au problème de la qualité du jugement. Si nous nous intéressons à celui-ci, à l'acte même du jugement et à ses modalités, une autre difficulté surgit. Elle est en relation avec le fait que tout jugement est proféré par *un* individu (par la rationalité d'*une* personne) et que ce jugement doit ensuite s'accorder avec une raison plus vaste, celle dont la nature est tissée et qui constitue la référence du jugement correct. Appliquée au lien entre théorie du jugement et éthique, cette difficulté devient primordiale, et peut être exposée de la manière qui suit.

Subjectivement, comment chacun peut-il être certain qu'il agit correctement, qu'il est en conformité avec la nature, puisque par définition chacun pense sincèrement faire ce qu'il croit rationnellement être bon²⁹¹ ? Autrement dit, le passionné l'est toujours pour quelqu'un d'autre (au regard de quelqu'un d'autre), mais jamais de son propre point de vue :

« Ce sont, dis-tu, des voleurs, des détrousseurs ? Qu'est cela, voleurs, détrousseurs ? Des gens qui sont dans l'erreur au sujet du bien et du mal ; faut-il donc s'irriter contre eux, ou les avoir en pitié ? Montre-leur cette erreur, et tu verras comment ils cesseront de mal agir ; mais s'il ne la voient pas, ils n'ont rien qui soit au-dessus de leur opinion. »²⁹²

²⁹⁰ Cicéron, *De la divination*, I, LVI, 127.

²⁹¹ Nous retrouvons ici la même intuition que chez Descartes, au début de son *Discours de la Méthode* : « Le bon sens est la chose au monde la mieux partagée : car chacun pense en être si bien pourvu que ceux même qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils n'en ont. » Édition Librairie Générale Française, « Livre de Poche », p. 67. A&T, tome VI, p. 1.

²⁹² Épictète, *Entretiens*, I, 18, 3-4.

La difficulté est redoutable : la théorie du critère de la vérité par l'évidence de la représentation compréhensive risque de ne plus nous être d'aucune utilité si elle ne fonctionne bien que lorsque... elle fonctionne bien ! Il est facile de concevoir un travail de recherche d'évidence et de preuves empiriques, que ce soit dans le quotidien (« ai-je bien mis un mouchoir dans mon sac ? ») ou dans le domaine de la science (« le sucre se dissout-il toujours dans l'eau ? ») quand l'affectivité n'est pas en jeu. Cela devient plus compliqué, voire impossible, quand elle l'est, tant notre capacité de bien juger est perturbée.

À ceci, les Stoïciens, et Épictète en particulier, répondent d'une manière qui peut nous sembler insuffisante car ils font appel à une sagesse qui nous semble comme venue d'un autre monde ; il nous faudrait être sage au moment où nous sommes pris par souffrance de la passion, pour pouvoir sortir de la passion ! (Nous retrouvons les difficultés déjà entrevues chez Zénon et Chrysippe, dans notre seconde partie). Mais comment savoir si nous sommes en proie à la passion ? Comment savoir qui, d'Agamemnon ou d'Achille, est conforme à la nature ?

« Tel est le conflit qui oppose Agamemnon et Achille. Convoque-les devant toi.

– Que diras-tu, Agamemnon ? Ne faut-il pas agir comme on doit et avec honnêteté ?

– Il le faut.

– Et toi, Achille, que dis-tu ? N'es-tu pas d'avis qu'il faut agir honnêtement ?

– Je suis absolument de cet avis.”

Appliquez maintenant ces prénotions : voilà où commence le conflit. L'un dit qu'il ne faut pas rendre Chryséis à son père, l'autre dit qu'il faut la rendre. De toutes façons, l'un des deux applique mal la prénotion du devoir. L'un reprend :

– S'il me faut rendre Chryséis, je dois prendre à l'un de vous sa part de butin”,
et l'autre :

– Tu prendras donc ma maîtresse ?

– Je la prendrai.

– Alors je suis seul à...

– Et moi seul à ne pas avoir ma part. ”

Ainsi naît le conflit. »²⁹³

²⁹³ *Ibid.*, I, 22, 5-8.

Il devient donc difficile de connaître les règles de notre action, notre rôle, notre devoir : comment savoir si nous participons effectivement à l'harmonie universelle, autrement dit comment savoir si nous jouons notre rôle comme il le faut ? Comment savoir, en fin de compte, si nous participons vraiment à notre bonheur profond (lié à celui des autres, donc conforme à la raison universelle), à notre fin (tšløj), et non pas à un simple bonheur immédiat, à un vulgaire plaisir ? C'est pourtant bien une exigence fondamentale et une attente centrale de la philosophie d'Épictète ; rappelons-nous cette exhortation absolue à agir comme citoyen, c'est à dire comme être humain relié à l'ensemble de la communauté humaine, et, plus largement, au monde :

« Que promet un citoyen ? De n'avoir aucun avantage propre, de ne décider de rien comme s'il était isolé, mais d'agir comme une main ou un pied qui sauraient raisonner et auraient conscience de l'organisme naturel dont ils sont des parties, c'est à dire de n'avoir jamais aucune volonté, aucun désir qu'ils ne rapportent à l'ensemble. »²⁹⁴

L'*intention* d'agir dans une telle disposition suffit sans doute à qualifier l'acte de « moral », mais ne nous est d'aucune aide pour savoir si cet acte est sage (ou juste). L'éthique stoïcienne n'étant pas une métaphysique des mœurs mais bien une « physique des mœurs » (puisque'il ne s'agit pas de seulement décrire les conditions de possibilité de toute morale possible), la notion d'intention ne peut constituer qu'une condition nécessaire mais insuffisante à la moralité effective de nos actes. Nous avons déjà vu qu'Épictète mentionne qu'il *doit* exister un critère de vérité, logiquement et idéalement (« De toutes façons, l'un des deux applique mal la prénotion du devoir », ou encore *Entretiens*, II, 11, 16, cité précédemment), mais ce critère demeure inconnu.

Une réponse nous est bien donnée par Épictète au début des *Entretiens*, mais elle reste bien énigmatique puisqu'elle ne donne pas non plus de critère universel de vérité :

« On lui demanda encore :

– Comment chacun de nous saura-t-il ce qui répond à son rôle ?

– Comment le taureau, répondit-il, quand survient un lion, connaît-il tout seul ses propres aptitudes et se jette-t-il en avant du troupeau pour le protéger ? N'est-il pas évident que c'est au moment même où il manifeste ces aptitudes qu'il en prend

²⁹⁴ *Ibid.*, II, 10, 4.

conscience ? Quiconque parmi nous possèdera des aptitudes de ce genre le saura bien.” »²⁹⁵

Épictète ajoute immédiatement que cette connaissance spontanée n'est pas immédiate et qu'en réalité, « il y faut de l'exercice, de la préparation²⁹⁶ », mais sa réponse n'en demeure pas moins inexploitable philosophiquement : comment savoir que nous sommes bien ce que nous sommes censé devenir, et de surcroît au bon moment ? Le problème initial demeure donc : en basant en dernier ressort l'éthique sur la vérité, Épictète échoue à présenter un système infailliblement applicable.

Certes, le sage n'a, lui, plus d'interrogations sur la vérité ou sur sa sagesse, il ne doute pas de son regard non déformé sur le monde (un peu à la manière dont Spinoza dira, quinze siècles plus tard, que « qui a une idée vraie, en même temps sait qu'il a une idée vraie, et ne peut pas douter de la vérité de la chose²⁹⁷. ») Mais cela ne suffit toujours pas, du point de vue philosophique d'une vérité *objective*, à lui accorder la connaissance d'une vérité reconnaissable universellement.

Nous devons donc nous rendre à cette conclusion : la vie éthique que demande la conception stoïcienne repose sur des connaissances qui sont par trop incertaines et arbitraires du fait de l'insuffisance, pourtant minime, de leur théorie de la reconnaissance de la vérité, en particulier dans le champ de ce qui sera appelé plus tard « les sciences humaines. »

Ainsi, pour résumer, nous pouvons retenir deux obstacles majeurs à l'idée d'une théorie de la connaissance et de la reconnaissance de la vérité : d'un point de vue quantitatif, comment penser une connaissance de l'ensemble des tenants et des aboutissants du cosmos qui puisse permettre une action éthique adéquate, et, d'un point de vue qualitatif, comment assurer le passage de la subjectivité du jugement proféré à l'objectivité de sa vérité ?

Cette difficulté constitue une des raisons pour lesquelles une relecture des *Entretiens* et du *Manuel* nous semble nécessaire, dans la mesure où nous pensons qu'il est tout à fait possible de la résoudre par une approche ciblée du rôle des passions dans la philosophie d'Épictète. Il nous apparaît en effet que la distinction évoquée dans notre

²⁹⁵ *Ibid.*, I, 2, 30-31.

²⁹⁶ *Ibid.*, I, 2, 32.

²⁹⁷ Spinoza, *Éthique*, prop. XLIII de la deuxième partie. Traduction B. Pautrat, Seuil, 1988.

introduction entre *gémir* et *gémir intérieurement* permet d'envisager la philosophie d'Épictète sous un angle inédit²⁹⁸, proposant une théorie des passions (et des émotions) qui permette peut-être de résoudre le problème, évoqué ci-dessus, du critère du jugement vrai et conforme à la nature, tout en ouvrant une perspective nouvelle sur le rapport d'Épictète aux passions.

(III-2) Émotions et passions chez Épictète : « gémir intérieurement »

Nous avons déjà évoqué cette perspective dans notre introduction, où nous faisons part de notre surprise à la lecture de l'expression « gémir intérieurement », ainsi que du propos d'Épictète selon lequel « [on] peut gémir. » Cette surprise n'avait peut-être pas à en être une, dans la mesure où, acceptant une manifestation passionnelle comme le gémissement, Épictète restait en quelque sorte fidèle à l'esprit de la doctrine stoïcienne, qui dit que « tout est bien. » De plus, la lecture précise de Chrysippe nous a confirmé depuis qu'une distinction entre passion et émotion était tout à fait envisageable et même assumée presque explicitement par le Stoïcisme des fondateurs. En constatant qu'en quelques endroits des *Entretiens* Épictète refuse de condamner les émotions en tant que telles et les accepte comme faisant partie des choses qui arrivent naturellement, nous ne faisons finalement rien de plus qu'attester d'un Stoïcisme authentique qui pousse sa rigueur jusqu'à accepter ce qu'il se propose même de combattre (les passions) ou, au moins, accepte les événements naturels et conformes à la nature que sont les émotions spontanées et celles liées à notre biologie (notre corps animal). Les passages où notre philosophe considère les choses sous cet angle sont très peu nombreux mais leur existence suffit à infléchir toute une façon de penser qui voudrait nous faire croire que les émotions sont *toujours* à rejeter, sans aucune autre forme de procès ; ils nous amènent enfin à préciser ce qu'est une passion dans le cadre du Stoïcisme. Nous revenons donc ici sur ces textes uniquement épictétiens, même si les développements précédents sur la philosophie des passions de Chrysippe ont déjà commencé à expliciter le fond théorique de la question.

• Premier extrait : Entretiens, I, 15, 1-5

²⁹⁸ Au moins, en tout cas, pour le grand public.

« Quelqu'un le consultait pour savoir comment convaincre son frère de cesser d'être malveillant envers lui.

– La philosophie, dit-il, ne promet pas de procurer à l'être humain des choses extérieures ; sinon, elle admettrait un sujet étranger à sa matière propre. La matière du charpentier, c'est le bois ; celle du statuaire, c'est l'airain ; la matière de l'art qui concerne la vie, c'est la vie même de chacun de nous.

– Quoi donc ! et la vie de mon frère ?

– Elle dépend à son tour de l'art qui lui appartient ; par rapport au tien, elle est chose extérieure, tout autant que ton champ, ta santé ou ta réputation : à leur égard, la philosophie ne fait aucune promesse. En toute circonstance, je maintiendrai la partie directrice de l'âme en accord avec la nature.

– La partie directrice de qui ?

– Celle de l'être que je suis.

– Mais que faire pour qu'il ne se fâche pas contre moi ?

– Amène-le moi et je le lui dirai ; mais je n'ai rien à te dire de sa colère à lui." »

Cet extrait est remarquable parce qu'il nous montre clairement qu'Épictète voit la colère comme une « chose extérieure » et donc comme un événement du monde parmi d'autres. Il est ici en relation avec une personne, et c'est *elle* qu'il va instruire. Le consultant est en effet dérangé par quelque chose (la colère de son frère) et Épictète lui montre que le problème n'est pas au dehors de lui (du consultant), mais *en* lui ; le problème n'est pas l'attitude du frère mais le fait que le consultant cherche à changer quelque chose qui ne dépend pas de lui, plutôt qu'à remarquer que *lui-même* est dérangé par des événements. Il lui faudra donc travailler à *ne pas être dérangé par quoi que ce soit*, plutôt qu'à chercher à changer le cours des choses (ici la colère de son frère).

Ce renversement est intéressant parce qu'il montre comment le Stoïcisme demeure toujours un travail sur nous-mêmes, sur notre capacité à accepter la réalité telle qu'elle est (« il y a dans le monde une personne qui est en colère contre moi et il se trouve que cette personne et moi avons les mêmes parents ») ; c'est une manière de voir déroutante au premier abord, s'appliquant dans des cas aussi singuliers, qui nous sort sans cesse de l'illusion qu'il y a des problèmes *objectifs*. C'est par cela une philosophie tout à fait remarquable, qui montre qu'un problème est toujours une construction artificielle basée sur une compréhension erronée de la réalité. L'objectivité du problème, entendons par là son caractère réel, son existence autonome par rapport aux sujets qu'il concerne, se révèle toujours être une illusion, qui ne peut disparaître que si sa source est tarie ; et cette source n'est *jamais* la réalité extérieure, mais toujours le monde intérieur de

chacun. Un problème cessera donc d'exister non pas quand il sera résolu, mais quand chacun arrêtera de se le poser.

Ce passage nous intéresse enfin surtout pour la manière dont l'émotion *colère* est traitée. En effet, elle apparaît clairement comme une chose extérieure qui ne dépend pas de nous. Cela veut donc dire qu'Épictète *n'a pas* de jugement négatif sur son existence, et qu'il la reconnaît comme une manifestation du cosmos, qui existe bel et bien, conformément à l'ordre physique général et à l'harmonie de l'univers. Nous ne pouvons donc plus soutenir que la philosophie stoïcienne d'Épictète *rejette* les émotions, puisque nous en avons ici une reconnaissance sereine.

Ce qu'Épictète rejette ne peut donc pas être l'émotion en tant que telle. Quand il demande à son consultant d'amener son frère (« Amène-le moi »), il désire mettre fin à la souffrance *du frère*, parce qu'il sait que la colère du frère est le symptôme d'un dérèglement de la raison *du frère*. Il s'attache donc à ce que les gens se libèrent de leurs peines, mais cela ne peut se faire que si *chacun* fait ce travail ; non pas parce qu'Épictète ne voudrait pas transmettre la recette universelle du bonheur, mais parce qu'il n'y a de souffrance *qu'en* chacun. La croyance, encore une fois, qu'il existe un problème objectif, est une illusion. Par exemple, il n'y a pas de « problème » entre ces deux frères. Par contre, le premier souffre de ne pas savoir accepter quelque chose qui ne dépend pas de lui (et il devra l'apprendre s'il veut retrouver de la liberté et de la joie de vivre), et le second souffre d'une erreur de jugement qui, de façon contingente et inessentielle (c'est sans importance que cela se manifeste ainsi ou autrement), prend la forme émotionnelle d'une colère contre son frère ; ce frère du consultant devra donc, de son côté, apprendre à corriger son erreur de jugement. Quand ces choses auront été réalisées, les deux protagonistes s'apercevront qu'il n'y a pas *et qu'il n'y a jamais eu* de problème réel entre eux.

Nous avons donc bien ici un premier élément pour justifier la thèse selon laquelle l'émotion n'est pas rejetée en tant que telle chez Épictète, qu'elle n'est pas un événement singulier dans le cours des choses, qui échapperait à l'harmonie universelle, ou qu'Épictète aurait arbitrairement en aversion.

- Deuxième extrait : Entretiens, I, 18, 17-19, Manuel, XVI et Entretiens III, 24,

« "J'ai mal à la tête", n'ajoute pas : "hélas !" "J'ai mal à l'oreille", n'ajoute pas : "hélas !" *Je ne dis pas qu'il ne t'es pas permis de gémir ; mais ne gémis pas intérieurement.* »

Cet extrait, que nous citons en introduction, est tout à fait remarquable. Il est le seul de tous les *Entretiens* à mentionner explicitement la différence entre *gémir* et *gémir intérieurement*. Un passage équivalent, unique lui aussi, se retrouve dans le *Manuel*, à la fin du paragraphe XVI :

« Quand tu vois quelqu'un pleurer parce qu'il est en deuil, ou que son fils est absent, ou qu'il a perdu ses biens, prends garde de ne pas te laisser emporter par l'idée que les accidents qui lui arrivent ainsi du dehors sont des maux ; mais, aussitôt, tiens prête cette pensée : ce qui meurtrit cet être humain, ce n'est pas l'événement (car un autre n'en est pas meurtri), mais le jugement porté sur lui. En paroles, certes, *n'hésite pas à compatir avec lui, voire, le cas échéant, à gémir avec lui ; prends garde toutefois à ne pas gémir aussi du dedans.* »

La non condamnation du gémissement est enfin mentionnée en *Entretiens* III, 24, 22 :

« – Ma mère pleure parce qu'elle ne me voit pas.

– Pourquoi n'a-t-elle pas appris ces doctrines ? *Je ne dis pas qu'il ne faut pas veiller à ce qu'elle ne gémisses pas*, mais bien qu'il ne faut absolument pas vouloir des choses qui ne sont pas miennes. »²⁹⁹

C'est l'adverbe « intérieurement » (ἐσωθεν) qui, dans les deux premiers cas, signifie l'intériorité, le dedans. Il renforce une distinction déjà opérée par Épictète entre les choses *extérieures*, qui ne dépendent pas de nous, et les choses *intérieures*, qui sont celles sur lesquelles notre gré (*prohairesis*) a prise. Mais surtout, ce passage affirme explicitement que l'émotion elle-même, c'est à dire la manifestation physique de pleurs, de sons bruyants, etc., n'a rien de contraire à l'harmonie de l'univers. Il est ainsi complètement conforme à la nature de gémir lorsque nous avons un horrible mal de tête, ce gémissement n'étant qu'un symptôme physique, biologique, exprimant le mal de tête

²⁹⁹ Nous soulignons dans les deux passages cités.

en question. Il n'est ainsi absolument pas moins naturel de gémir lors d'une migraine que de respirer plus fortement si nous courons.

Nous tenons donc ici un second argument de poids pour défendre l'idée selon laquelle les émotions ne sont pas rejetées par le système stoïcien d'Épictète. Certes, ce passage remarquable est le seul des *Entretiens* (le seul où l'expression « gémir intérieurement » est utilisée) mais la thèse qu'il défend implicitement ne contredit le reste de l'œuvre qui si nous prenons au premier degré les autres assertions d'Épictète sur les émotions. Il est tout à fait possible de lire l'ensemble des *Entretiens* en se rappelant que quand Épictète critique l'état émotionnel de quelqu'un, il n'a jamais en vue la manifestation physique elle-même, mais – nous y reviendrons – le fait que nous nous perdions dans cette émotion en *croyant* qu'elle décrit la réalité.

De plus, comme nous le disions en introduction, si Arrien a pris la peine de reprendre ce terme dans le *Manuel*, c'est certainement que l'idée que cette expression sous-entend n'est pas marginale dans la philosophie d'Épictète ; il se peut très bien qu'elle ait été plus fréquemment utilisée et mentionnée dans les autres livres (perdus) qu'Arrien avait fait éditer. Nous n'en saurons sans doute jamais rien et nous ne pouvons rien prouver à partir de simples hypothèses, mais le simple fait que cette unique occurrence de « gémir intérieurement » soit reprise dans le *Manuel* montre en tout cas que ce n'est pas un élément doctrinal superficiel ; il y a bien, pour Épictète, une différence entre l'émotion extérieure et l'émotion intérieure.

La première devra être considérée comme un événement du monde, complètement conforme à l'harmonie générale, dont le sage ne se soucie absolument pas. Elle peut être reliée et commandée par des impulsions naturelles, des codes sociaux ou des devoirs, puisqu'il « ne faut pas être impassible (ἄπασις) à la manière d'une statue ; il faut maintenir nos rapports naturels ou acquis avec autrui, comme être religieux, comme fils, comme frère, comme père, comme citoyen³⁰⁰ » ; c'est en ce sens que peut se comprendre l'exhortation à « gémir avec » dans le *Manuel* : on compatit avec cet ami qui a perdu son frère ou ses biens pour lui témoigner qu'il n'est pas isolé³⁰¹, qu'il est toujours en lien avec le reste des êtres humains. C'est un devoir de citoyen, au sens d'un « préférable », mais ce n'est absolument pas une attitude essentielle, puisque la vérité profonde et fondamentale est que cet homme n'a jamais rien perdu. Il serait sans doute

³⁰⁰ Épictète, *Ibid.*, III, 2, 4.

³⁰¹ L'isolement est abordé par Épictète dans le chapitre 13 du troisième livre des *Entretiens* : c'est « l'état d'un homme qui n'est pas secouru. »

inopportun de le lui rappeler à ce moment-ci, mais cela n'en demeure pas moins vrai³⁰². C'est bien sûr de cette vérité-ci qu'Épictète exige que nous nous souvenions quand il nous interdit de gémir intérieurement : nous avons à nous rappeler que tout ce qui arrive à cet homme relève de choses qui ne dépendent pas de lui, et que c'est donc uniquement par erreur de jugement qu'il se perçoit comme subissant un malheur. La tâche du philosophe sera de se rappeler sans cesse, au plus vite et en toute circonstance, de cette vérité ontologique.

La différence entre émotion intérieure et émotion extérieure préfigure une définition plus précise de la *passion*. Il est évident que le gémissement intérieur correspond au fameux *pathos* que les premiers Stoïciens ont toujours combattu, tandis que le gémissement extérieur invite à concevoir quelque chose comme l'*émotion*, dans laquelle il y aurait loisir de se perdre (gémissement intérieur), *ou pas*. Cette seconde possibilité ouvre la voie à une conception nuancée de l'affectivité chez les Stoïciens, qui permette précisément de faire ces distinctions. Quant à la question de « se perdre ou pas » dans une émotion, elle ouvre tout un champ problématique qui fera l'objet de notre quatrième partie (p. 174.)

• *Troisième extrait : Fragment 9, extrait des Nuits Attiques d'Aulu-Gelle, livre XIX, 1, 14-21 :*

Ces lignes, affirme Aulu-Gelle, sont tirées du « livre V des *Entretiens* du philosophe Épictète qui, mis en ordre par Arrien, s'accordent avec les écrits de Zénon et de Chrysippe, il n'y a pas de doute³⁰³. » Il y cite de mémoire les lignes suivantes :

³⁰² Inopportun parce que cela créerait sans doute une réaction contraire à l'effet attendu : le sentiment de ne pas être compris et une plongée encore plus lointaine dans l'affliction. Le paradoxe est qu'après tout, le philosophe accompagnant le malheureux pourrait considérer cette nouvelle passion comme un nouvel indifférent et ne pas tenir compte de ce que nous appelons aujourd'hui le « tact » approprié. Et après tout pourquoi pas ? La complexité de ce paradoxe dépend précisément de l'état d'esprit et de l'avancement du sage, ainsi que de sa stratégie pédagogique. (Cf. ci-dessous, p. 254.)

³⁰³ Pour assurer cette absence de doute, Aulu-Gelle prend soin d'ajouter, immédiatement après le passage qui nous intéresse, ceci : « Voilà ce que le philosophe Épictète a pensé et dit d'après les dogmes des Stoïciens, nous l'avons lu dans le livre que j'ai dit, et nous avons jugé qu'il fallait le noter pour que des phénomènes du genre de ceux dont j'ai parlé, venant à se produire, nous ne pensions pas qu'avoir peur insensiblement et blêmir pour ainsi dire soit d'un homme étranger à la sagesse et lâche, et que dans

« Les vues de l'esprit que les philosophes appellent (*fantas...ai*) (images) desquelles l'esprit de l'être humain, dès la première apparence de l'objet arrivant à l'âme, reçoit une impulsion, ne sont pas du ressort de la volonté ni du jugement, mais par une force qui leur est propre elles se portent chez les humains pour se faire connaître ; les, assentiments au contraire qu'on appelle (*sugkatēqeseij*) par lesquels ces mêmes vues sont reconnues, sont désirées et se font par le jugement des êtres humains. C'est pourquoi quand un son terrifiant ou du ciel ou d'un écroulement, ou la soudaine annonce de je ne sais quel danger ou qu'il s'est produit quelque autre chose de cette sorte, il est nécessaire que l'âme du sage aussi soit quelques instants remuée et contractée et pâlisce, non qu'elle ait conçu d'avance l'opinion qu'il y a quelque mal, mais parce que certains mouvements rapides et irréfléchis prennent de vitesse la fonction de l'esprit et de la raison. Bientôt cependant ce sage au même endroit refuse son assentiment à de telles images (*t|s toiaútaj fantas...aj*), c'est à dire (*où sugkaktat...qetai oùdš prosepidoxēzei*), mais les repousse et les rejette, et ne voit rien en elles qui soit à craindre. Et ils disent qu'il y a cette différence entre l'esprit de celui qui est étranger à la sagesse et celui du sage, que l'être humain étranger à la sagesse croit que les objets sont véritablement tels qu'ils sont apparus à la première impulsion donnée à son esprit, cruels et rudes, et il approuve de son assentiment lui aussi, dans l'idée qu'ils sont à craindre à juste titre, quand ils ont commencé, et approuve l'opinion (*prosepidoxēzei*), – c'est en effet le mot dont se servent les Stoïciens quand ils dissertent sur cette question – le sage au contraire, quand il est brièvement et superficiellement troublé dans son teint et son visage, ne donne pas son assentiment (*où sugkatat...qetai*), mais retient la position et l'énergie de l'avis qu'il a toujours eu sur des images de cette sorte, comme n'étant absolument pas redoutables, mais exerçant la terreur par un faux visage et une épouvante sans réalité. »

Nous avons sous les yeux une confirmation flagrante et détaillée de l'hypothèse élaborée à partir des deux premiers extraits. Épictète nous montre que les émotions sont en elles-mêmes tout à fait conformes à la nature dans la mesure où elles constituent un ensemble de réactions physiques qui vont de l'événement matériel initial (la foudre par exemple), passent par la formation d'une représentation, et se terminent par l'effet

ce bref mouvement cependant nous cédions à une faiblesse naturelle plus que nous ne jugions que ces phénomènes sont tels qu'ils sont apparus. »

matériel final de cette représentation (une impulsion envoyée à l'esprit, qui engendre sursaut, pâleur, etc.). Il n'y aurait donc aucun sens pour Épictète à refuser que l'on criât de peur et de surprise si par exemple, comme le font souvent les enfants, quelqu'un se cachait pour surgir brusquement en hurlant, ou encore que nous fussions un instant pétrifiés parce qu'on nous apprendrait que nous allons être exécuté bientôt. Ces réactions sont naturelles *et donc* normales, puisque la normalité éthique chez les Stoïciens se ramène à la conformité à la nature.

La différence entre le sage et le non-sage réside alors en ceci : le non-sage *croit* à la représentation qui l'affecte (il pense que les choses réelles sont effectivement telles qu'il les perçoit immédiatement), tandis que le sage peut mettre la représentation à distance pour en faire un examen objectif ; il n'est pas *pris* par ce qu'il voit, mais se rappelle qu'une représentation n'est précisément « qu'une représentation, et non pas tout à fait le représenté³⁰⁴ » Cette capacité du sage à ne pas s'identifier à l'émotion qui le traverse, parce qu'il est conscient que la représentation – cause de l'émotion spontanée – n'est pas la réalité mais seulement une perception encore non étudiée, constitue la pierre angulaire de tout le système stoïcien, en particulier celui d'Épictète, qui y insiste spécialement dans tous les *Entretiens*. Cet extrait des *Nuits Attiques* montre particulièrement bien comment le sage est capable de *mettre à distance* la représentation : il existe un « espace » entre la représentation et son usage, c'est à dire une possibilité de ne pas réagir immédiatement (mécaniquement) à celle-ci. Ainsi le sage se caractérise par cette faculté précise de suspension du jugement, et se distingue du non sage par le fait qu'il l'utilise (idéalement) *tout le temps* et *correctement*. Le non sage, lui, oublie d'utiliser cette capacité (qu'il possède, comme tout être humain) ou bien l'utilise de manière incorrecte.

Nous avons donc appris ce point crucial : l'émotion n'est pas nécessairement et systématiquement jugée comme à rejeter par Épictète, puisqu'il l'accepte parfois, sous certaines conditions. Cet élément ouvre une perspective nouvelle sur l'interprétation des *Entretiens* et du *Manuel* : si nous acceptons au moins une fois le concept d'une émotion comme quelque chose de conforme à la nature (et donc de neutre du point de vue éthique), nous devons relire tous les passages où Épictète condamne les manifestations d'affects pour y distinguer ce qui est précisément rejeté par notre philosophe et ce qui

³⁰⁴ Épictète, *Manuel*, I, 5.

ne peut pas l'être, à savoir les émotions en tant que telles. Cette interprétation requiert une précision conceptuelle nouvelle, où l'*émotion* sera à distinguer de la *passion*. Nous devons donc, pour l'étude, introduire des distinctions qu'Épictète ne fait pas explicitement, car elles ne sont pas immédiatement stoïciennes.

Enfin, la différence entre une cause purement physique de l'émotion (mal de tête, foudre suivie d'une détonation) et une cause liée à sens proféré (l'annonce d'un décès, d'une futur exécution, une insulte) devra être examinée de près : les extraits que nous avons mentionnés concernent uniquement des cas de gémissement ou d'émotions causés directement par de la matière, et jamais par une parole douée de sens. Ce point sera développé ci-dessous (p. 220).

IV - La question de l'oubli : identification et *prohairésis*

Les éléments que nous venons d'aborder ouvrent vers une dimension fondamentale et essentielle de toute la problématique stoïcienne d'Épictète. La distinction entre émotion et passion, qui conceptualise de manière encore incomplète celle entre le gémissement intérieur et le gémissement extérieur, nous a permis d'envisager une approche qui aborde à nouveaux frais la dimension affective de l'être humain sans pour autant perdre l'idéal de sagesse et la lutte contre les passions propres au Stoïcisme.

Cette démarche se heurte cependant à de nouvelles difficultés et soulève d'autres questions. La distinction entre passion et émotion n'explique notamment pas à elle seule comment le sage évite de « se perdre » dans ses émotions, ni ne décrit précisément ce que signifie cette expression. Nous avons en effet affirmé ci-dessus que le sage n'est pas « pris » par ce qu'il voit, qu'il « a la capacité à ne pas s'identifier à » l'émotion qui le traverse. Cette thématique de *l'identification*, c'est à dire cette façon de croire, ou pas, à une représentation, qui correspond sur le plan émotionnel à l'acte de s'identifier, ou pas, à l'émotion que nous vivons, devient le nouveau centre problématique de notre recherche. Nous espérons qu'elle éclairera à rebours la définition des passions chez Épictète, mais ne pouvons faire l'économie de son étude approfondie ; sans cela, la définition de la passion qui se dessine au terme des développements précédents, comme « identification à l'émotion par laquelle nous sommes traversés », risque de ne demeurer que nominale et superficielle.

(IV- 1) L'imperfection n'est pas ontologique

Nous avons vu que l'ontologie stoïcienne définit une nature fondamentale de l'humanité qui est le pendant de l'absolue perfection du monde. Cette essence ne porte pas à discussion, dans la mesure où elle est un élément qui donne sa cohérence au système entier ; dit autrement, elle ne saurait être autre sans que le système entier ne soit déstructuré. C'est donc le Stoïcisme dans son ensemble qui peut être accepté ou refusé (qualifié d'idéologie invérifiable et infalsifiable), mais il ne saurait être question de conserver le Stoïcisme en en modifiant seulement une de ses parties (comme par exemple celle de la perfection de la nature humaine). Sur ce plan fondamental, donc, le

monde et les êtres humains sont parfaits par définition (nous le mentionnions dans notre première partie).

Il ne s'agit pas ici d'un idéalisme, mais bien d'une réalité très concrète dont le sage est l'incarnation. L'argument qui consisterait à refuser le point de vue précédent sous prétexte que la figure du sage constitue pour le Stoïcien un *idéal* ne tient pas. Certes, aucun être humain n'est devenu dieu, personne n'est jamais parvenu à s'extraire, autrement que dans la mort, des contingences matérielles et corporelles de l'existence ; mais la sagesse ne se confond précisément pas avec cette existence parfaite et inhumaine. L'éducation philosophique stoïcienne ne prend son sens que parce qu'une sagesse *réelle* est possible : il ne s'agit pas de rechercher quelque chose dont nous saurions qu'elle ne sera jamais atteinte, à la manière d'un idéal régulateur kantien. Pour reprendre l'image de l'archer, chère à Cicéron, disons que si la recherche de la sagesse est en soi la vertu et la fin de la philosophie (la fin de l'archer est, en soi, de bien viser), le but n'en existe pour autant pas moins et demeure accessible (la cible existe bel et bien et peut être atteinte exactement). Socrate et Diogène sont d'ailleurs régulièrement cités comme modèles de sagesse accomplie, sans pour autant que le cours de leur existence puisse être qualifié d'absolument parfait et divin³⁰⁵. Si la modestie d'Épictète l'empêche de se considérer comme un sage parfait³⁰⁶, son mode de vie et la pertinence de ses propos correspondent assez précisément à ce que l'on attend d'un sage (mesure, moralité, connaissance, sérénité permanente). Enfin, des Stoïciens antérieurs ont déjà témoigné de l'existence de véritables sages, malgré leur rareté :

« Il n'a pas encore existé de sage, ou seulement un ou deux. »³⁰⁷

Cette perfection fondamentale, revendiquée par les Stoïciens, semble contredite par le monde lui-même et l'existence de ces êtres humains dont les actes, les pensées et les manières d'être nous paraissent manifestement hors de la sagesse. Nous avons vu qu'il

³⁰⁵ Épictète, *Entretiens*, III, 12, 46 : Diogène est cité comme modèle (« Dieu vous a envoyé quelqu'un pour vous montrer que c'est possible. »), mais encore perfectible : « Ainsi faisait Diogène ; il circulait, éclatant de santé, et son corps même faisait se retourner les gens. Mais un cynique dont on a pitié paraît être un mendiant ; tout le monde se détourne et en est choqué. Il ne doit pas non plus paraître sale pour ne pas faire fuir tout le monde. » (III, 12, 89.) Socrate est par exemple loué comme modèle en IV, 5, 2.

³⁰⁶ *Ibid.*, II, 24, 9 : « Laissons de côté pour le moment la perfection et l'utilité puisque nous en sommes bien loin l'un et l'autre. »

³⁰⁷ Sextus Empiricus, *Contre les savants*, VII, 432 ; IX, 33. Cicéron, *Des fins...*, IV, 15.

fallait pourtant y regarder de plus près, car si l'imperfection existe effectivement dans la conception stoïcienne du monde, nous ne pouvons pas dire qu'elle existe réellement ; en fait, elle existe sur un mode *incorporel*. C'est ici que nous devons faire le lien avec la problématique de l'identification et celle, qui en découle nécessairement, de l'oubli.

L'absence de sagesse ne correspondra en effet ni à un changement ontologique de la nature humaine (l'être humain changerait de nature et deviendrait imparfait), ni à une perturbation due au fait qu'un élément irrationnel viendrait prendre le contrôle de l'individu ; nous avons établi qu'elle se manifeste plutôt par le fait que la personne concernée fait une erreur de jugement. Nous souhaitons maintenant montrer que cette erreur, quelle qu'elle soit, revient en fait toujours à la même chose : l'individu *oublie* sa nature et *s'identifie* à quelque chose qu'il n'est pas. C'est pourquoi l'imperfection dont il est question ne touche pas la dimension fondamentale, ontologique, de la nature humaine ; elle est le produit d'un acte mental très particulier qu'il nous faut maintenant analyser plus en profondeur. Pour cela, nous devons impérativement revenir, puisqu'il est question d'identification à quelque chose, sur la notion d'identité elle-même.

(IV-2) Sujet et identité du sujet

Envisageons d'abord les choses d'un point de vue très général, avant de les remettre dans le contexte stoïcien.

Que signifie, dans la perspective que nous défendons, *s'identifier* ? L'expression elle-même engage un rapport entre deux pôles ou deux parties : il y aurait une sorte de sujet neutre, *a priori*, doué de conscience et de volonté, d'un côté, puis une entité extérieure (événement, représentation, idée, émotion...) qui solliciterait ce sujet ; ce dernier serait alors en mesure de considérer l'objet avec distance, comme quelque chose d'extérieur, qui lui est présenté. Ce cas représente la *non-identification* : cet objet qui est présenté reste un objet présenté, et le sujet garde la conscience qu'il est sujet face à cet objet.

L'identification, quant à elle, correspondrait à l'acte paradoxal d'un sujet qui se nierait en temps que sujet neutre et *a priori* doué de conscience et de volonté, pour accorder à l'objet une réalité absolue et totale *qui l'engloberait lui-même*.

Il se trouve que la plupart des objets de notre quotidien n'ont pas de force de sollicitation telle qu'ils nous font perdre immédiatement la raison : la simple vue d'une table ou d'un arbre ne nous fait pas perdre la conscience qu'ils ne sont pas nous et que

nous ne sommes pas eux. L'attitude qu'aujourd'hui la phénoménologie appelle « naturelle » correspond certes à un moment où nous ne sommes pas conscients de notre subjectivité (parce que nous ne sommes pas conscients du rapport sujet-objet), mais elle ne signifie pas pour autant que le sujet (qu'elle appellerait transcendantal) se soit perdu et identifié aux objets de l'environnement, parce qu'il n'y a pas eu de *jugement* par lequel le sujet s'est nié lui-même en accordant une réalité démesurée à ce qui l'environne.

Certains objets, ou certaines relations sujet-objet, ont par contre une puissance beaucoup plus grande d'accaparement de la conscience. La mort, l'exclusion, le danger, la perte des êtres chers troublent d'une manière ou d'une autre le sujet qui perd sa neutralité et sa conscience d'être, précisément, un sujet ; l'émotion l'envahit au point de lui faire perdre la distance entre ce qui le sollicite et lui-même, jusqu'à ce qu'il *croie* que ce qu'il est en train de vivre subjectivement est une réalité objective. D'autres entités comme la richesse ou les honneurs suscitent également une identification irréfléchie qui nous pousse à concevoir notre propre identité comme « possesseur de cette immense propriété » ou « chef de tel parti politique », etc. Par ce processus d'identification, le sujet que nous sommes perd sa qualité de pôle conscient de perception et devient ce qu'il vise. L'être humain n'est plus ce « fils de Dieu³⁰⁸ », parent de tous les autres et citoyen du monde, mais devient intrinsèquement « menuisier », « père », « riche commerçant », « pauvre ermite » ou « célébrité » : il s'est identifié à ce qu'il possède, à ce qui l'affecte ou à ce qui l'intéresse.

Épictète n'emploie pas ce terme d'*identification*, mais nous pouvons tout à fait reconnaître qu'il y fait référence quand, par exemple, il ironise sur celui qui se vante d'avoir un beau cheval :

« Ne te vante d'aucune supériorité étrangère à toi-même. Si ton cheval se vantait en disant : “Je suis beau”, cela serait supportable ; mais toi, quand tu te vantes en disant : “J'ai un beau cheval”, sache que tu te vantes d'un bien qui est à ton cheval. »³⁰⁹

La vantardise est en effet une occurrence typique de l'identification : la personne se valorise en s'attribuant des qualités (donc une identité) qui ne lui appartiennent pas. En

³⁰⁸ Épictète, *Ibid.*, I, 3, 2 ou encore I, 9, 6 ; etc.

³⁰⁹ Épictète, *Manuel*, VI.

ce sens elle se destitue elle-même de son statut objectif d'être humain (avec les qualités naturelles qui y sont associées) pour se perdre dans une identité illusoire fondée sur un objet qui l'a stimulée ou intéressée.

Ce processus d'identification, expliqué ici de manière générale et intemporelle, nous amène à interroger les notions d'identité et de sujet. Chez les Stoïciens et chez Épicète en particulier, il n'est pas question de sujet « neutre » ou transcendantal mais bien d'un sujet réel et parfaitement défini. Celui-ci ne fait pas l'objet d'une théorisation explicite mais il est possible de la reconstituer.

Son *existence* va de soi, elle est attestée par la simple énonciation qu'il y a des choses qui en dépendent et d'autres qui n'en dépendent pas. Cette formule, dont nous savons qu'elle condense admirablement l'essentiel du Stoïcisme d'Épicète, affirme déjà, avant toute analyse plus profonde de sa signification, qu'il *existe* un sujet (« nous », ¹μ<η, c'est à dire moi, toi, lui, chacun) qui a pouvoir sur certaines choses et pas sur d'autres. Il existe donc des entités (distinctes même si elles sont issues d'une même source qu'Épicète qualifie facilement de divine) qui sont autant d'individus-sujets ; la formule initiale du *Manuel* définit donc une frontière entre le sujet et ce qui n'est pas lui : il y a certes ce qui dépend du sujet et ce qui n'en dépend pas, mais avant cela il y a ce qu'est ce sujet et ce qu'il n'est pas.

L'*essence* du sujet, c'est à dire la partie qui distingue en toute rigueur ce qu'il est nécessairement de ce qu'il est par accident, se devine négativement. Elle n'est d'abord évidemment pas ce qui ne dépend pas de lui (biens, honneurs, corps, etc.³¹⁰), mais pas non plus ce qui en dépend puisque, précisément, ces choses *en* dépendent. Le sujet est donc au moins une entité capable d'avoir une influence sur d'autres (les choses qui dépendent de nous), qui sont toutes décrites comme des événements d'ordre psychique : jugement, impulsion, désir, aversion. Il possède aussi la faculté de la *raison*, faculté réflexive qui connaît sa propre existence et sa nature :

« La faculté de la raison ; de celles *que nous avons reçues*, elle est la seule qui se comprend elle-même ; elle sait qui elle est, quel est son pouvoir, quelle est sa valeur. »³¹¹

³¹⁰ La liste n'est pas stricte, mais se trouve ramassée clairement au tout début du *Manuel*.

³¹¹ Épicète, *Ibid.*, I, 1, 4. (Nous soulignons.)

Si « nous » avons reçu cette faculté, c'est qu'il existe dans le monde plusieurs sujets qui partagent l'usage de cette faculté. Ces « nous » sont autant d'*espaces psychiques réflexifs qui habitent le monde et où les choses sont représentées*. Le terme contemporain le plus approprié pour décrire ces espaces nous semblent être celui de *conscience*. Nous pouvons ainsi affirmer que l'essence du sujet tel qu'Épictète le définit est la conscience. Ce point ne doit pas nous surprendre, puisque nous l'avons déjà abordé dans l'étude de la distinction entre *logos* et *parakolouthésis* ; si la conscience n'avait pas encore été définie comme l'essence du sujet, elle était conçue comme faculté spécifique de l'être humain, qui le rendait capable de représentation et de jugement. Nous avons également observé que la conscience pouvait s'apparenter à la position d'un spectateur qui contemple sans juger ni discriminer, tandis que la faculté du *logos* lui permettait d'évaluer en prononçant des jugements. La conscience n'en était pas pour autant définie comme complètement passive, dans la mesure où l'appréhension d'une représentation comme représentation supposait une activité. Dans notre tentative de cerner ici le sujet, nous retrouvons donc nécessairement ces éléments spécifiques et cette faculté de conscience, qu'Épictète nomme *parakolouthésis* ou *logos*. De manière générale et quand ils n'ont pas besoin d'être plus précis, les Stoïciens y font référence en parlant de l'âme, de l'esprit (*diēnoia*) ou de la partie hégémonique de l'âme (*ἡγεμονικόν*).

Mais ce n'est pas tout : la capacité qu'a cette conscience d'*user* de ses représentations montre qu'elle n'est pas que réceptive, qu'elle n'est pas un simple réceptacle conscient de représentations venues de l'extérieur, comme le serait un simple spectateur ; elle est en même temps une force qui peut agir sur les représentations qu'elle reçoit :

« Les dieux n'ont fait dépendre de nous que ce qui est supérieur à tout, ce qui domine tout, c'est à dire l'usage correct des représentations. »³¹²

Pour qualifier cette activité autonome de la conscience, et pour en signifier le caractère actif, nous ne voyons pour le moment guère mieux que le terme *volonté*, même s'il porte à confusion. La simple conscience entendue comme *parakolouthésis* ne saurait en effet suffire à comprendre cette capacité d'évaluer et d'utiliser les représentations qui nous sont proposées ; et si nous faisons appel à la faculté de la

³¹² *Ibid.*, I, 1, 7.

raison pour expliquer la possibilité de telles évaluations, cela resterait insuffisant pour comprendre que le sujet puisse *agir* sur et utiliser les fantasmes. Il nous faut donc faire appel à quelque chose qui ressemble à une capacité consciente d'action psychique. Nous définirons alors le sujet stoïcien comme *conscience-volonté*, comme conscience capable d'activité libre sur ses représentations. Ce noyau originel de conscience active, qui possède des facultés (raison et jugement, impulsion, désir) et définit le sujet dans son essence rigoureuse, est appelé par Épictète *prohairesis*.

(IV-2-1) Le sujet comme *prohairesis*

Tous les commentateurs d'Épictète s'accordent – selon nous à juste titre – à dire que cette notion, sur laquelle les Stoïciens précédents ne semblaient pas avoir insisté³¹³, constitue à la fois la spécificité et la clef de voûte de la philosophie d'Épictète. La *prohairesis* définit très précisément et exactement ce qu'est le sujet.

Les propos d'Épictète peuvent pourtant dérouter puisqu'il présente parfois la *prohairesis* comme une *faculté* du sujet, ou bien comme quelque chose sur laquelle les apprentis philosophes doivent travailler (donc comme quelque chose de l'ordre d'un objet) :

« Où est donc le progrès ? Celui qui se détache des choses extérieures pour s'appliquer (ἐπιστραπτῶν) à sa *prohairesis*, qui travaille à la cultiver pour la rendre conforme à la nature, l'élever, la libérer des obstacles et des entraves, la rendre fidèle et réservée, [...] voilà celui qui est réellement en progrès. »³¹⁴

Cette manière de considérer la *prohairesis* comme quelque chose *sur laquelle* le sujet peut travailler tendrait à invalider l'identité du sujet avec cette dernière, pour en faire une faculté parmi d'autres aux côtés de la raison et de l'impulsion. Notre définition du sujet n'en serait cependant pas complètement falsifiée, tant Épictète insiste pour faire de la *prohairesis* et du *logos* les deux facultés les plus importantes que le sujet possède. Nous aurions alors à dire que le sujet stoïcien est pour Épictète une sorte de sujet transcendantal, un espace inédit dans le cosmos qui ouvre la dimension de la représentation, dont les deux facultés les plus intimement accolées seraient la

³¹³ Excepté le maître d'Épictète, Musonius.

³¹⁴ *Ibid.*, I, 4, 18.

conscience réflexive et la volonté libre. Cette lecture kantienne du Stoïcisme d'Épictète est sans doute défendable jusqu'à un certain point ; elle ne nous semble pas complètement tenable pour les mêmes raisons que celles évoquées par Thomas Benatouïl dans son ouvrage sur le Stoïcisme impérial³¹⁵.

Mais nous n'avons de toute façon pas besoin d'aller jusque là. Remarquons en effet qu'il arrive à Épictète de définir nommément le sujet comme *prohairésis* :

« Tu n'es pas de la chair et des cheveux ; tu es une *prohairésis*. »³¹⁶

« Es-tu donc un meuble ? Non, mais une *prohairésis*. »³¹⁷

Si Épictète considère parfois la *prohairésis* comme une faculté, c'est donc parce qu'elle est à la fois le sujet et une de ses facultés ; le sujet est conscience-volonté raisonnable, il est cette entité particulière qui conçoit et se conçoit, qui peut tout considérer y compris elle-même. Ce qu'Épictète dit de la raison au tout début des *Entretiens* s'applique donc en réalité à la *prohairésis*, qui définit le sujet au sens le plus serré et le plus strict comme entité consciente (réflexive) et douée de raison. Son autonomie et sa liberté absolue (que nous avons tenté de saisir dans le concept de *volonté*) sont attestées d'autorité :

« Zeus lui-même ne peut dominer ma *prohairésis*. »³¹⁸

Il est alors permis d'entendre les diverses approximations d'Épictète, à propos de la définition du sujet, comme autant d'idées proches ou équivalentes à ce que nous venons d'établir ci-dessus. L'oralité des leçons, la diversité du public auquel il s'adressait, l'équivalence sémantique globale, dans le langage courant, entre *yuc*», *lògoj*, *parakolòuqhsij*, *¹gemonikòn* et *proa...resij*, peuvent expliquer le manque apparent de

³¹⁵ Thomas Benatouïl, *Les Stoïciens*, vol. 3. Cf. le paragraphe intitulé « Kant naturalisé », pp. 92-96, où l'auteur montre que la morale stoïcienne se différencie nécessairement de la kantienne du fait que « le Stoïcisme est un naturalisme », contrairement au kantisme. La même remarque peut être faite à propos de l'ontologie du sujet, où, malgré les nombreux rapprochements effectivement possibles avec Kant, le Stoïcisme refuserait toute qualification transcendantale de celui-ci.

³¹⁶ Épictète, *Ibid.*, III, 1, 40.

³¹⁷ *Ibid.*, IV, 5, 11.

³¹⁸ *Ibid.*, I, 1, 23.

rigueur dans la définition des concepts. En y regardant de près, nous sommes amenés à constater que c'est bien la *prohairésis* qui constitue *stricto sensu* le sujet, le moi.

En toute nécessité, la *prohairésis* n'est pas un corps : aucun corps n'est *en soi* capable de telles facultés de représentation et de réflexivité³¹⁹. Elle n'est pas non plus une représentation, mais la faculté d'en user (qui, parce qu'elle est réflexive, peut aussi se penser elle-même comme telle). Les Stoïciens parlent rarement de l'ontologie des facultés, mais nous sommes en droit de penser qu'ils leur accorderaient tout de même une forme d'existence ; ceci serait d'autant plus vrai pour la *prohairésis* qui est à part entière quelque chose (le sujet, le moi). En toute rigueur, donc, la *prohairésis* ne peut être qu'un incorporel.

Elle ne saurait être aucun des quatre incorporels pris en totalité : la *prohairésis* n'est ni le vide, ni le lieu, ni le temps, ni un *lektôn*. Pour autant, elle tient d'un peu des quatre à la fois : en tant qu'« espace » de représentation, elle exige à la fois d'être un vide, où les représentations sont situées (lieu) et où elles sont envisagées par et grâce au temps. Nous avons remarqué que ces trois incorporels pouvaient en un sens se ramener au *lektôn*, du fait de leur lien, en dernière instance, au sens et à la conscience³²⁰. Ainsi, la *prohairésis* a manifestement à voir avec l'exprimable sans pour autant que nous puissions la réduire à en être un : nous ne pouvons pas dire qu'elle est « quelque chose qui arrive », ni le jugement par lequel cet événement est saisi comme tel (puisque c'est elle, au contraire, qui le produit), ni non plus qu'elle n'est pas du tout cela, puisqu'elle doit sa subsistance au fait même qu'elle se conçoit par elle-même comme telle. Nous sommes donc amené à affirmer qu'elle est nécessairement un incorporel, de l'ordre des exprimables, sans pour autant se réduire à en être un en particulier ; elle est plutôt ce qui les rend possibles et les fait exister en étant l'instance qui délivre le sens dans le monde. Finalement indéfinissable quoique connue de chacun, elle est cette conscience-volonté

³¹⁹ Que la *prohairésis* ne soit possible que s'il y a un corps est une autre question, passionnante en soi, abordée de nos jours par l'ensemble de ce que nous appelons les « sciences cognitives ». Les Stoïciens ne soutiendraient évidemment pas l'idée de la possibilité de « l'existence » de la *prohairésis* sans âme, donc sans corps.

³²⁰ Cf. p. 27.

raisonnable, qui se connaît subjectivement comme telle ; nous pourrions l'appeler *intériorité psychique consciente d'elle-même*.³²¹

La question de la traduction du mot est particulièrement épineuse, et beaucoup reconnaissent qu'il est bien plus raisonnable d'assumer un choix de traduction insatisfaisant en le complétant par une explication conceptuelle. Nous nous rangeons à cette position. La diversité des traductions peut surprendre, alors qu'elle s'entend bien d'une certaine façon, puisque chacun des traducteurs fait ressortir une connotation légitime du concept de *prohairésis*. Ainsi, pour les traductions les plus récentes en français, sont proposés :

Volonté : Jean Pépin, Emmanuel Cattin, Mario Meunier.

Personne morale : Jean Souilhé.

Choix de vie : Pierre Hadot.

Faculté de choisir : Jean-Baptiste Gourinat.

Liberté : (Jean Pépin, parfois).

Libre arbitre : (Jean Pépin, IV, 4, 23).

Résolution : Thomas Bénatouïl.

À y regarder de près, chacune de ces traductions exprime d'une manière ou d'une autre une caractéristique de la *prohairésis*. Toutes tournent autour de cette idée d'une intériorité psychique capable d'agir librement et sans contraintes.

Jean-Baptiste Gourinat semble regretter cette prolifération de traductions, estimant qu'elles « plaquent des notions trop abstraites sur une réalité très simple et très concrète. La *prohairésis*, c'est simplement la préférence ou le choix³²². » Cette position est liée à une manière d'aborder le concept en remontant à son origine chez Aristote, où *prohairésis* signifie *choix*, ainsi qu'à une approche plus étymologique que Pierre Hadot adopte également³²³. Le mot apparaît en effet dans l'*Ethique à Nicomaque*, quand Aristote tente d'en définir le sens exact (afin d'éclaircir le concept de *prohairésis*, de *décision*) en faisant appel aux sens des deux parties du mot :

³²¹ C'est sans doute le courant de la phénoménologie qui conceptualise le plus clairement cette notion. Nous comprenons alors pourquoi il peut être tentant de ramener la *prohairésis* au sujet transcendantal kantien.

³²² J.-B. Gourinat, *Premières leçons sur le Manuel d'Épictète*, note 1 p. 58.

³²³ Pierre Hadot, *Manuel d'Épictète*, p. 42.

« Ne s'agirait-il pas de ce qui est préalablement délibéré, puisque la décision s'accompagne de raison et de pensée ? D'ailleurs le mot “décidé” [en grec : *prohaireton*] suggère apparemment aussi qu'il s'agit d'une chose qu'on choisit [-*haireton*] avant [*pro-*] toute autre. »³²⁴

Après avoir montré que la décision (*prohairésis*) n'est ni consentement, ni appétit, ni ardeur, ni souhait, ni opinion, cette étude permet à Aristote de la définir comme « le désir délibératif [*bouleutikè*] de ce qui est à notre portée³²⁵ » ; liée à la délibération, la *prohairésis* prend un sens moins temporel que celui qu'il avait dans l'ancien Stoïcisme (où il signifiait un « choix avant le choix³²⁶ ») et signifie le choix préférentiel, celui qui passe avant les autres :

« Le choix réfléchi (*prohairésis*) est un choix, mais pas seulement cela : il est choix de quelque chose *de préférence* à autre chose. »³²⁷

Se dessine alors l'idée (reprise par Épictète) que « l'être humain est le point de départ de ses actions³²⁸ » et que la *prohairésis* permet de « désirer dans le sens de la délibération³²⁹ » qui a eu lieu. Autrement dit, Aristote ouvre une définition de la *prohairésis* qui préfigure celle d'Épictète, puisque les idées de liberté, d'autonomie du choix effectué par la volonté délibérative (donc liée au *logos*) sont présentes. Le maître stoïcien en précisera le sens et lui accordera une importance de tout premier plan puisque la *prohairésis* ne désignera plus le choix lui-même (comme acte psychologique de délibération) mais la *faculté* de choisir. Nous avons montré ci-dessus à quel point celle-ci devient primordiale dans la définition du sujet et rejoignons Jean-Baptiste Gourinat quand il conclut que « dans la mesure où la faculté de choisir est celle qui contrôle tous les autres mouvements psychiques, c'est à dire tous les autres actes de l'âme, elle est l'âme ou le moi lui-même, et devient *ce qu'il y a de plus haut* en

³²⁴ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad.° Richard Bodeüs, Flammarion, 2004, livre III, 1111 b4 sq.

³²⁵ *Ibid.*, livre III, 1113 a9.

³²⁶ Stobée, II, 87.

³²⁷ Aristote, *Éthique à Eudème*, II, 10, 1226 b7-8. Traduction Olivier Bloch et Antoine Léandri, éd. Encre marine, p. 78. (Édition Vrin p. 112).

³²⁸ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, livre III, 1112 b32.

³²⁹ *Ibid.*, livre III, 1113 a9.

l'homme³³⁰ », ainsi que Pierre Hadot qui rappelle que la *prohairésis* est par conséquent « un noyau de liberté indestructible, invincible, qui représente précisément “ce qui dépend de nous”, ce dont nous sommes les seuls responsables³³¹. »

La compréhension de ce point amène alors Jean-Baptiste Gourinat à traduire le mot grec par « faculté de choisir » et Pierre Hadot par « choix de vie » ou « choix fondamental de vie ». Pourtant, ces choix de traduction de Gourinat et Hadot, s'ils ont le mérite de chercher l'exactitude et la justesse, nous semblent aussi faire perdre parfois le sens intuitif de ce que voulait signifier Épictète ; des mots moins exacts du point de vue littéral (*volonté, résolution*) nous paraissent le rendre de meilleure manière, et redonnent en tout cas à la lecture en français une fluidité et une évidence que les traductions savantes perdent un peu. Comparons par exemple ces traductions du paragraphe 9 du *Manuel*, où le mot *prohairésis* est utilisé :

« La maladie est une gêne pour le corps, mais pas pour le choix de vie, à moins que le choix de vie ne le veuille lui-même. La claudication est une gêne pour la jambe, mais pas pour le choix de vie. » (*Pierre Hadot*)

« La maladie est une entrave pour le corps, et non pour la faculté de choisir, si elle ne veut pas qu'il en soit ainsi. La claudication est une entrave pour le corps, pas pour la faculté de choisir. » (*Jean-Baptiste Gourinat*)

« La maladie est une entrave pour le corps, non pour la volonté, si elle-même ne le veut. La boiterie est une entrave pour la jambe, non pour la volonté. » (*Emmanuel Cattin, Jean Pépin*)

Il est manifeste que la traduction de Pierre Hadot, pour exacte qu'elle soit d'un point de vue conceptuel, en devient presque incompréhensible (à moins d'avoir préalablement lu l'introduction de son édition du *Manuel*). La notion de « choix de vie » renvoie plutôt spontanément à quelque chose comme l'orientation globale du cours de la vie, en termes de choix de carrière ou idéologiques. Pour un lecteur contemporain, le risque est immense d'une incompréhension totale ou d'un contresens fâcheux ; pour le moins, il est peu probable que le mot renvoie à la notion désirée par le traducteur lui-même.

³³⁰ J.-B. Gourinat, *Ibid.*, p. 59.

³³¹ Pierre Hadot, *Ibid.*, p. 42.

La traduction de Jean-Baptiste Gourinat heurte moins l'oreille, mais elle surprend et arrête : la « faculté de choisir » ? C'est à dire ? Comme le terme ne désigne pas quelque chose d'immédiatement saisissable, mais plutôt un concept qui ne renvoie à aucun objet défini, il est difficile de ne pas s'y arrêter. Ceci a le mérite de forcer le lecteur à une réflexion philosophique (il doit élaborer une conception de la faculté de choisir), mais perd certainement de la spontanéité attendue de la lecture, ou de la fluidité que l'oralité d'Épictète créait nécessairement.

La troisième traduction, par le mot *volonté*, rend ce caractère immédiat et spontané ; la lecture est fluide et facile. Il en aurait été de même avec une traduction élaborée à partir du mot *résolution*, proposé par Thomas Bénatouïl³³². La langue française rend en effet clairement l'opposition entre le corps (passif) et la volonté (active), peut-être en raison de l'influence culturelle du cartésianisme. À la lecture, se conçoit alors immédiatement le sens intuitif de la pensée d'Épictète : la maladie peut affaiblir le corps mais elle ne peut affaiblir le « moi intérieur » qui constitue le véritable sujet ; le corps peut être détruit ou maltraité mais la volonté demeure intouchable, tel un espace intérieur libre et inviolable contre lequel on ne peut rien, une « citadelle intérieure³³³ » dans laquelle le sujet et son libre arbitre résident.

Évidemment, le risque de cette traduction est ailleurs, et n'est pas des moindres : la connotation du mot embarque le lecteur dans des interprétations qui peuvent malheureusement aller à contresens de la philosophie d'Épictète, et nous pouvons même dire que c'est cette traduction qui est en grande partie responsable de la conception populaire et erronée du Stoïcisme comme injonction à une vie stoïque. La *prohairesis* tient en effet de la volonté, si nous entendons par là que le sujet est au fondement de ses actions psychiques conscientes, mais ceci ne veut pas dire qu'elle est une *force* mentale, à la manière dont les muscles portent la force physique. En aucun cas il ne faudrait comparer la *prohairesis* à une volonté quantifiable, que les individus possèderaient plus ou moins selon leur caractère, capable de résistance plus ou moins grande à la contrainte. La volonté dont fait preuve un athlète pour continuer à lutter malgré la douleur, celle dont font preuve les gens pour parvenir à leurs fins ou pour résister à la torture n'est *absolument pas* ce qu'Épictète signifie quand il mentionne la *prohairesis*. Cette conception de la volonté renvoie plutôt à celle d'une force d'âme qui serait, chez

³³² Thomas Benatouïl, *Les Stoïciens*, vol. 3, p. 170.

³³³ Nous reprenons bien évidemment l'expression à Pierre Hadot, dont il avait fait le titre de son livre sur la philosophie de Marc Aurèle.

les Stoïciens, d'ordre corporel : les âmes sont plus ou moins fortes selon les individus, comme le sont les corps, puisque les âmes sont elles aussi, rappelons-le, des corps. La proposition de Thomas Bénatouil relève du même risque que celui du mot *volonté* : la dimension de choix libre, pourtant effectivement présente dans le concept de résolution, disparaît en effet fortement au profit de celle de l'effort. Cette confusion regrettable a deux origines : la traduction du mot par *volonté*, et les injonctions d'Épictète envers ses étudiants à renforcer leur force de caractère.

La traduction d'abord : à la lecture, en effet, de certains passages qui utilisent le mot *prohairesis* (traduit par *volonté*), ou bien à l'écoute de récits d'exploits de certains personnages stoïciens (Latéranus, Agrippinus, Helvidius Priscus³³⁴) il est tentant et assez naturel de prendre le mot *volonté* au sens de *force d'âme*. Quand Épictète mime des dialogues entre un tyran oppresseur et un Stoïcien qui se défend, il peut donner l'impression que ce dernier tient tête au tyran, par une sorte de force d'orgueil et de courage qui relève d'une forte « volonté » :

« – Dis-moi tes secrets. – Non, cela dépend de moi. – Mais je te chargerai de liens. – Que veux-tu dire ? Moi ! ce sont mes jambes que tu attacheras ; Zeus lui-même ne peut dominer ma volonté (*prohairesis*). – Je te jetterai en prison. – Non pas moi, mais mon faible corps. – Je te ferai trancher la tête. – Quand t'ai-je dit que j'étais le seul à avoir un cou qui ne pouvait être coupé ? »³³⁵

ou bien :

« “Mais le tyran enchaînera...” – Quoi ? ta jambe. “Mais il tranchera...” Quoi ? ta tête. Qu'est-ce qu'il ne peut ni enchaîner ni retrancher ? Ta volonté (*prohairesis*). »³³⁶

Le passage invite fortement, du fait de la connotation du mot *volonté*, au risque de considérer que le Stoïcien a la volonté, c'est à dire la force, de résister à la torture ou à l'intimidation. Les Stoïciens encourageaient certainement cette attitude virile, et Épictète n'est pas le dernier à le faire. Cependant, nous ne saurions y voir la définition exacte de la *prohairesis*, dans la mesure où celle-ci n'entre absolument pas dans un

³³⁴ Épictète, *Entretiens*, I, 1 pour les deux premiers, et I, 2 pour Helvidius Priscus.

³³⁵ *Ibid.*, I, 1, 23-24.

³³⁶ *Ibid.*, I, 18, 16.

rapport de force avec ce qui est censé la contraindre. Si elle échappe à toute prise de la contrainte extérieure, c'est parce qu'elle est *par nature* hors d'atteinte de la coercition. Ainsi, quand Épictète affirme dans la citation ci-dessus que le tyran ne peut ni enchaîner ni retrancher la *prohairésis* du Stoïcien, il veut dire que celle-ci n'est pas un élément parmi d'autres du cosmos, et qu'elle est intouchable en ce sens. La *prohairésis*, avons-nous vu précédemment, n'est pas un corps, elle concerne le « monde » incorporel des exprimables (de la signification) ; en tant qu'instance délivrant le sens et se connaissant comme telle par conscience d'elle-même, elle échappe aux relations mécaniques et dynamiques qui relient les corps.

Un changement de traduction montre qu'une autre interprétation (que nous considérons comme légitime et défendons, en un sens, ici) peut être soutenue ; utilisons le choix de Jean Pépin, *libre arbitre*, qu'il emploie exceptionnellement³³⁷ en le préférant à *volonté* :

« – Dis-moi tes secrets. – Non, cela dépend de moi. – Mais je te chargerai de liens. – Que veux-tu dire ? Moi ! ce sont mes jambes que tu attacheras ; Zeus lui-même ne peut dominer mon libre arbitre (*prohairésis*). – Je te jetterai en prison. – Non pas moi, mais mon faible corps. – Je te ferai trancher la tête. – Quand t'ai-je dit que j'étais le seul à avoir un cou qui ne pouvait être coupé ? »³³⁸

ou bien :

« “Mais le tyran enchaînera...” – Quoi ? ta jambe. “Mais il tranchera...” Quoi ? ta tête. Qu'est-ce qu'il ne peut ni enchaîner ni retrancher ? Ton libre-arbitre (*prohairésis*). »³³⁹

Cette lecture remet l'accent du passage au bon endroit : nous comprenons que l'individu en question est invincible non pas parce qu'il est le plus fort, mais parce qu'il se situe en dehors du rapport de force. L'expression *libre arbitre* renvoie en effet plus

³³⁷ Jean Pépin traduit *prohairésis* par *libre arbitre* en IV, 4, 23. Le passage que nous citons ici est de sa traduction, mais il y emploie le mot *volonté*, comme il le fait le plus souvent (parfois *volonté libre*, par exemple IV, 5, 23). Nous le remplaçons donc par un terme qu'il a choisi lui-même, mais pas dans ce passage !

³³⁸ *Ibid.*, I, 1, 23-24.

³³⁹ *Ibid.*, I, 18, 16.

spontanément que *volonté* à l'idée d'une intériorité psychique consciente et libre qui ne soit pas en lutte avec d'autres forces physiques ou psychiques ; en ce sens, elle nous paraît plus appropriée pour signifier avec davantage de précision le sens des paroles d'Épictète. Encore une fois, la volonté dont il est question ici ne saurait absolument pas être de l'ordre de l'obstination ou de l'entêtement, qu'Épictète condamne explicitement :

« Il y a aujourd'hui des gens qu'il est impossible de faire changer. Aussi je crois comprendre maintenant, ce que je ne saisisais pas autrefois, le sens du proverbe : "Un insensé ne se laisse ni persuader ni briser." Puissé-je ne pas avoir pour ami un savant qui soit un insensé ! Rien n'est plus difficile à manier. "J'ai décidé !" ; les fous aussi le disent et, plus fermes sont leurs jugements illusoires, plus ils ont besoin d'ellébore. [...] Qu'y a-t-il de plus important, de plus urgent que de te persuader qu'il ne suffit pas d'avoir pris une décision et de s'y tenir ? C'est là l'énergie (tònoi) d'un fou, non d'un être sain. »³⁴⁰

La volonté de ceux qui s'en tiennent à ce qu'ils ont décidé et résistent à toute force est ici fortement critiquée par Épictète ; ce caractère particulier d'un individu qui « aurait de la volonté » n'est donc pas immédiatement valorisé, bien au contraire. Comme pour toute chose extérieure, la qualification morale de ce caractère reviendra en fait à ce que la véritable *prohairesis* en fera, c'est à dire au sens que celle-ci lui donnera à travers un jugement qui cherche à être conforme à la nature. Notons enfin, pour appuyer notre argumentation, que cette force de caractère, cette volonté résolue et entêtée, est nommée par Épictète tònoj (énergie, vigueur), terme qui désigne dans l'ontologie stoïcienne l'énergie, la tension qui habite et unit tous les êtres, c'est à dire quelque chose de l'ordre d'une force qui peut lutter contre une autre ; il est donc manifeste, puisque Épictète critique ce trait de caractère, qu'il ne l'identifie pas du tout à la volonté entendue comme *parohairesis*.

Pour toutes ces raisons, la traduction de Joseph Souilhé (*personne morale*) reste très pertinente : bien que très éloignée de l'étymologie, elle a l'immense mérite, tout en gardant la fluidité de lecture, de faire ressortir la dimension philosophique que nous venons d'évoquer sans pour autant permettre les confusions que le mot *volonté* engendrait. Sans doute peut-on lui reprocher d'être une traduction très peu littérale et

³⁴⁰ *Ibid.*, II, 15, 13-17.

beaucoup trop chargée de sens, mais il serait injuste de s'arrêter là : la signification choisie permet une lecture beaucoup plus spontanée et vivante que celle, par exemple, de Pierre Hadot, et elle connote la lecture d'une dimension philosophique bien plus proche de la pensée d'Épictète que ne le sont bien d'autres notions, en renvoyant à l'idée fondamentale de *sujet*. La dimension kantienne de l'interprétation est certainement critiquable, mais il serait malhonnête de dire qu'il n'a *aucun* rapport entre la *prohairésis* d'Épictète et le sujet transcendantal de la *Critique de la Raison pure*. À tout le moins, reconnaissons que cette traduction évite les confusions que nous avons évoquées ci-dessus en « dépsychologisant » le sujet.

La seconde cause de confusion est liée, disions-nous, aux injonctions d'Épictète à destination de ses étudiants, quand il leur demande de renforcer leur caractère. Cet aspect ascétique et viril de la philosophie stoïcienne ne doit pas être nié mais certainement considéré à sa juste place. Il contribue en toute certitude à renforcer les préjugés selon lesquels la philosophie stoïcienne est d'abord une philosophie stoïque qui a pour objet d'exercer la volonté, entendue comme faculté de résistance à la douleur morale et physique. Les exercices mentionnés par Épictète décrivent, sans équivoque, des pratiques qui s'apparentent à celles des athlètes, où il s'agit de travailler la volonté comme on travaillerait un muscle : s'exercer à ne pas boire quand on a soif, par exemple³⁴¹. Une lecture rapide pourrait alors justifier l'interprétation que nous combattons, mais ce serait ignorer que ces exercices destinés à améliorer la force d'âme ont pour véritable dessein de *créer des contradictions à l'habitude* qu'a l'esprit de se laisser aller, dans le but de faire prendre conscience à l'étudiant en progrès que ni son habitude ni la pratique inverse ne sont, en réalité, meilleures l'une que l'autre. Si l'exercice a donc bien ses vertus propres (comme la pratique des haltères pour l'athlète) sa vertu principale est avant tout de créer une contradiction pour faire ressortir que l'individu, et précisément le sujet, se définit *hors* de ce couple fort-faible : croire que l'on va mourir de soif et s'exercer à ne pas boire sont deux attitudes qui ne représentent pour aucune d'entre elles, en fin de compte, quelque chose à quoi le sujet doit s'identifier ; l'exercice, par l'éclairage contradictoire qu'il propose, permet en fait la désidentification aux deux pôles puis l'identification à ce qui avait été oublié à cause de l'habitude : le sujet est *prohairésis*. D'ailleurs, les injonctions à prendre soin de soi et de

³⁴¹ Épictète, *Manuel*, 47.

son corps³⁴² n'auraient aucun sens si nous pensions que les exercices proposés ont leur fin en eux-mêmes. L'entraînement n'est donc qu'un moment nécessaire et sur lequel nul ne peut ni ne doit tricher, mais qui consiste en dernière instance à faire prendre conscience de l'identité fondamentale du sujet. Seule cette conception permet, selon nous, d'harmoniser les différentes lectures contradictoires que les *Entretiens* proposent. Nous retrouvons ici la théorie de la sagesse comme sortie du couple plaisir-peine, développée dans notre première partie³⁴³ ; nous y avons notamment remarqué comment Épictète, pour lutter contre les habitudes (qui ne sont rien d'autre qu'une *absence de conscience*), proposait de travailler sur l'habitude inverse³⁴⁴. Il en va bien de même ici, ce qui confirme notre opinion selon laquelle la *prohairésis* transcende en quelque sorte le couple fort-faible pour faire du sujet une instance intouchable, que ne concerne pas ce qui lui est extérieur et qui, à ce titre, ne relève absolument pas de la volonté entendue comme force.

L'étude des différentes traductions de *prohairésis* nous a donc permis, en passant, d'entrer plus profondément dans la conception qu'Épictète en a. Pour conclure sur la question de la traduction elle-même, et avant de revenir à la question du sujet et de l'identification, retenons que la *prohairésis* est ce concept certainement trop complexe pour permettre une traduction par un terme qui soit pleinement satisfaisant, tant du point de vue étymologique que sémantique. De ce fait, nous pensons qu'il est presque impossible de proposer une traduction du *Manuel* ou des *Entretiens* qui, sans être précédée d'une explication, puisse rendre sans équivoque le sens du mot grec. Nous nous permettrons, pour finir sur ce point, de dire que nous avons pensé au mot *gré* et à l'expression *de plein gré*, qui ne semblent jamais avoir été retenus ni utilisés ponctuellement³⁴⁵. Ce mot a le mérite de s'en tenir à un sens assez proche de notre interprétation ; il souffre sans doute de ne pas prendre assez en compte la dimension active et opérante de la *prohairésis* (capable de juger et d'user des représentations). Il est vrai qu'il souffre également du défaut de rendre la lecture un peu heurtée. (Imaginons : « La maladie est une entrave pour le corps, pas pour notre gré, s'il ne le veut pas. » ; « “Mais le tyran enchaînera...” Quoi ? ta jambe. “Mais il tranchera...”

³⁴² Épictète, *Entretiens*, I, 2, 37. Nous avons déjà évoqué cette point, p. 140.

³⁴³ Page 82.

³⁴⁴ Voir notre commentaire de *Entretiens*, I, 27, 4-7, p. 95.

³⁴⁵ À notre connaissance, bien sûr. Que le lecteur veuille bien pardonner notre ignorance si nous avons manqué de rappeler une source qui en fasse mention.

Quoi ? ta tête. Qu'est-ce qu'il ne peut ni enchaîner ni retrancher ? Ton gré (ou "ton plein gré"). »)

(IV-2-2) Conclusion : *prohairesis* et *assentiment*

Finalement, la *prohairesis* peut être comprise comme gré, faculté de choisir ou résolution, c'est à dire comme conscience de soi douée de *logos*, active et capable de choix libres (donc capable de juger, de vouloir, de désirer et de refuser comme il est indiqué dès le début du *Manuel*). Elle détermine à la fois la source et l'étendue de ce qui dépend de nous, et peut donc à la fois être considérée comme le sujet et comme une faculté du sujet, dont le domaine s'étend aux jugements, désirs, aversions et impulsions *en tant que* jugements, désirs, aversions et impulsions, c'est à dire dans la mesure où ce domaine demeure dans la sphère stricte de la subjectivité (de l'intériorité) et, surtout, du sens. La *prohairesis* existe donc telle un paradoxe absolu, désignant une intériorité psychique consciente inviolable et inaccessible, pourtant traversée par l'universalité et l'objectivité d'un *logos* qui la relie à toutes les autres *prohairesis* et à l'ensemble de l'univers. Elle est faculté qui *décide* d'accorder un sens ou un autre à une représentation, en toute liberté puisque la dimension du sens n'est pas contrainte par le système des causes et l'interrelation des corps. La *faculté d'assentiment* constitue finalement son essence propre : elle n'est pas une force de volition mais une capacité inaliénable de donner son accord à une représentation.

Nous avons expliqué³⁴⁶ comment l'assentiment est relié à toute la conception du *lektôn* et du sens, concluant que c'est la faculté de produire du sens qui est cette volonté elle-même et cette capacité d'assentiment. Lié au sens (incorporel), l'assentiment l'est donc nécessairement aussi à la *prohairesis*. Dans notre présentation des traits généraux du Stoïcisme, nous anticipions ce rapprochement en affirmant que la théorie chrysippéenne de la liberté de l'assentiment préparait la conception de la liberté de la *prohairesis* chez Épictète. Nous constatons en effet maintenant l'immense cohérence et la rigoureuse filiation entre Épictète et son noble aîné. La problématique du sujet-*prohairesis* (et de ce qui dépend de lui) revient assez exactement à celle de l'assentiment chez Chrysippe : la liberté de jugement est absolue et inaliénable, elle engage librement mais totalement le rapport de chacun au monde qu'il habite. Elle

³⁴⁶ Cf. ci-dessus, pp. 61 sq.

ouvre la dimension des valeurs morales et de la responsabilité³⁴⁷, elle permet le jugement vrai autant que le jugement faux (plus précisément : le jugement conforme, ou pas, à la rationalité universelle de la nature) ; elle crée donc ces espaces de sens que nous avons déjà appelés plusieurs fois *couples* (puisque les notions contraires s’y trouvent conjointement amenées à l’existence : bien-mal, vrai-faux, beau-laid). La dimension sémantique à laquelle accède le sujet (en en étant le co-créateur) fait donc de lui un être singulier, capable d’erreur et de vérité, c’est à dire capable d’une *identification conforme ou non conforme*, d’un *assentiment donné à une proposition rationnelle ou irrationnelle*. La faculté de prononcer (et de penser) des jugements erronés ne saurait donc être abordée autrement qu’en la considérant comme un acte paradoxal de la *prohairésis*. Ce paradoxe est a priori incompréhensible : nous avons déjà noté, en étudiant Zénon et Chrysippe, qu’il semblait impossible de rendre compte de l’errance humaine sans tomber dans le platonisme ou la contradiction. Les réflexions d’Épictète vont peut-être nous permettre d’envisager une autre solution : en faisant entrer dans l’ontologie stoïcienne, *via* le concept de *prohairésis*, la dimension d’un sujet intérieur concret (par opposition à transcendantal), donc d’un sujet inscrit dans le temps³⁴⁸, Épictète permet une approche stoïcienne du paradoxe de l’irrationalité de nos comportements qui prend en compte des éléments temporels importants : l’oubli et la remémoration.

(IV-3) Oubli, remémoration et identification

Ce n’est certainement pas un hasard si l’injonction récurrente du *Manuel* est « *mšmnhso* ». Bien au contraire, cette répétition nous fait penser qu’il y a là le plus central et le plus important du geste éducatif et philosophique d’Épictète. En négatif, en quelque sorte, nous voyons ici se dessiner l’essentiel de la théorie de notre philosophe, et peut-être même du Stoïcisme en général. La banalité apparente de sa répétition ne fait que renforcer notre opinion selon laquelle l’essentiel s’y trouve.

Si nous considérons en effet, avec Pierre Hadot notamment, que le Stoïcisme constitue avant tout un art de vivre et une discipline, pratiquée sous l’égide d’un maître (ou d’un guide), nous devons appréhender la philosophie d’Épictète dans ce qu’elle a de plus factuel ; il devient important de prendre en compte non seulement le contenu

³⁴⁷ Pierre Hadot, Introduction au *Manuel d’Épictète*, pp. 19-21.

³⁴⁸ Temps comme *durée*, au sens de Bergson, puisque la *prohairésis* est intériorité psychique.

théorique des sentences rapportées par Arrien, mais aussi, à la manière dont nous avons remarqué l'omniprésence des émotions dans les *Entretiens*, de pointer du doigt ce qui peut faire état de manières de faire et d'injonctions éducatives, au delà des points doctrinaux classiques et communs avec les autres Stoïciens. De ce point de vue, les thèmes de l'*oubli* et de la *remémoration* deviennent absolument centraux.

(IV-3-1) Analyse de l'oubli et définition de la passion

La mise en valeur de la question de l'oubli (ἡ ἀμνηστία, ἡ ἀνὰ μνησιν) et de la remémoration nous fera aborder la question des passions et des émotions sous un nouvel angle. Mais étudions d'abord ce qu'il en est de ces deux notions elles-mêmes chez Épictète.

Le maître apprend à l'étudiant en quête de sagesse *qui il est*, mais cela ne suffit pas : il doit aussi lui apprendre à *vivre en permanence conformément à ce savoir*. Il est l'incarnation de cette perfection, qui consiste avant tout dans l'exemplarité de ses actes, celle-ci dérivant à son tour de la conscience constante de sa véritable nature ; son mérite, s'il doit en avoir un, réside précisément en ceci qu'il se souvient *constamment* de ce qu'il a un jour compris être. Bien loin d'être insensible et sans émotions, le sage vit tout ce qu'il a à vivre mais sans jamais s'y perdre, c'est à dire sans jamais croire (juger) que les événements et les émotions qui le traversent constituent sa nature propre : il n'oublie jamais le jugement fondamental qui fait qu'il s'identifie à la définition stoïcienne de l'être humain. S'il est sans passions, c'est donc avant tout qu'il ne prononce jamais de jugement erroné sur sa propre personne, parce qu'il a réussi, à force de travail, de temps ou de talent naturel, à rendre impossible l'oubli de sa nature, autrement dit à rendre impossible qu'un jugement sollicité par le cours des choses vienne remplacer cette pensée qui fonde son identité. L'étudiant doit donc certes apprendre ou retrouver la connaissance intellectuelle de cette nature (cette première étape est facile et immédiate : il suffit de le dire, de le lire ou de l'entendre), mais il doit surtout faire tout le travail nécessaire à l'intégration durable de ce savoir.

Dans le cadre de l'école stoïcienne, le premier élément est donné par la théorie stoïcienne de la nature, et de la nature humaine en particulier : les êtres humains sont tous des êtres supérieurs, unis aux autres êtres par leur nature, entre eux et aux dieux par la rationalité qu'ils partagent. Cette identité fondamentale constitue la base de l'enseignement de l'école ; il s'agit ou bien de l'enseigner, ou bien de la rappeler :

« Celui donc qui prend conscience du gouvernement du monde, qui sait que la plus grande, la plus vaste de toutes les familles est “l’ensemble des êtres humains et de Dieu” que Dieu a jeté ses semences non seulement dans mon père et mon aïeul, mais dans tout ce qui est engendré et croît sur la terre et principalement dans les êtres raisonnables, parce que, en relation avec Dieu par la raison, ils sont seuls de nature à participer à une vie commune avec lui, pourquoi un tel être humain ne dirait-il pas : je suis du monde ; je suis fils de Dieu ? »³⁴⁹

« Quoi ! les bêtes ne sont-elles pas aussi des œuvres divines ? Oui, mais pas des êtres de premier rang, des portions de Dieu. Toi, tu es au premier, tu es un fragment de Dieu ; tu as en toi-même une part de divinité. »³⁵⁰

Cette définition est ainsi régulièrement rappelée au long des *Entretiens*, sous des expressions et des formes diverses. Elle reprend dans tous les cas le canon de l’école stoïcienne, avec cette tonalité singulière, emphatique et grave, que lui donne l’élocution d’Épictète. Elle fait immédiatement passer au second plan l’importance des aléas de la vie et permet de les envisager sereinement et en toute objectivité :

« Qui es-tu ? Un être humain. Si on te considère isolément, il est conforme à la nature que tu vives mieux, que tu sois riche et en bonne santé. Mais si on voit en toi une partie d’un certain tout, il convient, en raison de ce tout, tantôt que tu sois malade, tantôt que tu navigues et sois en danger, tantôt que tu sois sans ressources, parfois que tu meures avant l’heure. »³⁵¹

La seconde partie de ce que l’apprenti stoïcien doit acquérir demande une toute autre approche, qui ne saurait être qu’intellectuelle. En effet, les événements de la vie vont bien vite se charger de mettre à mal (en réalité : vont *apparemment* mettre à mal) l’assentiment de l’étudiant à ce savoir théorique ; il a beau savoir que tout le monde meurt ou que la maladie fait partie de l’ordre des choses, la charge émotionnelle de l’annonce du décès d’un proche, de la maladie d’un enfant, etc., lui font *oublier* ce qu’il a appris à propos de lui-même et de sa propre nature, comme cela arrive par exemple à ce malheureux père :

³⁴⁹ Épictète, *Entretiens*, I, 9, 4-6. Nous citons déjà ce passage pour présenter la cosmologie stoïcienne, p. 30.

³⁵⁰ *Ibid.*, II, 8, 10.

³⁵¹ *Ibid.*, II, 5, 25.

« Mes enfants me donnent tant de peine que, avant-hier, comme ma petite fille était malade et paraissait en danger, je n'ai pu supporter de la voir en cet état et je suis parti en fuyant. »³⁵²

L'émotion interfère avec la rationalité du père, qui, dirions-nous aujourd'hui, « manque à tous ses devoirs ». En réalité, que se passe-t-il ici ? Les sentiments d'attachement du père à sa fille lui font perdre sa raison ; qu'on lui conte, à un autre moment de sa vie, l'histoire d'un père qui abandonne sa fille malade, et notre protagoniste serait certainement indigné. Mais dans ce cas-ci, la proximité de l'événement interfère avec sa raison ; il n'est plus capable d'agir conformément à ce qu'il savait être rationnel. Il se perd, il *oublie* qui il est. Un jugement non conforme est venu remplacer la connaissance habituelle et conforme selon laquelle il arrive que des enfants tombent malades et, parfois même, meurent. Il est sans doute naturel que le père ait peur de perdre sa fille en la voyant malade :

« – Ce sont des sentiments naturels (*fusikî j*), [...] tous les pères, ou du moins presque tous les éprouvent.

– Je ne te dis pas que cela n'arrive pas. »³⁵³

Pour autant, cela ne répond pas à la question de la rationalité de ce sentiment :

« – Je ne te dis pas que cela n'arrive pas ; ce que je me demande, c'est s'ils ont raison ; car alors il faudrait dire que les abcès naissent pour le bien du corps, puisqu'ils naissent, et en général que les fautes sont conformes à la nature, puisque tous ou du moins presque tous nous en commettons. »³⁵⁴

Quelque chose a pris le pas sur lui et l'a fait oublier ce qu'il savait pourtant parfaitement. Comme nous l'avons suffisamment montré, du point de vue stoïcien, ce « quelque chose » n'est pas l'événement lui-même, mais bien le jugement que cet homme porte sur celui-ci. Le dysfonctionnement est donc bel et bien, avant tout, *cognitif* ; c'est une erreur (qui devient dans ce cas-ci faute morale) dont le protagoniste

³⁵² *Ibid.*, I, 11, 4.

³⁵³ *Ibid.*, I, 11, 5.

³⁵⁴ *Ibid.*, I, 11, 6-7.

est responsable en dernier ressort. Il fuit physiquement, mais il fuit surtout cognitivement : il passe d'une peur éprouvée (« ma fille était malade et paraissait en danger ») au jugement qu'il est bon de réagir conformément à cette émotion ; autrement dit, il *oublie* qu'il est un être rationnel et *s'identifie* à l'émotion qui le traverse. À l'équation « *être humain = moi (individu) = fils de dieu et membre de la nature* » s'en substitue une autre, « *moi = père qui a peur de voir sa fille malade* », liée aux événements présents qui troublent le jugement de l'individu. L'individu devient alors un être conduit par ses émotions, c'est à dire qui a oublié qui il était (« je n'ai pas pu supporter de la voir en cet état, et je suis parti en fuyant, jusqu'à ce qu'on vienne m'annoncer qu'elle était rétablie. »). Cet acquiescement au jugement selon lequel il est bon de réagir ainsi à l'émotion qui traverse notre être constitue l'essence même de la passion ; Épictète reprend ici sans changement la théorie de ses illustres prédécesseurs :

« Ce n'est pas la mort, l'exil, la souffrance ni rien de pareil qui sont pour nous un motif de faire ou non tel acte ; le motif, ce sont nos jugements et nos opinions. »³⁵⁵

Appliqué aux passions :

« La cause des pleurs d'Achille, ce n'est pas la mort de Patrocle, c'est qu'il lui a paru bon de pleurer ; tel autre, à la mort de son camarade, ne serait pas dans le même état. Ce qui t'a fait fuir, c'est que tu l'as jugé bon. »³⁵⁶

Ainsi, la passion intervient quand ne prédomine plus, chez l'individu, le jugement rationnel pensé du point de vue de l'universel ; il y a passion quand il n'y a plus la conscience de la relativité et de la subjectivité de notre propre situation, autrement dit quand nous ne jugeons plus les choses à partir de la conscience de notre nature fondamentale. Épictète a maintes fois mentionné les identités que nous nous donnons spontanément : nous pensons être notre corps, ou notre statut social et familial, etc. Toutes ces identités sont partielles et partiales parce qu'elles ne considèrent pas les êtres humains du point de vue de leur nature commune (rationalité, lien avec l'ensemble des autres êtres de la nature). Tout acte ou réflexion qui les prend pour base conduit inévitablement à une erreur et conséquemment à une conduite qui n'est plus conforme à

³⁵⁵ *Ibid.*, I, 11, 33.

³⁵⁶ *Ibid.*, I, 11, 31.

la nature puisque, à un moment, la particularité (la non-universalité) de cette identité faussera le caractère universel du jugement qui prétendra à la vérité de la réflexion ou à la justesse de l'acte.

L'émotion qui nous traverse devient alors notre identité et nous ne réussissons plus à dire à notre propos, comme nous le ferions à propos de n'importe quelle autre personne, « il se trouve qu'elle est triste ». Nous nous *identifions* à cette émotion en jugeant qu'il est bon (c'est à dire rationnel) de faire ainsi, et cette identification correspond à un oubli de ce que nous sommes en réalité.

Les exemples de ce type sont légion ; les « fautes » rapportées par Épictète se rapportent toujours à ce type d'abandon ou d'oubli, en opposition à la croyance spontanée que ce seraient les événements eux-mêmes qui seraient à mettre en cause :

« Quand on se *laisse aller* à de pareilles choses en question et à calculer la valeur des biens extérieurs, on est bien près d'*oublier* son rôle d'être humain (ἡπιλεῖ ἡσμησῶν τὸ ἀνθρώπου). »³⁵⁷

« Notre chute n'est jamais le fait d'autrui, [...] Quand a eu lieu la chute d'Achille ? Quand Patrocle est mort ? À Dieu ne plaise ! mais quand il s'est mis en colère, quand il a pleuré pour la jeune femme, quand il a *oublié* (ἡπιλεῖτο) qu'il était là non pour avoir des maîtresses, mais pour faire la guerre. »³⁵⁸

Ou encore :

« Sache bien que tu es un frère : ce rôle exige condescendance, empressement, bonnes paroles sur ton frère [...]. Si tu t'en vas blâmer ton frère, je te le dis, tu as *oublié* (ἡπιλεῖς) qui tu es et quel nom tu as. »³⁵⁹

L'oubli de soi peut aller jusqu'à une identification totale et revendiquée avec ce à quoi nous nous sommes attachés. En termes contemporains, nous dirions que l'individu s'est oublié et identifié à tel point (à une émotion, à une idée) qu'il en a construit une véritable *défense psychique* : toute attaque de cette nouvelle identité se voit vouée, sinon

³⁵⁷ *Ibid.*, I, 2, 14. (Nous soulignons. ἡπιλεῖ ἡσμησῶν renvoie à ἡλάνθηνω : perdre, oublier.)

³⁵⁸ *Ibid.*, I, 28, 23. (Nous soulignons.)

³⁵⁹ *Ibid.*, II, 10, 8-12. (Nous soulignons.)

à l'échec, du moins à une grande *résistance*³⁶⁰ ; l'individu s'est tellement identifié à ce qu'il a cru à tort être sa nature qu'il défend bec et ongles ce nouvel *ego*. L'oubli de soi est alors devenu *névrose*, c'est à dire rôle conscient, assumé et pourtant parfaitement irrationnel, que les anciens auraient sans doute appelé, selon son degré de gravité, *folie*. Épictète avait très bien saisi la nature de ce genre de perversion mentale, et la décrit comme une des conséquences possible de l'oubli de soi (*i.e.* de soi en tant qu'être rationnel, fragment de dieu, etc.) :

« Si, vaincu une première fois, tu te dis que ma victoire est pour plus tard, et si la même chose recommence, sache bien que tu arriveras à un tel état de vice et de faiblesse que tu finiras par ne même plus t'apercevoir de tes fautes et que tu te mettras même à trouver des moyens de défendre tes actes. »³⁶¹

L'oubli de soi peut ainsi résumer en une simple formule l'essence de ce qu'Épictète appellerait une faute ou un mal : c'est « perdre ce qui est à soi par souci de ce qui n'est pas à soi³⁶² ». Cet oubli n'est pas effacement d'une connaissance ou bien simple érosion de l'empreinte mnésique qui demanderait à être réactivée (ou, pour reprendre la conception stoïcienne, disparition de l'empreinte dans l'âme), son mécanisme n'est donc pas comparable à une extinction progressive d'une connaissance acquise, mais il est paradoxalement un *acte* de l'individu qui remplace l'identité conforme à la nature par une identité autre.

Nous avons suffisamment montré que ce ne sont pas les choses extérieures qui doivent être qualifiées moralement ; seuls le seront les actes volontaires, donc libres. La conception épictétienne mène, nous allons le voir maintenant, à cerner très précisément ce champ. S'il est raisonnable de penser que celui-ci se réduit aux éléments mentionnés par Arrien au tout début du *Manuel*, lorsqu'il parle de « ce qui dépend de nous », c'est à dire nos « œuvres propres » (*meta erga*) : jugement, impulsion, désir, aversion (Øpolhyij, Ørm», Ñrexij, ækkliisij), il peut être aussi envisageable de critiquer cette position en vertu des propos et des idées mêmes d'Épictète dans le reste de son œuvre ; nous voudrions montrer que la dimension morale (libre, volontaire) de l'existence concerne très spécifiquement ce rapport à l'oubli et à la remémoration de soi, bien

³⁶⁰ Au sens de la psychanalyse freudienne.

³⁶¹ *Ibid.*, II, 18, 31.

³⁶² *Ibid.*, I, 25, 4.

davantage qu'elle ne concerne les quatre éléments mentionnés ci-dessus. Pour défendre cette thèse, nous devons d'abord prolonger l'étude de la notion d'oubli par celle de l'idée de remémoration (liée à l'injonction « *mšmnhsō* »), avant de revenir aux passions et à la notion de *prohairésis*.

(IV-3-2) Analyse de la remémoration

(IV-3-2-1) Analyse statistique de « *mšmnhsō* »

Dans le *Manuel*, l'injonction « souviens-toi » est prononcée dans dix-sept paragraphes différents. Nous pourrions dire, en comparant aux autres thèmes abordés par Épictète dans le *Manuel*, que celui de la remémoration domine nettement, du point de vue statistique, n'importe quel des autres thèmes réputés importants dans l'œuvre du philosophe, comme la distinction entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas, ou l'invulnérabilité de la *prohairésis*, par exemple³⁶³.

Le tableau suivant³⁶⁴ récapitule les mentions de l'expression « souviens-toi » dans le *Manuel* ; notre colonne « Contexte et sens » reprennent en partie le vocabulaire de Pierre Hadot dans ses commentaires³⁶⁵ de cet ouvrage.

<i>Mention</i>	<i>Contexte et sens</i>
I, 3	Discipline du jugement en général : ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas
I, 4	Discipline de l'action et du progrès dans l'étude
II, 1	Discipline du jugement appliquée à la réalité du désir et de l'aversion
III	Discipline du jugement appliquée à la réalité du désir et de l'aversion
IV	Discipline du jugement appliquée à l'action
X	Discipline du jugement en général : comment accueillir les représentations
XV	Discipline du jugement appliquée à l'action

³⁶³ Mis à part, peut-être, la notion d'usage (*crÁsij*), que Thomas Benatouïl a eu le mérite de mettre clairement en valeur dans *Faire usage du Stoïcisme* et *Le Stoïcisme*, vol. 3.

³⁶⁴ On trouve une liste semblable chez J.-B. Gourinat, *Premières leçons sur le Manuel d'Épictète*, p. 41. J.-B. Gourinat laisse de côté I, 4 et IV, ajoute XXXIV. Nous avons pour notre part manqué LI, 2.

³⁶⁵ P. Hadot, *Manuel d'Épictète*, ainsi que I. et P. Hadot, *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité*.

XVII	Rappel de la nature profonde de l'être humain et de son rôle
XX	Discipline du jugement en général : comment accueillir les représentations (exemple de l'outrage)
XXII	Discipline de l'action et du progrès dans l'étude
XXV, 1	Rappel de la nature profonde de l'être humain et de son rôle
XXXII, 1	Discipline du jugement en général : ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas (exemple de la divination)
XXXII, 2	Rappel de la nature profonde de l'être humain comme lié aux dieux
XXXVI	Discipline du jugement appliquée à l'action
ILII	Discipline du jugement en général : comment accueillir les représentations (exemple d'autrui qui agit selon sa représentation de ce qui est bon)
ILVI, 1	Discipline de l'action et du progrès dans l'étude (exemple de Socrate)
LI, 2	Rappel de la nature profonde de l'être humain et de son rôle

Nous pourrions envisager que la présence des injonctions à se souvenir n'est due en réalité qu'à la forme et la fonction du *Manuel*. Celui-ci se présente en effet de la manière d'un aide-mémoire, facilement disponible, comme le montre l'étymologie du titre de l'ouvrage désignant un poignard (maintes fois commenté³⁶⁶), censé nous rappeler régulièrement à nos devoirs. De plus, nous savons que le *Manuel* est autant d'Arrien que d'Épictète lui-même, puisque c'est avant tout pour Arrien qu'il fut rédigé³⁶⁷. Si l'exhortation à se souvenir n'était qu'une particularité du *Manuel*, il n'y aurait alors sans doute pas de quoi en faire quelque chose de remarquable. Cependant, les *Entretiens* regorgent eux aussi de ces injonctions, si bien qu'il devient difficile de les traiter autrement qu'un point particulièrement notable de la doctrine. Que ce soit sous la forme brute de *mšmnhsō*³⁶⁸ ou sous des formes plus complexes (« Ne garderons-nous pas la mémoire des leçons entendues chez les philosophes³⁶⁹ ? », « Que ces paroles te soient

³⁶⁶ Depuis Simplicius en particulier. Cf. P. Hadot, *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité*, pp. 24-25 et p. 53.

³⁶⁷ Cf. J.-B. Gourinat, *Ibid.*, p. 44 : « Faut-il lire alors le *Manuel* comme un *Manuel* d'Épictète ou comme un *Manuel d'Épictète* d'Arrien ? À bien des égards, plutôt dans le second sens. Mais il ne doit pas faire de doute non plus qu'Arrien s'est efforcé de rester le plus fidèle possible à la pensée d'Épictète. »

³⁶⁸ Par exemple *Entretiens*, II, 10, 7 ; II, 23, 6 ; III, 25, 1 ; IV, 4, 29 ; etc.

³⁶⁹ *Ibid.*, I, 29, 33 et III, 24, 9.

présentes à l'esprit nuit et jour³⁷⁰ » ou d'autres encore³⁷¹ sous forme d'ordre), Épictète insiste sans cesse sur la nécessité de se remettre en l'esprit toutes les vérités fondamentales du Stoïcisme concernant la nature humaine. Sa conception en est finalement assez simple et si les *Entretiens* sont si longs, c'est parce qu'ils expriment sans cesse et de manière variée la même chose, à savoir qu'en toute circonstance nous devons nous rappeler que nous sommes des êtres doués de conscience et de raison, assignés à un certain rôle dans ce monde, et que tout ce que nous considérons être nos problèmes se trouvent résolus quand nous nous souvenons de la nature réelle des choses, puisqu'ils sont précisément créés par l'oubli de notre nature et de celle des choses en général.

À ce titre, les mentions répétées d'invitations à se souvenir de ce que nous sommes nous paraissent tout sauf anodines et les notions d'oubli et de remémoration méritent certainement que nous nous y attardions.

La formation philosophique consiste donc à enseigner ce qui n'est pas su (la nature de l'être humain), puis ensuite à trouver les moyens de faire se souvenir cette connaissance malgré les émotions, les jugements et les événements qui vont venir, en apparence, la contredire.

(IV-3-2-2) Généralisation sur la remémoration

Le souvenir de l'identité fondamentale, en lui-même, est donc stimulé par des injonctions directes ou indirectes. Le propos d'un petit livre comme le *Manuel*, de même que les sollicitations répétées du maître (indépendamment du contenu des leçons), est alors de rappeler à l'étudiant ce qu'il a oublié. En termes de quantité de connaissances, la question de la sagesse se réduit donc finalement à peu de choses, qu'Épictète va s'évertuer à répéter de mille manières.

Annonçant l'idée propre au *Manuel* de la chose que nous devons avoir « sous la main », à disposition, Épictète fait souvent mention de ces idées et préceptes que nous devrions être en mesure de mobiliser à tout moment ; il faut avoir ces choses « présentes à l'esprit³⁷² » (pròceiron, littéralement « à portée de main ») et, comme cela ne va pas

³⁷⁰ *Ibid.*, III, 25, 103.

³⁷¹ *Ibid.*, I, 6, 37.

³⁷² *Ibid.*, I, 1, 21.

de soi, il faut cultiver ces dispositions par un travail régulier : « voilà ce que doivent méditer ceux qui s'adonnent à la philosophie, ce qu'ils doivent écrire chaque jour et à quoi ils doivent s'exercer³⁷³. »

L'idée de vigilance, de veille, d'attention devient donc centrale : le souvenir de notre nature propre demande cette présence d'esprit permanente, que le maître-philosophe nous aide à acquérir par ses rappels réguliers. « Prenez garde, veillez à », « faites attention », « examinez », sont des injonctions récurrentes dans les *Entretiens*. Le chapitre 12 du quatrième livre est d'ailleurs entièrement consacré à cette notion d'*attention* (prosocÁj) ; Épictète y affirme que toutes nos actions doivent être accompagnées de conscience et que, sans elle, nous ne répondons pas à la définition de ce qu'est un être humain accompli. Nous avons déjà mentionné l'importance de la *parakolouthésis* chez Épictète et la retrouvons ici, associée à l'*attention*, qui peut être définie comme cet *effort de vivre en conscience*. Peu importe, finalement, ce que nous faisons (dans ce chapitre Épictète parle de jouer, chanter, faire de la menuiserie, piloter, etc.), l'important est d'accompagner nos actes par la conscience, c'est à dire d'avoir un usage *réfléchi* de nos représentations. Rappelons que cet usage de la *parakolouthésis* n'implique à nos yeux aucun jugement moral ni aucun usage du *logos* dans son sens restreint, mais une simple présence consciente à ce qui est là, c'est à dire une présence qui se sait être présence. Celle-ci porte *en elle-même* la connaissance de la conformité à la nature et celle de notre nature d'être humain, puisqu'elle est justement ce qui définit cette essence et permet le lien réellement vécu à tous les êtres du monde ; ce n'est en effet que quand nous discriminons et jugeons à partir *d'autre chose* que cette conscience vaste et sereine que nous commençons à envisager des intérêts particuliers et divergents, des séparations entre les êtres, etc., et que nous perdons la vue de l'harmonie globale du cosmos.

L'effort de conscience doit donc être permanent, dans le moindre des actes de la vie quotidienne ; le *Manuel* le rappelle abondamment et décrit avec précision ce qu'il convient de faire en fonction des circonstances (§§ XXX-LXV) tandis que dans les *Entretiens* se trouvent éparpillées ça et là des exhortations du même genre, dont le point commun demeure cette insistance sur la remémoration et la conscience de ce que nous sommes :

³⁷³ *Ibid.*, I, 1, 25.

« Pourquoi donc ignorer la noblesse de ta naissance ? Comment ne sais-tu pas d'où tu viens ? Ne veux-tu pas songer, quand tu manges, à l'être qui mange, à l'être que tu nourris ? dans tes rapports avec une femme, à l'être qui a ces rapports ? Dans la conversation, dans l'exercice, dans la discussion, ne sais-tu pas que tu nourris un dieu, que tu exerces un dieu ? Tu portes un dieu, malheureux, et tu l'ignores ! »³⁷⁴

Les injonctions peuvent être moins générales et porter sur des sujets précis :

« As-tu bien travaillé dans les autres matières ? N'es-tu pas dans l'erreur quand il s'agit de ton corps ? Quand tu vois une belle fille, résistes-tu à son aspect ? Si ton voisin hérite, n'es-tu pas mordu par la jalousie ? »³⁷⁵

Dans tous les cas, l'intervention du philosophe a pour but de produire une prise de conscience et une réminiscence de la nature profonde de l'interlocuteur, afin qu'il puisse évaluer son éloignement de ce que serait une sagesse parfaitement intégrée. Sans relâche, comme le ferait un miroir pour l'image du corps, Épictète met ses étudiants ou ses interlocuteurs de passage face à eux-mêmes : qu'en est-il de leurs actes, qu'en est-il de leurs désirs, qu'en est-il de leurs pensées ? Sont-ils conformes à ce qu'eux-mêmes savent être juste et rationnel quand leur sont présentées les choses d'un point de vue extérieur et objectif ? Il ne leur apprend donc rien mais se contente, à la manière d'un Socrate, de leur faire prendre conscience de leur état et de leurs pensées. Ainsi, la seule véritable aide que le philosophe puisse apporter est celle d'un *rappel à la conscience*, par l'injonction à se souvenir. Tout autre savoir ne ferait que troubler davantage l'interlocuteur en ajoutant à sa préoccupation pour ce qui ne dépend pas de lui une connaissance extérieure supplémentaire ; c'est notamment la raison pour laquelle les conseils sont inutiles, puisqu'ils ressortent exactement de cette catégorie :

« Il est ridicule de dire : "Conseille-moi." Que te conseiller ? Dis plutôt : "Fais en sorte que mes desseins correspondent bien à ce qui peut m'arriver." »³⁷⁶

³⁷⁴ *Ibid.*, II, 8,11.

³⁷⁵ *Ibid.*, III, 2,8.

³⁷⁶ *Ibid.*, II, 2, 21.

Ainsi, les circonstances du rappel varient mais le sens de l'injonction, lui, demeure le même :

« Le premier exercice [...] c'est, lorsqu'une chose vous attache, de considérer qu'elle n'est pas de celles qu'on peut vous enlever, qu'elle est du même genre qu'une marmite ou une coupe de cristal, dont on ne se trouble pas lorsqu'elle se brise, *parce qu'on se rappelle* (memnhmšnoj) *ce qu'elle est*. [...] De même *rappelle-toi à toi-même* (Øpom...mnVske seaoutŎn) que tu aimes un être mortel, un être qui n'est aucunement toi-même ; il t'a été accordé pour le moment, mais non sans qu'il puisse t'être enlevé ni pour toujours, comme une figue, comme une grappe de raisin qui viennent régulièrement en leur saison. »³⁷⁷

« Souviens-toi », « rappelle-toi », « mšmnhso ». Le geste éducatif majeur du maître est là. Sa prononciation est déjà le début du travail : elle arrache à l'évidence dans laquelle chacun s'était enfermé, elle invite à remarquer l'identification fallacieuse qui s'est opérée en soi et à commencer le travail de conversion (¥skhsi j).

Toute la question est donc de faire de cette connaissance théorique un savoir incarné et permanent (les pédagogues contemporains diraient « un savoir-être »). La difficulté de la tâche est donc, à cet endroit, autant pour le maître que pour l'élève : comment faire en sorte que ce savoir s'ancre dans l'étudiant au point qu'il agisse en permanence conformément à sa nature d'être humain ?

³⁷⁷ *Ibid.*, III, 24, 84-86. (Nous soulignons.)

V - La thérapeutique des passions

(V-1) Les vertus pédagogiques d'Épictète

Sur ce point, Épictète rejoint les éducateurs de tous lieux et de toutes époques : l'intégration d'une connaissance passe par le travail et la répétition. Les exercices spirituels³⁷⁸ proposés par Épictète ne servent finalement que ce but : installer de manière durable une connaissance somme toute assez simple. La science propre à la mise en place d'exercices et de situations adaptés, susceptibles d'éveiller la connaissance et de renforcer son intégration se nomme *pédagogie*. L'Antiquité occidentale connaît depuis le IV^{ème} siècle av. J-C. son maître absolu en la matière : Socrate. La reprise de la pédagogie du grand philosophe athénien par Épictète, qui explique la teneur socratique des *Entretiens*, n'est pas un hasard : Socrate est mentionné plusieurs fois comme référence en matière de sagesse et, surtout, sa conception du savoir est similaire à celle d'Épictète quant à l'idée de réminiscence. Il y aurait bien sûr à redire sur le fond, puisque l'école même des Stoïciens s'est fondée en réponse à ce qu'ils estimaient être des contradictions et des insuffisances de l'école platonicienne ; s'il y a réminiscence chez les Stoïciens, elle ne saurait, bien sûr, être du même ordre que celle dont Socrate fait la démonstration dans le *Ménon*. Cependant, il y a analogie : les prénotions que la nature se charge d'instiller en chaque être humain, cette connaissance de la nature et de son ordre, doit être sans cesse *rappelée* alors qu'elle est déjà sue. Si les dialogues d'Épictète rappellent ainsi ceux de Socrate, c'est bien parce qu'il cherche avant tout à ce que ses interlocuteurs *reconnaissent* la vérité en se souvenant de leur véritable nature. À la différence de Socrate, certes, Épictète ne dirait pas qu'il ne sait rien, puisqu'il reprend à son compte les fondamentaux de la philosophie stoïcienne ; mais s'il lui arrive *d'affirmer* les vérités ontologiques ou éthiques que les écrits de Chrysippe lui ont transmises, il ne se satisfait pas de ce simple rappel tant qu'il n'a pas constaté que son interlocuteur les a comprises et intégrées par lui-même.

Le génie propre d'Épictète se situe indiscutablement dans cette qualité pédagogique saluée par Arrien dans sa lettre-préface aux *Entretiens*, rappelant que face à ses discours, « son auditeur ne pouvait échapper à l'impression qu'il entendait lui faire éprouver. » Qu'Arrien parle *d'éprouver* n'est d'ailleurs pas anodin : cela montre qu'Épictète voulait

³⁷⁸ Nous empruntons bien sûr l'expression à Pierre Hadot.

en effet *toucher* son public de manière à ce que son enseignement serve à une véritable conversion. Les livres de Chrysippe étaient capables par eux-mêmes de transmettre les vérités les plus importantes du Stoïcisme, et nul ne trouverait rien à y ajouter. La force d'Épictète est d'ajouter cette dimension personnelle et pédagogique, propre au *maître*, qui vient pénétrer le disciple dans les profondeurs de son âme et dans son être tout entier. Observons par exemple comment il sait user de cette disposition pour s'assurer que ce père ayant abandonné sa fille malade³⁷⁹ reçoive sa leçon sans se crispier ni se vexer.

(V-1-1) L'exemple du père et de sa fille

Nous pouvons être dérangé par le manque de compréhension et d'empathie d'Épictète : après tout, ne peut-il pas envisager, à la manière dont il considère que le voleur a agi comme il l'a fait parce qu'il est poussé à le faire³⁸⁰, que ce père a agi ainsi parce qu'il n'a pas pu faire autrement, et qu'il ne mérite ni blâme ni reproche, mais une simple empathie ? Nous avons tous déjà fait l'expérience d'être *dépassé* par notre peur et de ne pouvoir, comme ce père, faire autrement que ce que nous avons fait.

Pourtant Épictète assume sans aucune difficulté sa position, qui peut paraître très moraliste au premier abord et contradictoire avec ce qu'il dit, par exemple, du voleur. Nous avons vu que les Stoïciens affirment que toute passion est avant tout un jugement, et cette théorie prend ici toute son importance. Que le jugement de ce père, selon lequel il faut fuir, soit causé par des forces indépassables ne change rien : il y a abandon de la rationalité propre aux êtres humains et croyance que la réalité émotionnelle actuelle est objective. Que ce père, comme il le décrit, affirme être victime de causes qui l'ont dépassé ne change en effet pas le rapport à sa responsabilité. Le jugement n'en a pas moins eu lieu : il y a bien eu un acquiescement à cette peur et nous voyons, grâce au Stoïcien (ou à la personne de bon sens) placé à *l'extérieur* de la situation, qu'il n'y avait pas de nécessité *objective* à le donner³⁸¹, comme le rappelle Épictète lorsqu'il souligne que « tel autre, à la mort de son camarade, ne serait pas dans le même état ». Il y avait sûrement là des causes importantes (l'habitude, l'intensité de l'émotion) qui sont autant

³⁷⁹ Nos reprenons cet exemple déjà abordé ci-dessus, p. 195.

³⁸⁰ *Ibid.*, I, 18, 5.

³⁸¹ Ou, du point de vue d'une extériorité temporelle, nous avons pu constater par nous-mêmes, après coup, que nous aurions pu ou aurions dû agir autrement.

de raisons, mais l'adhésion finale, selon laquelle nous avons jugé (et décidé)³⁸² que nous devions réagir comme nous l'avons fait, ne peut s'expliquer que par un abandon de notre nature propre, autrement dit un oubli de notre rationalité et de notre lien à l'objectivité. Ainsi, le père est responsable non pas parce qu'il n'a pas été assez *fort* pour lutter contre toutes les causes antécédentes qui l'ont poussé à perdre du vue l'essence de la réalité (attachement naturel à son enfant, peur de la perdre), mais parce que c'est bien *lui* (son esprit, son âme, sa faculté de juger), ni un autre ni le monde, qui a remplacé le jugement conforme à la nature par un autre. C'est bien *lui*, ou même, pourrions nous dire, c'est bien *en lui* ou *par lui*, que cette substitution de jugement s'est faite : il faut reconnaître que le jugement rationnel (conforme à la nature) a été abandonné au profit d'un autre, et c'est précisément ici qu'a eu lieu *l'oubli*.

Cet oubli constitue la faute morale du père ; que la fille ait été abandonnée, qu'elle ait été secourue par d'autres, qu'elle soit morte ou tout autre événement conséquent de l'attitude du père n'a pas d'importance du point de vue du bien et du mal ; la faute réside uniquement dans l'abandon par le père de son propre poste, de son propre rôle. Nous pouvons comprendre ce point en reprenant l'image cicéronienne de l'archer : si le père a fauté, ce n'est pas parce qu'il a manqué la cible (il aurait pu être empêché d'assister sa fille par une infinité d'autres raisons) mais parce qu'il n'a pas cherché à bien viser, ou qu'il a tout au moins oublié de le faire. La contradiction à l'oubli étant le souvenir, tout le travail du philosophe moraliste et éducateur revient alors à rappeler au protagoniste sa véritable nature.

Dans le passage que nous étudions (I, 11), Épictète va donc se charger de *rappeler* à cet homme la nature de la réalité. Nous retrouvons ici les deux dimensions du travail du maître : au niveau intellectuel, il s'agit de répéter et de ré-enseigner la connaissance adéquate, tandis qu'au niveau existentiel et émotionnel, Épictète va devoir trouver ce qui *touche* le protagoniste, c'est à dire ce qui va lui permettre d'atteindre sa faculté de juger par delà ses résistances émotionnelles.

Le simple rappel de la faute et de ce que le père aurait dû faire s'il s'était souvenu de sa vraie nature ne suffit pas :

³⁸² La question de la responsabilité est difficile. Il peut en effet sembler scandaleux de tenir pour responsable de ses actes une personne qui revendique précisément de n'avoir pu faire autrement que ce qu'elle a fait et qui reconnaît avoir été submergé par des forces qui la dépassent. Pour autant, la position stoïcienne consiste bien à tenir cette position théorique selon laquelle toute passion est en fait un jugement, ce qui conduit à attribuer *in fine* la responsabilité de tous les actes à chaque individu qui les exécute.

- « – Quoi ! Crois-tu avoir ainsi agi comme il faut ?
- Ce sont des sentiments naturels, dit-il.
- Eh bien ! Prouve-moi qu'ils sont en effet naturels, et moi, je te prouverai que tout ce qui arrive conformément à la nature arrive comme il faut. [...] Montre-moi donc comment ces sentiments sont conformes à la nature.
- Je ne le puis pas, dit-il. »³⁸³

Il faut donc utiliser de la pédagogie, c'est à dire prendre en compte des éléments empiriques et relationnels qui permettront de contourner les défenses psychiques du père pour le faire accéder à ce qu'il sait nécessairement déjà. Dans le cas de cet entretien, Épictète cherche à établir que la réaction naturelle (spontanée) du père n'est pas pour autant conforme à la nature. Il procède en deux temps : d'abord par une argumentation logique et conceptuelle, sur un sujet neutre qui ne semble pas concerner le thème de la discussion, afin d'établir qu'il y a du bien et du mal (du conforme à la nature et du non conforme) et que nous sommes capables de les distinguer, ensuite par une argumentation plus rhétorique qui concerne directement l'affaire de notre père indigne. Ces deux étapes nous permettent d'apprécier tout le génie pédagogique d'Épictète.

La première partie concerne donc la distinction entre le bien et le mal, ainsi que la possession d'un critère pour les distinguer. Intelligemment, Épictète passe par un sujet extérieur à la discussion, afin de ne pas éveiller les défenses de son interlocuteur ; la démonstration repose tout bonnement sur le principe du tiers-exclu :

- « – De fait, est-il possible que les opinions des Juifs, des Syriens, des Égyptiens et des Romains au sujet de la nourriture soient toutes correctes ?
- Comment serait-ce possible ?
- Si les opinions des Égyptiens sont justes, il est de toute nécessité, je pense, que celles des autres ne le soient pas ; si celles de Juifs sont bonnes, celles des autres ne le sont pas.
- Comment non ?
- Si on l'ignore, c'est que l'on n'a pas appris, c'est que l'on n'est pas instruit des choses indispensables pour le savoir.”
- Il le reconnut. »³⁸⁴

³⁸³ *Ibid.*, I, 11, 5-8.

La notion de critère de distinction étant accordée par le père, Épictète peut alors transposer l'idée au sujet qui les concerne plus directement. Il passe de l'universel au particulier :

« Maintenant que tu l'as compris, repartit Épictète, tu ne travailleras et tu n'appliqueras ta pensée à rien d'autre qu'à apprendre le critère de ce qui est conforme à la nature et à l'appliquer pour faire cette distinction dans chaque cas particulier. »³⁸⁵

La discussion s'approche du sujet délicat. La défense initiale du père, quelque peu risible (« Ce sont des sentiments naturels ; tous les pères, ou du moins presque tous les éprouvent »), indique que notre brave homme se sent quelque peu coupable : le recours à ce type d'argument montre qu'il veut se défaire de la responsabilité de son acte en invoquant une généralité à laquelle il n'échappe pas, ce que nous avons certainement tous tendance à faire quand nous voulons nous défendre de notre culpabilité. Épictète doit, dans ce rôle de philosophe éducateur, prendre en compte cet élément : cette dimension empirique de la relation et cette manière d'apprécier l'accessibilité de ses propos relève du talent propre du maître :

« Moi, cependant, qu'est-ce que je veux ? Comprendre la nature, et la suivre. Je cherche donc celui qui l'explique et, ayant appris que c'était Chrysippe, je vais à lui. Mais je ne comprends pas ses écrits ; je cherche donc celui qui les explique. »³⁸⁶

Dans une relation vivante, la dimension stratégique de la discussion est possible ; nos contemporains diraient que si les livres de Chrysippe relèvent de la didactique, la relation directe à Épictète fait entrer dans la dimension de la pédagogie.

Pour le cas qui nous concerne ici, Épictète établit d'abord l'absence de contradiction entre affection et conduite conforme à la nature, sur la base du principe que le père avait précédemment accordé : l'affection est bonne, la conduite raisonnable est bonne, donc elles sont toutes deux nécessairement compatibles.

³⁸⁴ *Ibid.*, I, 11, 12-14.

³⁸⁵ *Ibid.*, I, 11, 15.

³⁸⁶ Épictète, *Manuel*, XLIX.

- « – Y a-t-il contradiction entre l'affection une conduite raisonnable ?
- Il semble que non.
- S'il y avait contradiction, il serait nécessaire, si l'une des deux est conforme à la nature, que l'autre lui soit contraire. N'est-ce pas ?
- Oui.
- Donc un sentiment que nous trouvons à la fois affectueux et raisonnable, nous déclarons avec confiance qu'il est juste et bon.
- Soit ! dit-il »³⁸⁷

Cette compatibilité accordée, il faut attaquer maintenant le cœur du problème et mettre le père face à sa faute ; le talent pédagogique d'Épictète se révèle alors : il met le père à l'extérieur de la situation et lui demande de la juger. Cette façon de procéder typiquement épictétienne rappelle la manière dont il montre systématiquement l'absence d'objectivité et d'universalité attribuée à un jugement particulier en passant par une mise en perspective de la situation qui nous sort de l'empathie et de la subjectivité dans laquelle nous sommes embourbés³⁸⁸ :

- « – Fallait-il donc que sa mère aussi l'abandonnât, oui ou non ?
- Non.
- Et sa nourrice, l'aime-t-elle ?
- Oui.
- Aurait-elle donc, elle aussi, dû l'abandonner ?
- Pas du tout.
- [...]
- L'enfant devait-elle rester seule et sans secours à cause de l'énorme affection que vous ses parents, avez pour elle, ou fallait-il qu'elle mourût dans les bras de gens qui ne l'aiment pas et ne se soucient pas d'elle ?
- Oh ! non. »³⁸⁹

Le père retrouve le point de vue extérieur et raisonnable ; tout comme nous affirmons naturellement que « ce sont des choses qui arrivent » et que « c'est le lot des

³⁸⁷ Épictète, *Entretiens*, I, 11, 18-19.

³⁸⁸ Par exemple quand il montre dans le *Manuel* que la mort n'est pas *en soi* terrible, puisqu'il existe au moins une personne qui ne l'a pas trouvée telle. Cf. notre première partie, p. 48.

³⁸⁹ *Ibid.*, I, 11, 22-23.

humains³⁹⁰ » à l'occasion de mauvaises nouvelles qui ne nous concernent pas directement, le père est capable de retrouver son bon sens lorsque Épictète lui décrit la situation (dont il est pourtant le principal acteur) de l'extérieur, et à même de juger qu'il n'est pas raisonnable d'abandonner un enfant malade.

La partie est presque gagnée : Épictète a subtilement contourné la défense psychologique du personnage venu lui demander conseil, et l'a ramené à la raison tout en valorisant son intelligence et en contournant son humiliant sentiment de culpabilité. La méthode pédagogique, héritée de Socrate, fonctionne à merveille.

Pour entériner définitivement la démonstration et l'ancrer plus profondément au cœur de l'âme de son interlocuteur, Épictète revient alors à la dimension personnelle et sentimentale de la question, afin de mettre la père en *empathie* avec ce qu'a ressenti sa fille. Il ne s'agit pas là d'un acte de cruauté ; au contraire, Épictète tient à faire toucher une vérité profonde du Stoïcisme, à savoir l'union de tous les êtres et leur indéfectible communauté. Si le père peut *ressentir* ce que sa fille a ressenti, il pourra alors intégrer le lien universel dont parlent les traités de Chrysippe. Cette dernière partie de l'argumentation n'est donc pas une simple répétition, d'un autre point de vue, de l'argument précédent ; elle en est le prolongement dans une autre dimension. Épictète est passé d'une argumentation logique sur un sujet neutre, à une argumentation logique sur le sujet qui les concerne (sentiments naturels et conduite raisonnable), puis à une démonstration mêlant logique et empiricité (imaginer la mère, la nourrice, etc., abandonnant l'enfant), pour arriver enfin à un véritable transmission de savoir (un enseignement spirituel, dirait Pierre Hadot). Il suggère donc au père d'inverser les rôles, en imaginant qu'on l'abandonne lui, alors qu'il est malade :

« – Eh bien ! Te voilà malade : veux-tu que tes parents et les autres, tes enfants eux-mêmes et ta femme te témoignent de leur affection en t'abandonnant et en te laissant seul ?

– Pas du tout.

– Souhaiterais-tu d'être tellement aimé par les tiens que, en raison de leur grande affection, ils te laissent seul quand tu es malade ? »³⁹¹

La démonstration est terminée : le père a compris intellectuellement et émotionnellement la folie de son acte. Épictète lui a certes fait comprendre sa faute,

³⁹⁰ Épictète, *Manuel*, XXVI.

³⁹¹ Épictète, *Entretiens*, I, 11, 25-26.

mais il a été bien au delà : il lui a transmis et rappelé un savoir fondamental de l'école stoïcienne, qui se trouve être un savoir fondamental de la nature des choses et de la nature humaine. Il a *rappelé* à ce père *qui il est*. La peur l'avait fait manquer à tous ses devoirs de père et l'avait fait oublier le rôle qu'il avait à tenir en vertu de sa nature d'être humain et de la situation dans laquelle le monde l'avait placé. Il n'est rien de ce qu'Épictète a enseigné ici que le père ignorait ; il fallait simplement le lui rappeler de manière intelligente : il est probable qu'un blâme ou des reproches eussent été sans effet, voire même contre-productifs (nous pouvons imaginer cet homme, dont il nous est dit qu'il est « un personnage haut placé³⁹² », se vexer et invoquer tout un tas de raisons pour ne pas sentir humilié par un ancien esclave qui vit dans une hutte).

(V-1-2) Conclusions sur la pédagogie d'Épictète

L'enseignement d'Épictète ne saurait donc se cantonner à la simple expression rationnelle des vérités ontologiques établies par le Stoïcisme. La dimension affective et pratique³⁹³ de l'enseignement entre en jeu. Les notions de répétition et de remémoration sont éminemment *pratiques* : il s'agit d'entériner un savoir intellectuel au point d'en faire une « seconde nature » (en réalité, du point de vue stoïcien, notre « première nature ») qui imprègne l'ensemble de notre être. Les divers exercices spirituels sont de même ordre : la dimension affective (sentimentale) entre en jeu dans les interactions du maître et des interlocuteurs. Si certains passages des *Entretiens* montrent Épictète dans un simple rôle de didacticien, d'autres manifestent son intelligence émotionnelle et relationnelle. Il ne s'agit surtout pas de s'attaquer de la même façon à toutes les « défenses psychiques » et à toutes les erreurs de jugement :

« Il faut s'accommoder aux ignorants et se dire : “Il me conseille ce qu'il croit bon pour lui ; je lui pardonne”. Socrate, lui aussi, pardonnait au gardien de la prison, qui pleurait au moment où il allait prendre le poison ; il dit : “Quelle générosité de me pleurer ainsi !” Lui dit-il : “C'est parce qu'elles pleuraient que nous avons renvoyé les femmes ?” Il le dit à ses disciples, à ceux qui peuvent l'entendre ; avec son gardien il est indulgent, comme on l'est avec un enfant. »³⁹⁴

³⁹² *Ibid.*, I, 11, 1.

³⁹³ Nous employons ce mot au sens courant de *pragmatique* et non pas dans le sens kantien.

³⁹⁴ *Ibid.*, I, 29, 64-66.

. Nous voyons qu'Épictète est alors quelqu'un qui peut utiliser les émotions dans un but pédagogique. Il est dans ces cas éminemment *stratégique* : il peut culpabiliser autrui, être en empathie, être moqueur, drôle, etc. Ce qui compte, c'est le résultat : si le simple rappel de la réalité telle qu'elle est n'a pas d'effet (le protagoniste sort de son émotion et se rappelle de la réalité), alors il faut agir pragmatiquement. Proposer une émotion contraire, un exercice, une discussion, etc.

Ces moyens pourront avoir l'air absurdes, cruels, etc., s'ils ne sont pas compris dans cette optique. Une bonne partie des critiques adressées aux Stoïciens et particulièrement à Épictète vient de cette méconnaissance du niveau d'intervention. Sans ce recul en effet, on a tôt fait d'adresser des reproches aux Stoïciens ou de voir chez eux des contradictions sans fin. Comment par exemple conjuguer l'idée selon laquelle la maladie n'est pas un mal en soi avec ce passage où Épictète en parle précisément comme d'un mal, quand il veut convaincre le père qu'il a eu tort d'abandonner sa fille ? : « il faudrait dire que les abcès naissent pour le bien du corps, puisqu'ils naissent. » (I, 11, 7). Épictète utilise dans son argumentation l'idée selon laquelle les abcès sont des maux pour le corps, puisqu'il essaie de montrer à son interlocuteur l'absurdité de sa position, en lui montrant qu'elle correspond à celle de quelqu'un qui dirait que les abcès sont un bien pour le corps (sous entendu : alors que nous savons tous très bien qu'ils sont un mal). Mais alors, cette position, prise isolément, entre en contradiction directe avec de nombreux passages où Épictète affirme que la maladie n'est pas un mal en soi ni même pour le corps³⁹⁵. Doit-on pour autant en conclure à l'absurdité du Stoïcisme ? Bien sûr que non ! L'abcès n'est pas un mal, puisqu'il s'agit d'une chose extérieure, de quelque chose qui arrive. Seul un jugement sur ce qu'est l'abcès pourrait nous faire penser qu'il est un mal. Si Épictète utilise cette image *ici*, c'est bien pour se mettre à la hauteur intellectuelle et émotionnelle de son interlocuteur : il utilise un lieu commun, faux du point de vue stoïcien, pour mettre l'interlocuteur face à sa contradiction (lui qui défend que tout ce qui arrive est naturel et conforme à la nature pour se disculper d'avoir fui alors que sa fille était malade et avait besoin de sa présence). Il faut là encore bien saisir le caractère stratégique de la pédagogie d'Épictète, qui n'est en fait que la marque de son intelligence et de sa générosité.

En réalité, à aucun moment Épictète ne perd son objectif des yeux dans son rapport à l'autre ; les exercices ou remontrances ne sont pas pour lui une fin en soi mais bien un moyen pédagogique d'accéder par la confrontation, puis par la prise de conscience de

³⁹⁵ Par exemple *Manuel*, IX.

l'absurdité de celle-ci (ou des deux thèses en présence, ou des deux émotions en présence), à un retour à la connaissance de la réalité profonde et ontologique de ce qui est, et qui est par essence conforme à la nature. Les exemples de ce genre de stratégie abondent dans les *Entretiens* ; nous avons étudié en détail celle d'Épictète et du père qui a fui devant sa fille malade, il serait inutile d'être aussi précis sur d'autres cas. Mentionnons, parmi d'autres, les remontrances moqueuses et piquantes (I, 6, 23-43 ; II, 6, 20 ; II, 16, 32-47 ; III, 5, 1-2 ; III, 7, 29-33), les ordres (I, 13 ; III, 3, 14-16 ; IV, 6, 18-24), les évocations presque poétiques sur l'harmonie et la beauté du monde (I, 14), les allégories avec les processus naturels (I, 15, 6), les discours empathiques et compassionnels (I, 18, 5-10), les explications claires et didactiques (II, 14, 1-13 ; II, 15, 4-12 ; III, 7 ; III, 22 ; IV, 1, 1-5), les affirmations péremptoires (II, 14, 14-22 ; III, 9 ; III, 26, 37), l'ironie (II, 20, 28-30) ou la colère (II, 20, 31 ; II, 24, 27), la démonstration logique (II, 25 ; IV, 1, 62-80), etc.

La diversité des approches montre qu'Épictète entretenait une relation vivante et adaptée à chaque personne et à chaque situation. En fonction des représentations dans lesquelles ses interlocuteurs s'étaient enfermés, c'est à dire en fonction de l'identification erronée qu'ils avaient consentie, il propose un moyen adéquat pour mettre le protagoniste devant ses propres contradictions.

(Cette interprétation de la conscience pédagogique acérée d'Épictète peut prêter à discussion. La position que nous venons de défendre correspond à l'une des deux options que nous étudierons ci-dessous, p. 248, lorsque nous aborderons le « cas Épictète » : celle qui affirme qu'Épictète utilise consciemment ses émotions dans un but pédagogique. Contraints par la nécessité d'une exposition discursive de l'ensemble de notre thèse, nous devançons donc une partie de notre argumentation.)

L'étape exposée précédemment ne constitue que le premier temps de l'action du philosophe, elle est une sorte de choc initial qui peut orienter, ou pas, l'individu mis en question vers une recherche de sagesse stable et durable. Cette quête le fera entrer dans le véritable travail philosophique : il peut, s'il le souhaite et si le maître est d'accord, entrer dans l'école et devenir un élève qui consacrera sa vie à la recherche de la sagesse. Il devient un « progressant » (*prokoptôn*) qui devra s'exercer à incarner les préceptes qu'il a reconnus être vrais. Cette seconde étape est l'œuvre de toute une vie, ou en tout cas d'une grande partie ; elle prend du temps, à la manière dont l'apparition du fruit exige d'abord que l'arbre grandisse, fleurisse, produise ses fruits et que ceux-ci

mûrissent³⁹⁶. Les « exercices spirituels » que le maître propose sont comparables à des exercices physiques (et ils le sont parfois), dont les effets sont démontrés par des capacités acquises tangibles qui s'acquièrent progressivement. Il s'agira donc de mettre en application ces savoirs dans des situations concrètes pour s'assurer que leur acquisition n'est pas qu'intellectuelle. Épictète a fréquemment recours à l'analogie avec les athlètes et les artisans pour illustrer ce point de doctrine :

« Ceux qui reçoivent simplement les principes veulent les rendre immédiatement, comme les estomacs malades vomissent les aliments. Digère-les d'abord et, ensuite, ne vomis pas ainsi, sinon il advient cette chose sale et répugnante que sont les aliments vomis. Mais, les principes une fois digérés, montre-nous un changement dans ta faculté directrice, comme les athlètes montrent leurs épaules qu'élargissent l'exercice et la nourriture, comme ceux qui apprennent un métier montrent les résultats de l'instruction qu'ils ont reçue. »³⁹⁷

L'éducation philosophique se fera donc sous la conduite du maître de l'école et concernera l'étudiant dans sa vie quotidienne. Celui-ci est invité à vivre sa vie de citoyen normalement, mais en en faisant le terrain d'expérimentation de son évolution vers la sagesse. Il ne se retire donc pas de la vie sociale ; Épictète l'enjoint même à s'y consacrer pleinement : « mange, bois, pare-toi, marie-toi, aie des enfants, occupe-toi de la cité en homme ; supporte les injures, supporte un frère ingrat, un père, un fils, un voisin, un compagnon de route³⁹⁸. » Simplement, à la différence de celui qui n'aurait pas fait la démarche de vivre en conformité avec la nature et de rechercher partout la sagesse, cet homme utilisera ce qui lui arrive pour travailler sur lui et lutter contre la pente qui le poussera à oublier les vérités fondamentales et les préceptes que l'enseignement lui a fait découvrir. C'est donc avec les aides de toutes sortes : soutien du maître, exercices, sentences gardées à portée de main (comme celles du *Manuel*), que le progressant renforce sa sagesse et réussit à *se souvenir* en permanence de cette identité fondamentale qui le caractérise.

Ce détour par l'étude de la façon dont Épictète guide ses étudiants et oriente ses interlocuteurs doit maintenant être complété et appliqué au domaine précis des passions.

³⁹⁶ *Ibid.*, I, 15, 7-8.

³⁹⁷ *Ibid.*, III, 21, 1-3.

³⁹⁸ *Ibid.*, III, 21, 5.

Le schéma global y reste le même que celui que nous venons de décrire, mais il nous permet d'aller plus loin dans ce que nous avons déjà établi dans les parties précédentes, à propos de la distinction entre passion et émotion notamment. Nous avons parfois dû évoquer ces notions en passant, il est temps d'y revenir en détail et en profondeur.

(V-2) La thérapeutique épictétienne

Nous avons précédemment établi que l'émotion en tant que telle devait être distinguée de la passion, et qu'Épictète ne condamnait certainement pas la première de manière globale et unilatérale ; il lui arrive au contraire de justifier les émotions comme étant des phénomènes conformes à la nature et même, dans certains cas, à notre devoir de citoyen, de membre familial ou de compagnon. À un premier niveau, la distinction entre passion et émotion permet donc déjà de repousser les critiques naïves mais pourtant très répandues selon lesquelles le Stoïcien est sans passions *et* sans émotions. Les difficultés indéniables de l'enseignement de la philosophie ainsi que le passage dans le langage courant de l'adjectif *stoïque* ne sont pas pour rien dans cette confusion, mais le mal est fait. En comprenant que l'émotion est un phénomène naturel qui traverse les êtres humains, tandis que la passion correspond au choix de croire que cette émotion est nécessaire et décrit objectivement la réalité, nous rendons possible une cohabitation de l'émotion et de la rationalité chez les Stoïciens qui permette en même temps une critique radicale de la passion.

D'un autre côté, nous venons de comprendre le phénomène d'oubli et de remémoration : toutes les fautes morales reviennent à ce fait que la personne en cause a oublié qui elle était et s'est identifiée à autre chose que sa nature propre. Cet oubli, avons-nous remarqué, est d'abord un transfert d'identification : l'identité légitime et naturelle est remplacée par une autre identité que la situation troublante propose. En analysant l'exemple du père et de sa fille, enfin, nous avons déjà suggéré que *l'identification à l'émotion qui nous traverse* est la définition de la passion chez Épictète et chez les Stoïciens en général.

(V-2-1) Sources des émotions

Les êtres humains sont traversés par des émotions : c'est là un fait indiscutable ; ils ont peur, ils sont tristes, enthousiastes ou en colère. Pourtant, il s'en faudrait encore de

beaucoup pour réduire la passion aux émotions : la passion suppose que le sujet ait accordé à l'émotion qui le traverse une importance et une légitimité démesurées. Elle exige même, en fait, que le sujet ait perdu de vue sa propre centralité pour transformer ce qui le *traverse* en ce qu'il *est*. Ainsi, nous ne dirons pas de quelqu'un qui pleure (parce qu'il a par exemple perdu un être cher) en expliquant à son entourage : « Je pleure parce que j'ai perdu un ami et que cela me rend triste », qu'il est un être pris par la passion. D'une personne qui affirmerait, au contraire, « ah, mon Dieu, pauvre de moi, on m'a volé tous mes biens, je suis perdu ! », nous serions prêt à penser qu'elle est en plein *pathos*, qu'elle est prise par la passion. Si nous pensons ainsi, c'est parce que la première continue, malgré sa tristesse et les pleurs qui l'accompagnent, à garder le souvenir de la réalité objective des choses tandis que la seconde oublie tout sens du réel. La première se considère toujours comme une personne humaine à qui il arrive quelque chose, tandis que la seconde se considère à l'image de l'événement qu'elle évoque. En d'autres termes, la première est traversée par une émotion dont elle a conscience mais à laquelle elle ne s'identifie pas, tandis que la seconde, au contraire, s'identifie complètement à son émotion panique (« je suis perdu »).

En ce sens, les émotions prises en elles-mêmes sont pour Épictète tout à fait conformes à la nature et acceptables. La question de l'identification à l'émotion intervient dans un second temps, et définit ce que les Stoïciens cherchent réellement à combattre. Nous pouvons distinguer avec eux les émotions qui constituent un pur réflexe physiologique de celles qui sont provoquées par des mots ou un jugement.

Les premières ne concernent finalement pas la réflexion philosophique sur les passions : elles sont une réponse automatique à un événement physique. Dans le vocabulaire stoïcien, nous dirions qu'elles ne font à aucun moment appel à un jugement et qu'elles ne sont pas investies par la dimension du sens ; en d'autres termes, aucun élément de type incorporel (*lektôn*) n'intervient dans le cheminement de causes à effets qui va de la cause initiale à la réponse physiologique émotionnelle. La raison et la conscience étant écartées de l'enchaînement, il ne fait pas sens de parler ici de passion, puisque le processus ne fait pas intervenir la question de l'identification. La position d'Épictète ne souffre pas du moindre doute sur ce point, ce qui exclut d'emblée toutes les représentations erronées d'un Stoïcien stoïque jusqu'à l'inhumanité. Le fragment extrait des *Nuits Attiques* d'Aulu-Gelle est sans ambiguïtés (« quand un son terrifiant ou du ciel ou d'un écroulement, ou la soudaine annonce de je ne sais quel danger ou qu'il

s'est produit quelque autre chose de cette sorte, il est nécessaire que l'âme du sage aussi soit quelques instants remuée et contractée et pâlissee³⁹⁹ »), comme l'est son refus d'un Stoïcisme qui confinerait à l'insensibilité (« nous ne devons pas être insensibles comme des statues⁴⁰⁰ »). Ce n'est que dans un second temps que ce réflexe peut être interprété comme émotion et traité comme telle par le sage. Car finalement, *l'émotion qui traverse l'individu est elle-même susceptible d'être comprise en tant que représentation* : elle est reçue en l'âme, qui la perçoit *via* un ensemble de signaux et d'informations sensorielles internes (battements de cœur, tremblements, etc.). Cette représentation, à partir du moment où elle est reconnue, peut être considérée à l'instar de n'importe quelle autre : perçue, conscientisée, pensée et jugée. Une émotion de peur, par exemple, sera d'abord perçue globalement et sans plus de précision comme émotion. Mais, plus ou moins rapidement, les sensations internes qui lui sont associées (tremblements, crispation) peuvent devenir des représentations nouvelles qui affectent l'âme et que celle-ci peut traiter de manière rationnelle et consciente. Il y a donc théoriquement, lorsque nous sommes pris ou traversés par une émotion, possibilité de considérer ces informations comme des représentations qui informent la partie directrice de l'âme. Ce processus équivaut alors à un rappel à la conscience : tout ce qui traverse l'âme est représentation (et non pas exactement le représenté⁴⁰¹), toute représentation conçue comme telle est en même temps rappel de l'être fondamental du sujet comme *prohairesis*. Par là, est ouverte à la fois la possibilité de la passion et celle de sa guérison.

Ainsi, l'émotion engendrée par un événement qui provoque un simple trouble physiologique (comme dans le cas rapporté par Aulu-Gelle) devient passion si, après un certain temps, nous *continuons* à réagir émotionnellement. Le sage n'échappera donc pas au sursaut d'effroi ou aux effets de la décharge d'adrénaline, mais il se reprendra certainement plus vite qu'un individu quelconque parce que, revenu à la conscience, il ne donnera plus son assentiment à la représentation effrayante ; ceci sera à son tour possible parce que le sage s'identifie à sa partie consciente, rationnelle et volontaire ou, ce qui revient au même, parce qu'il comprend sa propre émotion comme représentation (sur laquelle il a donc toute liberté).

De ce point de vue, la passion éprouvée à l'égard d'une représentation qui serait déjà un *lektôn* est alors doublement coupable. Si la représentation troublante provient d'un

³⁹⁹ Épictète, fragment 9 des éd. Schenkl et Oldfather, in Aulu-Gelle, *Nuits Attiques*, XIX, 1, 14-15.

⁴⁰⁰ Épictète, *Entretiens*, III, 2, 4.

⁴⁰¹ Épictète, *Manuel* I, 5.

événement naturel comme dans le cas de la foudre, la mise en relation de l'individu « attaqué » par la représentation avec la dimension du *logos* (du sens) dépend de sa seule intelligence ou force de caractère : il doit comprendre son émotion comme représentation puis la rapporter à cet événement naturel. Dans le cas d'une émotion liée à un *lektôn* (la seconde possibilité de déclencheur émotionnel évoquée ci-dessus), le travail est en théorie plus aisé, puisque la dimension du sens est *déjà* introduite dans la situation stimulante. Le cas de l'insulte est à cet égard particulièrement éclairant : si nous pouvons éventuellement considérer que le ton de l'insulte (intensité et volume de la voix) correspond à une sollicitation semblable à celle de la foudre, l'insulte elle-même, qui reste quand même *in fine* ce qui déclenche la réaction passionnelle, est d'emblée inscrite dans la dimension du *logos* : elle est un son proférée, mais un son porteur de sens, donc d'un *lektôn*. Recevoir une insulte, c'est donc en même temps recevoir de l'agresseur la reconnaissance de la dimension sémantique incorporelle de notre lien à lui. Sénèque rappelait ainsi :

« Celui-là, qui que tu sois, t'a regardé, insolemment sans doute, mais il l'a fait tout de même parfois ; il a prêté l'oreille à tes paroles ; il t'a admis à côté de lui. »⁴⁰²

En nous insultant, autrui nous rappelle donc en même temps que nous sommes un être doué de *logos* et nous rend d'autant plus susceptible de prendre conscience du cheminement qui nous mènerait à la passion. Le travail de distanciation d'avec les émotions qui nous traversent est donc théoriquement facilité : nous sommes sollicités à la fois et en même temps à ressentir une émotion (honte, colère) *et* à prendre conscience que nous sommes des êtres de représentation, tandis que dans le cas d'une stimulation non sémantique, nous n'étions pas d'emblée jetés dans le *logos*.

Nous avons dit ci-dessus « doublement coupable » de sombrer dans la passion, parce qu'en effet nous avons alors deux opportunités de prendre conscience de notre dérèglement ; l'une commune à la situation décrite par Aulu-Gelle (celle où nous avons, par nous-même, à considérer notre propre émotion comme une représentation), et l'autre, qui précède celle-ci, où nous avons déjà l'occasion offerte par autrui de nous installer dans la conscience de notre être comme *prohairésis*. C'est ainsi qu'Épictète peut rappeler très sereinement :

⁴⁰² Sénèque, *De la brièveté de la vie*, II, 5.

« Souviens-toi que l’auteur d’un outrage (d’une insulte) n’est pas celui qui injurie ni celui qui frappe, mais le jugement qui fait croire que l’on est outragé par eux. »⁴⁰³

Les émotions provoquées par des paroles ou des actes sont donc à envisager différemment de celles causées par des événements qui sollicitent une réaction réflexe : elle sont en effet produites par quelque chose qui est déjà un incorporel, déjà de l’ordre de la représentation et du sens. Un mur n’est pas troublé par une insulte, parce que la dimension sémantique de l’insulte ni ne le rappelle à, ni ne le reconnaît comme être doué de *logos*. Être troublé et ému par une parole (une insulte) ou un acte (auquel nous devons a priori avoir donné un sens) est donc d’emblée marque de passion car il faut déjà s’être oublié comme *prohairesis* et avoir donné son assentiment à un jugement faux. Nous devons donc, puisqu’il s’agit d’assentiment, avoir *activement* contribué à sa propre passion en oubliant que nous sommes définis essentiellement comme *prohairesis*, alors même que la situation nous le rappelle en même temps qu’elle nous sollicite.

Nous comprenons alors pourquoi Épictète traite si durement les êtres qui tombent dans la passion quand ce qu’ils sont en train de vivre devrait par là-même les rappeler à la sagesse. Il peut être conforme à la nature de crier quand nous sommes surpris ou de pleurer quand nous sommes tristes, mais jamais quand nous sommes déjà investis dans la dimension du sens et du *logos*. Le deuil, par exemple, n’est jamais décrit par Épictète comme une passion, mais plutôt comme un acte social et affectif naturel. C’est pour cela qu’il y a sens à accompagner l’être en deuil, alors qu’il serait passionnel de se « laisser emporter par l’idée que les accidents qui lui arrivent ainsi du dehors sont les maux⁴⁰⁴ », puisque nous doublerions l’événement et ses effets sociaux, physiologiques et psychologiques, d’un jugement philosophique erroné selon lequel il serait conforme à la nature d’être emporté par les émotions de tristesse.

⁴⁰³ Épictète, *Ibid.*, XX. En toute rigueur, nous devons distinguer, dans cette citation, le cas de l’insulte du cas du coup : les coups sont certes des représentations susceptibles d’être considérées comme telles et réévaluées (cf. les Lacédémoniens d’*Entretiens*, I, 2, 2) mais il comportent une part de dimension non langagière qui rendrait par exemple illégitime de considérer les cris de douleur d’un sage battu comme des signes d’absence de sagesse.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, XVI.

Il est donc tout à fait naturel de ressentir et même de vivre des émotions. Il est certainement irrationnel d'*affirmer* que nous sommes malheureux à l'occasion d'une émotion de tristesse (de se définir comme un être malheureux), d'affirmer que nous sommes heureux à l'occasion d'une émotion (de plaisir ou autre) au moment même où nous revendiquons que c'est nous-même qui l'affirmons : cela signifierait prononcer, penser et juger quelque chose comme : « je suis un être conscient, doué de raison et de volonté qui juge vrai que je ne suis pas un être conscient, rationnel et doué de volonté. »

La thérapeutique des passions devra donc prendre la forme d'une lutte de conscience, et certainement pas d'un combat psychologique de restriction, d'empêchement ou de refoulement des émotions. Les dires d'Épictète peuvent tromper, mais il faut bien comprendre que les moments de lutte contre les émotions, les injonctions à se contraindre, à ne pas exprimer la douleur ou la peine, ou encore les mises en situation constituent des exercices dont la finalité réside ailleurs que dans l'exercice lui-même : ils ne servent qu'à mettre l'individu (souvent disciple en formation) dans des situations paradoxales qui vont, par l'effet de contraste qu'elles impliquent, lui *éveiller* sa conscience ou, pour le dire autrement, le *rappeler à sa nature* primordiale. (Nous abordions déjà ce point dans notre partie sur les passions, p. 141.) La finalité du Stoïcisme ne se réduit donc certainement pas à la pratique des ascèses élaborées par le Stoïcisme, et l'ambiguïté qui a cours au sujet des Stoïciens peut paraître étonnante, tant ses représentants les plus illustres (et Épictète n'est pas des moindres !) insistent pour expliquer que l'exercice n'a jamais sa finalité en soi. Citons à nouveau ce passage :

« Il est difficile de marcher sur une corde raide, et non seulement difficile, mais dangereux. Est-ce une raison pour nous de marcher sur la corde, de redresser un palmier ou d'embrasser des statues de marbre ? Nullement. Ce n'est pas la difficulté et le danger qui sont propres à l'exercice, mais *son utilité par rapport au but de nos efforts*. Mais quel est le but de nos efforts ? C'est de ne pas trouver d'obstacles à nos désirs et à nos aversions. »⁴⁰⁵

Nous comprenons pourquoi les sages reconnus par Épictète (Diogène, Socrate) font souvent preuve de comportements étonnants et déroutants que les Stoïciens ne critiquent pourtant jamais, car ils savent qu'ils sont effectués par des personnes qui en ont fini

⁴⁰⁵ Épictète, *Entretiens*, III, 12, 2-4. (Nous soulignons.) Nous avons déjà utilisé cet extrait page 142 pour illustrer la même idée (d'un autre point de vue), dans notre partie sur les passions.

avec le travail philosophique, ce travail qui les a menées à la conscience permanente de leur nature fondamentale. Il est patent que ce ne sont pas les actes eux-même qui seront objectivement identifiables comme des actes passionnés, mais la façon dont ils sont subjectivement habités ou non par une conscience-volonté (*prohairésis*). Il faut se rappeler comment la conscience (*parakolouthésis*) est absolument neutre du point de vue du jugement : elle est, avions-nous avancé, transcendante au couple bien-mal et vrai-faux, elle nous situe dans un Bien et dans un Vrai qui n'a plus de teneur relative ; les choses bonnes et mauvaises de ce monde constituent en fait, du point de vue global de la nature, un Bien universel qui n'a plus aucune teneur émotionnelle, et qui se confond avec l'être même. Ce Bien suscite des émotions qui n'en sont pas vraiment : joie et équanimité, précaution et volonté ; les fondateurs du Portique avaient beau les appeler *passions* (εὐπείαι, c'est à dire passions bonnes ou heureuses), il n'en demeure pas moins qu'elles ne sauraient être comprises comme telles au sens strict, puisqu'elles échappent à l'erreur et au dérèglement, et ne font qu'accompagner la rationalité propre à l'être humain sage, elles en sont la tonalité affective naturelle.

Pour chacune d'elles, d'ailleurs, la forme émotionnelle et réellement passionnelle correspondante existe : le plaisir pour la joie, le chagrin pour l'équanimité, la peur pour la précaution et le désir pour la volonté. Ainsi, la sagesse heureuse du sage ne saurait absolument pas se confondre avec l'intensité d'un plaisir, quand bien même celui-ci prendrait la forme d'une extase ou d'un sentiment de joie profonde (réussite à un examen, victoire aux Jeux Olympiques). Au contraire, cette joie du sage est a priori sans forme et ses manifestations sont imprévisibles : seule la teneur subjective en est la garante⁴⁰⁶.

Tout le travail thérapeutique d'Épictète consiste donc, selon nous, à diriger chacun vers la réminiscence de sa nature propre et profonde. Propre parce que chacun la reconnaît *en soi*, profonde parce que finalement *universelle* ; c'est bien la même sagesse et la même rationalité commune que nous contactons par ce retour à soi non psychologique : cette sagesse est naturelle, rationnelle ou divine⁴⁰⁷. Les exercices proposés pour parvenir à ce retour de conscience sont divers et variés (en fonction du

⁴⁰⁶ Nous pouvons éventuellement considérer que cette teneur se manifeste : dans le regard par exemple, ou dans l'aura qui accompagne le sage. Ces considérations sont trop fragiles pour pouvoir être vraiment démontrées, mais nous pouvons supposer qu'en effet la conscience permanente de soi comme *prohairésis* s'exprime de manière subtile mais bien réelle chez le sage, par-delà la diversité et l'imprévisibilité de ses actes concrets.

⁴⁰⁷ Souvenons-nous que le Stoïcisme donne un sens équivalent à Dieu, Raison et Feu.

type d'erreur de jugement, de la personne concernée ou de la pédagogie à adopter), mais ils ne servent, encore une fois, qu'à créer des situations paradoxales où les disciples, mis face aux contradictions de leurs jugements, seront amenés à revenir à un jugement d'ordre supérieur (de l'ordre de la *parakolouthésis*, selon la définition que nous en avons donné) qui les feront « contacter », « toucher », prendre conscience de, revenir à, etc., leur être fondamental : la *prohairésis*. Ce retour est en soi la thérapeutique des passions, et même bien plus : il en est la *seule* thérapeutique.

La prédominance, dans les écrits stoïciens, de situations et d'exercices impliquant la privation, la réserve ou le refoulement s'explique par celle de l'excès et de la démesure dans nos vies quotidiennes. Majoritairement, l'absence de sagesse des êtres humains s'exprime plutôt dans l'*hybris* (ὕβρις) que dans la restriction : débauche, quête de pouvoir, excès de richesses. Mais nous pouvons tout à fait imaginer qu'afin de « ne pas devenir insensible comme des statues », Épictète engage des individus inhibés ou insensibles à faire un exercice contradictoire de manifestation émotionnelle. Il n'y a en effet aucune raison de penser qu'Épictète glorifie l'identification à l'*absence totale* d'émotions (pas davantage, bien sûr, qu'il ne le ferait à l'identification à une vie *totale*ment débordée par les émotions). Les *Entretiens* sont remplis de passages qui montrent à l'évidence le second point et qui, mal compris, pourraient nous faire croire qu'ils sont là pour que nous allions vers le premier ; cependant, les plus rares moments qui expriment l'idée d'une démesure dans l'absence d'émotion, ou d'une inhumanité dans l'absence de leur manifestation (par exemple dans le deuil) nous convainquent de notre interprétation et de notre thèse : l'objectif d'Épictète est le retour à ce point qui n'est pas *dans* le couple émotions - absence d'émotions, mais qui le dépasse. Les émotions prises en tant que telles doivent donc être considérées, au sens strictement stoïcien du terme, comme des *indifférents*.

La passion, elle, n'est pas indifférente : elle est identification erronée et oubli de sa nature, et doit être combattue en ce sens précis. Sa teneur émotionnelle est finalement secondaire (elle peut même être absente : pensons à une colère qui prendrait la forme d'une vengeance froide et parfaitement calculée, ou à ce que nous appelons aujourd'hui les névroses) comparée au dommage qu'elle est en tant que telle : le dommage de n'être pas conscient de ce que nous sommes et, puisque nous sommes des êtres de conscience, le dommage de ne pas être ce que nous sommes.

(V-2-2) *Seule la prohairésis peut vaincre la prohairésis*

Or, ce que nous sommes, c'est une *prohairésis*. La thérapeutique des passions revient donc finalement à la considération de cette entité. Il apparaît alors bien vite que nous avons affaire à un cercle : le travail de remémoration suppose, tout autant qu'il aboutit à, la *prohairésis*. Celle-ci est en effet conscience de soi, elle nous définit ; son oubli ne peut donc finalement se faire qu'avec son consentement paradoxal. De même, le rappel à soi, la réminiscence, ne saurait être autre qu'un rappel conscient que nous sommes une conscience ; si donc le remède aux passions est conscience de soi en tant que conscience, autant dire qu'elle est dès le début conscience de soi. En toute rigueur, la passion est donc finalement quelque chose d'impossible, de l'ordre de la décision volontaire de nier sa propre volonté. Si la *prohairésis* n'existe pas encore de manière achevée (par exemple, pour les Stoïciens, chez les animaux ou chez les enfants) il n'y a pas de passion possible (car la *prohairésis* ne peut être vaincue) et si elle existe, c'est elle-même qui doit être accusée de responsable de la passion dans un mouvement contradictoire d'auto-négation.

C'est exactement cela. L'être humain accompli est absolument responsable de ses passions dans la mesure où seule la *prohairésis* a pu, à un moment ou un autre, consentir à se nier comme sujet puisqu'elle est seule à pouvoir se souvenir que c'est elle qui est le sujet (ou bien seule à pouvoir accepter d'entendre le sage stoïcien qui l'enjoint à se souvenir que c'est elle qui est le sujet.) Elle n'est pour autant pas coupable de s'être oubliée, parce qu'elle ne participe pas au même type de causalité que celui auxquels participent les corps qui constituent la réalité. Si nous appelons coupable l'être qui constitue la cause antécédente d'un mouvement, alors en aucun cas la *prohairésis* ne peut être qualifiée de telle. Son domaine ressort de l'incorporel et donc, nous le savons maintenant, du monde du sens ; l'âme humaine peut donc faillir dans ses manière d'être en n'étant plus dans une configuration conforme à la nature, mais cette non-conformité a des causes qui ressortent de l'absence de perfection propre à l'humanité (par opposition à la divinité). Les manières d'être des âmes sont donc dépendantes de l'ensemble des mouvements déterminés et harmoniques du cosmos, et rien ne peut rendre coupable une âme d'avoir agi et pensé comme elle l'a fait, car toute âme agit, conformément à cette harmonie, en vue de ce qu'elle pense être le bien⁴⁰⁸.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, I, 18.

Seul le sens donné à nos actes peut être qualifié moralement, car c'est bien le sujet qui, à un moment, a décidé d'agir conformément à ce qu'il donnait comme sens (activement) à une représentation. Si les corps sont donc « cause les uns pour les autres de quelque chose d'incorporel⁴⁰⁹ », nous pourrions dire que les incorporels (les *lektē*, précisément) sont raison – mais non cause – de nos actes corporels. Mais alors, la qualification morale de l'auteur des actes passionnels ne saurait en toute rigueur être prononcée que par un Dieu conçu comme absolu, omniscient et raison universelle, ou bien par l'auteur lui-même, car il n'y a que lui qui a accès à sa propre *prohairesis*. Les autres êtres humains autour de lui ont accès à son corps et à ses actes, ils sont donc responsables à leur tour uniquement du sens qu'ils vont en donner, mais ne sauraient à strictement parler être en mesure de juger moralement de quoi que ce soit d'autre que de leur propres actes⁴¹⁰. La réflexion d'Épictète à propos du frère en colère illustre parfaitement ce propos : la vie du frère « dépend de l'art qui lui appartient ; par rapport à [l'art du protagoniste], elle est chose extérieure », jusqu'aux émotions du frère elles-mêmes, considérées logiquement comme des choses extérieures et indifférentes : « je n'ai rien à dire de sa colère à lui⁴¹¹. » De même, Épictète n'hésite pas à rappeler l'attitude de Socrate, qui ne considérerait jamais la *prohairesis* d'autrui comme quelque chose sur lequel il aurait pu avoir prise, car « il se souvenait sans relâche que personne n'est maître de la volonté (l'esprit, la conscience) d'autrui, et n'exerçait sa volonté que sur ce qui était à lui⁴¹². » La morale stoïcienne, prise dans son essence la plus stricte, n'intervient donc pas dans le monde concret des indifférents. Cela n'empêche pas qu'il y ait des jugements moraux et des tribunaux (il est mal de tuer ou de voler), mais ceux-ci doivent bien être compris comme des jugements de l'ordre des mœurs et du bon fonctionnement de la société. La véritable morale ne concernera finalement que *chaque* sujet en prise avec sa *propre* responsabilité d'avoir agi sans conformité à la nature universelle ; de ce fait, si chacun est responsable du sens qu'il donne au monde et aux actes qui découlent de ce sens, personne d'autre que soi-même n'a de légitimité pour prononcer cette évaluation :

⁴⁰⁹ SVF II, 341.

⁴¹⁰ À l'exception peut-être du jugement du sage accompli, que nous pouvons concevoir comme équivalent à la conscience et à la rationalité divines.

⁴¹¹ Épictète, *Entretiens*, I, 15, 3-5.

⁴¹² *Ibid.*, IV, 5, 4. Le mot *volonté* renvoie ici à *ἡγεμονικὸν* dans le texte grec.

« C'est à toi, non à moi, de faire intervenir ce point dans la question ; c'est toi qui te connais toi-même, qui sais combien tu vauds et combien tu te vends ; chacun se vend à son prix. »⁴¹³

La lutte contre les passions ne peut donc ressortir en dernière instance que de la responsabilité de chaque sujet qui reconnaît *lui-même* que c'est activement qu'il avait choisi de s'identifier à autre chose que ce qu'il est fondamentalement et nécessairement⁴¹⁴.

Épictète rend parfaitement compte de ce paradoxe et de cette conception par la formule ramassée et magistrale qui dit que « seule la *prohairesis* peut être vaincue par la *prohairesis*⁴¹⁵ ». Elle seule peut avoir un effet de contrainte sur elle-même ; même un tortionnaire, aussi fort soit-il, ne peut rien sur elle sans le consentement de la victime (c'est à dire sans la *prohairesis* de la victime), parce que le tortionnaire est un corps (un chose extérieure) qui agit sur un autre corps (et donc éventuellement sur l'âme, dans le cas de la torture psychologique par exemple), mais qui ne peut agir sur le sens donné librement par autrui :

« Comment peux-tu dominer l'opinion d'un autre ? “Je la dominerai, dit-il, en me faisant craindre de lui.” Ne sais-tu pas que c'est alors lui qui s'est vaincu lui-même ? »⁴¹⁶

En d'autres termes, nous comprenons qu'un bourreau qui tente de faire parler sa victime utilise tous les moyens pour parvenir à ses fins ; il ne pourra pourtant jamais faire en sorte que la victime *ait consenti* à parler, car si elle y consentait, c'est *elle* qui y aurait consenti. Si la *prohairesis* ne peut-être vaincue que par elle-même, c'est bien uniquement en ce sens, et si le tortionnaire peut donc bien forcer la victime à parler, il ne peut pas faire qu'elle l'ait *voulu* :

⁴¹³ *Ibid.*, I, 2, 11.

⁴¹⁴ Nécessairement dans la mesure où, étant concerné par l'interrogation morale, il atteste qu'il est une *prohairesis*.

⁴¹⁵ *Ibid.*, I, 29, 12.

⁴¹⁶ *Ibid.*, I, 29, 11-12.

« Le roi donne des ordres : “Bois, mélange, chante, va-t-en, reviens” ; et moi j’obéis afin de ne pas mettre fin au jeu, en ce qui dépend de moi. “Crois, me dit-il, que tu es dans le malheur” ; je ne le crois pas ; qui pourrait m’y forcer ? »⁴¹⁷

La « volonté » du Stoïcien est donc invincible uniquement en ce sens précis ; *le sujet est donc invincible même s’il n’est pas invulnérable*. Il ne peut être vaincu que par lui-même car il ne sera vaincu que si *lui* décide d’entrer sur le terrain de la victoire et de la défaite :

« Tu peux être invincible, si tu restes au-dessus de toute lutte où il ne dépend pas de toi d’être vainqueur. »⁴¹⁸

Or, bien évidemment, le sage choisit de ne jamais entrer sur ce terrain de l’affrontement d’où ressortent toujours vainqueur et vaincu :

« “Le sage est invincible” ; c’est qu’il ne se bat que là où il a la supériorité. [...] C’est dans ce combat, le combat relatif aux choses dépendantes de sa volonté (*prohairesis*) qu’il s’engage. Comment ne doit-il pas être invincible ? »⁴¹⁹

L’invincibilité conçue comme invulnérabilité correspondrait à cette situation fantasmée d’un esprit si fort qu’il *résisterait* à tout sur le plan du rapport de force. Cette conception parfaitement illusoire est décriée par Épictète comme l’idée d’une invincibilité « à la manière d’un âne entêté⁴²⁰ », en contradiction totale avec l’esprit des exercices ascétiques tels que les Stoïciens les conçoivent : *moments* de travail destinés à faire émerger un degré supérieur de conscience de soi, qui relie au cosmos et à l’intelligence de l’univers, et qui, surtout, rend parfaitement libre : « Quel est l’être humain invincible ? C’est celui que rien de ce qui ne dépend pas de sa volonté ne met hors de lui. »⁴²¹

⁴¹⁷ *Ibid.*, I, 25, 8.

⁴¹⁸ Épictète, *Manuel*, XIX, 1.

⁴¹⁹ Épictète, *Entretiens*, III, 6, 5.

⁴²⁰ *Ibid.*, I, 18, 20.

⁴²¹ *Ibid.*, I, 18, 21.

C'est pourquoi Épictète affirme à juste titre et d'une manière très profonde que seule la *prohairesis* peut vaincre la *prohairesis*, et que l'on ne peut se vaincre que soi-même, ou que l'on est vaincu par les autres que si on l'a décidé soi-même. L'effort pour devenir Stoïcien a exactement cet enjeu : la seule différence entre le Stoïcien et les autres est que le Stoïcien s'est identifié à cette *prohairesis* (c'est à dire à sa faculté de s'identifier et de ne pas s'identifier) ; s'il est vaincu, il saura avant de mourir ou de se nier dans l'aliénation qu'il n'a, en réalité, rien perdu, tandis que l'individu lambda croira qu'il a perdu quelque chose (et c'est justement ce qui constituera sa défaite et la permettra aux yeux de l'autre !) Et quand bien même une drogue suffisamment puissante aurait permis au tortionnaire de modifier la conscience de l'autre pour lui faire vouloir parler, cela ne change rien : le sujet a été détruit et ce n'est plus ce sujet qui accepte et veut parler. La *prohairesis* est donc ontologiquement inaliénable dans la mesure où elle définit le sujet, et parce que la vaincre en détruisant le sujet amène à cette position paradoxale que nous faisons disparaître ce que nous voulions détruire, rendant la destruction impossible ou illusoire (car nous détruisons un sujet qui n'est plus celui que nous souhaitons détruire). La *prohairesis* ne se « perd » finalement que quand nous ne sommes plus nous-mêmes, ce qui implique que personne d'autre que soi ne peut vaincre ou emporter sa *prohairesis* :

« Il n'est pas possible qu'un être libre par nature soit troublé ou empêché par un autre que par soi-même ; ce sont ses propres opinions qui le troublent. Lorsqu'un tyran dit : "J'enchaînerai ta jambe", celui qui attache du prix à sa jambe dit : "Non, par pitié", mais celui à qui sa volonté est précieuse, réplique : "Enchaîne-la, si tu trouves utile de le faire." »⁴²²

Encore une fois, nous trouvons ici le cercle de la *prohairesis* qui se définit elle-même comme telle : c'est bien celui qui attache du prix à sa *prohairesis* qui est capable, précisément, de se considérer et de se définir comme une *prohairesis*.

C'est pourquoi la responsabilité de sombrer dans la passion est toujours absolument totale, même si nous ne devons jamais nous en concevoir comme coupable. Dit autrement, il n'est jamais de notre faute d'avoir failli, mais toujours de notre responsabilité de ne pas continuer à le faire, car la réminiscence de notre identité fondamentale comme *prohairesis* ne dépend, au fond et nécessairement, que de nous.

⁴²² *Ibid.*, I, 19, 8. (Nous soulignons.)

(V-3) Ouvertures sur la *prohairésis*

(V-3-1) *Prohairésis, folie et aliénation*

La question précédemment évoquée renvoie à une dimension peu développée quantitativement par Épictète mais pourtant très importante, celle de ce qui est supportable et de ce qui ne l'est pas. Le thème est abordé très clairement, mais peu repris en tant que tel par la suite :

« Il n'est qu'une chose que l'être vivant raisonnable ne puisse supporter, c'est ce qui est étranger à la raison ; il supporte ce qu'il est raisonnable de supporter. [...] 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. »⁴²³

La question de l'insupportable rejoint celle de l'aliénation et de la négation du sujet, négation à laquelle le sujet doit nécessairement participer pour être réellement vaincu : il doit prononcer de lui-même ce jugement selon lequel il adhère à l'idée qu'il n'est pas une *prohairésis*. Ce jugement absurde et paradoxal constitue la limite théorique de la conception Stoïcienne du sujet et renvoie indirectement à la conception du suicide chez les Stoïciens qui étaient les seuls, parmi les grands théoriciens de leur époque, à pouvoir lui trouver une justification. Le suicide est accepté et justifié dans les cas où la *prohairésis* est poussée à faire un jugement contradictoire ou aliénant. L'être humain, dans son essence même, étant défini par la *prohairésis*, la question de la vie et de la mort physique doit être placée au rang des indifférents ; il importe bien davantage de préserver le sens de soi (de sa propre conscience-volonté reliée à l'universalité du cosmos) que de vivre à tout prix⁴²⁴. Cette question du prix, évoquée ci-dessus, renvoie à nouveau à l'idée centrale et fondamentale selon laquelle chacun est en charge de l'évaluation morale de ses propres actes et de sa propre personne. Le même cercle négatif et destructeur qui amène à la contradiction de la *prohairésis* par elle-même (« je

⁴²³ *Ibid.*, I, 2, 1-4.

⁴²⁴ Sur ce point voir le commentaire de la « parabole de l'escalier » (*Manuel*, VII) par Pierre Hadot, dans son introduction au *Manuel d'Épictète*, pp. 71-72, ainsi que dans *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité*, pp.127-141.

suis un être conscient, doué de raison et de volonté qui juge et croit vrai que je ne suis pas un être conscient, rationnel et doué de volonté ») se retrouve positivement quand il s'agit de définir, de manière responsable, la responsabilité de tout sujet quant à définir et concevoir ce qu'il est, ainsi que ce qu'il fait de cette conception :

« Comme il est nécessaire d'user de chaque chose selon la pensée que l'on a d'elle, le petit nombre de ceux qui se croient nés pour la fidélité, l'honneur, la certitude dans l'usage des représentations, ne se font pas d'eux-mêmes une idée basse et avilissante. »⁴²⁵

Chacun se retrouve donc dans cette situation paradoxale (qui est finalement celle de tout positionnement existentiel lié à la nature humaine) d'être à la fois sujet actif et objet passif de sa propre présence au monde, de sa propre définition, et de devoir en assumer le sens... s'il le souhaite, c'est à dire s'il souhaite le souhaiter (et ainsi indéfiniment). Toujours est-il que c'est de cette teneur existentielle que le concept de *prohairésis* se fait finalement l'écho et que c'est donc à cet endroit précis que se situe le sens et la réalité ultime de l'existence humaine. La contradiction à la *prohairésis* ne saurait donc absolument pas être la mort, mais l'opposé de cette « conscience qui se conçoit comme volonté »

Si nous en restions à un usage plus trivial du terme *Φ+ορhtōn*, le passage que nous citons ci-dessus ne pourrait pas avoir vraiment de sens dans un contexte stoïcien. Ce qui est insupportable n'est-il en effet pas toujours supporté d'une certaine façon ? Les choses insupportables ne nous tuent pas, ne nous font pas disparaître physiquement, nous les supportons d'une manière ou d'une autre. Une douleur, un bruit ou une situation qualifiés d'insupportables sont souvent simplement des moyens de dire qu'ils sont extrêmement pénibles, à tel point que la conscience voudrait les voir disparaître, ou même disparaître elle-même pour ne plus avoir à souffrir de son objet. En un sens donc, l'insupportable n'est jamais expérimenté mais seulement toujours craint, car si l'insupportable était vraiment présent, conforme à son concept pour ainsi dire, nous ne pourrions plus le vivre comme expérience sentée. L'insupportable auquel renvoie ici Épictète est donc nécessairement d'un tout autre ordre. S'il s'agissait seulement d'une expérience pénible, nous pourrions imaginer que la conscience s'évadât ou disparût dans un mouvement de protection du corps biologique et psychologique qui subiraient

⁴²⁵ *Ibid.*, I, 3, 4.

l'événement⁴²⁶ ; ce dernier serait donc vécu ou bien non vécu, mais jamais vécu comme insupportable. L'exemple extrême de la torture, auquel la problématique que nous abordons ici fait inévitablement penser, ne nous dit rien de plus : la victime subit la torture ou ne la subit plus (parce qu'elle est morte ou inconsciente), mais ne subit jamais l'insupportable en tant que tel, par définition. Ainsi, aussi cruelles soient ces évocations, elles ne changent pas le fond de la question conceptuelle : si ce qui existe pour une conscience est ce à quoi la conscience donne sens, il ne peut y avoir de vécu de conscience insupportable à proprement parler, et nous devons donc considérer cette question autrement.

Il est tout de même bien vrai, pourrions-nous dire, que cette notion d'insupportable correspond à une certaine expérience vécue, qui n'est pas de l'ordre de la douleur extraordinairement pénible, mais plutôt de celui de ce sur quoi il est impossible de mettre du sens ; la « douleur » ressentie est alors davantage une expérience paradoxale où l'existence même de notre conscience et de notre raison devient une souffrance parce que l'existence consciente elle-même est poussée à prononcer ce jugement, sensé, qu'il n'y pas de sens. La définition d' *ἀνορθὸν* qu'Épictète donne est très précise : « il n'y a qu'une seule chose que l'être vivant raisonnable (*λογικὸν ζῶον*) ne puisse supporter, c'est ce qui est étranger à la raison (*ἄλογον*) ». Il place immédiatement la question de l'insupportable dans la dimension du *logos* (donc du sens et de la raison), en y écartant les événements pénibles (ou habituellement et généralement vécus ainsi) comme les coups de fouet et la pendaison. Ainsi, nous retrouvons bien le rapport à la *prohairésis* dans la définition de ce qui est insupportable : l'absence de sens, ou de possibilité de donner du sens constitue la contradiction ultime à l'existence humaine entendue du point de vue stoïcien ; ce ne sont pas les coups en eux-mêmes qui sont insupportables, mais leur absence de sens⁴²⁷.

« Pourquoi ? » serait alors le cri de l'insupportable, comme si la mise en rapport avec une chose qui est là, qui existe irrésistiblement et nous concerne mais reste inintelligible et insensée venait se confronter à notre âme ; notre intelligence préférerait alors disparaître puisqu'elle ne peut pas faire disparaître l'objet qui la fait souffrir : elle est

⁴²⁶ Pensons à l'exemple célèbre de l'évanouissement décrit par Sartre dans son *Esquisse d'une théorie des émotions*.

⁴²⁷ Nous savons que, malheureusement, l'absence de sens et de possibilité d'en donner constitue un des moyens de torture les plus terrifiants. Nombre de rescapés de la torture témoignent d'ailleurs de la souffrance ultime et absolue que constitue cette absence de sens dans le processus de torture.

effectivement face à l'insupportable. En suggérant l'exemple du torturé qui ne sait et ne comprend pas pourquoi on le torture, Épictète y montre l'insupportable par excellence parce qu'étranger à la raison et, par delà, à la nature profonde de l'être humain. Nous comprenons alors intuitivement que les coups de fouets peuvent être supportables si nous pouvons leur donner un sens, alors qu'ils deviennent insupportables sans cela ; l'insupportable n'est alors pas autre chose que la perte de la prise de la raison sur les choses. Si c'est donc l'humanité douée de raison, c'est à dire capable de donner un sens aux choses – et d'ailleurs indépendamment de la vérité de cette chose, ce qui est une toute autre question – qui définit l'humain, alors l'insupportable est de *perdre notre identité conçue comme prohairésis*.

Deux formes de perte de l'identité peuvent alors être pensées, et toutes deux sont envisagées par Épictète : la folie et l'aliénation décidée. Ces deux concepts, proches et fondamentalement unis par la même essence, constituent *in fine* le repoussoir absolu de la philosophie stoïcienne d'Épictète : elles sont, pour l'aliénation en particulier, l'*autre* du Stoïcisme, ce qui ne peut ni ne saurait jamais être un indifférent ou quelque chose que le sage puisse accueillir. Tout a sa place, tout est d'une manière ou d'une autre conforme à l'ordre du cosmos, « tout ce qui arrive est aussi ordinaire et connu d'avance qu'une rose au printemps⁴²⁸ », mais pourtant pas tout : la conscience qui permet à cet ordre d'être reconnu et admiré comme ordre ne saurait être complètement traitée sur le même plan que les autres indifférents ; comme conscience particulière et empirique d'un simple être humain, c'est à dire comme âme, elle est bien sûr une simple chose parmi les choses, mais considérée dans sa position ontologique singulière, elle est parfaitement autre à toute sorte d'indifférent, puisque c'est elle qui donne sens à tout⁴²⁹. Ainsi, l'aliénation ou la disparition de la conscience n'est pas un simple événement, mais bel et bien la seule chose qui soit réellement insupportable et n'ait pas sa place dans le cosmos. La rationalité de ce dernier empêche, tout simplement, que l'absence absolue de sens y ait cours.

La folie et l'aliénation doivent cependant être distinguées, dans la mesure où la folie garde pour une part la capacité d'être intégrée à l'ordre de l'univers tel que les Stoïciens le conçoivent. Nous considérerons que la folie constitue une perte d'identité causée (non voulue) par un enchaînement d'événements trop douloureux qui provoquent le choix inconscient mais rationnel de détruire la conscience ou, diraient des psychologues

⁴²⁸ Marc-Aurèle, *Pensées*, IV, 44.

⁴²⁹ Souvenons-nous du rôle de spectateur et exégète, *Entretiens*, I, 6, 9.

contemporains, de l'enfouir, tandis que l'aliénation, elle serait ce geste contradictoire d'auto-suppression assumée de la conscience par elle-même, dont nous verrons qu'elle constitue pour Épictète la seule véritable faute morale, sorte de passion voulue comme telle.

Nous trouvons donc dans les *Entretiens* quelques marques de cette singularité stoïcienne, où Épictète fustige notamment les philosophes qui affirment la négation de leur propre identité rationnelle et consciente, à savoir les Sceptiques (auxquels il associe également les Épicuriens). Il y a là une impossibilité théorique qui, assumée, tourne à la folie ou bien au véritable mal moral. Notons en effet combien Épictète est toujours prompt à excuser (au sens propre de « mettre hors de cause ») les malfaiteurs⁴³⁰, tandis qu'il est sans la moindre empathie pour ceux qui assument une position qui se nie elle-même comme conscience⁴³¹. Ils sont ramenés à un statut ontologique de rang inférieur (minéral, végétal ou animal inférieur, comme l'Épicurien identifié à un ver⁴³²), afin de montrer que la faute morale ne consiste pas ici à faire ceci ou cela, mais à se nier comme être conscient et doué de *logos*. Nous comprenons alors qu'effectivement, la question importante n'est pas celle de la vie ou de la mort (qui, comme nous le disions ci-dessus, demeurent fondamentalement des indifférents) mais bien celle de l'identification volontaire à l'inconscience, en soi geste fou, inhumain et contradictoire, qui nous rend « pire qu'un mort⁴³³. »

Ce dernier mot est riche de sens et confirme notre interprétation de la position d'Épictète : l'aliénation est pire que tout et constitue finalement la seule véritable faute morale. Il y a en effet « deux manières d'être une pierre, celle de la tête dure qui ne comprend rien, et celle de l'impudent qui est fermement disposé à ne pas consentir à l'évidence et à ne pas s'écarter des contradictions⁴³⁴ ». Les fautes dues à la jeunesse ou à l'ignorance ne sont donc pas complètement immorales et condamnables ; suite à une mauvaise évaluation de la réalité, nous errons en proie à la passion et faisons du mal autour de nous, mais cette évaluation incorrecte demeure une erreur et fait, finalement, partie de l'ordre du monde. Comme conséquence morale, elle constitue bien une faute, mais d'un ordre, pourrions-nous dire, non absolu, ou « humain ». Elle s'intègre à

⁴³⁰ Épictète, *Ibid.*, I, 18.

⁴³¹ *Ibid.*, I, 5, 1-4.

⁴³² *Ibid.*, II, 20, 10.

⁴³³ *Ibid.*, I, 5, 7.

⁴³⁴ *Ibid.*, I, 5, 3.

l'organisation globale du cosmos et contribue à constituer en quelque sorte, du point de vue divin, une théodicée ou, à tout le moins, un accomplissement du destin.

Dans ce cadre, la folie peut être comprise comme une aliénation non voulue, qui ne correspondrait donc pas à la faute absolue que serait l'assomption de la contradiction. Il s'agit certainement d'une passion, dans la mesure où l'individu s'est identifié à quelque chose d'extérieur et de complètement irrationnel. Pour autant, cette « aliénation passive » constitue sans doute la seule réponse intelligente à certaines situations qui sont, précisément, insupportables. Si nous reprenons l'exemple malheureux de la torture, il est facile de comprendre que la folie constitue une des possibilités de fuite face à des situations absolument tragiques ou absurdes (choix cornéliens, tortures psychologiques). Cette situation renforce, bien plus qu'elle ne discrédite, le caractère invincible de la *prohairesis* par un agent extérieur : quand le tortionnaire souhaite vaincre la *prohairesis* d'autrui et que celui-ci sombre dans la folie, il ne vainc finalement pas la conscience et la liberté de la victime. Nous retrouvons donc, à ce niveau psychologique, la même conception stoïcienne de l'aliénation, qui considère que seule la *prohairesis* peut vaincre la *prohairesis*. Rendre quelqu'un fou, l'aliéner, n'est en effet pas faire qu'il ait voulu l'être. De ce point de vue, il n'y a donc aucune différence entre la victime qui abandonne sa jambe (ou sa tête) à la chaîne (ou à l'épée) du bourreau et celle qui abandonne son âme (mais pas sa *prohairesis*) au tortionnaire : dans les deux cas, un corps l'emporte sur un autre corps et lui fait faire ce qu'il veut, mais ne peut jamais lui faire vouloir ce qu'il ne voulait pas.

L'aliénation assumée, de son côté, constitue une énigme pour le Stoïcien et, avouons-le, pour nous-même. « Pire que la mort », selon les termes-mêmes d'Épictète, elle est revendication de l'impossibilité de revendiquer, volonté de se nier comme faculté de vouloir, identification voulue et consciente à autre chose qu'à une conscience pourtant bien présente. En ce sens, elle constitue une violence absolue faite au système stoïcien et le mal par excellence : elle est passion désirée comme passion (au détriment, notamment, d'autrui et de l'ensemble de la société), *hubris* voulue comme telle. Du point de vue du jugement, elle correspond à l'abandon de tout sens et de tout critère logique :

« Quelle est la différence entre ces Sceptiques et qui donc, ceux qui se disent Académiciens : “Humains, disent ceux-ci, donnez votre assentiment à cette

proposition que nul ne donne son assentiment ; croyez-nous, personne ne croit à rien.” »⁴³⁵

Contradiction interne et performative, l’aliénation est ce concept qui trace la limite de la philosophie stoïcienne. Si Épictète la condamne souvent durement et sans ménagement,

« Si je me mettais d’accord avec trois ou quatre camarades, je le briserais et je le forcerais à se pendre ou à changer. »⁴³⁶

il peut aussi être parfois plus nuancé, en en faisant une sorte de folie qui, plutôt que de concerner à la fois l’absence de conscience-*logos* et celle de la volonté, ne concernerait que l’absence de volonté :

« Le premier ne voyait pas la contradiction : c’était un sot ; celui-ci la voit ; mais il ne bouge pas, il n’avance pas ; il encore plus à plaindre que l’autre. »⁴³⁷

Si l’individu en question est considéré comme « à plaindre », c’est qu’Épictète lui accorde encore une part de passivité dans sa propension à l’aliénation. Il faudrait donc admettre que cet individu subit en quelque sorte, d’une certaine manière, son inclination au mal.

Il pourrait alors sans doute être judicieux, sur cette base, d’opérer des distinctions entre la l’aliénation due à l’ignorance, celle due à l’absence de force de mouvement, c’est à dire de volonté (au sens d’énergie, d’impulsion décidée) et celle qui est décidée par le sujet. L’aliéné total, celui qui aurait conscience, volonté et qui choisirait de ne plus s’identifier comme *prohairésis* serait absolument condamnable, tandis que celui qui « voit le bien mais fait le mal⁴³⁸ » pourrait avoir des circonstances atténuantes du fait de son manque de volonté. Mais cette distinction ne ferait que répéter le problème : l’impulsion dépendant en dernière instance d’une représentation d’un bien, c’est finalement encore par ignorance que celui qui voit le bien mais fait le mal fait le mal. L’aliéné total, comme nous l’avons appelé, est donc cet individu étonnant qui agit de

⁴³⁵ *Ibid.*, II, 20, 5.

⁴³⁶ *Ibid.*, II, 20, 31.

⁴³⁷ *Ibid.*, I, 5, 8.

⁴³⁸ Pour reprendre imparfaitement le célèbre vers d’Ovide, *Métamorphoses*, 7, 20.

manière contradictoire *en connaissance de cause*. Il peut sans doute être intégré dans le système global des causes et des effets du cosmos, en tant que corps agissant, mais du point de vue du sens, il est celui qui défie la communauté humaine et divine en revendiquant la contradiction pour elle-même et contre l'universel.

D'une manière générale, Épictète refuse plutôt la possibilité de son existence ; il développe de longs raisonnements pour montrer que nul ne fait véritablement le mal de son plein gré (autrement dit, que la *prohairesis* ne se contredit jamais *vraiment*, mais seulement parce qu'elle est trompée par une représentation) et rappelle même le mot de Platon selon lequel « c'est toujours malgré elle qu'une âme est privée de la vérité⁴³⁹ », alors que les passages où il atteste de l'existence d'une aliénation totale sont des écrits réactifs plus rares, destinés à fustiger les écoles sceptiques ou épicuriennes. (Cette réactivité émotionnelle d'Épictète tient justement au caractère incompréhensible de ce à quoi il est confronté ; face à cet insupportable, notre philosophe est alors emporté, à la manière qu'il vient de nous expliquer, par les passions qui accompagnent tout contact avec l'insupportable et l'incompréhensible. S'il pouvait comprendre pourquoi les Épicuriens ou les Sceptiques se mettent à penser ainsi, il n'en serait pas affecté. La question du rapport d'Épictète avec ses propres passions est abordée à la fin de notre travail, p. 248.) La tonalité de sa conception du mal est donc généralement celle, par exemple, de ce passage :

« Toute faute renferme une contradiction. Du moment que l'être humain en faute n'a pas l'intention de commettre une faute mais bien d'agir comme il faut, il est évident qu'il ne fait pas ce qu'il veut.[...] Une âme naturellement raisonnable se détourne de la contradiction : tant qu'elle n'a pas conscience d'être dans la contradiction, rien ne l'empêche de faire des choses contradictoires ; mais dès qu'elle en prend conscience (*parakolouqhsij*), il est nécessaire qu'elle s'en abstienne et qu'elle la fuie. [...] Montrez la contradiction à une âme raisonnable, et elle s'en détournera. »⁴⁴⁰

Nous y remarquons combien Épictète défend l'impossibilité pour une âme de réellement vouloir la contradiction en tant que telle ; cela se comprend bien, dans la mesure où l'âme humaine est rationnelle par nature. Pourtant cette rationalité intègre, de manière paradoxale et proprement incompréhensible, la possibilité de la contradiction.

⁴³⁹ Citation de Platon, *Sophiste*, 228 c, qu'Épictète rappelle en I, 28, 4 et II, 22, 36.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, II, 26, 1-7.

Épictète, dans ce passage pourtant dédié à la défense de l'impossibilité de celle-ci, rappelle malgré tout que la faute serait possible dans la mesure d'une intention de la commettre. La faute n'est donc pas exclue dans l'absolu, et ressort de la liberté propre à la conscience humaine de vouloir la contradiction.

Cette énigme propre à la nature de la raison nous semble insoluble ; dans la conclusion de son étude de la doctrine des Stoïciens, Robert Muller renvoie à cette idée qu'il « est précisément de la nature de la raison achevée que cette harmonie [*i.e.* entre la volonté individuelle et la volonté universelle] dépende d'elle : à ce niveau, la raison a le pouvoir de se contredire⁴⁴¹. »

(V-3-2) *Prohairésis et liberté*

L'énigme à laquelle nous venons d'aboutir ne trouve alors de réponse que dans des interprétations hypothétiques. Nous devons supposer que l'ouverture à la contradiction interne est finalement nécessaire et même constitutive de la raison elle-même. L'interrogation existentielle humaine, les questions philosophiques que les Stoïciens se posent et celles que nous nous posons ici manifestent, en même temps que notre conscience de tout cela et de nous-mêmes comme conscience, cette contradiction. Elles ne sont finalement qu'une seule et même chose, parce que, sans accès à la contradiction, la conscience-volonté rationnelle (la *prohairésis*) ne serait pas libre (puisque'il faut que cette liberté soit totale, jusqu'à permettre l'anéantissement de sa condition de possibilité, sans quoi ce ne serait pas la liberté), et que sans liberté la *prohairésis* ne serait pas conscience douée de volonté (puisque la volonté doit être, précisément, la possibilité d'un libre choix⁴⁴²). Si nous sommes donc capables de nous poser des questions sur le sens du monde, de faire de la philosophie, d'apprécier la beauté et la laideur autant que de juger du bien et du mal, c'est que la contradiction constitutive de notre conscience libre et volontaire se manifeste en même temps qu'elle nous demande paradoxalement de la résoudre. Même chanter la beauté du monde et louer Dieu n'aurait pas de sens (et serait sans doute impossible, n'existerait pas en tant que tel) dans un

⁴⁴¹ R. Muller, *Op. Cit.*, p. 270.

⁴⁴² Phénoménologiquement en tout cas ; que ce choix ne soit pas libre du point de vue du cosmos (et il ne l'est d'ailleurs pas) ne change pas la question, comme nous l'avons déjà évoqué plusieurs fois dans notre travail. Bergson le rappellera dans une formule ramassée de sa conférence *La conscience et la vie* (1911) : « la conscience, c'est d'abord le choix. »

monde ou l'harmonie seraient permanente. Que chanter, et pourquoi même penser à chanter la joie de l'existence et la beauté du monde dans un univers indistinctement parfait ? Épictète le rappelle clairement : l'hymne à Dieu que nous avons à chanter est hymne pour et parce que nous sommes une *prohairésis* :

« Il faudrait le plus grand, le plus divin de tous les hymnes pour louer Dieu de nous avoir donné la conscience réfléchie (parakolouqhtik^{3/4}n) de toutes ces choses et la faculté d'en user (crhstik[»]n) avec méthode. »⁴⁴³

Seule la *prohairésis* est en effet capable de conscience réfléchie et, *ipso facto*, d'usage (donc de bon ou mauvais usage), c'est à dire de liberté. La sagesse parfaite prônée par Épictète, qui serait accord parfait de toutes les volontés conscientes individuelles avec le *logos* universel, reste donc, quand bien-même elle serait atteinte, dynamique, changeante et temporaire : la liberté d'errer de chacune des consciences humaines est constitutive de l'univers, et la contradiction qui habite en chacun continuera indéfiniment à se manifester. C'est pourquoi le travail philosophique est infini et sans cesse renouvelé et la perfection stoïcienne n'est pas un paradis baigné dans l'éternité. Les moments d'harmonie réelle existent bel et bien ; quand notre vie est en paix, quand nous sommes heureux et libres au sens stoïcien, quand nous sommes identiques à un sage, nous admirons et louons les œuvres du cosmos :

« C'est à ceux qui sont au port (eâ paqòasi) d'allumer le feu, de dîner, de chanter ou de danser. »⁴⁴⁴

Mais ces œuvres sont aussi celles des libertés qui le peuplent et qui ouvrent à la possibilité de ce que nous nommons communément le mal. « Il existe donc des insensés et des méchants, libres eux aussi » manifestant à leur manière la puissance de la raison universelle qui, pour s'offrir une liberté véritable, se donne la possibilité de sa propre

⁴⁴³ Épictète, *Entretiens*, I, 16, 18.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, III, 2, 18. La traduction de Bréhier ne rend pas directement le « eâ paqòasi » ; remarquons le lien immédiat entre la possession de la sagesse et l'existence d'une affectivité saine et heureuse. Ce passage d'Épictète confirme encore une fois que si le sage est sans passion, il n'est pas sans affectivité ni sensibilité.

négarion ; ainsi, « loin que l'existence [des insensés et des méchants] signifie l'échec de l'ordre universel, elle en fait partie⁴⁴⁵. »

Les insensés et les méchants commettent notamment l'erreur de s'identifier aux émotions qui les traversent, en oubliant d'y appliquer la même règle qu'à toutes les autres représentations qui affectent l'âme. Le choix d'adhérer à la représentation émotionnelle constitue, en dernière instance et qu'on le veuille ou non, un choix de la personne qui en est porteuse. Lui refuser cela (au nom par exemple de l'excuse que nous devrions lui accorder d'être impuissante à se désidentifier de l'émotion en question (« c'est plus fort que moi »)) serait justement lui ôter la dernière part de dignité et d'humanité qu'elle porte. C'est au contraire en lui attribuant la responsabilité de ce choix, tout en comprenant les enchaînements causaux qui l'ont amenée inévitablement dans cette situation, que nous lui accordons une humanité pleine et digne. Ce n'est d'ailleurs pas qu'une question morale puisque, comme nous espérons l'avoir suffisamment montré, le fait même que la personne se reconnaisse comme souffrante atteste de sa liberté et de sa conscience. S'il n'y a pas de conscience, il n'y a en effet pas de souffrance : il peut y avoir douleur, mais puisqu'il n'y a pas de processus d'identification - désidentification, il ne saurait être question d'une souffrance, celle-ci résultant toujours de la conscience que ce qui est ne devrait pas être ou pourrait ne pas être. Pouvoir être malheureux relève donc du privilège de la *prohairesis* : en souffrant, nous témoignons que nous voulons *en même temps* ne plus souffrir et attestons de ce fait même l'existence de notre liberté. Il ne dépend donc plus que de nous d'arrêter ce processus d'identification à ce qui nous apparaît comme une représentation pénible, même si cela ne signifie pas que nous en soyons capables de fait ni, encore une fois, que nous devions renoncer à nos émotions naturelles. Le deuil, avons-nous vu, requiert une temporalité et un rythme propres, dans lesquels des étapes émotionnelles sont nécessaires et conformes à la nature ; il en va de la santé de l'âme d'expérimenter et de traverser ces états. Nous avons vu qu'Épictète jugerait précisément inhumain de ne pas accompagner le deuil d'autrui par une réelle empathie, tandis qu'il condamne l'identification aux gémissements que nous pourrions préférer⁴⁴⁶.

⁴⁴⁵ R. Muller, *Op.Cit*, p. 270.

⁴⁴⁶ Épictète, *Manuel*, XVI. Il ne s'agit pas d'accompagner l'endeuillé de manière hypocrite. Comme nous espérons l'avoir montré, il s'agit de garder à la mémoire le souvenir de ce que nous sommes fondamentalement, y compris dans le gémissement et l'empathie sincère.

Épictète alterne ainsi sans cesse entre deux positions qui semblent contradictoires. Soit il est dans une vision déterministe, qui associe le vice à la maladie donc à quelque chose dont nous ne sommes pas responsables et sur lequel nous n'avons aucune prise, soit il est dans une position moraliste, blâmant ceux qui errent et font le mal. Ces deux positions sont inconciliables tant qu'on ne comprend pas sa conception de la responsabilité. Épictète n'en veut jamais réellement aux gens qui errent, sauf quand leur degré de conscience est très élevé. En fait, il sait bien que tout ce qui a lieu est comme il doit être et que les déterminations psychologiques qui nous poussent à agir nous dépassent. Ce qui lui importe, c'est de considérer l'être humain comme responsable puisque c'est sa réalité ontologique, et que cette réalité est démontrée par le fait même que l'être humain souffre et qu'il a des passions, qui lui font dire que cela devrait ou pourrait être autrement.

Cependant, dire que le choix d'adhérer à la représentation émotionnelle constitue, en dernière instance et qu'on le veuille ou non, un choix de la personne qui en est porteuse, peut paraître présomptueux ou même scandaleux. N'est-il pas des cas où l'intensité de la souffrance dédouane l'individu de toute responsabilité de son malheur ? Quand il y a conscience de soi et de la souffrance mais impuissance à agir, comment continuer à penser que la personne en souffrance puisse être tenue pour responsable de sa souffrance ? Le Stoïcisme ne va-t-il pas, dans certains cas, *trop loin* ?

Notre réponse est que la question n'est pas là. La responsabilité que toute personne a envers sa souffrance n'a aucun rapport avec l'intensité de sa douleur, puisqu'elle est en fait une condition de possibilité de sa souffrance. Seules les *prohairsis* souffrent ; inversement, souffrir, au sens propre, témoigne de l'existence d'une entité consciente et donneuse de sens. Si la formule de Descartes est « je pense, donc je suis⁴⁴⁷ », celle des Stoïciens et d'Épictète aurait pu être, entre autres dont celle de Descartes, « je souffre, donc je suis ». Les cas de fuite vers l'inconscience (folie), de suicide ou de dépression relèvent certainement de causes si complexes et si puissantes qu'elles rendent ces états inévitables. Pour autant, considérer que le suicide, la possibilité de sortir de la folie ou de la dépression ne dépendent pas de la personne concernée serait une faute morale et une erreur. Faute parce qu'exclure le fou ou le dépressif de l'humanité est inhumain et injuste ; erreur parce que ne peuvent être fous ou dépressifs, précisément, que des êtres à qui nous reconnaissons implicitement la liberté et une conscience autonome (une

⁴⁴⁷ Descartes, *Discours de la Méthode*, 4^{ème} partie. (A.&T. VI, 32).

prohairésis). Que nous soyons incapables de dépasser une souffrance, ou que nous choissions de mourir en pensant fermement que nous n'avons plus le choix de faire autrement ne change donc rien au fait que c'est bien *nous* qui faisons cet acte (ou c'est *par* nous, *en* nous, que cet acte se fait). Les autres n'en ont donc rien à en penser en termes de moralité (ce sont des états et des événements qui leurs sont extérieurs, donc des indifférents) mais en nous attribuant la responsabilité de nos actes ils nous incluent dans le monde commun des êtres humains, celui des êtres singularisés par le fait qu'ils sont conscients et se conçoivent comme une volonté libre (indépendamment du caractère véritable de cette liberté).

La question de l'identification est là encore au centre de toute cette question. Dire « je suis malheureux » est en réalité juger que nous le sommes et nous identifier à quelqu'un de malheureux, mais le juger atteste en même temps que nous sommes une liberté de conscience qui pourrait nier l'identification à autre chose qu'à elle-même. S'identifier à autre chose qu'à une *prohairésis*, comme le font les Épicuriens et les Sceptiques, est en réalité affirmer de la réalité de cette dernière comme identité fondamentale. Épictète rappelle régulièrement cette contradiction performative, qu'il retrouve sur tous les plans de l'existence, sociale notamment :

« Écris donc toutes tes pensées contre la société naturelle, lègue-les aux autres, veille tard pour les écrire : te voilà devenu par le fait l'accusateur de tes propres dogmes. »⁴⁴⁸

Ainsi, l'identification, comme acte propre à la *prohairésis*, est par essence un choix libre et inaliénable. Les causes qui poussent l'âme humaine à raisonner comme ceci ou comme cela sont déterminantes, et elles peuvent même déterminer un jugement d'auto-alienation, comme dans le cas d'une identification à une émotion quelconque (cas de la passion). Pourtant, il aura bien fallu une adhésion de la *prohairésis* à cette représentation (ou bien un oubli de notre nature, ce qui revient au même⁴⁴⁹), donc un choix. Quand bien même la liberté de ce choix serait illusoire du point de vue objectif (comment pourrions-nous connaître l'ensemble des tenants et des aboutissants des

⁴⁴⁸ Épictète, *Entretiens*, II, 20, 16. Ce qu'Épictète reproche ici à Épicure sur le plan social pourrait se transférer au plan de la nature en général (II, 20, 20) ou, donc, de la *prohairésis*. Sur le plan social, la critique de la société engage de manière contradictoire la reconnaissance de l'appartenance à celle-ci. Il en va de même pour la négation de la *prohairésis* ou pour l'identification à autre chose qu'à elle.

⁴⁴⁹ Cf. ci-dessus, p. 194.

desseins de la nature et des déterminations qu'elle fait peser sur nous ?) il n'empêche que ce choix, *vécu* comme libre, ajoute un déterminant dans l'action (l'acte donateur de sens de la *prohairesis* ajoute quelque chose aux motivations minérales, végétales et animales de l'âme) qui ne serait pas le même si la *prohairesis* ne faisait pas de choix ou si elle faisait un autre choix que celui qu'elle a fait. Toute action est donc déterminée et la liberté de la *prohairesis* ne consiste pas en une force capable de surmonter les déterminations ; par contre, le sens qu'elle donne aux choses, s'il n'est pas un corps qui s'ajoute à l'ensemble des causes antécédentes de l'action, modifie la direction de l'âme à la manière d'une causalité finale (d'une intention) et, *ipso facto*, modifie quelque chose dans le monde. Ce n'est pas que celui-ci soit le même mais simplement augmenté d'une détermination (cela reviendrait à ajouter une cause antécédente et ne ferait que répéter le problème), c'est plutôt que ce monde-ci, celui qui a été investi d'un sens, n'est *plus* le même que celui qui n'en avait pas été investi. De ce fait, *agir en croyant que nous sommes libres n'est pas la même chose qu'agir en ne le croyant pas* : il y a une différence réelle et objective entre les deux, un déterminant de plus fait de chaque être humain le co-créditeur du monde (ni plus ni moins que les autres êtres, d'ailleurs, mais *via* le *logos* et le sens pour les êtres humains, donc *via* la liberté). La croyance en la liberté, attestée subjectivement (phénoménologiquement, pourrions-nous dire) par la conscience de soi vécue comme conscience de soi et source de ses pensées, constitue une liberté par essence inaliénable, quand bien même cette croyance serait une illusion. Elle modifie la nature et le monde d'une manière qui nous dépasse et que nous ignorons (alors que nous pensons sans doute qu'elle modifie le monde conformément à notre volonté). Cette liberté n'est pas toute puissante (au sens où elle permettrait de dominer les déterminations), mais elle est inaliénable, et toute puissante uniquement en ce sens précis.

Osons une image : il en va de notre existence humaine comme il en irait d'une barque emportée par un fleuve rapide se terminant par une immense chute d'eau (notre mort). L'ensemble des remous, des courants et des vagues déterminent notre barque à suivre un chemin qui la conduira d'une manière unique et singulière, vers le terme de son voyage. Les barques humaines, contrairement aux autres⁴⁵⁰, sont munies de rames. Chacun peut donc à loisir utiliser ses rames pour influencer sur le cours de son voyage. Il croira peut-être que ses coups de rame feront aller la barque vers telle ou telle direction ;

⁴⁵⁰ En prenant en compte nos remarques de la note 88.

pourtant, ces coups seront bien peu déterminants face aux immenses courants et remous qui la dirigent ; et même, certains coups de rame, combinés à un courant soudain et inattendu, emmèneront la barque dans une direction contraire à celle souhaitée (tandis que d'autres feront aller la barque illusoirement, comme par accident, dans le sens voulu⁴⁵¹). La *prohairésis* est à l'humanité ce que les rames sont aux barques : une capacité de choix et de décision dont l'influence réelle n'est pas connaissable en réalité et en totalité.

L'image ne s'arrête pas là : comprenons bien que les barques sans rames ne sont pas les mêmes que celles avec des rames. Celles-ci en modifient l'équilibre et le poids ; il n'est pas identique de vivre en conscience ou inconsciemment, comme il n'est pas identique d'être posé sur une barque avec ou sans rames, quand bien même la maîtrise que nous en aurions serait nulle. Les mouvements de rames eux-mêmes, appliqués à l'eau, créent de minuscules remous qui modifient imperceptiblement la nature du fleuve et s'ajoutent à l'ensemble des déterminations qui meuvent les barques ; les intentions des rameurs, elles, correspondent à l'incorporel des *lektē* et ne modifient donc pas immédiatement (à la manière des causes antécédentes que symboliseraient les minuscules remous provoqués par les rames) la réalité. La sagesse stoïcienne, finalement, consisterait à accompagner le déplacement du bateau par des mouvements harmonieux, sans force ni volonté. La faculté de la *parakolouthésis* correspond à cette position : les rames sont en notre possession (comme l'est le *logos*), mais nous n'en faisons pas d'autre usage que celui d'accompagner le cours de l'eau tel qu'il est.

Il ne serait pas identique de ramer ou de ne pas ramer (de faire usage ou de ne pas faire usage de sa *prohairésis*), tout comme il n'est pas identique de posséder ou non le *logos*. Il serait possible mais vain de ramer à contre-courant (dans le but d'échapper à la mort) et cela nous gâcherait toute chance d'admirer et de saluer la beauté du paysage ; il serait sage d'avoir l'intention de ramer harmonieusement au courants et de rendre grâce au parcours pour sa beauté ; il serait *parfaitement* sage (exemple des rares sages véritables dont les Stoïciens admettent l'existence) que cette intention se manifestât par une harmonie réelle entre les coups de rame et le cours de fleuve, l'expérience et l'exercice du rameur, mêlée à une intention ferme de suivre les impulsions du cours d'eau, l'ayant fait acquérir une dextérité et une connaissance parfaite du fleuve.

⁴⁵¹ Un peu à la manière de l'opinion vraie chez Platon dans le *Ménon*, comme nous l'avons déjà indiqué dans notre première partie.

L'émotion, si nous poursuivons notre image, pourrait être décrite comme l'apparition réjouissante d'une baie magnifique, d'un village en fête sur la berge, ou celle, effrayante, d'un rocher sur lequel nous allons peut-être nous écraser. La passion consisterait à pagayer de toutes ses forces vers la berge pour rejoindre cette baie ou ce village, oubliant que le fleuve mène inévitablement à la cascade ; les courants seraient alors vécus comme des forces injustes et intentionnellement nocives contre lesquels il faudrait lutter, alors qu'ils sont cela même qui porte le cours de notre existence. Elle consisterait aussi à maudire l'existence de rocher sur le chemin, oubliant qu'ils contribuent aussi à former les courants qui portent notre barque.

(V-3-3) *Prohairésis et paradoxe de l'injonction à la liberté*

La question de la liberté et les paradoxes qu'elle soulève, tels ceux mentionnés précédemment, se retrouvent dans celle de l'éducation et de l'aide apportée par le sage au progressant ou au simple quidam. Nous avons remarqué que le *Manuel*, les *Entretiens* et les citations d'Épictète nous ramènent sans cesse à cette injonction : « souviens-toi », qui est en dernière instance le maître mot de la philosophie pratique d'Épictète. Mais à y regarder de plus près, nous y retrouvons une difficulté essentielle, et nécessairement essentielle. La sagesse consiste en effet à la fois dans une *connaissance* adéquate du monde tel qu'il est et des choses telles qu'elles sont, et dans une acceptation, un *assentiment* à cela. Pour répéter ce que nous avons tenté d'éclaircir précédemment, rappelons que cette faculté d'assentiment est libre (c'est la *prohairésis*), si bien que dans le geste de sagesse qui consiste à être sage en reconnaissant le monde tel qu'il est il y a nécessairement la reconnaissance de la position active de notre être comme être libre (comme *prohairésis*), et ce *par* cet être libre lui-même ; nous avons donc ici affaire à une réflexivité qui caractérise notre existence consciente réfléchie (et donc, *ipso facto*, libre). Mais alors, l'acte d'entrée dans la sagesse ressemble fort à une impossibilité théorique, dans la mesure où nul ne peut nous y faire entrer, par quelque moyen que ce soit, puisque l'entrée dans la sagesse doit être effectuée par chacun, et par la libre volonté de chacun. Cette difficulté n'est pas nouvelle et sans doute inhérente à tout enseignement. Dans le *Ménon*, Platon nous avait déjà montré le caractère contradictoire de tout apprentissage, dans la mesure où l'assentiment donné à une connaissance nouvelle supposait une prescience celle-ci. Il en va de même dans le cas de l'enseignement de la sagesse : Épictète ne peut finalement qu'espérer que ses

disciples se *rappellent* de ce qu'ils sont déjà. Les injonctions à se souvenir correspondent donc verbalement à l'acte psychique qui est souhaité, mais n'ont en réalité aucun pouvoir sur l'avènement de l'acte de conscience lui-même. De ce fait, l'injonction à se souvenir est à la fois inutile et magnifique.

Inutile car tout comme pour les propositions « sois libre », « vis ta vie », etc., la demande faite à autrui de se souvenir, et en particulier de se souvenir qu'il est un être libre et justement capable de remémoration, est de très bon conseil mais demeure en même temps contradictoire : comment devenir libre si nous devons le faire en obéissant à un ordre ? Comment par exemple ne pas voir autre chose, dans l'injonction kantienne du « *sapere aude* », qu'une contradiction performative qui empêche ce qu'elle demande en même temps qu'elle l'exige⁴⁵² ?

Magnifique car l'injonction « souviens-toi » est une invitation, un appel à l'activité de la pensée. Tout ce qu'Épictète nous apprend, tout ce qu'il nous propose de faire pour devenir libres et vivre une vie pleinement heureuse, n'aurait effectivement aucun sens si cela ne venait pas de chacun de nous, de notre propre liberté ou, dit dans son langage, de ce qui dépend de nous. Plutôt que de nous demander d'obéir à un précepte, il ne peut donc faire mieux que nous enjoindre à une réminiscence.

Ainsi, le paradoxe fondamental de la philosophie stoïcienne d'Épictète, et d'ailleurs de toute philosophie qui se veut une démarche pédagogique vers la sagesse et la liberté (l'autonomie), réside dans ce fait qu'elle est inutile pour le sage et incommunicable, fondamentalement, pour l'aspirant. « Souviens-toi ! », oui, mais si nous nous souvenons parce qu'on nous le rappelle, ce n'est précisément plus un *souvenir*, ce n'est plus *notre* acte de remémoration, celui de notre *prohairesis*. L'injonction risque de ne rester (et c'est le cas le plus souvent) qu'un mot, qu'une pensée (« ah oui, c'est vrai, je suis libre »), mais pas une réalité incarnée, vivante, vécue. « Souviens-toi que tu es un être capable, activement et librement, de te souvenir, et notamment de te souvenir que tu es capable précisément de cela (donc de liberté et d'acte libre). » Comment comprendre cela autrement que comme un paradoxe dans les termes ? La véritable prise de conscience de soi-même comme *prohairesis*, qui libère immédiatement des passions parce qu'elle nous désidentifie de toute autre identité ressemble donc à une auto-détermination que le sage ne fait que suggérer sans jamais avoir la moindre prise réelle sur son avènement.

⁴⁵² L'école de Palo Alto a popularisé ce type de contradiction sous le terme « *double bind* », ou « double contrainte ».

Cette difficulté propre à l'enseignement en général nous mène à la dernière partie de notre recherche, qui concerne la position d'Épictète en tant que philosophe-éducateur. Regardée d'un point de vue stoïcien, elle ne fait que rappeler, finalement, que le bonheur et la liberté d'autrui ne sont toujours que des choses extérieures qui ne dépendent pas de nous. En ce sens, vouloir éduquer quelqu'un ou souhaiter le voir s'améliorer relèverait, relativement à un Stoïcisme strict, d'un erreur de jugement. D'un autre côté, le lien social, filial, et fraternel qui unit les êtres humains tendrait à exiger du philosophe qu'il se souciât du bonheur et de la liberté de son *alter ego*. Comme maître revendiqué, Épictète est pris dans ce nœud : nous le voyons s'occuper d'autrui et de ses problèmes, tout en affirmant sans cesse que ce qui est extérieur à nous doit nous rester indifférent. Cette ambiguïté transpire dans la manière dont il entre en relation avec les personnes qui lui demandent des conseils ou les disciples qu'il tente de former. Tantôt doux et gentil, il est parfois sévère, moqueur ou agressif ; cette volatilité de caractère peut interroger : qu'en est-il du philosophe Épictète et de son rapport à ses propres émotions ? Comment devons-nous appréhender la dureté ou l'agacement dont il fait parfois preuve ? La recherche de réponses à ces questions fera l'objet de notre dernière partie.

VI - Éducation à la sagesse : le rôle du maître et le cas Épictète

Le rôle de maître n'est pas contradictoire en soi : quand il s'agit de transmettre des connaissances ou des savoirs-faire, il est nécessaire que celui qui *maîtrise* la science en question soit investi du rôle de transmetteur, afin d'en assurer la pérennité et l'authenticité. Dans tous les arts et les sciences, les rôles de maître et de disciple, assumés par les deux partis, fondent la relation d'enseignement. Platon a très souvent utilisé en prémisse de ses argumentations cette image du maître qui détient la légitimité du savoir⁴⁵³, et Épictète y a lui aussi parfois recours :

« Nous voyons qu'on devient charpentier en recevant tel enseignement, pilote en recevant tel autre enseignement. Ici aussi, n'est-il pas vrai qu'il ne suffit pas d'avoir l'intention d'être un honnête homme et qu'il faut encore apprendre ? Nous cherchons donc ce qu'il faut apprendre. »⁴⁵⁴

La relation de maître à disciple s'entend ainsi très clairement lorsque l'objet de transmission est extérieur aux deux agents concernés : le maître de musique ou de menuiserie peut enseigner à une autre personne le troisième terme que constitue l'art lui-même. Au sein de l'ontologie et de la cosmologie stoïcienne, les maîtres des différents arts se voient attribuer leur place dans le monde et le rôle qu'ils ont à y tenir. De ce fait, il existe des maîtres charpentiers, des maîtres de navigation, etc. La théorisation de ceux-ci au sein du système stoïcien ne pose guère de problèmes : ces maîtres ont pour tâche de connaître leur art et de l'enseigner, selon des critères propres à chaque discipline.

Il en va tout autrement de la philosophie : art de la vie elle-même, elle a pour objet le sujet qui la porte. Le *logos* qui investit toute connaissance doit donc, dans le cas de la science appelée « philosophie », s'interroger lui-même :

« À part une seule, vous ne trouverez pas une faculté capable de se connaître elle-même, et ainsi de s'approuver ou de se désapprouver. Jusqu'où va la capacité

⁴⁵³ Cet type d'argumentation se trouve dans presque toutes (peut-être toutes ?) les œuvres de Platon, comme par exemple en *République* I, 332e.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, II, 14, 9-10.

de connaître de la grammaire ? Jusqu'au discernement des lettres. De la musique ? Jusqu'au discernement des sons. Ces arts se connaissent-ils eux-mêmes ? Nullement. [...] La faculté qui se connaît elle-même et avec tout le reste, quelle est-elle ? La faculté de la raison (¹ dÚnamij ¹ logik»). »⁴⁵⁵

Si la philosophie, recherche de la sagesse, est étude du *logos* par lui-même, alors des difficultés d'un nouveau genre surgissent, que les autres disciplines ne partagent pas. Le troisième terme qui est à transmettre, à savoir *l'usage correct* de la raison, est en effet soumis à la faculté qu'a chacun de donner et de choisir un sens, conforme à la raison universelle, aux représentations qui la sollicitent. Cette faculté est bien sûr la *prohairesis*. L'apprentissage de l'art par chaque individu est problématique, car le troisième terme de la relation maître-disciple n'est plus une entité codifiée ou objective mais une liberté subjective d'utilisation de sa propre raison. Comment alors enseigner une telle chose, si sa compréhension ne dépend finalement que de chacun ?

Le métier de philosophe se présente donc d'emblée investi de cette contradiction : enseigner ce qui ne peut qu'être découvert par chacun. Celle-ci se prolonge par ses conséquences immédiates : si le sage a compris que la sagesse est intransmissible, si en plus sa sagesse lui fait comprendre que l'ignorance et les errances d'autrui ne sont finalement rien pour lui puisqu'elles sont des choses extérieures, à quoi bon et pourquoi enseigner ?

Avant d'apporter notre réponse à ces questions en conclusion, nous voudrions d'abord, dans ce chapitre, montrer comment elles rejaillissent dans les propos et l'attitude d'Épictète lui-même. Il se définit en effet comme philosophe et donne des leçons de sagesse (l'intégralité des *Entretiens* en témoigne). Précisément, il enseigne que les passions sont à bannir, que notre vie doit être réglée sur la conscience que nous avons d'être une *prohairesis*, et que tout ce qui n'est pas du domaine de celle-ci est un *indifférent*. Pourtant, lui-même est loin de paraître toujours sage et indifférent aux errements de ses disciples ; parfois enthousiaste, parfois irrité, il serait malhonnête de dire qu'il est indifférent au fait d'enseigner. Ce constat nous a étonné : Épictète exprime parfois ses pensées dans une tonalité affective qui ne semble pas toujours digne d'un philosophe, et qui pourrait même entrer en contradiction avec le contenu de son enseignement. Étudier le *cas* Épictète avec les outils du *philosophe* Épictète est l'objet des réflexions qui suivent.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, I, 1, 1-5.

Remarquons pour commencer qu'Épictète est toujours *sollicité* : ce n'est jamais lui qui va vers les autres pour les forcer à écouter ce qu'il a à leur dire. Sans doute, comme le suggère Th. Colardeau⁴⁵⁶, a-t-il été marqué par les échecs précoces de ce genre de tentatives à Rome⁴⁵⁷, mais cela montre surtout qu'il n'est pas prosélyte et n'a rien à prouver. Si, comme l'a dit Sénèque, « le sage se suffit à lui-même⁴⁵⁸ », alors Épictète en est un : son mode de vie frugal, son absence de besoin de prêcher sont preuve de sa grande autonomie. Il semble donc pouvoir incarner le philosophe dans toute sa splendeur et sa rigueur : calme, patient, équanime, parfaitement serein.

Ce n'est pourtant pas toujours le cas ; notre philosophe n'envisage en effet pas *toutes* les sollicitations qui lui sont proposées de la même façon. Certains faits précis et récurrents suscitent chez lui une réaction systématique et très négative tout à fait remarquable : il s'agit encore une fois des fameux *gémissements*. Il est en effet impossible de ne pas remarquer à quel point Épictète semble ne pas les supporter, tant les passages où il blâme son interlocuteur coupable d'expressions plaintives sont nombreux. (C'est ce qui a rendu la mention « je ne te dis pas que tu ne peux pas gémir » si frappante, par son contraste avec la tendance générale.) Presque systématiquement, les émotions déclenchent brutalement son activité de philosophe, qui se manifeste par leur *condamnation* :

« Vous voici assis là, tout tremblants de ce qui peut arriver, geignant, pleurant et gémissant de ce qui arrive. »⁴⁵⁹

Ces condamnations pourraient passer inaperçues du fait de leur congruence avec le genre de vie stoïque qu'Épictète prône. Pourtant, elles sont souvent remarquables par leur tonalité émotionnelle excessive ; le rejet apparent et épidermique d'Épictète pour les manifestations trop grandes d'émotions peut alors faire penser qu'il s'emporte lui-même, ce qui constituerait un paradoxe d'importance : tel l'arroseur arrosé, Épictète serait, quand il cherche à dénoncer la présence d'émotion chez quelqu'un, complètement ému. Ce point mérite discussion : Épictète feint-il la colère dans un but éducatif ou est-il réellement dépassé par ses émotions ? La première hypothèse envisage

⁴⁵⁶ Th. Colardeau, *Étude sur Épictète*, p. 8. (Éd. « Encre marine » p. 13.)

⁴⁵⁷ Épictète, *Entretiens*, II, 11, 17-25.

⁴⁵⁸ Sénèque, *Lettre à Lucillius*, 9.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, I, 6, 38. Exemple paradigmatique, pris au hasard.

les emportements de notre philosophe comme des stratagèmes subtils (faire semblant de se mettre en colère, par exemple) dont le but serait d'aider ses interlocuteurs à se libérer de leurs passions ; cette conception fait de lui un véritable sage, un instructeur dévoué au point d'utiliser des méthodes extrêmement élaborées. Cette conception s'accorde avec l'important passage du *Manuel*, XVI où est suggérée la possibilité de feindre le gémissement par souci de compassion. D'un autre côté, il semble difficile de toujours accorder à Épictète une telle sagesse ; il paraît plusieurs fois réellement troublé ou agacé. La seconde hypothèse va dans ce sens, et c'est par elle que nous commencerons notre examen du cas Épictète.

La teneur émotionnelle de ses interventions transparait, même par le filtre de l'écrit, à travers quelques éléments récurrents. Nous observons qu'il est particulièrement agacé, incommodé par les expressions de plainte, les gémissements et les apitoiements. Manifestement, Épictète ne les supporte pas car elles sont un signe trop flagrant de dérèglement, qu'il voudrait éviter ou supprimer. Ce rejet est visible à travers quelques critères : l'ironie dont il fait parfois preuve, le ton virulent qu'il prend ou encore ses interjections. Nous pouvons lire par exemple :

« – [Dieu] veut-il donc maintenant que je sois le seul à être décapité ? – Eh quoi ! voudrais-tu, pour te consoler, que tout le monde soit décapité ? »⁴⁶⁰

où l'interjection « Eh quoi ! » (t... oân) et l'ironie sont manifestes ; deux marques de l'agacement d'Épictète face à cet interlocuteur apparaissent donc clairement. L'interjection montre que notre sage *n'est pas* gentil, posé, mesuré ; après tout rien ne l'aurait empêché de répondre, par exemple, « mon cher ami, tu fais là une erreur de jugement que je vais t'aider à corriger : tu ne vois pas que ta décapitation ne dépend pas de toi, ce qui crée chez toi une émotion et un refus du cours des choses. » L'ironie épictétienne abonde dans le même sens, et si nous accordons que toute ironie renferme un jugement condescendant à propos de la personne à qui elle est adressée, alors nous devons admettre que l'ironie d'Épictète répond ici à un sentiment d'agacement qui doit nous surprendre : l'indignation de son interlocuteur n'est après tout qu'un fait du monde parmi d'autres. Pourquoi donc un sage s'en sentirait-il offusqué ou agacé, puisque celui qui erre en proie aux passions est déjà puni ?

⁴⁶⁰ *Ibid.*, I, 1, 18.

« Quelle est la punition de ceux qui n'acceptent pas les choses ? C'est d'être précisément comme ils sont. »⁴⁶¹

Qu'est-ce qui empêche le sage d'accueillir cet être, qui est ce qu'il est, sans trouble ? Celui-là n'avait-il pas défendu la thèse selon laquelle la sagesse consiste à accepter tout ce qui existe tel qu'il est ?

L'ironie est également très visible dans le passage suivant, déjà étudié dans un contexte différent (pour montrer l'oscillation dans le couple plaisir-peine) :

« Et s'il vient quelqu'un qui te dit : "Comme, en causant, on demandait quel était le meilleur philosophe, un assistant a dit : le seul philosophe, c'est un tel", ta petite âme, haute d'un doigt, s'est dressée de deux coudées. Mais si un autre assistant dit : "C'est faux ! Un tel, il ne vaut pas la peine de l'écouter. Que sait-il en effet ? Les premiers rudiments, rien de plus", tu es hors de toi, tu pâlis et aussitôt tu t'écries : "Je lui montrerai qui je suis, et ce que c'est un grand philosophe." *Certes, on le voit d'après tes paroles mêmes. Pourquoi veux-tu le montrer autrement ?* »⁴⁶²

Également ici :

« Que dire à un esclave comme lui ? Si je me tais, il élève la voix. Il faut lui dire : "Pardonne-moi comme on pardonne aux amants ; oui, je ne me possède plus moi-même ; oui, je suis fou !" »⁴⁶³

Ou encore ici, quand il s'agit de dénigrer l'Épicurisme :

« "Les Dieux n'existent pas, ou s'ils existent, ils ne s'occupent pas des êtres humains." [...] Bon, philosophe, lui dirai-je, voilà un grand service rendu à nos concitoyens, et tu t'es acquis les jeunes, tous disposés déjà à mépriser les choses divines. »⁴⁶⁴

⁴⁶¹ *Ibid.*, I, 12, 22.

⁴⁶² *Ibid.*, III, 2, 10. (Nous soulignons.)

⁴⁶³ *Ibid.*, I, 22, 20-21.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, II, 20, 23-24.

La même remarque que précédemment pourrait être faite : pourquoi cette ironie mordante plutôt qu'un douceur toute sereine et pédagogique, si ce n'est parce qu'Épictète est atteint dans sa sensibilité ?

Il serait inutile de multiplier les exemples illustrant la présence de l'ironie dans les propos du philosophe, ainsi que celle des interjections (« Hé quoi ! », « Eh bien ! », etc.) qui jalonnent les dialogues. La virulence sporadique des propos d'Épictète n'est pas à démontrer non plus, et Laurent Jaffro a raison de relever « la familiarité, la rudesse, le caractère populaire de sa langue », congrus au « genre traditionnel de la diatribe, que pratiquaient abondamment ces autres successeurs de Socrate, les cyniques. » Il ne faudra donc pas s'étonner de trouver dans les *Entretiens* la marque d'une « parole vive, qui brutalise parfois ses interlocuteurs, use de l'interrogation et de l'ironie⁴⁶⁵. »

La brutalité en question peut témoigner d'un probable manque de maîtrise émotionnelle : elle donne l'impression qu'Épictète s'emporte. C'est par exemple le cas dans le passage suivant où il n'apprécie manifestement pas son interlocuteur et, plutôt que de l'aider (il pourrait se rappeler qu'après tout, cet homme est son frère) le rejette sans délicatesse :

« Voilà les seules choses que j'ai à te dire, et je les dis sans ardeur. Pourquoi ? Parce que tu ne me stimules pas. Qu'est-ce qui, à te voir, pourrait m'exciter comme les gens de cheval s'excitent à la vue de bêtes bien racées ? Ton corps ? Tu lui donnes une contenance ignoble. Ton vêtement ? Il est celui d'un être efféminé. Ton attitude ? Ton regard ? Ce n'est rien. Quand tu voudras entendre parler un philosophe, ne lui dis pas : “Tu ne me dis rien”, montre-toi seulement capable de l'écouter, et tu verras comment tu feras naître ses discours. »⁴⁶⁶

Épictète a-t-il oublié sa bonté et sa fraternité naturelles ? C'est fort probable et pourtant étonnant, venant d'un homme qui regrette de voir « un philosophe témoigner

⁴⁶⁵ Laurent Jaffro, introduction au *Manuel* d'Épictète, éd. Flammarion, 1997, p. 8. Nous ne pouvons que nous étonner de la remarque qu'Yvette Julien fait dans une note consacrée à Épictète, insérée dans sa traduction des *Nuits Attiques* d'Aulu-Gelle. La note 73 de la page 70, commentant le fragment 19 du livre XVII où Épictète est mentionné, affirme en effet que « l'anecdote révèle chez Épictète une virulence verbale *peu sensible* dans ses écrits. »⁴⁶⁵ (Nous soulignons.) Il nous semble qu'au contraire cette virulence est assez sensible, comme nous tentons de le démontrer ici, au moins dans les *Entretiens*. Le *Manuel* étant un ensemble reconstruit des instructions du maître, on peut comprendre que la virulence en ait disparu. Peut-être Y. Julien y fait-elle référence plutôt qu'aux *Entretiens*.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, II, 24, 27.

contre son ami⁴⁶⁷ » tout en défendant la fraternité universelle et la bonté sans faille du sage :

« [L'ami] supportera celui qui ne lui ressemble pas ; il sera doux et patient envers lui ; il pardonnera parce que c'est un ignorant qui se trompe sur les questions les plus graves ; il ne sera dur avec personne. »⁴⁶⁸

La contradiction apparente entre l'attitude d'Épictète et ce qu'il prône constitue un argument à charge contre l'authenticité de sa sagesse. Nous pouvons lui reprocher de ne pas être ce sage parfait et irréprochable (qu'il n'a d'ailleurs, c'est vrai, jamais prétendu être⁴⁶⁹) libéré de toute émotion, en constatant qu'il s'agace et s'emporte parfois, au moment même où il devrait faire preuve d'une parfaite équanimité. Cela interroge sur son statut de maître de sagesse, et nous pouvons supposer que, dans un mouvement paradoxal, l'attachement d'Épictète à l'idée de la liberté de la *prohairesis* (plutôt qu'à sa liberté effective) le perd lui-même, comme s'il s'oubliait au nom de l'idée de réminiscence. À trop vouloir engager autrui à se souvenir de son identité fondamentale, Épictète tombe parfois dans le piège qu'il est en train de décrire et s'identifie à « celui qui doit faire que les autres deviennent libres » ; les émotions qu'il ressent sont alors des conséquences inévitables de cette errance de bonne foi, car un sujet identifié à une telle définition se met nécessairement en colère quand son identité illusoire est menacée par l'échec de la conversion attendue chez le disciple.

Il nous semble donc important d'assumer ce point. Épictète est parfois emporté par ses émotions et tombe, de manière certainement furtive, dans la passion. Nous constatons qu'il se ressaisit rapidement, car d'un chapitre à l'autre des *Entretiens*, le ton change et reste majoritairement sur un mode calme et accueillant.

L'autre hypothèse que nous envisagions était la suivante : il se pourrait qu'Épictète feigne consciemment les émotions dans un but pédagogique. Cette conception ferait de lui un sage d'une envergure comparable à celle de Diogène, un instructeur dévoué et subtil au point de pouvoir utiliser des méthodes exigeant une intelligence quasiment divine.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, IV, 1, 138.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, II, 24, 27.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, II, 19, 22-25.

De ce point de vue, une interprétation plus positive du passage précédent (II, 24, 27) reste défendable ; il faudrait considérer que le rejet exprimé par Épictète à l'égard de cet interlocuteur constitue en réalité la meilleure chose possible pour celui-ci, à ce moment là. L'émotion de rejet feinte par Épictète serait alors ce que cet homme *doit entendre* pour faire un premier pas vers le vrai. Nous avons appris que les talents pédagogiques d'Épictète étaient très développés⁴⁷⁰ et sommes donc en droit de penser qu'il les utilise ici parce qu'il aurait compris qu'une relation d'empathie ou d'écoute serait contre-productive. L'aide dont un disciple a besoin pour progresser dans la voie choisie ne doit pas toujours s'exprimer par un conseil ou par une explication ; il est parfois nécessaire, par exemple pour briser une tendance excessive à la conceptualisation, de brutaliser le corps ou les sentiments du disciple afin de court-circuiter ses défenses mentales et rationnelles. La compréhension des couples de notions, dont nous avons exposé la logique ci-dessus (p. 82) est primordiale : la relation vivante et concrète du maître au disciple, qui transparaît difficilement dans les écrits, apporte au premier nombre d'informations dont nous n'avons sans doute pas connaissance. Celles-ci lui permettent certainement de savoir dans quel type d'identification le disciple est enfermé et rendent possible une pédagogie adaptée qui utilisera le pôle opposé du couple. Nous savons que proposer le pôle opposé ne signifie pas inviter le disciple à passer d'une identification erronée à une autre, mais sert à ouvrir l'espace supérieur de la *parakolouthésis*, où l'élève pourra comprendre qu'il n'a à s'identifier ni à l'un ni à l'autre des deux pôles. Ainsi, rien n'empêche de penser qu'Épictète n'agit pas en ce sens dans cette entrevue. Il a peut-être senti que cet homme avait besoin d'être confronté à une émotion de rejet parce qu'il est habitué à être admiré et à tout obtenir immédiatement. Loin d'être un véritable rejet, la dureté d'Épictète s'expliquerait par un désir sincère d'aider autrui et par une intelligence supérieure que son interlocuteur ne perçoit pas. Le fait que celui-ci puisse en garder du ressentiment envers le maître (à cause de son incompréhension de sa démarche) sans que ce dernier n'en ait cure, ajoute de la crédibilité à l'idée qu'Épictète aurait atteint un très haut degré de sagesse : il n'a même pas besoin de la reconnaissance et des remerciements de celui qu'il vient d'éduquer malgré lui. Notons d'ailleurs qu'Épictète finit par donner des conseils qui, s'ils ne sont pas tendres, témoignent tout de même d'un souci d'améliorer la situation de notre pauvre personnage :

⁴⁷⁰ Cf. ci-dessus, p. 206.

« Quand tu voudras entendre parler un philosophe, ne lui dis pas : “Tu ne me dis rien”, montre-toi seulement capable de l’écouter, et tu verras comment tu feras naître ses discours. »⁴⁷¹

L’idée selon laquelle les émotions qu’Épictète exprime sont en fait des stratégies pédagogiques conscientes nous paraît donc tout à fait défendable. Les éléments qui permettraient de trancher entre nos deux hypothèses nous paraissent, dans l’absolu, trop peu nombreux pour pouvoir construire un *experimentum crucis*.

Nous pensons cependant que la modestie d’Épictète et ses louanges aux sages plus accomplis ne sont pas feintes. En ce sens, nous nous rallions plutôt à l’hypothèse selon laquelle Épictète est bien, parfois, sujet à des émotions et à des élans passionnels. Le « cas Épictète » est donc, selon nous, compris dans ce qu’il dénonce, même si notre philosophe est certainement moins souvent sujet à la passion que la plupart des autres êtres humains. Lui-même, tout en acceptant la thèse canonique selon laquelle la sagesse est totale ou n’est pas⁴⁷², valorise le progrès et attribue une valeur supérieure à celui qui est moins éloigné de la sagesse :

« Ne nourrissez pas votre disposition à la colère, ne lui jetez rien qui puisse l’accroître. Calmez votre premier accès et comptez les jours où vous ne vous êtes pas mis en colère. “J’avais l’habitude de me mettre en colère tous les jours ; puis ce n’est plus qu’un jour sur deux, un jour sur trois...” ; quand vous aurez dépassé trente, offrez un sacrifice à Dieu. »⁴⁷³

Épictète fait très certainement partie de ces êtres humains qui ne se mettent pas souvent en colère et qui sombrent rarement, et pour peu de temps, dans la passion. Il n’en est cependant pas complètement immunisé mais mérite sa place de guide parce qu’il est capable, souvent sinon toujours, de prendre conscience de ses émotions en tant que représentations et de ne pas se laisser entraîner par elles. Cette faculté lui permet certainement d’user de stratagèmes subtils pour éduquer ses disciples et informer ses interlocuteurs : son génie pédagogique en témoigne. Il serait donc exagéré et faux de dire que sa volonté d’éduquer ses élèves et de mettre fin aux plaintes et autres

⁴⁷¹ *Ibid.*, II, 24, 29.

⁴⁷² D. L. VII, 120 et 127.

⁴⁷³ *Ibid.*, II, 28, 12-13.

gémissements ne résulte en fait que d'une passion ou d'un agacement. La vue de la souffrance d'autrui éveille certainement en lui un désir d'y mettre fin, mais celui-ci ne se réduit pas à quelque chose de pathologique. La souplesse et la variété d'attitudes avec laquelle il est capable de faire face à différents interlocuteurs et situations montre que ses réponses et conseils ne trouvent pas leur origine dans une passion. Si tel était le cas, jamais Épictète n'aurait pu faire preuve d'autant d'inventivité et de diversité dans ses manières d'aborder les problèmes qui lui sont proposés. Le passionné est en effet toujours enfermé dans un même caractère (névrotique, dirions-nous aujourd'hui) et ne saurait s'adapter, comme le fait Épictète, à des sollicitations aussi variées ; il ne saurait non plus y apporter des réponses aussi originales et neuves : colère feinte, gentillesse, conseils paternalistes, conseils amicaux, raisonnements logiques, ironie, apitoiement feint, etc. Le fait qu'Épictète fasse preuve d'autant de manières radicalement différentes et parfois même opposées de répondre à ses interlocuteurs est une démonstration indirecte de sa sagesse et de l'absence de pathologie en lui. Il est en ce sens un sage aussi accompli qu'on puisse l'être, gardant en lui cette part de vulnérabilité propre à tout être humain.

VII - Émotions et la vérité

L'étude de la position du sage Épictète lui-même nous permet de revenir sur un point important que nous n'avons pas encore élucidé ; nous avons abordé ci-dessus (p. 157) la question de la vérité et le problème de son critère en concluant sur l'insuffisance de la théorie « classique » du Stoïcisme d'Épictète. Les questions que nous posons autour de la notion de vérité, qui mettaient en jeu sa théorie de la connaissance, ne trouvaient en effet pas directement de résolution dans les propos de notre philosophe. Nous pouvons maintenant proposer une interprétation de sa conception du problème, en comprenant à nouveaux frais le rôle des émotions.

Nous ne chercherons donc pas de passages où Épictète parlerait théoriquement de la vérité. Ceux-ci sont en effet peu nombreux et d'ailleurs jamais aussi détaillés que ceux des auteurs canoniques sur ce sujet, Chrysippe en particulier, dont l'étude nous a pourtant paru insuffisante.

Observons plutôt les nombreux passages habituels des *Entretiens* dans lesquels Épictète échange avec un interlocuteur (ou bien avec ses élèves) en essayant de l'aider et de le guider. Dans ces passages, auxquels nous ne faisons jamais vraiment attention au premier abord parce qu'ils paraissent anecdotiques, Épictète s'entretient avec des gens de toute sorte pour leur donner des leçons de vie et de morale. Ce qu'il y a de remarquable, c'est qu'Épictète engage *systématiquement* la discussion à l'occasion d'une *plainte* de son interlocuteur. *Épictète ne constate pas en premier lieu une erreur de jugement*, un usage erroné d'une prénotion ou une erreur de logique – cela lui arrive parfois, mais dans des cas très particuliers –, *il est avant tout confronté à une plainte*, un témoignage de peine, de souffrance, qu'il va *ensuite* analyser, éventuellement, en termes d'erreur. Il faut donc constater que la plainte a dans les *Entretiens* un statut tout à fait particulier : elle est ce qui met en branle l'activité du sage-philosophe dans son rôle d'éducateur :

« – Quand donc reverrai-je Athènes et l'Acropole ?

– Malheureux, ce que tu vois chaque jour ne te suffit pas ? Peux-tu voir rien de meilleur et de plus grand que le soleil, la lune, les astres, la terre entière et la mer ? »⁴⁷⁴

La marque la plus fréquente de la plainte est le *gémissement*. Celui-ci est parfois mentionné explicitement par Épictète⁴⁷⁵, ou bien exprimé par un vocable équivalent⁴⁷⁶, ou bien encore suggéré par la tonalité de l'intervention de l'interlocuteur et celle de la réponse d'Épictète⁴⁷⁷. L'importance donnée à cette expression de souffrance rejaillit à nouveau ici, et nous n'avons pu faire autrement que d'en constater à nouveau l'étonnante prédominance.

La plainte a un contenu, qui serait *ce dont* la personne se plaint, mais elle a aussi une forme, qui est la *manière dont* la plainte est exprimée à l'extérieur de soi (à un interlocuteur) ; toute plainte aura donc nécessairement un fond et une forme, dont la plus fréquente, nous venons de le noter, est le *gémissement*. Il y en a d'autres, comme pleurer, porter le deuil, etc.⁴⁷⁸ L'omniprésence des mentions de *gémissements* nous semble devoir être analysée d'une manière inédite. Nous affirmons que le *gémissement* active la démarche philosophique et thérapeutique d'Épictète ; de ce fait, nous pouvons dire que *la présence du gémissement constitue la marque concrète d'un dérèglement dans l'ordre du monde*. Le *gémissement* est donc un événement tout à fait singulier, qui constitue l'*alpha* et l'*oméga* de toute l'éthique épictétienne : *alpha* parce que le *gémissement* déclenche sa démarche philosophique, *oméga* parce que quand il argumente, Épictète fonde toujours son argumentation, en dernière instance, sur la conséquence menaçante d'un *gémissement* futur et définit toujours, à l'inverse, le bonheur comme absence de plainte et de *gémissement*. C'est ainsi que le *gémissement* est mentionné dès le début des *Entretiens* :

⁴⁷⁴ *Ibid.*, II, 16, 32. Cet exemple est pris tout à fait au hasard, à titre de paradigme, parmi les dizaines (les centaines) qui jalonnent les *Entretiens*. Observons comment, à partir de la plainte, Épictète commence immédiatement sa leçon.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, I, 6, 38.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, II, 16, 39 : « Ne veux-tu pas, comme les enfants, te laisser sevrer et goûter à une nourriture solide sans pleurer davantage les nourrices et leurs seins avec des lamentations de vieille femme ? »

⁴⁷⁷ *Ibid.*, III, 5, 1 : « Je suis malade ici, dit le disciple, je veux retourner chez moi. Étais-tu donc chez toi exempt de maladie ? »

⁴⁷⁸ Voir notre liste des expressions émotionnelles chez Épictète, p. 145.

« Je t'ai fait don [...] du pouvoir d'user des représentations ; tant que tu le mets en pratique et que tu mets en lui ce qui est à toi, tu ne trouveras ni empêchement ni obstacle, *tu ne gémiras pas*, tu ne feras pas de reproches, tu ne seras le flatteur de personne... »⁴⁷⁹

et dès le début du *Manuel* : au premier paragraphe, le gémissement est mentionné en plus des sentiments négatifs ordinaires (tristesse/affliction (penq»seij), trouble (taracq»sv)) : « tu accuseras dieux et êtres humains », tandis que le bonheur est caractérisé par son absence⁴⁸⁰. De plus, en affirmant explicitement que « l'important, c'était de s'exercer à supprimer de sa vie les lamentations, *les gémissements*, les "hélas", les "malheureux que je suis!", les malchances, les échecs⁴⁸¹. », Épictète montre que pour déterminer si une vie est harmonieuse, juste et heureuse, il est bien obligé de s'appuyer sur ces manifestations extérieures de dérèglement plutôt que sur l'observation d'un mauvais usage de la raison. En d'autres termes, le mauvais usage de la raison crée de la dysharmonie et des émotions perturbatrices, il est *ratio essendi* de la passion, mais cette manifestation d'émotions négatives est, elle seule, critère de reconnaissance de la dysharmonie. L'émotion (et à plus forte raison la passion) est donc réalité concrète de l'erreur théorique ; elle constitue finalement l'élément observable du dérèglement, dont elle est *ratio cognoscendi*. Épictète ne le dit jamais aussi explicitement, mais un passage des *Entretiens* appuie presque explicitement notre propos. Comme pour la question du gémissement intérieur, ce genre de citation est rare chez lui, mais cette unique mention a pour mérite d'ouvrir des perspectives et, pour ce qui nous concerne, d'abonder dans le sens de notre interprétation :

« Toi, tout seul, si tu applies si bien les prénotions, pourquoi es-tu malheureux ? Pourquoi rencontres-tu des obstacles ? Laissons de côté pour le moment la deuxième question, celle des tendances et des procédés qui se rapportent au convenable en matière de tendances. Laissons aussi la troisième question, celle de l'assentiment. Je t'abandonne tout cela. Tenons-nous en à la première question ; elle nous prouve *d'une manière presque sensible* que tu n'appliques pas bien les prénotions. »⁴⁸²

⁴⁷⁹ Épictète, *Entretiens*, I, 1, 12. (Nous soulignons.)

⁴⁸⁰ Épictète, *Manuel*, I, 3.

⁴⁸¹ *Ibid.*, I, 4, 23. (Nous soulignons.)

⁴⁸² *Ibid.*, II, 17, 14-16.

Le malheur, nous dit Épicète, prouve que le rapport à la vérité est fallacieux ; il le prouve « d'une manière presque sensible (αἰσθητὴν) », donc d'une manière qui n'est ni directement rationnelle ni dérivée d'une autorité, mais bien d'un ordre « esthétique » (au sens propre) ou sensible. Or, cette connaissance « presque sensible » est celle qu'Épicète attribue à Dieu ; en I, 14, 11, Dieu est celui qui αἰσθηται, « connaît (Bréhier) », « perçoit » (Souilhé), la totalité de la nature. Le même terme, αἰσῆσιν, est employé en II, 18, 8, pour désigner la « conscience » (Bréhier) ou la « perception » (Souilhé) qui délivre de la passion comme le remède guérit des maladies. Épicète pense donc *théoriquement* la sagesse et l'éthique juste comme conformité à la nature et comme participation active de la raison à son propre bonheur (en concevant des jugements corrects), mais *pratiquement*, il est guidé par un rapport particulier aux émotions : ce sont toujours elles qui viennent en dernier ressort confirmer ou infirmer la sagesse réelle de ses interlocuteurs. Elles constituent un savoir « sensible » ou intuitif, qui relie la sage à la totalité, à la manière dont le dieu le serait.

Combinée à la compréhension de ce que nous avons compris de la *prohairesis* et du processus d'*identification*, cette conception nous semble ouvrir sur une perspective qui pourrait résoudre la question difficile du critère de l'action juste. Celui-ci, avons-nous établi, est difficilement accessible parce qu'il met en jeu la question de la vérité et se heurte à l'impossibilité d'y avoir un accès absolument garanti. Mais nous cherchions alors un accès théorétique à la vérité, et ceci nous condamnait d'avance à l'échec, puisque nous, humains, ne possédons pas d'esprit divin capable d'embrasser l'ensemble des causes de l'univers. En abordant la question du point de vue des émotions, d'autres perspectives émergent. Si elles sont signes d'un dérèglement, pourquoi ne pas les utiliser comme instrument de connaissance ? L'idée est tout simple : *la présence d'émotions indique que nous ne sommes pas dans le vrai ; au contraire, leur absence indique qu'aucune erreur de jugement n'est à la source de nos actes, et que nous sommes en conformité avec la nature*. Ainsi, le sage devient en un sens modèle éthique et norme du vrai. Ce n'est pas parce qu'il connaît la vérité qu'il est sans passions, mais parce qu'il est sans passions qu'il est le représentant de la vérité. C'est parce qu'il est sans passions qu'il peut voir le vrai : la sérénité lui indique que ses représentations sont conformes à la nature et les émotions, quand il en a, lui indiquent qu'il est provisoirement dans le faux s'il continue à les suivre ; elles peuvent donc être vues comme des indicateurs du faux. Les seuls efforts que le sage a réellement à faire sont

donc de laisser agir ce qui ne dépend pas de lui (comme dans le cas de la fièvre⁴⁸³) et de ne pas oublier qu'il n'est pas l'émotion qui le traverse (autrement dit de ne pas s'y identifier). Cet effort, à son tour, sera facilité par le travail permanent de conscience que la *prohairésis* permet : plus le sage aura renforcé sa certitude qu'il est une *prohairésis* et rien d'autre, plus il sera exercé à accueillir les représentations qui l'assaillent (dont ses propres émotions) avec le recul et l'absence de jugement de la *parakolouthésis*, plus il sera apte à *être dans le vrai*. Il n'aura donc pas à s'empêcher d'être ému (ce serait là une erreur de jugement supplémentaire, qui se montre d'ailleurs par le fait que l'émotion contenue persiste mais ne disparaît pas) mais cherchera à en tirer l'information qu'il n'est plus exactement dans son rôle, à sa place, et que quelque chose de son état doit être corrigé. C'est une manière *intuitive* et non plus rationnelle de connaître la vérité, mais c'est une manière tout à fait *accessible*.

Il serait presque tentant d'envisager, dans le passage suivant, le « démon » dont nous parle Épictète, en l'interprétant par ce que nous venons de dire à propos des émotions et de leur capacité à venir combler l'impossibilité de connaître « le système entier de la nature et de la vie des dieux », pourtant théoriquement essentielle à l'agir conforme à la nature, par une connaissance « sensible » ou affective :

« Celui qui a fait le soleil [...] n'aurait-il pas le pouvoir de connaître toute chose ?

– Mais moi, dit-il, je ne puis avoir conscience à la fois de tout cela.

– Te dit-on que tu as un pouvoir égal à celui de Zeus ? Et pourtant il a placé auprès de chacun de nous un guide qui est notre démon ; il nous a confié la garde de ce démon, toujours confiant et incapable d'erreur. Quel gardien meilleur et plus attentif aurait-il pu nous donner ? Donc, lorsque vous fermez vos portes et que vous éteignez chez vous la lumière, songez bien à ne jamais dire que vous êtes seul ; vous ne l'êtes pas ; il y a chez vous Dieu et votre démon ; et qu'ont-ils besoin d'une lumière pour savoir ce que vous faites ? »⁴⁸⁴

Les réponses énigmatiques qu'Épictète nous proposait⁴⁸⁵ nous semblent pouvoir trouver ici une explication satisfaisante : la connaissance intuitive dont il semblait parler à propos du taureau qui sait spontanément ce qu'il faut faire face au lion, et qu'il

⁴⁸³ *Ibid.*, III, 10, 8.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, I, 14, 10-14.

⁴⁸⁵ Cf. (III-1-2), p. 163 : « Comment chacun de nous saura-t-il ce qui répond à son rôle ? [...] Quiconque parmi nous possédera des aptitudes de ce genre le saura bien. » *Entretiens*, I, 2, 30-32.

transposait aux êtres humains, est peut-être tout simplement cette connaissance par la perception émotionnelle. Celle-ci serait présence confuse mais complète de la totalité de la nature en nous (« il y a chez vous un Dieu »), donc lien intime avec l'ensemble des autres êtres du cosmos. Il n'y a pas de raison pour que la conscience de nos états émotionnels ne soit pas considérée comme une connaissance au sens fort ; toute émotion étant susceptible, en droit, d'être conçue comme une représentation, nous pouvons imaginer qu'une personne assez expérimentée et entraînée pour vivre en permanence avec la conscience réfléchie de ses états émotionnels devienne ce que nous appellerons un sage, incarnant la vérité sans pour autant avoir une connaissance intellectuelle de la totalité de l'univers. Le sage est présence vivante de la vérité, mais il n'a pas besoin de connaître analytiquement tous les ressorts de son état. Sa teneur émotionnelle apaisée (ou bien, dans le cas d'un accès émotionnel naturel, son absence totale d'identification à l'émotion qui le traverse) fait de lui une norme du vrai, du juste et du beau. Le sage a un accès intuitif, mais tout à fait réel, à la vérité qui imprègne l'univers.

Cette idée n'est pas si étonnante que cela dans le contexte stoïcien ; la connaissance intuitive par la *divination*, très prisée mais aussi très discutée, est exactement sur le même mode. Si Épictète en critique les excès et les mauvais usages⁴⁸⁶, il ne la rejette absolument pas et la reconnaît même comme un genre particulier de connaissance, qui nous relie à la nature dans son intégralité :

« Il faut venir [aux devins] sans savoir ce que nous avons à faire ou à éviter, comme le passant qui demande à celui qu'il rencontre quelle route il faut prendre, sans avoir le désir de prendre à droite plutôt qu'à gauche ; car ce n'est pas l'une d'entre elles qu'il veut prendre, mais celle qui le conduit au but. C'est ainsi qu'il faut aller au dieu comme à un guide, comme nous usons de nos yeux ; nous n'exigeons pas qu'ils nous montrent telle chose plutôt que telle autre, et nous accueillons les images des objets tels qu'ils nous les montrent. »⁴⁸⁷

À l'instar de cette connaissance par l'émotion que nous avons tenté de conceptualiser, la connaissance par la divination relie de manière intuitive à l'ensemble du cosmos, donc à la vérité de la conformité à la nature. Cette connexion intuitive à la

⁴⁸⁶ *Ibid.*, II, 7, 1-9.

⁴⁸⁷ *Ibid.*, II, 7, 10-11.

vérité n'est donc pas rationnelle au sens strict (elle n'est pas conceptuelle), mais elle est parfaitement rationnelle au sens large, puisque la liaison intuitive à la nature que nous réalisons, dans la divination ou dans la sagesse émotionnelle, suit les lois universelles du *logos* vivant qui parcourt et relie tous les êtres. Victor Goldschmidt le résume ainsi :

« La divination, en effet, est une méthode d'interprétation du présent, d'un événement présent qui, en tant que signe, réclame une explication. [...] De l'enchaînement des causes, étalé au regard de Dieu, on obtient au moins une vision partielle.

Cette saisie partielle des causes se fait dans le mode du présent, et c'est même à cette condition seule qu'elle est valable. [...] Par là, le rapport que l'interprétation noue entre le signe et le signifié est celui d'une coexistence où les deux termes, d'abord séparés dans le temps, se rejoignent et même tendent à s'identifier. Sur ce point encore, *la divination imite de son mieux la vision totale de Dieu*, qui embrasse l'enchaînement successif des causes dans le présent d'une cause unique. »⁴⁸⁸

Nous pourrions dire dans les mêmes termes que la connaissance intuitive par le ressenti émotionnel conscient « imite au mieux la vision totale de Dieu ». Le « démon toujours confiant et incapable d'erreur » nous donne accès à une conception globale et unifiée du cosmos et de l'interaction des êtres qui le peuplent.

Nous risquons donc cette interprétation : le démon dont parle Épictète serait cette connaissance intuitive, construite sur la dimension affective et émotionnelle de l'être humain. Celle-ci informe le sage, c'est à dire celui qui sait utiliser sa conscience-volonté (*prohairesis*) pour lui rappeler sans cesse qu'une émotion qui le traverse n'est qu'une représentation, à la manière d'un baromètre : si la présence émotionnelle est forte c'est que les représentations sont erronées ; si la sérénité est présente, c'est que la conformité à la nature est effective. Le sage ne sait alors pas nécessairement énoncer conceptuellement la vérité, mais il sait qu'il est dans le vrai. Il n'a pas besoin de connaître « le système entier de la nature et de la vie des dieux, ni [de] savoir si la nature humaine est ou non d'accord avec la nature universelle », il le *ressent*. Ce sentiment intime du sage le relie de manière confuse et intuitive mais totale avec la nature et tous les êtres qui y prennent part.

⁴⁸⁸ Victor Goldschmidt, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, § 35. (Nous soulignons.)

Conclusion

La connexion intime du sage au reste du cosmos exige, nous l'avons vu, une qualité inexplicable : savoir ne pas oublier qu'il est une *prohairesis*, se souvenir en permanence de qui il est, à savoir un être humain au sens le plus fort et le plus profond du terme. Sans cette faculté (qui tient autant de l'effort personnel que d'une sorte de fortune), la prise en compte de ses propres états émotionnels comme indicateurs de sa relation au vrai serait impossible et notre sage serait, comme cela est le cas pour la plupart des individus, emporté par la passion et l'oubli de soi. Le véritable sage peut donc être ému ; il lui arrive de rire, de pleurer, mais il sait *toujours* que son bonheur n'est absolument pas lié aux émotions qui le traversent, il est en permanence dans le souvenir qu'il n'est pas son émotion. C'est pourquoi l'impératif moral d'Épictète, le seul finalement, est toujours celui-ci : « Rappelle-toi qui tu es ». Sans revenir sur les paradoxes qu'il soulève, remarquons à quel point il témoigne de l'optimisme ontologique et éthique des Stoïciens, dont le mérite est de proposer une ontologie qui fasse *a priori* confiance au monde. L'être humain est en effet défini fondamentalement comme une *prohairesis*, fragment et partie de Dieu⁴⁸⁹ ; c'est un être naturellement beau et bon⁴⁹⁰, uni à tous les autres par une sympathie et une fraternité universelles⁴⁹¹. Il se dégage de cette conception un amour de l'humanité qu'on attribue rarement aux Stoïciens, et qu'il est temps de réhabiliter.

La liaison du sage au reste de la nature explique également pourquoi son rôle de maître ou d'éducateur n'entre pas en contradiction avec la théorie stoïcienne des *indifférents*. Nous demandions en effet (p. 249) comment concilier l'idée selon laquelle autrui est pour chacun, fondamentalement, un indifférent, avec l'impulsion du sage à aider et éduquer ses concitoyens. La réponse est dans cette conception de la fraternité universelle : le sage est celui qui, par sa connexion consciente à *son propre* univers affectif, ressent intimement le lien à l'univers et aux autres. Lui seul le peut, car il faut ce recul et cette intelligence d'une *prohairesis* toujours aux commandes pour que ce ne soient pas les émotions qui prennent le contrôle et l'embarquent, ne serait-ce qu'un peu, dans la passion et l'oubli de soi. Ressentant ce lien fraternel, il est nécessairement

⁴⁸⁹ *Ibid.*, I, 1, 12 ; I, 9, 1 ; II, 8, 10.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, IV, 1, 1-5.

⁴⁹¹ *Ibid.*, I, 9, 1-5 ; I, 11 ; I, 14, 1-2 et I, 23, 5 sq.

touché, donc concerné, par le malheur d'autrui et par la présence du malheur dans le monde. Il ne se fait pas un *devoir* de porter secours à autrui, à la manière de l'impératif kantien, mais il est porté, par une impulsion d'amour fraternel qui le dépasse, à atténuer la souffrance autour de lui parce que cette souffrance, en quelque sorte, est aussi devenue la sienne :

« La chose [*i.e.* : l'éducation à la sagesse par la philosophie] est importante, elle exige une initiation, et elle n'est pas donnée n'importe comment et à n'importe qui. Il ne suffit pas d'être savant pour s'occuper des jeunes gens ; il y faut *un certain penchant* et une certaine aptitude, par Zeus, et des qualités physiques : avant tout, il faut que Dieu vous conseille de prendre tel ou tel rôle, comme il conseilla à Socrate de prendre celui de réfuteur des opinions, à Diogène celui d'un roi qui réprimande, à Zénon celui d'un professeur qui enseigne. »⁴⁹²

Ce penchant ne contredit pas le caractère moral des intentions du philosophe ; bien au contraire, l'optimisme ontologique des Stoïciens fait que l'égoïsme naturel et la raison universelle vont de pair. Ainsi, ce penchant à aider, soutenir et éduquer autrui « n'est point égoïsme : l'être vivant est ainsi de naissance ; il fait tout pour lui. Le soleil aussi fait tout pour lui, et Zeus lui-même ne fait pas autrement⁴⁹³. » Ce rôle de philosophe tient avant tout d'une « élection » de la nature, comme il en va d'un metteur en scène de pièce de théâtre qui choisit ses acteurs et les rôles qu'il veut leur faire jouer. La qualité du jeu dépend de chacun (cela correspond à la *prohairesis*), mais pas le choix du rôle⁴⁹⁴. Épictète explique cette élection par l'image de la foire :

« Tout est chez nous comme dans une foire : on y amène des bêtes de somme et des bœufs pour les vendre et la plupart des êtres humains y sont acheteurs ou vendeurs. Mais un petit nombre d'entre eux viennent à la foire comme à un spectacle, pour voir comment cela se passe, pourquoi cette foire, qui l'a instituée et à propos de quoi elle l'a été. Il en est ainsi dans cette foire qu'est le monde ; il est des gens qui, comme les bêtes, ne s'inquiètent de rien que de l'herbe ; c'est vous tous, qui vous occupez de votre avoir, de vos champs, de vos serviteurs, de vos magistratures ; tout cela n'est rien que votre herbe. Parmi ceux qui sont dans cette

⁴⁹² *Ibid.*, III, 21, 17-19. (Nous soulignons.)

⁴⁹³ *Ibid.*, I, 19, 11.

⁴⁹⁴ Épictète, *Manuel*, XVII.

foire, bien peu ont le goût de la contemplation et se demandent ce qu'est le monde et qui le gouverne. »⁴⁹⁵

Le sage est donc assigné à une place très singulière qu'il lui revient d'assumer :

« Que peut faire un vieux boiteux comme moi sinon chanter Dieu ? Si j'étais rossignol, je ferais ce que font les rossignols, et, si j'étais cygne, ce que font les cygnes ; mais je suis doué de raison : je dois chanter Dieu. »⁴⁹⁶

Contemplant le monde et le ressentant, il catalyse en lui les peines et les joies que les autres ne font que *vivre*. Le sage est celui qui vit *différemment*, parce qu'il conscientise son vécu et ne s'y identifie pas ; cette façon de vivre lui ouvre les portes de la connaissance de la liaison intime de toutes choses, la reconnaissance du *logos* universel et de la beauté du monde qui en découle. Toute perturbation du monde l'affecte donc, sinon de fait, du moins en droit, et c'est ce sentiment qui est l'origine de son dévouement : ressentant la souffrance du monde, il est lui-même, sans identification, atteint émotionnellement et *doit* venir en aide à autrui pour *se* soulager. Le manquement à ce devoir atteindra notre sage qui, dès lors, ne peut plus considérer la peine ou l'incompétence d'autrui comme un indifférent sans se percevoir lui-même comme atteint par elles :

« Lorsqu'un guide trouve quelqu'un qui se trompe, il le conduit jusqu'au bon chemin et il s'en va sans s'être moqué de lui ni l'avoir injurié. Toi aussi, montre-lui la vérité et tu verras qu'il te suivra. Tant que tu ne la lui auras pas montrée, ne ris pas de lui, mais aie plutôt le sentiment de ta propre incapacité. »⁴⁹⁷

Il en va donc de son humanité même :

« Si tu t'en vas blâmer ton frère, je te le dis, tu as oublié qui tu es et quel nom tu as ; si étant forgeron, tu utilisais ton marteau à une autre fin, c'est parce que tu aurais oublié que tu es forgeron ; si tu oublies que tu es frère, si tu remplaces la fraternité par l'inimitié, penses-tu que tu n'as rien perdu au change ? D'être

⁴⁹⁵ *Ibid.*, II, 14, 23-28.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, I, 16, 20-21.

⁴⁹⁷ *Ibid.*, II, 12, 3-4.

humain, animal doux et sociable, te voilà devenu une bête sauvage et nuisible, qui attaque et qui mord, et tu n'as rien perdu ! »⁴⁹⁸

Le sage est donc concerné par autrui parce qu'il ressent intuitivement l'imperfection du monde et les souffrances causées par les *prohairsis* qui s'égarent en s'oubliant (sans autres *prohairsis* dans le monde, ce dernier serait parfait et contemplé comme tel) ; reliés à elles, il a le désir empathique et rationnel de les soulager en les instruisant.

Comment appeler ce lien autrement qu'*amour* ? Le Stoïcisme d'Épictète est éminemment humaniste, même si cela peut paraître anachronique ; il repose sur la communauté et la solidarité universelles. Dans les pénombres du chagrin ou de la douleur, nul, y compris le philosophe lui-même, ne peut se dire assez fort pour rester sage et ne pas passer de l'émotion à la passion. Nul ne peut assurer qu'il ne se perdra jamais. C'est à ce moment que l'amour d'un autre, viendra rappeler la rationalité et préserver l'humanité de chacun. Quand bien même autrui aimerait cette souffrance ou la cultiverait⁴⁹⁹, quelqu'un sera là pour rappeler la vérité de la nature réelle des êtres humains. « oui, il y a des enfants qui meurent », « oui, il y a des insensés qui font le mal ». Ce rappel n'est certainement pas cruauté stoïque, mais au contraire humanité profonde, afin que personne ne s'en exclue. Car continuer à considérer autrui, quand lui-même a abandonné son identification à l'humanité, comme un frère ou une sœur est certainement la plus noble preuve d'amour qui soit. Nous demandions ci-dessus pourquoi le philosophe enseigne ; nous pouvons désormais répondre : il enseigne par amour.

Amour qui va jusqu'à se rappeler que ce n'est pas la vie et la mort qui comptent, mais bien la liberté inaliénable de chacun, qu'Épictète condense dans le concept de *prohairsis*. Toute personne décide donc en dernier ressort par elle-même de supporter la vie et le rôle qui lui est attribué. En renvoyant la responsabilité d'un acte comme le suicide à celui qui le commet, Épictète pousse jusqu'au bout sa conception « humaniste » : affirmer que le suicidé a subi son acte reviendrait à nier que c'est bien à un être humain que nous avons eu affaire quand il était encore en vie. Le sage invitera

⁴⁹⁸ *Ibid.*, II, 10, 12-14.

⁴⁹⁹ C'est la philosophie « romantique », pour le dire rapidement. Consulter à ce sujet le classique de D. de Rougemont, *L'amour et l'Occident*.

donc en permanence à revenir à soi en s'identifiant à sa propre *prohairésis*, et assumera jusqu'aux conséquences ultimes cette conception de l'être humain :

« Chose essentielle : songe que la porte est ouverte. Ne sois pas plus lâche que les enfants ; quand la chose ne leur plaît pas, ils disent : “Je ne jouerai plus” ; toi aussi, quand tu crois être en semblable situation, dis : je ne jouerai plus, et va-t-en ; mais si tu restes, ne gémis pas. »⁵⁰⁰

Le gémississement dont il question dans cette citation boucle la boucle : vivre sans gémir (au sens précis que nous avons défendu tout au long de notre propos), se souvenir de qui nous sommes, c'est à dire une intériorité psychique consciente d'elle-même et de ses volitions, être sans passions mais capable d'émotions et de sensibilité, ressentir l'amour qui unit tous les êtres, sont des expressions variées d'une même conception de l'être humain.

Mais ce n'est pas tout. La liberté « prohairétique » soumet autant qu'elle ouvre à une dimension inédite de l'amour de l'humanité. Elle oblige en effet chacun à *choisir* d'accompagner, ou pas, la fraternité empathique, naturelle et universelle. Celle-ci se double de la conscience qu'elle est lien à *une autre liberté* (une autre *prohairésis*), donc à une autre *personne*.

La dimension du choix n'est pas celle du devoir kantien, puisqu'elle trouve sa source dans une âme corporelle et vivante ; le lien à autrui n'est pas non plus fusion « pneumatique », puisque autrui se définit précisément par la liberté et l'autonomie de sa *prohairésis*. C'est pourquoi nous affirmons que le Stoïcisme d'Épictète peut être considéré comme une philosophie qui réunit, sans doute pour la première fois, l'amour de l'humanité et l'amour du *prochain*.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, I, 24, 20.

Biographie sommaire d'Épictète⁵⁰¹

Épictète est né autour de l'an 50 à Hiérapolis, en Phrygie (l'ouest de la partie asiatique de l'actuelle Turquie). Son nom, Ἐπίκτητος (*Épiktétos*), signifie « esclave » et lui a sans doute été attribué du fait de sa fonction ; selon d'autres sources, ce nom ferait plutôt référence à celui de sa région natale.

Emmené très jeune à Rome comme esclave, il est au service d'Épaphrodite, maître brutal mais qui le laisse suivre les cours de **Musonius Rufus**, philosophe stoïcien.

Épictète était boiteux, et l'origine de ce handicap est relatée dans une célèbre anecdote⁵⁰², à laquelle il n'est pas certain qu'il fasse donner crédit. La légende raconte qu'un jour, Épaphrodite s'amusait à lui tordre la jambe avec un instrument de torture. « Tu vas la casser », lui dit tranquillement Épictète. Épaphrodite continua, et la lui cassa finalement. « Je t'avais bien dit que tu la casserais », aurait-il ajouté calmement.

Quelques années plus tard, Épictète est affranchi.

Il commence alors à **enseigner à Rome**. Comme son illustre prédécesseur, **il n'écrit pas**, ses enseignements étant exclusivement oraux.

En 94, le sénateur de Rome, Domitien, interdit les philosophes et les chasse de Rome. Épictète est banni et doit s'exiler.

Il **émigre alors à Nicopolis**, en Épire (à l'ouest de l'actuelle Grèce, au bord de la mer Méditerranée) où il reprend son enseignement.

C'est là, autour de l'an 108, qu'un homme politique et écrivain, **Arrien** (95 – 175), assiste à ses cours et prend en note les leçons du maître. Il rédige, semble-t-il, douze livres de *Leçons* (récits des exposés théoriques), huit livres d'*Entretiens* (récits des discussions), un *Manuel* (résumé des points essentiels de la doctrine) et peut-être une *Vie d'Épictète*.

Seuls les quatre premiers *Entretiens* et le *Manuel* ont été conservés, ainsi que quelques fragments.

Épictète **meurt entre 125 et 130**. Il aurait, dans les dernières années de sa vie, adopté un jeune enfant et assuré son éducation, aidé d'une compagne.

⁵⁰¹ Source : FUENTES GONZALEZ, P.P., art. «Épictète», dans R. GOULET, *Dictionnaire des philosophes antiques*, pp. 106-151 ; SOUILHÉ Joseph, Introduction aux *Entretiens* d'Épictète et MULLER Robert, *Les Stoïciens*, Paris, Vrin, 2006.

⁵⁰² Origène, *Contre Celse*, VII, 53.

Bibliographie

Œuvres d'Épictète

Dissertationes ab Arriano digestae, Fragmenta, Enchiridion, Gnomologiorum Epictetorum Reliquae, H. Schenkl (éd.), 1916, rééd. Stuttgart, Teubner, 1965.

Epicteti quae supersunt Dissertationes ab Arriano Collectae, trad. latine Joannes Uptonus, 2 vol., Londres, éd. Thomæ Woodward, 1739.

Epicteti Philosophiæ monumenta, trad. latin Johannes Schweighäuser, « Epicteti dissertationes », Lipsiae, 1799.

The Discourses as reported by Arrian, The Manual, and Fragments, 2 vol., texte et traduction anglaise par W. A. Oldfather, Londres, Harvard University Press, 1961.

Entretiens, texte et traduction Joseph Souilhé et Amand Jagu, 4 vol., éd. Les Belles Lettres, « Université de France » dite « Budé », Paris, 1943, 1949, 1963, 1965.

Entretiens, in BRÉHIER Émile et collab., *Les Stoïciens*, « Bibliothèque de la Pléiade », dir. Pierre-Maxime Schuhl, Paris, Gallimard, 1962. Traduction Émile Bréhier revue par Pierre Aubenque.

Manuel, introduction, traduction et notes Pierre Hadot, Paris, Librairie générale française, Le Livre de Poche, 2000.

Manuel, in GOURINAT Jean-Baptiste, *Premières leçons sur le Manuel d'Épictète*, P.U.F., Paris, 1998. Traduction du *Manuel* par J.-B. Gourinat, pp. 91-113.

Manuel, introduction, traduction et notes par Jean Pépin, édition de « la Pléiade » (*Op. Cit.*)

Manuel, introduction, traduction et notes Emmanuel Cattin, introduction et postface par Laurent Jaffro, Paris, Flammarion, 1997.

Manuel, in MARC-AURÈLE, *Pensées pour moi-même, suivies du Manuel d'Épictète*, traduction Mario Meunier, Flammarion, Paris, 1964, pp. 201-233.

Œuvres de Stoïciens

ARNIM von Joannes, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 3 vol., Leipzig, 1905, 1903, 1902, réed. Stuttgart, Teubner.

CHRYSIPPE, *Œuvre philosophique*, (2 tomes), textes, traduction et commentaire R. Dufour, Les Belles Lettres, Paris, 2004.

DIOGÈNE LAËRCE, *Vie et doctrines des philosophes illustres*, livre VII, in BRÉHIER Émile et collab., *Les Stoïciens*, « Bibliothèque de la Pléiade », dir. Pierre-Maxime Schuhl, Paris, Gallimard, 1962.

MARC-AURÈLE, *Pensées*, traduction et notes Pierre Maréchaux, Payot & Rivages, Paris, 2003.

LONG A.A. et SEDLEY D.N., *Les philosophes hellénistiques*, tome II : « Les Stoïciens », traductions J. Brunschwig et P. Pellegrin, Flammarion, Paris, 2001.

Ouvrages sur Épictète

COLARDEAU Théodore, *Étude sur Épictète* (thèse de doctorat), Paris, Albert Fontemoing, 1903. Rééd. avec préface de Pierre Hadot et avant-propos de Jean-Baptiste Gourinat, Les Belles Lettres, coll. Encre marine, La Versanne, 2004.

DUHOT Jean-Joël, *Épictète et la sagesse stoïcienne*, Paris, Bayard, 1996.

FUENTES GONZALEZ, P.P., art. "Épictète", dans R. GOULET, *Dictionnaire des philosophes antiques*, pp. 106-151.

GOURINAT Jean-Baptiste, *Premières leçons sur le Manuel d'Épictète*, P.U.F., Paris, 1998.

GOURINAT, Jean-Baptiste, « La prohairesis chez Épictète : décision ou "personne morale" » ? », *Philosophie Antique*, n°5, 2005, pp. 93-133.

GERMAIN Gabriel, *Épictète et la Spiritualité stoïcienne*, Seuil, collection « Maîtres spirituels » n° 33, 1964.

HADOT Ilsetraut et Pierre, *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité*, « L'enseignement du "Manuel d'Épictète" et son commentaire néoplatonicien », Librairie générale française, 2004.

MICHEL Alain « Épictète - La liberté dans les devoirs d'État », in PARAIN Brice, *Histoire de la Philosophie*, Bibliothèque de la Pléiade, tome I, éd. Gallimard, Paris, 1969, pp. 851-859.

MOREAU Joseph, *Épictète ou le secret de la liberté*, Paris, Seghers, 1964.

Ouvrages sur le Stoïcisme

ALAIN (Émile CHARTIER dit), *La théorie de la connaissance des Stoïciens* (1891), Paris, P.U.F., 1964.

BÉNATOUÏL Thomas, *Faire usage : la pratique du Stoïcisme*, Paris, Vrin, 2006.

BÉNATOUÏL Thomas, *Les Stoïciens*, vol. 3, Paris, Les Belles Lettres, 2009.

BÉNATOUÏL Thomas, « Le Stoïcisme » in PRADEAU J.-F., *Philosophie antique*, Paris, P.U.F., 2010, pp. 129-149.

- BODSON Arthur, *La Morale sociale des derniers stoïciens, Sénèque, Épictète et Marc-Aurèle*, Les Belles Lettres, Paris, 1967.
- BRIDOUX André, *Le Stoïcisme et son influence*, Paris, Vrin, 1966.
- BRÉHIER Émile, *Histoire de la Philosophie*, tome premier « l'Antiquité et le Moyen âge », fascicule 2 « Période hellénistique et romaine », Paris, P.U.F., 1931 et 1938 (rééd. « Quadrige », 1997.)
- BRÉHIER Émile, *Chrysippe et l'ancien Stoïcisme*, Paris, P.U.F., 1910.
- BRÉHIER Émile, *La théorie des incorporels dans l'ancien Stoïcisme*, Paris, Vrin, 1928.
- BRUN Jean, *Le Stoïcisme*, « Que sais-je ? » n°770, Paris, P.U.F., 1958.
- BRUNSCHWIG Jacques, *Les Stoïciens et leur logique*, Paris, Vrin, 2006.
- BRUNSCHWIG Jacques, *Études sur les philosophies hellénistiques*, Paris, P.U.F. « Épiméthée », 1995.
- BRUNSCHWIG Jacques, « Les Stoïciens » dans *Philosophie grecque*, M. Canto-Sperber (dir.), Paris, P.U.F., 1997, pp. 511-562.
- COULOUBARITSIS Lambros, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1998. « Le Stoïcisme », pp. 441-467 ; « Épictète », pp. 544-550.
- DUHOT, Jean-Joël, *La conception stoïcienne de la causalité*, Paris, Vrin, 1989.
- FATTAL Michel, *Logos, pensée et vérité dans la philosophie grecque*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- GOLDSCHMIDT Victor, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 1953.

GOULET R. (dir.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, tome III, Paris, éd. C.N.R.S., 2000. § 33, « Épictète », pp. 106-151.

GOURINAT Jean-Baptiste, *Les Stoïciens et l'âme*, Paris, P.U.F., 1996.

GOURINAT Jean-Baptiste (éd.) et ROMEYER DHERBREY G. (dir.), *Les Stoïciens*, Paris, Vrin, 2005.

GOURINAT Jean-Baptiste, *Le Stoïcisme*, « Que sais-je ? », Paris, P.U.F., 2007.

GOURINAT Jean-Baptiste et BARNES J. (éd.), *Lire les Stoïciens*, coll. « Quadrige », Paris, P.U.F., 2009.

HADOT Pierre, *La citadelle intérieure, Introduction aux Pensées de Marc-Aurèle*, Paris, Fayard, 1992 et 1997. Réédité sous le titre *Introduction aux Pensées de Marc-Aurèle*,

HADOT Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études augustiniennes, 1981. 3^{ème} éd. augmentée, 1993.

HADOT Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, « Folio » Gallimard, 1995.

HADOT Pierre, *La philosophie comme manière de vivre*, Paris, Albin Michel, 2001.

HADOT Pierre, *Études de philosophie ancienne*, Paris Les Belles Lettres, 2010.

ILDEFONSE Frédérique, *Les Stoïciens*, I, Paris, Les Belles Lettres, 2000.

JAGU Amand, *Épictète et Platon, Essai sur les relations du Stoïcisme et du Platonisme à propos de la Morale des Entretiens*, Paris, P.U.F., 1946.

- KAMESAR Adam, "The *Logos Endiathetos* and the *Logos Prophorikos* in Allegorical Interpretation : Philo and the D-Scholia to the *Illiad*", in. *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 44, 2004, pp. 163-181.
- LE SENNE René, « Le Stoïcien d'après Épictète » dans *Traité de Morale générale*, Paris, P.U.F., 1942, pp. 163-183.
- LÉVY C., *Les Philosophies hellénistiques*, Paris, Librairie générale française, 1997, « Le Stoïcisme », pp. 101-180.
- MOREAU Joseph, *Stoïcisme - Épicurisme, Tradition hellénique*, Paris, Vrin, 1979.
- MOREAU Joseph, *L'âme du monde de Platon aux Stoïciens*, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1965.
- MULLER Robert, *Les Stoïciens*, Paris, Vrin, 2006.
- OGEREAU F., *Essai sur le système philosophique des Stoïciens*, La Versanne, Les Belles Lettres, coll. Encre Marine, 2002. Éd. originale : Félix Alcan, 1885.
- PLUTARQUE, *Du Destin*, in *Œuvres morales de Plutarque*, tome III, éd. Lefèvre, Paris, 1844. Traduction Ricard.
- PROST François, *Les Théories hellénistiques de la douleur*, Louvain (Leuven), Peeters, 2004. Sur les Stoïciens : pp. 193-319.
- ROMEYER DHERBEY Gilbert (dir.) et GOURINAT Jean-Baptiste (éd.), *Les Stoïciens*, Paris, Vrin, 2005.
- SCHLANGER Jacques, *Sur la bonne vie, conversations avec Épicure, Épictète et d'autres amis*, Paris, P.U.F., 2000.
- SOËTARD Michel, *Valeurs dans le Stoïcisme : du Portique à nos jours*, P.U.Lille., 1993.

VOELKE André-Jean, *L'Idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, P.U.F., 1973.

Sur les Stoïciens et les passions

DEBRU Armelle, « Passion et connaissance chez Galien », pp. 153-160 in BESNIER Bernard, MOREAU Pierre-François, RENAULT Laurence, *Les Passions antiques et médiévales, Théories et critiques des passions*, I, P.U.F., 2003.

FILLION-LAHILLE Janine, *Le De ira de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*, Librairie des Méridiens, Klincksieck et Cie, Klincksieck, Paris, 1984.

GILL Christopher, « Galien a-t-il compris la théorie stoïcienne des passions ? », pp. 145-152, in BESNIER B., *Les Passions antiques et médiévales, op. cit.*

GRAVER Margaret R., *Stoicism and Emotion*, Chicago, The University of Chicago press, 2007.

LÉVY Carlos, « Chrysippe dans les *Tusculanes* », pp. 131-143, in BESNIER B., *Les Passions antiques et médiévales, op. cit.*

MONTEIS-LANG Laetitia, « « La version stoïcienne du conflit de l'âme : entre intellectualisme moral et tragédie de la raison » », in *Rationalité tragique*, Zetesis - Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 1, 2010, URL : <http://www.zetesis.fr/actes/spip.php?article5>.

PIGEAUD Jackie, *La maladie de l'âme*, Paris, Les Belles Lettres, 1989.

Autres œuvres utilisées ou mentionnées

ARISTOTE, *Éthique à Eudème*. Traduction Olivier Bloch et Antoine Léandri, éd. Les Belles Lettres, 2011.

- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, traduction Richard Bodeüs, Flammarion.
- BERGSON Henri, « La conscience et la vie », *L'Énergie spirituelle*, p. 823. Éd. Gallimard, Pléiade, 1991.
- BOURDIEU Pierre, *La Domination masculine*, Seuil, 1998.
- DESCARTES René, *Discours de la Méthode*, Paris, Librairie générale française, 2000.
- JERPHAGNON Lucien, *Vivre et philosopher sous les Césars*, Toulouse, Privat, 1980.
- HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Vrin, 2006. Traduction Bernard Bourgeois.
- NAGEL Th., « Qu'est-ce que cela fait d'être une chauve-souris ? » (*The Philosophical Review*, LXXXIII, 4, 1974, pp. 435-450.
- NIETZSCHE Friedrich, *Seconde considération intempestive*, Paris, Flammarion, 1988.
- SPINOZA, *Éthique*, trad. Bernard Pautrat, Paris, Seuil, 1988.

Thèse de Doctorat

Farid Si Moussa : Le problème de la passion chez Épictète

Résumé

Ce travail envisage une relecture du stoïcisme d'Épictète par une interprétation qui distingue deux manières d'aborder le concept de *pathos*. En utilisant la distinction entre *passion* et *émotion*, puis en la recoupant avec celle qu'Épictète propose entre « gémir » et « gémir intérieurement », l'auteur tente de répondre à quelques difficultés classiques que le Stoïcisme laisse en suspens et espère ouvrir de nouvelles perspectives de lecture des sentences d'Épictète. Sont ainsi réévaluées les questions du critère de la vérité (contre l'insuffisance de la *phantasia kataleptike*), celle de la guérison des passions et celle de la relation que le philosophe Épictète lui-même entretient avec ses propres émotions. L'auteur propose, par le biais du questionnement sur les émotions, une interprétation du concept de *prohairesis* qui met au cœur de la pensée d'Épictète les notions d'*oubli* et de *souvenir*. La réflexion débouche alors sur une vision non stoïque du stoïcisme et sur une réhabilitation des émotions au sein de la pensée stoïcienne, concomitante à une conception intuitive de la vérité et une approche renouvelée de la question de la responsabilité dans un univers gouverné par le destin.

Mots-clés : Épictète/ passions/ émotions/ sentiments/ affectivité/ prohairesis/ stoïcisme/ conscience/ liberté/ identité/ oubli/ souvenir/ sagesse

English title : *The problem of the passion in Epictetus*

Résumé en anglais / Summary

The aim of this work is to give a new perspective on the stoicism of Epictetus. The author distinguishes two meanings of the word *pathos*, using the words *emotions* and *passions*. By the same time, the study of the difference between “to moan” and “to moan from within”, that Epictetus provides, brings new answers to some of the classical questions about stoicism, such as the problem of the criterion of the truth (because of the weaknesses of the theory of the *phantasia kataleptike*), the question of healing from passions, and the one of the relation that Epictetus himself has with his own feelings. While thinking on the emotions inside Epictetus system, an interpretation of the concept of *prohairesis* is also provided, that puts the ideas of *forgetting* and *remembering* in the center of Epictetus' philosophy. It ends with a flexible and non rigid conception of the stoicism that accepts emotions in itself, and that provides a intuitive conception of the truth which goes together with a new approach of the question of responsibility in a world governed by the fate.

Keywords : Epictetus/ passions/ emotions/ feelings/ prohairesis/ stoicism/ conscience/ freedom/ identity/ forgetting/ remembering/ wisdom