ÉPICTÈTE ET L'HÉRITAGE STOÏCIEN*

PAR

EUGEN CIZEK

Les savants se sont souvent demandés si Epictète était ou non stoïcien orthodoxe, s'il s'écartait ou non de la doctrine du Portique, s'il y avait ou non évolution chez lui, au regard de ses prédécesseurs. La réponse dépend d'ailleurs en partie d'une autre, portant sur l'unité et l'évolution du stoïcisme en général. Certains — tels Max Pohlenz, Emile Bréhier ou Geneviève Rodis-Lewis [1] — pensent en effet que le stoïcisme n'a pratiquement pas beaucoup changé, qu'il a été constant, du moins dans ses aspects fondamentaux ; d'autres — comme A. Goedeckemeyer et R. Chevalier — insistent sur les variations, les divergences d'un penseur à l'autre et en dégagent une nette évolution [2]. Enfin, on peut estimer qu'il y a eu unité de quelques idées fondamentales et évolution de certaines autres [3]. En outre, plusieurs savants affirment qu'Epictète a été fidèle à la tradition du Portique en tant que « le plus rigoureux et le plus conséquent des Stoïciens » [4]. D'autres savants soutiennent cependant qu'Epictète a plutôt pratiqué l'éclectisme, qu'il s'est écarté sensiblement de l'orthodoxie du système, tout en restant Stoïcien, mais ouvert vers l'extérieur [5].

---

* Cet article a fait d'abord l'objet d'une communication présentée devant la Société roumaine d'Etudes Classiques, le 9 janvier 1975.

[1] M. Pohlenz, *Die Stoa*, Göttingen, 1948—1949, t. 1, p. 354 ; E. Bréhier, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, nouv. éd., Paris, 1970, p. 3 ; G. Rodis-Lewis, *La morale stoïcienne*, Paris, 1970, p. 9.

[2] A. Goedeckemeyer, préface à la 5e éd. de P. Barth, *Die Stoa*, Stuttgart, 1946 et R. Chevalier, *Le milieu stoïcien à Rome au premier siècle ap. J.C. ou l'âge héroïque du stoïcisme romain*, dans le Bulletin de l'Association Guillaume Budé, 1960, pp. 534—562. En se rapportant, il est vrai, plutôt à la pensée politique des Stoïciens, C. Nicolet, *Les idées politiques à Rome sous la République*, Paris, 1964, notait « qu'en réalité le stoïcisme connaissait d'assez profondes divergences internes ».

[3] V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, 1969, p. 50 ; auparavant cf. F. Villeneuve, *Etudes de littérature latine*, Montpellier, 1947, ch. *Rome et le stoïcisme*, pp. 99—125, notamment pp. 107 ; 112—113 et plus tard G. Germain, *Epictète et la spiritualité stoïcienne*, Paris, 1964, pp .19 ; 28 ; 42—44 etc. et A. Bodson, *La morale sociale des derniers Stoïciens, Sénèque, Epictète et Marc Aurèle*, Paris, 1967, pp. 21 ; 36 ; 50—54 ; 58 (« ainsi les derniers Stoïciens sont à la fois les héritiers d'un long passé et des hommes nouveaux »).

[4] C. Martha, *Les moralistes sous l'Empire Romain. Philosophes et poètes*, Paris, 1886 p. 156, n. 1 ; cf. également A. Bonhöffer, *Epictet und die Stoa*, Stuttgart, 1890 et *Die Ethik des Stoikers Epictet*, Stuttgart, 1894, passim ; M. Marinescu-Himu — A. Piatkowski, *Istoria literaturii eline*, Bucarest, 1972, p. 575 ; avec certaines nuances c'est aussi la thèse d'A. Jagu, *Epictète et Platon. Essai sur les relations du stoïcisme et du platonisme à propos de la morale des Entretiens*, Paris, 1946, pp. 142—145 ; 154 (toutefois ce savant admet qu'Épictète dépasse le stoïcisme traditionnel).

[5] A. Michel, *La philosophie politique à Rome d'Auguste à Marc Aurèle*, Paris, 1969, pp. 57 ; 296 ; *Histoire des doctrines politiques à Rome*, Paris, 1971, p. 82.

www.cimec.ro

Toutefois, l'un n'empêche pas l'autre, comme on dit. La pensée d'Epictète se constitue en structure puissamment unitaire, comme le signale d'ailleurs Jean Brun [6], où, à notre avis, se joignent et se rejoignent l'héritage stoïcien aussi bien que certaines innovations. La continuité et la discontinuité s'appuient réciproquement dans cette unité, d'une manière qui était, au demeurant, assez proche de la dialectique stoïcienne de toujours, selon laquelle les contraires doivent se rejoindre.

S'il faut en croire Arrien, Epictète lui-même proclamait son adhésion, voire son appartenance, au type humain qu'il appelait Στωικός [7], tout en soulignant que ce ne sont pas ceux qui profèrent τὰ λογάρια τὰ Στωικὰ qui l'illustrent [8], mais bien les philosophes ayant une conduite inspirée par la plus haute vertu ; ces philosophes sont toujours modelés sur les jugements qu'ils énoncent, lesquels doivent leur être propres [9].

A vrai dire, Epictète puise dans le fond commun du stoïcisme une grande partie des idées qu'il avance : répétons-le, dans son exposé peu systématique, celles-ci se croisent avec des idées originales et des accents nouveaux. En effet, la physique d'Epictète demeure assez fidèle au corps de doctrines stoïciennes sur la nature. Epictète semble croire à une substance universelle commune où les choses se cèdent mutuellement la place, tout en étant nécessairement liées. Il professe, en tout cas, l'idée de la conflagration universelle et de son corollaire la palingénésie [10] et — en étroite liaison — celle de la solidarité organique entre l'homme et la nature. L'homme n'est, par conséquent, qu'une partie d'un certain tout [11] : l'univers constitue un σῶμα, mais surtout une cité unique [12]. L'âme humaine s'oppose au corps, mais à l'intérieur de cette substance à la fois unique et variée [13]. Tout cela nous montre qu'Epictète pratique rigoureusement la logique stoïcienne. Il en est de même de la gnoséologie, car la théorie des évidences et de l'assentiment, ainsi que celle de la représentation compréhensive, se retrouvent chez lui [14].

Son éthique — axe de tout son enseignement — était elle aussi traditionnelle à beaucoup d'égards, en commençant par son slogan, ἀνέχου καὶ ἀπέχου, *sustine et abstine*, comme on l'a souvent noté [15]. Il convient de régler ses propres actes sur un modèle — σχεδόν — et de ne jamais agir à l'aveuglette [16]. Epictète adhère pleinement à la théorie des préno-

---

[6] J. Brun, *Le stoïcisme*, 5e éd., Paris, 1969, p. 23.

[7] Epict., *Diss.*, 2, 19, 20—28.

[8] Epict., *Diss.*, 2, 19, 22.

[9] Epict., *Diss.*, 2, 19, 24—26 ; 23, 19.

[10] Epict., *Diss.*, 3, 13, 4—6. Au sujet de cette idée cf. aussi A. Bodson, *op. cit.*, p. 54 et R. Hoven, *Stoïcisme et Stoïciens face au problème de l'au-delà*, Paris, 1971, p. 133.

[11] Epict., *Diss.*, 2, 5, 25 : ... μέρος ὅλου τινός (idée surtout particulière au néostoïcisme).

[12] Epict., *Diss.*, 2, 5, 26—27 ; 3, 24, 10—12 ; cf. également J. Moreau, *Epictète ou le secret de la liberté*, Paris, 1964, pp. 63—64.

[13] Epict., *Diss.*, 1, 1, 11—12 ; 3—7. A propos de la notion de nature chez Epictète cf. B. L. Hijmans, *A Note on* φύσις *in Epictetus*, dans Mnemosyne, 20, 1967, pp. 279—284. La pneumatologie d'Epictète semble traditionnelle : cf. A. Bodson, *op. cit.*, p. 52.

[14] Epict., *Diss.*, 1, 5, 1—4 ; 3, 8, 1—4.

[15] Cf. surtout J. Brun, *op. cit.*, p. 22. Déjà Th. Colardeau, *Etude sur Epictète*, Paris, 1903, p. 44 avait souligné la primauté de la morale dans la pensée de notre philosophe ; cf. aussi — et plus récemment — P. Zarrella, *La concezione del discepolo in Epitteto*, dans Aevum, 40, 1966, pp. 211—229.

[16] Epict., *Diss.*, 3, 23, 1—3.

www.cimec.ro

tions, données élémentaires du bien et du mal [17], dont l'application constitue le fondement de toute conduite morale. Comme tous les Stoïciens, Epictète considère que l'essentiel serait d'acquérir une juste approche des choses, qu'il importe d'accorder un prix élevé aux véritables biens, toujours intérieurs et de ne pas s'attacher aux réalités extérieures : corps, avoir, réputation [18]. Il reprend à son compte la trichotomie bon-mauvais-indifférent, où bonnes seraient les vertus et les actions qui en relèvent, mauvaises, leurs contraires, et indifférentes la richesse, la santé, la réputation [19]. De même que ses précurseurs, Epictète estime que l'essence du bien consiste dans l'usage des représentations :... ἡ οὐσία τοῦ ἀγαθοῦ ἐστιν ἐν χρήσει φαντασιῶν [20]. Le bien et le mal dépendraient de nous [21] et le bon usage des représentations nous amènerait à vivre λογικῶς, c'est-à-dire κατὰ φύσιν [22]. Par là, on arrive à combattre les passions [23] et à atteindre l'ataraxie, qui est bien la vraie ἀταραξία de tous les Stoïciens [24].

Joseph Moreau observe que chez Epictète s'ébauche une progression morale où il importe en premier lieu d'appliquer correctement les prénotions, pour apprendre ensuite à choisir ce qu'il convient de préférer [25]. Néanmoins, l'idée d'une sagesse acquise par étapes est effectivement stoïcienne aussi bien que d'autres aspects de l'éthique d'Epictète, tels le combat livré à la peur qu'on éprouve devant la mort [26] et le suicide admis *in extremis*, lorsqu'on ne peut plus préserver son intégrité morale [27].

Parfois, la contribution d'Epictète à l'enrichissement du stoïcisme ne dépasse pas un accent supplémentaire, mis çà ou là. C'est ainsi qu'adepte d'une prédication morale élevée, le maître de Nicopolis oriente encore son enseignement vers la pratique, vers l'éducation. Sur les traces de Musonius Rufus, il souligne que nous avons besoin d'éducation afin d'apprendre à adapter nos idées aux cas particuliers [28]. Il faut donc une longue préparation, beaucoup d'exercices pratiques et de patience, un examen de conscience répété, graduellement développé [29]. Nouveau n'est que le poids accru qu'Epictète donne à l'éducation et à la pratique, le fait de tant y insister.

---

[17] Epict., *Diss.*, 1, 22, 1 (les προλήψεις κοιναὶ πᾶσιν ἀνθρώποις εἰσίν); 2—8; 28, 28; 2, 11, 1—18; 24—25; 2, 17, 10—18.

[18] Epict., *Man.*, 1, 3; 2,2; 3,1; 6; 10; 12, 1—2; 14, 1; 33, 7—10; 38; 41; 45; *Diss.*, 1, 30, 4; 2, 5, 1—7; 19, 13, etc.

[19] Epict., *Diss.*, 2, 9, 15.

[20] Epict., *Diss.*, 2, 1, 4; aussi 2, 8, 4.

[21] Epict, *Diss.*, 3, 20, 1—8.

[22] Epict., *Diss.*, 2, 6, 9; 3, 1, 25; 3, 1; *Man.*, 4, 1; 8.

[23] Epict., *Diss.*, 2, 18, 1—18; 3, 24, 3; 26, 1—7; 21—33; 4, 1, 82—85; 4, 1—5; 33; 7, 1—5; 9, 4—10.

[24] Epict., *Diss.*, 2, 1, 21.

[25] J. Moreau, *op. cit.*, p. 47.

[26] Epict., *Diss.*, 1, 27, 7; 2, 1, 14; 6, 11—19; 18, 30; 4, 1, 133; 7, 15; *Man.*, 6.1.

[27] Epict., *Diss.*, 4, 10, 27—28.

[28] Epict., *Diss.*, 1, 2, 6: διὰ τοῦτο μάλιστα παιδείας δεόμεθα, ὥστε μαθεῖν τοῦ εὐλόγου καὶ ἀλόγου πρόληψιν ταῖς ἐπὶ μέρους οὐσίαις ἐφαρμόζειν συμφώνως τῇ φύσει.

[29] Epict., *Diss.*, 1, 15, 7—8; 20, 12—19; 29, 55—63; 2, 9, 13; 17, 29—40; 19, 14—19; 21, 9—11; 3, 3, 14—22; 12,1—6; *Man.*, 52, 1—2. En ce qui concerne l'éducation chez Epictète cf. aussi B. L. Hijmans, Ἄσκησις, *Notes on Epictetus' Educational System*, Wijsger, 1961, passim.

www.cimec.ro

Sur maints autres points cependant, Epictète s'écarte de ses maîtres et enrichit ou infléchit effectivement la pensée du Portique. Nous allons successivement voir qu'il infléchit la doctrine de l'*officium* et de la *dignitas*, qu'il avance de nouvelles conceptions religieuses, qu'il fournit un avis original sur le prix de la raison et de la liberté, ainsi que des préférables, qu'il s'ouvre, plus que tout autre Stoïcien, à l'enseignement des Cyniques et de la Nouvelle Académie, qu'il transforme les options politiques et sociologiques du Portique, en vertu d'une véritable doctrine de l'anti-destin et d'une dialectique du repli et de l'action morale et civique.

L'*officium* avait déjà servi comme base à l'idéologie de Caton [30] et la *dignitas* s'était toujours trouvée au centre de la pensée de Musonius Rufus [31]. Ce dernier avait conçu la philosophie comme une véritable médecine de l'âme et il avait été le maître direct d'Epictète qui ne se lassait jamais de faire son éloge [32]. Or Epictète souligna toujours qu'il convient, en même temps, de préserver la dignité morale et de remplir scrupuleusement les devoirs de citoyen, frère et ami [33] : et cela en dépit de ses exhortations au repli, à l'abandon des affaires, dont nous parlerons ci-dessous. Epictète se sert du terme consacré chez ses maîtres, πρόσωπον, *persona* [34], mais surtout il développe une véritable théorie de la προαίρεσις, terme difficile à traduire, signifiant peut-être personne morale ou bien vocation particulière à l'être pensant et voulant librement [35]. Plus que Musonius — si on comprend bien ce qui nous reste de sa pensée — plus que tout autre Stoïcien, Epictète fait axer la pensée morale sur la dignité suprême et sur son support, la notion qu'il appelle προαίρεσις. Elle n'a pas de prix [36] ; Zeus lui-même ne saurait la vaincre [37], elle constitue le seul bien authentique, en l'espèce le souverain bien ... προαίρεσις . . . μόνον ἀγαθόν ἐστιν [38]. Force nous est de subir les conditions de vie qu'on nous impose, mais nous pouvons et devons sauvegarder la dignité et les convenances [39], car faire cas de quoi que ce soit d'extérieur à la προαίρεσις, c'est la détruire [40]. Jamais la *persona* morale n'avait acquis chez les Stoïciens une telle valeur.

Epictète se manifeste pourtant comme le plus religieux des Stoïciens. Les savants l'ont souvent montré du reste [41] et, en effet, notre philo-

---

[30] Entre autres cf. à ce sujet C. Nicolet, *op. cit.*, p. 34.

[31] Sur Musonius cf. E. Cizek, *L'époque de Néron et ses controverses idéologiques*, Leyde, 1972, pp. 252—253.

[32] Epict., *Diss.*, 1, 1, 27 ; 7, 32 ; 9, 28—30 ; 3, 6, 10 ; 15, 14 ; 23, 29.

[33] Epict., *Diss.*, 3, 24, 44—48.

[34] Epict., *Diss.*, 1, 2, 28 ; 30, etc.

[35] Sur les traductions possibles de ἡ προαίρεσις, cf. J. Souilhé, introduction à Epictète, *Entretiens*, Paris, Les Belles Lettres, 1948, p. L, n. 3. A. Bonhöffer, *Epictet und die Stoa*, p. 118 considérait que la προαίρεσις signifie être spirituel de l'homme tout entier, envisagé du côté de la volonté. Étymologiquement cette notion indiquait le choix, la faculté de choisir.

[36] Epict., *Diss.*, 1, 2, 33.

[37] Epict., *Diss.*, 1, 1, 23 :... τὴν προαίρεσιν δὲ οὐδ'ὁ Ζεὺς νικῆσαι δύναται.

[38] Epict., *Diss.*, 4, 5, 32 ; aussi 1, 8, 16 ; 2, 22, 28, etc.

[39] Epict., *Diss.*, 1, 25, 14 :... σῴζω τὸ πρέπον κατάλληλον.

[40] Epict., *Diss.*, 4, 4, 23.

[41] C. Martha, *op. cit.*, p. 167 ; A. Bonhöffer, *Die Ethik des Stoikers Epictet*, pp. 2—3 ; 75—85 ; *Epictet und die Stoa*, pp. 76—86 ; Th. Colardeau, *op. cit.*, pp. 239—281 ; E. De Faye, *Origène. Sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Paris, 1927, 2e vol., p. 91 ; A. Jagu, *op. cit.*, pp. 112—133 ; A. Cresson, *Marc Aurèle, sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*, Paris, 1962, pp. 51—52 ; J. Moreau, *op. cit.*, pp. 75—78 ; G. Rodis-Lewis, *op. cit.*, pp. 18—19.

www.cimec.ro

sophe voit partout l'action d'une πρόνοια, d'une Providence, d'un Dieu, qui se mêle de tout et qui surveille tout[42]. Epictète élève de véritables hymnes à cette divinité manifestement personnalisée[43]. Nous sommes donc loin du « panthéisme » stoïcien, en réalité prolongement naturel d'une physique essentiellement matérialiste, et même de l'hésitation sénécienne entre ce « panthéisme » et une sorte de monothéisme philosophique. Bref, Epictète imagine une divinité-personne, autonome, distincte de la nature et de l'âme humaine[44], à même de tout régir.

Cet élan mystique s'explique sans doute par le contexte historique, puisqu'un autre aspect de la pensée religieuse d'Epictète s'oppose non seulement à cette image d'une divinité personnelle, mais aussi à la tradition stoïcienne de l'immortalité de l'âme. En effet, les Stoïciens, y compris Sénèque, avaient admis — non sans quelque hésitation — une survie de l'âme, limitée à certains individus et à un certain laps de temps. Or, ainsi que le signalent Armand Jagu, Arthur Bodson et René Hoven, il ne reste aucune trace de cette théorie chez Epictète : au contraire, celui-ci semble croire que l'âme ne survit point au corps, lequel, par le biais d'une décomposition, retourne aux éléments matériaux dont il est issu[45]. Ceci étant, si ces idées s'opposent violemment à l'image d'un Dieu personnel[46], elles prolongent naturellement celles qui prônent une personne morale puissante, se suffisant à soi-même et, par conséquent, susceptible de se priver du support de l'au-delà. Du même coup, l'idée d'une divinité-personne, aussi bien que celle d'une âme qui ne survit point, constituent des innovations dans l'histoire du stoïcisme.

D'autre part, à cette doctrine d'une personne morale aguerrie, plus importante que chez ses précurseurs stoïciens, se rattachent d'autres innovations. Nous songeons en l'occurrence au prix particulier donné par Epictète au jugement et à la raison. Jamais, du moins après Panétius, la *Stoa* n'avait attaché une pareille importance à la force du jugements[47]. Epictète souligne sans cesse que c'est le rôle de la raison, par l'entremise des jugements de valeur, d'analyser, d'organiser et d'appliquer les prénotions[48] et il considère ce processus comme le principe générateur de toute haute tenue morale, de toute philosophie : aucun autre néo-stoïcien n'avait précisé si nettement que l'action dépend du jugement. Il s'adresse en ce sens à un rhéteur : εἰ μὲν ὀρθὰ δόγματα ἔχεις, καλῶς, εἰ δὲ φαῦλα,

---

[42] Epict., *Diss.*, 1, 3, 1 (ὁ Θεὸς πατήρ ἐστι τῶν τ'ἀνθρώπων καὶ τῶν Θεῶν) ; 6, 1—43 ; 9, 6 ; 12, 1—15 ; 14, 1—71 ; 16, 1—14 ; 4, 1, 102—107, etc., *Man.*, 32, 2. C'est pourquoi nous ne croyons pas qu'Epictète demeure fidèle au matérialisme stoïcien, ainsi que le voudrait A. Bonhöffer, *Epictet und die Stoa*, pp. 40—42 ; 65, etc.

[43] Epict., *Diss.*, 1, 3, 1— 6 ; 9, 4—6 ; 15—21 ; 20 ; 30, 1—5 ; 2, 5, 7—10 ; 14, 11—26 ; 42—47 ; 3, 5, 7—10 ; 24, 96—102, etc.

[44] Déjà G. Repe, *La filosofia religiosa di Epitteto*, dans Rivista di Filosofia Neo-scolastica, 8, 1916, pp 2—20 et 566—585 avait montré qu'Epictète distinguait clairement Dieu de l'âme humaine. Cf. aussi A. Bodson *op. cit.*, pp. 53 ; 59.

[45] A. Jagu, *op. cit.*, pp. 87 ; 102 ; 129 ; A. Bodson, *op. cit.*, p. 78 ; R. Hoven, *op. cit.*, pp. 134 ; 137. On se réfère à Epict., *Diss.*, 3, 13, 14—15.

[46] Nous ne pensons pas qu'on puisse les lier, comme le suggère J. Moreau, *op. cit.*, p. 75.

[47] Cf. J. Souilhé, *op. cit.*, p. XLIX : « chez Epictète revit toute la tradition grecque, qui élève la pensée au-dessus de toute créature et assigne à l'homme comme tâche primordiale le perfectionnement de son intelligence ». A son tour, A. Jagu, *op. cit.*, pp. 63—73 parle de l'intellectualisme moral d'Epictète ; cf. aussi et déjà A. Bonhöffer, *Die Ethik des Stoikers Epictet*, p. 4. Cependant, aucun savant n'a assez nettement dégagé l'originalité d'Epictète sur ce point.

[48] J. Moreau, *op. cit.*, pp. 17—24 ; 27—31.

www.cimec.ro

κακῶς [49]. Cela, certes, pour agir, car τὸ δόγμα, le jugement est invincible [50]. La source des peines et des troubles se trouve précisément dans ce δόγμα et la morale a toujours besoin de la science du λόγος, qui nous offre le seul vrai κριτήριον, étant donné que τὸ λογικόν constitue le premier attribut de l'homme [51]. C'est pourquoi le maître de Nicopolis consacre à la raison des hymnes aussi vibrants qu'à sa divinité personnalisée [52].

A ce poids important, accordé à τὸ δόγμα et à la raison, Epictète ajoute un très haut prix, qu'il confère à la liberté. Nous n'oublions point que l'idée de liberté intérieure, d'autonomie de la personnalité morale, était un véritable τόπος stoïcien. Néanmoins, déjà W. A. Oldfather a observé que les mots «libre» et «liberté» reviennent cent trente fois dans les *Entretiens*, donc six fois davantage que dans le Nouveau Testament et deux fois plus que chez Marc-Aurèle, compte tenu de la longueur relative des textes : pour ne plus parler de Sénèque [53]. En vérité, Epictète déclare que la liberté constitue également le plus grand bien, τὸ μέγιστον [54], et insiste sur la faculté du choix, avec toutes ses conséquences : l'usage des choses est en mon pouvoir, dit-il, ἡ χρῆσις δ' ἢ κακὸν ἢ ἀγαθὸν, ἀλλ' ἐπ' ἐμοί [55]. Nous avons le moyen de supporter tous les événements sans être pour autant humiliés et brisés : l'homme agit toujours en étant entraîné par ses propres jugements et non par des causes extérieures. D'ailleurs, il n'est pas uniquement question du libre usage, mais aussi et surtout de l'intelligence, de l'interprétation libre des représentations [56].

Par conséquent, plus que tout autre Stoïcien, Epictète parle de la liberté. En outre, personne avant lui n'en avait à tel point souligné la nature morale, spirituellement conditionnée. La liberté dépend de l'accord avec la personne morale, constitue l'expression même de la προαίρεσις. Ou pour laisser parler Epictète lui-même : ἐλεύθερος γάρ ἐστιν, ᾧ γίνεται πάντα κατὰ προαίρεσιν καὶ ὃν οὐδεὶς δύναται κωλῦσαι [57]. La volonté humaine est libre par sa nature, mais il convient tout d'abord que ses décisions soient saines. Cela suppose qu'elle se conforme à la nature et à la raison, qu'elle fuie les choses qui relèvent des autres, se consacrant à celles qui ne dépendent que de l'âme [58]. Ce qui voudrait dire que l'homme est libre lorsqu'il ne blâme personne, lorsqu'il échappe aux chagrins, crain-

---

[49] Epict., *Diss.*, 3, 9, 2.

[50] Epict., *Diss.*, 3, 16, 7 : πανταχοῦ γὰρ ἰσχυρὸν τὸ δόγμα, ἀνίκητον τὸ δόγμα.

[51] Epict., *Man.*, 6, 1 ; 16 ; 20 ; *Diss.*, 1, 28, 1—9 ; et aussi *Diss.*, 1, 7, 1—33 ; 17, 4—12 ; 2, 9, 5 ; 24, 19—23 ; 3, 2, 13—18.

[52] Qu'il envisage en étroit rapport : *Diss.*, 1, 6, 13—19. Quant à l'éloge de la raison cf. *Diss.*, 1, 1, 1—6 ; 2, 1 ; 11, 1—40 ; 12, 26.

[53] W. A. Oldfather, *Epictetus*, Londres-New York, 1926, t. 1, p. XVII ; cf. aussi V. D'Agostino, *Intorno al concetto della libertà in Epitteto*, dans Arch. Ital. Psicologichi, 8, 1930, pp. 298—331 ; J. Souilhé, *op. cit.*, p. LIV.

[54] Epict., *Diss.*, 4, 1, 52.

[55] Epict., *Diss.*, 2, 5, 8.

[56] Epict., *Diss.*, 1, 6, 12—22 ; 40—41 et 11 ; 35—37. A ce sujet V. Goldschmidt, *op. cit.*, p. 116. Déjà A. Jagu, *op. cit.*, pp. 87—96 attirait l'attention sur le spiritualisme d'Epictète, sur sa tendance d'opposer constamment l'âme au corps.

[57] Epict., *Diss.*, 1, 12, 9. Il ajoute ailleurs (*ibid.*, 1, 17, 21) : ἄνθρωπε, προαίρεσιν ἔχεις ἀκώλυτον φύσει.

[58] Epict., *Diss.*, 2, 15, 1—7 ; 13—20 ; 2, 23, 17—19 ; *Man.*, 14, 2 ; 19, 2. A ce sujet cf. aussi J. Moreau, *op. cit.*, pp. 31 ; 36—41 ; 48—51.

www.cimec.ro

tes et troubles, jouissant pleinement de l'ataraxie, ou, pour mieux préciser, au cas où il applique correctement les prénotions aux situations particulières [59]. Elle est inédite, insolite, même à l'intérieur du stoïcisme, la vigueur avec laquelle le philosophe appuie sur le caractère intérieur, spirituel de cette liberté. Il donne partout un véritable mot d'ordre de repli sur soi-même, d'activité consacrée en premier lieu au perfectionnement individuel : on dirait que l'autre signification que la *Stoa* conférait à la notion de liberté, celle de soumission aux devoirs [60] en ressort diminuée, estompée, du moins dans la première étape de la formation morale.

Il n'empêche que, malgré ses efforts de diviser la philosophie en trois chapitres et de proclamer la progression graduelle vers la sagesse, dont nous avons fait mention ci-dessus, Epictète se soucie, à notre avis, bien moins que Sénèque et même que les coryphées du Moyen Portique, des préférables, des choses qu'il y a lieu d'utiliser, de préférer parmi les éléments indifférents qui nous entourent et où, en définitive, s'exercent nos devoirs de citoyens, époux, amis, ainsi qu'une bonne existence quotidienne. Epictète ne répudie point les *officia* — nous l'avons vu — mais, à un certain niveau, il tend à leur conférer en priorité un sens intérieur, rattaché à une προαίρεσις assez isolée.

Cela justifie et en même temps cela est justifié par un autre trait original de la pensée d'Epictète : l'ouverture au cynisme. Cette fois, il ne s'agit plus d'une différence d'accent par rapport aux prédécesseurs, fût-elle importante, comme au cas d'un relief accru, donné au jugement et à la liberté, ou comme lorsqu'il était question du poids diminué des préférables. Depuis bien longtemps, les Stoïciens n'aimaient plus les Cyniques, dont ils rejetaient l'existence antisociale et la démarche ostentatoire : Sénèque en parle ordinairement avec mépris. Par contre, Epictète, bien qu'il n'ait pas été un disciple des Cyniques, comme le pensait A. Bonhöffer [61], leur voue une sympathie manifeste. On dirait que, pour lui, Stoïciens et Cyniques se valent. Et il ne s'agit pas seulement de Diogène, dont il fait bien entendu l'éloge [62] : en bon Stoïcien, il n'approuve pas la tenue ostensible de certains Cyniques, mais il se garde bien de les condamner ouvertement [63]. A ses yeux, l'appartenance au cynisme illustre une vraie profession [64] et ὁ Κυνικός constitue le sage parfait : il n'accuse ni Dieu, ni les hommes, supprime ses désirs, colères, ressentiments, envies et pitiés, s'abrite derrière sa réserve, quoiqu'il ne cache rien de ce qui le concerne, perfectionne sa rectitude morale, se présente comme un éclaireur des hommes [65]. Il fait l'éloge de la vie isolée menée par les Cyniques, une vie sans amis et famille et il ne désapprouve guère leur rejet de toute participation aux affaires de la cité : c'est qu'ils se consacrent sans défail-

[59] Epict., *Diss.*, 1, 17, 28; 2, 1, 21—25; 4, 1, 41.

[60] En plus de la liberté intérieure, ainsi que le montre V. Goldschmidt, *op. cit.*, p. 118.

[61] A. Bonhöffer, *Die Ethik des Stoikers Epictet*, p. IV. Cf. également R. Chevalier, *op. cit.*, p. 559.

[62] Epict., *Diss.*, 1, 24, 6—10; 3, 22.

[63] Epict., *Diss.*, 3, 22, 9—12.

[64] Epict., *Diss.*, 3, 22, 1.

[65] Epict., *Diss.*, 3, 22, 13—61. R. Laurenti, *Il filosofo ideale secondo Epitteto*, dans Giornale di Metafisica, 17, 1962, pp. 501—513 montrait que l'idéal du philosophe pour Epictète a été le Cynique compris à travers une pensée stoïcienne. En outre, Démétrius le Cynique éprouvait le besoin de parler à une divinité personnalisée, ainsi que le signale R. Chevalier, *op. cit.*, p. 543.

www.cimec.ro

lance à leur προαίρεσις et à une bonne χρῆσις τῶν φαντασιῶν [66]. Epictète a bien l'air d'oublier que le Cynique relève d'une secte philosophique à part, différente de la sienne, et le considère comme le type même du philosophe militant [67]. C'est sa condition d'ancien esclave qui dut l'amener, peut-être, à cela, ainsi que l'affirme Alain Michel [68], mais aussi et surtout ses options philosophiques particulières et ses idées politiques que nous verrons ci-dessous. Toutefois, Epictète ne devient pas pour autant un véritable Cynique ; nous l'avons déjà vu.

Il n'en reste pas moins qu'Epictète subit aussi l'influence de la Nouvelle Académie. Il a beau critiquer οἱ Ἀκαδημαικοί — d'ailleurs moins vigoureusement qu'il réprouve les Epicuriens — et leur reprocher de ne point faire la différence entre les évidences et les non-évidences, en somme leur scepticisme avec ses conséquences morales [69], il pratique souvent une dialectique issue de leurs efforts. R. Renner a dégagé jadis certains thèmes socratiques chez Epictète [70], mais le philosophe lui-même fait état de son admiration à l'égard de la méthode du débat platonicien : polémiquer avec un contradicteur afin de l'amener à témoigner pour soi-même, à tirer les conséquences des prénotions et à définir et puis améliorer les définitions [71]. Non seulement son goût d'une pensée pragmatique [72], mais également sa préférence allant vers le jugement et les concepts, longuement discutés, illustrent une influence réelle de la Nouvelle Académie.

Cependant, elle a été moins forte que celle exercée par les Cyniques ; Epictète demeure le partisan d'un dogmatisme stoïcien, qui n'était souple que lorsqu'il se sentait obligé de faire des concessions. Les savants ont, du reste, soutenu qu'Epictète semble assez proche à Zénon et à Chrysippe, qu'il retourne à la pensée des premiers Stoïciens. C'est ainsi qu'A. Bonhöffer a remarqué jadis qu'Epictète ne cite guère Panétius et Posidonius et qu'il mentionne surtout les fondateurs de la *Stoa* et tout particulièrement Chrysippe [73]. D'autres ont signalé que chez Epictète, tout comme chez

---

[66] Epict., *Diss.*, 3, 22, 62—103. A. Jagu, *op. cit.*, pp. 136 ; 144—145 fait fausse route quand il essaie de diminuer le poids du cynisme dans les préférences d'Epictète. Ce savant pense que notre philosophe admirait les Cyniques beaucoup moins que son maître ; toutefois R. Laurenti, *Musonio e Epitteto*, dans Sophia, 34, 1966, pp. 317—335 a ultérieurement prouvé le contraire et mis en vedette la sympathie qu'Epictète vouait à la philosophie cynique. Sur les Stoïciens et le cynisme cf. aussi F. Villeneuve, *op. cit.*, pp. 114—115.

[67] Epict., *Diss.*, 4, 8, 30—33.

[68] A. Michel, *La philosophie politique à Rome*, p. 296.

[69] Epict., *Diss.*, 1, 5, 6—10 ; 2, 20, 1—5 ; 21—37.

[70] R. Renner, *Zu Epictets Diatriben*, Amberg, 1904, pp. 29—40 : a) tout homme prêche involontairement ; b) la science c'est la connaissance de soi-même, liée à celle des concepts. D'autre part, M. Cuvigny, *Plutarque et Epictète*, dans les *Actes du VIIIe Congrès G. Budé, Paris, avril 1968*, Paris, 1969, pp. 560—566 montre qu'à travers la critique des Académiciens le maître de Nicopolis vise parfois Plutarque.

[71] Epict., *Diss.*, 2, 12, 1—14. Le philosophe cite d'ailleurs bien souvent le nom de Socrate.

[72] Que E. De Faye, *op. cit.*, pp. 96—98 mettait sur le compte d'un impact sceptique. A. Jagu, *op. cit.*, pp. 17 et 47—62 met en relief l'admiration qu'Epictète consacrait à Socrate ; puis, il analyse le comment et le pourquoi de l'utilisation de Platon par Epictète (*ibid.*, pp. 92 ; 135—152 ; 153—155 ; 158).

[73] A. Bonhöffer, *Die Ethik des Stoikers Epictet*, p. 2 ; G. Germain, *op. cit.*, p. 42.

www.cimec.ro

Zénon, la morale apparaît inséparable d'une théorie de la nature et d'une doctrine de la vérité [74].

A notre sens, on exagère beaucoup ce retour aux sources. Nous avons déjà montré qu'Epictète tire profit d'un corps constitué par toute la doctrine stoïcienne, qu'il modifie certes à sa guise. Ce qui fait qu'il aboutit à un système original, dont les innovations s'expliquent par les tendances de sa structure. Corps traditionnel du stoïcisme, mysticisme rejetant pourtant la survivance de l'âme, exaltation de la personne morale, en étroite liaison avec les idées sur la non-survie, relief accru prêté au jugement et à la liberté—finalement de la personne morale isolée—, négligence des préférables, tout se tient et peut être ramené à l'effort de créer une doctrine de l'anti-destin individuel. C'est-à-dire d'un mode de vie subissant et, du même coup, surmontant les lois âpres du destin, y compris celles de la mort, dont on fait complètement fi, lorsqu'on ignore toute survie, malgré un Dieu personnalisé. Un tel mode de vie faisait passer au second plan — sans doute d'une façon temporaire — les devoirs de la vie des cités en leur donnant un sens provisoirement intérieur. Epictète est le premier philosophe important de l'anti-destin, que l'antiquité ait jamais produit. Nous utilisons le terme d'anti-destin justement parce qu'il s'agissait de subir les lois du destin pour les mieux renverser. Indubitablement, Epictète ne saurait employer un terme si moderne, mais sa vision d'une existence exemplaire, au-dessus de la mort—dirigée contre la mort et susceptible de transgresser toutes les peines d'une vie normale—peut être ramenée au concept d'anti-destin, en tant que προαίρεσις parfaite. Rappelons aussi que cette personne morale, attribut d'une âme qui s'oppose au corps, n'est acquise qu'au cours d'un effort long et soigneusement dosé par étapes. Que serait Héraclès, dit Epictète, sans les difficultés qu'il a dû surmonter, sans le lion et l'hydre, sans le cerf et le sanglier, sans les hommes perfides et brutaux, dont il a purgé la terre ? [75]. Si ses prédécesseurs stoïciens avaient exigé qu'on domine, qu'on « mate » le destin et, en même temps, qu'on le subisse, Epictète se dresse contre ce dernier et lui oppose son anti-destin. Et pour cela il avait besoin de tout : physique, logique, morale, recours au cynisme et à l'académisme. Qui plus est, une fois l'anti-destin accompli, on pourrait reprendre et remplir les *officia* élémentaires : le repli sur soi-même se retrouve ainsi surmonté lui aussi. Tout est ainsi ramené à un problème de niveau, d'étape. Dans un premier temps, il vaut mieux se replier sur soi-même et pratiquer le perfectionnement intérieur, pour qu'une fois affermi moralement, l'homme—dans un second temps—arrive à accomplir ses devoirs.

Ceci étant, la doctrine de l'anti-destin répond aux exigences de l'époque et à ses grands courants de pensée. Epictète lui-même révèle combien il était difficile d'utiliser la méthode socratique à Rome, ... μάλιστα ἐν

---

[74] G. Rodis-Lewis, *op. cit.*, p. 13. Par contre, Bodson, *op. cit.*, p. 82 souligne que les derniers Stoïciens — y compris Epictète — s'efforcèrent de transformer la société humano-divine à base de force, préconisée par les créateurs de la *Stoa*, « en société à base de persuasion, c'est-à-dire fondée sur la libre adhésion de ses membres ».

[75] Epict., *Diss.*, 1, 6, 32—33. ; également 1, 12, 24 (ἀνδράποδον, εἶτα δι'ἓν σκελύδριον τῷ κόσμῳ ἐγκαλεῖς).

www.cimec.ro

'Ρώμη [76]. Ce qui signifie que l'Académie agissait pourtant à Rome. D'autre part, le rapprochement entre les Cyniques et les Stoïciens tendait à se généraliser [77]. Ne manquons pas de nous rappeler qu'à la même époque Dion de Pruse joignait le stoïcisme à son cynisme fondamental [78]. Enfin, ainsi que nous l'avons déjà noté, le mysticisme était à la mode : et non pas uniquement à Hiérapolis, la ville natale d'Epictète, réputée pour ses rites orgiastiques et ses temples et prêtres de Cybèle. D'ailleurs, nous ne sommes nullement obligés, comme on l'a pensé, de prêter ses élans mystiques à une influence chrétienne directe ou indirecte [79]. B. P. Reardon a mis en lumière une poussée mystique généralisée à cette époque : « ce ferment religieux est devenu indiscutablement l'une des caractéristiques les plus importantes de la société » [80]. En outre, l'exaltation de la *dignitas* et de la *libertas* correspondait à une tendance générale et aux longues discussions qu'on entretenait sur ces concepts.

Néanmoins, la théorie de l'anti-destin répondait à l'esprit de l'époque non seulement par chapitres, mais également dans son ensemble. Elle faisait ressortir une certaine option politique globale, solidement ancrée dans la pensée de ce temps : en effet, nous croyons que la doctrine de l'anti-destin revêtait une portée politique de première importance, nouvelle elle aussi dans l'histoire du stoïcisme.

C'est d'ailleurs le mérite d'Alain Michel d'avoir montré combien se trompent ceux qui estiment que le maître de Nicopolis s'en tiendrait à la morale seule : au contraire, il a profondément avancé sur le terrain de la pensée politique. Alain Michel met du reste en rapport le sens politique d'Epictète avec l'universalisme des valeurs et décèle chez notre philosophe une doctrine universaliste des devoirs [81]. C'est au demeurant l'explication du fait que les devoirs ne revêtent que provisoirement un sens intérieur dans la pensée d'Epictète, qu'ils ne s'estompent que dans une première étape de la sagesse. Cependant, les implications de la réflexion politique de notre philosophe nous semblent beaucoup plus complexes.

En ce qui concerne la participation aux affaires publiques, les Stoïciens avaient hésité depuis Chrysippe lui-même. Cela dit, tandis que Sénèque oscillait entre le conseil de participer et celui de s'abstenir, tout en se mêlant souvent de politique, Epictète recommande à ses élèves de ne pas s'intéresser particulièrement aux affaires de la cité, quoiqu'il attache

---

[76] Epict., *Diss.*, 2, 12, 17. Quant aux données essentielles de la vie d'Epictète, date de naissance, etc. cf. déjà Th. Colardeau, *op. cit.*, pp. 3—15 ; également F. Millar, *Epictetus and The Imperial Court*, dans The Journal of Roman Studies, 55, 1965, pp. 141—148. Ce savant signale que le maître de Nicopolis s'est intéressé à maints détails de vie romaine (*ibid.*, p. 143).

[77] Cf. à ce sujet B. P. Reardon, *Courants littéraires grecs des IIe et IIIe siècles après J. C.*, Paris, 1971, p. 34. Musonius et Euphratès avaient subi fortement l'influence du cynisme.

[78] Comme le montre P. Creţia, *Dion de Pruse et l'esclavage*, dans Studii Clasice, 3, 1961, pp. 367—375 ; cf. également M. Marinescu-Himu — A. Piatkowski, *op. cit.*, pp. 577—578.

[79] Sur l'hypothèse de l'influence directe cf. Th. Zahn, *Der Stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum*, Erlangen, 1894 ; sur l'influence indirecte cf. J. Souilhé, *op. cit.*, p. LXVI.

[80] B. P. Reardon, *op. cit.*, p. 22 ; la littérature la reflète (*ibid.*, pp. 22—24).

[81] A. Michel, *La philosophie politique à Rome*, pp. 58 ; 295—296 ; *Histoire des doctrines politiques*, p. 80 ; quant à l'universalisme des derniers Stoïciens cf. A. Bodson, *op. cit.*, pp. 112—126.

www.cimec.ro

une certaine importance à des personnages réels [82]. Il admet qu'on peut exercer des charges publiques, à condition d'y être obligé et il est d'accord pour remplir un devoir précis [83], mais il rejette souvent ce qu'il appelle ἡ ἐπιθυμία ἀρχῆς [84]. N'y montrons pas de zèle et, de ce fait, ne prenons pas d'option politique particulière ; on est donc bien loin de Sénèque, qui avait forgé un programme politique spécifique. Contentons-nous, précise Epictète, de remplir les actes appropriés à notre devoir [85] ; il suffit que chacun fasse son devoir [86], ou autrement dit qu'il exécute ce que l'empereur lui demande, sans que la personne morale en souffre [87]. Mais il vaut mieux se passer complètement de toute activité ; le maître dit à un tel : « quand tu vois quelque autre exercer une charge, dis-toi que tu peux te passer de charge » (ἀρχή) [88]. Les philosophes ont d'ailleurs leurs propres charges, ils doivent s'entraîner continuellement sur le chemin de la sagesse, ils doivent faire exercer leur vocation [89].

Toutefois, ce repli politique qui répond à un repli moral temporaire, tel que nous l'avons décrit, ne signifie ni opposition déguisée face à l'Empire, ni insouciance totale ; au contraire, il signifie adhésion à la politique de Trajan et ensuite d'Hadrien. A une époque où Pline et nombre d'autres tenants de l'aristocratie sénatoriale réprouvaient à tout propos Domitien et sa mémoire, Epictète, jadis exilé par le dernier des Flaviens, s'en tient à une allusion fugitive aux confiscations entreprises par ce César et à l'atmosphère d'angoisse qui les accompagnait [90]. A quoi s'ajoute le *topos* du tyran, où parfois on pourrait apercevoir Domitien. Car le tyran se vante ἐγώ εἰμι ὁ πάντων κράτιστος [91], à savoir *dominus et deus*, ainsi que se proclama Domitien. C'est que la critique d'un prédécesseur, universellement décrié, faisait plaisir à l'empereur en exercice mais il était plus prudent de ne pas trop insister, puisqu'on risquait de suggérer des analogies ; notamment lorsqu'il était question d'Hadrien, qui même avant son avènement, pouvait promettre de reprendre la politique de Domitien.

L'approche des grands martyrs de l'opposition sénatoriale — dont nous avons parlé en passant — nous paraît plus caractéristique encore. En effet, Epictète fait l'éloge de Latéranus, qui s'était laissé courageusement décapiter et qui avait affronté Epaphrodite [92], porte aux nues Paconius Agrippinus acceptant sans regret l'exil [93] et exalte la mémoire d'Helvidius

---

[82] Une telle importance est signalée par A. Michel, *La philosophie politique à Rome*, p. 296.

[83] Epict., *Diss.*, 3, 7, 21 : ζῆς ἐν ἡγεμονούσῃ πόλει·ἄρχειν σε δεῖ, κρίνειν δικαίως ; *ibid.*, 24, 61 : le sage doit remplir ses charges de sénateur ou son rôle de soldat.

[84] Epict., *Diss.*, 4, 4, 1 ; mais aussi 1, 10—11 ; 19, 26—29 ; *Man.*, 19, 2 ; 24, 1.

[85] Epict., *Diss.*, 2, 10, 10.

[86] Epict., *Diss.*, 24, 4.

[87] Epict., *Diss.*, 4, 5,6 : veillons à nous sauvegarder ἴδιον τὸ ἡγεμονικόν.

[88] Epict., *Diss.*, 4, 9, 1.

[89] Epict., *Diss.*, 1, 15, 2—4 ; 26, 15 ; 2, 8, 26—29 ; 14, 7 ; 11—13 ; 3, 1, 16—23 ; 10, 6—16 ; 12, 7—12 ; 19, 1—2 ; 21, 1—17 ; 4, 8, 12—21 ; 34—43 ; *Man.*, 33, 3—6 ; 48, 1—3.

[90] Epict., *Diss.*, 2, 7, 8. Il s'agit, dans ce passage, de Verulana Gratilla, l'épouse d'Arulenus Rusticus, et des persécutions qu'elle avait subies.

[91] Epict., *Diss.*, 1, 19, 2.

[92] Epict., *Diss.*, 1, 1, 19—20.

[93] Epict., *Diss.*, 1, 1, 28—31.

www.cimec.ro

Priscus [94]. Néanmoins, ces éloges se trouvent tous au premier livre des *Entretiens*, donc à une époque d'excellents rapports entre Trajan et le sénat et où il était fort à la mode de célébrer les martyrs du passé. Plus tard, quand l'influence d'Hadrien augmente, sinon au début du règne du successeur de Trajan, ces allusions élogieuses se raréfient sensiblement. Nous ne relevons plus que quelque allusion laudative à Ἑλουίδιος, compensée largement par d'autres passages où l'auteur condamne et considère comme esclaves des nobles lâches et vils : être sénateur représente souvent la plus belle et la plus collante des servitudes [95]. Car, à notre avis, les *Entretiens* remontent à la fin du règne de Trajan — le premier livre surtout, comme nous l'avons déjà dit — et aux débuts de celui d'Hadrien. Fergus Millar s'efforce cependant de prouver que les *Entretiens* datent de l'an 108 de notre ère [96]. L'atmosphère générale nous semble adéquate à d'autres moments historiques, mais Epictète pouvait évoquer devant ses élèves, y compris Arrien, des événements et des personnages plus anciens, c'est-à-dire remontant à l'an 108.

Cela dit, son public, les élèves d'Epictète étaient de jeunes seigneurs, des rejetons de l'aristocratie sénatoriale [97]. Aussi leur parlait-il parfois des persécutions de Néron plutôt que des répressions de Domitien, plus proches et, de ce fait, susceptibles de raviver les passions. Notamment il leur conseillait l'*obsequium*, l'obéissance à l'égard du pouvoir impérial. Certes, il convient d'abord de soigner son anti-destin individuel, sa προαίρεσις et, par conséquent, de ne pas se conduire en esclave envers l'empereur [98], de ne pas pratiquer, en général, la flagornerie des grands [99] ; néanmoins il faut se soumettre à l'empereur et même l'aimer. Epictète le déclare quand il reproche à certaines personnes de chérir la richesse, le tribunat — lorsqu'elles accèdent aux honneurs — et non pas César « à moins qu'il ne soit grandement digne d'estime » ἂν μή τι ᾖ πολλοῦ ἄξιος [100]. En tout état de cause, ces conseils d'obédience, de soumission, répondent à une atmosphère particulière pour l'époque d'Epictète. Les réformes d'Hadrien, à bien des égards plus osées et plus antisénatoriales que celles entreprises au premier siècle de notre ère, ont suscité moins de résistance que les gestes d'un Néron ou d'un Domitien, en dépit des sénateurs qui ont « boudé » le troisième des Antonins.

Ainsi, la boucle est fermée : Epictète plaide pour un anti-destin individuel, mais celui-ci devient réalisable dans les conditions de l'obéis-

---

[94] Epict., *Diss.*, 1, 2, 19—25. En revanche, Thraséas, mentionné avec quelque respect, est néanmoins critiqué d'avoir préféré la mort à l'exil (*ibid.*, 1, 1, 26—27) ; F. Millar, *op. cit.*, pp. 144 et 147 relève chez Epictète la plupart des passages où le philosophe se réfère aux sénateurs et aux *equites*.

[95] Sur Helvidius Epict., *Diss.*, 4, 1, 123. Quant aux sénateurs *ibid.*, 4, 1, 9—10 ; 40. A. Michel, *La philosophie politique à Rome*, p. 58 remarque à ce sujet : « Epictète admire profondément l'héroïsme d'Helvidius Priscus ; mais il se moque volontiers des prétentions des sénateurs romains ; il est lui-même un ancien esclave ».

[96] F. Millar, *op. cit.*, p. 142. Il s'appuie surtout sur les allusions d'Epictète aux discussions qu'il avait eues avec Maximus, *corrector* envoyé en Grèce aux environs de 108 *ad ordinandum statum liberarum ciuitatum*.

[97] Cf. aussi A. Michel, *La philosophie politique à Rome*, p. 295.

[98] Epict., *Diss.*, 4, 1, 12—13.

[99] Epict., *Diss.*, 3, 7, 31.

[100] Epict., *Diss.*, 4, 1, 60.

www.cimec.ro

sance à l'Empire, en l'occurrence à Trajan et, puis, à Hadrien, même si ce dernier était vraiment Epicurien [101]. Aussi le message philosophique d'Epictète dénote-t-il une nouvelle phase dans l'évolution de la pensée politique stoïcienne. Il est d'ailleurs significatif qu'elle coïncide avec le suicide d'Euphratès, philosophe qui avait fréquenté les cours de Musonius et aussi le cercle de Pline le Jeune, où il avait été aimé et admiré [102] et qui représentait un autre type de stoïcisme. Epictète le respectait [103]; ce qui ne l'empêchait pas de relever d'une autre orientation, empruntée par le stoïcisme romain.

Car Epictète appartient à un stoïcisme effectivement romain. D'ailleurs le Portique s'était établi à Rome depuis fort longtemps [104], bien que le grec restât sa langue préférée [105]. Ceci étant, Epictète se laisse aussi placer dans la lignée des lettrés grecs philoromains, qui réagissaient contre l'attitude peu favorable à Rome, manifestée par certains tenants de la nouvelle sophistique [106]. Une légère ironie à l'égard du sentiment nourri par les Romains vis-à-vis de la philosophie ne nous semble guère significative [107].

Or, cette Rome d'Epictète équivalait à la politique des Antonins, alors que la nouvelle phase du stoïcisme illustrait une mutation importante préfigurée seulement par Musonius Rufus et peut-être par Céler et Héliodore à l'époque de Néron. Epictète rejette aussi bien la tentation d'un programme politique propre, tel le despotisme philosophique de Sénèque, que le stoïcisme héroïque de l'opposition, pratiqué par les victimes de Domitien et dont Euphratès de Tyr était le descendant éloigné. Par conséquent, la *Stoa* politique comporte avec lui une nouvelle étape, après le moment Sénèque — gouvernement des philosophes — et la phase Helvidius — combat sans merci livré aux Flaviens. Nous comprenons bien qu'Hadrien laissa Euphratès se suicider, mais qu'il invita Epictète à rentrer à Rome.

Toutefois, Epictète repoussa l'invite et continua son enseignement à Nicopolis. C'est précisément en vue d'appuyer l'Empire d'Hadrien en pleine transformation, qu'Epictète souhaitait, à notre avis, préserver l'autonomie de son anti-destin individuel, à même de se développer dans le cadre fourni par la politique de l'empereur. Ou, mieux dit, cette politique avait besoin d'un témoignage de *dignitas* et d'autonomie spirituelle, alors qu'à la προαίρεσις rationaliste et relativement libre était nécessaire la politique nouvelle d'Hadrien. L'appui était mutuel et, malgré les apparences, la dignité prônée par Epictète n'a plus rien à voir, sauf le prestige d'un noble mot, avec la *dignitas* des martyrs stoïciens qui s'étaient dressés contre les Flaviens.

Quoi qu'il en soit, Epictète tourne les thèses du cosmopolitisme stoïcien en adhésion fervente à l'universalisme d'Hadrien : c'est, en quel-

---

[101] Tel le considère A. Michel, *Histoire des doctrines politiques*, p. 79.
[102] Plin., *Ep.*, 1, 10; quant à Euphratès et Musonius cf. F. Millar, *op. cit.*, p. 141.
[103] Epict., *Diss.*, 3, 15, 8.
[104] A ce propose cf. J. Brun *op. cit.*, p. 9; G. Rodis-Lewis, *op. cit.*, pp. 6—9.
[105] B. P. Reardon, *op. cit.*, p. 34. Sénèque semble plutôt une exception.
[106] Au sujet de l'attitude des écrivains grecs vis-à-vis de Rome cf. B. P. Reardon, *op. cit.*, pp. 17—21.
[107] Epict., *Diss.*, 3, 8, 7.

www.cimec.ro

que sorte, l'Empire ce monde où l'homme, qui n'est pas attaché à la terre, passe d'un lieu à un autre, pressé par la nécessité ou bien par le simple plaisir de la contemplation [108]. En outre, malgré son goût du repli et l'exaltation des Cyniques, Epictète — rappelons-le — soutient que les philosophes, affermis moralement dans un stade antérieur, observent les obligations de fils, père, frère, citoyen, époux, voisin, compagnon de route, dirigeant de cité, sujet [109]. Les καθήκοντα, les *officia* en résultent nettement précisés : il importe de remplir le rôle de citoyen, de se marier, de prendre soin de ses enfants [110].

Nous avons néanmoins le sentiment que les options socio-politiques d'Epictète ne s'arrêtent pas là. L'universalisme d'Hadrien — nous l'avons déjà dit — n'exprimait qu'un absolutisme renforcé continuellement. En outre, Hadrien bouleversa effectivement les hiérarchies sociales établies depuis longtemps, mais pour les remplacer par d'autres structures aussi hiérarchisées, sinon davantage, étant donné qu'on n'aboutissait à aucune forme sociale égalitaire, fût-elle acquise par des services dus au *princeps*. Il nous semble qu'Epictète n'exprimait pas l'optique des esclaves — dont il ne conservait tout au plus que quelques rares traces — mais des forces nouvelles, engagées par Hadrien dans l'engrenage de la direction de l'Empire : les sénateurs raliés, dont beaucoup de carrière très récente, les chevaliers employés dans l'administration, les militaires de métier. Du reste, le nouveau statut sociologique des forces de l'Empire rendait plus aisé le plaidoyer en faveur d'un antidestin individuel et autonome, alors que son état de mouvement ouvert, de dynamisme très vif, en était encouragé. C'est l'interprétation que nous proposons pour les options sociales et politiques épousées par Epictète.

En tout état de cause, l'option sociologique adoptée par Epictète explique pourquoi, en dépit de son origine, il ne conserve pas la moindre trace de l'ancienne utopie sociale des Stoïciens. Et ceci bien qu'on dise qu'il se rapproche des fondateurs de la *Stoa*, en l'occurrence les auteurs de cette utopie. On sait de quoi il s'agit : Zénon avait espéré supprimer les barrières entre les peuples et les cités, aussi bien qu'entre les classes sociales afin que tous les hommes vivent égaux, comme les bêtes d'un même troupeau [111]. Le « cosmopolitisme » stoïcien conservait les échos d'une doctrine demandant l'abolition des différences ethniques, mais l'espoir d'une société socialement égalitaire s'était vite évanoui. Cependant, on trouve encore une vague nostalgie de cette société égalitaire chez Sénèque, notamment dans la lettre 90 [112], alors qu'Epictète, l'ancien esclave, n'y

---

[108] Epict., *Diss.*, 3, 24, 12 ; également 2, 16, 32—38 ; 3, 22, 22.

[109] Epict., *Diss.*, 2, 14, 8 ; 3, 2, 1—4 ; également 2, 4, 1—11 ; 10, 1—10. Voir aussi plus haut la n. 33.

[110] Epict., *Diss.*, 3, 7, 26. Les choses les plus importantes sont : πολιτευέσθαι, γαμεῖν, παιδοποιεῖσθαι, Θεὸν σέβειν, γονέων ἐπιμελεῖσθαι, καθόλου ὀρέγεσθαι, ἐκκλίνειν, ὁρμᾶν, ἀφορμᾶν. Remarquons que cette fois la priorité échoit aux devoirs sociaux, placés avant les implications purement morales. Mais le philosophe avait acquis au préalable une parfaite προαίρεσις. Cf. aussi A. Bodson, *op. cit.*, pp. 127—129.

[111] Cf. J. von Arnim, *Stoicorum ueterum fragmenta*, 1, 262 ; aussi J. Brun, *op. cit.*, p. 113 ; quant au « cosmopolitisme » stoïcien G. R. Stanton, *The Cosmopolitan Ideas of Epictetus and Marcus Aurelius*, dans Phronesis, 13, 1968, pp. 183—195.

[112] Cf. E. Cizek, *Sur les traces de Zénon dans les Lettres à Lucilius*, dans Helikon, 3, 1963, pp. 196—208.

www.cimec.ro

songe jamais. Il proclame encore l'égalité de substance entre esclaves et hommes libres [113], mais il n'en tire aucune conclusion politique. *E contrario*, Epictète estime qu'on ne libère vraiment pas un esclave quand on lui accorde le statut d'homme libre et que l'esclavage est moral, de même que la liberté : on peut être consul et esclave, mais aussi esclave et homme libre [114]. Ce qui fait qu'il est inutile de combattre pour l'affranchissement ; autant l'idée d'un anti-destin purement individuel que l'appui à la politique des Antonins y trouvent leur compte.

La pensée d'Epictète était donc nourrie par les réalités de l'époque. Elle répondait aux efforts entrepris par les Antonins en vue de renforcer le Principat et de réorganiser les structures administratives et les hiérarchies sociales, de même qu'aux aspirations des individus cherchant des solutions personnelles au milieu des mutations profondes qui relâchaient les anciens liens civiques et bouleversaient les traditions de l'existence collective. Nous pourrions toutefois nous demander quel a été son impact réel sur l'esprit de l'époque. Il est certain qu'Epictète fait évoluer et décanter la morale stoïcienne ; par là, grâce au maître de Nicopolis, le stoïcisme devient une véritable philosophie de gouvernement, en fait du gouvernement d'Hadrien. Il est significatif que même un empereur — Marc-Aurèle — adoptera ce stoïcisme, sur les traces d'Epictète, encore que s'exprimant dans un langage plus nuancé. Il est néanmoins regrettable que nous connaissions mal la composition de l'école de Nicopolis, le nom des élèves d'Epictète [115]. De toute manière, ils devaient être nombreux [116] et fréquenter, ainsi que nous l'avons déjà montré, les cercles de la cour et de l'aristocratie sénatoriale. Au fond, Arrien — que nous connaissons bien — deviendra un haut fonctionnaire de l'Empire.

Le nom et la pensée d'Epictète ont donc dû être respectés et appréciés à la cour [117], ainsi que dans les milieux politiques et culturels les plus importants de l'époque, notamment dans celui de Septicius Clarus. Là on pratiquait surtout la pensée de la Nouvelle Académie, mais le stoïcisme y jouissait de faveurs assez importantes. Bien que ni Pline, ni Suétone ne fassent mention du nom d'Epictète, son enseignement — encore inédit et connu par l'entremise de ses élèves — était certainement connu par eux et par nombre d'adeptes de leurs cercles : Tacite lui-même a dû subir une certaine influence d'Epictète, malgré ses conceptions politiques assez

---

[113] Epict., *Diss.*, 1, 13, 3 : ἀνδράποδον, οὐκ ἀνέξῃ τοῦ ἀδελφοῦ τοῦ σαυτοῦ, ὅς ἔχει τὸν Δία πρόγονον, ὥσπερ υἱὸς ἐκ τῶν αὐτῶν σπερμάτων γέγονεν.

[114] Epict., *Diss.*, 2, 1, 26—28 ; 2, 25 ; 3, 24, 69 ; 4, 1, 8—40 ; 55 ; 57 ; 172—175. En ce qui concerne l'attitude d'Epictète à l'égard des classes sociales cf. aussi F. Millar, *op. cit.*, pp. 143—148.

[115] Cf. à ce sujet J. Bruns, *De schola Epicteti*, Kiliae, 1897 ; Th. Colardeau, *op. cit.*, p. 72 ; J. Moreau, *op. cit.*, pp. 12—13 ; G. Germain, *op. cit.*, p. 73.

[116] A. Jagu, *op. cit.*, p. 57 observait à ce sujet : « Epictète ne voulait pas seulement former des disciples convaincus ; il avait aussi l'ambition de susciter parmi eux de véritables apôtres qui iraient prêcher comme lui l'idéal stoïcien ».

[117] Pour Epictète et la cour cf. F. Millar, *op. cit.*, notamment pp. 143—144.

www.cimec.ro

éloignées de l'optique du maître de Nicopolis. Ses réflexions sur l'autonomie de l'âme et sur la dignité en portent témoignage [118].

En tout état de cause, Epictète a mené une existence irréprochable et a laissé un souvenir exemplaire. Il est pourtant utile d'ajouter que pour Epictète la voie a toujours été moins étroite que pour Sénèque, par exemple [119]. Il n'appartenait pas à l'aristocratie sénatoriale — tant s'en fallait — et son exil, sous Domitien, l'avait rendu prudent. En outre, sa dialectique oscillant entre le désengagement de la personne morale et l'engagement par le biais des *officia* subis au service de Antonins — ou les supposant tous les deux — lui laisse de larges disponibilités. Tandis que Sénèque, afin d'imposer son programme politique, avait dû tremper dans beaucoup d'affaires du temps, aussi louches qu'elles fussent.

De toute évidence, à l'intérieur de l'Etat des Antonins, Epictète lança un message qui eut son prix, très noble d'ailleurs. Ἄνθρωπος et ses dérivés reviennent fréquemment dans ses ouvrages, à chaque paragraphe et à chaque chapitre. Aucun autre Stoïcien n'a parlé à ce point des hommes et de l'humain. En dépit de la rigueur de ses préceptes, il imagine l'homme comme un être sociable par sa nature, affectueux, fidèle [120]; il oppose ὁ ἄνθρωπος au τὸ θηρίον « la bête sauvage » [121] et il fait l'éloge de l'amitié, privilège du sage, bien si précieux, associé du reste aux plus touchantes des vertus. Il s'interroge donc : ποῦ γὰρ ἀλλαχοῦ φιλία ἢ ὅπου πίστις, ὅπου αἰδώς, ὅπου δόσις τοῦ καλοῦ, τῶν δ' ἄλλων οὐδενός ; [122]. Il conseille avec ferveur la fidélité, l'honnêteté, la justice, la tendresse dans les rapports humains [123]; il exhorte les personnages qui assument des charges publiques d'adopter une tenue digne à l'égard de leurs administrés, d'emprunter la tolérance et le respect des droits de chacun [124] : Geneviève Rodis-Lewis a raison de soutenir qu'Epictète s'oppose à ce qu'on traite l'homme comme un simple instrument, qu'on l'aliène [125]. Il ne souhaite pas changer les rapports entre les forces sociales, loin de là, mais il offre aux humbles, aux déshérités, aux exploités la solution d'une fermeté morale qui pourrait les secourir, les réconforter, tandis

---

[118] A ce sujet cf. dernièrement E. Cizek, *Tacit*, Bucarest, 1974, p. 18.

[119] Quant aux rapports d'Epictète avec Sénèque cf. A. Bonhöffer, *Epictet und die Stoa*, p. 5 ; A. Oltramare, *Les origines de la diatribe romaine*, Lausanne, 1925, p. 252 ; A. Jagu, *op. cit.*, pp. 131—133 ; 154—155. Il est certain que Sénèque a été moins rigoriste que le maître de Nicopolis : son expérience de vie le portait souvent à pactiser et à pencher vers l'indulgence. Epictète ne parle jamais de Sénèque.

[120] Epict., *Diss.*, 4, 1, 126. Th. Colardeau, *op. cit.*, pp. 209—223 combattait l'idée qu'Epictète aurait fait preuve d'une « superbe diabolique » et croyait à son humilité.

[121] Epict., *Diss.*, 4, 11, 11.

[122] Epict., *Diss.*, 2, 22, 30. Vis-à-vis des autres hommes le philosophe a pour noble mission d'être un messager de vérité, un éclaireur et un héraut des dieux (*ibid.*, 3, 22, 69).

[123] Epict., *Diss.*, 2, 22, 3—19. Même les méchants sont nos frères : le vrai Cynique aime ceux qui le battent (*ibid.*, 3, 22, 54). Cf. A. Bodson, *op. cit.*, p. 115.

[124] Epict., *Diss.*, 3, 4, 1—12 ; 4, 32—36.

[125] G. Rodis-Lewis, *op. cit.*, p. 130 ; sur l'humanisme stoïcien en général cf. R Chevalier, *op. cit.*, p. 537 et surtout A. Bodson, *op. cit.*, pp. 112—126.

www.cimec.ro

qu'aux grands du jour il leur recommande une modération, une humilité qui, malgré tout, servent à quelque chose.

Voilà donc la contribution d'Epictète. A un premier niveau, il conseillait plutôt le repli sur soi-même, afin de concéder — à un second niveau — au philosophe d'accomplir des devoirs humains et civiques. Ses innovations en morale conduisent à la doctrine de l'anti-destin et à un soutien inconditionnel apporté à la politique d'Hadrien qui fait du stoïcisme une philosophie de gouvernement. Ce soutien laisse toutefois à Epictète et à ses élèves une marge de manœuvre entre l'engagement digne et le désengagement humble ; en outre, la philosophie d'Epictète comporte un message humaniste exprimé avec ferveur.

www.cimec.ro