

Manuel d'Epictète

Commentaire établi à partir du texte publié chez Hatier (collection Profil, n° 738) dans la traduction originale de Raymond Létouquart, revue et complétée par Claude Chrétien.



Epictète n'écrivit rien. Ce fut son disciple **Flavius Arrien** (qui deviendra historien et homme politique), originaire de Nicomédie en Bithynie, qui, ayant suivi les leçons d'Epictète à Nicopolis, rédigea les notes qu'il avait prises en écoutant son maître. De là sortirent les *Entretiens d'Epictète* en huit livres : il nous en reste quatre. De tous ces entretiens, Flavius Arrien lui-même tira ce qui lui parut essentiel, pour le condenser en un petit livre qu'on pût toujours avoir sous la main et porter avec soi : le *Manuel d'Epictète*. Simplicius, qui composa un commentaire très développé de ce petit livre dit à son sujet qu'il « **est une arme de combat qu'il faut toujours avoir à sa portée, et dont il faut que ceux qui veulent bien vivre soient toujours prêts à se servir** ».

I. Ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous.

Cette première partie s'articule en trois moments : à partir d'un **constat théorique** (§ 1 et 2), peuvent être tirées des **conséquences pratiques** (§ 3 et 4) et un **viatique pragmatique** (§ 5).

1. Constat théorique :

Les § 1 et 2 énoncent la distinction fondamentale qui guide toute la philosophie d'Épictète, distinction entre les «*choses qui dépendent de nous*» et celles «*qui ne dépendent pas de nous*», les caractérisent et en donnent des exemples.

Les choses qui dépendent de nous sont les choses sur lesquelles «*nous pouvons avoir une action*». En effet, les choses qui dépendent de nous sont celles qui ne peuvent pas se réaliser sans notre action ou notre intervention, autrement dit celles qui sont sous notre totale emprise, celles dont nous sommes les maîtres incontestés. Il faut donc que nous voulions ces choses pour qu'elles soient.

Ces choses sont «*la croyance, la tendance, le désir, le refus*».

La *croyance* est l'action ou le fait de croire une chose vraie, vraisemblable ou possible. La croyance est inféodée au vouloir dans la mesure où l'on ne peut pas croire sans vouloir croire. Ce à quoi nous croyons ne nous est pas imposé, même si ce à quoi nous croyons est extérieur à nous. Si quelqu'un me dit quelque chose, je le crois si je veux bien le croire, et le mouvement d'adhésion à une assertion se fait de mon esprit vers cette assertion. Autrement dit, si je décide de croire vraie une chose fausse, j'en suis seul responsable et je suis seul comptable de mon égarement. Je peux croire en toute ignorance et ma volonté peut dépasser ma connaissance, toujours est-il que je suis le seul maître de ma volonté.

Le *désir* et la *tendance* sont les deux figures du vouloir selon Épictète. Le désir cherche l'acquisition d'un bien : la valeur visée est l'utilité. La tendance vise l'accomplissement d'une action convenable, autrement dit d'un devoir. Si je désire posséder tel objet, ce n'est pas lui qui s'impose à moi mais moi qui me l'impose et si je veux hors de ma portée, mon malheur a moi seul comme responsable. De même, si je tends au crime, je suis le seul responsable de ma tendance puisqu'elle est l'expression de ma volonté.

Le *refus* est l'action, le fait de ne pas adhérer à quelque chose. Si je refuse de faire le bien, c'est ma seule volonté qui me contraint et non pas d'hypothétiques circonstances ; et si je suis contraint par moi seul, je ne suis pas contraint.

Les choses qui ne dépendent pas de nous sont celles qui se réalisent sans que nous agissions. Nous ne pouvons pas agir sur elles ; elles dépendent d'autres volontés que la nôtre. Ces choses sont «*la santé, la richesse, l'opinion des autres, les honneurs*». Nous ne pouvons pas vouloir être en bonne santé ou riches. Nous ne décidons pas d'être pauvres ou malades. Ces choses qui nous affectent dépendent du choix de la nécessité et d'une distribution hasardeuse qui nous dépasse. Je peux, certes, vouloir mener une vie saine : je peux refuser de boire, refuser de fumer, je peux vouloir affermir mon corps par une gymnastique quotidienne. Néanmoins, je ne suis pas maître de la maladie qui m'affectera peut-être malgré cette façon de vivre. De même, je peux vouloir économiser mon argent, mais il ne dépend pas de moi de me le faire voler ou de voir détruite la maison dans laquelle j'avais investi mon pécule. Ces exemples montrent bien que la seule volonté, aussi forte soit-elle, ne peut rien face à la volonté bien plus puissante du destin ou de la nécessité.

Si je ne peux rien contre la volonté du destin, je ne peux rien non plus contre la volonté des autres. Ainsi, *les honneurs*, qui sont tout ce qui confère éclat et distinction

dans la société, dépendent d'une volonté étrangère à la mienne. Je peux même avoir une dignité morale réelle et n'avoir pas de considération sociale. De même des hommes indignes peuvent bénéficier des honneurs de façon indue. La course aux honneurs est donc aussi vaine qu'inutile puisque les honneurs ne m'assurent pas de ma valeur et ne dépendent pas de ma volonté. Les honneurs, comme *l'opinion des autres* ne dépendent donc que des autres : mon action ne peut avoir de prise sur eux.

2. Conséquences pratiques :

Les § 3 et 4 tirent les conséquences pratiques immédiates du précédent constat théorique : soit l'homme est heureux et libre s'il veut ce qui dépend de lui, soit il est malheureux et dépendant s'il désire ce qui ne dépend pas de lui.

Confondre les volontés, c'est se condamner au malheur. En effet, si l'on croit pouvoir agir sur la maladie qui nous attaque ou sur la médisance qui nous menace, on s'agite en vain puisque la maladie dépend des dieux (ou du destin) et la médisance des autres hommes. Nous ne pouvons pas vouloir que les dieux nous veuillent en bonne santé s'ils nous veulent malades et nous ne pouvons pas vouloir que les autres nous considèrent s'ils nous méprisent. On peut bien alors s'en prendre aux dieux ou aux hommes, mais c'est là se salir et s'abîmer l'âme inutilement puisque ces représentations contre lesquelles nous nous insurgons ne dépendent pas de nous. Cette agitation hors de propos rend notre «*âme inquiète*», mais nous sommes les seuls responsables de cette absence de repos (*quies* en latin), de cette absence de quiétude que nous nous imposons à nous-mêmes. Accuser les autres des maux qui nous affligent, c'est se rendre compte que ces maux dépendent des autres, mais c'est oublier qu'en même temps nous n'y pouvons rien. C'est donc faire à moitié le constat théorique auquel Epictète nous invite. En même temps que nous constatons que certaines choses dépendent des autres, nous devons aussi savoir que nous ne pouvons rien y faire. Au contraire, si nous prenons en compte nos propres limites qui sont les limites de notre volonté, nous ne pouvons être malheureux puisque le bonheur réside dans l'adéquation de notre vouloir et de notre pouvoir. C'est pourquoi nous devons apprendre à reconnaître ce qui dépend de nous afin de n'être pas malheureux.

C'est donc à une subordination totale du vouloir au savoir que paraît tendre la philosophie définie à la façon d'Epictète. Il s'agit en effet d'apprendre à vouloir. Alors que le profane, celui qui n'est pas philosophe, s'obstine à vouloir ce qu'il ne peut obtenir et à refuser ce qu'il ne peut éviter, la connaissance philosophique, en nous enseignant ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas, apprend au vouloir à ne jamais manquer son but et à ne jamais rencontrer ce qu'il fuit. Cette orientation correcte du vouloir, fondée sur une connaissance exacte des limites de notre pouvoir est donc la tâche qui s'impose de la façon la plus urgente à l'apprenti philosophe qui tient dans sa main ces sages préceptes d'Epictète.

3. Viatique pragmatique :

L'objet du § 5 est donc de présenter un viatique pour la vie courante, afin d'éviter d'être malheureux. Dès qu'un malheur nous arrive, nous devons porter d'emblée sur lui le soupçon suivant : sans doute ne savons-nous pas véritablement ce qu'il est : « *C'est une idée que je me fais, ce n'est pas du tout en réalité ce que cela paraît être.* ». Il faut ensuite tâcher de savoir véritablement ce qu'est la chose qui nous affecte. Cette recherche qui vise le savoir sur les choses est un préalable indispensable à la décision. Autrement dit, tout jugement doit être suspendu jusqu'au moment où il pourra être porté en pleine lumière, en toute connaissance de cause. Il faut donc passer tous les événements qui nous arrivent au crible du constat théorique précédemment présenté. C'est alors seulement qu'on pourra

savoir si la cause de ce qui nous arrive est en nous ou hors de nous. Si elle est hors de nous, alors il est inutile, vain et pernicieux de nous en plaindre. C'est en ce sens que l'on peut dire que ce qui nous affecte ne nous touche pas si cela ne dépend pas de nous.

II. Pour être libre, refuser le mal et renoncer provisoirement aux désirs.

1. Démonstration théorique :

Le § 1 démontre que la liberté suppose le renoncement aux désirs. Cette démonstration se fait en trois temps :

1. désirer, c'est vouloir avoir quelque chose ; refuser, c'est vouloir ne pas avoir quelque chose. (Le désir et le refus ont été définis au début du *Manuel*.)

2. ne pas avoir ce qu'on veut rend malheureux ; avoir ce qu'on ne veut pas rend malheureux. Le malheur est donc cet espace qui peut demeurer entre le pouvoir et le vouloir. Cet espace peut se transformer en gouffre et le malheur être d'autant plus grand. Le but de la philosophie d'Épictète est de réduire cet espace jusqu'à ce que l'homme ne désire plus que ce qu'il peut avoir, autrement dit jusqu'à ce que le vouloir soit adéquat au pouvoir.

3. il ne faut donc vouloir que ce qu'on peut avoir : la possibilité finie limite la volonté infinie ; il faut pouvoir pour vouloir. Même si la volonté est infinie, même si je peux vouloir être maître du monde ou décrocher la Lune, je demeurerai malheureux tant que je ne voudrai pas dans les limites que dessine mon pouvoir. Ainsi, un paralytique sera toujours malheureux s'il désire marcher et un aveugle toujours malheureux s'il désire voir les couleurs. En revanche, un aveugle n'est plus malheureux s'il renonce à ce désir impossible.

Épictète nous invite donc à une modestie pratique : l'homme doit tempérer l'inflation de son désir. L'homme, être limité, doit prendre conscience de ses limites et ne vouloir réaliser que ce qui est en son pouvoir.

2. Conséquences pratiques :

Le § 2 tire les conséquences pragmatiques de la démonstration précédente. A la théorie succède l'injonction : «*Cesse donc*». On constate qu'alternent toujours dans le *Manuel* la démonstration et l'injonction, l'indicatif et l'impératif. Pourquoi ? Parce que tout constat théorique a des conséquences pratiques et que tout impératif pratique est fondé théoriquement. La philosophie d'Épictète n'est donc pas seulement une réflexion sur les choses, mais elle est d'abord et avant tout une manière d'affronter les choses. Il ne suffit pas de savoir ce qu'il en est du monde, encore faut-il savoir s'y inscrire sagement.

Pour ce faire, il faut vouloir dans les limites de son pouvoir. Or, on ne peut que dans le domaine de ce qui dépend de nous. Il faut donc vouloir ce qui dépend de nous.

Mais dans un premier temps («*pour le moment*»), il s'agit de refuser ce qui ne dépend pas de nous. Le *Manuel* présente en ce sens une éthique d'abord négative : d'abord et à ce moment de la lecture et du travail, alors que nous ne sommes pas encore un

philosophe accompli, il vaut mieux n'avoir pas de désir du tout car nous prenons le risque de vouloir hors de notre portée puisque notre savoir à propos de notre pouvoir n'est pas encore complet. Dans le doute, mieux vaut s'abstenir.

Néanmoins, il est bien évident que l'on ne peut pas cesser de vivre pendant qu'on est en train d'apprendre à appliquer les préceptes d'Epictète. Il peut arriver qu'un certain nombre de choses nous affectent pendant notre recherche. Face à ces choses, il convient d'être «*réservé, retenu, raisonnable*». Autrement dit, avant que notre raison ait la pleine maîtrise de nos représentations, on doit agir avec prudence et vouloir ou refuser avec réserve. Nous sommes, à ce moment-là de la lecture un peu comme dans une pièce obscure avant que la lumière ne s'allume : quand la lumière éclairera la pièce (quand notre raison éclairera les événements et que notre savoir sera complet), nous pourrons avancer sans crainte et en toute connaissance de cause (nous pourrons vouloir ce que nous savons dépendre de nous), mais en attendant, il vaut mieux avancer avec prudence de peur de nous faire mal en nous cognant aux murs (en attendant, il vaut mieux vouloir avec prudence de peur de nous rendre malheureux).

III. Savoir user des représentations.

La sérénité, la paix de l'âme non troublée, la quiétude qui est l'absence de malheur (on se rappelle que le malheur se caractérise par l'agitation de l'âme) dépendent de ce que nous savons de la nature des choses. Encore une fois, le savoir est le préalable nécessaire à l'action et la condition indispensable du bonheur. Connaître la nature d'une chose c'est connaître sa définition. Or il est dans la définition d'une poterie d'être brisée comme il est dans la définition d'un mortel de mourir.

Si on sait qu'une poterie est cassable, on ne s'étonne pas qu'elle se casse et le fait qu'elle soit brisée ne nous rend pas malheureux. De même, quand on sait qu'un homme est mortel, on ne s'étonne ni ne s'attriste à sa mort. En effet, il ne dépend pas de nous de modifier les définitions des choses. Ainsi, en sachant ce que sont les choses, on n'est pas troublé par elles puisque lorsqu'on sait ce qu'elles sont, on sait aussi si elles dépendent ou non de nous. Ce qui dépend de moi, c'est la nature de mon attachement et non pas la nature de la chose à laquelle je m'attache. Je peux donc modifier mes représentations mais non pas la chose que je me représente. Si je me représente mon fils immortel, ma peine lors de sa mort est seulement de ma faute.

Une telle éthique peut sembler difficile. En effet, il peut sembler impossible à celui qui aime de ne pas pleurer celui qu'il aime quand il meurt. Néanmoins, cette éthique est progressive («*commence par les objets les plus humbles*»). Si Epictète prend l'exemple de la poterie avant celle de l'enfant, c'est que nous devons apprendre progressivement à nous détacher des choses. Il est plus aisé de se détacher des objets et de les voir se briser sans peine. Quand cette habitude est prise, on peut alors apprendre à se détacher des choses qui nous semblent plus importantes. Epictète ne dit pas qu'un enfant ne vaut pas plus qu'un vase, mais il nous invite à considérer la définition de ces deux choses afin de nous rendre compte que l'une comme l'autre sont destinées à disparaître un jour. Il ne s'agit ni d'être insensible avec femme et enfant ni de les ignorer : embrasse ton fils, mais si tu l'embrasses, souviens-toi de ce que tu embrasses. L'amour n'est pas condamné par Epictète, mais cet amour doit être, comme toute tendance, éclairé par le savoir : il doit être un amour sage, autrement dit un amour qui sait ce qu'il aime.

IV. Se conformer à la nature, c'est accepter le cours des choses et bien user des représentations.

La connaissance de la nature des choses est un *requisit* de l'action : quelle que soit l'action que l'on entreprend, on doit s'efforcer au préalable de connaître la nature de cette action, ses principes et ses conséquences.

Epictète prend ici l'exemple du fait de se rendre aux bains (c'est-à-dire dans les établissements publics où l'on pouvait se baigner – ce qu'on appelle aujourd'hui une piscine). Il est dans la définition des bains, dit Epictète, qu'ils soient fréquentés par des grincheux, des farceurs, des voleurs. De même qu'un mortel ne peut pas ne pas mourir, de même celui qui se rend dans un endroit public ne peut pas ne pas rencontrer la foule et risquer d'être importuné par certains de ses membres.

C'est pourquoi, avant d'aller à la piscine, il faut se dire : « *Ce que je veux, c'est me baigner, mais aussi conformer ma conduite à la nature des choses.* ». Autrement dit, il faut accepter d'inscrire son action dans l'ordre du monde et non pas espérer voir l'ordre du monde s'adapter à son action. Encore une fois, nous devons nous limiter aux bornes de nos possibilités et s'il nous est possible de conformer nos désirs à ce qui arrive, l'inverse nous est interdit. Autrement dit, nous ne devons pas seulement subir passivement les événements du monde, mais aussi faire en sorte de les vouloir. L'éthique d'Epictète est une éthique de la souplesse, de l'adaptation, de l'accord : la volonté ne doit pas venir heurter l'ordre des choses mais doit au contraire aller dans le même sens que lui. Encore une fois, c'est la seule manière de n'être pas irrité et donc de se disposer au bonheur.

V. Il n'y a d'autre mal que le mauvais usage des représentations.

Le début de ce paragraphe reprend la distinction déjà faite entre les choses et leurs représentations, entre les «*événements*» et «*l'idée*» que les hommes s'en font. Alors que la chose ou l'événement sont objectifs, la représentation que s'en fait l'homme est subjective dans la mesure où elle est le fruit de son esprit. La représentation introduit une distance avec les choses puisqu'elle n'est pas la chose mais l'image qu'on en a. L'esprit brode sur le réel et peut le transformer radicalement en en créant une image inadéquate.

«*Ce qui trouble les hommes*» vient donc de leur esprit : l'âme est émue par ce qu'elle crée elle-même, en positif ou en négatif.

Suit un exemple pour illustrer ce travail de l'esprit sur les choses : l'effroi face à la mort. En elle-même, la mort est un événement nécessaire qui n'est ni à espérer ni à craindre. Or les hommes la craignent. Néanmoins, ce qui provoque leur effroi n'est pas cet événement lui-même mais l'idée qu'ils s'en font. Or, cette idée est fausse. Ainsi, c'est encore une fois par manque de savoir que les hommes ont peur : s'ils savaient, ils attendraient le terme avec sérénité.

Cette sérénité est celle de Socrate qui sut demeurer calme à l'heure de son trépas comme le montre Platon dans le *Phédon*, dialogue qui relate les derniers instants et les dernières paroles de celui qui est le parangon de la sagesse. Socrate est en effet le maître par excellence, celui qui sait et qui exhorte ceux qui l'entourent à apprendre la nature de chaque chose. Or Socrate sait que la mort est l'instant de la libération de l'âme hors de la gangue corporelle et qu'en ce sens elle n'est pas à craindre. (On pourrait objecter à Epictète que si Socrate ne craint pas la mort, c'est à cause de la représentation qu'il en a : en ce sens, son absence de trouble est autant le résultat d'une représentation que l'est la peur de celui qui se représente la mort comme un mal effrayant.) Socrate, qui sait, ne jugeait pas la mort effrayante : c'est qu'elle ne l'est pas. Donc, si l'on craint la mort, il faut tâcher de réformer sa représentation afin de n'être plus troublé.

Par extension, ce qui vaut pour la mort vaut pour tous les événements qui nous effraient : la peur est toujours en nous, et non pas dans les choses. Si l'on apprend cela on peut alors s'acheminer progressivement vers la sérénité.

Le chemin de la sérénité comprend des étapes et suppose donc un travail régulier et patient. La fin de ce paragraphe en distingue trois principales :

1. avant le cheminement, se tient *«celui qui n'est pas philosophe»*. Il s'agit de celui qui ignore qu'il y a des choses qui ne dépendent pas de sa volonté et qui tient rigueur aux autres des maux dont ils ne sont pas responsables puisque seul le destin a voulu que ces maux l'affligent. Celui qui n'est pas philosophe s'agite, accuse à tort et souffre d'autant plus qu'il ajoute l'amertume à ce qui l'afflige.

2. Sur le chemin de la sérénité, se tient *«celui qui commence à être philosophe»*. Celui-là sait qu'il y a des choses qui dépendent de lui et d'autres qui n'en dépendent pas. Cet individu souffre comme le premier, mais à la différence du premier, il sait que sa souffrance est le résultat de ses représentations. Il n'est donc pas dans l'ignorance absolue comme le premier homme, mais néanmoins, son âme n'est pas encore complètement sereine.

3. En revanche, celle du *«philosophe»* est complètement sereine. Le philosophe est celui qui a terminé de cheminer et qui a atteint la quiétude et le bonheur. Le philosophe n'accuse plus personne dans la mesure où il ne souffre plus. Puisque son âme est en repos, il n'a pas à chercher de responsable à son agitation. En plus de *«celui qui commence à être philosophe»*, celui qui est *«philosophe»* sait que ce qui arrive devait arriver. Il s'incline devant les décisions de la nécessité qui le dépasse et son acquiescement total est la raison de sa quiétude.

VI. Le propre de la nature humaine, c'est l'usage des représentations.

La seule chose qui appartienne en propre à l'homme est *«l'usage de (s)es représentations»*. En effet, ce qui dépend de nous seul, c'est de bien vouloir, c'est-à-dire de vouloir dans les limites de notre pouvoir. Il dépend donc de nous seuls de savoir à quoi nous pouvons acquiescer et d'y acquiescer. Ce qui dépend de nous c'est donc non seulement la façon dont nous nous représentons les choses, mais en outre *«l'usage»* que nous en faisant, c'est-à-dire la façon que nous avons de les utiliser. C'est de cela seul que nous pouvons nous vanter, c'est cela seul qui nous permet de nous estimer.

VII. Dans l'action, soin et détachement à l'égard des biens extérieurs.

Cette partie est composée de deux paragraphes présentant l'attitude qu'il faut adopter face aux ordres du destin. Le premier paragraphe présente une métaphore, reprise par le second paragraphe en termes plus explicites.

Tout membre d'un équipage doit obéir aux ordres du pilote qui connaît le but que doit atteindre le navire et le chemin qu'il doit suivre pour y parvenir. Lors des escales, les marins peuvent batifoler mais doivent toujours garder la *«pensée tendue vers le navire»*

afin de reprendre la mer quand le pilote l'ordonne. Quels que soient les plaisirs de l'escale, rien ne doit faire oublier au marin sa soumission au pilote.

Il en va de même dans la vie. Quels que soient les plaisirs qu'elle nous offre, quelle que soit la douceur de l'escale, au moment de quitter la rive, c'est-à-dire au moment de mourir, nous devons regagner le navire qui va nous emporter sans rechigner. Nous ne devons donc pas geindre au moment de quitter la vie puisque nous sommes soumis aux ordres de la nécessité. La chose est d'autant plus vraie à mesure que nous avançons en âge : plus on est vieux, plus on a de chance d'être appelé à quitter la vie. C'est pourquoi le vieillard doit se préparer d'autant mieux à l'appel de ce pilote tout puissant qu'est le destin. En ce sens, plus on avance en âge et plus on doit se détacher des exigences du monde afin de pouvoir d'autant plus facilement s'en séparer le moment venu.

VIII. Adhésion de la volonté au destin.

Le destin décide pour nous de ce qui nous arrive. En ce sens, il est absurde de croire pouvoir avoir une quelconque influence sur ce qui arrive. Arrivera ce qui doit arriver et au lieu de *«demander que les événements arrivent comme tu le veux, il faut les vouloir comme ils arrivent»*. L'esprit doit donc se convertir et adhérer à la nécessité. Cette adhésion est la seule manière d'être libre et par conséquent heureux. On pourrait croire que cette adhésion n'est pas l'expression d'une liberté mais plutôt celle d'une soumission totale aux voies du destin. Il n'en est rien dans la mesure où l'on doit *«vouloir»* les événements comme ils arrivent. Ainsi, le sage n'obéit pas comme un esclave au destin, mais s'accorde librement avec lui, consent en toute liberté à la nécessité. Dans la mesure où c'est moi qui décide de vouloir ce que veut le destin, ma liberté est totale et entière. L'assentiment aux événements nous permet de nous les approprier activement. En acceptant le destin, l'homme le fait sien et peut ainsi être heureux. Le stoïcien n'éprouve pas un sentiment de révolte devant un monde absurde, mais il ne se contente pas non plus d'accepter passivement le destin : il adopte une attitude active.

La volonté et les forces qu'elle peut mobiliser en l'homme garantissent à celui-ci une liberté absolue.

IX. Epictète le boiteux établit ici que notre liberté ne peut être entamée par rien à moins qu'elle le veuille bien. Etre libre équivaut à pouvoir vouloir sans entrave. Toutes les entraves extérieures ne peuvent rien contre la citadelle intérieure qu'est notre volonté. Epictète prend ici l'exemple de la maladie. Celle-ci affecte notre corps, mais non pas notre volonté. Cet exemple montre bien que pour Epictète, nous ne sommes pas notre corps, mais nous sommes à l'intérieur de lui : ce qui nous constitue en propre, c'est notre volonté et celle-ci est désincarnée. Ce qui arrive à notre corps ne dépend pas de nous : ainsi, même ce qui est le plus proche de notre volonté, notre corps, ne peut faire obstacle au déploiement de la liberté de notre volonté.

X. Par des exercices constants la volonté peut s'affermir et l'apprenti philosophe cheminer vers la sérénité. Pour ce faire, il faut que chaque épreuve soit l'occasion pour la volonté de connaître ses limites. A chaque fois que l'on veut, à chaque fois que le monde nous présente des occasions de vouloir, il faut que notre volonté examine si elle peut légitimement vouloir.

Plusieurs exemples sont envisagés où la volonté peut exercer sa constance. Lorsqu'on rencontre «*un beau garçon ou une belle fille*», notre âme peut être séduite, émue, mise en mouvement, autrement dit affectée par une chose qui ne dépend pas de nous. Cette émotion n'est pas nécessairement désagréable et le désir amoureux ne nous rend pas nécessairement malheureux. Néanmoins, cet événement doit être l'occasion pour la volonté d'exercer sa fermeté, car il ne saurait être question que nous nous laissions aller à dépendre des choses qui ne dépendent pas de nous, même si ces choses ont un sourire aguichant. A la limite, la dépendance heureuse est plus à craindre que la dépendance malheureuse dans la mesure où elle nous fait moins souffrir. Néanmoins, toute dépendance est à éviter, et toute prison est à fuir, que le geôlier soit revêche ou plaisant. Face au risque de la dépendance amoureuse, le sage doit être *continent*, c'est-à-dire s'abstenir de tout plaisir charnel.

La constance est difficile face à un objet séduisant. Mais elle l'est peut-être d'autant plus face à un objet repoussant. Ainsi, si on doit réaliser «*un travail épuisant*», on sera fort tenté de baisser les bras et de déclarer ses forces dépassées et sa constance entamée. Or, quelle que soit la nature de l'objet, il faut garder sa volonté ferme. C'est pourquoi «*l'endurance*», c'est-à-dire l'habitude de l'effort doit permettre de faire face à une épreuve pénible. Si l'habitude a été prise de résister aux événements agréables, la volonté saura d'autant mieux résister aux événements pénibles. Cette endurance se transformera en «*patience*» face aux «*insultes*».

On comprend bien que le chemin vers la sagesse et la maîtrise de soi est progressif : c'est grâce à «*l'habitude*» que la volonté peut petit à petit s'affermir et l'âme trouver la tranquillité : «*Et ainsi tu t'habitueras à ne pas te laisser surprendre par les idées que tu te fais des choses.*». A force de connaître mieux la nature des choses et à force d'exercer la fermeté de sa volonté, l'âme acquiert un contrôle de plus en plus grand d'elle-même.

XI. Confiance au destin et indifférence aux biens extérieurs.

Seul le destin est le maître des hommes et ceux-ci ne possèdent rien sinon leur volonté. Dès lors, nous ne possédons ni «*femme*», ni «*fil*», ni «*domaine*» : tous ces objets appartiennent au destin. Même si je parle de *ma* femme, elle n'est aucunement mienne. Le seul nom susceptible d'être précédé du possessif est *volonté* : *ma* volonté. Si j'ai la charge, pendant un temps déterminé, de certains objets, ceux-ci peuvent m'être retirés sans que je m'en plaigne, dans la mesure où ils m'ont seulement été confiés, prêtés. Le rapport de possession aux choses est caractéristique de celui qui ignore encore que seul le destin possède les choses. Par conséquent, on ne peut pas considérer que le vol est un mal puisqu'il est seulement une restitution commandée par le destin. Autrement dit, on ne considère une chose comme mauvaise que par ignorance : ce qui apparaît comme un mal à notre connaissance limitée est un bien dans l'économie générale de la destinée : il n'y a ni bien ni mal, il n'y a que ce qui est et qui est voulu par le destin.

C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'injonction d'Epictète : quand le destin te confie un bien, «*tout le temps qu'il te le confie, uses-en comme d'un bien qui appartient à un autre, comme font des voyageurs à l'auberge*». Cela signifie que rien ne nous appartient en propre, de même qu'à l'auberge, le lit dans lequel je dors n'est pas le mien. Cela ne signifie pas néanmoins qu'il faut négliger les biens que nous confie le destin. De même qu'à l'auberge, je ne dois pas broser mes chaussures avec les draps du lit sous prétexte que ces draps ne sont pas miens, de même je ne dois pas laisser dépérir mon domaine et pourrir mes récoltes sous prétexte qu'ils ne m'appartiennent pas mais appartiennent seulement au destin. Quand quelqu'un me prête un bien, j'en prends soin de manière à le rendre intact. De même, quand le destin me confie la charge de quelque chose ou de quelqu'un (d'un domaine ou d'un enfant) je ne dois pas les négliger. Je dois donc faire

fructifier mon domaine et éduquer mes enfants de façon à les rendre en bon état au destin au moment où il me reprend ce qu'il m'a confié. Autrement dit le stoïcisme n'a pas pour conséquence le désintérêt du monde et de ses objets. Au contraire, il faut, tout en sachant que nous ne possédons rien en propre que notre volonté, garder précieusement les biens que le destin nous confie.

XII. Préserver son bonheur par l'indifférence aux choses extérieures et le bon usage des représentations.

Ce passage s'articule en deux paragraphes distincts. Dans le premier paragraphe, Epictète examine les pensées dont doit se débarrasser celui qui veut «*progresser en sagesse*» ; dans le second paragraphe, il donne des conseils pratiques pour mener à bien ce travail.

Pour progresser en sagesse, il faut se débarrasser de l'idée que nous pourrions avoir une influence sur notre destin. Seule la nécessité décide de ce qu'est et de ce que sera notre vie. «*Je n'aurais pas de quoi vivre*» et mon esclave «*sera mal dressé*» sont donc des pensées que nous devons abandonner ainsi que tous les raisonnements dont elles sont la conclusion. Si le destin me veut pauvre et mal nourri, si le destin veut mon esclave insolent, c'est qu'il en sera ainsi et que je ne peux rien contre cela. Tenter de combattre le destin est une agitation vaine. Il faut seulement viser la quiétude de l'âme, quelles que soient les circonstances. Tenter de combattre les circonstances, c'est se condamner au malheur alors que c'est prendre le chemin de la félicité de renoncer à ce combat et de considérer les circonstances comme indifférentes. Dans la mesure où l'homme doit viser le bonheur et dans la mesure où ce bonheur ne dépend que de la constance et de la fermeté de la volonté, c'est à cet exercice seul qu'il faut s'adonner. Notre bonheur ne dépend pas des circonstances extérieures et il faut s'habituer à les tenir pour négligeables.

Ce travail est ardu et nécessite un effort lent et progressif. C'est pourquoi l'entraînement doit être mesuré. De même qu'un athlète ne court pas directement le marathon mais s'entraîne sur de petites distances, de même l'apprenti philosophe doit entraîner sa volonté à ignorer d'abord les petites choses puis, petit à petit, les choses apparemment plus importantes (celles qu'on croit souvent, mais à tort, plus importantes). Du vin perdu à l'esclave pervers, l'apprenti philosophe gagne ainsi le calme de l'âme qui est gage de bonheur.

XIII. Se conformer à sa propre nature et non à l'opinion d'autrui.

De même que pour devenir sage il faut être indifférent aux choses extérieures qui ne dépendent pas de nous, de même il faut être indifférent à l'opinion des autres qui ne dépend pas non plus de nous.

Il est certain que l'apprenti philosophe qui ne s'émeut pas de l'insolence de son esclave va «*passer pour un fou, un insensé*» auprès des autres qui continuent de croire qu'ils peuvent agir sur le cours des destinées. Mais il vaut mieux passer pour un fou qu'avoir l'âme troublée.

De même, l'apprenti philosophe ne doit pas expliquer que son laxisme face à son esclave est le résultat d'une recherche de la sagesse, il ne doit pas avoir «*la prétention de paraître savant*» (en grec, savant = sage = *sophos*). En effet, une telle prétention signifie qu'il dépend encore de l'opinion des autres et qu'il croit pouvoir avoir une influence sur elle. Une telle prétention est donc le fait de celui qui n'a pas encore bien compris qu'il y a des

choses qui ne dépendent pas de lui. En tentant de justifier sa conduite, on inféode encore sa volonté à ce qui ne dépend pas de soi et on se reconnaît hétéronome.

Prendre le chemin de la sagesse, c'est donc négliger l'opinion d'autrui et ne s'occuper qu'à conserver une volonté ferme. Entre l'autonomie et l'hétéronomie, il faut choisir : on ne peut pas à la fois être dépendant des autres et tenter d'être maître de soi. Pour être sage, il faut donc être indifférent.

XIV. S'aliéner aux choses extérieures c'est aussi s'aliéner aux autres.

Epictète reprend ici les exemples cités auparavant pour établir que la seule chose qui est en notre pouvoir est l'usage que nous faisons de nos représentations. Pour être autonome, c'est-à-dire pour ne dépendre que de lui, le sage doit savoir ce qui est en son pouvoir et ne vouloir que dans les limites de ce pouvoir.

Celui qui veut être libre doit donc se débarrasser de toutes ses tendances et épurer sa volonté de façon à ne plus désirer que ce qui dépend de lui. Adhérant à ce que lui présente le destin, le sage n'obéit pas au destin mais y acquiesce librement.

XV. L'homme se divinise en adhérant à l'ordre du monde.

Celui qui se jette sur la nourriture au cours d'un repas, choisit les meilleurs morceaux et retient les plats devant lui sans prendre garde aux autres convives est méprisable. Or, il faut se conduire dans la vie comme un convive bien élevé dans un banquet : avec calme, modération et discrétion. On ne doit pas se jeter sur les biens de ce monde mais attendre que le destin nous les présente. En agissant de la sorte on habitue son âme à la modération, à la constance et à la retenue qui sont des vertus divines. On n'imagine pas en effet les dieux comme des pourceaux. Préparer notre âme à ces vertus dans la vie ici-bas c'est disposer les dieux à nous considérer comme dignes de leur compagnie. Ceux qui ont les vertus les plus hautes n'accepteront à leur table, dans l'au-delà, que les âmes tranquilles.

Mais mieux encore qu'être considéré comme un hôte de marque par les dieux, on peut aspirer à devenir leur égal : *«ce n'est pas seulement au banquet des dieux que tu participeras, mais à leur pouvoir»*. Pour ce faire, il ne suffit pas seulement d'accepter les biens quand ils nous arrivent, mais il faut les mépriser, c'est-à-dire ne voir en eux que leur vanité. Une femme, un enfant, un domaine sont des jouissances passagères et vaines pour une âme qui sait ne jouir que de la fermeté de sa résolution. Le sage est donc celui qui a compris la vanité du monde au point de n'être plus troublé par lui. *«Si tu ne prends pas ce que l'on t'offre, si tu le regardes avec dédain»*, tu accèderas à une sagesse pleine et entière, désincarnée, indifférente au monde. On dédaigne le monde quand on sait que ce qu'il offre n'est rien comparé à la jouissance d'une âme libre qui se repaît du spectacle de sa propre liberté.

Il faut garder en tout la distanciation du comédien qui interprète un rôle.

XVI. Si le sage apprend que la contingence du monde ne peut pas le rendre malheureux, puisque le malheur réside uniquement dans l'inféodation de la volonté à autre chose qu'elle-même, il apprend du même coup qu'il en va de même pour les autres hommes. Si

mon semblable est troublé, il ne peut l'être que par la fausse représentation qu'il se fait du monde.

Néanmoins, tous les hommes ne sont pas sur le chemin de la sagesse et tous ne le veulent pas. Comme le disait Platon, il y a un *«naturel philosophe»* : certains hommes sont naturellement disposés à devenir sages, les autres pas. Or, celui qui est sage sait qu'il ne peut être d'aucun secours pour ceux qui ne le sont pas puisque la maîtrise de la volonté est une démarche personnelle qui se fait de façon autonome. Ainsi, même si on sait que la douleur de l'autre qui n'est pas sage est une fausse douleur, il ne faut pas paraître lui faire la leçon (précepte donné en XV). Mieux vaut donc reconforter l'autre en paroles et *«compatir à sa douleur»*, même si l'on sait que cette douleur est sans objet véritable. Une sympathie feinte vaut donc mieux qu'une insensibilité incomprise d'autrui.

XVII. Le destin est le seul maître des hommes, lui seul décide de ce qui doit arriver. Les hommes n'ont rien à choisir et doivent seulement comme des acteurs, *«jouer parfaitement ce rôle»* que le destin leur a distribué. On retrouve ici le sens de l'image de l'auberge : de même que je dois prendre soin de ce que le destin m'a confié, de même je dois être au mieux ce qu'il a voulu que je sois. Reconnaître le destin comme son maître ne signifie pas ne plus rien faire. Le destin a voulu que nous soyons, il faut donc que nous soyons le plus adéquatement possible ce que nous avons à être. L'homme n'est pas le pantin de la nécessité mais son interprète.

Ne rien craindre ni désirer de ce qui ne dépend pas de nous...

XVIII. L'objet de ce paragraphe n'est pas de critiquer la croyance en la divination, mais de critiquer le fait de croire que l'annonce d'un mauvais augure (= présage tiré de certains signes observés, ici le croassement du corbeau) peut être considéré comme un mal.

Pour le sage stoïcien, il n'y a pas de malheur possible qui résulte des événements qui nous arrivent. Que nous soyons ruinés, veufs ou orphelins, nous n'avons rien perdu. Par conséquent, le croassement du corbeau peut être le signe que nous allons rendre nos biens, mais non pas que nous allons les perdre. Dans la mesure où la maîtrise de nos représentations nous permet de juger bon tout ce que la nécessité a décidé, nous sommes à même de considérer que tout ce qui est annoncé ne peut être mal puisque ce qui doit être sera et sera nécessairement bien.

Dès lors, le mauvais présage ne doit pas m'attrister mais au contraire me réjouir puisqu'il est le moyen d'augmenter mon savoir (à propos des événements à venir) et par conséquent le moyen de connaître mieux mon pouvoir et l'occasion de rendre encore plus ferme ma volonté. C'est en ce sens que *«pour moi, tout est de bon présage si je le veux, car, quoi qu'il arrive, il dépend de moi d'en tirer profit»*.

XIX. Ce paragraphe comporte deux maximes à respecter pour atteindre la sérénité et la paix de l'âme.

«Tu peux être invincible si tu ne te risques dans aucun combat où il ne dépende pas de toi d'être vainqueur.» : telle est la première maxime que doit adopter l'homme sage. Cette maxime n'est pas une invitation à la mollesse mais une invitation à contenir son vouloir dans les limites de son pouvoir. Epictète ne dit pas ici qu'il ne faut rien faire et ne pas combattre, mais qu'il faut seulement combattre là où il dépend de nous d'être vainqueur. Lorsque je décide de combattre mes tendances ou mes appétits, lorsque je décide de combattre ma paresse, je me risque dans un combat où il dépend de moi et de moi seul d'être vainqueur, puisque je suis le seul à pouvoir rendre si ferme ma volonté qu'elle ne sera troublée par aucun événement extérieur indépendant de moi. A l'issue de tels combats, je peux me rendre invincible, c'est-à-dire faire en sorte de n'être plus troublé par rien. Autrement dit, si je vise l'invincibilité, je ne pourrai l'obtenir que dans ces sortes de combats. Par contre, si je décide de combattre une troupe dans un endroit précis, je m'engage dans un combat dont l'issue est au plus haut point incertaine puisqu'elle ne

dépend pas seulement de moi, mais de la résistance de mon corps, de la vaillance de mes alliés, de la force de cette troupe que j'attaque, de la nature du terrain, etc. Epictète ne dit pas explicitement qu'il faut se garder de ce genre de combats, mais il dit simplement qu'ils ne peuvent nous assurer de devenir invincibles. Combattre ce qui ne dépend pas de nous, c'est prendre le risque de Waterloo. Combattre là où tout dépend de nous, c'est avoir la possibilité de se rendre invincible. Toujours est-il que ces derniers combats ne sont pas forcément les plus simples à entreprendre ni à mener.

La seconde maxime de ce paragraphe nous invite à comprendre que la considération n'est pas un gage de bonheur. Celui qui est considéré fait dépendre son bonheur de l'avis des autres, donc de quelque chose qui ne dépend pas de lui. La voie des honneurs n'est donc pas la voie du bonheur. Pour être heureux, il faut être libre, et pour être libre, il faut avoir *«le mépris de tout ce qui ne dépend pas de nous»*.

... Car il n'y a de bien et de mal que dans l'usage des représentations.

XX. Rien ne peut nous affecter que la représentation que nous nous faisons des choses. Si nous sommes affectés lorsque nous sommes insultés, c'est nous qui nous affectons nous-mêmes en nous croyant diminués par l'insulte alors qu'elle a laissé entière notre volonté. Une volonté qui sait user de ses représentations ne sera donc entamée par rien ni personne. Une telle volonté est celle du sage. Celle de l'apprenti philosophe est un peu moins ferme. Pour s'affermir, l'apprenti philosophe doit donc faire jouer le temps pour lui, temps qui adoucit les insultes par l'oubli.

Pour devenir philosophe :

Epictète reprend ici de façon synthétique les impératifs qui doivent guider le néophyte sur le chemin de la sagesse.

XXI. Purifier ses désirs par la médiation de la mort...

En sachant que la mort est le terme nécessaire de toute agitation, on apprendra à se défaire des soucis mondains en méditant sur ce terme. La mort est l'absence de troubles : plus rien de ce qui nous agite en cette vie ne nous concerne plus alors. Dans la mesure où pour devenir sage, il faut apprendre à ne plus se préoccuper des choses contingentes, la méditation sur la mort est donc une préparation idoine pour se défaire de cette préoccupation.

Epictète rend par ces propos implicitement hommage à Socrate, qui explique à ses amis alors qu'il va absorber la ciguë et mourir (dans le *Phédon*, dialogue de Platon, le disciple de Socrate), que philosopher, c'est apprendre à mourir. La philosophie doit en effet, selon Socrate, nous permettre, comme le dit Epictète, de nous détacher des réalités matérielles non essentielles afin de nous préparer à la vie spirituelle faite de béatitude qui est promise au sage après sa mort. C'est pour cela que Socrate ne craint pas la mort, et c'est pour cela que la méditation sur la mort n'est pas une ratiocination angoissée mais la préparation au détachement suprême.

Si Epictète nous invite à avoir «*chaque jour, devant (les) yeux*» la perspective de la mort, ce n'est donc pas pour nous condamner à l'angoisse, mais pour nous faire prendre conscience que le monde qui nous entoure n'a d'emprise que sur notre corps et n'offre que des biens de moindre valeur. En songeant à la mort, on comprendra que tout ce qui ne dépend pas de nous est résolument contingent : on ne désirera ni ne refusera alors rien avec excès et intempérance et notre âme sera alors constante et tranquille comme celle du sage.

... et rester indifférent au qu'en-dira-t-on.

XXII. Dans la mesure où le chemin qui mène à la sagesse est difficile et escarpé, tous les hommes ne sont pas capables de l'emprunter. En même temps qu'il admire le sage, le vulgaire ne peut s'empêcher de le moquer : en effet, ceux qui se complaisent aux choses contingentes se rient de ceux qui tentent de s'en détacher.

Néanmoins, puisque l'opinion que les autres ont de nous ne dépend pas de nous, il est inutile et vain de s'en préoccuper. L'apprenti philosophe doit donc suivre son chemin sans se préoccuper de ce qu'en pensent les autres. Néanmoins, cette démarche personnelle doit s'accompagner de discrétion et de modestie. Si l'on est philosophe, nul besoin de tenter de le paraître. Puisque cette entreprise se doit d'être authentique, il n'est pas nécessaire de se déguiser en philosophe, ou de singer ce qu'on croit être une attitude de philosophe pour le devenir. Pour l'être, nul besoin de le paraître. Tel est le sens de l'injonction d'Epictète : «*Toi, cependant, ne fronce pas le sourcil.*».

Tout destin est fixé par une volonté transcendante : ce qui dépend des hommes, c'est d'y acquiescer plus ou moins librement. Par conséquent, si la divinité a choisi pour moi un destin de philosophe, il dépend de moi de réaliser au mieux ce destin. Si je m'engage dans la voie de l'acquiescement, il faut que je m'y engage complètement et sincèrement, sinon, je prends le risque d'être doublement risible : risible de m'être engagé et risible d'avoir abandonné. Si le seul risque d'une telle inconstance était le rire des autres, la chose ne serait pas dommageable puisque l'opinion des autres ne doit pas me troubler. Mais il y a quelque chose de plus grave dans une telle inconstance : c'est de ne pas maintenir ferme sa volonté alors que c'est justement quelque chose qui dépend de nous.

XXIII. Le but du philosophe est de devenir maître de soi et de ne régler sa conduite que par l'acquiescement au destin. C'est pourquoi le philosophe doit mener sa vie loin des opinions des autres, en n'ayant que sa volonté comme guide.

XXIV. Que chacun cultive son moi... c'est le meilleur service à rendre aux autres !

Cette partie s'articule en cinq points qui présentent des conseils de vie pratique :

- le § 1 nous invite à ne pas craindre le mépris, à ne pas espérer la considération, et à ne pas faire dépendre notre bonheur de ces choses ;
- le § 2 nous invite à abandonner cet altruisme dévoyé qui consiste à vouloir posséder des biens matériels sous le prétexte de pouvoir en disposer généreusement ;
- le § 3 nous invite à préférer les vrais biens, qui sont les vertus de l'âme, aux faux biens et à ne pas abandonner les uns pour obtenir les autres ;

- le § 4 rappelle que la valeur ne se mesure pas à l'aune de la possession matérielle et qu'une cité juste est faite de citoyens qui acquiescent à la nécessité ;
- le § 5 explique que l'homme peut chercher à être utile à la cité mais en tâchant toujours de demeurer vertueux.

Le § 1 invite encore une fois à la maîtrise des représentations. Il s'agit ici de se garder de la crainte du mépris et du désir de reconnaissance qui l'accompagne. Dans la mesure où tout ce qui provoque le respect ou le mépris des autres hommes est lié à des contingences qui ne dépendent pas de nous, il est vain de désirer ou de craindre ces contingences. Ainsi, l'invitation à un banquet que l'on reçoit ne dépend que de celui qui l'envoie. On peut désirer être invité, mais on ne peut pas provoquer l'invitation. On ne peut donc pas être méprisé si on n'est pas invité à un banquet puisqu'il ne dépend pas de l'invité d'être convié. Nul ne peut se targuer ni se désoler de ce qui ne dépend pas de lui. Autrement dit, la considération qui est attachée à ces choses illusoires est vaine.

En revanche, on peut être estimé et s'estimer au regard des choses qui dépendent de nous. On peut et on *«doit»* faire en sorte d'*«être quelqu'un»* dans le domaine des choses qui dépendent de nous. Dans la mesure où ce qui dépend de nous c'est nos représentations et l'usage qu'en fait notre volonté, il suit de là que notre valeur ne peut se mesurer qu'en ce qui concerne cet usage. Avoir une volonté constante et ferme, ne pas laisser ses représentations suivre un cours vagabond : tel est ce qui fait le prix, la dignité d'un homme.

Le § 2 examine et ruine une possible objection faite à cette première maxime. En effet, au nom d'un certain altruisme, on pourrait considérer que la course aux honneurs factices est valable dans la mesure où elle permet d'*«aider (s)es amis»*. En effet, si j'ai du pouvoir, si je suis considéré dans le monde, j'aurai de l'influence et de la puissance et je pourrai faire jouer cette influence en faveur de mes alliés ou de mes amis. Néanmoins, cet altruisme est dévoyé : en effet, aider ses amis ainsi, c'est les inféoder à autre chose que leur seule volonté, c'est faire dépendre leur bonheur de quelque chose qui ne dépend pas d'eux, et par conséquent, c'est oublier le souci fondamental qui doit guider le philosophe.

En outre, cette crainte de ne pas pouvoir aider ses amis est non fondée. En effet, *«tu ne pourras pas leur donner de l'argent, les faire devenir citoyens romains»*, mais en vérité, ces choses ne dépendent pas de nous. C'est la nécessité qui nous a voulu pauvres ou riches et c'est le Sénat qui fait citoyens ceux qui méritent de l'être. Autant de choses qui ne dépendent pas de nous. Peut-être puis-je croire que j'ai de l'argent, mais, en vérité, je ne le possède pas plus que je ne possède ma femme ou mon domaine. Ces choses ne m'appartiennent pas puisque ce qui m'appartient seulement et qui est en même temps inaliénable, c'est l'usage que je fais de mes représentations. Par conséquent, si je n'ai rien, je n'ai pas moins que si j'ai quelque chose. Vouloir avoir de l'influence pour en faire profiter les autres est donc vain : dans la mesure où ce désir est par définition injustifié, rien ne peut le justifier.

Le § 3 répond à l'objection formulée à la fin du § 2. En effet, si nous sommes pauvres et sans influence et que nous ne pouvons aider nos amis, on pourrait nous rétorquer : *«Procure-toi ces biens pour que nous les ayons aussi.»*. Cette injonction ne peut être suivie que si *«je peux les obtenir en restant juste, loyal et digne»* et doit au contraire être ignorée si elle est l'occasion pour la volonté de perdre la maîtrise d'elle-même. Or, il est bien évident que la considération d'autrui, les honneurs et les richesses ne s'obtiennent pas sans compromission avec les contingences du monde. Viser ces biens inférieurs, c'est se condamner à rendre impure sa volonté. C'est pourquoi un véritable ami, c'est-à-dire quelqu'un qui me veut du bien, ne peut pas vouloir que ma volonté se pervertisse dans le désir *«des choses qui ne sont pas des biens»*. Par conséquent, un ami véritable sera celui qui voudra que ma volonté demeure libre. L'argument qui consiste à légitimer la quête de l'influence et du pouvoir par souci de l'autre n'est donc pas valide.

Le § 4 examine l'argument de l'utilité non plus aux amis mais à une réalité plus noble et plus haute : la patrie. On pourrait croire que l'argent et le pouvoir permettent de servir sa patrie en construisant à frais privés les moyens de renforcer son éclat, des «*portiques*» ou des «*bains publics*». Encore une fois, ce désir de briller par l'intermédiaire des édifices que l'on fait construire est vain. Dans une cité, chaque citoyen a une place qui lui est propre et qui contribue à l'harmonie de l'ensemble. Une cité où il n'y aurait que des forgerons, ou que des cordonniers ne serait pas viable. Il faut que chacun réalise la tâche que lui a impartie le destin et si les forgerons ne fabriquent pas de chaussures, c'est de nulle importance puisque les cordonniers s'en chargent. Si le destin a voulu que nous soyons pauvres dans la cité, ou philosophes et non pas riches mécènes ou sénateurs, il n'y a qu'à acquiescer à cette volonté. Si le destin a voulu que l'on soit «*un citoyen loyal et juste*», on servira d'autant mieux la cité que l'on ne contrariera pas les désirs divins. La patrie n'est pas plus une excuse que les amis à la quête immodérée des richesses et à la course aux honneurs.

Le § 5 conclut cet examen : la place à tenir dans la cité est celle que nous a fixée le destin. Il faut occuper cette place de façon vertueuse, en n'ayant cure que de ce qui dépend de nous. Être utile à la cité, être utile à la patrie, être utile à ses amis, c'est, si l'on est philosophe, être «*loyal et juste*». Celui qui aspire à la sagesse ne doit donc pas craindre d'être un poids pour ses amis ou ses concitoyens puisqu'il leur est également utile en étant bien ce qu'il doit être, c'est-à-dire philosophe.

XXV. L'indépendance du sage a son prix.

Dans la mesure où le sage s'emploie à se détacher des choses qui ne dépendent pas de lui, il se prive du même coup des avantages liés à ces choses. Néanmoins, cette perte est minime au regard de l'indépendance qu'il acquiert par son détachement.

«*Souviens-toi que tu ne peux être traité de la même manière, si tu ne cherches pas, comme les autres, à obtenir ces honneurs qui ne dépendent pas de nous.*» : par cette injonction, Epictète invite le philosophe à être conséquent et à ne pas se plaindre de la perte de ce qu'il méprise. Si l'on considère comme vains les honneurs, il ne faut pas se vexer ni s'affliger de n'être pas considéré par ceux qui les cherchent ou ceux qui les dispensent. Néanmoins, il ne s'agit pas non plus de mépriser ceux qui courent après ces honneurs puisque ces honneurs sont considérés par eux comme des biens. Celui qui met son bonheur dans la considération d'autrui sera heureux en l'obtenant, mais le sage qui cherche un bonheur plus stable et plus réel, n'a ni à se targuer ni à se plaindre de son choix. C'est pourquoi ce serait être «*inconséquent et insatiable*» que de désirer les honneurs si on n'est pas prêt à en payer le prix, à savoir la flatterie et la bassesse. Le prix des honneurs est «*la louange et la complaisance*» : qui ne s'y résout pas doit en assumer les conséquences ! Autrement dit, le sage peut être seul et méprisé, mais cela n'est d'aucune importance au regard de la sérénité qu'a acquise son âme.

XXVI. Sachons appliquer nos prénotions à nous-mêmes.

Pour les stoïciens, la nature fait un avec le destin ou la providence. Selon eux, la nature est une puissance rationnelle qui se meut d'elle-même et qui exerce une action finalisée qui est foncièrement bonne par définition. Les choses qui adviennent et celles qui existent sont nécessairement bonnes puisqu'elles résultent d'une volonté bonne. Il est donc inepte de se plaindre de l'ordre naturel. Pourtant, c'est ce qui nous arrive souvent quand un deuil nous afflige. Néanmoins, quand ce deuil afflige un autre, dans la mesure où nous sommes davantage à distance de la douleur, nous nous résignons plus facilement à la nécessité et admettons que puisqu'il est dans la nature de l'homme de mourir, cette mort

est naturelle. Autrement dit, quand les événements ne nous affectent pas, nous sommes plus sages face à eux. En revanche, quand ils nous affectent directement, nous perdons notre constance et notre sagesse. Nous devons adopter cette impassibilité, que nous avons dans la distance, face aux événements qui nous affectent directement. L'attitude que nous adoptons quand la nécessité afflige autrui est l'indice de l'attitude que nous devons adopter quand c'est nous qu'elle afflige. Nous savons ce qu'il en est de la réalité des choses mais nous sommes souvent dépassés et renversés par nos émotions : notre âme est passive au lieu d'être active et de se contenir. Autrement dit, nous savons que la nécessité est inexorable et qu'il est vain de gémir, mais encore faut-il vouloir mettre ce savoir en acte, encore faut-il vouloir être sage. Pour cela, il faut faire en sorte de maintenir cette impassibilité qui est la nôtre quand nous ne sommes pas affectés, de façon à n'être plus affectés par rien de ce qui advient. Le sage est celui qui atteint cette impassibilité, le sage est celui qui se regarde comme un autre et n'est pas plus affecté par la mort de ses proches que par celle des hommes des antipodes.

XXVII. Finalité et perfection de l'univers.

«La nature n'engendre rien de mal dans le cosmos.» ; autrement dit, les incidences du destin, autre nom de la nature (cf. début du précédent paragraphe), dans le monde (*cosmos* en grec) doivent être considérées comme bonnes. Autrement dit encore, le mal n'existe pas dans le monde.

Une telle assertion peut sembler critiquable. En effet, la nature est pleine d'animaux nuisibles, de plantes vénéneuses ; chaque jour nous voyons arriver des catastrophes (épidémies, orages, tempêtes, guerres sanglantes, etc.). Comment le destin peut-il ainsi tolérer le mal dans le monde s'il agit toujours en vue du bien ? N'y a-t-il pas sur ce point une contradiction du système par les faits ?

Non, répondent les stoïciens. D'abord parce que l'homme n'est pas omniscient et que l'utilité des plantes et des animaux nuisibles peut être ignorée de nous bien que connue du destin. Ensuite parce que le mal peut avoir une certaine utilité s'il est nécessaire à l'apparition d'un plus grand bien. Enfin, et surtout, parce que le mal naît de la déraison humaine qui s'insurge contre la loi de la providence et refuse de vivre en accord avec la nature. Le mal est toujours œuvre insensée, autrement dit œuvre humaine.

La nature ne fait rien en vain, *«un but n'est pas placé pour qu'on le manque»*, tout ce qui est doit être et est bien. Le mal ne peut naître que d'une incompréhension et d'une méconnaissance de la puissance et de la bonté des voies du destin. Le mal n'est pas une faute de la providence mais un défaut de l'homme, signe de son imperfection.

XXVIII. Du bon usage des représentations pour rester libre.

Livrer son corps au premier venu, c'est se prostituer. Rien de plus indigne, peut-il sembler. Pourtant c'est se prostituer de même que de laisser sa pensée troublée par l'insulte. En effet, dans les deux cas, on se fait le moyen de la satisfaction de l'autre. Le corps de la prostituée devient un instrument de jouissance pour celui qui la paie, de même que l'âme troublée devient l'instrument de jouissance de celui qui l'insulte et voit ainsi son injure être efficace. Que ce soit par l'âme ou par le corps, il s'agit donc de ne jamais se livrer à autrui.

XXIX. Reproduire dans sa vie la cohérence et l'harmonie de la nature.

Epictète a déjà dit que le vouloir avait pour cadre le pouvoir qui avait lui-même pour cadre le savoir. Autrement dit, vouloir pleinement, fermement (et n'être ni velléitaire ni versatile), c'est vouloir en toute connaissance de cause. C'est pourquoi Epictète recommande ici la délibération avant l'action, l'examen critique avant la mise en œuvre : *«en toute action examine les tenants et les aboutissants, et alors seulement entreprends-la»*.

Cette maxime est illustrée par un exemple : celui de l'athlète qui entreprend de concourir aux Jeux Olympiques. Pour espérer gagner dans ces épreuves, il faut s'astreindre à une discipline stricte. Celui qui entreprend de se préparer aux épreuves doit savoir ce qu'elles supposent de peines préalables. Il s'agit donc de mesurer la force de sa volonté à l'aune de la difficulté qu'on craint de rencontrer. Si la volonté du jeune athlète est ferme et solide et s'il souhaite gagner au point de ne pas craindre même de perdre, s'il sait ce qu'il va devoir affronter, alors il peut entreprendre ce qu'il s'est fixé en toute connaissance de cause.

Ce qui vaut pour l'athlète vaut en général. Quel que soit le but que l'on se fixe, il faut entreprendre de le réaliser avec constance et fermeté une fois qu'on l'a examiné soigneusement.

Ceci est d'autant plus valable pour celui qui s'engage dans la plus difficile des voies : celle de la philosophie. S'engager sur le chemin de la sagesse, c'est préalablement savoir ce qu'il est, où il mène, de quelles embûches il est semé. En outre, il est indispensable que l'apprenti philosophe examine ses forces pour voir si la tâche qu'il se fixe ne les excède pas.

XXX. Pour se conformer à la nature, concilier l'observation des devoirs et l'usage des représentations.

Agir bien, c'est agir conformément à la nature : à la fois conformément à la volonté du destin, c'est-à-dire conformément à la place que nous a assignée le destin, et à la fois conformément à notre nature, c'est-à-dire conformément à notre définition, à ce que nous sommes. Le devoir, c'est-à-dire le fait de bien agir, est donc l'adéquation à la nécessité. C'est ainsi que les règles de conduite filiale sont dictées par la situation : si le destin m'a fait fils de mon père, je me dois à lui comme fils. C'est ainsi que, plus généralement, les règles de conduite sont dictées par la situation : je dois me conduire selon ma définition, selon que je suis face à mon *voisin*, à mon *concitoyen* ou à mon *supérieur*. Ceci vaut de façon universelle, quelle que soit la valeur intrinsèque de l'individu avec lequel je suis en rapport. Je ne peux pas me soustraire à mes devoirs de fils sous prétexte que je juge mon père mauvais. Mon père n'est pas mauvais puisqu'il n'y a pas de mal dans le monde. C'est seulement moi qui le juge mauvais. Il faut donc que je réforme mes représentations afin d'adhérer aux vœux de la nécessité. Et adhérer au destin, c'est-à-dire à la nature, c'est d'abord et avant tout adhérer à *ma* nature, c'est-à-dire à ma définition : je dois être ce que je suis.

XXXI. Dans un monde gouverné par la providence divine, le mal n'existe pas.

L'attachement et la ferveur envers les dieux ne se font pas dans l'ignorance et l'aveuglement ; il faut au contraire avoir à leur sujet comme au sujet de toutes les autres choses, *«des idées exactes»*.

Parmi ces idées exactes au sujet des dieux, il y a d'abord le fait qu' *«ils existent»*. Cette existence fait partie de ce que les stoïciens appellent les «notions communes», autrement dit les opinions naturelles constituant un sens commun à tous les hommes. Ces notions communes se forment de bonne heure chez l'enfant qui les possède toutes vers quatorze ans. Elles ne sont donc pas à proprement parler innées, mais naissent des représentations sensibles et selon un raisonnement naturel. Quant à l'homme qui nie l'existence des dieux, ce ne peut être qu'un insensé, un passionné, à qui manque cette raison sans laquelle il n'y a pas de sagesse possible.

Si les dieux existent, ils sont aussi nécessairement sages et justes : en effet, on n'imagine pas qu'un dieu, qui est par définition parfait, puisse n'être pas juste.

Par conséquent, puisque le monde est gouverné sagement et justement, tout ce qui nous arrive est également sage et juste. Encore une fois, nous ne devons donc pas nous plaindre de ce qui nous arrive.

En effet, tout ce qui nous arrive est bien (cf. XXVII) et le mal est seulement dans le jugement : les choses sont toujours bien, mais nous pouvons les juger mal : les juger mal, c'est mal les juger. Le mal dépend donc de nous puisqu'il naît de nos représentations fausses. La compréhension de cela est indispensable pour aimer et louer les dieux. En effet, pour aimer les dieux, il faut les considérer comme bons, puisque la volonté est toujours tendue vers un bien. On ne peut pas vouloir autre chose qu'un bien ; vouloir et vouloir le bien, c'est la même chose. Epictète retrouve sur ce point son maître Socrate pour qui toute volonté est volonté du bien. Ainsi, quand on a compris que le mal vient de nous et non des dieux, on ne peut qu'aimer les dieux, les louer et acquiescer à la nécessité.

XXXII. Le seul usage légitime de la divination.

Puisque la providence et la bonté des dieux sont inscrites dans l'organisation même du monde et puisque cette providence s'exprime dans le cours des événements, il doit être possible de lire dans le présent les événements à venir : c'est là la tâche des devins. La croyance en la possibilité de la divination ne traduit pas une superstition crédule mais elle se fonde sur l'organisation divine du monde : le monde est organisé de façon telle qu'il existe une harmonie préétablie entre les événements à venir et les signes qui les annoncent. La lecture des entrailles, le vol des oiseaux, les prodiges, la valeur prophétique des songes témoignent de l'organisation harmonieuse du monde. En outre, la possibilité d'une connaissance de l'avenir se fonde sur la bienveillance des dieux. Si les dieux sont bons et si leur volonté est bonne, il n'y a aucune raison qu'ils ne désirent pas la communiquer aux hommes : les devins sont là comme transpositeurs du message divin. Les devins sont donc les seuls herménèutes des dieux, c'est pour cela qu'Epictète dit : *«Quand tu vas consulter un oracle, souviens-toi que tu ignores ce qui doit t'arriver et que tu viens trouver le devin pour l'apprendre.»*

Si les devins sont les seuls à pouvoir délivrer la connaissance du futur, il n'empêche que nous savons que ce qu'ils nous apprendront est nécessairement un bien puisque les décisions de la nécessité sont nécessairement bonnes. C'est pourquoi, une fois l'information reçue, on ne doit ni gémir ni s'en réjouir, mais rester *«indifférent»*. On ne doit pas non plus tenter d'échapper à notre destin une fois qu'il nous est dévoilé : en ce sens, les efforts désespérés d'Oedipe sont aussi vains qu'insensés.

La consultation des oracles est donc une bonne chose si *a priori*, on dispose son âme à l'acquiescement. Epictète invite donc l'apprenti philosophe à une telle consultation, à l'instar de Socrate, qui avait appris par l'intermédiaire de son ami Chéréphon qui était allé consulter l'oracle de Delphes qu'il était le plus sage des Athéniens (*Apologie de Socrate*).

Cette consultation doit se faire quand notre jugement est dans l'obscurité totale et quand les impératifs moraux ne nous indiquent pas la voie à suivre. Néanmoins, quand ceux-ci sont suffisamment clairs, et quand notre devoir nous apparaît sans doute (lorsque par exemple, il s'agit de porter secours à un ami ou à la patrie), cette consultation est inutile pour l'action.

XXXIII. Pour avoir une vie cohérente et harmonieuse, observe ces quinze commandements de modération qui t'assureront la constance intérieure.

Sont rassemblés ici quinze maximes qui doivent servir de viatique pour la vie courante. Dans la mesure où la sagesse est un état qui est difficile à atteindre, avant de pouvoir vouloir de façon pure, comme le sage, il est nécessaire de savoir vivre le plus sagement possible. Ces maximes sont donc des conseils d'attente, à adopter tant qu'on ne peut pas encore décider purement comment mener sa vie.

Ces conseils exhortent le néophyte à éviter la «*vulgarité*» et recommandent surtout la «*modération*» dans tous les domaines qui existent, pour le corps comme pour l'esprit. La méditation des exemples illustres (Socrate, Zénon) est aussi profitable. Il s'agit, en tout, de se disposer à l'apathie (c'est-à-dire à l'absence de trouble et à l'indifférence) qui caractérise le sage.

XXXIV. Bien user des représentations en face du plaisir.

La vie présente nombre d'événements qui risquent de troubler l'indifférence de l'âme. Parmi ces événements, ceux qui sont plaisants peuvent nous troubler. Même si ce trouble est agréable, il n'empêche qu'il est un trouble : en tant que tel, il doit donc être évité. L'âme n'est heureuse que quand elle est à distance de ce qui l'agite. Pour fonder cette distance et la retenue qui l'accompagne, Epictète recommande de mettre une distance temporelle entre nous et le plaisir : «*tarde un peu à te décider*». En modérant et en tempérant l'acquiescement, la volonté prend moins le risque de s'emballer. La mise à distance temporelle est donc le moyen de la mise à distance théorique. Il s'agit, dans l'économie des plaisirs, de juger celui qui est le plus grand, et il est évident que le plaisir d'une âme quiète est préférable et plus grand que le plaisir momentané et fugace né d'un événement contingent.

En vérité, Epictète ne nous invite pas ici à renoncer aux plaisirs, mais il nous invite à faire le tri parmi ceux-ci. Dans la mesure où le plaisir durable d'une âme paisible et apathique (sans passions qui l'agitent) est plus grand que les plaisirs contingents, il s'agit bien de chercher le plaisir, mais le plaisir souverain et durable qui est celui qui caractérise l'âme contente de sa maîtrise. L'éthique stoïcienne n'invite pas à la peine et à la douleur mais invite à discriminer parmi tous les plaisirs ceux qui sont durables et véritables. Le plaisir que procure une maîtresse n'est rien par rapport au plaisir que procure la maîtrise de soi.

XXXV. Accomplir son devoir sans souci du qu'en-dira-t-on.

Encore une fois, l'opinion des autres, qui ne dépend pas de nous, ne doit être ni un guide ni une entrave à notre action.

Relativité des jugements de valeur.

XXXVI. Ce paragraphe est fondé sur une raison logique. Il est inepte de dire «*il fait jour et il fait nuit*», dans la mesure où ces deux propositions sont contradictoires. Il ne peut faire jour et nuit en même temps. Ces deux propositions ne supportent pas la copule, le *et*. Il en va de même pour les deux propositions suivantes : « choisir la plus grosse part lors d'un banquet » et « être bienséant ». Epictète nous a déjà appris que dans un banquet comme partout ailleurs, c'est la modération qui doit primer. C'est pourquoi il est mal venu, si on veut observer les devoirs de l'invité et la hiérarchie entre l'hôte et l'invité, de se servir comme un goinfre. La chose ne vaut que si notre souci est de remplir notre estomac : mais un tel souci ne saurait être évidemment celui du philosophe.

XXXVII. Chaque être a une place déterminée dans le monde, qui lui est assignée par le destin, c'est-à-dire la nature. Les décisions de *la* nature correspondent à ce que nous dicte *notre* nature, c'est-à-dire notre définition. L'essentiel est de connaître notre définition afin de correctement jouer le rôle qui nous est assigné par la nécessité. C'est pourquoi vouloir être roi quand la nécessité nous veut mendiant est une absurdité. C'est même une double absurdité. En effet, cela conduit à un double manquement : manquement à ce que nous devrions être et manquement à ce que nous ne parvenons qu'imparfaitement à être puisque telle n'est pas notre nature. Si la nécessité nous a fait roi, nous devons l'être le mieux possible, si elle nous a fait mendiant nous devons également l'être le mieux possible afin de ne pas mettre en péril l'ordre naturel.

XXXVIII. Suivre en tout la raison.

Chaque pas que nous faisons dans la vie doit être réfléchi et mesuré. Encore une manière, pour Epictète, de dire que la volonté doit se déployer dans les limites du savoir, de la connaissance. Il ne s'agit donc pas de se laisser guider aveuglément par le destin, mais d'y acquiescer en connaissance de cause, en sachant quel est le but qui est le nôtre.

Des soins à donner à son corps.

XXXIX. Notre corps limite nos possibilités. Si ce corps est contrefait ou laid, il ne l'est que pour nous ; et puisque la nature l'a voulu tel, c'est un bien. Nous devons vivre dans les limites de cette enveloppe charnelle que le destin a donnée à notre volonté et ne pas nous en préoccuper plus que de mesure. Nul besoin de l'orner par «*la dorure*», «*la pourpre*» ou «*la broderie*». On sait déjà que c'est la modération qui doit guider nos choix. L'excès est donc condamnable. La comparaison avec le pied est ici à dessein de montrer le ridicule d'une parure extravagante. Comme le pied est fait pour marcher, il faut lui offrir ce qui convient à sa nature : une chaussure solide, discrète et simple. Le talon aiguille et la fanfreluche sont des ornements superfétatoires. Il en va de même pour tous les ornements du corps. Si on excède la juste mesure, on a tôt fait de tomber dans des excès grotesques.

Chaque réalité naturelle doit réaliser ce pour quoi elle est faite : en ce sens, le corps n'a pas besoin des excès de la parure. Néanmoins, cela ne signifie pas qu'il faut s'avachir et se laisser aller. Ce serait une faute tout aussi grande que de tomber dans l'excès inverse de celui dénoncé ici. Un corps sale, mal entretenu est comme un pied mal soigné, plein de crevasses et de corne : incapable de correctement assurer la fonction qui est la sienne. Autrement dit, il y a bel et bien des soins à donner au corps, mais point trop n'en faut.

XL. Les femmes, si elles accordent de l'importance au jugement d'autrui peuvent tomber dans les excès de la parure. Or, ce qui vaut en général pour tous les humains, vaut également pour elles. Par conséquent, elles doivent être tempérées dans leurs atours et adopter «*une tenue modeste et réservée*». Il ne faut pas voir là un trait de misogynie obligeant les femmes à une réserve toute spartiate. Au contraire, le fait de ne pas les inviter à la débauche vestimentaire et comportementale signifie qu'elles ne sont pas des objets d'ornement, mais qu'elles peuvent et doivent, à l'égal des hommes, adopter les attitudes propres au sage. Comme les hommes, les femmes se doivent de viser la tempérance et l'apathie. Elles doivent n'être ni la cause ni l'objet de troubles.

XLI. Celui qui accorde trop d'importance au corps signe par-là même sa dépendance à l'égard des choses qui ne dépendent pas de lui. Par conséquent, il signe du même coup son infériorité.

XLII. Nul n'est méchant volontairement (intellectualisme moral).

Toute volonté est volonté du bien : voilà ce qu'Epictète a retenu de Socrate, et qui est présenté par Platon dans *l'Hippias mineur*. Si quelqu'un juge mal de quelque chose (s'il est soumis par exemple à des passions ou à des tendances déraisonnables), il ne le fait pas volontairement mais croit juger bien. Le mal vient d'une disproportion entre l'entendement et le jugement : on juge mal quand on juge sans connaissance, hors du savoir. Si je ne sais pas que le destin me veut mendiant et si je fais le mal pour devenir roi, je crois que mon bien réside dans l'accession au trône. Autrement dit, je ne fais pas le mal en le sachant tel, mais je fais le mal en le prenant pour un bien (je peux ainsi commettre des crimes en les croyant justifiés par ma marche vers le pouvoir). Celui qui fait le mal n'a donc pas une volonté mauvaise mais un entendement limité. C'est son savoir qui est en défaut et non pas sa volonté qui est en faute. Il lui manque quelque chose : le savoir. Il acquiesce dans l'obscurité tout en ignorant qu'il est dans l'obscurité.

Par conséquent, celui qui juge mal ou fait le mal est plus à plaindre qu'à blâmer : «*s'il juge mal, c'est lui qui subit un dommage, puisqu'il se trompe*». C'est pourquoi il ne faut pas être méchant avec les méchants, mais au contraire les «*traiter avec douceur*». On ne peut pas leur tenir rigueur de ne pas savoir.

Savoir bien user des représentations.

XLIII. Epictète donne encore ici un conseil de modération : puisque je ne suis pas le destin, je ne peux pas modifier la nature de mon frère, s'il est dans cette nature, c'est-à-dire dans sa définition d'être injuste. Néanmoins, il est dans ma propre définition d'être son frère et Epictète nous a déjà incités aux devoirs filiaux. Autrement dit, si mon frère est injuste, il est en même temps mon frère, et je manquerai à la justice en ne le traitant pas

comme tel. Il suffit que mon frère soit injuste, il n'est pas nécessaire que je le devienne aussi en le traitant autrement que comme mon frère.

XLIV. Tout ce qui ne dépend pas de nous (comme l'éloquence ou la richesse) nous accompagne en cette vie de façon contingente : nous n'avons donc ni à en être fier, ni à en être honteux. Nous ne pouvons nous estimer que par l'usage que nous faisons de nos représentations.

XLV. Epictète nous invite encore une fois à limiter notre jugement dans les bornes de notre savoir : la volonté doit s'efforcer de ne pas vouloir hors des limites de l'entendement.

XLVI. Plus qu'une connaissance théorique, la philosophie est une manière de vivre et d'agir...

Pour Epictète, la philosophie n'a pas pour but le savoir mais l'action. On ne cherche pas à devenir philosophe pour se complaire dans des discussions abstruses mais pour savoir mener sagement sa vie. La fin de la philosophie est extérieure à elle-même. On philosophe pour vivre mais on ne vit pas pour philosopher.

Le philosophe est l'homme de la quête, l'homme de la question, l'homme qui est toujours en chemin et dont le chemin n'est jamais achevé. C'est pourquoi il ne peut apporter de réponse puisque la réponse est le signe du savoir. Or le philosophe ne sait pas, il n'est pas *sophos* (sage, savant, en grec), mais il est *philo-sophos*, c'est-à-dire qu'il cherche, qu'il désire (*philein* en grec) la sagesse. Tout individu qui se déclare philosophe et prêche des réponses est donc inauthentique. C'est pourquoi il n'y a pas de maître de philosophie, mais seulement des modèles, qui indiquent, qui balisent le chemin de la sagesse. Socrate lui-même, pourtant reconnu comme le père de la philosophie ne se targuait pas de posséder ce qu'il cherchait. Celui qui croit savoir n'est qu'un pédant, qui n'a pas compris que la sagesse n'est pas un état facile à atteindre, mais seulement l'asymptote de toute vie philosophique.

Celui qui s'engage sur la voie de la philosophie doit donc savoir une seule chose : comme le disait Socrate, qu'il ne sait rien, c'est-à-dire qu'il n'est pas encore sage. C'est pourquoi Epictète dit : «*si quelqu'un te dit que tu es un ignorant et que tu n'en es pas meurtri, sache que tu commences à être philosophe*». De fait, le philosophe ne peut pas être meurtri d'être découvert ignorant puisque se savoir ignorant, c'est justement se découvrir philosophe, c'est-à-dire en quête de savoir. Etre philosophe ne se proclame pas mais se vit. Dans la mesure où il est toujours en quête, par définition, le philosophe se doit donc d'être modeste, comme l'exige sa définition.

... mais sans ostentation.

XLVII. Cette vie qui est celle du philosophe doit être menée sans ostentation, sinon, ce serait encore se soumettre au jugement et à l'opinion d'autrui. Or, Epictète a déjà répété qu'une telle soumission à autrui est à craindre et à fuir.

XLVIII. Les degrés de la progression morale et philosophique.

Le premier paragraphe reprend la distinction initialement posée entre ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous. Celui qui n'est pas philosophe ne fait pas cette distinction et soumet sa volonté à d'autres maîtres qu'elle-même. Le philosophe au contraire a une volonté autonome.

Les deuxième et troisième paragraphes reprennent les préceptes déjà présentés et caractérisent à nouveau le philosophe.

XLIX. La philosophie est faite pour être mise en pratique.

La philosophie n'est pas une étude de textes. Elle n'a rien à voir avec la doxographie qui donne l'apparence d'être savant à bon compte. Celui qui sait expliquer les écrits obscurs de Chrysippe, un des maîtres du stoïcisme, mais qui ne met pas les préceptes de ce dernier en pratique ne mérite pas le nom de philosophe : il n'est «*rien d'autre qu'un grammairien*», c'est-à-dire qu'il entretient un rapport tout d'extériorité avec la philosophie. Or, la philosophie est un travail intérieur, un travail de la volonté sur elle-même. Être philosophe, ce n'est pas emmagasiner des connaissances, mais mettre ces connaissances au service d'une conversion de la volonté. La philosophie est donc une entreprise qualitative et non pas quantitative. Sa visée est essentiellement pratique : elle est le moyen de bien vivre, c'est-à-dire d'être heureux en cette vie.

La philosophie est ce savoir grâce auquel nous mettons de l'unité au sein de nos idées et de nos actes en vivant conformément à la nature, c'est-à-dire conformément à la raison.

L'attitude philosophique exige qu'on suive en tout et sans délai la raison.

L. Celui qui devient philosophe ne doit plus avoir d'autre souci que la sagesse. Or, pour devenir sage, il faut fermer ses oreilles au monde et ne plus écouter que les préceptes dont ce *Manuel* fait la liste. Le philosophe est un homme seul, qui ne se préoccupe plus de ce qui ne dépend pas de lui, notamment l'opinion des autres. Quand on a choisi une voie, il faut la suivre hardiment et sans faiblir.

LI. Connaître les préceptes stoïciens est une chose, les appliquer en est une autre. Se contenter de les connaître, c'est être grammairien, les mettre en pratique, c'est être philosophe. Une fois que l'on a lu les maîtres ou suivi leur enseignement, il faut devenir son propre maître et rendre sa volonté autonome. Cela requiert un courage dont peu d'hommes sont capables. Nombreux sont ceux qui demeurent au début du chemin et se contentent de lire le *Manuel*. Néanmoins, à ce moment du texte, à quelques lignes de la fin, il faut se préparer à le fermer et à mettre en pratique ce qu'on a appris.

A l'instar de Socrate, il faut donc tâcher désormais de suivre la raison dans nos actes. Maintenant que nous savons, nous devons vouloir dans les limites et jusqu'au terme de ce savoir.

LII. Les trois parties de la philosophie.

Les stoïciens sont tous d'accord pour distinguer trois parties dans la philosophie : la logique, la physique et la morale. Leur unanimité cesse lorsqu'il s'agit de savoir dans quel ordre il convient d'en aborder l'étude. Toujours est-il que ces différentes parties sont intimement unies et n'ont aucune valeur indépendamment les unes des autres. La logique est la science des raisonnements et des jugements ; la physique la science de l'organisation du monde ; et la morale, l'ensemble des préceptes à suivre en cette vie. Dans la mesure où Epictète nous invite à connaître la nature et à réformer nos jugements de façon à bien vivre, on comprend qu'implicitement, il a abordé les trois parties de la philosophie dans le *Manuel*.

Néanmoins, dans ce paragraphe, il considère trois parties dans la philosophie qui ne correspondent pas aux parties habituellement distinguées.

«*La première partie de la philosophie (...) consiste à mettre en pratique les préceptes*» : cette première partie est ce qu'on pourrait appeler une morale pratique ; «*la seconde consiste à les démontrer*» : cette deuxième partie est une théorie de l'action, ou morale théorique ; «*la troisième consiste à affermir ces démonstrations*» : cette troisième partie est une logique.

La troisième partie est l'instrument de la deuxième, elle-même instrument de la première, qui apparaît du même coup comme «*la plus nécessaire*», celle qui est à la fois la plus importante et la fin des deux autres. Dans la mesure où l'action est le but de la philosophie, celle-ci ne peut se contenter de la logique. Comme dit précédemment, se serait être grammairien et non pas philosophe que de s'en tenir à la logique. Et pourtant, c'est souvent ce que nous faisons, puisqu'il est plus difficile d'agir droitement que de savoir comment le faire. Par delà l'amertume qui transparaît dans ce paragraphe, on peut y voir en même temps la réitération de l'injonction fondamentale d'Epictète : étendre sa volonté dans les limites de son savoir, rendre adéquats l'exercice de l'entendement et celui de la volonté.

LIII. Adhésion au destin.

Le *Manuel* constitue un recueil de préceptes à avoir toujours à la main. Mais il peut arriver qu'on pose ce petit livre. Pour ne pas être démuni alors, et pour savoir agir en toute circonstance, «*il faut avoir à l'esprit*» un certain nombre de textes écrits par des maîtres reconnus qui sont comme des phares sur l'horizon de sagesse que nous tentons de rejoindre.

Le premier texte est extrait d'un poème de Cléanthe. Ce texte rappelle la soumission nécessaire des hommes au destin. La voie qu'ont voulue les dieux pour nous est unique. Soit nous croyons pouvoir la quitter, ce qui est absurde et contradictoire, soit nous décidons de la suivre avec bonne volonté et d'adhérer à notre destin. Cette dernière attitude est celle du sage, c'est la seule manière d'être véritablement libre.

Le deuxième texte, dont l'auteur est Euripide, rappelle que le sage est celui qui adhère au destin.

Les deux derniers textes ont Socrate pour auteur. La référence au maître révérend conclut donc le *Manuel*. Le troisième texte, phrase de Socrate à son ami Criton, rappelle l'adhésion de Socrate à son destin. Le quatrième et dernier texte résume l'argumentation de Socrate lors de son procès. Anytos et Méléto, les deux principaux accusateurs de Socrate, virent leur cause l'emporter lors du procès : Socrate fut mis à mort. Néanmoins,

les choses que ces hommes firent perdre à Socrate, sa vie et l'usage de son corps, n'étaient rien pour lui. Socrate savait que vivre ne dépendait pas de notre volonté et que la seule chose qui nous appartient en propre, l'usage de nos représentations, ne peut pas nous être ôtée. Si Socrate s'était plaint de mourir, s'il avait cru pouvoir retarder son terme, il aurait mal jugé et serait devenu malheureux. Mais dans la mesure où son âme resta ferme et sa volonté intacte, rien ne lui fut ôté que la vie. La vie du corps n'est donc rien au regard des biens essentiels qui satisfont notre âme.

