



Sur l'école d'Épictète

Olivier D'Jeranian

DANS **CAHIERS PHILOSOPHIQUES 2017/4 N° 151**, PAGES 91 À 104
ÉDITIONS **VRIN**

ISSN 0241-2799

ISBN 9782711660025

DOI 10.3917/caph1.151.0091

Date de mise en ligne : 13/03/2018

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-cahiers-philosophiques-2017-4-page-91?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Vrin.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur [cairn.info/copyright](https://shs.cairn.info/copyright).

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

Aperçus de la pensée stoïcienne

SUR L'ÉCOLE D'ÉPICTÈTE

Olivier D'Jeranian

Tel qu'Arrien l'indique dans les *Entretiens*, le cours d'Épictète comprenait une partie technique, où l'apprentissage de la doctrine et des démonstrations était de mise, et une autre, à laquelle nous avons seulement accès, où le maître discutait plus librement avec des interlocuteurs de tous horizons sur des sujets d'ordre spécifiquement éthiques en interprétant la doctrine stoïcienne selon ses propres catégories conceptuelles. Cette deuxième séquence pédagogique interroge directement l'utilité de la première, et engage une réflexion plus large sur l'école philosophique, reprenant la discussion traditionnellement menée entre stoïciens et académiciens sur la *scholè*. Épictète apporte ainsi un éclairage original sur le rôle, le sens et la fonction des pratiques scolaires à l'époque romaine, dans la perspective stoïcienne d'une vie philosophiquement authentique, en accord avec la nature.

Enseigner le stoïcisme

Le témoignage d'Arrien dans les *Entretiens* montre qu'Épictète dispensait un cours comprenant une partie technique, dans laquelle il procédait à l'explication d'un texte ou d'un point de doctrine de l'ancien stoïcisme¹, et une partie moins scolaire (à laquelle nous avons seulement accès), où il s'adressait plus librement à ses disciples ou à des visiteurs occasionnels sur des questions d'ordre éthique². Pour comprendre son enseignement et ses objectifs, les spécialistes se sont

- 1. Épictète, *Entretiens* (désormais abrégé *E*) I, 10, 8, texte établi et traduit par R. Muller, Paris, Vrin, 2015. En développant certains points techniques peut-être en fonction de son public (la logique n'étant réservée qu'aux étudiants les plus avancés). Cf. *E*. III, 2, 8. Voir aussi I, 17, 4-8.
- 2. *E*. I, 11 ; II, 2 ; 4 ; 14 ; III, 1 ; 4 ; 7 ; 9.

intéressés à ces deux séquences successives³, qui interrogent l'articulation entre la théorie et la pratique dans le stoïcisme d'Épictète.

On remarqua à juste titre que cette manière d'organiser le cours ne devait sans doute rien au hasard des ajustements pédagogiques, mais participait plus sûrement d'une réflexion philosophique sur l'usage des doctrines. Alors qu'il était disciple de Musonius Rufus, Épictète avait en effet appris que les principes doivent être mis en pratique pour être utiles⁴, idée qu'il reprendra à son compte dans le *Manuel* (52, 1) et ailleurs à de nombreuses reprises⁵. Bien que, contrairement à une idée reçue, il ne délaisse aucunement la logique⁶, celle-ci lui semblait « inféconde » (ἄκαρπα) si elle était étudiée pour elle-même ou juste « pour parader⁷ », c'est-à-dire sans que les principes ne soient appliqués, comme si Chrysippe, l'exégète de la Nature, était lu « pour lui-même » sans que l'on cherche à comprendre la volonté de la Nature dans le but de s'y accorder⁸.

Du fait de la disparition de l'institution scolaire stoïcienne et de l'autonomisation des maîtres au début de l'époque impériale, on assistait à un développement progressif de l'explication de texte, la lettre faisant autorité en l'absence de la parole. Conséquemment à l'établissement d'une « orthodoxie » stoïcienne essentiellement fondée sur les thèses de Chrysippe, le développement du commentaire impliqua paradoxalement des innovations théoriques résultant de la libre interprétation des textes. Et ces innovations tiennent généralement à l'usage des doctrines. En effet, s'il est une préoccupation commune aux Stoïciens impériaux, c'est la mise en œuvre de doctrines conçues par leurs prédécesseurs hellénistiques, en regardant le contenu de leurs témoignages comme autant d'outils pour parvenir au bonheur et à la vertu, mais dont la notice restait encore à écrire. Pour Marc Aurèle, il faudra se répéter les « points principaux » (κεφάλαια)⁹, dont l'application permet de « vivre en homme¹⁰ », de se les approprier psychologiquement, de les avoir constamment « sous la main » (πρόχειρος / *in promptu*)¹¹. Cette pratique est sûrement inspirée d'Épictète

**Épictète affirme
que la logique
couronne
l'éducation
philosophique
et ne l'initie pas**

- 3. Épictète improvise souvent à partir du cours technique qu'il vient de développer, voir par exemple *E. I*, 13, 1 et *I*, 14.
- 4. Musonius, *Entretiens* (désormais abrégés *D.*), *Musonius Rufus, Entretiens et fragments*, trad. fr. A. Jagu, Hildesheim, Olms, 1979, *Sur l'exercice (Prédications VI)*, 1, 25, 14-26, 5.
- 5. Épictète dit qu'il faut pratiquer les θεωρήματα (ainsi que des syllogismes) pour ne pas qu'ils deviennent inutiles (ἄχρηστα). *E. III*, 24, 81 ; 26, 13 ; *M. 52*, 1. Voir aussi *E. II*, 21, 20-21.
- 6. Épictète ne se préoccupait donc pas essentiellement d'éthique dans ses cours, mais développait aussi des points techniques sur les syllogismes (*E. I*, 26), ainsi qu'il l'a probablement appris de Musonius (*I*, 7, 32). Sur ce point, voir J. Xenakis, « Logical Topics in Epictetus », *The Southern Journal of Philosophy*, été 1968, p. 94-102.
- 7. *E. I*, 26, 9.
- 8. Épictète, *Manuel* (désormais abrégé *M.*), *Le Manuel d'Épictète*, introduction, trad. et notes par P. Hadot, Paris, Librairie générale française, 2000, chap. 49 ; *E. I*, 17, 17-18.
- 9. Marc Aurèle, *Pensées pour moi-même* (désormais abrégé *P.*), trad. fr. M. Meunier, Paris, Garnier Flammarion, 1992 (1964), *II*, 1 ; *IV*, 3 et 26 ; *VII*, 22, 2 ; *VIII*, 21, 2 ; *XI*, 18 ; *XII*, 7-8 et 26. Sur ce point, voir P. Hadot, *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris, Fayard, 1992 (réed. 1997), p. 72-75.
- 10. *Ibid.* *XI*, 18, 5.
- 11. Voir aussi Sénèque, *Lettres à Lucilius*, textes édités et traduits par P. Veyne, Paris, Robert Laffont, 1993, 94, 26 et Musonius, *D. VI*, 44-51.

et de Musonius, pour qui l'apprentissage des doctrines ne vaut rien sans la pratique et les exercices, ces procédés sans doute classiques dans la formation scolaire du disciple ¹² :

C'est la raison pour laquelle les philosophes recommandent de ne pas se contenter d'apprendre mais d'y ajouter la pratique régulière, et ensuite l'exercice. Car à la longue nous avons pris l'habitude de faire le contraire de ce que nous avons appris, et nous suivons ordinairement les opinions qui vont à l'encontre des opinions correctes. Or si nous ne faisons pas passer les opinions correctes dans l'usage ordinaire, nous ne serons jamais que les interprètes de jugements qui nous sont étrangers. [...] C'est une chose de mettre en réserve des pains et du vin, c'en est une autre de les manger. Ce qui est mangé est digéré et réparti dans le corps, devient nerfs, chair, os, sang, donne un beau teint et une respiration aisée. Ce qui a été mis en réserve, tu as toute facilité, quand tu veux, de le prendre et de l'exhiber ; mais tu n'en retires aucun autre profit que celui de laisser croire que tu le possèdes. En quoi l'interprétation de ces doctrines diffère-t-elle de celle qu'on peut faire des doctrines des autres écoles ¹³ ?

Comme nous le voyons dans ce passage, l'utilité n'est pas propre aux dogmes ou même aux parties de la philosophie, mais elle relève de la responsabilité de l'élève, qui peut continuer à « commenter » (ἐξηγήσασθαι), à « dissenter » (τεχνολογήσαι) sur les dogmes de l'école sans jamais en tirer le moindre profit. Ainsi, la distinction entre *les choses qui dépendent de nous* et *les choses qui ne dépendent pas de nous*, distinction par laquelle s'ouvre le *Manuel*, s'inscrit dans une volonté pédagogique d'assimilation des doctrines stoïciennes.

Il est probable que le *Manuel* s'adressait au profane ¹⁴ plutôt qu'au progressant, parce qu'il insiste sur le sens de la vie philosophique, dont la bonne compréhension conditionne l'entrée correcte à l'école. Mais les disciples confirmés, qui maîtrisent les doctrines et les arguments, n'en sont pas moins concernés, puisqu'ils doivent éprouver leurs compétences en dehors de l'école ¹⁵. Parallèlement à la métaphore de la réserve alimentaire, on trouvera celle de la digestion, qu'Épictète utilise comme Sénèque ¹⁶, pour décrire un processus d'assimilation par la mise en pratique des principes.

L'enjeu concerne plus particulièrement la logique, qui constitue la partie la plus théorique et scolaire de l'enseignement stoïcien. En *E.* III, 26, Épictète affirme que la logique (et plus particulièrement l'art de faire des syllogismes) couronne l'éducation philosophique et ne l'initie pas. D'un autre côté (I, 17) il montre que la logique conditionne l'action en tant que principe (puisque on ne

■ 12. *E.* II, 9, 13. J. Sellars, dans *The Art of Living. The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*, Aldershot, Ashgate, 2003 et 2009 (2nd éd.), p. 115-8, pense que la pratique d'exercices spirituels devait faire partie du cursus stoïcien, conjointement aux démonstrations, sans que celui-ci ne s'y réduise.

■ 13. *E.* II, 9, 13-19.

■ 14. Selon l'avis de Simplicius, in *Ench. Praef.*, p. 61-81, P. Hadot (éd.).

■ 15. Pour John Sellars (« Stoic practical Philosophy in the Imperial Period », in R. Sorabji et R. W. Sharples (eds.), *Greek and Roman Philosophy, 100BC-200AD*, *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Suppl. 94/1, 2007, p. 115-140, p. 136), le *Manuel* devait s'adresser seulement aux disciples « confirmés », en ce qu'il constitue une série d'exercices venant compléter l'instruction théorique faite en classe, dans un processus de « digestion ».

■ 16. Cf. Sénèque, *Lettre 2*, 2-4 ; 84, 5-8. Sénèque utilise *innutrio* et *concoquo*.

peut pas « comprendre » comment il faut agir dans la vie sans savoir ce que « comprendre » veut dire ni sans savoir « ce qu'il y a à comprendre », et que nous révèle Chrysippe). Pour dissiper l'apparent paradoxe, il faut revenir au chapitre 52 du *Manuel*, dans lequel Épictète énumère les trois « lieux » de la philosophie : l'usage des principes théoriques (ὁ τῆς χρήσεως τῶν θεωρημάτων), le lieu relatif aux démonstrations, et enfin, celui qui renforce et analyse les deux premiers. La logique relève de la troisième et dernière discipline – celle de l'assentiment –, produisant l'immutabilité (ἀμεταπτώσια). Celle-ci vise en effet à consolider ce qui a déjà été mis en sécurité (ἀσφάλεια), ce qui a été solidifié par l'habitude déjà prise par le sage¹⁷. Et il en va également de la responsabilité de l'homme de faire bon usage de la doctrine et des syllogismes, responsabilité que l'on pourra « mesurer » à l'aune des comportements qu'il adopte :

Mais toi tu t'exerces pour acquérir la capacité de démontrer ; de démontrer quoi, en fait ? Tu t'exerces à ne pas être égaré par des sophismes. Égarer à partir d'où ? Montre-moi d'abord ce que tu conserves, ce que tu mesures ou ce que tu pèses ; et ensuite fais-moi voir ta balance ou ton médimne. Jusqu'à quand vas-tu mesurer de la cendre ? Ce qu'il te faut démontrer, n'est-ce pas ce qui rend les hommes heureux, ce qui fait avancer leurs affaires comme ils le veulent, ce qui leur permet de n'avoir personne à blâmer, personne à qui faire des reproches, mais de se soumettre au gouvernement de l'univers ? Montre-moi tout cela. « Voici, je te le montre, dit l'autre, je vais analyser des syllogismes. » Cela, esclave, c'est ce qui mesure, non ce qui est mesuré. C'est pourquoi tu es maintenant châtié pour tes négligences : tu trembles, tu ne dors pas, tu demandes conseil à tout le monde, et si tes résolutions ne doivent pas être agréées par tous, tu penses qu'elles sont mauvaises¹⁸.

De manière tout à fait significative, la démonstration (δείκνυσθαι) d'un comportement est distinguée de l'art de faire des démonstrations (ἀποδεικνύειν δύνασθαι), comme ce qui est mesuré (τὸ μετρούμενον) doit l'être de ce qui mesure (τὸ μετροῦν). Le charpentier ne montre pas ses outils, ou ne démontre pas par des dissertations sur le bâtiment qu'il est charpentier, mais le fait au moyen de son activité de charpentier, c'est-à-dire, par la maison qu'il construit¹⁹. Autrement dit, un individu se mesure à son « œuvre propre », par l'outil théorique, parce que cette activité (ἔργον) est produite par une opinion (δόγμα) qui en rend l'homme responsable (αἰτιος). On comprend ainsi pourquoi la logique devient un critère, une « mesure » pour bien vivre (c'est-à-dire, en accord avec la nature)²⁰, notamment parce que les normes de l'action sont naturelles²¹.

En tant que critère, la logique détermine l'apprentissage de la conséquentialité (τὸ ἀκόλουθον), et surtout celle qui a trait à la vie et qui consiste à agir

■ 17. E. I, 7, 25-29.

■ 18. E. III, 26, 16-20.

■ 19. E. III, 21, 1-7. Épictète hésite entre deux métaphores, celle de la construction et celle de la digestion (Cf. M. 46, 2), qui toutes deux évoquent l'idée de processus d'appropriation.

■ 20. E. I, 17, 6-8.

■ 21. E. II, 20, 21. Voir IV, 6, 26.

d'accord avec la nature²², suivant la définition stoïcienne du τέλος²³. Plus facile parce qu'elle ne possède pas d'enjeu pratique direct²⁴, la « théorie » sera donc l'objet prioritaire de l'entraînement philosophique par rapport aux choses relatives à la vie (βιωτικά)²⁵. C'est, pour Épictète, un outil pour réaliser une vie « conséquente », permettant de former l'esprit à l'acceptation de « ce qui suit » (ἀκόλουθον), c'est-à-dire des événements, afin de l'appliquer par la suite dans la vie en « examinant les antécédents et les conséquents » d'une activité, pour être heureux²⁶.

La logique doit donc faire l'objet d'un examen (ἐπίσκεψις)²⁷, afin de ne pas, « comme le font les fous », se servir de la seule mesure que constitue le fait d'avoir des opinions mais de juger selon des principes philosophiques²⁸. Thomas Bénatouïl a considéré ce moment dans les études comme celui de l'épreuve d'un « détour théorique²⁹ », à la fois nécessaire et dangereux. C'est en effet l'usage des principes philosophiques qui compte, comme de toute chose indifférente, selon la règle générale d'Épictète³⁰. Mais ce détour théorique implique en retour un « examen »³¹, un moment réflexif qui n'est rien d'autre que l'assomption par l'homme de sa responsabilité fondamentale à l'égard de ses opinions, produites par les activités propres à sa faculté de choisir, la *prohairesis*³². Ainsi, le progressant à peine « sorti de l'école » (ἐκ σχολῆς ἐληλυθότος) démontre sa bonne utilisation de la partie maîtresse de son âme, la *prohairesis*³³, en exposant ses opinions³⁴ selon les circonstances qui se présentent à lui³⁵. On pourrait dire qu'Épictète ne considère le passage de l'école à la vie que comme un moment d'épreuve qui mesure, quelle que soit la circonstance envisagée, le progrès du disciple par son comportement.

Loisir et activité philosophique : entrer à l'école

Pour le philosophe de Nicopolis, l'école est avant tout un lieu où l'on apprend l'*historia* des doctrines philosophiques³⁶. Mais si elle est un lieu de formation pour les débutants³⁷, un « cabinet médical³⁸ », le « loisir » propre à l'étude des raisonnements et à la contemplation n'est réservé qu'aux étudiants

- 22. Épictète, *E. I*, 26, 1.
- 23. Cf. DL, VII, 87-89.
- 24. Nous suivons ici T. Bénatouïl, *Les stoïciens*, tome III, Paris, Les Belles Lettres, 2009, p. 136.
- 25. *E. I*, 26, 3-4.
- 26. *M. 29*. Voir aussi le fragment 1.
- 27. *E. I*, 17, 6-7.
- 28. *E. II*, 11, 18. Puisque « l'opinion de chacun est insuffisante à déterminer la vérité » (*E. II*, 11, 15).
- 29. T. Bénatouïl, *Les stoïciens*, *op. cit.*, p. 134-140. Voir *E. II*, 23, 36-41 (sur le fait que l'enseignement est nécessaire, mais que ses procédés rhétoriques peuvent captiver et perdre celui qui apprend).
- 30. T. Bénatouïl, *Les stoïciens*, *op. cit.*, p. 139.
- 31. *E. I*, 7, 4 (sur l'examen des raisonnements dialectiques) ; 10, 10 (sur l'examen de nous-mêmes et de nos propres biens et maux) ; 11, 40 (sur l'examen des opinions) ; 17, 10, 12, 16, 20 ; 20, 18 ; II, 11, 24 (sur l'examen des « normes ») ; III, 9, 6 ; IV, 1, 100 (sur ce que veut dieu et son gouvernement) ; 5, 12 (sur l'examen de notre ressource d'homme) ; *M. 29*, 3, 5, 7 (sur l'examen d'une entreprise et de ses conséquences, cf. *E. III*, 23, 1-3).
- 32. *E. I*, 17, 21-28.
- 33. *E. II*, 23, 5-12.
- 34. Pour Épictète le δόγμα mesure l'action et les états mentaux (*M. 5*), et mesure en retour l'homme qui agit et le « fait voir » (*E. III*, 2, 12).
- 35. *E. I*, 30, 5.
- 36. *E. II*, 21, 10.
- 37. Sur le jeune homme venu à l'école et devenu comme un athlète, voir par exemple *E. II*, 17, 29.
- 38. *E. III*, 23, 30.

experts³⁹. Ce double usage de *scholè*, à la fois lieu d'enseignement et loisir, peut s'expliquer par une volonté de rénover l'enseignement philosophique du moins dans les pratiques traditionnelles de la « vie scolaire » (lecture, commentaire et étude des syllogismes)⁴⁰ et l'entraînement aux épreuves de la vie quotidienne. Pour Épictète, le mode de vie adopté par le disciple en dehors de l'école trahira aussi bien la qualité de l'opinion (δόγμα) que celui-ci s'est formé à l'intérieur, que son option philosophique véritable, rendant son passage à l'école stoïcienne vain si son attitude est, par exemple, digne d'un épicurien. L'insistance de ce dernier à observer le comportement du disciple à la sortie de l'école⁴¹ n'implique donc peut-être pas tant une opposition entre l'étude scolaire et théorique, d'une part, et la pratique⁴², d'autre part, qu'une conception de l'école *comme* une pratique de la théorie.

L'école ne doit pas être un passe-temps mais un lieu d'entraînement

Cette position est développée à l'occasion d'une bataille menée sur deux fronts. Contre les académiciens, d'une part, qui font du *loisir*, de l'étude des raisonnements et de la contemplation le fin mot de l'activité philosophique⁴³. Contre les pseudo-cyniques, d'autre part, qui se donnent l'apparence du philosophe, selon une mode assez courante à cette époque. Aux premiers, Épictète répond qu'il y a une différence entre se consacrer à l'étude des controverses philosophiques, activité qui nécessite du loisir et qui doit être réservée aux experts, et se consacrer urgemment à sa propre préparation (ce qui doit être la priorité des débutants)⁴⁴. Pour le philosophe de Nicopolis,

- 39. E. I, 29, 58 : la *théoria* est pour ceux qui ont du *loisir* – voir aussi II, 14, 28 (les philosophes sont ceux qui contemplent la « foire du monde »). En E. II, 1, 33, Épictète affirme que la « méthode » scolaire est réservée à ceux qui ont du loisir, parce qu'ils sont déjà exempts de troubles (voir aussi III, 2, 16). En E. III, 9, 19, il soutient qu'on peut se livrer à l'étude du raisonnement (« φιλοτεχνήσω καὶ περὶ τὸν λόγον ») quand on a du loisir (εὐσυχολῶ) et que les désirs sont en sécurité. Cf. E. IV, 4, 1-5, sur le fait que le loisir (ici, de lire) est assujéti à autrui et est donc un extérieur. Il rend malheureux si on le désire pour lui-même (puisqu'on est malheureux d'en être privé). Voir aussi E. IV, 4, 24 : ἡ ἀσυχολία, et la σχολή étant ce qui détruit la *prohairesis* si on y place son bonheur (puisque ce sont des extérieurs).
- 40. E. II, 17, 34-40 ; III, 2, 13-15. Voir E. I, 8, 8, sur les dangers pour ceux qui ont du talent en matière de rhétorique mais qui manquent de formation philosophique (l'*askolia* dans l'étude de la morale : § 6). On trouve la même idée chez Marc Aurèle, cf. P. II, 2-3 ; IV, 30 ; VIII, 8.
- 41. E. II, 8, 15-16 ; 9, 15-16 ; 10, 29-30 (faire des progrès dans la péroration à l'école, mais pas au dehors) ; 13, 20-27 ; 16, 2 et 20-28 ; 19, 9 ; III, 3, 17 ; 20, 18 ; IV, 1, 132-137 (quand on examine les biens et les maux à l'école mais pas au dehors) ; 138-142 ; 5, 37 (« ἐν σχολῇ λέοντες, ἔξω δ' ἀλώπεκες ») ; 7, 32 : être entré *une seule fois* à l'école des philosophes et ignorer ce qu'on est (non pas chair et os, mais partie directrice) ; 12, 12.
- 42. C'est ce que soutient Thomas Bénatouil, *Les stoïciens, op. cit.*, p. 143, qui fonde son analyse sur E. II, 16, 20-21.
- 43. T. Bénatouil a reconstruit ce débat à partir de la lecture du *Théétète* (174 a-175 c, et aussi 172 c, 175 d-176 a). Dans ce dialogue, c'est le *loisir* qui permet à Socrate de « reprendre une nouvelle fois l'examen » (154 e et 172 c) – sur la vie scholastique comme proprement philosophique, cf. *Politique* 263 b. Quant à Aristote, qui s'inspira de lui, il considèrerait la philosophie comme une activité libre, « reine des sciences » (*Métaphysique* A. 2, 982 b 5) faisant de la « vie de loisir » (βίος σχολαστικός, cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque* 1177 b 21-22 et DL V, 37) le propre de l'homme libre dans la mesure où elle est à elle-même, et comme ce dernier, sa propre fin (*Mét.* A. 2, 981 b 20-24 et 982 b 25 ; Cf. *EN* 1176 b 7). Le *Théétète* le soulignait déjà : si le loisir et la paix caractérisent l'activité philosophique (*Théét.* 172 c), c'est parce qu'ils sont avant tout opposés à l'urgence et à la violence (*Théét.* 175 d-176 a) de la rhétorique judiciaire, asservissant l'homme des tribunaux dans « un esclavage qui dure depuis l'enfance » (*Théét.* 173 a 5)..
- 44. E. I, 27, 15-21.

l'école ne doit pas être un « passe-temps » (διατριβή) ⁴⁵, à la manière de la conception académicienne, mais un lieu d'entraînement semblable à un gymnase, une école de gladiateurs qui ne prépare qu'au combat ⁴⁶.

Réapparaît ici la vieille controverse entre stoïciens et académiciens sur le *loisir* ⁴⁷, dans laquelle Épicète prend position d'une façon assez originale. En citant Cléanthe, qui étudiait (σχολάζων) tout en puisant de l'eau la nuit ⁴⁸, il cherche à montrer la valeur de la vie philosophiquement authentique ⁴⁹, celle-là même vécue par Socrate :

Socrate, lui, que dit-il ? « De même que l'un se réjouit (ce sont ces mots) d'améliorer son champ, un autre son cheval, de même moi je me réjouis chaque jour en prenant claire conscience que je deviens meilleur. ⁵⁰ » – Meilleur en quoi ? En belles phrases ? – Homme, ne dis pas de sottises ! – Dans la formulation de petits principes théoriques ? – Qu'est-ce que tu racontes ? – Mais je ne vois vraiment pas quelle autre occupation se livrent les philosophes. – Ce n'est rien, à ton avis, de ne jamais faire de reproches à personne, dieu ou homme ? de ne blâmer personne ? de présenter toujours le même visage en sortant de chez soi et en rentrant ? C'est cela, le savoir que possédait Socrate, et cependant il ne disait jamais qu'il savait ou enseignait quoi que ce soit. Si quelqu'un demandait des belles phrases ou de petits principes théoriques, il l'amenait à Protagoras, à Hippias, pour la même raison que, s'il était venu chercher des légumes, il l'aurait conduit chez le jardinier ⁵¹.

De manière assez significative, on trouve une distinction entre les pratiques scolaires et l'occupation (ἀσχολία) véritable des philosophes. L'exemple de Socrate est particulièrement intéressant, dans la mesure où, à l'inverse des pseudo-philosophes, il ne se vantait ni de savoir, ni d'enseigner ⁵². La critique des académiciens est donc liée à la deuxième cible d'Épicète, les vaniteux et les faux philosophes ⁵³. Le sérieux que suppose la vie authentiquement philosophique, qui excluait la conception platonico-aristotélicienne de la philosophie comme loisir, exclut également la conception pseudo-cynique de la philosophie comme anticonformisme ⁵⁴.

Un fragment d'un des livres perdus des *Entretiens* nous donne la clé de l'argument, qu'Épicète développe ailleurs ⁵⁵, en montrant que l'erreur qui consiste à juger un philosophe d'après les apparences tient à la préconception

- 45. Voir, *Manuel* 52, 2 : « (trad. Gourinat mod.) C'est en effet au troisième domaine (i.e. logique, au lieu du premier : la mise en pratique des principes) que nous passons notre temps, et c'est pour lui que nous déployons tout notre zèle. »
- 46. *E. IV*, 4, 30-32. Voir aussi *E. I*, 29, 34 (§ 33-43) ; *II*, 1, 36 (apporte-moi la mort et vois !)
- 47. Pour une discussion autour du débat entre académiciens et stoïciens, voir T. Bénatouïl, « Le débat de la vie scholastique », in *Platonic Stoicism. Stoic Platonism. The Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity*, M. Bonazzi et C. Helmig (éd.), Leuven, University Press, 2007, p. 6.
- 48. *E. III*, 26, 23. Cf. *DL VII*, 168.
- 49. Cléanthe aurait répondu à Antigone que son labeur était fait « en vue de la philosophie », et Zénon lui aurait fait payer une obole sur ses gages (*DL VII*, 169).
- 50. Xén., *Mémoires* I, 6, 8 sq.
- 51. *E. III*, 5, 14-18.
- 52. Voir aussi *E. III*, 23, 9-29. On trouve un parallèle chez Musonius (cité d'ailleurs par Épicète au § 29), cité par Aulu-Gelle dans les *Nuits Attiques* V, 1 (Musonius fr. XLIX Hense).
- 53. *E. I*, 8, 6-10 ; *II*, 16, 34 ; *19*, 19 ; *21* ; *III*, 2, 10.
- 54. *E. III*, 22, 50-52 ; *IV*, 8, 15-16.
- 55. Voir *E. IV*, 8, 7-10. T. Bénatouïl, *Les stoïciens, op. cit.*, p. 145, rapproche ce passage de *République* 499 e-500 b, où Platon rend coupables les faux-philosophes et non les ignorants de ternir l'image de la philosophie.

confuse et indistincte de ce qu'est un philosophe, confusion qui conduit à conclure en l'inutilité totale de la philosophie quand on a posé par principe qu'untel, qui prend des airs de philosophes, en est vraiment un :

Quand, dit Arrien, Épictète remarquait chez un homme une pudeur perdue, un zèle malséant, des mœurs dépravées, de la témérité [...] ; quand il voyait, poursuit Arrien, un homme de cette espèce toucher aux études philosophiques, aborder la physique, s'exercer à la dialectique [...], alors il invoquait tout haut l'aide des dieux et des hommes, et, le plus souvent par des cris, invectivait ce dernier en s'exprimant en ces termes : « Homme, où mets-tu ces choses ? Regarde si le réceptacle a bien été nettoyé (σκέψαι, εὐ κεκάθαρται τὸ ἀγγεῖον) ! Car si tu les mets là où il y a présomption⁵⁶, elles disparaissent (ἄν γὰρ εἰς τὴν οἴησιν αὐτὰ βάλ[λ]ης, ἀπώλετο) ! Et si elles pourrissent, elles se changent en urine, en vinaigre, ou pire encore ! » [...] par là, ce très grand philosophe montrait que les écrits et les doctrines philosophiques, lorsqu'ils sont déversés à l'intérieur d'un homme vil et vulgaire, changent, se transforment et se corrompent comme si on les mettait dans un réceptacle plein de crasse et de saletés, et, comme lui-même le disait « κυνικώτερον » [de manière très cynique], deviennent urine ou quelque chose de plus immonde encore⁵⁷.

On juge donc par défaut les philosophes « ἀπὸ τῶν ἐκτὸς », c'est-à-dire d'après les apparences. L'expression « ἄνευ τοῦ πράττειν, μέχρι τοῦ λέγειν » (« sauf pour agir, juste pour parler ») peut ainsi être rattachée à la parodie épictétienne des vers d'Aristophane sur les Lacédémoniens⁵⁸ : « ἐν σχολῇ λέοντες, ἔξω δ' ἀλώπεκες » (« à l'école des lions, mais dehors des renards »). Autrement dit, il ne faut pas conclure comme les néopyrrhoniens à l'inutilité ou même la dangerosité des enseignements et des pratiques scolaires – puisqu'Épictète les juge lui-même utiles⁵⁹ – mais plutôt entrer correctement à l'école des philosophes. S'il faut du temps pour se faire « écolier » (σχολαστικόν), parce qu'il faut d'abord examiner ses propres opinions⁶⁰, et s'il faut de l'âge et de l'expérience pour « tenir école » (σχολῆν ἔχει)⁶¹, il faut d'abord « avoir nettoyé le réceptacle » (κεκάθαρται τὸ ἀγγεῖον), c'est-à-dire l'âme⁶² qui recevra les doctrines, pour ne pas que celles-ci se transforment en déchets par mésusage. L'utilisation d'une expression « très cynique » (κυνικώτερον), qui relève de la métaphore de la propreté⁶³, est destinée aux pseudo-cyniques qui ignorent que le cynisme suppose une vie totalement philosophique, tant à l'égard des événements⁶⁴

L'école est conçue selon un double mouvement d'intériorisation et d'extériorisation

- 56. Sur la présomption (οἰησις) comme mauvaise application (par ajout) de la prénotion (πρόληψις), voir E. II 11, 6-18 ; et sur son rejet comme premier objectif de celui qui se lance dans la philosophie, voir E. II 17, 1 et 39.
- 57. Aulu Gelle, *Nuits Attiques*, XVII, 19 (= Epict. fr. 10).
- 58. E. IV, 5, 37, qui parodie Aristophane, *La Paix*, 1189-1190.
- 59. E. II, 21, 20-21.
- 60. E. I, 11, 39-40.
- 61. E. III, 21, 11.
- 62. Sur la métaphore de l'âme comme réceptacle, voir E. IV 13, 15-16.
- 63. Sur cette métaphore et son usage contre les pseudo-cyniques, voir E. IV, 11.
- 64. E. III, 22, 53-62.

qu'à celui des relations sociales⁶⁵. Menant une vie austère, le cynique sera « propre et attirant » (καθαρόν εἶναι καὶ ἀγωγόν)⁶⁶, parce qu'attirer les jeunes à ses leçons (τὰς σχολὰς) pour les donner sur un tas de fumier témoigne d'un sentiment inhumain, plus qu'excentrique, Épictète préférera que se présente à lui un jeune homme propre, attiré par la beauté et aspirant à la décence, plutôt que négligé et sale⁶⁷.

Le rapport entre ce qu'on apprend, démontre, comprend, commente et récite « à l'école » (ἐν σχολῇ), et ce qu'on démontre « au dehors » (ἔξω), par son comportement, est mis en parallèle, dans le fragment 10, avec celui pratiqué entre les doctrines et les enseignements philosophiques qu'on verse « dans l'âme », et ce qui transparait dans notre comportement, seulement des discours (μέχρι τοῦ λέγειν) et des apparences extérieures (ἐκτός) de philosophe. Autrement dit, le comportement du disciple *au dehors* de l'école s'explique par ce qui se trouve mélangé à l'intérieur de son âme, ces enseignements qu'il a reçus à l'école et que son attitude *extériorise* par effet d'assimilation, de digestion⁶⁸. Ce jeu de l'intérieur et de l'extérieur confond l'école et l'âme, le disciple ne pouvant compter que sur son propre maître intérieur, la *prohairesis*, unique responsable de son progrès moral.

Cette interaction entre l'enseignement philosophique du « dogme » et l'opinion (δόγμα) individuelle fait voir à nouveau que l'école, en tant que pratique des dogmes, est conçue par Épictète selon un double mouvement d'intériorisation et d'extériorisation : on entre à l'école, on y démontre des jugements (δόγματα) qui entrent « en nous » – on sort de l'école et nos comportements démontrent les jugements qu'on s'est formés à l'intérieur. L'école est donc un lieu où le disciple reçoit du maître les dogmes mais encore fabrique lui-même ses propres opinions :

Après cela on dit : « Personne ne retire aucun profit de l'école. » En effet, qui vient à l'école, oui, qui vient pour se soigner ? Qui vient avec l'intention d'y apporter ses jugements pour les débarrasser de leurs impuretés ? Qui vient pour prendre conscience des jugements dont il a besoin ? Pourquoi vous étonnez-vous alors si vous remportez de l'école ces mêmes jugements que vous y apportez ? C'est que vous ne venez pas pour vous en défaire, pour les corriger ou pour les remplacer par d'autre. [...] Et après cela vous dites : « Les principes théoriques sont inutiles. » À qui ? À ceux qui ne s'en servent pas comme il faut. [...] Si maintenant tu me demandes : « Les syllogismes sont-ils utiles ? » Je te répondrai que oui, et si tu veux je te démontrerai comment ils le sont. « Ils m'ont donc été utiles à moi ? » Homme, tu ne m'as pas demandé s'ils t'ont été utiles à toi, mais s'ils sont utiles en général, n'est-ce pas ? [...] Cherche d'abord à arrêter l'écoulement et à cicatriser tes petites blessures. Vous aussi, hommes, soignez d'abord vos plaies, arrêtez les écoulements, mettez le calme dans votre pensée et apportez-la à l'école débarrassée de tout facteur de distraction. Vous connaîtrez alors quelle est la force de la raison⁶⁹.

■ 65. E. III, 22, 67-87.

■ 66. E. III, 22, 89.

■ 67. E. IV, 11, 25-36.

■ 68. E. II, 9, 18 ; IV, 8, 34-40. Sur les enseignements qu'on se contente de « vomir », voir E. I, 26, 16 ; III, 21, 1-3 et M. 46, 2.

■ 69. E. II, 21, 15-17, 20-22.

Dans la mesure où l'opinion est la matière que travaille intérieurement le disciple lorsqu'il est à l'école – au moyen des principes (θεωρήματα) qu'on lui enseigne –, et puisque cette opinion est le fondement de sa responsabilité (la cause de ses actions et de ses passions)⁷⁰, c'est au disciple que revient l'usage moral de ces mêmes principes. Leur utilité et le profit qu'il en retire⁷¹ dépendent, d'une part, d'une perception (συναίσθησις) de sa faiblesse⁷², qui rend possible la purification (ἐκκάθαρσις) des opinions (δόγματα) – ou de la *prohairesis*⁷³ –, d'autre part, de ses dispositions psychologiques (qui doit déjà avoir « calmé son esprit » et n'être pas pris par des distractions – « ἀπερίσπαστον⁷⁴ »), et, enfin, d'une capacité à s'en servir « quand il faut et comme il faut⁷⁵ » (ὄτε δεῖ καὶ ὡς δεῖ). De manière paradoxale, donc, seuls les progressant peuvent faire un bon usage de l'école, puisqu'eux seuls sont prêts à consolider leur âme par l'étude des raisonnements, des principes et des syllogismes.

Car c'est bien un entraînement qu'il faut venir chercher à l'école d'Épictète, tous les moyens étant bons pour éprouver les véritables motivations du disciple⁷⁶. Ainsi, le choix de la vie philosophique nécessite de la persévérance (qui transformera les moqueries des autres en admiration)⁷⁷, et un engagement conscient de ses capacités propres, qui vise à tenir une seule attitude⁷⁸. Le chapitre 29 du *Manuel*, destiné peut-être davantage aux débutants, leur indique que la voie philosophique suppose un engagement total et inconditionnel⁷⁹. Là encore, la responsabilisation est maximale, dans la mesure où il s'agit de choisir une seule et même attitude en s'employant (φιλοτεχνεῖν)⁸⁰ soit aux « intérieurs » (« τὰ ἔσω » : la partie directrice, la *prohairesis* et ses activités, qui dépendent de nous), soit aux « extérieurs » (« τὰ ἔξω » : les choses qui ne dépendent pas de nous). Ce choix de vie – être un homme « bon ou mauvais », c'est-à-dire, un philosophe ou un profane –, est entièrement rabattu sur notre choix de placer ce que nous sommes sur *ce qui dépend de nous* ou non⁸¹. Tel qu'il est décrit au chapitre 48 du *Manuel*, le progressant se trouve ainsi entre le profane (ιδιώτης) et le philosophe⁸², puisqu'il « ne blâme personne » (οὐδένα ψέγει) mais « s'accuse lui-même » (ἐαυτῷ ἐγκαλεῖ) lorsqu'il est entravé

■ 70. Voir *E. III*, 9, 4 et *M. 5*.

■ 71. Parallèle en *E. II*, 19, 10.

■ 72. *E. II*, 1, 1 ; 17, 1.

■ 73. *E. II*, 23, 40-41. Dans ce passage, la purification de la *prohairesis* et le redressement de la puissance d'user des représentations est directement liée à l'attraction qu'exerce sur certains l'enseignement éloquent des principes.

■ 74. Qualité propre au cynique, cf. *E. III*, 22, 69 (hapax épictétéen).

■ 75. On retrouve cette expression dans un contexte différent, à propos de la mort de Socrate (qui a été utile aux autres en quittant la vie au bon moment et comme il fallait), cf. *E. IV*, 1, 169.

■ 76. *E. III*, 6, 9-10. Épictète cite ici Musonius. Sur la sélection des élèves et le programme spécifique en fonction de leur niveau, voir Th. Colardeau, *Étude sur Épictète*, La Versanne, Encre Marine, 2004 (1903), p. 85, 105, 168, 189, 255.

■ 77. *M. XXII*.

■ 78. *M. 29*, 7 (parallèle en *E. III*, 23, 1-3).

■ 79. John Sellars, *art. cit.*, p. 136, pense que le *Manuel* fait suite à l'enseignement théorique fait à l'école. Cette position, somme toute parfaitement tenable, repose néanmoins sur la distinction trop tranchée – en tout cas pour Épictète – entre théorie et pratique.

■ 80. Terme (et ses dérivés) qui réapparaît plusieurs fois dans les *Entretiens* : Cf. *II*, 5, 21 ; 17, 15 ; 20, 21 ; 23, 3 ; *III*, 9, 19 ; 26, 2 ; *IV*, 11, 9 et 26.

■ 81. *E. II*, 5, 10-14.

■ 82. *E. III*, 19. Voir J. Sellars, *art. cit.*, p. 121.

par quelque chose ou empêché (ὄταν ἐμποδισθῆ τι ἢ κωλυθῆ), car il a compris que c'est son propre jugement qui le contraint à agir et qui le trouble⁸⁵.

C'est ainsi qu'à l'école d'Épictète le « dogme » philosophique est pratiqué, les opinions devant être rattachées à notre *prohairesis* (sans quoi elles deviennent absurdes : ἀλλόκοτα)⁸⁴, car « les opinions droites à propos des matières rendent la *prohairesis* bonne »⁸⁵. La fabrication de l'opinion (δόγμα πεποιθῆσθαι) et son usage correct dépendront de la compréhension de la distinction entre *ce qui dépend de nous* et *ce qui ne dépend pas de nous*, distinction initialement produite par la *prohairesis*, et orientant le disciple dans l'appropriation de la doctrine officielle, en plaçant le bien et le mal dans *ce qui dépend de nous*, c'est-à-dire, dans sa *prohairesis* et ses activités⁸⁶, non dans les choses qui lui sont étrangères⁸⁷.

Par conséquent, l'école, au sens classique du terme, devient secondaire par rapport à la vie philosophique, et l'étude des livres et des traités dépend de la correction de l'usage des représentations⁸⁸, seule chose qui dépend de nous. Épictète rejoue vraisemblablement l'opposition du modèle socratique et du modèle platonico-aristotélicien⁸⁹, sans dénigrer l'école, mais sans non plus faire du loisir la finalité de l'activité philosophique.

La citadelle et l'arène : quitter l'école

Thomas Bénatouil⁹⁰ a souligné le désaccord entre Épictète et son maître Musonius⁹¹ à propos de « l'isolement pédagogique » et le retrait dans la vie aux champs, pour étudier « à loisir » la philosophie. Valéry Laurand a montré que, la société causant l'échec du mouvement naturel de l'appropriation, la philosophie devait prendre le relais au moyen d'un isolement, dans lequel le philosophe ne serait en relation qu'avec lui-même ou, tout au plus, avec un autre philosophe⁹². D'une manière générale, on trouverait une méthodologie propédeutique au bonheur dans la retraite, la liberté et l'autarcie⁹³.

Cette interprétation semble en effet s'accorder à première vue avec les mises en garde d'Épictète, pour qui les profanes sont à éviter lorsque nos opinions, contrairement aux leurs, sont trop peu vigoureuses⁹⁴. Mais reprenant l'injonction du Socrate de la *République*, pour qui le philosophe doit redescendre dans la caverne⁹⁵, Épictète enjoint à son disciple de se préparer à descendre dans l'arène (ἀγῶνα), où il ne dépend certes pas de lui de vaincre,

■ 83. E. I, 11 ; 31-36.

■ 84. E. I, 19, 16. Voir aussi III, 3, 19. Sur l'opinion fautive d'un bien extérieur (dans la tyrannie), voir IV, 5, 29.

■ 85. E. I, 29, 3.

■ 86. E. I, 22, 10 ; M. 31, 2.

■ 87. Cf. E. I, 29, 1 ; l'essence du bien se situant dans l'usage qu'il faut faire des représentations (I, 20, 15-16).

■ 88. E. IV, 4, 10-18. Marc Aurèle de son côté aura la même idée (P. II, 2 : « ἄφεξ τὰ βιβλία »).

■ 89. E. IV, 4, 21.

■ 90. T. Bénatouil, *Les stoïciens*, op. cit., p. 145-6.

■ 91. Musonius, D. IX, 5-7 ; Marc Aurèle, P. II, 7.

■ 92. V. Laurand, *Stoïcisme et lien social. Enquête autour de Musonius Rufus*, Paris, Classique Garnier, 2014, p. 193.

■ 93. T. Bénatouil, *Les stoïciens*, op. cit., p. 32-3.

■ 94. E. III, 16, 7-16.

■ 95. *République* (519 c-520 a), où Socrate reconnaît qu'il faut obliger « ceux qu'on laisse occuper leur temps jusqu'à la fin à s'éduquer » (τοὺς ἐν παιδείᾳ ἐωμένους διατρίβειν διὰ τέλους) à gouverner et à ne pas demeurer « dans les îles des Bienheureux », tout obstacle à la vie de loisir contemplatif sera soit à éviter, soit, si cela s'avère impossible, à accomplir au plus pressé. Ce point fait l'objet de la critique de Chrysippe (Plutarque, *De stoïc. rep.* 1033C = SVF, III. 702 = LS 67X).

mais où il peut accomplir ses devoirs pourvu qu'il sache se « détourner des extérieurs⁹⁶ ». En effet, il ne s'agit pas de désirer un objet qualifié de « bien » ou d'en fuir un autre qualifié de « mal », puisque bien et mal sont dans la *prohairesis*, mais de se détourner des choses extérieures à sa *prohairesis* (« ἀποστὰς τῶν ἐκτὸς »)⁹⁷ et de se « concentrer sur sa *prohairesis* »⁹⁸, c'est-à-dire uniquement sur ce qui dépend de nous : l'usage des représentations. Ainsi, le « rejet des extérieurs » n'est un rejet des objets « indifférents » qu'en tant qu'ils sont étrangers à la *prohairesis* et non en tant qu'ils seraient des maux à éviter. On en conclut alors qu'il y a urgence, pour le disciple, à se retirer au moins provisoirement dans l'espace protégé de sa *prohairesis*.

Mais cette retraite ne peut être que temporaire et préventive, puisque la sagesse consiste à se rendre utile aux hommes⁹⁹. Compte tenu de son influence cynique et socratique¹⁰⁰, Épictète considère le « repli » dans l'acropole de l'âme comme un repli stratégique¹⁰¹. Dans le *Manuel* (29, 7), la retraite « en dehors de l'arène » n'est pas faite pour trouver de la sécurité dans le loisir, et la tranquillité dans l'étude (puisque l'étude vient à la fin du progrès moral). Au contraire, elle est faite pour s'occuper des « affaires les plus importantes ». S'il faut s'éloigner des insensés, c'est parce que leur commerce est dangereux si nos opinions, moins vigoureuses bien que tout aussi faibles intellectuellement que les leurs, fondent à leur contact comme la cire au soleil¹⁰². Le repli, pour Épictète, doit ainsi être l'occasion d'un affermissement des opinions et de leur mise en pratique¹⁰³, les « études » étant réservées à ceux dont les opinions sont déjà assurées et qui, comme Socrate, sont capables d'amener avec douceur les profanes à leurs propres vues¹⁰⁴. Là où Sénèque prenait Socrate pour modèle, « car s'enterrer n'est pas se conserver¹⁰⁵ », mais préconisait de se retirer quand les circonstances l'exigent, Épictète considère Socrate comme un modèle « à incarner », si l'on veut être un homme, puisqu'on doit vouloir vivre comme lui¹⁰⁶.

**Le repli
doit être
l'occasion d'un
affermissment
des opinions**

- 96. *M. XIX*. Parallèle en *E. III*, 6, 5-7 ; 22, 102. Sur l'invincibilité du sage, voir Sénèque, *De la constance du sage*, I, 4 ; et Marc Aurèle, *P. VIII*, 48.
- 97. Ou par exemple en *E. I*, 4, 39 : « ἀπόστασις τῶν ἀπροαιρέτων ».
- 98. *E. III*, 24, 106 ; *IV*, 1, 81 ; 4, 107. Voir aussi *M. 10*, 1.
- 99. *E. III*, 13, 22 ; *IV*, 1, 169 (fût-ce par le fait de bien savoir mourir, comme Socrate).
- 100. Sénèque prend également Socrate pour modèle (*Tranq. An. V*, 2-3), mais prône tout de même le « détachement spontané » des affaires, si les conditions politiques sont impraticables (*Tranq. An. V*, 5).
- 101. Selon l'expression de T. Bénatouil, *Les Stoïciens, op. cit.*, p. 32-33, un repli vers une « base arrière fortifiée ».
- 102. *E. III*, 16, 7-16.
- 103. *E. III*, 16, 13.
- 104. *E. III*, 16, 5-6.
- 105. Sénèque, *Tranq. An. V*, 4.
- 106. *M. 51*, 3. Sur le Socrate d'Épictète, voir J.-B. Gourinat, « Le Socrate d'Épictète », *Philosophie Antique*, 1 (2001), p. 137-165, Paris, et A. A. Long, *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to life*, Oxford, Clarendon Press, 2002.

Ainsi, cette « citadelle » dont s'inspirera Marc Aurèle¹⁰⁷ est essentiellement faite de jugements, qui font le tout de l'âme¹⁰⁸, puisque « tout est opinion¹⁰⁹ » et parce que la sécurité, l'invincibilité ou, à l'inverse, le malheur de l'homme en dépendent directement. Sénèque aussi considérait que la véritable citadelle était l'âme¹¹⁰, et le repli philosophique comme un refuge dans l'espace clos de l'intériorité¹¹¹. Mais en montrant que la force de l'âme tient à ces activités prohairétiques que sont les jugements, Épictète ne valide pas pour autant un stoïcisme méditatif. Le thème du renforcement des jugements¹¹² montre au contraire que l'invincibilité n'est pas une conséquence de la retraite, et qu'elle ne peut s'éprouver même que dans les liens noués avec autrui, nos « compagnons terrestres¹¹³ ».

On trouve ainsi deux moments distincts dans la même « pratique philosophique » au cœur de la conception épictétienne de l'école stoïcienne. Le premier, qui concerne le débutant-progressant, dont les opinions ne sont pas assez fortes, consiste en un processus de responsabilisation¹¹⁴, dans lequel la précaution d'éviter de nouer des relations avec n'importe qui reste de mise¹¹⁵. Le second, qui concerne uniquement le disciple avancé, consiste en un processus de consolidation par l'étude des raisonnements. Pour le débutant, la pratique philosophique implique un passage à l'épreuve, une descente dans l'arène, pour tester ses forces et ses faiblesses¹¹⁶. Autrement dit, la retraite et le loisir philosophique n'apparaissent qu'en dernier lieu, puisque l'étude ne concerne que ceux qui sont déjà en absolue sécurité.

C'est que l'isolement (ἐρημία) est un état d'insécurité¹¹⁷ à ne pas confondre avec la solitude (τὸ μόνον εἶναι). Celle-ci, bien qu'elle soit antinaturelle en vertu de la sociabilité naturelle de l'homme¹¹⁸, devra néanmoins être l'objet d'un exercice, et peut se trouver dans la contemplation du gouvernement divin et de nos rapports avec le reste du monde. L'exercice de la solitude, qui entraîne à se passer des autres¹¹⁹, a pour objectif de « se suffire à soi-même » et de « vivre uniquement avec soi-même¹²⁰ » (ἐαυτῷ ἀρκεῖν, [...] ἐαυτῷ συνεῖναι). Mais il n'est pas une fin en soi et ne se fait pas non plus à l'aube de la vie, puisqu'il vise précisément à renouer des relations profitables avec et pour autrui. Sénèque, qui comparait sa villa et son âme en affirmant l'infériorité de la première sur la seconde – parce qu'elle « confère à toutes choses le prix

- 107. Marc Aurèle, *P.* VIII, 48. À la différence près que c'est l'examen des jugements par la raison, et non la formation des opinions.
- 108. *E.* IV, 5, 26. Voir aussi II, 22, 34 et IV, 11, 8.
- 109. Marc Aurèle, *P.* XII, 8 ; 22.
- 110. Sénèque, *Lettre* 55, 8.
- 111. Qu'on compare par exemple cette retraite protectrice à l'exposition nécessaire du prince, et dont les actions sont toujours visibles aux yeux des hommes (*De Clem.*, VIII, 2-5). Ailleurs, Sénèque montre que les puissants, parce qu'ils sont constamment « exposés », souhaitent une retraite qu'ils ne peuvent qu'imaginer (*De brev. vit.* IV, 1-6).
- 112. *E.* I, 28, 25 ; IV, 1, 86-90 ; 5, 25-29.
- 113. Voir par exemple *E.* I, 1, 9 ; III, 24, 114.
- 114. *M.* 48.
- 115. *E.* III, 12, 12 (« cruche et pierre, dit-on, ne peuvent aller ensemble »).
- 116. *E.* III, 12, 11.
- 117. *E.* III, 13, 3.
- 118. *E.* III, 13, 5.
- 119. *E.* III, 13, 6-8.
- 120. *E.* III, 13, 6-7.

qu'elles ont pour elle » considérant que la solitude pouvait paradoxalement rendre plus présente la société des amis ¹²¹ –, choisit de quitter Rome pour s'y retrouver seul avec soi-même ¹²². Mais Épictète, qui choisit ceux qui vivront avec lui ¹²³, reste conscient de n'être jamais isolé ¹²⁴ (comme Caton) ¹²⁵, d'être en toutes circonstances en sécurité, et, à l'instar des enfants, n'est jamais embarrassé d'être seul ¹²⁶. Il ne cherche pas le repli dans les livres ¹²⁷, dans l'acropole invincible de son âme, l'étude ou la méditation : il veut être Socrate, c'est-à-dire assumer pleinement son rôle d'homme, avec et pour les hommes, en supportant les injures et en ramenant les hommes avec douceur à ses vues ¹²⁸.

Puisque « la vie est pleine de toutes autres choses que de livres ¹²⁹ », la véritable « préparation à la vie » (ἐπι τὸ βιοῦν παρασκευή) consistera dans l'usage des représentations ¹³⁰. C'est la raison pour laquelle l'apprentissage philosophique ne conduit pas à se retirer dans l'espace sécurisé de l'âme, la citadelle n'étant investie pleinement qu'au moment où l'on y trouve, par l'examen des noms, les règles d'actions correspondant à nos relations sociales ¹³¹. À l'école d'Épictète, la préparation sera « incarnation », si l'on peut dire, des doctrines stoïciennes par le biais de la distinction opératoire faite entre *ce qui dépend de nous* et *ce qui ne dépend pas de nous*, qui doit donner lieu à cette liberté *en acte* – celle que Socrate a, selon Épictète, au plus haut point illustrée ¹³² – dans son adhésion totale au monde et à ses événements, non seulement dans l'espace protégé de l'école, la citadelle intérieure de son âme, mais encore dans la plaine ouverte du *cosmos*.

Olivier D'Jeranian

Agrégé et docteur en philosophie
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
Professeur au Lycée Sainte-Marie d'Antony

- 121. Sénèque, *Lettre* 55, 8-11. Voir aussi *De Tranq. An.* XVII, 3.
- 122. *Lettre* 104, 6-8.
- 123. Voir Épictète, *S.* VI ; VII ; XLIII (35) ; XLIX (41) ; L (42). Voir aussi Sénèque, *Tranq. An.* VI, 7-8 et VII.
- 124. *E.* III, 13, 16.
- 125. Cicéron, *De Off.* III, 1, 1.
- 126. Épictète, *E.* III, 13, 18.
- 127. *E.* IV, 10, 26 (les livres sont des objets extérieurs [à la *prohairesis*] dont il faut abandonner l'acquisition).
- 128. Voir par exemple *E.* IV, 5, 1-5 et *M.* 53, 2.
- 129. *E.* IV, 4, 11.
- 130. *E.* IV, 4, 12-18.
- 131. *E.* II, 10.
- 132. *E.* IV, 4, 21.