

Lecture des *Entretiens* d'Épictète d'après le *Manuel*

On prend le *Manuel* comme guide de lecture et d'explication. Les références sans indication de titre sont aux *Entretiens*.

On est d'emblée au centre de la doctrine stoïcienne telle qu'Épictète l'a comprise. Un trait qui le caractérise est son insistance sur la distinction entre *ce qui dépend de nous* et *ce qui ne dépend pas de nous*.

Les expressions *ta éph'hèmin* et *ta ouk éph'hèmin* proviennent de l'*Éthique à Nicomaque* (III, 5, 1112a 31), où Aristote utilise la première : « nous délibérons sur ce qui dépend de nous ».

Aristote ajoute aussitôt une précision en désignant les choses qui dépendent de nous comme des *prakta*, c'est-à-dire des effets possibles de notre *action*, par exemple une œuvre d'art, produit d'une *technè* humaine, qu'il s'agisse d'un objet artificiel tel qu'un bâtiment – un *artefact* –, ou d'un acte relevant d'une compétence quelconque, telles l'administration d'une thérapeutique ou une intervention chirurgicale rendues possibles par l'art médical.

L'expression aristotélicienne est rendue en français par la notion de *dépendance*, la préposition *épi* pouvant être interprétée au sens de : *ce qui est à mettre au compte de...* Il s'agit bien dans la pensée d'Aristote d'un lien de dépendance *causale*, soit d'un rapport de cause à effet : son expression dénote l'idée d'une efficience causale que l'homme exerce, au sein de la nature, par le moyen de ses actions (*praxeis*) et de ses productions (*poièseis*), et dont il est dit être le « principe (*archè*) » (*loc. cit.*, 1112b 32), pour autant qu'elles relèvent de son choix délibéré (*prohairesis*), lequel relève lui-même du *logos*, soit de la rationalité qui constitue la différence spécifique de l'homme.

Cette efficience humaine a dans la pensée d'Aristote une condition qui est la part de *contingence* inhérente selon lui à l'ordre naturel, et dont l'art humain est pour lui la vérification. La nature en effet comporte des régularités causales – des *déterminations* plutôt qu'un *déterminisme* –, dont l'art humain a découvert qu'il était possible de les mettre en œuvre pour leur faire produire des fins autres que leurs effets naturels spontanés, tout en utilisant leurs propriétés naturelles – par exemple en construisant un réseau d'irrigation, ou en inventant la noria.

Dans son emploi aristotélicien, l'expression *ta éph'hèmin* désigne donc des actions ou des productions qui sont l'*extériorisation* de ces actes *intérieurs* que sont la délibération et le choix.

Par ailleurs, Aristote n'ignore pas que cette extériorisation peut se trouver contrariée par l'interférence de causes que la délibération n'a pas prévues, que ce soit par négligence ou parce qu'elle ne le pouvait pas. Cette présence toujours possible de l'*obstacle* est pour Aristote une attestation supplémentaire de la contingence qui est inhérente au jeu réciproque des causalités naturelles, pour autant que celles-ci sont multiples, et exercées par des êtres réellement – *substantiellement* – distincts, qui ne dépendent pas en tout les uns des autres, mais exercent au contraire leur causalité propre d'une manière relativement indépendante : par exemple si l'ouverture d'une fenêtre par l'un provoque un courant d'air qui fait envoler le papier déposé sur le bureau d'un autre.

On voit que l'expression aristotélicienne, concise et d'une apparente simplicité, recèle en vérité une signification complexe.

Car d'une manière générale, tout effet dépend de sa ou, plus généralement, de ses causes. Mais l'expression *ta éph'hèmin* ne désigne pas tout ce qui dépend de nous en tant que nous exer-

çons une causalité, par exemple le fait que, demeurant quelque part, nous exerçons une pression sur le sol qui nous soutient, que ressent celui qui nous porte parce que nous sommes blessé ou impotent.

Quoi qu'Aristote ait pensé de l'explication d'un tel effet – avec toutes les erreurs qu'il est pour nous facile de lui reprocher –, il le mettait au compte – comme nous le faisons encore – de la *nature*, et c'est à ce titre qu'il l'exceptait de la sphère de ce qui dépend de nous, au sens où cette expression désigne ce qui relève de notre délibération et de notre choix : « il n'y a pas [de délibération] au sujet des choses en mouvement qui se produisent toujours de la même façon, que ce soit par nécessité, ou par nature, ou par quelque autre cause, tels les solstices (*tropôn*) et le lever des astres (*anatolôn*) » (*loc. cit.*, 1112a 23).

L'expression d'Aristote renvoie donc à sa distinction, héritée, semble-t-il, des Sophistes, entre le *naturel* et le *volontaire*, ces termes désignant deux formes de *spontanéité*.

Car ce qui est naturel à un être a son principe à l'intérieur de cet être, par opposition à ce qu'il subit sous la contrainte (*bia*) d'une cause extérieure : c'est ainsi qu'un *bonsaï* n'a pas la taille naturelle de l'espèce à laquelle il appartient. Aussi Aristote définit-il la nature comme « principe interne de mouvement » (*Physique*, II, 1).

D'une manière générale, cette nature constitue pour les êtres physiques – les *corps* – une nécessité à laquelle ils ne peuvent se soustraire, telle, pour certains seulement aux yeux d'Aristote, le fait de *peser*.

Or la volonté, en tant que puissance de délibération et de choix – et même si le terme n'existe pas encore en ce sens chez Aristote –, a ceci de commun avec la nature qu'elle est un principe intérieur de mouvement, et ceci de différent qu'elle s'exerce non pas comme la production spontanée d'un effet nécessaire, mais comme la production spontanée d'un effet contingent, moyennant la conscience de cette contingence en même temps que la connaissance des déterminations causales qui rendent cet effet possible.

Dans le contexte de l'*Éthique à Nicomaque*, l'expression *ta éph'hèmin* désigne les effets qui relèvent de cette sorte de spontanéité naturelle qu'est la volonté, en tant que principe d'effets contingents autres que ceux qui résultent d'une simple interférence fortuite de causes indépendantes – soit d'un *hasard*, tel que l'analyse pour la première fois le livre II de la *Physique*. Sont dits dépendre de nous les effets que nous produisons non pas seulement en vertu d'une nécessité naturelle qui nous est inhérente, mais en vertu d'une initiative volontaire. Le pronom personnel nous désigne ici non pas en tant que substances naturelles, mais en tant que consciences volontaires.

C'est sur ce point précis que s'opère le clivage théorique entre aristotélisme et stoïcisme.

On pourrait croire retrouver chez Épictète un usage équivalent de la formule aristotélienne, puisqu'il appelle *erga* – et plus précisément *hémétéra erga* – l'ensemble des choses qui sont dites dépendre de nous.

L'usage de ce terme est paradoxal puisqu'il désigne originellement une *œuvre*, c'est-à-dire le résultat d'une activité productive – d'un *travail* – : Aristote s'en sert au début de l'*Éthique à Ni-*

comaque pour établir la distinction entre *práxis* et *poièsis*, la seconde étant cette sorte d'action dont l'effet est une réalité concrète distincte de son producteur.

Épictète emploie le terme pour désigner tout autre chose, puisqu'il en fait une dénomination générique qui englobe plusieurs termes dont aucun ne désigne une réalisation extérieure.

La proposition d'Épictète peut être lue comme la réponse à une question implicite : que devons-nous considérer comme étant réellement *notre œuvre* ? Cette question est posée explicitement en I, 4, 11 (p.817). La réponse, là comme dans le **Manuel**, se déploie en **quatre termes** : « jugement (*hupolèpsis*), impulsion (*hormè*), désir (*orèxis*), aversion (*ékekklisis*) ».

La différence manifeste par rapport au propos d'Aristote réside donc dans la restriction sémantique qui est imposée à l'expression de ce dernier : il ne s'agit plus du tout ici de *prakta*, en entendant par là des réalisations extérieures. Celles-ci sont exclues, mais aussi tout ce qu'on peut considérer comme extérieur à la volonté elle-même : « corps (*sóma*), possessions (*ktèsis*), réputation (*doxaí*), pouvoirs (*archaí*) ». Les *erga* dont il est question veulent désigner *ce qui dépend de nous sans dépendre de rien d'autre*. C'est seulement cela qui peut être considéré comme *notre œuvre* : telle est pour Épictète l'enseignement central qui résume à lui seul tout le stoïcisme.

Sous-jacente à cette restriction sémantique, il y a en fait toute l'opposition entre deux physiques, et même deux ontologies.

Du fait même qu'il admettait la possibilité de l'obstacle, Aristote pensait que l'accomplissement de nos décisions volontaires ne dépend pas *entièrement* de nous. Mais il n'en concluait pas que nous *n'y sommes pour rien*. Tout au plus admettait-il le caractère non fautif d'un effet que nous produisons tout à fait malgré nous en agissant volontairement, parce que nous ignorons sans y être pour rien une particularité de notre action : tel le soldat qui en tuerait un autre à l'exercice parce qu'on lui aurait donné une arme chargée à balles réelles, alors qu'il croyait tirer à blanc.

Le propre du stoïcisme – et bien que ce point ait entraîné de durables et difficiles discussions à l'intérieur de l'école, notamment chez Chrysippe – est d'enseigner que tout ce qui est extérieur à l'activité de notre volonté *ne dépend de nous d'aucune manière*, parce que cela fait partie d'un ordre universel dont nous ne sommes pas le principe – c'est Zeus qui l'est, en tant que cause immanente de l'univers –, et auquel nous ne pouvons rien changer, l'illusion majeure dont nous devons avant tout nous libérer étant précisément de croire que nous pourrions y changer quelque chose parce que cela dépend de nous.

Les quatre types d'*erga* sont ainsi désignés pour autant qu'ils relèvent de la volonté en tant que « principe directeur (*hégémonikon*) », et cela à des titres divers qu'il convient de préciser.

Le cas du *jugement* ne fait pas difficulté. Qu'il soit mentionné en premier n'est pas surprenant puisque c'est l'acte propre de l'intellect, et celui par lequel il peut exercer le pouvoir directeur qui est au principe de la sagesse morale : la liberté du sage est fondée sur la capacité du libre *arbitre*, c'est-à-dire sur le fait que rien d'autre que nous ne détermine les jugements que nous portons sur la valeur des choses, soit leur appréciation en termes de bien et de mal.

Il en va de même de l'*hormè*, traduit par « impulsion ». Épictète, et à sa suite Marc Aurèle, ont consacré ce terme du lexique stoïcien pour lui faire désigner exclusivement l'impulsion rationnelle, soit la détermination à l'action qui résulte de l'activité réflexive de l'*hégémonikon*, en tant que celui-ci se confond avec le *noús* – l'intellect. On comprend que l'*hormè*, prise en ce sens, soit

inscrite au nombre des *ta éph'hèmin*, pour autant qu'elle dépend directement du jugement qui lui donne son objet.

Or l'innovation d'Épictète et Marc Aurèle a consisté à distinguer, voire opposer deux termes du lexique stoïcien : *hormè* et *oréxis*, ce dernier servant dès lors à désigner l'impulsion non rationnelle, soit ce que nous appelons habituellement le *désir*, lequel est une impulsion subie et non pas voulue, le plus souvent sous l'influence incitative d'un objet extérieur.

L'étonnant est que la distinction initiale du **Manuel** inclut dans les *erga* non seulement l'impulsion rationnelle, mais aussi l'impulsion non rationnelle, ainsi que son opposée, l'*aversion*.

Il faut comprendre la formule d'Épictète dans sa littéralité et sa radicalité : en tant qu'elle résume son stoïcisme, celui-ci enseigne bien que nos désirs et nos aversions sont à mettre eux aussi à *notre compte*, ce qui signifie qu'ils ne vont jamais sans que notre volonté rationnelle y ait une part active, alors même que nous ne décidons pas de les éprouver.

La justification profonde de cette thèse est que, la raison étant constitutive de l'âme humaine, elle est impliquée d'une manière ou d'une autre dans toute modification interne de cette dernière, les sens, l'imagination, et l'affectivité n'étant que des sortes de prolongements ou ramifications de la raison centrale, qui relie celle-ci aux parties de l'organisme corporel – les organes sensoriels, mais aussi la partie reproductrice et la partie « vocale ».

Le désir et l'aversion nous appartiennent donc dans la mesure où ils dépendent de notre principe directeur, autrement dit, pour autant qu'ils n'en sont pas complètement indépendants.

Ici aussi, on retrouve quelque chose de l'éthique aristotélicienne.

Au chapitre 13 du livre I de l'**Éthique à Nicomaque**, Aristote opérait une double partition de l'âme humaine. Il distinguait d'abord ces parties – en un sens du terme qui n'implique aucune sorte de division réelle ou de divisibilité matérielle – dénommées respectivement *logos* et *alogon*.

La partie irrationnelle est ce que l'homme possède de commun avec les autres vivants, soit les végétaux et les animaux non doués de raison.

Ainsi la tradition aristotélicienne parle d'une *âme végétative*, soit d'un psychisme végétal, dont l'activité – la vie végétative – n'est autre que ce que nous appelons le *métabolisme*, présent chez tous les organismes, et base de la vie organique en général.

Les animaux se distinguent des végétaux par une double capacité à la fois sensitive et motrice, qui assure leur manière propre de se rapporter au monde qui les environne : là où est présente l'âme animale, le métabolisme basal devient le support d'un comportement actif fait de réactions adaptatives au milieu extérieur, dans lesquelles la spontanéité de l'*instinct* a une part plus ou moins grande suivant les espèces.

La différence entre végétaux et animaux conduit donc Aristote à dire que la notion d'*alogon* recouvre une dualité, celle de l'activité végétative et de l'activité sensitivo-motrice. Chez l'animal dépourvu de raison, cette deuxième activité est par définition indépendante de toute raison, alors même que le comportement des bêtes peut nous apparaître parfaitement rationnel en tant qu'il est adapté, ou, comme nous n'hésitons plus à le dire, intelligent : *pas bêtes, les bêtes !*

Les deux capacités sont évidemment présentes chez l'animal doué de raison qu'est l'homme, mais elle se prêtent chez lui à deux caractérisations différentes.

Aristote note que l'activité végétative est purement et simplement indépendante de notre commande rationnelle : notre digestion ne dépend pas de notre volonté – , même si c'est par notre faute que nous avons une indigestion ! –, ou, pour moderniser l'idée, ce n'est pas volontairement que nous fixons l'oxygène avec l'hémoglobine de nos globules rouges.

Il note aussi qu'en revanche, chez l'homme, l'autre partie de l'*alogon*, soit la sensibilité animale, ou ce que nous appelons l'*affectivité*, n'est pas absolument indépendante de la raison, dans la mesure où, comme l'expérience le montre, la première résiste ou obéit à la seconde : c'est ainsi que la flemme vient s'opposer à la nécessité de produire un effort, et que celui-ci consiste précisément à vaincre celle-là.

Aristote en infère la nécessité de distinguer plus clairement que Platon ne l'avait fait deux parties dans le *logos* lui-même, soit le *logos* en tant que capacité de connaissance distincte des sens – la raison théorique –, et le *logos* en tant que capacité de réguler l'affectivité en vue d'une détermination correcte de la conduite – la raison pratique.

Aristote opérait ainsi la *découverte philosophique de la volonté*.

L'homme se trouvait ainsi caractérisé comme cet animal qui, parce qu'il possède la raison, est tel que son affectivité ne fonctionne jamais en toute indépendance de celle-ci. C'est ce qui inspire la conception aristotélicienne de la vertu en tant que rectification rationnelle et volontaire du caractère, en vue précisément de libérer la volonté pour permettre à l'homme d'être vraiment principe de ses actions.

Aristote note par exemple que l'homme juste ou l'homme tempérant n'éprouvent pas les mêmes inclinations que l'injuste et l'intempérant, et cela en fonction de l'habitude qu'ils ont prise de se comporter volontairement d'une certaine manière.

Ces aspects caractéristiques de la morale aristotélicienne se retrouvent dans le stoïcisme d'Épictète.

L'inscription du « corps » parmi *ta ouk éph'hèmin* rejoint l'affirmation du caractère involontaire des propriétés que l'homme a en commun avec tous les corps naturels, y compris les non-vivants, ainsi que de l'activité végétative.

L'inscription du désir et de l'aversion parmi *ta éph'hèmin* rejoint l'affirmation qu'il y a une partie de la partie irrationnelle de l'âme qui est dépendante de la raison. Le fait d'être exposé à éprouver des passions et d'en éprouver effectivement n'est pas volontaire, mais la manière de les éprouver ne va jamais sans que la raison y ait sa part, parce qu'elle dépend en fait du *jugement* que nous portons sur l'objet à propos duquel nous l'éprouvons

En outre, Épictète est de ceux qui, dans l'école stoïcienne, ont fait le plus volontiers une place à l'idée d'un possible *progrès* en matière de vertu, soit de l'idée, contestée ou rejetée par d'autres stoïciens, que la vertu est une sorte de perfection qui s'acquiert par la rectification rationnelle de la conduite, laquelle est conforme à la nature rationnelle de l'homme, mais ne lui est pas donnée au départ comme un instinct naturel.

Ainsi, même s'il faut professer que la vertu est une et qu'on ne saurait être plus ou moins vertueux, il faut reconnaître en même temps que la vertu ainsi définie est un idéal de perfection peut-être irréalisable, et que la liberté du sage, qui réside avant tout dans sa capacité d'assentiment au bien véritable, n'est jamais donnée une fois pour toutes. Il n'y aurait sans cela aucune place pour une pédagogie – une *éducation* – stoïcienne.

L'idée est formulée clairement aux chapitres 48 et 51 du *Manuel*. Et aussi en I, 4, et en III, 2.

Dans ce dernier passage, Épictète présente les trois parties de la philosophie – « l'homme qui veut être honnête » est le philosophe en quête de sagesse – traditionnellement distinguées par les Stoïciens, en les ordonnant d'une manière qui est moins traditionnelle, si l'on se réfère aux conceptions du fondateur Zénon, mais qui se retrouvera chez Marc Aurèle (*Pensées*, VIII, 13).

L'ordre adopté par Épictète est :

- 1/ la discipline du désir, c'est-à-dire la *physique* ;
- 2/ la discipline de l'impulsion, c'est-à-dire la *morale* ;
- 3/ la discipline de l'assentiment, c'est-à-dire la *logique*.

Priorité est donnée clairement à la première comme à ce qu'il y a de « plus important » et de « plus pressant » : c'est que la rectification des états passionnels est le préalable indispensable à toute œuvre de raison, que ce soit dans le domaine pratique de l'accomplissement des devoirs, ou dans le domaine théorique de la correction du raisonnement. [Cette idée était présente chez Aristote, qui voyait lui aussi dans la vertu morale un préalable à l'acquisition des vertus théoriques, qui constituaient pour lui la fin dont celles-là sont le moyen].

La morale vient en second, ce qui lui donne une primauté par rapport à la logique, en même temps qu'elle est la fin principale à laquelle la rectification des passions est ordonnée.

L'objet de la morale, c'est « le devoir », terme qui englobe pour les Stoïciens à la fois ce que doit être le sage, et ce qu'il doit *faire*.

Le premier ordre est celui des *kathorthómata*, qui consiste en ce que toute conduite soit déterminée intérieurement par cette sorte d'impératif catégorique stoïcien qu'est la distinction entre *ta éph'hèmin* et *ta ouk éph'hèmin* afin de satisfaire l'injonction : « fais en sorte de ne pas nuire à ton propre hégémonique » (*Manuel*, 38). [Kant dira que le principe suprême de la moralité consiste à ne vouloir que ce qui peut être voulu sans contradiction].

Le second ordre est celui des *kathèkonta*, qui concerne les actions particulières en tant qu'elles doivent non seulement être rectifiées de l'intérieur d'après le principe du *kathorthóma*, mais aussi répondre adéquatement à des conditions extérieures, et pour tout dire à l'inscription de chaque homme dans le monde.

Sur ce point, Épictète écarte une interprétation de l'*apathéia*, qui serait à ses yeux un contresens sur la sagesse prêchée par le stoïcisme : « il ne faut pas être impassible à la manière d'une statue », parce que cela s'opposerait à la nature propre de l'homme, qui est celle d'un animal social, comme l'affirmait Aristote, qui lui aussi considérait l'insensibilité comme un vice.

La conception stoïcienne du devoir moral prend donc en compte « nos rapports naturels ou acquis avec autrui », et intègre par suite les sentiments de fraternité et de piété filiale, religieuse, ou civique. La seule exigence est que, comme le voudra encore Kant, mais bien d'autres avant lui,

tel Thomas d'Aquin, l'inclination passionnelle ne soit pas à elle seule et par elle-même le principe déterminant de la conduite, mais seulement dans la mesure où elle fait l'objet d'une approbation rationnelle.

On rencontre ici un point d'opposition entre le stoïcisme et certains aspects du cynisme, en dépit de la filiation profonde entre les deux écoles, et de l'éloge que fait Épictète du second en III, 22. Les cyniques professaient une désinvolture générale à l'égard de tous les aspects de la civilisation, et, entre autres formes de provocation, recherchaient une impassibilité totale (III, 22, 100, p.1014). Lorsque Épictète défend à son disciple de vouloir « embrasser des statues », il vise en fait une pratique attribuée aux cyniques d'embrasser nus l'hiver des statues gelées pour attester leur insensibilité.

Le stoïcisme se caractérise à cet égard par un certain conformisme, si l'on entend par là le refus de la provocation cynique. Mais ce conformisme ne consiste évidemment pas à entériner les manières communes de vivre, puisque celles-ci sont au contraire dénoncées comme foncièrement irrationnelles.

Quant au « troisième sujet » – la logique –, Épictète ne lui reconnaît d'utilité que s'il vient après un « progrès » dans la maîtrise des passions et la détermination correcte des devoirs.

N.B. On peut voir là un problème, car cette détermination est correcte dans la mesure où elle est œuvre de raison, et cela paraît présupposer la connaissance des règles du raisonnement. C'est sans doute pourquoi Zénon, et beaucoup de stoïciens après lui, mettaient la logique au premier rang des disciplines que la philosophie doit cultiver. La position d'Épictète semble vouloir signifier qu'il faut avoir déjà progressé, à l'école d'un maître, dans la maîtrise de soi et l'identification des devoirs, pour acquérir en outre la capacité de comprendre le bien-fondé de ses enseignements et d'en juger par soi-même.

Il y a là en fait, de la part d'Épictète, un reproche à l'égard des autres écoles philosophiques, et peut-être aussi de certains qui se réclament du stoïcisme. Ce reproche est clairement formulé dans la suite du texte, et fait penser à ceux que Descartes ou Pascal dirigeront contre la scolastique finissante et son attachement au formalisme de la syllogistique.

Épictète cite quatre types de raisonnements, dont les trois premiers étaient déjà mentionnés en I, 7, 1 *sq.*, avec l'injonction claire de subordonner l'étude de la logique à la nécessité de déterminer rationnellement la conduite.

Les « raisonnements instables » sont ceux qui se fondent sur des prémisses dont la vérité n'est pas permanente parce qu'elles portent sur des réalités changeantes.

Les raisonnements dits « hypothétiques » sont ceux dont les prémisses n'énoncent qu'une possibilité – comme le *sylogisme dialectique* d'Aristote, fondé sur une prémisses simplement probable (*éndoxon*) par opposition au *sylogisme scientifique* ou *démonstration*.

Les raisonnements « qui concluent par la proposition demandée », c'est-à-dire par le moyen de celle-ci, sont les raisonnements circulaires qu'Aristote appelait *pétition de principe*, et dont il disait qu'ils étaient « une espèce du genre absence de démonstration » (***Seconds Analytiques***).

Épictète mentionne en outre les « raisonnements trompeurs », c'est-à-dire les sophismes – les *paralogismes* d'Aristote, dont il disait qu'ils ne concluent qu'en apparence et pas en réalité.

De la même façon qu'il réproouve un intérêt purement formaliste pour la logique, Épictète récuse la valorisation, dans l'éducation, d'une érudition livresque (III, 2, 13 *sq*) : la réputation d'érudit doit être mise au nombre de ces choses « extérieures » que le sage doit considérer comme *indifférentes*.

Comme dit le titre de I, 22, 13 *sq* (p.848), « la logique est un moyen en vue de la connaissance de la nature », et cette connaissance est-elle même le moyen de la rectification morale : « Ce n'est pas pour lui-même que nous avons besoin de Chrysippe, c'est pour prendre conscience de la nature » (18), et « quel motif d'orgueil y aurait-il ici à expliquer ce texte ? Chrysippe lui-même n'a pas le droit de s'enorgueillir, s'il se contente d'expliquer la volonté de la nature sans s'y conformer lui-même, et encore beaucoup moins son exégète ».

Il est donc clair qu'il y a pour Épictète un ordre des priorités dans la pédagogie philosophique requise par le stoïcisme. Mais il ne faut pas oublier l'affirmation forte, et constante dans l'école, de l'unité de la sagesse : les « parties » de la philosophie forment un ensemble organique et sont en vérité indissociables. L'illusion serait de croire que l'une pourrait aller sans les autres, et de toute façon, la raison de chacun doit acquérir une prévalence qu'elle ne possède pas au départ, sur des dispositions qui se seront développées d'une manière ou d'une autre avant qu'elle soit en mesure de jouer son rôle directeur.

Cette connexion des parties de la philosophie apparaît assez bien dans la définition de l'éducation qui est donnée en I, 22, 9 *sq*. Le texte énonce la même distinction fondamentale que le début du **Manuel**, et identifie *ta éph'hémîn* à « la volonté et les actes volontaires » (traduction Gallimard), soit, plus précisément au « choix préférentiel (*prohairesis*) et tous les actes qui relèvent d'un choix » (Gourinat).

Ce terme est lui aussi emprunté à l'**Éthique à Nicomaque** (III, 4-6), et Épictète le prend dans son sens aristotélien, en entendant le préfixe *pro-* comme l'expression de la préférence, et non pas seulement de l'antériorité du choix en tant que préalable à l'acte.

I, 22, 9 précise en outre en quoi peut consister l'exercice formateur : « apprendre à appliquer les notions naturelles aux réalités particulières en se conformant à la nature ». Formulation semblable en I, 2, 5-6 (p.811).

Les « notions naturelles » sont les *prénotions* (voir l'**Introduction** polycopiée), principes de la sagesse. Les principales sont celles de bien et de mal, c'est-à-dire en fait la distinction des choses bonnes, mauvaises, ou indifférentes, en référence au critère fondamental qu'est la distinction entre *ta éph'hémîn* et *ta ouk éph'hémîn*.

Les « réalités particulières » sont les conditions et circonstances concrètes de l'existence personnelle.

La *conformité à la nature* est l'exigence fondamentale du stoïcisme, étant entendu que la nature se prend en deux sens corrélés l'un à l'autre : comme nature rationnelle propre à l'homme, et comme ordre naturel universel, la première étant ce qui permet de connaître le second, et d'y consentir en comprenant la nécessité.

Le verset 5 du ch.1 du **Manuel** indique en quoi consiste cette application, dans une formule qui résume à elle seule toute l'ascèse stoïcienne. La distinction entre la « représentation (*phantasia* – traduit chez Gallimard par : idée) pénible » et « ce qu'elle représente » est le premier pas dans la détermination rationnelle de la conduite conformément à la nature : c'est elle qui

permet de prendre conscience de l'illusion fallacieuse – et douloureuse – qui résulte de leur confusion, et aussi du fait que le jugement sur la valeur de la représentation est au pouvoir de l'*hégémonikon*.

La deuxième affirmation décisive du ch.1 est le caractère « libre » de *ta éph'hèmin*, ce terme qualifiant « ce qui ne connaît ni contrainte ni entrave ». Descartes redira : « la volonté est tellement libre de sa nature, qu'elle ne peut jamais être contrainte » (*Les Passions de l'âme*, I, a.41).

L'affirmation de cette liberté donne lieu à une formulation extrême et en fait problématique : « Zeus lui-même ne peut dominer ma volonté » (I, 1, 23, p.810).

Dans ce passage, cette proposition est rattachée directement à la distinction entre « ce qui est mien et ce qui n'est pas mien », et elle apparaît comme la certitude qui fonde de façon décisive la liberté intérieure.

I, 17, 21 *sq* (p.849) précise le domaine d'exercice de la volonté, en tant que capacité de choix préférentiel.

Elle s'exerce d'abord dans « l'assentiment (*sunkatathésis*) », c'est-à-dire le jugement. Descartes à son tour verra dans ce dernier un acte que la volonté pose à propos de représentations données par les sens ou l'entendement, et non pas un acte de l'entendement lui-même. Il en trouvera la preuve dans l'expérience du doute, soit de la possibilité toujours donnée de *suspendre son jugement*.

Ainsi ce n'est jamais *malgré soi* ou *en dépit de soi* qu'on juge vrai ou qu'on juge faux. « Empêcher d'adhérer à la vérité » et « forcer d'admettre l'erreur » sont des expressions synonymes. On pourrait objecter le cas du mensonge, qui vise précisément à empêcher quelqu'un de connaître la vérité. La thèse stoïcienne est que le mensonge n'atteint son but que par l'adhésion à son contenu chez celui qui le croit, et cette adhésion relève de son choix volontaire : celui qui est trompé se laisse tromper – il *se* trompe.

N.B. La liberté de l'assentiment consiste dans sa totale spontanéité, et ne concerne pas son objet : le vrai et le faux sont tels indépendamment de l'assentiment qu'on leur accorde ou leur refuse. Ce n'est pas d'eux qu'on décide, mais seulement de juger de telle ou telle manière.

Le deuxième domaine d'exercice de la volonté est le désir, pour autant que celui-ci dépend de l'assentiment accordé aux représentations.

Le texte juxtapose deux expressions dont l'interprétation est problématique : d'une part, « vaincre une tendance (*hormè*) » par « une autre tendance » ; d'autre part, vaincre « un désir ou une aversion » par « un autre désir ou une autre aversion » (24).

On serait tenté d'entendre la seconde au sens où il s'agirait de faire jouer les passions les unes contre les autres – la crainte du châtement pour détourner de l'attrait du crime –, mais ce serait, d'un point de vue stoïcien, une forme aggravée d'esclavage intérieur. [Nietzsche lui-même identifiera la *faiblesse* au désordre passionnel consécutif au *laisser-aller* (en français dans le texte)].

Il faut se rappeler que l'*hormè* désigne l'impulsion en tant qu'elle relève d'un jugement de la raison. La première victoire doit donc consister dans la substitution à un jugement incorrect d'un jugement rectifié.

Dans l'exemple donné ensuite, le jugement incorrect est celui qui voit dans la mort infligée un mal, et dans sa menace une contrainte, alors que celle-ci provient du jugement que quelque chose est préférable à la mort : plutôt trahir que mourir, ou, pour reprendre un cas envisagé par Aristote, plutôt jeter sa cargaison que périr dans la tempête. [Il y a eu la devise des Résistants : *La liberté ou la mort* – et celle de certains allemands de l'est : *Besser rot als tot*]. Le jugement rectifié conformément au principe stoïcien est que la mort n'est pas un mal en ce qu'elle ne dépend pas de nous.

Dès lors, dans le domaine du désir et de l'aversion, la victoire consistera à substituer à une tendance irrationnelle fallacieuse celle qui résulte d'une appréciation rationnelle de la situation.

D'une manière générale, il s'agit de substituer une impulsion rationnelle à une impulsion irrationnelle, en rectifiant le jugement sur la représentation qui suscite la deuxième. [Descartes n'enseignera pas autre chose en disant que les armes propres de l'âme sont ses jugements, et que c'est par eux qu'elle peut exercer son pouvoir indirect sur les passions].

Du fait que l'acte de jugement relève d'un choix préférentiel, et que c'est chaque fois d'après un jugement qu'on estime nécessaire d'agir de telle manière, il faut dire que « c'est la volonté qui oblige la volonté » (26) – formule qui anticipe de très loin la définition kantienne de l'*autonomie* du vouloir : la volonté est à elle-même sa loi – ce qui ne signifie pas qu'elle décide arbitrairement du bien.

Il n'y a ici aucune impertinence à utiliser la terminologie kantienne, car le stoïcisme, on va le voir, conçoit bien l'acte propre de la volonté comme un choix entre une autonomie qui consiste à se conformer volontairement à la loi divine, et une hétéronomie, qui consiste pour la volonté à se rendre esclave de ce qui ne dépend pas d'elle, et par suite malheureuse, comme le dit le ch.1 du *Manuel*, et le répètent à l'envi les *Entretiens*.

Si en effet la volonté s'oblige elle-même, c'est aussi la volonté seule qui peut entraver la volonté (II, 23, 19, p.950). C'est alors qu'elle devient « vice (*kakia*) », tandis que sa libération à l'égard des fausses valeurs constitue sa « vertu (*arête*) ».

La volonté vicieuse est celle qui s'est installée de façon habituelle dans une fausse conception du bien, et se montre par suite habituellement fautive, parce que « toute habitude, toute faculté sont conservées et accrues par les actes correspondants » (II, 18, 1) – reprise de la conception aristotélicienne de la vertu morale.

Mais la faute et le vice se laissent également définir comme contradiction de la volonté avec elle-même, le remède étant la mise en évidence de cette contradiction, du fait que celle-ci est insupportable à une « âme raisonnable » (II, 26, 3, p.958 – texte majeur).

On voit que le formalisme kantien n'inventera sur ce point pas grand chose.

Car la logique, dans son aspect le plus formel, a manifestement ici un rôle moral décisif, outre sa nécessité pour connaître adéquatement l'ordre naturel des choses, et le fait, mentionné dans le passage immédiatement précédent (II, 25, p.957), qu'elle « est nécessaire puisque sans elle tu ne peux même pas te rendre compte si elle est nécessaire ou non ». La critique de la dérive formaliste des philosophes logiciens n'équivaut certes pas chez Épictète à une dévalorisation de la logique elle-même.

C'est pourquoi il arrive à Épictète, alors même qu'il met la logique au troisième rang des études philosophiques, d'affirmer que « la logique a le premier rang, par la même raison que pour mesurer le blé, nous commençons par la connaissance de la mesure », soit parce que c'est elle qui fournit « le critère du reste (*to tón allón krítèrion*) » (I, 17, 6 et 10, p.847), alors même qu'elle n'a pas sa fin en elle-même.

Ce primat vient de ce que la logique est la connaissance que la raison a d'elle-même, ce dont elle est seule capable, et qui lui donne son caractère hégémonique, parce qu'elle est principe du fait même qu'elle a la connaissance des principes (I, 17, début, p.847).

Les *Entretiens* s'ouvrent avec l'affirmation de cette capacité *réflexive* de la raison (I, 1, 1-6, p.808), et y montrent par la suite (II, 23, 5 *sq*) le principe de sa prééminence sur les autres facultés.

Celles-ci n'en sont pas pour autant dévalorisées : la prééminence de la raison est plutôt le moyen de leur juste valorisation à titre de moyens subordonnés, et conformément à la doctrine des *préférables* (II, 23, 30-35, p.952).

Il est clair qu'Épictète identifie le sujet – le *moi* –, essentiellement parce que *principalement*, à son libre arbitre identifié à sa raison, soit à sa volonté comme puissance de choix : « Tu n'est pas de la chair et des cheveux ; tu es une volonté libre (*prohairesis*) » (III, 1, 40, p.963. Voir aussi : II, 10, p.903 ; IV, 5, 11, p.1070, où le traducteur de Budé rend *prohairesis* par : « une personne »).

Ici, c'est à Descartes que l'on peut penser, lequel répondra à la question *qui suis-je ?* : « une chose pensante » (*2^{me} méditation*, § 7), et conjoindra étroitement la liberté de la volonté à la pensée qui, à travers le doute, en donne l'« expérience » immédiate (*Principes*, I, 39).

Comme à nouveau dans le cartésianisme, le *je* est identifié à l'âme pensante et libre, et non pas au corps auquel celle-ci est unie – et reliée par ses diverses « parties » sensibles, imaginative, affective, reproductrice et vocale. Épictète ne recule pas devant le paradoxe : « Ce corps n'est pas tien » (I, 1, 10, p.809).

On peut donc voir dans la distinction entre *ta épb'hèmin* et *ta ouk épb'hèmin* l'expression d'un dualisme anthropologique, sans oublier qu'ici, l'âme est tout aussi matérielle que le corps, ce que récusera absolument Descartes.

Ce dualisme se retrouve dans la conception que se fait Épictète de la mort : « Ce n'est pas toi qui es tué, c'est ton corps », et « tout ce qu'il y a en toi de feu ira au feu, tout ce qu'il y a de terre à la terre, tout ce qu'il y a d'air à l'air, tout ce qu'il y a d'eau à l'eau. Il n'y a pas d'Hadès, etc. » (III, 13, p.989). N.B. L'âme retourne au feu divin pendant le temps que subsistent les autres éléments (dont la séparation n'entraîne pas la destruction de l'âme), en attendant que tout retourne au feu divin dans la conflagration universelle qui se produit entre les cycles de la Grande Année.

II, 23, 5-19 (p.949-950). Le propre de la volonté libre, et ce qui fait sa supériorité sur tout, c'est – d'une manière à certains égards paradoxale – sa capacité d'« user (*chrèsthai*) » de tout le reste.

L'usage dont il est question ici ne peut pas désigner essentiellement l'utilisation des réalités extérieures : celle-ci, en tant même qu'elle est externe, est prise dans un ordre du monde qui ne dépend pas de la volonté.

L'usage dont il est question consiste à « juger (*dokimazeîn*) » et à estimer la « valeur (*axia*) » – soit le caractère bon ou mauvais – des « représentations » qui nous sont fournies par le canal de nos diverses facultés. À la différence de la volonté – qui n'est autre que la raison –, ces facultés sont incapables de juger et donc de se juger elles-mêmes, en estimant ce que valent les représentations qu'elles procurent.

La supériorité de la raison hégémonique tient à sa capacité *réflexive* de se connaître elle-même autant que de connaître le reste

Mais précisément, elles ne font que procurer des représentations, qui, en tant que telles *ne sont que des représentations*, selon les termes du *Manuel* (I, 5) : elles ne peuvent avoir un effet que moyennant le jugement que la *prohairesis* (terme traduit en II, 23, 5 *sq* par « vouloir », puis par « volonté libre », enfin par « volonté réfléchie ») porte sur elles.

Ainsi l'acte propre par lequel cette volonté use des autres facultés est avant tout le jugement d'évaluation et non pas l'exécution volontaire. L'exemple du discours est significatif : la détermination volontaire est moins dans l'exercice de la compétence oratoire – qui donne les règles du *bien parler* au sens technique du terme –, que dans la juste estimation de la valeur de l'acte de discourir, quant à sa « convenance (*prépon*) », son « opportunité (*kaïron*) », et son « utilité (*chréia*) ».

Comme *prohairesis*, l'*hégémonikon* est donc avant tout puissance de *jugement*, dans l'ordre de la valeur.

Sa hantise doit être d'avoir à « se condamner (*katapsèphisasthai*) elle-même », ce qui peut s'entendre en deux sens : 1/ se juger inférieure aux autres puissances ; 2/ être amenée à se juger folle de s'être jugée inférieure ; 3/ condamner un jugement fautif qui a attribué une valeur à ce qui n'en a pas, soit à quelque chose qui ne dépend pas de nous.

La suite (16-19) identifie la supériorité de la volonté au fait qu'elle soit la seule instance qui ne peut rencontrer d'obstacle *dans son acte propre* : « comment ce qui est entravé pourrait-il être [plus puissant] que ce qui est sans entraves (*akólutos*) ? »

I, 17, 21 (p.849) met la capacité d'autodétermination de la volonté au compte de la **providence divine**, affirmation centrale du stoïcisme (II, 14, 11, p.915).

Tout est à mettre au compte de la providence divine, et comme tel faire l'objet d'une action de grâces, y compris des choses extérieures qui font partie des *ta ouk éph'hèmin*. Mais cette gratitude (*charis*) relève de la partie supérieure qui, en tant que source de la gratitude, doit être aussi son objet principal (I, 6, 40, p.823).

Épictète recourt à un mode d'argumentation qui annonce, lui, la théodicée leibnizienne : « Si cette partie de nous-mêmes, que Dieu a émise de lui pour nous la donner, avait été rendue par lui sujette aux obstacles et aux contraintes venus de lui ou d'un autre être, il ne serait plus dieu, il ne serait plus pour nous l'être providentiel qu'il doit être ». Voir aussi I, 6, 40 (p.823).

L'élément sous-jacent est évidemment la perfection attribuée au dieu, attribution qui n'est pas dépourvue d'équivoque.

Car le dieu apparaît parfait d'abord en ce qu'il est à la fois principe de toute chose et totalité de ce qui est. C'est pourquoi on qualifie souvent de « matérialiste » la conception stoïcienne de la divinité dans la mesure où le stoïcisme identifie celle-ci avant tout au feu primordial.

D'un autre côté, ce que nous appelons « la matière », soit les corps inertes et ce que les corps vivants ont de commun avec eux, tout cela est issu du feu divin, mais n'est justement plus le feu divin à son état primordial. [Bergson définira la matière comme une « retombée » de l'élan vital].

C'est pourquoi, tout en professant le monisme ontologique de l'école, Épictète n'hésite pas à distinguer, voire à opposer les perfections de la divinité au statut de ce qui est issue d'elle.

Texte majeur sur ce point : II, 8, 1-23 (p.898-900).

La perfection du feu divin, sans laquelle il ne pourrait exercer aucune providence, ni être béni pour cette raison, consiste en ce qu'il est un être intelligent, qui produit ses effets non seulement par une puissance motrice énergétique, mais aussi et en même temps d'une manière intelligente et bienveillante – produire le monde n'étant jamais pour le dieu que se déployer lui-même, et donc se vouloir lui-même.

Néanmoins, les productions ne manifestent pas toutes sa providence également et de la même façon. L'âme humaine se voit attribuer un privilège : l'âme rationnelle de l'homme est la seule parmi les parcelles issues de la divinité à conserver quelque chose de ce qui fait sa perfection : la capacité de « commander (*proègeisthai*) », grâce non seulement à « l'usage (*chrèsis*) » des représentations, mais la « conscience (*parakolouthèsis*) » de cet usage.

C'est celle-ci qui est absente chez les bêtes et qui les voue à servir, à être à l'usage de l'homme, plutôt que l'inverse, et cela alors même qu'elles « sont aussi des œuvres divines (*théôn erga*) » (10).

Ici apparaît le problème que pose l'apparement de l'homme à Dieu par la possession du libre arbitre.

Car le dieu peut être aisément déclaré indépendant parce que, étant le tout, il n'est soumis à rien.

Mais la question est alors : peut-on attribuer à ce qui n'est qu'une partie l'indépendance qu'il n'y a lieu d'attribuer au tout que parce que, précisément, il est le tout ? « Je ne suis pas éternel, mais homme, partie du tout comme l'heure du jour » (II, 5, p.891). La liberté humaine est assurément partielle puisqu'elle est limitée aux actes intérieurs d'assentiment. Mais dès lors comment peut-elle être déclarée aussi absolue que celle de Zeus, qui est dit n'avoir aucun empire sur elle ?

Qui plus est : si cette volonté libre n'est qu'une parcelle de Zeus, que peut signifier cette absence d'empire de Zeus sur elle ? Comment Dieu n'aurait-il pas d'empire sur soi ? Il paraît plus logique d'admettre que si le dieu et le monde ne font qu'un, tout y est soumis à l'ordre de la providence divine identifiée au Destin, ou, comme le redira Spinoza, « tout est déterminé par la nécessité de la nature divine à exister et à produire quelque effet d'une certaine manière » (*Éthique*, I, 29). Les actes de la volonté – les *erga* – ne seraient alors pas moins que le reste soumis à la nécessité universelle.

Il reste à comprendre que la liberté de la volonté consiste seulement à ne pas être contrainte, c'est-à-dire à ne pas subir passionnellement – *pathétiquement* – l'ordre du monde dans la mesure où elle y consent lucidement parce que rationnellement : rien n'échappe à la volonté divine qui se confond avec l'ordre universel du destin ; la liberté du sage consiste à se soumettre volontairement à cet ordre, par un libre assentiment : être libre, c'est identifier sa volonté à celle de Dieu (I, 17, 28).

La liberté n'est pas le propre d'une volonté arbitraire, mais au contraire d'une volonté intelligente. Croire que l'on peut changer quelque chose à l'ordre divin est une illusion de liberté. La vraie liberté consiste au contraire à se conformer consciemment et volontairement à la nature des choses.

C'est ce qu'indiquent la vocation attribuée à l'homme en II, 23, 42 (p.953), et la définition de l'homme libre en I, 12, 9-16 (p.838-839). On peut noter que la liberté du sage ne consiste pas à prétendre décider de ce qui est bien, mais de s'y déterminer de lui-même, sachant que rien ne l'y contraint, ni ne le contraint en sens inverse. On n'est pas loin de ce qu'enseignera Leibniz : que le bien soit déterminé – et non pas « au hasard » – ne supprime pas le choix, mais lui donne son sens, et lui permet d'être vraiment libre en étant raisonnable.

Le choix est donc entre *consentir de plein gré* et *être soumis malgré soi*, comprendre la nécessité rationnelle de l'ordre et en être heureux, ou l'ignorer et en être malheureux, être « droit ou redressé », comme dira Marc Aurèle – vivre à hauteur de soi-même en tant qu'être rationnel, ou en ignorant cette perfection que l'on possède : « si je savais que le destin veut que je sois actuellement malade, j'aurais la volonté de l'être » (II, 6, 10, p.894). C'est ce qui fait toute la différence entre le sage et le non sage. C'est à cela que nul ne peut être contraint, puisque la sagesse consiste justement à échapper à la contrainte. Mais, dans les deux cas, chacun est soumis à l'ordre divin, soit par contrainte, soit par assentiment volontaire.

D'où la maxime de **Manuel**, 8, reprise par Descartes : changer ses désirs plutôt que prétendre changer l'ordre du monde. On retrouve l'idée en I, 12, 17 *sq* (p.839). Elle explique les propositions apparemment outrancières du ch. 9 du **Manuel** – Descartes admettra pour sa part « qu'il y a des maladies qui, ôtant le pouvoir de raisonner, ôtent aussi celui de jouir d'une satisfaction d'esprit raisonnable » (Lettre à Elisabeth du 1^{er} septembre 1645).

En fait, le stoïcisme ramène l'exercice de la liberté humaine tout entière à la relation de l'homme avec son principe divin.

C'est ce que paraît confirmer la conception stoïcienne de la **piété**, thème qui pourrait paraître latéral, et qui est en fait central.

La fin du ch.1 du **Manuel** formule l'exigence principale de la parénèse stoïcienne : consacrer tous ses efforts au bien véritable, la liberté intérieure, et ne pas laisser contaminer sa recherche par la valorisation d'un quelconque objet d'un autre ordre, ce qui compromettrait l'obtention de ceux-ci autant que de celle-là. La consécration à *ta ouk éph'hèmin* ne peut être source que d'esclavage et de malheur, mais la non-consécration au vrai bien l'est tout autant.

Thème repris en IV, 10, 18 *sq* (p.1094).

Il y a ici un radicalisme stoïcien, qui n'est pas sans annoncer celui des futures règles monastiques inspirées par la recommandation évangélique de consacrer sa vie à la recherche de

« l'unique nécessaire », en y trouvant le sens de tout le reste, étant entendu qu'elle ne peut dispenser des tâches nécessaires à la vie : « *Ora et labora* » commande saint Benoît à ses moines, d'après l'idée que seule l'oraison peut ordonner de façon juste l'ensemble des activités laborieuses.

Le stoïcisme en général, et encore celui d'Épictète ainsi que de Marc Aurèle, font une place à la **prière** au sein de la vie intérieure, comme en témoigne le ch. 53, qui commence par une *invocation*.

Certes, cette place n'est pas la principale, car l'essentiel de l'activité « spirituelle » stoïcienne reste avant tout le traitement des représentations par la rectification de l'assentiment, tel qu'il est enjoint à la fin du ch. 1, ainsi qu'aux ch. 3 et 4.

III, 8, 1-6 reprend le thème en donnant des exemples, et a en outre l'intérêt de connecter directement le malheur découlant du manque de sagesse et un jugement négatif sur la providence divine : « Zeus a mal fait les choses » (6) – à quoi le **Manuel** oppose péremptoirement : « il n'y a rien de tel dans le monde que la nature du mal » (ch. 27) : le mal n'est pas quelque chose qui puisse exister positivement dans la nature ; il ne peut consister que dans le fait assez mystérieux qu'une volonté humaine ne se conforme pas à la volonté divine dont elle n'est pourtant qu'une partie, bref dans le déficit intérieur qu'elle s'inflige à elle-même par rapport à un ordre des choses qu'elle subit de toute façon.

De plus, la piété stoïcienne peut apparaître dans son fond plus intellectuelle que mystique – quelque chose qui n'est pas sans annoncer l'*amor intellectualis Dei* de Spinoza, lequel n'est d'ailleurs pas étranger à la piété chrétienne et à la spiritualité monastique.

Ainsi le ch. 31 commence par identifier la « piété à l'égard des dieux » à la juste connaissance de l'ordre du monde, révélateur de son principe divin – c'est l'objet de la physique armée de la logique –, et à la juste obéissance qui en résulte, moyennant l'identification du vrai bien conformément à la maxime initiale.

I, 6, 18-19 (p.821-822) indique que telle est la vocation naturelle de l'homme, « spectateur du dieu et de ses œuvres, non seulement leur spectateur, mais leur exégète ». La piété est à certains égards l'essence même de la philosophie (II, 14, 9-13, p.915), et la condition du bonheur II, 16, 45-46, p.924).

IV, 1, 99 *sq* (p.1051) indique que le consentement à la providence est avant tout une affaire de *justice* : il serait « injuste (*adikos*) », celui qui non seulement croirait pouvoir lui « résister (*antiteineîn*) » (101), mais croirait en avoir le droit.

Quant à l'obéissance à Dieu, III, 24, 31 *sq* (p.1023-1024) la compare à un « service militaire » (34).

C'est pourquoi le **Manuel** présente cette piété comme conforme à l'ordre naturel, en des termes qu'on serait tenté de juger *utilitaristes*, si « l'intérêt » dont il est question ne se confondait pas ici avec l'identification rationnelle de ce qui a véritablement une valeur.

Est d'abord rappelé le principe général qui inscrit l'homme, autant que les autres animaux, dans la nature universelle pour ce qui est de l'orientation de son comportement : « tout animal fuit naturellement ce qui lui paraît nuisible » (cf. le texte de Cicéron, *Des fins*, III 5, 16, cité dans le polycop). Il s'agit de l'*instinct de conservation*, qui joue, dans l'ordre pratique humain, le rôle d'une prénotion. Selon un autre passage de Cicéron (*Des limites des biens et des maux*, III 21), on

peut considérer que cette inclination spontanée, qui est le « premier penchant de l'homme », est la racine naturelle de toutes les prénotions qui doivent servir de fondement à ses jugements. Cf. III, 3, 1-4 (p.967).

Dès lors, celui qui « injurie les dieux » ne le fait que parce qu'il est l'esclave de fausses valorisations qui le rendent malheureux : l'impiété est en fait la manifestation d'un échec à obtenir la libération intérieure. En revanche, la sagesse philosophique conduit logiquement à la *louange* (I, 6, 37 *sq.*, p.823, et 16, 15-21).

C'est pourquoi le *Manuel* (31, 4) affirme que « là où est l'intérêt, là aussi est la piété », en comprenant l'intérêt comme ce qui est conforme à l'impulsion originare fondamentale de la nature humaine, dont la tendance naturelle au bien doit s'accomplir rationnellement. Être pieux et sage, c'est donc tout un. I, 3, 1 *sq.* (p.815) voit dans la conscience de la filiation divine de l'homme la source de sa *dignité* intérieure, soit de ce qui le fait et peut lui donner conscience d'être essentiellement différent des autres animaux – faute de quoi il tombe dans la *bestialité*.

Épictète n'en admet pas moins que l'amour intellectuel du dieu se traduit légitimement – il s'agit d'un *prosèkon*, d'une conduite « convenable » – par les pratiques pieuses traditionnelles : libations, sacrifices, etc., dans les limites du raisonnable, et surtout dans cette disposition qu'est la « pureté » (de cœur, traduit Gourinat), par quoi il faut sans doute entendre la volonté de témoigner de sa connaissance de la providence divine et de sa reconnaissance à son égard, plutôt que de l'intention d'acheter la bienveillance divine.

Il en va de même de cette pratique traditionnelle dans le paganisme qu'est la **divination** (ch. 32) – expressément rejetée, elle, par la piété juive et chrétienne.

L'exigence essentielle est ici aussi que le recours à cette pratique n'entre pas en contradiction, quant à ses motivations, avec les principes fondamentaux de la sagesse philosophique – ce qui ne va pas sans entraîner une certaine bizarrerie.

Que les Stoïciens aient tenu la divination pour possible se comprend. Le cours des choses n'est pour eux que le déploiement chaque fois nécessaire de Zeus, soit des effets naturels du feu primordial, et pour autant que celui-ci est aussi un être intelligent et provident, il a connaissance de tout, étant lui-même le tout. Il a donc connaissance de l'avenir en tant que celui-ci est nécessairement déterminé. C'est bien pourquoi l'invocation ultime du *Manuel* associe étroitement Zeus, le Destin (*Péprómménè*), et la nécessité (*anankè*).

Or pour autant qu'il s'agit d'un *événement* à venir, il relève en tant que tel de *ta ouk éph'hèmin*, et en tant que tel des choses qui doivent être tenues pour indifférentes : « tout ce qui va se passer est indifférent et n'est rien pour toi » (2). N'importe que l'usage que l'on fera de l'événement, en tant qu'il relève de *ta éph'hèmin*, c'est-à-dire l'attitude intérieure que l'on aura à son égard : « quel que soit cet événement, ce sera à toi d'en tirer le meilleur parti et personne ne pourra t'en empêcher ». *Tirer le meilleur parti* ne peut en toute rigueur être compris au sens d'une efficacité externe, puisque celle-ci est de l'ordre de *ta ouk éph'hèmin*.

Dès lors, le sens du recours à la divination paraît être de se préparer à la réception de l'événement dans la disposition intérieure convenable, de manière à ne pas avoir à subir les effets passionnels de la surprise, qu'il s'agisse d'un événement ordinairement réputé heureux ou malheureux, ce qui n'a en tant que tel aucun sens pour le Stoïcien. III, 10, 6 (p.982) fait de cette préparation à l'événement une définition de la philosophie.

Cela ne vaut d'ailleurs que dans les cas où l'on ne peut se préparer autrement, parce que le raisonnement ne suffit pas à anticiper l'avenir (3).

Il faut d'ailleurs noter que le *Manuel* se montre sur ce thème moins restrictif que les *Entretiens* (II, 7, p.896-897) qui n'hésitent pas à mettre la fréquence du recours à la divination au compte d'une « lâcheté (*deilia*) » et d'une « crainte (*phobeïsthai*) » (9), auxquelles la vraie piété oppose le recours au « devin intérieur qui me dit ce qu'est le bien et le mal » (3).

Entretiens d'Épictète – Florilège.

À part une seule, vous ne trouverez pas une faculté capable de se connaître elle-même, et ainsi de s'approuver ou de se désapprouver (I, 1,1).

Ce corps n'est pas à toi (I, 1, 11).

Zeus lui-même ne peut dominer ma volonté (I, 1, 23).

Il me faut mourir (...) comme il convient à un homme qui rend ce qui n'est pas à lui (I, 1, 32).

Nous avons besoin d'éducation avant tout pour apprendre à appliquer la notion universelle de raisonnable et de déraisonnable aux cas particuliers d'une manière conforme à la nature (I, 2, 6).

C'est toi qui te connais toi-même, qui sais combien tu vaux et combien tu te vends ; chacun se vend à son prix (I, 2, 11).

Demande-toi seulement à quel prix tu vends ta liberté (I, 2, 33).

Il y a, dans notre être, mélange de deux éléments : le corps, qui nous est commun avec tous les animaux, la raison et la pensée, que nous avons en commun avec les dieux (I, 3, 3).

Ne rendrons-nous pas grâce à Dieu, pour avoir produit dans l'esprit de l'homme ce fruit grâce auquel il devait nous révéler la vérité au sujet de notre bonheur ? (I, 4,32).

L'arrangement même des parties dans l'objet achevé nous fait ordinairement voir qu'il est l'œuvre d'un certain artisan et qu'il n'est pas dû à une combinaison accidentelle (I, 6, 7).

L'usage et la conscience sont des choses différentes (I, 6, 13).

À constitution différente, les fonctions et les fins sont différentes ; si la constitution ne va pas plus loin que l'usage des choses, il suffit d'en user ; mais s'il lui appartient d'avoir la conscience réfléchie de cet usage, la fin ne sera atteinte que si nous observons, en outre, la convenance (I, 6, 16-17).

L'homme, spectateur de Dieu et de ses œuvres, (est) non seulement leur spectateur, mais leur exégète (I, 6, 19).

Qu'ai-je encore à me soucier de ce qui peut m'échoir, si j'ai une grande âme ? (I, 6, 29).

Dieu nous a non seulement fait don des forces qui nous permettent de supporter tous les événements sans en être abaissés ni brisés ; mais, comme un bon roi, comme un véritable père, il nous les a données libres, sans contrainte, sans obstacles ; il les a fait dépendre entièrement de nous, sans même se réserver pour lui le pouvoir de les empêcher et d'y mettre obstacle (I, 6, 40).

Qu'est-ce qui nous est prescrit en logique ? De poser le vrai, de nier le faux, de suspendre notre jugement là où il n'y a pas évidence (I, 7, 5).

User de nos représentations au hasard, sottement et à l'aventure, ne pouvoir suivre un raisonnement, une démonstration ou un sophisme, et, en général, ne pas voir dans la suite des demandes et des réponses ce qui est conforme ou non à ce que nous avons accordé, ne sont-ce pas là des fautes ? (I, 7, 33).

Tout savoir acquis par des gens moralement frustes et faibles offre le danger de les gonfler d'orgueil (I, 8, 8).

Si vous me demandez ce qu'est le bien de l'homme, je ne puis vous répondre que ceci : c'est la volonté douée d'une certaine qualité (I, 8, 16).

Je suis du monde ; je suis fils de Dieu (I, 9, 6).

Hommes, attendez Dieu. Lorsqu'il vous fera signe et vous libérera de ce service, alors vous irez à lui ; pour le moment, consentez à résider dans le séjour où il vous a placés (I, 9, 16).

Ce qu'on tient de soi-même, il serait bien inutile et vain de le demander à un autre (I, 9, 31).

Un homme ne peut être malheureux du fait d'un autre (I, 9, 34).

Ignorer le moyen de distinguer le bien du mal, ce qui est conforme à la nature de ce qui lui est contraire, est-ce là, à ton avis, un petit dommage pour l'homme qui l'ignore ? – C'est le plus grand de tous (I, 11, 11).

Ce n'est pas la mort, l'exil, la souffrance ni rien de pareil qui sont pour nous un motif de faire ou non tel acte ; le motif, ce sont nos jugements et nos opinions (I, 11, 33).

C'est nous et non pas les choses extérieures qui sommes maîtres de juger ou non que telle chose est ainsi (I, 11, 37).

L'homme libre, c'est celui à qui tout advient selon sa volonté, celui à qui personne ne peut faire obstacle (I, 12, 9).

S'instruire, c'est apprendre à vouloir chaque événement tel qu'il se produit (...) selon l'ordre établi par celui qui ordonne tout (I, 12, 15).

C'est dans la pensée de cet ordre qu'il faut aborder les leçons, dans l'intention non pas de changer le fond des choses (cela ne nous est pas donné et il n'y a pas mieux à faire), mais, les choses étant autour de nous comme elles sont par nature, de conformer nous-mêmes notre volonté aux événements (I, 12, 17).

Quelle est la punition de ceux qui n'acceptent pas les choses ? C'est d'être précisément comme ils sont. (I, 12, 22).

Par la raison, tu n'es pas inférieur aux dieux (I, 12, 26).

Ne veux-tu pas plutôt remercier les dieux de t'avoir laissé libre devant tout ce qui ne dépend pas de toi, et de t'avoir rendu responsable seulement de ce qui dépend de toi (I, 12, 32).

Si nos âmes sont liées à Dieu et adhèrent à lui, comme ses propres parties et ses fragments, Dieu ne sent-il pas tout mouvement qui est en elles comme son mouvement propre et uni au sien ? (I, 14, 6).

Celui qui a fait le soleil, c'est-à-dire une bien petite partie de lui-même par rapport à l'ensemble, celui qui lui donne son mouvement circulaire, n'aurait pas le pouvoir de connaître toute chose ? (I, 14, 10).

Zeus (...) a placé en chacun de nous un guide qui est notre démon (I, 14, 12).

La nature a mis à notre disposition les êtres nés pour nous servir. (...) Mais nous oublions de remercier Dieu. (...) Qui a fait, qui a imaginé tout cela ? Personne, dit-on ! Quelle inconscience ! Quelle impudence ! (I, 16, 4-6-8).

Je suis doué de raison : je dois chanter Dieu. C'est là mon œuvre (I, 16, 21).

Puisque la raison consiste à analyser les choses et à les élaborer, puisqu'elle ne peut rester elle-même sans être analysée, qui fera cette analyse ? C'est évidemment elle-même ou autre chose. Cette autre chose est ou bien une raison ou bien supérieure à la raison, ce qui est impossible. Si elle est une raison, qui l'analysera à son tour ? Car, si elle peut s'analyser, la première le pouvait aussi ; et s'il nous faut autre chose pour l'analyser, il y a régression infinie et sans terme (I, 17, 1-3).

La logique a le premier rang (I, 17, 6).

Nul ne pèche volontairement (I, 17, 14).

Homme, tu possèdes par nature une volonté qui ne connaît ni obstacles ni contrainte (I, 17, 21).

Y a-t-il quelqu'un qui puisse t'empêcher d'adhérer à la vérité ? Personne. Et quelqu'un qui puisse te forcer d'admettre l'erreur ? Personne (I, 17, 22).

C'est la volonté qui oblige la volonté. Si cette partie de nous-même, que Dieu a émise pour nous la donner, avait été rendue par lui sujette aux obstacles et aux contraintes venus de lui ou d'un autre être, il ne serait plus dieu, il ne serait plus pour nous l'être providentiel qu'il doit être (I, 17, 26-27).

Si tu le veux, tu es libre ; si tu le veux, tu n'auras ni reproche ni réprimande à adresser à personne ; tout sera selon ta volonté, qui est aussi celle de Dieu (I, 17, 28).

Il y a chez tous les hommes un principe unique qui, d'une part, produit l'assentiment (c'est l'impression de l'existence d'une chose), le refus de l'assentiment (c'est l'impression de sa non-existence), et, par Zeus, la suspension de l'assentiment (c'est l'impression qu'elle est obscure), et qui, d'autre part, produit la tendance (c'est l'impression qu'un acte est convenable) et le désir (c'est l'impression qu'une chose nous est utile) ; il est d'ailleurs impossible aux hommes de juger

L'utile autrement que ne le fait ce principe, de désirer autre chose que ce qu'il désire, d'avoir un jugement différent sur ce qui est convenable, d'avoir d'autres tendances (I,18, 1-2).

S'il faut absolument que le mal chez autrui te fasse éprouver un sentiment contraire à la nature, que ce soit la pitié plutôt que la haine (I, 18, 9).

Je ne dis pas qu'il ne t'est pas permis de gémir ; mais ne gémis pas intérieurement (I, 18, 19).

L'homme invincible, c'est celui que rien de ce qui ne dépend pas de sa volonté ne met hors de lui (I, 18, 21).

Il n'est pas possible qu'un être libre par nature soit troublé ou empêché par un autre que par lui-même (I, 19, 8).

L'être vivant (...) fait tout pour lui (...) et Zeus lui-même ne fait pas autrement (I, 19, 11).

(Zeus) a doué l'animal raisonnable d'une nature telle qu'il ne peut lui-même atteindre aucun des biens qui lui sont propres, sans contribuer à l'intérêt commun. Ainsi, ce n'est pas être associable que d'agir toujours en vue de soi-même (I, 19, 13-14).

Pour quelle fin avons-nous reçu la raison de la nature ? Pour user de nos représentations comme il se doit. Et elle-même, qu'est-elle ? Un ensemble fait de certaines représentations déterminées ; elle est donc par nature capable de se connaître (I, 20, 5).

Les prénotions sont communes à tous les hommes. Aucune prénotion n'est en contradiction avec une autre. (...) À quel moment y a-t-il contradiction ? Quand on applique les prénotions aux réalités particulières (I, 22, 1-2).

Qu'est-ce donc que s'instruire ? C'est apprendre à appliquer les notions naturelles aux réalités particulières en se conformant à la nature ; c'est encore apprendre à diviser les choses en choses qui dépendent de nous et choses qui n'en dépendent pas (I, 22, 9-10).

Personne n'est maître de ce qui est important pour nous (I, 25, 2).

Veille de toutes les manières sur ce qui est à toi ; ne désire pas ce qui est aux autres (I, 25, 4).

C'est nous qui nous créons des gênes, ou plutôt nos opinions qui nous les créent (I, 25, 28).

Le commencement de la philosophie est la conscience de l'état dans lequel est notre propre raison (I, 26, 15).

Il y a quatre modes de représentation : ou bien une chose existe et on se la représente existante ; ou bien elle n'est pas et on se la représente non existante ; ou bien elle est et on se la représente non existante ; ou bien elle n'est pas et on se la représente existante (I, 27, 1).

Quelle protection pouvons-nous trouver contre une habitude ? L'habitude contraire (I, 27, 4).

Vouloir une chose qui ne peut arriver, c'est là la source des passions (I, 27, 10).

Si la piété ne coïncide pas avec l'utilité, il n'est pas possible que la piété soit sauve (I, 27, 14).

Je sais précisément que toi et moi nous ne sommes pas la même personne (I, 27, 17).

Qu'est-ce qui nous fait donner notre assentiment à une chose ? C'est qu'il nous apparaît qu'elle existe ; il n'y a pas d'assentiment possible à ce qui ne nous paraît pas exister. Pourquoi ? Parce que telle est la nature de notre intelligence que nous adhérons au vrai, que nous répugnons au faux, et que, dans l'incertitude, nous suspendons notre jugement (I, 28, 1-2).

C'est toujours contre son gré que l'âme est privée de la vérité (I, 28, 4).

Peut-on penser qu'une chose est utile, et ne pas la vouloir ? – On ne le peut pas (I, 28, 6).

Pour l'homme, la mesure de toute action est ce qui lui apparaît. (...) Toutes les actions, grandes ou malfaisantes, ont cette origine : ce que nous nous représentons (I, 28, 10-11).

La volonté ne peut être vaincue que par elle-même (I, 29, 12).

Tout ce qui m'arrive n'est rien pour moi, si ma volonté n'y a pas de part (I, 29, 24).

Homme, tu n'as ici que matière à ton action, et rôle à remplir (I, 29, 41).

Vis-à-vis de ce qui ne dépend pas de notre vouloir, il y a lieu d'être hardi, et vis-à-vis de ce qui en dépend, il y a lieu d'être circonspect (II, 1, 5).

De notre appréhension des maux réels dérivera notre hardiesse contre ceux qui ne sont pas réels (II, 1, 7).

Si on met toutes ses précautions dans son vouloir et dans ses actes volontaires, par là même qu'on veut prendre ces précautions, il dépendra de nous d'éviter ce que nous ne voulons pas ; mais si on les met dans ce qui ne dépend ni de nous ni de notre volonté, si l'on veut éviter ce qui dépend des autres, on vivra nécessairement dans la crainte, l'inquiétude et le trouble. Ce n'est pas la mort ni la souffrance qui sont à craindre, c'est de craindre la mort et la souffrance (II, 1, 12-13).

Le cycle du monde (...) exige des choses présentes, des choses futures, des choses passées (II, 1, 18).

On n'est pas libre si l'on est dans l'erreur. (...) Dans la crainte, la peine ou l'inquiétude, on n'est (...) pas libre (II, 1, 23-24).

Exercez-vous (II, 1, 29).

Aie l'apparence d'un être qui ne sait rien (II, 1, 36).

Que d'autres s'adonnent à la pratique des procès, des problèmes, des syllogismes ; toi, exerce-toi à supporter la mort, la prison, la torture, l'exil (II, 1, 38).

Dis plutôt : « Fais en sorte que mes desseins correspondent bien à ce qui peut m'arriver » (II, 2, 21).

Qui est ton maître ? Celui qui a en sa puissance ce que tu recherches ou ce que tu veux éviter (II, 2, 26).

Épictète disait que l'homme est né pour la fidélité (II, 4, 1).

Les occasions sont indifférentes, l'usage qu'on en fait ne l'est pas (II, 5, 1).

La négligence est un mal pour la volonté, et ainsi elle est contraire à la nature (II, 5, 6).

Quand il s'agit d'une chose qui n'est pas indifférente, nul ne peut me faire obstacle ni me contraindre (II, 5, 8).

Il est difficile d'unir et de joindre à l'attention de l'homme qui s'attache aux choses le calme de celui qui y reste indifférent ; mais ce n'est pas impossible ; si l'on n'y arrive pas, on ne peut atteindre le bonheur (II, 5, 9).

Je ne suis pas éternel, je suis un homme, une partie de l'univers comme l'heure est une partie du jour (II, 5, 13).

Mettons toute notre attention au jeu de la balle, et voyons avec indifférence la balle elle-même (II, 5, 20).

Ce n'est que si quelqu'un a de bonnes raisons de se réjouir, qu'on peut se réjouir avec lui (II, 5, 23).

Qu'est l'homme, en effet ? Une partie de la cité, de la cité première faite des hommes et des dieux et de celle qui s'en approche le plus et qui est une petite image de la cité universelle (II, 5, 26).

Il est bien de connaître tes facultés et tes propres forces, pour garder ton calme et ne pas être mécontent si d'autres te sont supérieurs en des activités pour lesquelles tu n'es pas fait (II, 6, 3).

Si je savais que le destin veut que je sois actuellement malade, j'aurais la volonté de l'être (II, 6, 10).

Ce serait une malédiction pour les hommes de ne pas mourir (II, 6, 13).

Nous ignorons qui nous sommes ; nous n'avons pas médité sur les choses humaines, autant que les cavaliers le font sur la nature du cheval (II, 6, 14).

Qui peut te forcer à croire ce que tu ne veux pas croire ? (II, 6, 21).

N'ai-je pas mon devin intérieur qui me dit ce qu'est le bien et le mal, qui m'explique les signes de l'un et de l'autre ? (II, 7, 3).

Qu'y a-t-il de mieux que ce qui plaît au dieu ? (II, 7, 13).

Ne veux-tu donc pas chercher l'essence du bien dans un caractère tel que, s'il n'était pas là, tu ne consentirais à trouver le bien dans aucun des caractères qui restent ? (II, 8, 9).

L'Athéna de Phidias, une fois qu'elle a étendu la main et qu'elle y a reçu la Victoire, fait éternellement le même geste : les œuvres du dieu sont mobiles, animées, elles font usage de représentations ; elles sont capables de juger (II, 8, 20).

Chaque être accroît et conserve les activités qui correspondent à ce qu'il est (II, 9, 10).

Les actes contraires font croître les dispositions contraires (II, 9, 12).

Examine qui tu es. Homme d'abord, c'est-à-dire un être qui n'a rien de supérieur à sa volonté, à laquelle tout le reste est assujéti, tandis qu'elle est elle-même affranchie et indépendante. (...) En outre, tu es un citoyen et une partie du monde, non pas une partie destinée à servir, mais une partie maîtresse : car tu as conscience du gouvernement de Dieu, et tu te rends compte de l'enchaînement universel (II, 10, 1-3).

Le tout est supérieur à la partie et la cité au citoyen (II, 10, 5).

Puisque nous ne prévoyons pas, il convient de nous attacher à ce qu'il est le plus naturel de choisir, parce que nous sommes nés pour un tel choix (II, 10, 6).

Tu es un fils. (...) Tu es un frère (II, 10, 7-8).

Nul n'est méchant sans perte ni dommage (II, 10, 19).

Ne ferai-je pas du tort à qui m'a fait du tort ? – (...) Si le bien est dans la volonté et le mal aussi, vois bien que tes paroles reviennent à dire : « Quoi ! puisqu'il s'est nuï à lui-même en me faisant du tort, ne me nuïrai-je pas à moi-même en lui faisant aussi du tort ? » (II, 10, 24-26).

Le bien et le mal, le convenable et son contraire, le bonheur et le malheur, l'utile et le nuisible, ce qu'il faut faire et ne pas faire, qui arrive sur terre sans avoir de toutes ces choses une notion naturelle ? (II, 11, 3 – un des rares passages qui donnent à penser qu'Épictète a professé un innéisme qui n'était pas la doctrine traditionnelle de l'école stoïcienne).

Nous arrivons instruits pas la nature de certaines choses, d'où nous partons en y ajoutant la pré-tention de tout savoir (II, 11, 6).

Le commencement de la philosophie, c'est le sentiment du conflit des hommes entre eux (II, 11, 13).

Il ne suffit pas qu'une chose paraisse vraie pour qu'elle le soit (II, 11, 15).

Comment ce qu'il y a de plus nécessaire chez les hommes pourrait-il être impossible à deviner et à découvrir ? – Il y a donc une règle (II, 11, 16).

Le bien doit-il être tel qu'il faut avoir confiance en lui et se laisser mener par lui ? – Oui. – Faut-il nous fier à une chose instable ? – Non. – Le plaisir est-il une chose stable ? – Non. (II, 11, 20).

Philosopher, c'est examiner et assurer les règles ; quant à l'usage des règles une fois connues, c'est l'affaire de l'honnête homme – *kalos kai agathos* (II, 11, 24).

Si les choses qui ne dépendent pas de notre volonté ne sont ni bonnes ni mauvaises, mais si tout ce qui vient d'un acte volontaire dépend de nous, si bien que personne ne peut nous enlever ni nous procurer ce que nous ne voulons pas, où y a-t-il lieu encore de s'agiter ? (II, 13, 10).

Un homme de bien ne s'afflige pas, ne gémit pas, ne se lamente pas ; il ne pâlit pas et ne tremble pas (II, 13, 17).

Le savoir donne toujours de l'assurance et de la confiance dans le domaine qui est le sien (II, 13, 20).

Tant qu'on aura prise sur toi par ton corps, obéis à qui est le plus fort (II, 13, 23).

Il faut accorder notre volonté avec les événements de telle manière que nul événement n'arrive contre notre gré et qu'il n'y ait nul événement qui n'arrive lorsque nous le voulons (II, 14, 7).

La première chose à apprendre, c'est que Dieu existe, qu'il pourvoit à l'ensemble des choses, qu'on ne peut rien lui cacher non seulement de ses actions, mais de ses pensées et de ses intentions (II, 14, 11).

Toujours agir, toujours parler comme un émule de Dieu (II, 14, 13).

Autre chose est l'usage, autre chose l'intelligence qu'on en a (II, 14, 15).

Comment est-il possible qu'une ville ou une maison ne puisse subsister, si peu de temps que ce soit, sans un gouverneur ou un intendant, et qu'une organisation si grande et si belle soit régie avec un ordre si parfait au hasard et par accident ? Il y a donc un être qui la gouverne (II, 14, 26).

Notre volonté est par nature chose libre et sans contrainte (II, 15, 1).

Citez-moi un seul homme qui ait souci de sa manière d'agir, qui porte son attention non sur le succès de son acte, mais sur son acte lui-même (II, 16, 15).

Si nous craignons non pas la mort ni l'exil, mais la crainte elle-même, nous nous exerçons à ne pas tomber dans ce qui nous paraît un mal (II, 16, 19).

Faute d'y avoir réfléchi, nous grossissons toujours les choses et les imaginons plus importantes qu'elles ne sont (II, 16, 21).

Quelle est la loi de Dieu ? Garder ce qui est à nous, ne pas s'attacher à ce qui n'est pas à nous ; user de ce qui nous est donné et ne pas désirer ce qui ne l'est pas ; si on nous enlève ce qui nous est donné, le rendre sans résister, en sachant gré du temps pendant lequel nous en avons usé (II, 16, 28).

Chasse de ton esprit le chagrin, la peur, l'envie, la joie des maux d'autrui, l'avarice, la mollesse, l'incontinence. Mais il n'est pas possible de les chasser sans avoir égard à Dieu seul, sans s'attacher à lui seul, sans se consacrer à suivre ses ordres (II, 16,45-46).

Se défaire de ses prétentions ; car ce qu'on prétend savoir, on ne peut se mettre à l'apprendre (II, 17, 1).

Si nous n'avons besoin d'aucun travail pour analyser les prénotions, pourquoi nos différends ? (II, 17,13).

La liberté de faire ce que nous voulons, il ne faut pas la tirer du dehors en cherchant à changer l'arrangement des choses (II, 17, 21).

Ne veuille rien d'autre que ce que Dieu veut ; quel obstacle, quelle contrainte pourrais-tu alors subir ? Aucune, pas plus que Zeus n'en subit (II, 17, 22).

Toute habitude, toute faculté sont conservées et accrues par les actes correspondants (II, 18, 1).

Aie la volonté de te plaire à toi-même ; aie la volonté de te montrer à Dieu dans toute ta beauté ; pur, aie le désir de rester avec toi, qui es pur, et avec Dieu (II, 18, 19).

« Attends un peu, image ; laisse-moi voir qui tu es, ce dont tu es l'image ; laisse-moi t'éprouver » (II, 18, 24).

Quelle tempête est plus redoutable que celle qui vient d'une imagination forte et capable d'abattre la raison (II, 18, 29).

L'homme qui ajourne sa tâche est toujours en lutte contre le malheur (II, 18, 32).

Si l'on me demande : « Et toi, quelles propositions (de l'argument *Dominateur*) conserves-tu ? », je répondrai que ne n'en sais rien (II, 19, 5).

Sont bonnes les vertus et tout ce qui y participe ; sont mauvais les vices et tout ce qui a part aux vices ; sont indifférentes les choses intermédiaires : la richesse, la santé, la vie, la mort, le plaisir, la peine (II, 19, 13).

Montrez-moi un Stoïcien, si vous en avez un. (...) Mais vous n'avez personne (II, 19, 22 et 27).

Rien d'autre n'est en notre pouvoir que l'usage correct de nos représentations (II, 19, 32).

Même ceux qui parlent contre la vérité sont obligés d'user de propositions véritables et évidentes. Peut-être peut-on tirer de là la meilleure preuve de l'existence de l'évidence : que son contradicteur se trouve forcé de se servir d'elle (II, 20, 1).

On ne conviendra jamais qu'on est privé de bon sens ou d'intelligence (II, 21, 1).

On n'avoue pas que l'on est ce que l'on imagine qu'il est honteux d'être (II, 21, 4).

Dans la plupart des cas où l'on est disposé à reconnaître ses fautes, c'est qu'on imagine qu'on les a commises un peu malgré soi (II, 21, 6).

Pourquoi vous étonner si vous remportez de l'école ce que vous y apportez ? C'est que vous n'y venez pas pour vous défaire de vos opinions, pour les corriger, pour les remplacer par d'autres (II, 21, 16).

Ô hommes, soignez d'abord vos blessures, arrêtez vos débordements, mettez le calme dans votre esprit, apportez-le à l'école sans le laisser se distraire, et vous verrez quelle force a la logique (II, 21, 22).

Qui a la connaissance du bien sait aussi l'aimer (II, 22, 3).

L'être vivant n'est attaché à rien plus qu'à son intérêt propre (II, 22, 15).

Si le moi se trouve là où est la volonté, alors et alors seulement, je serai l'ami, le fils, le père que je dois être (II, 22, 20).

L'âme d'un méchant est sans foi ; elle est inconstante, indécise, vaincue par une imagination sans cesse changeante (II, 22, 25).

Où est l'amitié sinon là où l'on trouve la loyauté, la conscience, le don de l'honnêteté sans rien autre chose (II, 22, 30).

As-tu jamais entendu la faculté de voir se prononcer sur elle-même ? Ou la faculté d'entendre ? Elles ont le rang de servantes et d'esclaves ; elles obéissent au pouvoir d'usage des représentations (II, 23, 7).

Sur la convenance ou la disconvenance, sur l'occasion, sur l'utilité en chaque cas, qui se prononce sinon la volonté réfléchie ? Veux-tu donc qu'elle vienne se condamner elle-même ? (II, 23, 15).

Comment ce qui rencontre des obstacles pourrait-il être plus puissant que ce qui n'en rencontre pas ? (II, 23, 18).

Notre volonté, qu'est-ce qui est capable de l'entraver ? Rien en dehors d'elle, mais elle-même quand elle dévie de la droite ligne ; aussi est-elle seule à devenir vice ou vertu (II, 23, 19).

Il ne faut pas mépriser une chose et les services qu'elle rend parce que d'autres lui sont supérieures (II, 23, 25).

Il faut prendre soin de nos yeux, non parce qu'ils sont notre meilleure part, mais en vue de la part la meilleure ; car celle-ci ne sera pas dans un état conforme à la nature si elle n'exerce sa prudence à leur égard et ne préfère tel objet à tel autre (II, 23, 35).

Homme, ton but, c'est de te rendre capable d'user, conformément à la nature, des représentations qui surviennent, de réussir dans tes désirs, de ne pas tomber dans ce que tu veux éviter, de ne jamais échouer, de n'être jamais malheureux, d'être libre, sans entraves ni contrainte, de t'accorder au gouvernement de Zeus, de lui obéir, de lui complaire, de ne réprimander ni accuser personne ; et alors, de toute ton âme tu peux dire ces vers : « Conduis-moi, Zeus, et toi, Destinée » (II, 23, 42).

Si l'on doit s'y connaître pour parler comme il faut, on doit s'y connaître aussi pour écouter utilement (II, 24, 8).

La logique (...) est nécessaire, puisque, sans elle, tu ne peux même pas te rendre compte si elle est nécessaire ou non (II, 25, 3).

Toute faute renferme une contradiction (II, 26, 1).

Une âme naturellement raisonnable se détourne de la contradiction (II, 26, 3).

Il est bon conseiller et bon critique, celui qui est capable d'indiquer à chacun la contradiction qui le met en faute et de lui montrer clairement qu'il ne fait pas ce qu'il veut et qu'il fait ce qu'il ne veut pas (II, 26, 4).

Montrez la contradiction à une âme raisonnable, et elle s'en détournera (II, 26, 7).

En toute espèce, il naît des individus supérieurs (III, 1, 23).

Que veut dire *raisonnablement* ? Conformément à la nature et parfaitement (III, 1, 25).

Tu n'es pas de la chair et des cheveux ; tu es une volonté libre (III, 1, 40).

Il ne faut pas être impassible à la manière d'une statue (III, 2, 4).

La vue du bien attire l'âme vers lui ; la vue du mal la repousse. (...) De là dépend tout mouvement en l'homme et en Dieu (III, 3, 4).

Si nous mettons le bien dans une volonté droite, ce sera un bien que de conserver nos rapports naturels avec autrui (III, 3, 8).

(...) la conscience, la fidélité, la fraternité. Qui peut me priver d'une pareille fortune ? Zeus lui-même ne le peut pas ; car il ne le veut ; il l'a faite dépendre de moi ; il me l'a donnée telle qu'il l'avait, libre de tout obstacle, de toute contrainte, de tout empêchement (III, 3, 9-10).

Que sont la dispute, le dissentiment, le reproche, l'accusation, l'impiété, la frivolité ? Rien d'autre que des opinions et des opinions qui prennent pour des biens et des maux des choses qui ne dépendent pas de nous. Changez ces prétendus biens pour des biens qui dépendent de vous, et je vous garantis que vous aurez le calme, quoi qu'il arrive autour de vous (III, 3, 18-19).

L'âme est comme une cuvette pleine d'eau et les représentations comme un rayon lumineux qui tombe sur elle. Lorsque l'eau est en mouvement, le rayon paraît lui aussi se mouvoir, mais il ne se meut pas réellement (III, 3, 20-21).

Actuellement on travaille à analyser des syllogismes, et l'on y fait des progrès : autrefois on travaillait à maintenir la partie dominante de l'âme dans un état et dans une conduite conformes à la nature, et l'on y faisait des progrès (III, 6, 3).

Il y a des choses que les hommes, s'ils n'ont pas l'esprit complètement faussé, voient selon des points de départ communs à tous (III, 6, 8).

Il y a trois choses relatives à l'homme : le corps, l'âme, et les choses extérieures (III, 7, 2).

Il ne se peut faire que le bien soit chose différente de l'objet qui nous procure une joie raisonnable, ni que ce qui s'ajoute à un antécédent qui n'est pas un bien soit un bien (III, 7, 7).

De même qu'il est impossible de donner son assentiment à ce qui paraît faux et de le refuser à ce qui paraît vrai, de même il est impossible de s'abstenir de ce qui paraît être un bien (III, 7, 15).

Habitués à cette pratique (*sc.* : distinguer *ta éph'hèmin* et *ta ouk éph'hèmin*), nous ferons des progrès ; car jamais nous ne donnerons notre assentiment à rien dont nous n'ayons une représentation compréhensive (III, 8, 4).

Laisse là ton désir ; désire peu et tu l'auras (III, 9, 22).

Ne laisse pas tomber le sommeil sur tes yeux fatigués avant d'avoir pensé à tous les actes de ta journée (III, 10, 2).

Qu'est-ce que philosopher ? N'est-ce pas se préparer aux événements ? (III, 10, 6).

Il faut toujours avoir présents ces deux principes : en dehors de la volonté il n'y a ni bien ni mal ; il ne faut pas précéder les événements, mais les accompagner (III, 10, 18).

Les étrangers et les mendiants viennent tous de Zeus (III, 11, 4).

Ce n'est pas la difficulté et le danger qui sont propres à l'exercice, mais bien son utilité par rapport au but de nos efforts (III, 12, 3).

Si tu laisses l'exercice s'employer à des choses extérieures qui ne dépendent pas de la volonté, tu n'auras pas de désir sans échec ni d'aversion capable d'éviter l'objet haï (III, 12, 5).

Quel est l'homme qui s'exerce ? C'est celui qui s'applique à n'avoir de désir et d'aversion que pour ce qui dépend de la volonté et qui s'y applique plutôt dans les cas difficiles (III, 12, 8).

L'isolement est l'état d'un homme qui n'est pas secouru. (...) Ce n'est pas la vue d'un homme qui supprime l'isolement, mais celle d'un homme fidèle, consciencieux et bon (III, 13, 3).

Il faut avoir aussi la faculté de se suffire à soi-même et de pouvoir être seul avec soi-même (III, 13, 6).

Un être jouissant de cette paix qui a été proclamée non par César, mais par Dieu par l'intermédiaire de son verbe (*logos*), ne se suffit-il pas à lui-même lorsqu'il est seul ? (III, 13, 12).

Ce n'est pas toi qui es tué, c'est ton corps (III, 13, 17).

Ce qui est conforme à la nature pour un homme bien portant ne l'est pas pour un malade atteint de consommation (III, 13, 20).

L'orgueil consiste à croire n'avoir besoin de personne, le manque de foi à croire que l'on ne peut être heureux au milieu de tant d'accidents (III, 14, 8).

Il faut faire de toi un homme unique, bon ou mauvais (III, 15, 13).

En se frottant à un objet couvert de suie, on ne peut éviter de se noircir (III, 16, 3).

Retirez-vous loin du soleil tant que vous n'aurez que des pensées en cire (III, 16, 10).

Ayez toujours présent à l'esprit que la loi de nature est que le supérieur ait plus que l'inférieur, par le côté où il lui est supérieur, et vous ne vous indignerez jamais (III, 17,6).

Rien qui ne dépende de la volonté ne peut l'entraver ou la léser, si elle ne se fait obstacle à elle-même. Si donc, lorsque nous sommes dans la mauvaise voie, nous nous accusons nous-mêmes et si nous nous rappelons qu'il n'y a d'autre cause de trouble et d'agitation que notre propre jugement, je vais le jurer par tous les dieux, nous sommes en progrès (III, 19, 2-3).

Celui qui m'insulte devient celui qui m'exerce : il m'exerce à la patience, au calme, à la douceur (III, 20, 9).

Mon voisin est méchant ; pour lui-même ! mais pour moi, il est bon ; il m'exerce à la bienveillance et à la bonté (III, 20, 11).

Le cynique doit se couvrir de sa seule pudeur (III, 22, 15).

Le cynique est en réalité l'observateur de ce qui est favorable et de ce qui est hostile aux hommes (III, 22, 24).

Quel est donc ton mal ? C'est d'avoir négligé et laissé se corrompre les facultés par lesquelles nous désirons les choses ou nous les fuyons, nous les voulons ou nous les évitons. Pourquoi cette négligence ? C'est qu'un tel homme ignore l'essence du bien pour lequel il est fait et l'essence du mal ; il ne sait pas ce qu'il a de propre et ce qui lui est étranger (III, 22, 31-32).

Qui peut vous force à donner votre assentiment à une représentation fautive ? « Personne ». Et à ne pas le donner à une représentation vraie ? « Personne » (III, 22, 42).

Là où il y a de l'agitation, des chagrins, des craintes, des désirs insatisfaits, des objets détestés qu'on ne peut éviter, des haines, des jalousies, par où pourrait passer le bonheur ? Quand les jugements mêmes sont gâtés, tous ces malheurs sont une conséquence nécessaire (III, 22, 61).

(Le cynique) doit non seulement, en montrant les qualités de son âme, convaincre le profane qu'il est possible d'être un honnête homme, mais leur faire voir, par l'aspect de son corps, que la vie simple et frugale qu'il mène en plein air ne ruine pas non plus le corps (III, 22, 87).

Il faut que la faculté directrice du cynique soit plus pure que le soleil ; sinon, ce doit être un tricheur et un malfaiteur qui, coupable lui-même de méchanceté, en accusera les autres (III, 22, 93).

Le cynique doit avoir une telle force d'endurance que le vulgaire le prenne pour un être insensible (III, 22, 100).

Si nous ne rapportons pas à une fin ce que nous faisons, nous agissons au hasard ; et si nous le rapportons à une fin qui ne convient pas, nous commettons des fautes (III, 23, 3).

Dieu a créé tous les hommes pour le bonheur et pour la paix. Il les a doués de penchants qui tendent à cette fin ; des dons qu'il leur a faits, les uns appartiennent en propre à chacun, les autres lui sont étrangers : ce que nous ne pouvons empêcher, ni supprimer ni éviter, ce sont les dons qui nous sont étrangers ; ce où nous ne trouvons pas d'obstacles, voilà les dons qui nous sont propres. Or le bien et le mal réels sont parmi les dons propres, ainsi qu'il convenait à celui qui prend soin de nous et nous protège comme un père (III, 24, 2).

Ce monde est une cité ; la substance dont il est fait est une ; nécessairement il y a un retour périodique où les choses se cèdent la place les unes aux autres, où les unes sont détruites et les autres naissent, où les unes restent à la même place tandis que les autres bougent. Tout est plein d'amis, de dieux d'abord, puis d'hommes naturellement unis entre eux ; et il faut que les uns soient ensemble et que d'autres s'en aillent, que l'on soit content d'être ensemble, mais que l'on se quitte sans en souffrir (III, 24, 9-11).

Le bonheur n'est jamais compatible avec le regret des choses absentes (III, 24, 17).

L'univers est bien mal gouverné si Zeus ne prend pas soin que ses concitoyens soient heureux comme il l'est lui-même (III, 24, 19).

Ce sont les esclaves et les sots qui désirent l'impossible (III, 24, 21).

Il ne faut absolument pas vouloir des choses qui ne sont pas miennes (III, 24, 22).

Dans un long intervalle de temps, des accidents nombreux et variés doivent se produire. (...) Le milieu physique et les êtres qui nous entourent en sont causes (III, 24, 28-29).

L'humanité est une armée. (...) La vie de chacun est un service militaire (III, 2431 et 34).

Il y a une loi divine, puissante, inexorable, qui réclame les plus grands châtiments pour les plus grands coupables (III, 24, 42).

Désirer ton fils ou ton ami en un temps où il ne t'ont pas été donnés, c'est, sache-le bien, désirer des figues en hiver. Comme l'hiver est à la figue, l'ensemble des circonstances provenant de l'univers l'est aux êtres qu'elles vous enlèvent (III, 24, 87).

L'émigration n'est qu'un petit changement ; la mort en est un plus grand ; mais il va non pas de l'être actuel au non-être, mais au non-être de l'être actuel (III, 24, 93).

Remplace tous les autres liens d'affection par un seul, celui qui naît de la conscience que tu obéis à Dieu, que tu accomplis les tâches d'un homme de bien, non pas en paroles, mais en fait (III, 24, 110).

Ce qui est honteux, ce n'est pas de n'avoir pas de quoi manger, mais de n'avoir pas une raison suffisamment exercée à n'éprouver ni crainte ni chagrin (III, 24, 116).

Il est absurde de blâmer un homme pour ce qui n'est pas son œuvre, pour ce qu'il n'a pas fait lui-même (III, 25, 9).

Pour l'homme de bien, vivant ou mort, il n'y a jamais de mal (III, 26, 28).

Le principe de tous les maux pour l'homme, de la bassesse, de la lâcheté, ce n'est pas la mort, mais plutôt la crainte de la mort (III, 26, 38).

Nul méchant n'est libre (IV, 1, 3).

Le seul moyen d'être libre, c'est d'être disposé à mourir (IV, 1, 30).

Voilà pour les hommes la cause de tous les maux, ne pas savoir appliquer les prénotions communes aux choses particulières (IV, 1, 42).

La prénotion de l'un n'est pas contraire à celle de l'autre (IV, 1, 44).

Qu'est-ce que cherche un homme ? À vivre calme et heureux, à faire tout ce qu'il veut sans en être empêché et sans y être contraint (IV, 1, 46).

La nature te donne les moyens de découvrir la vérité (IV, 1, 51).

Lorsque nous aimons, haïssons ou craignons les choses, nous avons nécessairement comme maîtres ceux qui ont pouvoir sur elles (IV, 1, 60).

Ton corps ne dépend pas de toi, il est soumis à tout être plus fort que toi (IV, 1, 66).

Quant à l'assentiment, tu ne trouves ni obstacle ni entrave (IV, 1, 69).

C'est ta volonté seulement dont je dis qu'elle n'est pas empêchée ; mais dès qu'on a besoin du corps et de son concours, tu as depuis longtemps appris que ce n'est pas ton affaire (IV, 1, 73).

Ce qu'il ne dépend pas de toi de te procurer ou de conserver à ton gré est pour toi chose étrangère (IV, 1, 77).

Ruinons-nous l'acropole intérieure, les tyrans qui sont en nous, que nous trouvons en nous chaque jour, à chaque instant, qui sont tantôt les mêmes tantôt différents ? Il faut commencer par là (IV, 1, 86).

J'ai uni ma volonté à Dieu. (...) Qui peut encore m'empêcher de faire ce qui me paraît bon ou me forcer à faire le contraire ? On ne le peut pas plus qu'on ne peut contraindre Zeus (IV, 1, 90).

Celui qui m'a fait ces dons me les enlève. – Pourquoi résister ? Je ne dis pas que je serais un sot en voulant faire violence à plus fort que moi, je dis d'abord que je serais injuste (IV, 1, 101).

Quand cela va-t-il mal pour la vigne ? Quand elle est dans un état contre nature. (...) Donc pour l'homme également. Quelle est donc sa nature ? De mordre, de ruer, d'emprisonner, de décapiter ? Non pas, mais de faire du bien, d'aider, de prier (IV, 1, 121-122).

Qu'y a-t-il de paradoxal à dire que ce qui est contre la nature d'un être est toujours un mal pour lui ? (IV, 1, 125).

Celui que l'amour contraint d'agir contre ses opinions, qui, tout en voyant le meilleur, n'a pas assez de force pour s'y conformer, pourrait être jugé plus excusable, puisqu'il est possédé par une force violente et quasi divine (IV, 1, 147).

Je puis te faire voir un homme libre pour que tu n'aies plus à chercher de modèle. Diogène était libre, (...) parce qu'il avait rejeté tout ce qui donne prise à l'esclavage. (...) Il ne cherchait jamais à paraître faire quelque chose pour l'univers, mais il se souvenait que tout ce qui arrive tire de là son origine, est fait pour cette patrie, est prescrit par celui qui la gouverne (IV, 1, 152 et 155).

Socrate (...) voulait sauver non pas son misérable corps, mais la foi et l'honneur ; c'est là ce qu'on ne peut attaquer ni assujettir (IV, 1, 161-162).

Ce n'est pas en se rassasiant des choses désirées que l'on prépare la liberté, c'est par la suppression des désirs (IV, 1, 175).

Fais attention à tes représentations, veille bien ; car ce que tu as à conserver n'est pas peu de chose, c'est la réserve, la fidélité, le calme, l'impassibilité, l'absence de peine, de crainte, de trouble, en un mot la liberté (IV, 3, 7).

Conserve en toute occasion ton bien propre ; quant au reste, va jusqu'à en faire un usage raisonnable, et que cela te suffise (IV, 3, 11).

De quelque objet extérieur qu'il s'agisse, le prix qu'on lui donne nous assujettit à autrui (IV, 4, 1).

Le bonheur est avant tout chose continue et sans interruption (IV, 4, 5).

J'observe les hommes, leurs goûts, leurs gestes, non pas par malveillance, pour les blâmer ou pour en rire ; mais je fais un retour sur moi-même, pour voir si je commets les mêmes fautes qu'eux (IV, 4, 7).

Les livres ? (...) C'est de bien autre chose qu'eux qu'est faite la vie (IV, 4, 11).

Donner du prix à ce qui ne dépend pas de ton libre arbitre, c'est perdre ce libre arbitre (IV, 4, 23).

Pour un ami des hommes, quoi de plus agréable qu'une multitude ? (IV, 4, 27).

Quel plus grand châtement y a-t-il pour un être inculte et désobéissant à l'ordonnance divine que le chagrin, le deuil, la jalousie, et en général l'échec et le malheur ? (IV, 4, 32).

Il faut que tu restreignes tes désirs et ton aversion aux seules choses qui dépendent de ta volonté (IV, 4, 33).

Je ne puis appeler travailleur celui dont j'entends dire seulement qu'il lit ou écrit, même si l'on ajoute qu'il y passe des nuits entières, avant de savoir à quelle fin se rapporte ce labeur (IV, 4, 41).

Réjouis-toi du présent (IV, 4, 45).

L'honnête homme n'entre en conflit avec personne, et, autant que possible, empêche les conflits entre les autres (IV, 5, 1).

Personne n'est maître de la volonté d'autrui (IV, 5, 4).

L'injustice même est un grand dommage pour celui qui la commet (IV, 5, 10).

L'homme malheureux, (...) c'est celui qui a perdu la bienveillance et la bonne foi (IV, 5, 14).

Pour faire un homme non plus, le nez et les yeux ne suffisent pas s'il n'a pas de pensées humaines (IV, 5, 20).

Peut-on nuire à ta volonté libre, l'empêcher d'user conformément à la nature des représentations qui surviennent ? – Non. – Pourquoi donc te troubler encore ? Pourquoi veux-tu te montrer inquiet ? (IV, 5, 23-24).

L'âme d'un homme, ce n'est rien d'autre que ses opinions (IV, 5, 26).

C'est la nature de tout être de poursuivre le bien et de fuir le mal (IV, 5, 30).

Il est possible à un pauvre, à un homme sans charge et sans honneurs d'être heureux (IV, 6, 3).

Comment aurais-je des opinions droites, s'il ne me suffit pas d'être ce que je suis, et si je brûle de le paraître ? (IV, 6, 24).

Lève-toi dès l'aurore et examine-toi (IV, 6, 34).

Personne ne peut-il comprendre par raison et par démonstration que Dieu a créé tout ce qui est au monde, qu'il a fait le monde lui-même libre et indépendant dans son ensemble et ses parties adaptées aux besoins de l'ensemble ? Tous les autres êtres sont bien loin de pouvoir être cons-

cients du gouvernement de Dieu ; mais l'animal raisonnable possède des moyens de raisonner sur toutes ces questions, de savoir qu'il est une partie du monde, quelle espèce de partie il est, et qu'il est bien que les parties obéissent à l'ensemble (IV, 7, 6-7).

Je me trouve libre grâce à Dieu ; je connais ses instructions ; personne ne peut plus me réduire en esclavage (IV, 7, 17).

Ce que Dieu veut vaut mieux que ce que je veux (IV, 7, 20).

Ce qui est né doit périr pour que le cours du monde ne s'arrête pas et ne soit pas entravé (IV, 7, 27).

Si, une fois entré à l'école du philosophe, quelqu'un ignore ce qu'est son moi, il mérite de ressentir la peur et de flatter ceux qu'il flattait auparavant, s'il n'a pas encore compris que son moi, ce n'est pas la chair, les os et les muscles, mais l'être qui use de ces organes, qui gouverne et qui a conscience de ses représentations (IV, 7, 32).

La loi, ce n'est pas ce qui dépend des caprices d'un sot (IV, 7, 33).

Aie soin d'abord qu'on ignore qui tu es ; philosophe quelque temps pour toi seul (IV, 8, 35).

Combats contre toi-même ! (...) Il s'agit de te parler à toi-même et surtout de convaincre en toi une personne qui est pour toi plus facile à convaincre que nulle autre. (...) Si tu cherches quelque chose de mieux, continue à faire ce que tu fais ; un dieu même ne peut te sauver (IV, 8, 11-13-18).

Si tu veux ce qui n'est pas à toi, ce qui est à toi est perdu. C'est chose fort naturelle ; rien n'est gratuit (IV, 10, 19).

Pour tous il y a ce havre qu'est la mort, cet asile. Grâce à elle il n'y a pas de difficulté dans la vie (IV, 8, 27).

Quand tu as laissé partir ta réflexion, il ne dépend plus de toi de la rappeler (IV, 12, 6).

Toute infraction à une des règles a tout de suite son châtement, qui ne vient pas d'ailleurs que de l'acte même (IV, 12, 18).

Être impeccable ? C'est impossible ; mais il est possible de tendre continuellement vers l'impeccabilité (IV, 12, 19).