

LA LAMPE D'ÉPICTÈTE OU LE CHOIX INALIÉNABLE*

Pedro Pablo Fuentes González
Universidad de Granada

RESUMEN

El autor analiza las claves de la ética de Epicteto en el contexto de la tradición socrática, poniendo especial énfasis en los aspectos innovadores de aquella. No es posible pretender dar cuenta de toda la riqueza y significación de dicha ética sin aunar del modo más equilibrado y solidario posible los tres componentes de la herencia recibida por Epicteto, a saber: el modelo del propio Sócrates, el de los filósofos cínicos, y la doctrina de los maestros estoicos. El crítico actual debe evitar introducir un factor de distorsión privilegiando de modo artificial en su análisis cualquiera de estos componentes sobre los demás: la ética de Epicteto es un híbrido «socrático-cínico-estoico» delicado y comprometido, pero lleno de sentido y enormemente eficaz, como lo demuestra la poderosa seducción que ha ejercido a lo largo de los siglos.

PALABRAS CLAVE: Epicteto. Ética griega. Socratismo. Cinismo. Estoicismo. Libertad.

ABSTRACT

This paper is an overview of the leading concepts within Epictetus' ethics seen against the background of the socratic tradition. It stresses above all the most innovative features of this moral philosophy. One cannot explain all the richness and importance of this ethics without taking into account, in a balanced and coherent manner, the three components of the tradition inherited by Epictetus: the message of Socrates himself, the influence of the cynic philosophers and the doctrinal system of the Stoics. Modern critics should avoid distorting this philosophical experience by artificially promoting within the analysis only one of these components: Epictetus' ethics is a precarious and original hybrid totality, all together socratic, cynic and stoic, but it ended up being extremely efficient on a moral level, as it is clear from the astonishing power of seduction that it displayed throughout the centuries.

KEY WORDS: Epictetus. Greek ethics. Socraticism. Cynicism. Stoicism. Freedom.

Pour les historiens du XIX^e siècle la figure de Socrate constituait une ligne de démarcation fondamentale dans l'histoire de la philosophie. Ils distinguaient, par rapport à Socrate, un avant et un après. Une dénomination courante de nos jours comme celle de «philosophie présocratique» est issue de cette représentation historiographique. Ils interprétaient toute la philosophie postérieure par rapport à Socrate, présenté comme le fondateur de la morale. Ils faisaient la distinction entre





des socratiques qui n'avaient pas élaboré un système complet et achevé (tels les cyniques, les cyrénaïques, les mégariques et les sceptiques) et ceux qui l'avaient fait (tels Platon, Aristote, Épicure, les stoïciens et les représentants de la Nouvelle Académie). En particulier, ils concevaient les écoles qu'on appelle aujourd'hui et depuis Droysen «hellénistiques», par exemple le stoïcisme et l'épicurisme, comme des versions affaiblies, erronées et décadentes de la philosophie socratique, face aux systèmes solides et «parfaits» d'un Platon et d'un Aristote. Ce dernier, cependant, conformément aux tendances de l'idéalisme romantique, n'échappait pas non plus au mépris de ces historiens, qui voyaient en lui un pur empiriste, comme ils le faisaient aussi pour Épicure. Enfin, la philosophie de l'époque impériale était considérée comme un prolongement, sous des formes nouvelles, du même élan de la pensée qui s'était produit dès la fin du IV^e siècle av. J.-C.

Les aspects généraux de cette vision historique et notamment le rôle crucial attribué à Socrate ont laissé des traces encore de nos jours. On constate cependant qu'une valorisation beaucoup plus positive de l'ensemble des philosophies qu'on appelle maintenant «hellénistiques» (avec une portée chronologique plus stricte ou plus large) s'est imposée de façon générale, tandis qu'elles étaient envisagées au XIX^e siècle et pendant longtemps même au XX^e plutôt comme des produits décadents. C'étaient là sans doute les conséquences de l'avis négatif formulé par Hegel, bien qu'il faille tenir compte du désaccord significatif d'auteurs comme Droysen, Nietzsche ou Marx, même si celui-ci restait par ailleurs un hégélien (Isnardi Parente, 1985-86).

En réalité, ce schème historiographique fondé sur l'admiration pour la figure de Socrate avait été forgé dans l'Antiquité, et c'est ainsi qu'on le trouve notamment dans les *Vies des philosophes illustres* de Diogène Laërce, un ouvrage que la critique actuelle situe au plus tard au début du III^e siècle, mais dont les sources sont bien plus anciennes. Diogène Laërce connaissait en effet une certaine interprétation de la philosophie antique qui faisait commencer la physique et la dialectique avant Socrate, voyait en celui-ci le fondateur de l'éthique, et reconnaissait une espèce de paternité socratique à tous les courants philosophiques postérieurs à Socrate.

Les déclarations de Socrate peuvent certainement être considérées comme constitutives de l'éthique ancienne et tous les philosophes qui l'ont suivi à une plus ou moins grande distance temporelle ont reconnu d'une manière ou d'une autre leur dette à son égard. De même, ceux qui ont reçu leurs enseignements ont pu considérer eux aussi qu'ils se trouvaient en face d'un Socrate ressuscité.

Ce fut le cas, chez les stoïciens, d'Épictète, l'ancien élève de Musonius Rufus, qui fut lui-même considéré par la critique moderne comme «le Socrate romain» (Lutz, 1947). Tous les trois, Socrate, Musonius et Épictète ont aussi en commun le fait de ne pas avoir eux-mêmes consigné leur philosophie dans des

* Ce texte a bénéficié des corrections et des suggestions de mes amis M.-O. Goulet-Cazé et R. Goulet, auxquels je suis profondément reconnaissant.

écrits: ce sont leurs disciples qui, d'une façon ou d'une autre, ont rapporté celle-ci de façon écrite pour leurs contemporains et aussi finalement pour la postérité. Dans le cas d'Épictète ce travail fut effectué par Arrien, le célèbre homme politique et écrivain, qui fut sans doute son disciple pendant sa jeunesse, avant sa nomination comme consul *ca.* 130, alors qu'Épictète était déjà relativement âgé. Arrien se voyait lui-même comme un «nouveau Xénophon», ainsi que le confirme le reste de sa production littéraire. Par conséquent, il a eu sans doute la volonté de faire un rapprochement entre son maître et Socrate, en suggérant un parallèle entre sa propre tâche comme disciple d'Épictète et celle de Xénophon en tant qu'auteur des *Mémoires* de Socrate (Gourinat, 2001: 138, n. 5). Il ne faut pas oublier, cependant, que Xénophon est aussi pour la tradition le philosophe homme d'action, ce qui renforce encore la comparaison entre Arrien et Xénophon (Eunape, p. 1, 1-9 Giangrande, passage qui m'a été signalé par R. Goulet).

Les origines d'Épictète, qui enseignait sa philosophie en grec, nous placent dans les régions périphériques de l'empire romain, car on sait que sa patrie fut Hiéropolis (auj. Tambouk-Kalessi), en Phrygie méridionale. On s'accorde d'ordinaire pour dater sa vie entre *ca.* 50 et *ca.* 125/130. Épictète a passé sans doute ses premières années à Hiéropolis, une ville («la ville sainte») qui était alors un centre religieux très important: tout en étant célèbre notamment pour les mystères de Cybèle (Strabon XIII 14), elle abritait aussi une communauté chrétienne (Spanneut, 1961: col. 599 *sq.*). Il est donc facile d'imaginer que ce milieu a dû jouer un rôle très important dans la formation de la spiritualité de notre futur philosophe (Oldfather, 1979r.: VIII).

Épictète fut envoyé à Rome, probablement encore très jeune, comme esclave, condition sociale dans laquelle il était né. On l'y trouve au service d'Épaphrodite, sans doute l'affranchi de Néron, peut-être son secrétaire. C'est le témoignage de Suétone, *Vie de Néron* XLIX 5, et *Vie de Domitien* XIV 2 (PIR² E 69 et Weaver, 1994). La qualité morale de ce personnage semble avoir été exécrationnelle. Il n'est sans doute pas fortuit que dans le souvenir d'Épictète Épaphrodite apparaisse toujours comme un mauvais exemple (*Entretiens* I 1, 20; 9, 19; 19, 19-21; 20, 11-12; 26, 11-12). À en croire la tradition, rapportée au III^e siècle par Origène, qui suit Celse (*test.* 17 Schenkl), et confirmée un siècle plus tard par Grégoire de Nazianze et son frère Césaire (*test.* 31-35 Schenkl), Épictète serait devenu boiteux à cause de la brutalité de son maître (vraisemblablement Épaphrodite). Celse raconte de façon dramatique cet épisode (*ap.* Origène, *Contra Celsum* VII 53): Épaphrodite aurait mis à la torture la jambe d'Épictète, qui se serait borné à lui dire en souriant: «Tu vas la casser», puis, lorsque la jambe fut de fait cassée, se serait borné à reprendre: «Je te l'avais bien dit, que tu allais la casser». Quoi qu'il en soit, le fait qu'il était boiteux est confirmé par Épictète lui-même (*Entretiens* I 8, 14; 16, 20). Simplicius (*Commentarius in Epicteti Enchiridion* XV 42, p. 275 I. Hadot (*test.* 47 Schenkl) affirme qu'Épictète était faible de corps et boiteux depuis sa jeunesse. La *Souda*, au X^e siècle, explique l'infirmité de celui-ci comme la suite de simples rhumatismes, mais ce témoignage, comme d'autres provenant de la même source, n'a généralement pas obtenu créance parmi les critiques.



En réalité, la version de la torture semble la plus vraisemblable. On dirait même que, si Épictète fait référence si souvent au thème du maître ou du tyran qui veut opprimer quelqu'un au moyen de la torture, de la prison, de l'exil, etc., c'est bien entendu parce que c'était un lieu commun dans le stoïcisme et que la liberté est chez lui un thème de prédilection, mais c'est peut-être aussi parce qu'il avait toujours gardé un souvenir très vif de sa propre expérience personnelle (*Entretiens* I 18, 17, et *infra*, n. 69). Oldfather (1979r: IX *sq.*, n. 1) va même jusqu'à suggérer que le silence des autres sources sur cet épisode de torture serait dû à un chrétien apologiste sans scrupules qui aurait cherché ainsi à priver ce martyr païen de son comportement héroïque (Hijmans, 1959: 8).

Concernant la question de la torture, on peut rappeler aussi le témoignage d'Épictète lui-même (*Entretiens* I 9, 29) selon lequel Musonius voulait préparer l'âme de son disciple à subir la violence de son patron (Souilhé, 1975r: IV *sq.*). Il semble, par ailleurs, qu'Épaphrodite se soit laissé séduire assez vite par la force d'âme de son esclave, puisqu'il lui permit, avant de lui donner la liberté, de suivre les leçons de Musonius, le plus grand philosophe stoïcien de l'époque (*Entretiens* I 7, 32). Le fait qu'il ait permis à Épictète de se donner une formation philosophique n'est cependant pas nécessairement un signe de bienveillance à l'égard de son esclave, mais peut s'expliquer par le fait qu'il souhaitait en faire le pédagogue de ses enfants, en raison du défaut physique qui empêchait Épictète de réaliser d'autres travaux, et en raison de son intelligence éveillée (Jordán de Urríes y Azara, 1957: XIII et Ortiz García, 1993: 10, 363, n. 169).

Épictète peut avoir été le disciple de Musonius lorsque celui-ci est revenu d'exil après la mort de Néron en 68/69, ou plus probablement après l'avènement de Titus en 79 qui lui aurait permis de revenir d'un probable second exil motivé par le décret général d'expulsion des philosophes édicté sous Vespasien, vers 71-75. D'autre part, l'affranchissement d'Épictète a dû se produire avant 94, car il fut soumis au décret d'expulsion des philosophes appliqué au cours de cette année-là sous Domitien. C'est à ce moment que le philosophe se rendit en exil à Nicopolis en Épire (Aulu-Gelle XV 11 = *test.* 10 Schenkl; Pline le Jeune, *Lettres* III 11; Lucien, *La mort de Peregrinus* 18 = *test.* 16 Schenkl; Tacite, *Vie d'Agriicola* 2; Simplicius, *op. cit.* XXXII 191-193, p. 314 I. Hadot = *test.* 51 Schenkl). Il y créa une école de philosophie, sans doute dans sa propre maison. C'était une école ouverte, qui semble avoir été fréquentée par un très grand nombre de disciples (ou d'auditeurs plus ou moins occasionnels), parmi lesquels se trouvaient souvent sans doute des personnes d'une position sociale très élevée, comme Arrien, et qui semble avoir joui d'une grande renommée (Hijmans, 1959: 2 *sq.* et Brunt, 1977: 20 *sq.*).

L'influence que les enseignements de Musonius exercèrent sur Épictète fut décisive (*Entretiens* I 1, 27; 7, 32; 9, 29; III 6, 10; 23, 29; fr. 4-8 Schenkl; Lutz, 1947 et Laurenti, 1989). C'est chez lui qu'Épictète semble avoir appris non seulement la doctrine stoïcienne, mais aussi une certaine conception socratique de l'éthique issue de la tradition socratique et qui se trouve sans doute à l'origine de la perspective tout à fait personnelle que notre philosophe développa dans sa propre école. Concrètement, on n'a pas de raison, pour expliquer les aspects cyniques de sa pensée, de supposer, comme on l'a fait quelquefois, que Musonius n'a pas été

son seul maître. En effet, ce dernier, comme le stoïcisme romain de ce temps en général, avait emprunté aux cyniques une approche nettement pratique de la philosophie, qui souvent n'évitait pas la forme âpre et un peu rude qui leur était si caractéristique (Souilhé, 1975r: vi sq.).

L'image que nous pouvons nous faire de l'aspect extérieur d'Épictète est celle d'un vieillard boiteux aux cheveux blancs, qui porte la barbe et le manteau du philosophe (*Entretiens* III 1, 24), mais se présente toujours propre et soigné, pour ne pas choquer les gens avec qui il se trouve (*Entretiens* IV 11, 13-14). Ce n'était donc pas tout à fait l'apparence d'un cynique. En revanche, il mena toujours la vie de simplicité chère aux partisans de «l'école» du Chien. À Rome, il n'avait nul besoin de fermer la porte de sa maison, où l'on ne trouvait qu'un lit de paille et une natte de jonc pour dormir (Simplicius, *op. cit.* XV 43-45: 275 et Hadot = *test.* 47 Schenkl). L'anecdote qui rapporte qu'un jour on lui vola une lampe de fer, ce qui lui fit comprendre qu'il devait la remplacer par une autre de terre, témoigne aussi de la frugalité de sa vie (*Entretiens* I 9, 10-11; 18, 15; 29, 21), et elle peut être rapprochée, me semble-t-il, de celle de Diogène, racontant qu'il se passa de la coupe dont il se servait pour boire, le jour où il vit un enfant qui buvait de l'eau en ne se servant que de ses mains (Diogène Laërce VI 37 et all.). C'est sans doute cette anecdote qui donna lieu plus tard à la légende racontée par Lucien (*Contre un ignorant* 13 = *test.* 15 Schenkl), selon laquelle, après la mort d'Épictète, un admirateur acheta cette lampe de terre trois mille drachmes, dans la pensée peut-être — pense Lucien — que s'il l'utilisait la nuit pour lire, il hériterait sans effort de la sagesse d'Épictète pendant son sommeil et pourrait devenir aussi admirable que lui.

Je me suis servi de cette belle image de la lampe d'Épictète pour le titre de mon article parce que je trouve que cette histoire peut suggérer un symbolisme très intéressant pour décrire l'éthique de notre philosophe. Tout d'abord, au moment le plus ancien de l'histoire, nous avons l'idée d'un processus de perfection vers la simplicité du sage: du fer à la terre cuite. Le bonheur du sage qu'est Épictète se trouve dans la recherche d'une vie qui soit la plus simple possible: si en possédant une lampe de fer on court le risque de se la faire voler, il est préférable de la remplacer par une autre en terre. C'est comme si celle-ci pouvait être envisagée comme nous appartenant en quelque sorte davantage que l'autre. C'est là le grand sujet et le grand défi de l'éthique d'Épictète: discerner et rechercher dans la vie les choses qui nous appartiennent vraiment par rapport à celles qui ne nous appartiennent pas.

D'autre part, l'histoire (ou peut-être déjà la légende, peu importe) de cette lampe de terre achetée à un prix tout à fait disproportionné, nous place dans une perspective qu'aucune réflexion éthique ne doit négliger: celle non pas du sage, mais de celui qui veut le devenir ou tout simplement de celui qui ne l'est pas encore. En effet, l'admirateur fétichiste nous permet de comprendre combien difficile et paradoxale est la simplicité que pratiquait dans sa vie le philosophe qu'il admirait. Ce n'est pas dans un objet, si simple soit-il, que réside le secret de la simplicité comme sagesse, mais ailleurs, même si c'est en nous: il réside principalement dans notre moi intérieur où il est possible de se retirer. En revanche, l'attitude qui décrit Lucien chez l'admirateur relève de la confusion entre la philosophie et la magie.



Dans les pages qui suivent, je vais essayer de présenter les lignes principales de la pensée d'Épictète afin d'apporter modestement un peu plus de lumière sur ce secret du sage, un secret fait d'une lumière qui n'a pas cessé de briller depuis le moment où cet ancien esclave de Phrygie fonda son école à Nicopolis vers l'an 95 de notre ère (Fuentes González, 2000: 106-151). En effet, peu de philosophes ont bénéficié d'un plus grand et plus long rayonnement qu'Épictète, qui n'a lui-même, par ailleurs, rien écrit, ce qui sans doute n'a pas été un accident, si on se souvient de son scepticisme à propos de la valeur pédagogique des textes écrits (*Entretiens* I 1, 23 *sqq.*; 4, 7 *sqq.* et Fuentes González, 2000: 140-151).

Les temps modernes ont connu Épictète tout d'abord à travers les quatre livres qui nous ont été conservés de ses leçons telles que les avait rédigées son disciple Arrien, dont le recueil, fait apparemment à partir des notes qu'il aurait prises au moment des cours, était vraisemblablement beaucoup plus vaste. Tout au long de la tradition on a évoqué ce corpus de leçons par des noms différents, mais qui se rapportent sans doute à un seul et même ouvrage d'Arrien: *Discours, Dissertations* et notamment *Diatribes* (*Entretiens*). En outre, nous avons l'abrégé de cet ouvrage qu'Arrien avait préparé lui-même à l'intention d'un certain Massalenus, où il voulait condenser les parties les plus significatives et les plus frappantes des enseignements d'Épictète (Simplicius, *op. cit.*, préf. = *test.* 3 Schenkl). C'est le *Manuel*. Finalement une série de fragments nous sont parvenus en tradition indirecte: ils proviennent ultimement soit des *Entretiens* eux-mêmes (sans doute dans une édition plus complète que celle que nous connaissons aujourd'hui), soit de la recension du *Manuel* faite par Simplicius au VI^e siècle pour son très important commentaire.

Le contenu philosophique de tout ce corpus relève d'un triple héritage, qu'Épictète lui-même met en évidence (*Entretiens* I 17,12; III 23, 33): on a, dans l'ordre chronologique, Socrate, ensuite Diogène de Sinope (avec Antisthène) et finalement les maîtres stoïciens (Zénon, Cléanthe, Chrysippe). Comme le remarque Gourinat (2001: 161-164), Épictète présente Socrate et Diogène comme des modèles de vie à admirer, tandis que Zénon et ses successeurs sont présentés seulement pour leur valeur dogmatique, comme des auteurs qui doivent être lus. Par ailleurs, Declève-Caizzi (1977) soutient qu'Épictète a une connaissance directe d'Antisthène, le socratique qui a joué un rôle important dans l'établissement de la philosophie cynique —même s'il n'a pas été nécessairement le maître de Diogène—. D'après elle, Épictète aurait tiré de l'œuvre d'Antisthène quelques-unes de ses idées-forces: l'opposition entre la vie du philosophe et la vie du commun des mortels, l'image de la vie comme un drame où chacun doit jouer le rôle qui lui a été attribué, la valeur de modèles donnée à Ulysse et à Héraclès, l'antithèse *oikeion* (propre) *alotrion* (étranger), enfin l'importance du *kairos* (le moment opportun) et de la réussite (aspiration fondamentale de l'homme).

Les critiques depuis la fin du XIX^e siècle ont montré d'ordinaire Épictète, en tant que stoïcien, comme un philosophe qui suit fidèlement l'orthodoxie de son école, fondée sur les doctrines de Zénon, Cléanthe et Chrysippe (Bonhöffer, 1968rA et 1968rB; Hadot, 1992: 99: «On peut dire qu'Épictète se rattache à la tradition la plus orthodoxe, celle qui, issue de Chrysippe, passe, semble-t-il, par



Archédème et Antipatros, sans aucune allusion à Panétius et Posidonius»; et Hershbell, 1993: 139-146). Qui plus est, Épictète est considéré comme la source la plus sûre que nous possédions concernant le système stoïcien, du moins pour la psychologie et l'éthique. En tout cas, il est considéré (avec Sénèque) comme le représentant le plus important du stoïcisme impérial, ce qu'on appelle la «Nouvelle Stoa». Par ailleurs, notre connaissance du stoïcisme le plus ancien reste pour nous presque toujours très indirecte et fragmentaire.

Cette image d'Épictète, stoïcien tout à fait orthodoxe, n'est pas en réalité très juste, ne serait-ce que parce qu'il semble déjà quelque peu difficile de parler d'une orthodoxie stoïcienne. La seule chose qu'on peut affirmer à propos d'Épictète c'est qu'il a tendance à sauver dans la mesure du possible les principes du système philosophique de ses prédécesseurs. Cela dit, il semble avoir toujours fait ses propres choix et il envisage la doctrine de son propre point de vue, lorsqu'il se concentre lui-même avant tout sur les aspects éthiques qui lui semblent la partie la plus importante de la philosophie. Et c'est ainsi qu'on découvre sans difficulté un Épictète qui est bien un stoïcien très original.

Depuis le XIX^e siècle, les critiques ont présenté cet Épictète original surtout comme un «cynico-stoïcien», en faisant appel à cette idée d'un stoïcisme très apparenté au cynisme qui remonte sans doute à l'Antiquité. En effet, on trouve déjà au III^e siècle av. J.-C. un très digne représentant de cette philosophie hybride chez Ariston de Chios, que les Anciens avaient rapproché des cyniques (Ioppolo, 1980). L'expression «Stoici paene Cynici» se trouve chez Cicéron (*De officiis* I 41, 148). Il ne faut pas oublier à ce sujet que les origines de la Stoa se trouvent bien chez les cyniques, Zénon, le fondateur de l'école, ayant été le disciple du cynique Cratès de Thèbes (Alesse, 2000 et Goulet-Cazé, 2002). Ariston s'est écarté en particulier de l'orthodoxie stoïcienne, en revenant aux origines cyniques, lorsqu'il s'est opposé à l'admission d'une série de subtilités de compromis établies dans le domaine soi-disant «indifférent» de l'éthique, celui qui concerne les choses qui ne relèvent en principe ni de la vertu ni du vice. Quelques siècles plus tard Épictète lui-même a pris position contre ces subtilités. Il a également très fortement insisté sur l'idée tout à fait cynique d'*entraînement* (*ascèse*) et sur l'idée de l'éthique comme un processus constamment en cours, face à l'insistance que mettaient traditionnellement les stoïciens sur l'idée du sage idéal et parfait. Le rationalisme d'Épictète selon lequel personne n'agit mal consciemment est tout à fait d'origine socratique (*Entretiens* I 18; 28, 4 *sqq.*; II 26, 5 *sqq.*). Mais Épictète ne se borne pas à l'intellectualisme strict des stoïciens, qui fonde la vertu seulement sur la connaissance rationnelle. Il reconnaît aussi la nécessité de l'*ascèse* (Goulet-Cazé, 2000²: 185-188).

Très récemment, Long a écrit un livre entier pour établir l'originalité d'Épictète en cherchant non pas du côté des cyniques mais du côté de Socrate (Long, 2002). Il y présente une étude très approfondie et très riche qui met en relief d'une façon peu habituelle dans la bibliographie sur Épictète tous les aspects socratiques de la pensée et du style de ce philosophe. En fait, l'idée du livre est tout à fait légitime, car Socrate est l'auteur le plus cité dans les *Entretiens* et le *Manuel* (70 fois), suivi de Diogène (26), et ensuite de Chrysippe (22) et Zénon (8) (Gourinat, 2001: 137). Par ailleurs, il faut sans doute voir dans cette nouvelle



image d'un Épictète «socratique-stoïcien» que propose Long une réaction tout à fait salutaire contre l'interprétation traditionnelle d'un Épictète plus purement «cynico-stoïcien». Long a sans doute raison de remettre en question ce schème, qui ne rend pas compte de toute la portée de l'ouvrage d'Épictète. Cependant, il semble évident aussi que les cyniques non seulement étaient aux origines de la Stoa mais qu'ils appartenaient à la même tradition socratique que les stoïciens eux-mêmes tenaient à invoquer lorsqu'ils tentaient, déjà au II^e siècle av. J.-C., de s'écarter de leurs devanciers cyniques.

En effet, pour sortir de l'embarras que la réalité d'un Zénon disciple du cynique Cratès impliquait pour ces stoïciens, ils tenaient à faire d'Antisthène, le disciple de Socrate, le maître de Diogène, lui-même maître de Cratès. Pour des raisons chronologiques, on a tendance aujourd'hui à douter de la possibilité d'un rapport maître-disciple au sens strict entre Antisthène et Diogène, bien que cela ne semble pas non plus impossible (Döring, 1995). Quoi qu'il en soit, tout en établissant la succession Socrate-Antisthène-Diogène-Cratès-Zénon, on rattachait le fondateur de la Stoa à un disciple de Socrate, tout en évacuant aussi en quelque sorte les origines gênantes plus strictement cyniques de cette école, avec le fond d'insolence et d'ignominie sociales que ces origines comportaient (Donzelli, 1959: 33 *sq.*). Selon l'hypothèse de Goulet-Cazé (1982: 214-240), Apollodore de Séleucie, un Stoïcien du II^e siècle av. J.-C. aurait joué un rôle très important dans l'établissement de cette succession (*Ead.*, 2002: 137-181).

Plus d'un siècle après, l'attitude d'Épictète à l'égard de ces origines cyniques a été d'idéaliser de son propre point de vue stoïcien le personnage de Diogène et le cynisme en général, à travers un processus de sélection et de refaçonnement de la tradition. Mais en réalité il fit la même chose pour Socrate lui-même (lui aussi comme tous les autres avait son Socrate). En effet, le Socrate d'Épictète aussi bien que son Diogène sont des paradigmes de vie, des héros éthiques qu'il faut chercher à imiter, un produit «idéal» qu'il a créé à sa propre mesure. En ce qui concerne Socrate, Schweingruber (1943) affirme qu'Épictète est parti du portrait de Socrate élaboré par les cyniques, mais il en a adouci les traits d'après les modèles de Platon et de Xénophon. À son tour, K. Döring (1973: 195-226) constate que même si la plupart des traits qu'Épictète prête à son Socrate sont empruntés à Platon (auteur qu'il pouvait, selon lui, n'avoir pas lu ou n'avoir que peu lu directement), l'image finale est très différente: le Socrate d'Épictète traduit l'image du *kalos kai agathos* stoïcien, du vrai philosophe qui connaît la juste valeur des choses et qui accorde parfaitement ses actes (publics et privés) à ce qu'il considère comme juste. Plus récemment, Gourinat (2001: 163) conclut aussi qu'Épictète met en évidence chez Socrate des traits qui s'harmonisent avec le stoïcisme (valorisation de la dialectique, souci de «ce qui est en notre pouvoir», pitié, mort stoïque), et qu'il cultive notamment l'image du philosophe libre de dogmatisme qui aime à développer ses capacités réfutatives. C'est paradoxalement de ce point de vue qu'Épictète peut s'en servir pour transmettre les dogmes stoïciens. Il ne faut pas oublier surtout ce qui n'est pas socratique chez Épictète: celui-ci reste adossé à un système moral constitué qui va bien au-delà des deux ou trois convictions de Socrate. En ce qui concerne l'idéalisation évidente qu'Épictète a opérée sur le Diogène historique



ainsi que sur le cynisme ancien en général, je renvoie à Billerbeck (1993) et à Goulet-Cazé (1990: 2773-2776).

Il faut donc essayer d'interpréter Épictète comme un «socratiko-cynico-stoïcien», en cherchant un équilibre entre les composantes de cette philosophie hybride plutôt qu'en masquant tel aspect ou tel autre.

En revanche, si on laisse de côté Platon (Jagu, 1946: 158, et Hershbell, 1996), Épictète a entretenu des rapports ouvertement polémiques avec les représentants d'autres écoles de philosophie, notamment avec les épicuriens et les académiciens de l'époque hellénistique, c'est-à-dire le scepticisme d'Arcésilas de Pitane et Carnéade de Cyrène (*Entretiens* I 5; 23; II 20 et III 7; Laurenti, 1960 et 1981; et Grilli/Barigazzi, 1975).

Après cet aperçu sur le rapport d'Épictète avec ses devanciers et ses contemporains, j'aborde maintenant les aspects principaux de son stoïcisme. En général, celui-ci peut être caractérisé par l'importance prééminente qu'il accorde à la liberté et à la raison, tout en conservant une empreinte ascétique et religieuse très marquée.

Épictète conserve la division stoïcienne classique de la philosophie en logique, physique et éthique. Il a très peu d'intérêt pour les subtilités de la logique et pour la physique. Il s'attache surtout à la partie éthique (davantage dans sa dimension pratique que théorique). Toutefois, il n'oublie pas les autres parties du système, qui doivent avoir leur place, fût-elle secondaire, dans la formation du philosophe. En fait, dans les *Entretiens*, même si Épictète ne s'occupe pas à proprement parler des questions de physique, il exprime souvent les points de vue stoïciens sur le cosmos, l'homme et la divinité. Mais son éthique ne peut surtout pas se comprendre indépendamment de la réflexion logique, qui ne se justifie que comme propédeutique nécessaire à la pratique (*Entretiens* I 17; 26, 1-4; II 23, 36-47; II 25).

Il se montre insatisfait par la logique pure, comme l'indique *Entretiens* II 19 («Contre ceux qui ne s'approprient des philosophes que l'argumentation»), sur le célèbre «argument dominateur» attribué à Diodoros Cronos (Schuhl, 1960; Purtil, 1973; Müller, 1985: 145 *sq.* et 232-234, bibliographie; Xenakis, 1969; Baldassarri, 1987, et Barnes, 1997: 24-145). En revanche, l'importance de la logique dans l'éthique d'Épictète a été remarquée notamment par De Lacy (1943: 112-125), pour qui Épictète, à la suite de Chrysippe, plaçait l'éthique entre la logique, qui la précédait, et la physique, qui la suivait. Arrien aurait même rassemblé et organisé soigneusement la matière philosophique d'Épictète selon les principes de la logique, pour présenter un exposé progressif de la théorie éthique de son maître. De Lacy veut trouver une démonstration de son hypothèse (selon laquelle Épictète fondait l'étude de l'éthique sur la logique qui devait la précéder) dans l'ordre des *Entretiens*, montrant notamment que le premier livre est dominé par le principe que l'éthique dépend de l'analyse logique. D'après lui, les livres suivants font continuellement état de cette démonstration sans y ajouter d'éléments essentiels. En réalité, malgré tous ces efforts, nulle théorie proposée sur le prétendu ordre des *Entretiens* n'est convaincante (Hershbell, 1989: 2150, n. 11).

Épictète distingue trois *topoi* ou lieux (domaines) de la philosophie, envisagée par lui comme une *ascèse* permettant de parvenir à la condition de l'homme (*Entretiens* III 2, 1 *sqq.*, cf. I 4, 11; II 8, 29; III 2, 1; IV 4, 16; fr. XXVIII Schenkl):



(a) le *topos* concernant les «désirs» et les «rejets», c'est-à-dire concernant les *passions*,

(b) le *topos* concernant les tendances positives et négatives, les «propensions» et les «répulsions», c'est-à-dire concernant le *devoir*,

(c) enfin le *topos* concernant la prévention des erreurs et des jugements téméraires, c'est-à-dire le *topos* concernant les *assentiments*, qui ne sera abordé que par ceux qui ont déjà progressé dans les deux premiers *topoi*.

Ce schème ternaire a été l'objet d'une analyse approfondie par Pesce (1990: 51-75), qui met bien en relief son importance. Quant à l'hypothèse de Hadot (1987²) selon laquelle il y a une correspondance entre ces trois *topoi* et la division traditionnelle de la philosophie prônée par l'école stoïcienne: physique, éthique et logique, Pesce la conteste. Il reconnaît que la correspondance du troisième *topos* avec la logique est facile, mais celle du premier avec la physique ne lui semble pas convaincante, «parce qu'une référence à la "vision physique" n'est pas seulement contenue dans le premier *topos* mais aussi dans le deuxième, pour ne pas dire que cette référence est demandée dans l'ensemble du système, y compris la logique» (Pesce, 1990: 55).

Pour répondre aux critiques de Pesce, Hadot (1992: 106-115 et 2000: 136-138) est revenu, à mon avis de façon convaincante, sur son hypothèse selon laquelle les trois *topoi*, c'est-à-dire les trois «actes de l'âme» (pour lesquels il suggère la désignation «thèmes d'exercice») ne sont pas autre chose pour lui que les trois parties de la philosophie. À ce sujet, il faut rappeler qu'Hadot part du fait que les stoïciens distinguent entre la philosophie et le discours qui s'y rapporte: ils ne parlent pas seulement d'un discours sur la logique mais d'une logique vécue, pas seulement d'un discours sur l'éthique mais d'une éthique vécue, et pas seulement d'un discours sur la physique, mais d'une physique vécue (Hadot, 1992: 94-98). Cette double perspective de théorie et de pratique, qui semble tout à fait adéquate à un esprit comme celui d'Épictète, permet de comprendre que physique, logique et éthique, bien qu'elles se trouvent pratiquement confondues en un acte unique lorsqu'il s'agit d'exercer concrètement la philosophie, apparaissent comme distinctes et éventuellement se succèdent dans l'enseignement de la philosophie (Hadot, 1992: 97 *sq.*).

Hadot (1992: 108) estime évident que pour Épictète la discipline du jugement et de l'assentiment (troisième *topos*) correspond à la partie logique de la philosophie, et la discipline de l'impulsion (deuxième *topos*) à la partie éthique de la philosophie. Il allègue *Entretiens* IV 4, 11-18, où d'après lui Épictète oppose la «logique théorique» («contenue dans les traités *Sur la compréhension*, qui ne procure qu'un savoir théorique et une habileté technique dans les discussions, sans rapport avec la réalité»), et la «logique vécue» («qui consiste à critiquer les représentations qui se présentent effectivement à nous dans la vie de tous les jours, à dialoguer avec elles»); dans ce passage, il oppose une «éthique théorique» (contenue dans les traités sur l'impulsion et sur le devoir) et une «éthique pratique» (concernant l'exercice de la discipline de l'impulsion).

Quant à la discipline du désir (premier *topos*), Hadot (1992: 107) reconnaît qu'apparemment elle ne correspond pas à la physique, comme l'exigerait la



structure du schème des trois parties de la philosophie. En fait, Épictète ne fait aucune allusion dans le texte cité à un rapport particulier entre la discipline du désir et la physique. Mais Hadot (1992: 108) remarque: «s'il est vrai que la théorie abstraite du "désir" lui-même, en tant qu'acte de l'âme, se situe dans le domaine de la morale, la pratique vécue de la discipline du désir implique finalement une attitude spécifique à l'égard du cosmos et de la nature... La discipline du désir a pour but de faire en sorte que nous ne désirerons jamais des choses dont nous pourrions être frustrés, que nous ne fuirons jamais ce que nous pourrions subir contre notre volonté. Elle consiste donc à ne désirer que ce qui dépend de nous, c'est-à-dire le seul bien pour les stoïciens, également à ne fuir que le mal moral, et, pour ce qui ne dépend pas de nous, à l'accepter comme voulu par la Nature Universelle». Hadot allègue à ce sujet *Entretiens* II 14, 7 ou 17, 25. Sa conclusion se présente comme une réponse à Pesce: «Le consentement au Destin, l'obéissance aux dieux, qui est l'essentiel de la discipline du désir, suppose donc une prise de conscience de la place de l'homme dans le Tout et donc une mise en pratique de la physique» (Hadot, 1992: 109). D'après Hadot, cette liaison entre la discipline du désir et la physique vécue comme un exercice spirituel se trouve «orchestrée» chez Marc-Aurèle d'une manière plus riche encore que dans les propos d'Épictète.

Plutôt moraliste ou éducateur que philosophe, Épictète se propose d'enseigner aux hommes à suivre la voie de la vraie sagesse, du vrai bonheur, du vrai bien. Pour cela il est nécessaire de savoir si le but que l'homme s'assigne comme le souverain bien est à sa portée, car le contraire ne serait pas raisonnable.

L'homme a la faculté de se former des idées ou des «représentations» sur la réalité qui l'entoure. Ces représentations peuvent faire naître chez lui, du point de vue psychologique, le désir ou l'aversion, la tendance positive ou propension ou la tendance négative ou répulsion; et d'un point de vue intellectuel, l'assentiment, la négation et la suspension de l'assentiment (Pesce, 1961, et Barney, 1992).

Le bien et le mal ne peuvent pas être décidés par nos sens extérieurs, mais par la faculté qui détermine la valeur morale des choses, qui est la faculté la plus importante et la plus noble chez l'homme, à savoir: la *prohairesis* (litt. le «choix préalable»). Ce terme, souvent employé par Épictète, a été traduit de façon très diverse, dans la mesure où il rassemble une série de notions différentes pour nous (intelligence, esprit, âme, vertu, caractère, volonté, liberté, etc.). Long (2002: 211-220) incline dernièrement pour le traduire par l'idée de *volition* (*acte de volonté*), ce qui me semble très exact. La *prohairesis* désigne enfin la faculté intérieure de choix, la faculté de compréhension des représentations au moyen de la raison. Épictète la présente comme une faculté supérieure usant des autres facultés comme de ses servantes (*Entretiens* II 23, 6-15). Chacun est le seul responsable de sa *prohairesis*, qui se trouve à l'abri de toute action extérieure. Qui plus est, c'est justement cette *prohairesis* qui aux yeux d'Épictète distingue l'homme des autres êtres dans le monde.

Quoique l'homme, par sa propre nature, se tourne vers le bien, rejette le mal et ne se soucie pas de ce qui est indifférent, ses représentations ne sont pas toujours correctes dans la pratique. C'est pourquoi la philosophie doit intervenir, car



la tâche propre de celle-ci est d'enseigner l'usage correct des représentations selon la raison. La philosophie embellit la *prohairesis* et chasse de l'esprit les opinions erronées, autrement dit, elle apprend à distinguer les vrais biens (désirer, éprouver des impulsions, affirmer ou nier en accord avec la *prohairesis*, avec la raison) de ceux qui ne sont que des biens apparents (richesse, santé, vie, plaisir, renommée, pouvoir, patrie, etc.).

Épictète semble ne pas suivre le développement de la Stoa selon lequel on distingue parmi les choses «indifférentes» entre des choses «préférables» et les «non préférables». Il incline vers un schème binaire qui n'envisage pas de niveau intermédiaire entre le bien et le mal (*Entretiens* IV 5, 30; I 27, 12). En effet, il établit une *distinction* (*diairesis*) nette entre deux types de choses (*Manuel* I 1-2; *Entretiens* I 1; I 4, 1-2; 22, 10; 25, 4; II 6, 24; et Jordán de Urríes y Azara, 1958): d'un côté, les «choses qui dépendent de nous», qui sont par nature libres et sans empêchement («le jugement, la tendance, le désir, l'aversion, enfin toutes les choses qui sont nos œuvres propres»); de l'autre, les «choses qui ne dépendent pas de nous», qui sont esclaves des circonstances et facilement empêchées («le corps, les possessions, la renommée, les charges, enfin toutes les choses qui sont étrangères à nous, qui ne sont pas nos œuvres propres»). Cette *distinction* est pour lui le fondement de la vie pratique. La *prohairesis* correcte consiste à ne désirer que les choses qui dépendent de nous et à renoncer aux choses extérieures. Elle représente le vrai bien de l'homme, la vraie vertu (*areté* ou *excellence*), qui n'est autre que la «science du vivre» (*Entretiens* IV I 63); elle représente l'homme intérieur (sa nature propre, sa personne morale, sa volonté libre): «Tu n'es pas de la chair et des cheveux, mais *prohairesis*» (*Entretiens* III 1, 40; IV 5, 11).

Par conséquent, c'est l'échec ou la réussite dans l'exercice de la *prohairesis* qui décide du vrai bonheur, de la vraie liberté dans l'existence humaine (*Entretiens* I 12, 9; II 1, 23; IV 1, 1). En effet, d'après la maxime qu'Épictète répète sans cesse, l'important ce n'est pas les choses en elles-mêmes mais l'opinion (*dogma*) que nous en avons: par exemple, ce n'est pas l'exil qui est un mal en lui-même mais l'idée que l'exil est un mal. Pour exprimer la pleine souveraineté de l'homme sur son existence intérieure, Épictète a souvent recours à l'image du tyran: celui-ci a bien pouvoir sur notre corps, sur nos biens extérieurs, sur notre famille ou sur notre réputation, mais n'a pas le moindre pouvoir sur notre âme (*Entretiens* I 1, 21-14; 29, 10; IV 7, 18; Starr, 1949 et Hershbell, 1995).

La vertu de la *prohairesis* représente la notion la plus importante de l'éthique d'Épictète. À la différence de l'ancienne Stoa, qui parlait de la vertu comme de la «science du bien et du mal» (*SVF* II 95), Épictète considère la décision morale comme plus importante que la connaissance. Cela dit, il ne rejette pas l'intellectualisme de Chrysippe, tout en étant plus intellectualiste que son maître Musonius (Goulet-Cazé, 2000²). Pour lui, c'est toujours l'opinion (correcte ou fautive) sur les choses qui détermine le comportement. Ce dernier reste ainsi tout d'abord un acte de l'intellect. Malgré ce point de départ rationaliste, il reconnaît un rôle à l'ascèse, à la volonté et au temps pour parvenir à surmonter les résistances éventuelles de la volonté (*Entretiens* I 15, 8; I 17, 24).



En tant que pédagogue par excellence, Épictète voit dans la vertu un processus d'entraînement et d'étude. Donc, entre l'homme vertueux et sage (*spoudaios*) et l'homme vicieux et ignorant (*phaulos*), il place l'homme qui est en train de progresser (*Entretiens* I 4; III 2), dépassant ainsi le paradoxe stoïcien selon lequel il n'y a pas de point intermédiaire entre la vertu et le vice, et s'approchant en revanche sur ce point des péripatéticiens.

Le type d'ascèse d'Épictète, fondé sur la notion complexe de *prohairesis*, est très bien décrit par Goulet-Cazé (2000²: 188 *sq.*): «Pour que cette *prohairesis* s'oriente vers les actes, il faut exercer son jugement. C'est pourquoi Épictète insiste tant sur la nécessité d'une ascèse de l'âme qui soit à la fois théorique (lecture, méditation, réflexion...) et pratique (beaucoup d'exercices très intellectualisés, comme s'entraîner à faire face aux représentations, à refréner ses désirs...). Concernant le corps, il refuse l'ascèse corporelle pratiquée comme une fin en soi, mais n'exclut pas une ascèse corporelle à finalité morale. C'est ainsi que dans son *Peri askêseôs* [*Entretiens* III 12], après avoir montré que l'exercice doit porter d'abord sur les désirs et les aversions, en second lieu sur la volonté et en troisième lieu sur l'assentiment, il conclut en faisant intervenir une ascèse corporelle dont le but serait de régler désirs et aversions» (Rabbow, 1954: 131-145; Hadot, 2000: 17-25; Hijmans, 1959: 64-91; Voelke, 1973: 131-160; Newman, 1989, et Erler, 1998).

Épictète semble adopter en psychologie une division binaire: la chair et l'âme (*Entretiens* III 7, 4). Cependant, étant donné qu'il oppose la partie intellectuelle de l'âme à la représentation pure et simple liée aux tendances ou aux désirs (*Entretiens* II 18, 29; III 24, 108; IV 11, 26), on peut affirmer qu'il accepte la division ternaire aristotélicienne: le corps, l'âme sensible et l'âme intelligible ou raison. La représentation (*phantasia*) est une empreinte sur l'âme. L'homme garde dans son âme un grand nombre de représentations qui le poussent éventuellement à avoir des idées semblables aux premières impressions des choses (*Entretiens* I 14, 8). Le sentiment lui-même (*pathos*) n'est qu'une impression sur l'âme (*Entretiens* I 18, 2). Épictète analyse plus en détail la tendance positive ou négative, c'est-à-dire la propulsion ou la répulsion, les phénomènes élémentaires de la volition. Si la tendance a comme base la représentation d'une action, elle reste telle; si elle a comme base la représentation d'un objet, elle devient un désir ou une aversion (*Entretiens* I 20, 5; IV 6, 35).

Comme le remarque Pohlenz (1978: II, 107), Épictète ne distingue pas entre les tendances et les actions, mais, à l'intérieur de l'âme, entre les tendances (positives ou négatives) qui se rapportent à notre bien-être subjectif (*orexeis* et *ekkliseis*) et les tendances qui se rapportent à notre comportement à l'égard du monde qui nous entoure, pour lesquelles il réserve le nom d'*hormai*, notion qui, dans la doctrine stoïcienne, couvrait aussi les tendances purement subjectives (*Entretiens* I 20, 5 et 15; IV 6, 35).

Étant donné que les choses extérieures sont indifférentes, Épictète demande au sage de rester en principe libre du désir. En effet, le but visé dans le premier *topos* est l'impassibilité (*apatheia*), c'est-à-dire le manque total de sentiments. Mais, pour Épictète, ce but doit être corrigé par le deuxième *topos*, concernant le devoir, car l'homme, étant donné qu'il passe sa vie avec d'autres hommes, ne doit pas res-



ter tout à fait impassible comme une statue (*Entretiens* III 2, 4; *Manuel* II 2; XLVIII 3). Donc, le sage éprouvera des tendances ou des sentiments modérés, soumis à la raison, lui permettant de rester *impassible*, de garder sa paix intérieure et, par conséquent, son bonheur et sa liberté (*Entretiens* IV 3, 7). Quant aux autres passions, comme la colère, il devra tout simplement les chasser de son esprit (Laurenti, 1988, et Nussbaum, 1993).

Toute action conforme au devoir répond à une tendance soumise à un assentiment rationnel. On peut continuer à l'appeler «tendance», ou plus proprement «*prohairesis*».

Depuis l'Antiquité, on a voulu résumer la doctrine morale d'Épictète dans la formule célèbre «supporte et abstiens-toi» (lat. *sustine et abstine*. fr. 10 Schenkl). En fait, la tâche de l'homme dans le monde, selon Épictète, n'est autre que d'affronter avec confiance et endurance toute réalité qui ne dépend pas de lui, et de s'abstenir du mauvais choix, quand il est question de choisir, car tout choix ne dépend que de lui. Ainsi, Épictète (*Entretiens* II 1) affirme qu'il faut avoir confiance devant ce qui est soustrait à notre libre choix, qui ne dépend pas de nous (*aproaireta*); pour ce qui dépend de notre volonté (*proairetika*), il dit qu'il faut agir avec prudence: face à la mort, donc, il faut de l'assurance; face à la peur de la mort, de la prudence.

La morale sociale, c'est-à-dire les principes qui gouvernent la relation de l'homme avec les autres hommes, appartient au deuxième *topos* d'Épictète. Le moraliste envisage l'homme comme un «animal civilisé et sociable» (*Entretiens* II 10, 14; II 20, 13; III 13, 5, et Dobson, 1967).

Comme le remarque à nouveau Pohlenz (1978r: II, 120), Épictète, lorsqu'il veut décrire la perfection morale, dépasse l'intellectualisme de la *prohairesis*, grâce à deux vertus fondamentales possédant un caractère émotionnel très marqué, à savoir: l'*aidôs* et la *pistis* (*Entretiens* I 28, 23; IV 5, 14; 13; *Manuel* XXIV). L'*aidôs*, qui était pour les stoïciens simplement la pudeur devant le blâme mérité, devient pour Épictète le sentiment éthique fondamental, placé chez l'homme par la nature. Grâce à ce sentiment, l'homme (et seulement lui) rougit involontairement lorsqu'il dit ou entend quelque chose d'inconvenant; ce sentiment le met en garde contre toute faute morale et le protège mieux que ne le ferait l'occultation aux regards humains. Pohlenz (1978r: II, 121) définit l'*aidôs* à juste titre comme «le respect que l'homme a pour sa propre dignité, comprise comme un sanctuaire inviolable». D'après lui, l'*aidôs* a égard notamment à la vie intérieure (Kamtekar, 1998: l'*aidôs* représenterait une spèce de conscience), tandis que la *pistis* agit plutôt dans le rapport de l'homme avec les autres hommes: «Elle a aussi sa racine dans un sentiment, dans la tendance sociale de l'homme, mais elle représente le développement de ce sentiment sur le plan social et pratique; elle désigne la juste position de l'individu dans la société, la promptitude dans l'accomplissement de ses devoirs, qui est capable de faire gagner la confiance et de la communiquer en même temps; elle est enfin le fondement de toute activité sociale». D'après Pohlenz, si l'*aidôs* revient à la sensibilité grecque la plus ancienne, la *pistis* témoigne d'une influence évidente de la *fides* romaine.

Chez Épictète, l'application de l'homme à la vie intérieure n'implique pas le mépris de l'activité extérieure. Les tendances pratiques qui nous poussent à



accomplir nos devoirs font partie aussi de l'âme, comme les désirs qui se rapportent à notre intérieur (*Entretiens* III 2, 2 et 4). Et la sphère la plus proche de ces devoirs est représentée par le corps. Épicète place le corps parmi les choses qui ne dépendent pas de nous, et il en parle souvent avec mépris (en employant le diminutif *sômatîon*). Or, il considère que la nature a mis chez nous l'amour pour notre corps, parce qu'il est quelque chose de nécessaire. Conformément à la nature, c'est donc un devoir de le nourrir, de le soigner, de le tenir propre (*Entretiens* I 16, 9 *sqq.*; IV 11; fr. XXIII Schenkl; *Manuel* XLI), sans pourtant accorder à cela trop d'importance (*Entretiens* III 1; IV 11, 25). De même que la propreté, le moraliste conseille aussi les bonnes manières (*Manuel* XXXIII). En fait, il considère la communauté comme la sphère la plus indiquée pour l'exercice des devoirs. Il reconnaît (*Entretiens* II 22, 15) que tout être vivant est poussé par nature à rechercher ce qui lui est utile, mais que la nature a arrangé les choses en sorte que l'être rationnel qu'est l'homme représente ne puisse obtenir ce qui lui est utile qu'en collaborant en même temps au bien commun. Il ne s'agit pas ici d'une loi extérieure. L'homme porte en lui, à côté de l'amour pour lui-même (*philautia*), une tendance naturelle vers ses propres congénères, l'*oikeiôsis* (Inwood, 1996). Par conséquent, Épicète ne rejette point les affections familiales (*Entretiens* I 11; III 3, 5-10; Thierry, 1944, et Stephens, 1996), ni l'amitié (*Entretiens* II 29).

Toutefois, il resta sans doute célibataire pendant toute sa vie. À la différence des épicuriens, il était loin de rejeter l'institution du mariage (*Entretiens* I 23), mais il considérait que le vrai philosophe (le vrai «cynique») devait plutôt s'abstenir du mariage et de l'éducation des enfants, car ces tâches pouvaient le distraire de sa plus haute mission (*Entretiens* III 22, 67 *sqq.*) Cette perspective missionnaire est par ailleurs fort socratique. Lucien (*Démonax* 55) affirme qu'Épicète conseillait à Démonax de créer une famille, ce à quoi le cynique répliqua ironiquement: «Eh bien, Épicète, donne-moi donc une de tes filles». D'après Simplicius (*op. cit.* XLIV 77-80, p. 406; I. Hadot = *test.* 52 Schenkl), Épicète passa seul la plus grande partie de sa vie, mais, alors qu'il était déjà vieux, il prit une femme comme nourrice d'un enfant qu'un de ses amis allait exposer à cause de son indigence et qu'il adopta. Cela ne veut pas dire qu'il se soit marié. Le verbe employé n'autorise pas à le supposer, mais veut dire simplement qu'il «prit chez lui» cette femme comme nourrice de l'enfant. Hijmans (1959: 2 n. 6) toutefois considère qu'on ne peut pas savoir clairement si la femme en question a joué le rôle de servante ou d'épouse.

Quoi qu'il en soit, non seulement il admet le mariage, mais Épicète le considère comme quelque chose de sacré (*Entretiens* II 4; *Manuel* XXXIII 8). Ainsi que le remarque Pohlenz (1978r: II, 125): «Le mariage et la procréation des enfants font partie des devoirs civils, de même que l'accomplissement des charges publiques ordinaires par celui qui en a le titre. Épicète considère comme avéré que l'homme doit accomplir ces devoirs, mais il lui manque, de toute évidence, le sentiment que peut éprouver un Panétius envers l'État. Il envisage la carrière publique surtout du point de vue de l'éducateur, dans la mesure où elle représente pour les jeunes le but de leur ambition politique, et il insiste sur le fait qu'il faut bien donner à César ce qui appartient à César, mais aussi à Dieu ce qui appartient à Dieu...» (*Entretiens* I 29, 9 *sqq.*; 30; II 23, 38; IV 10, 21; IV 7, et Jundzill, 1985).



En réalité, Épictète (*Entretiens* I 9, 1; II 10, 3) considère l'homme non pas comme le citoyen de telle ou telle société particulière, mais comme un citoyen du monde (*kosmos*). À ses yeux, tous les hommes, même les esclaves, sont des frères et tous sont égaux, parce que tous proviennent de dieu (l'âme est un «fragment de Dieu» selon *Entretiens* II 8, 11) et portent également en eux l'étincelle de divinité qui peut les rendre libres (*Entretiens* I 33, 3; 14, 6; 19, 9; II 16, 41 *sqq.*, et Geigenmüller, 1929). Sur la notion de cosmopolitisme, Stanton (1968: 183-195) distingue la pensée d'Épictète et celle de Marc-Aurèle: d'après lui, Épictète, partant de l'argument de la parenté entre l'homme et dieu, oriente son enseignement pour le citoyen de l'univers dans le sens de l'instruction morale; Marc-Aurèle, à son tour, part de l'idée que l'homme est né pour la communauté et se concentre sur la vision de l'État universel.

Le rapport de l'homme avec la divinité amène à considérer la religion d'Épictète. En tant que stoïcien, Épictète croit en un dieu immanent, qui est l'esprit, l'intelligence (*nous, logos*) qui imprègne toutes choses (*Entretiens* II 8, 2). Comme le remarque Pohlenz (1978r: II, 126), il maintient la vieille définition selon laquelle le cosmos est un système formé par les dieux et les hommes, mais il a remplacé le pluriel «dieux» par le singulier «dieu» (ou Zeus).

D'après Pohlenz (1978r: II, 126, n. 41), si Épictète parle parfois des «dieux», cela ne nous apprend rien sur sa conception de la divinité. Peut-être Souilhé (1968: I, LXI) avait-il raison, lorsqu'il disait à propos d'Épictète: «Son polythéisme est peut-être bien une condescendance aux habitudes du langage populaire, mais peut-être aussi, comme les maîtres de son école, ne voit-il dans les dieux du Panthéon antique que des forces de la nature, ou les attributions différentes d'une divinité unique».

Épictète ne distingue pas entre dieu et ce qu'il nomme la nature, l'univers ou le tout, entre la loi divine et la loi naturelle. En tant qu'intellect diffusé dans le monde, dieu relie intimement (par une «sympathie») toutes les réalités. Mais l'homme se trouve dans cette hiérarchie plus près de la divinité que tout autre être grâce à son esprit (*Entretiens* I 14, 1-7). C'est pourquoi, comme le remarque Souilhé (1968: I, LIX), le dieu d'Épictète est un dieu personnel auquel l'homme est intimement uni, qui veille très spécialement sur lui par sa providence (*pronoia*), et auquel rien ne peut échapper des événements de l'univers, comme de nos actes, de nos pensées ou de nos sentiments (*Entretiens* I 14: *Que dieu voit tout*, I 6 et III 17: *Sur la Providence*). La fin de l'homme est de s'approcher le plus possible de la divinité, de vivre heureux et libre sous son gouvernement intérieur (*Entretiens* II 14, 12; I 12, 4-9). De la sorte, le philosophe authentique devient une espèce de témoin (*martus*) de dieu, un témoin de la sagesse, de la prudence, de la justice, bref de la bonté divine (I 29, 46; III 24, 113). Cette conception du philosophe témoin de dieu a été étudiée par Delatte (1953: 173) qui affirme qu'on la trouve pour la première fois chez Épictète.

Dieu a tout créé par sa bonté et l'homme lui en doit reconnaissance (*charis*). Tous les biens dont il dispose à chaque moment, y compris la vie elle-même, sont des prêts faits par dieu, et il faut être toujours disposé à les lui rendre sans s'attarder et sans aucun mécontentement (*Entretiens* IV 10, 14-18). Comme le remar-



que Pohlenz (1978r: II, 128), la providence de dieu à l'égard de l'individu ne veut pas dire pour Épictète que dieu prend soin de son bien-être matériel. L'homme doit rendre grâces à dieu notamment de lui avoir donné la force pour surmonter toute difficulté. Ainsi, la justice divine (théodicée) ne représente pas un problème pour le moraliste: «L'homme qui adopte la juste disposition envers les choses, les "propres" et les "étrangères", n'oubliera jamais que dieu lui a donné dans son intérieur le seul bien qu'il ne peut pas perdre et, reconnaissant, il acceptera tout ce qui provient de la main de dieu, non seulement les choses agréables, non seulement le pain quotidien, mais aussi les difficultés que la vie lui présente» (1978r: II, 129).

Épictète exprime souvent cet enseignement en utilisant à propos de la vie la métaphore de la pièce de théâtre: dans la vie chacun doit accomplir tout «rôle» que dieu lui attribue, de même qu'au théâtre chaque acteur doit accomplir tout rôle que lui attribue le poète (*Entretiens* I 2, 19-21; 24, 16 *sqq.*; III 14, 1; IV 2, 10; fr. XI Schenkl; *Manuel* XVII). Si les difficultés sont tellement graves que l'homme ne peut plus les surmonter, alors (et seulement alors) il lui est permis de quitter volontairement la vie. Et cela ne signifie pas qu'il agit contre dieu, parce que c'est dieu lui-même qui lui fait signe de quitter la vie lorsqu'il ne peut plus vivre conformément à la nature (*Entretiens* III 24, 101). Épictète exprime souvent cette idée à travers l'image de la «porte ouverte» (*Entretiens* I 24, 20). C'est dieu lui-même qui a laissé ouverte la «porte» (*Entretiens* III 8, 6; sur le suicide chez Épictète: Benz, 1929: 36 *sqq.* et 75 *sqq.*; Xenakis, 1972; Wyllie, 1973; Grisé, 1982: 218-221, et Droge, 1988).

Quant à la mort elle-même, Épictète, conformément à la doctrine stoïcienne, l'envisage comme la fin naturelle de l'individu, qui se dissout dans les «éléments» du cosmos, afin qu'un autre puisse occuper sa place (*Entretiens* III 13, 14; II 1, 17-18).

Épictète ne croit nullement à une survivance personnelle au delà de la mort, bien qu'il parle du désir de l'homme de retourner à dieu, c'est-à-dire au tout (*Entretiens* III 24, 92 *sqq.*; 13, 13 *sqq.*; IV 7, 15 et 27). Enfin, la mort n'est qu'une conséquence naturelle de la condition humaine, et il n'est donc pas raisonnable de s'en affliger. Il est stupide de *pleurer la mort d'un mortel* (*Entretiens* II 5, 12 *sq.*; III 24, 85 *sq.*; *Manuel* III).

Comme le remarque Souilhé (1968: I, LV), on a souvent noté qu'Épictète se meut entre deux conceptions de la vie apparemment contradictoires: d'un côté, une conception pessimiste et déprimante, qui décrit les incertitudes et la vanité de l'existence humaine; de l'autre, une conception optimiste, qui chante le bonheur que représente la libération des désirs inutiles, par l'œuvre de la philosophie, autrement dit par l'œuvre de la divinité que chacun possède dans son intérieur. À la suite de Pesce (1988r), Souilhé (1968: I, LVI) n'y voit pas une vraie contradiction: «Il semble plutôt qu'on doive y discerner deux points de vue: celui du profane, de *l'idiôtès*, qui cède au sentiment dont nos représentations sont accompagnées, ou encore du débutant dans l'apprentissage de la sagesse, qui se raidit pour réprimer les perturbations de la sensibilité, et celui du parfait, du *pepaideumenos*, en qui la raison a triomphé et qui, ayant compris la divine ordonnance, la veut de toute sa volonté et l'aime».



La morale d'Épictète a bien un fondement religieux: elle consiste dans l'anéantissement du moi et en une acceptation totale des événements qui ne sont, finalement, que l'expression de la volonté divine. Ainsi, la morale stoïcienne qui, jusque là, répudiant la vie concrète, n'avait su aboutir qu'à la mort, arrive avec Épictète à un tournant: elle devient religieuse, reposant sur l'hypothèse de dieu qui doit être prouvée par l'expérience de la vie (Pesce, 1988r).

L'homme retrouve en quelque sorte chez lui la divinité lorsqu'il sait utiliser et utilise en fait sa faculté du choix moral (la *prohairesis*) en accord avec la Nature Universelle à travers laquelle Dieu s'exprime. C'est alors que l'homme joue son rôle d'homme dans le monde justement et pleinement. L'instrument du choix en question est fondé sur la volonté que la nature a donnée à l'homme, et que seule la philosophie peut mettre au point. Voici la chose la plus précieuse et la plus inaliénable qu'on puisse posséder. Personne ne peut nous la voler, tant elle nous est intime et incommunicable.

Pour revenir à l'anecdote de Lucien, on pourrait imaginer cette chose comme une lampe, mais comme une lampe que chacun est seul à pouvoir faire briller avec la lumière qui lui sert à vivre comme un homme. Le secret réside dans le dur exercice quotidien qui consiste à penser le monde tel qu'il est en réalité, et non tel qu'il paraît être sous la fausse lumière des jugements erronés. Penser «bien» le monde comme seule façon de vivre «bien», tel est finalement le secret de la sagesse qui a tellement séduit les esprits depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours, car il est tout à fait certain que, sous les formes les plus diverses, la lampe d'Épictète n'a jamais cessé de briller.



BIBLIOGRAPHIE

- ALESSE, F. (2000): *La Stoa e la tradizione socratica*, col. «Elenchos» 30, Napoli.
- BALDASSARRI, M. (1987): *La logica stoica. Testimonianze e frammenti*, Testi originali con introduzione e traduzione commentata, t. VII B: *Le testimonianze minori del sec. II d.C.: Epitteto, Plutarco, Gellio, Apuleio*, Como.
- BARNES, J. (1997): *Logic and the Imperial Stoa*, coll. «Philosophia Antiqua» 75, Leiden.
- BARNEY, R. (1992): «Appearances and impressions», *Phronesis* 37, pp. 283-313.
- BENZ, E. (1929): *Das Todesproblem in der stoischen Philosophie*, coll. «Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft» 68, Stuttgart.
- BILLERBECK, M. (1993): «Le cynisme idéalisé d'Épictète à Julien», dans M.-O. Goulet-Cazé & R. Goulet (édit.), *Le Cynisme ancien et ses prolongements*, Actes du Colloque international du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991), Paris, pp. 319-338.
- BONHÖFFER, A. (1968rA): *Epictet und die Stoa. Untersuchungen zur stoischen Philosophie*, Stuttgart/Bad Cannstatt; Stuttgart 1890¹.
- (1968rB): *Die Ethik des Stoikers Epictet. Anhang: Exkurse über einige wichtige Punkte der stoischen Ethik*, Stuttgart/Bad Cannstatt; Stuttgart 1894¹.
- BRUNT, P. A. (1977): «From Epictetus to Arrian», *Athenaeum* 55, pp. 19-48.
- DECLIVA-CAZZI, F. (1997): «La tradizione antisteneo-cinica in Epitteto», dans G. Giannantoni (édit.), *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, coll. «Pubbl. del Centro di studio per la storia della storiografia filosofica» 4, Bologna, pp. 93-113.
- DELATTE, A. (1953): «Le sage-témoin dans la philosophie stoïco-cynique», *BAB* 5^e s., 39, pp. 166-186.
- DOBSON, A. (1967): *La morale sociale des derniers Stoïciens. Sénèque, Épictète et Marc Aurèle*, Paris.
- DONZELLI, G. B. (1959): «Il *Peri haireseôn* di Ippoboto e il *kunismos*», *RIFC* 37, 1959, pp. 24-39.
- DÖRING, K. (1973): «Sokrates bei Epiktet», dans K. DÖRING & W. KULLMANN (édit.), *Studia Platonica, Festschrift für Hermann Gundert zu seinem 65. Geburtstag am 30.4.1974*, Amsterdam, pp. 195-226.
- (1995): «Diogenes und Antisthenes», dans G. Giannantoni & alii, *La tradizione socratica. Seminario di studi*, Napoli, pp. 125-150.
- DROGE, A. J. (1988): «*Mori lucrum*. Paul and ancient theories of suicide», *NT* 30, pp. 263-286.
- ERLER, M. (1998): «Einübung und Anverwandlung. Reflexe mündlicher Meditationstechnik in philosophischer Literatur der Kaiserzeit», dans W. Kullmann & J. Althoff & M. Asper (édit.), *Gattungen wissenschaftlicher Literatur in der Antike*, coll. «ScriptOralia» 95, Tübingen, pp. 361-381.
- FUENTES GONZÁLEZ, P. P. (2000): «Épictète», E 33, R. Goulet (édit.), *Dictionnaire des philosophes antiques* III, pp. 106-151.
- GEIGENMÜLLER, P. (1929): «Stellung und Pflichten des Menschen im Kosmos nach Epiktet», *NJW (=JKPh)* 5, pp. 529-542.



- GOULET-CAZÉ, M.-O. (1982): «Un syllogisme stoïcien sur la loi dans la doxographie de Diogène le Cynique: à propos de Diogène Laërce VI 72», *RbM* 125, pp. 214-240.
- (1990): «Le cynisme à l'époque impériale», *ANRW* II 36, 4, pp. 2720-2833.
- (2002): *Les Kynika du stoïcisme*, coll. «Hermes Einzelschriften» 89, Wiesbaden.
- (2002²): *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, coll. «Histoire des doctrines de l'Antiquité classique» 10; Paris 1986¹.
- GOURINAT, J.-B. (2001): «Le Socrate d'Épictète», *PhilosAnt* 1, pp. 137-165.
- GRILLI, A. & BARIGAZZI, A. (1975): «Stoicismo ed epicureismo nell'età imperiale. Seneca, Epitteto, Marco Aurelio», dans M. dal Pra (édit.), *Storia de la filosofia greca dal VI al IV secolo*, t. IV: *La filosofia ellenistica e la patristica cristiana dal III secolo a.C. al V secolo d.C.*, Milano, pp. 201-212.
- GRISÉ, Y. (1982): *Le suicide dans la Rome antique*, coll. «Noësis-Collection d'études anciennes», Montréal/Paris.
- HADOT, P. (1987²): *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, pp. 135-153 («Une clé des *Pensées* de Marc Aurèle, les trois *topoi* philosophiques selon Épictète» = *EPh* 1978 n° 1, pp. 65-83). De ce livre il existe récemment une édition au format de poche, revue et augmentée, coll. «Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité» 41, Paris 2002 (cf. pp. 165-192).
- (1992): *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris.
- (2000): *Manuel d'Épictète*, introd., trad. et notes, coll. «Le livre de poche» 4661, Paris.
- HERSHBELL, J. P. (1989): «The stoicism of Epictetus: twentieth century perspectives», *ANRW* II 36, 3, pp. 2148-2163.
- (1993): «Epictetus and Chrysippus», *ICS* 18, pp. 139-146.
- (1995): «Epictetus: a freedman on slavery», *AncSoc* 26 (1995), pp. 185-204.
- (1996): «Plato and Epictetus: philosophy and politics in ancient Greece and Rome», dans E. G. Schmidt (édit.), *Griechenland und Rom. Vergleichende Untersuchungen zu Entwicklungstendenzen und -höhepunkten der antiken Geschichte, Kunst und Literatur*, Erlangen/Jena, pp. 476-484.
- HIJMANS, B. L. (1959): *Askêsis. Notes on Epictetus' educational system*, Diss. Utrecht, coll. «Wijsgerige Teksten en Studies» 2, Assen.
- INWOOD, B. (1996): «L'*oikeiôsis* sociale chez Épictète», dans K.A. Algra & alii (édit.), *Polyhistor: studies in the history and historiography of ancient philosophy presented to Jaap Mansfeld on his sixtieth birthday*, coll. «Philosophia Antiqua» 72, Leiden, pp. 243-264.
- IOPPOLO, A. M. (1980): *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*, coll. «Elenchos» 1, Napoli.
- ISNARDI PARENTE, M. (1985-86): «Filosofia postaristotelica o filosofia ellenistica: storia di un concetto storiografico», *AIS* 9, pp. 165-193.
- JAGU, A. (1946): *Épictète et Platon. Essai sur les relations du stoïcisme et du platonisme, à propos de la morale des Entretiens*, Paris.
- JORDÁN DE URRÍES Y AZARA, P. (1957): *Epicteto. Pláticas por Arriano*, texto rev. y trad., coll. «Hispanica de autores griegos y latinos», t. I, Barcelona.
- (1958): «Epicteto, I, 4, 27», *Emerita* 26, pp. 223-226.
- JUNDZILL, J. (1985): «Practice and theory of family education in the works of Seneca, Epictetus and Marcus Aurelius», *VoxP* 5, pp. 51-61 [en polon., rés. en angl.].



- KAMTEKAR, R. (1998): «*Aidôs* in Epictetus», *CPh* 93, pp. 136-160.
- LAURENTI, R. (1960): «Epicuro in Epitteto», *Sophia* 28, pp. 59-68
- (1981): «Epitteto e lo scetticismo», dans G. Giannantoni (édit.), *Lo scetticismo antico*. Atti del Convegno organizzato dal Centro di studio del pensiero antico del C. N. R., Roma, 5-8 novembre 1980, coll. «Elenchos» 6, Napoli, t. I, pp. 377-392.
- (1988): «Lo stoicismo romano e Plutarco di fronte al tema dell'ira», dans I. Gallo (édit.), *Aspetti dello stoicismo e dell'epicureismo in Plutarco*. Atti del II Convegno di studi su Plutarco, Ferrara, 2-3 aprile 1987, coll. «Quad. del GFF» 9, Ferrara 1988, pp. 33-56.
- (1989): «Musonio, maestro di Epitteto», *ANRW* II 36. 3, 2.105-2.146.
- LACY, P. DE (1943): «The logical structure of the ethics of Epictetus», *CPh* 38, pp. 112-125.
- LONG, A. A. (2002): *Epictetus: A stoic and Socratic guide to life*, Oxford.
- LUTZ, E. C. (1947): «Musonius Rufus: "The Roman Socrates"», *YCLS* 10, pp. 1-147.
- MÜLLER, R. (1985): *Les Mégariques. Fragments et témoignages*, coll. «Histoire des doctrines de l'Antiquité classique» 9, Paris.
- NEWMAN, J. (1989): «*Cotidie meditare*. Theory and practice of the *meditatio* in imperial stoicism», *ANRW* II 36, 3, pp. 1.473-1.517.
- NUSSBAUM, M. C. (1993): «Poetry and the passions: two Stoic views», dans J. Brunschwig & M. C. Nussbaum (édit.), *Passions and perceptions: Studies in Hellenistic philosophy of mind. Proceedings of the fifth Symposium Hellenisticum*, Cambridge/New York, pp. 97-149.
- OLDFATHER, W. A. (1979r): *Epictetus. The Discourses as reported by Arrian, the Manual and Fragments*, with an English transl.: t. I: *Discourses, Books I and II*, coll. *LCL* 131, Cambridge (Mass.)/London; 1925¹.
- ORTIZ GARCÍA, P. (1933): *Epicteto. Disertaciones por Arriano*, trad., introd. y notas, coll. «Biblioteca clásica Gredos» 185, Madrid.
- PESCE, D. (1961): «Prenozioni e rappresentazioni nella dottrina di Epitteto», dans ID., *Studi di filosofia antica*, Padova, pp. 105-110.
- (1988r): «La morale di Epitteto», *Scritti sulla filosofia antica d'etica e di filosofia dell'arte*, Parma, pp. 41-52; *RF* 30, pp. 250-264; 1939¹.
- (1990): «La struttura concettuale dell'etica di Epitteto (i tre *topoi*)», dans *Il Platone di Tubinga*, coll. «Antichità class. e cristiana» 30, Brescia, pp. 51-75.
- POHLENZ, M. (1978r): *La Stoa. Storia di un movimento spirituale* (trad. de la 2^e édit. allemande, Göttingen 1959), Firenze 1967, t. II.
- PURTILL, R. L. (1973): «The master argument», *Apeiron* 7, pp. 31-36.
- RABBOU, P. (1954): *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, München.
- SCHENKL, h. (1965R): *Epicteti dissertationes ab Arriano digestae*, ad fidem codicis Bodleiani re. H. S., accedunt fragmenta, *Enchiridion* ex rec. Schwighäuseri, *Gnomologiorum Epicteteorum reliquiae indices (editio maior)*, coll. BT, Stuttgartiae; Lipsiae 1894¹; 1916².
- SCHUHL, P. M. (1960): *Le Dominateur et les possibles*, Paris.
- SCHWEINGRUBER, F. (1943): «Sokrates und Epiktet», *Hermes* 78, pp. 52-79.
- SOUILHÉ, J. (1975r): *Épictète. Entretiens*, texte établi et trad., *CUF*, t. I; 1943¹.
- SPANNEUT, M- (1961): «Epiktet», *RAC* 5, col. 599-681.



- STANTON, G. R. (1968): «The cosmopolitan ideas of Epictetus and Marcus Aurelius», *Phronesis* 13, pp. 183-195
- STARR, Ch. G. (1949): «Epictetus and the tyrant», *CPh* 44, pp. 20-29.
- STEPHENS, W. O. (1996): «Epictetus on how the stoic sage loves», *OSAPh* 14, pp. 193-210.
- THIERRY, J. J. [1944]: «Epictetus on *scheseis* [Diss. 3, 3, 5-10]», *Mnemosyne* 12, pp. 61-71.
- VOELKE, A. J. (1973): *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, coll. «Bibliothèque de philosophie contemporaine», Paris.
- WEAVER, P. R. C. (1944): «Epaphroditus, Josephus, and Epictetus», *CQ* 44, pp. 468-479.
- WYLLIE, R. (1973): «Views on suicide and freedom in stoic philosophy and some related contemporary points of view», *Prudentia* 5, pp. 15-32.
- XENAKIS, J. (1969): *Epictetus, philosopher-therapist*, The Hague, pp. 26-39.
- (1972): «Stoic suicide therapy», *Sophia* 40, pp. 88-99.

