



HAL
open science

Sur la philosophie comme askêsis (Entretiens, III, 2 et 12) : Épictète et la tradition stoïcienne

Jean-Baptiste Gourinat

► To cite this version:

Jean-Baptiste Gourinat. Sur la philosophie comme askêsis (Entretiens, III, 2 et 12) : Épictète et la tradition stoïcienne. *Aitia. Regards sur la culture hellénistique au XXIe siècle*, 2022, 12, 10.4000/aitia.10549 . halshs-03867210

HAL Id: halshs-03867210

<https://shs.hal.science/halshs-03867210>

Submitted on 5 Dec 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Aitia

Regards sur la culture hellénistique au XXI^e siècle

12 | 2022

Lectures du livre III des *Entretiens* d'Épictète

Sur la philosophie comme *askêsis* (*Entretiens*, III, 2 et 12) : Épictète et la tradition stoïcienne

On philosophy as askêsis (Discourses, 3.2 and 3.12): Epictetus and the Stoic tradition

Sulla filosofia come askêsis (Diatribes, III, 2 e 12): Epitteto e la tradizione stoica

Jean-Baptiste Gourinat



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/aitia/10549>

DOI : 10.4000/aitia.10549

ISSN : 1775-4275

Éditeur

ENS Éditions

Ce document vous est offert par Bibliothèque Diderot de Lyon - ENS



Référence électronique

Jean-Baptiste Gourinat, « Sur la philosophie comme *askêsis* (*Entretiens*, III, 2 et 12) : Épictète et la tradition stoïcienne », *Aitia* [En ligne], 12 | 2022, mis en ligne le 01 décembre 2022, consulté le 05 décembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/aitia/10549> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/aitia.10549>



Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International - CC BY-NC-ND 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>



aitia

Regards sur la culture hellénistique au XXI^e siècle

Sur la philosophie comme *askésis* (*Entretiens*, III, 2 et 12) : Épictète et la tradition stoïcienne

Jean-Baptiste Gourinat

CNRS, Centre Léon Robin (UMR 8061),
Sorbonne Université

- 1 L'entretien III, 12 d'Épictète est intitulé par Arrien « Sur l'exercice » ou « Sur l'ascèse » (Περὶ ἀσκήσεως). Épictète y expose l'exercice sans ostentation auquel doit se livrer un philosophe. L'entretien III, 2, de façon plus explicite encore, est intitulé par Arrien « À quoi il faut que s'exerce (ἀσκειῖσθαι) celui qui est en progrès ; et que nous négligeons ce qui est le plus important ». Épictète y décrit les exercices auxquels doit s'appliquer le philosophe dans son progrès vers la sagesse et la vertu, ainsi que le dit clairement le début de l'entretien : « il y a trois domaines (*topoi*) dans lesquels il faut que s'exerce celui qui veut devenir beau et bon » (III, 2, 1). « Devenir beau et bon », devenir καλὸς καὶ ἀγαθός, c'est sans ambiguïté le vocabulaire grec traditionnel de la perfection morale que reprend ici Épictète, pour désigner la perfection morale ou la vertu à laquelle tend le philosophe en progrès en accomplissant des exercices dans trois domaines – il s'agit des fameux trois *topoi* sur lesquels Adolf Bonhöffer puis Pierre Hadot ont attiré l'attention¹. Il existe une tradition bien ancrée de l'*askésis* pratiquée par le philosophe pour devenir vertueux au sein du stoïcisme. Comment ces entretiens d'Épictète se rattachent-ils à cette tradition et quelle inflexion lui donnent-ils ?

¹ Voir A. Bonhöffer, *Epictet und die Stoa*, Stuttgart, F. Enke, 1890, p. 23-27, en particulier p. 26 pour l'identification avec les trois parties de la philosophie ; P. Hadot, « Une clé des *Pensées* de Marc Aurèle : les trois *topoi* philosophiques selon Épictète », *Les Études philosophiques*, 1978, p. 65-83, repris dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, 2^e éd., Paris, Albin Michel, 2002, p. 165-192. Voir ici même la contribution de John Sellars.

L'askésis dans la tradition stoïcienne

- 2 On sait qu'il a existé des traités sur l'*askésis* dans la tradition stoïcienne. Trois traités portent le titre *Sur l'exercice* (Περὶ ἀσκήσεως) : celui d'Hérillos (III^e siècle avant J.-C.), mentionné par Diogène Laërce (VII, 166) ; celui de Denys d'Héraclée, en deux livres (III^e siècle avant J.-C.), également mentionné par Diogène Laërce (VII, 167), et enfin celui de Boéthos de Sidon (II^e siècle avant J.-C.), dont les livres III et IV sont cités dans la lettre de Théon à Héraclide (II^e siècle après J.-C. - PMilVogliano, 11). Ensuite, plus tardivement, si l'on accepte l'affiliation stoïcienne de Musonius Rufus (I^{er} siècle après J.-C.)², la diatribe VI du maître d'Épictète porte aussi ce titre, et elle était certainement connue de son élève. Il faut souligner que l'on ne connaît pas de traité s'intitulant ainsi en dehors de la tradition stoïcienne : le terme n'apparaît que dans deux autres titres d'ouvrages antiques, un traité apocryphe de Plutarque en tradition syriaque³, et un discours de Dion Chrysostome *Sur l'exercice du discours*. C'est ce qui ressort de l'index des mots-vedettes des titres d'ouvrages des philosophes antiques du dernier volume du *Dictionnaire des philosophes antiques* de Richard Goulet, dans lequel on trouve un répertoire de tous les termes employés dans les titres des ouvrages philosophiques de l'Antiquité⁴. Le discours de Dion Chrysostome, comme son titre l'indique, n'est pas un traité sur l'exercice, mais c'est un discours sur l'exercice du discours. Donc en fait tous les traités antiques sur l'*askésis* dont le titre nous est parvenu sont des traités stoïciens.
- 3 D'autre part, on sait l'importance de l'*askésis* dans la définition stoïcienne de la philosophie, telle qu'elle est rapportée dans le proème des *Placita*. Ce texte connu est en réalité le seul témoignage que l'on ait conservé sur la conception de l'*askésis* dans l'ancien stoïcisme et on sait donc très peu de choses sur celle-ci. Quand Pierre Hadot ou Michel Foucault essaient de décrire l'*askésis* stoïcienne, ils sont contraints de s'appuyer sur des textes extérieurs à la tradition stoïcienne, par exemple ceux de Philon, ou ceux de Musonius, de Sénèque et d'Épictète⁵. Voici le texte des *Placita* :

Les stoïciens disaient donc que la sagesse est la science des réalités divines et humaines (τὴν μὲν σοφίαν εἶναι θεῶν τε καὶ ἀνθρωπίνων ἐπιστήμην), tandis que la philosophie est l'exercice d'un art approprié (ἄσκησιν ἐπιτηδεῖου τέχνης) ; or ce qui est approprié, c'est la vertu qui, au niveau le plus élevé, est unique, tandis que les vertus les plus génériques sont trois, physique, éthique, logique ; c'est pourquoi la philosophie est elle aussi tripartite : physique, éthique, logique. C'est de la physique quand nous faisons des recherches sur le monde et ce qui se trouve dans le monde, de l'éthique quand nous nous

² C'est un point en débat actuellement, cette affiliation stoïcienne étant contestée par B. Inwood, « The Legacy of Musonius Rufus », dans *From Stoicism to Platonism. The Development of Philosophy, 100 BCE–100 CE*, T. Engberg-Pedersen (dir.), Cambridge, CUP, 2017, p. 254-276.

³ Voir F. Frazier, *DPhA Vb*, s.v. « Plutarque de Chéronée » [P 210], 2012, p. 1175.

⁴ R. Goulet, « Index des mots-vedettes figurant dans les titres d'ouvrages des philosophes », *DPhA VII*, 2018, p. 1427. Les données de cet index ne font que confirmer le relevé déjà très précis et quasi exhaustif établi par J. Sellars, *The Art of Living. The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*, Aldershot, Ashgate, 2003, p. 107, n. 1.

⁵ P. Hadot, « Exercices spirituels » (1977), dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, 2^e éd., Paris, Albin Michel, 2002, p. 25-26 (témoignages de Philon d'Alexandrie et analyse de Musonius Rufus dans la n. 1) ; M. Foucault, *Histoire de la sexualité*. III, *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984, chap. II, « La culture de soi », p. 51-85. Voir aussi J. Sellars, *ouvr. cit.*, chap. 5, p. 107-127, avec une discussion très nuancée de la notion d'« exercice spirituel » chez P. Hadot. J. Sellars cite aussi Clément d'Alexandrie.

consacrions à la vie humaine, de la logique quand nous nous consacrons à la raison – ce que l'on appelle aussi la dialectique⁶.

- 4 Selon ce témoignage, les stoïciens distinguaient la sagesse de la philosophie en définissant la seconde comme l'exercice d'un art approprié à la première (ἄσκησις ἐπιτηδείου τέχνης). Cette définition est suivie d'une explication selon laquelle cet « art approprié » est la vertu. On a donc ici la réinterprétation stoïcienne d'une distinction classique entre la sagesse et la philosophie qui, sans reprendre littéralement la définition de la philosophie comme « amour de la sagesse », comprend bien la philosophie comme ce qui tend vers la sagesse ou s'efforce d'y atteindre, en exerçant la vertu ou en s'exerçant à la vertu. Cette définition est suivie d'une énumération des vertus les plus génériques, qui sont la physique, l'éthique et la logique. Selon le texte, c'est ce qui explique que la philosophie elle aussi soit tripartite : l'exercice de la philosophie est tripartite comme la sagesse ou la vertu sont tripartites. Si l'on met en parallèle ce qui est dit ici, à savoir que la philosophie est tripartite, avec le fait qu'Épictète dit qu'il y a trois domaines dans lesquels doit s'exercer le progressant pour devenir beau et bon (autrement dit pour devenir vertueux), et si l'on pense aussi que les parties de la philosophie étaient décrites par certains stoïciens comme des *topoi*⁷, on est tenté d'établir une correspondance entre les trois parties traditionnelles de la philosophie stoïcienne et les trois *askéseis* dont parle Épictète, comme le fait Hadot. Mais les descriptions données dans les *Placita* de ce que sont respectivement la physique, l'éthique et la logique laissent largement la place à une interprétation assez théorique de ces « exercices ». Les descriptions de l'éthique et de la dialectique sont assez ambiguës parce qu'il est dit que l'éthique et la logique sont des exercices qui consistent à « se consacrer » (κατησχολημένον) soit à ce qui concerne la vie humaine, soit à ce qui concerne le *logos*. « Se consacrer » (κατησχολημένον) est évidemment assez ambigu : on pense à l'étude (σχολή) et le verbe indique précisément le contraire de la σχολή, c'est-à-dire un grand affairément ou travail intense, mais cela peut viser aussi bien un grand travail de réflexion théorique qu'une activité non théorique. À propos de la physique comme philosophie, on a en revanche une description beaucoup plus théorique, selon laquelle faire de la physique consiste à « faire des recherches sur le monde et ce qui se trouve dans le monde » (περι κόσμου ζητώμεν και τῶν ἐν κόσμῳ). Ce qui est décrit ici comme une « ascèse » est manifestement dans le cas de la physique une recherche théorique sur la nature et non ce qu'Hadot appelle de la « physique vécue »⁸.

- 5 Parallèlement à cette définition de la philosophie comme *askésis*, deux autres témoignages anciens proposent deux définitions proches, mais sans le terme *askésis* : l'un attribue cette définition à Chrysippe, l'autre plus vaguement aux philosophes dogmatiques. Le témoignage le plus ancien et le plus général est celui de Sextus :

Les philosophes dogmatiques [...] disent que la philosophie est la recherche de la sagesse (ἐπιτηδευσιν σοφίας), et que la sagesse est la science des réalités divines et humaines⁹.

⁶ [Plutarque], *Opinions des philosophes sur la physique*, proem. 874 E-F. = LS, 26 A = SVF, II, 35.

⁷ Diogène Laërce, VII, 39 (LS, 26 B).

⁸ Voir notamment P. Hadot, *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris, Fayard, 1992, p. 111.

⁹ Sextus Empiricus, *Adv. math.*, IX, 13 = SVF, II, 36.

Le témoignage qui attribue cette définition à Chrysippe se trouve dans une lettre d'Isidore de Péluse (350-360 - 435-440) :

Chrysippe définit la philosophie comme la recherche de la rectitude du *logos* (ἐπιτήδευσις λόγου ὀρθότητος)¹⁰.

Comment Isidore au V^e siècle savait-il que cette définition est de Chrysippe et non pas d'un autre stoïcien, alors qu'aucun autre témoignage conservé ne rapporte cette définition à ce philosophe ? On peut avoir quelques doutes sur la fiabilité de cette attribution et s'interroger sur sa provenance, que, sauf erreur de ma part, on ne peut retracer. Mais on ne peut évidemment pas écarter l'hypothèse que cette attribution soit fiable même s'il est difficile de reconstituer l'origine de l'érudition d'Isidore, d'autant que l'on retrouve cette définition dans un papyrus sur les vertus dialectiques du sage, le papyrus d'Herculanum 1020¹¹, qui est souvent attribué à Chrysippe précisément en partie sur la base du témoignage d'Isidore. Que cette définition soit de Chrysippe ou d'un autre stoïcien, il ne peut guère faire de doute qu'il s'agisse d'une définition stoïcienne. Le point commun de ces deux définitions est qu'on n'y retrouve pas le terme *askêsis*, mais qu'à sa place apparaît celui d'*epitêdeusis*. Le texte de Sextus, à part cette substitution du terme *epitêdeusis* au terme *askêsis*, est proche de celui des *Placita* : on y retrouve la même articulation entre sagesse et philosophie, et la même définition de la sagesse comme « science des choses divines et humaines »¹². Il faut bien dire que, en ce qui concerne l'*askêsis* dans l'ancien stoïcisme, malheureusement nos informations se limitent là, et ne sont complétées que par une version latine, donnée par Sénèque dans la lettre 89, 5, où il rappelle la distinction entre la sagesse comme « science des choses divines et humaines » et la philosophie qui cherche à l'atteindre, et où il traduit à la fois la définition rapportée par les *Placita* par l'expression *studium virtutis* et celle attribuée à Chrysippe par Isidore par l'expression *adpetitio rectae rationis*. Si l'on n'a pas d'informations plus précises sur cette conception stoïcienne, il est néanmoins suffisamment clair que la distinction entre sagesse et philosophie est, comme le dit Sénèque, bien établie (lettre 89, 6), et que les stoïciens identifient la philosophie à une recherche ou à un exercice, différents de la sagesse mais tendant vers elle. La fidélité d'Épictète à la doctrine de l'ancien stoïcisme est donc assez difficile à évaluer, faute de la connaître assez précisément, mais, de fait, la classification par Épictète de l'exercice philosophique en trois *topoi* que sont « celui qui concerne les désirs et les aversions », « celui qui concerne les impulsions et les répulsions, et simplement, le devoir », et celui « qui concerne les assentiments »¹³ n'apparaît pas dans nos sources sur l'ancien stoïcisme.

¹⁰ Isidore de Péluse, *Lettres*, V, 558 = *FDS*, 2 B.

¹¹ *PHerc.* 1020, col. 108. Voir M. Alessandrelli, G. Ranocchia (éd.), *Scrittore stoico anonimo. Opera incerta. PHerc. 1020, coll. 104-112*, ILIESI digitale. Testi e tradizioni 1, ILIESI-CNR, 2017.

En ligne : http://www.iliesi.cnr.it/pubblicazioni/Testi-01-Alessandrelli_Ranocchia.pdf.

¹² Cette articulation entre la philosophie comme ἐπιτήδευσις σοφίας et la sagesse comme « science des réalités divines et humaines » se retrouve en contexte non stoïcien, par exemple chez Philon (*Congr.*, 80) qui ajoute que la sagesse est aussi la science de leurs causes, une variante mentionnée par Sénèque.

¹³ *Entretiens*, III, 2, 1-2. Cette tripartition se retrouve dans une douzaine de passages des *Entretiens* : I, 4, 11-12 ; I, 21, 1-2 ; II, 8, 29 ; II, 17, 14-17 ; II, 17, 31 ; III, 3, 1-8 ; III, 9, 18 ; III, 12 ; III, 26, 13-14 ; IV, 4, 16-17 ; IV, 10, 1-13 ; IV, 11, 6 ; fr. 28 (Marc Aurèle, XI, 37).

L'askésis dans les *Entretiens*, III, 2 et 12

- 6 Les entretiens 2 et 12 du livre III sont entièrement consacrés à l'*askésis* philosophique. L'entretien 2 traite des exercices auxquels doit se consacrer le progressant : « À quoi il faut que s'exerce le progressant » (Περὶ τίνα ἀσκειῖσθαι δεῖ τὸν προκόψοντα), dit la première partie du titre, et, comme je l'ai indiqué dans l'introduction, cela est formulé directement dès la première phrase de l'entretien : « il y a trois domaines dans lesquels il faut que s'exerce celui qui veut devenir beau et bon » (τρῆς εἰσι τόποι, περὶ οὓς ἀσκηθῆναι δεῖ τὸν ἐσόμενον καλὸν καὶ ἀγαθόν, III, 2, 1). Le « progressant » dans le titre d'Arrien est une glose manifestement correcte de « celui qui veut devenir beau et bon (καλὸς καὶ ἀγαθός) », puisque le terme « progressant » apparaîtra explicitement au paragraphe 5, et il est également clair que ces progressants sont des philosophes (par opposition à celui qui est devenu beau et bon) : en effet, le terme « philosophes » apparaît explicitement au paragraphe 6, dont l'argument est résumé dans la seconde partie du titre : « et que nous négligeons ce qui est le plus important » (καὶ ὅτι τῶν κυριωτάτων ἀμελοῦμεν). La première personne du pluriel du titre représente les « philosophes actuels », l'entretien montrant que l'interlocuteur d'Épictète en fait partie, ce qui justifie cet usage de la première personne du pluriel. On retrouve donc ici l'opposition traditionnelle entre philosophie et sagesse, entre le philosophe et l'homme devenu « beau et bon », c'est-à-dire vertueux ou sage, et l'entretien a pour but d'expliquer à quels exercices (*askéseis*) doit se consacrer le philosophe progressant pour devenir un sage accompli et un individu vertueux. L'entretien développe son argumentation de la manière suivante :
1. (1-5) Les trois domaines d'exercice pour devenir vertueux :
 - (1-3) (i) désirs et aversions, (ii) impulsions et répulsions, (iii) assentiments ;
 - (4-5) le plus important est celui qui concerne (i) les passions, puis vient (ii) celui qui concerne les devoirs et enfin (iii) celui qui concerne les représentations.
 2. (6-12) Critique de l'importance excessive du troisième domaine chez les philosophes contemporains :
 - (6-7) les philosophes actuels laissent de côté le premier et le second pour se consacrer au troisième ;
 - (8) les conséquences de l'absence d'exercice dans les autres domaines ;
 - (9-10) ce ne sont pas les capacités dans le troisième domaine qui font les meilleurs philosophes ;
 - (11-12) anecdote sur Diogène désignant un sophiste avec un geste obscène : ce sont ses convictions qui définissent un homme.
 3. (13-18) La capacité à lire et commenter des ouvrages difficiles de logique (Chrysippe, Antipater, Archédème, Crinis) ne convient qu'à ceux qui ont déjà maîtrisé leurs passions, pour les autres, elle n'est que de la vanité.
- 7 Comme il le fait souvent, Épictète établit dans les paragraphes 4 et 5 une hiérarchie entre les trois domaines d'exercice et la suite de l'entretien s'attache principalement à montrer chez les philosophes contemporains une importance excessive du troisième domaine, à savoir la maîtrise de l'assentiment. Au début du paragraphe 6, il apparaît clairement que cette maîtrise est restreinte par les philosophes contemporains à la recherche de la virtuosité logique. Épictète la résume en effet ainsi : « les arguments changeants, ceux qui persuadent par la manière d'interroger, les hypothétiques et les menteurs ». Les arguments « changeants » (μεταπίπτοντες) sont souvent

mentionnés par Épictète¹⁴. Ce sont des arguments qui jouent sur une propriété de certaines propositions, à savoir qu'elles changent de valeur de vérité¹⁵. Il est assez difficile d'identifier ceux qui persuadent par la manière d'interroger (τῷ ἠρωτηθῆσθαι πειραίνοντα)¹⁶. Les hypothétiques sont également mentionnés souvent¹⁷ : ce sont des arguments caractérisés par l'usage du subjonctif, comme « Supposons que la terre soit le centre de la sphère solaire »¹⁸. Chrysippe avait consacré onze à quatorze volumes, répartis en six ou sept traités, aux hypothèses¹⁹. Quant au menteur, il s'agit de l'un des sophismes les plus commentés par les stoïciens²⁰. L'interlocuteur d'Épictète lui oppose (III, 2, 7) la nécessité de se protéger de la tromperie engendrée par les sophismes (διαφυλάξαι τὸ ἀνεξαπάτητον), ce qui est à nouveau un terme de la dialectique stoïcienne, désignant la capacité du dialecticien à ne pas être trompé²¹. Mais la réponse d'Épictète fuse : une telle maîtrise ne s'impose que pour l'homme « beau et bon », qui a achevé de s'exercer dans les autres domaines et qui reste insensible devant les richesses ou la beauté d'une jolie fille, et c'est d'abord devant des représentations de tels objets que doit s'exercer la fermeté de l'esprit (ἀμεταπτωσία, III, 2, 8), qui est la caractéristique de l'âme du sage lorsqu'elle a atteint la science (ἐπιστήμη)²². Cette réponse va en fait un cran au-dessus de l'argument précédent d'Épictète, qui attribuait cette maîtrise technique de l'assentiment dans le domaine de la logique aux progressants « et vise à ce qu'ils aient une grande maîtrise d'eux-mêmes, afin que les représentations qui surviennent, même dans le sommeil, l'ivresse ou dans des accès de mélancolie, n'échappent pas à leur examen » (III, 2, 5). Sommeil, ivresse, mélancolie sont les trois contre-exemples académiciens pour montrer l'impossibilité de distinguer les représentations compréhensives des représentations trompeuses, tandis que les stoïciens soulignent la capacité de ne pas se laisser abuser par ses représentations et ses hallucinations, même dans ces situations, et de les distinguer des représentations compréhensives²³. Épictète ici

¹⁴ *Entretiens*, I, 7, 20-21 ; II, 13, 21 ; II, 17, 27 ; II, 21, 17 ; II, 23, 41 ; III, 21, 10 ; III, 24, 80 ; IV, 6, 15 ; IV, 12, 12.

¹⁵ Sextus Empiricus, *P.*, II, 229-234 (LS, 37 A). Sur les arguments changeants et leur traitement par Épictète, voir J. Barnes, *Logic and the Imperial Stoa*, Leyde, Brill, 1997, p. 99-125. Sur la logique chez Épictète, afin de ne pas me répéter, je me permets de renvoyer aussi à mon article « Épictète et la logique : une variation sur le thème des vertus dialectiques du sage », dans « *Mais raconte-moi en détail...* » *Mélanges de philosophie et de philologie offerts à Lambros Couloubaritsis*, M. Broze, B. Decharneux, S. Delcomminette (dir.), Paris, Bruxelles, Vrin, Ousia, 2008, p. 435-446.

¹⁶ Correction basée sur III, 21, 10, et I, 7, 1 (Par. 1959). Il se pourrait aussi qu'il s'agisse des arguments dits asylogistiques ou non déductifs en raison de l'invalidité de la forme de l'interrogation (διὰ τὸ ἐν μοχθηρῷ ἠρωτηθῆσθαι σχημάτι) mentionnés notamment par Sextus, *M.*, VIII, 432. Car ces arguments bien que non concluants paraissent l'être. Voir aussi les suggestions répertoriées et celle avancée par J. Barnes, *ouvr. cit.*, p. 136-138, et celle de P. Crivelli, « Epictetus and logic », *The Philosophy of Epictetus*, T. Scaltsas, A. S. Mason (dir.), Oxford, OUP, 2007, p. 29-30.

¹⁷ *Entretiens*, I, 7 ; I, 25, 11-13 ; I, 26 ; II, 21, 17 ; III, 24, 78-80 ; IV, 4, 14-15.

¹⁸ Ammonius, *In De int.*, p. 2, 26 sq. Busse.

¹⁹ Diogène Laërce, VII, 196.

²⁰ La formulation probablement la plus fidèle se trouve chez Cicéron, *Acad. pr.*, II, 95. Sur le menteur chez les stoïciens, voir notamment W. Cavini, « Chrysippus on Speaking Truly and the Liar », *Dialektiker und Stoiker*, K. Döring, T. Ebert (dir.), Stuttgart, F. Steiner, 1993, p. 85-109 ; M. Mignucci, « The Liar Paradox and the Stoics », dans *Topics in Stoic Philosophy*, K. Ierodiakonou (dir.), Oxford, OUP, 1999, p. 54-70.

²¹ PHerc. 1020, col. 108.

²² Voir notamment Diogène Laërce, VII, 47 (LS, 31 B = SVF, II, 130) : la science est une disposition dans la réception des représentations « qui ne se laisse pas renverser par un argument » (ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου).

²³ Cicéron, *Acad. pr.*, II, 51-53 ; Sextus Empiricus, *M.*, VII, 244-247 (LS, 39 G et 30 F = SVF, II, 65).

passage de l'attribution de cette maîtrise de l'assentiment au progressant à sa maîtrise par le sage, mais cette gradation est tout à fait compréhensible : il est utile au progressant de ne pas se laisser abuser par ses représentations ou ses hallucinations dans la vie courante, et le sommeil, l'ivresse et la mélancolie sont des situations de la vie courante, tandis que la maîtrise de l'assentiment face aux arguments captieux dans les débats dialectiques est un raffinement moins urgent, qui ne s'adresse qu'aux philosophes accomplis. C'est, semble-t-il, une position stoïcienne plutôt orthodoxe²⁴.

- 8 Dans la suite de l'entretien, Épictète développe deux arguments : le premier est que ce ne sont pas les capacités en logique qui font les meilleurs philosophes, et que ce n'est pas non plus la capacité à commenter des textes philosophiques. Dans ce second argument, il cite quatre auteurs stoïciens, Chrysippe, Antipater, Archédème et Crinis. Or ce sont les auteurs les plus cités dans l'exposé de Diogène Laërce sur la logique stoïcienne (VII, 49-53), alors même que certains d'entre eux, notamment Archédème et surtout Crinis, sont très peu connus par ailleurs : il est donc très probable qu'Épictète fait ici allusion à des traités de logique stoïcienne, car le seul point commun de ces quatre stoïciens est leur réputation comme auteurs d'ouvrages techniques de logique stoïcienne.
- 9 Ce à quoi doit s'exercer celui qui veut devenir « beau et bon », ce n'est donc pas l'apprentissage technique de la logique, mais la maîtrise de ses désirs et de ses aversions, et celle des impulsions et des répulsions. Épictète reste relativement allusif ici sur la nature même de ces exercices, il s'attarde davantage sur ce que le philosophe doit éviter de faire que ce qu'il doit pratiquer comme exercice. Il souligne le but du premier exercice : s'affranchir des passions (III, 2, 3), et précise en ce qui concerne le second qu'il ne s'agit pas pour autant de devenir « apathiques » ou « insensibles comme les statues » (ἀπαθῆ ὡς ἀδριάντα), mais qu'il faut au contraire agir (III, 2, 4) et accomplir son devoir (καθῆκον, III, 2, 2). Ce sera la tâche de l'entretien suivant (III, 3) d'expliquer plus précisément que l'exercice consiste dans les trois domaines concernés à « user de ses représentations conformément à la nature », en s'aidant notamment d'une règle qui est de se demander si les choses dépendent de nous ou ne dépendent pas de nous. Ces exercices sont donc des exercices sur les représentations, qui doivent les ramener à une norme de conformité à la nature, de telle sorte que ces représentations normées nous affranchissent des passions et nous conduisent à accomplir des actions convenables. Cette régulation des représentations, qui règlent nos émotions et nos actions, est évoquée dans l'entretien 2 par la série d'exemples de choses (la pièce d'argent, la jolie fille, l'héritage du voisin) que l'on doit s'exercer à ne pas convoiter (III, 2, 8). C'est ensuite l'entretien 12, intitulé « Sur l'exercice », qui revient sur la nature de cet exercice.
- 10 On retrouve dans ce traité les trois *topoi*. Mais la discussion qui fait vraiment l'objet de l'entretien est de savoir à quel type d'exercice il faut se livrer. L'entretien développe son argumentation de la manière suivante :

²⁴ Sur l'orthodoxie de la position d'Épictète, voir P. Crivelli, art. cit., p. 25-27 ; J.-B. Gourinat, art. cit., p. 443-446.

1. (1-2) L'exercice ne doit pas consister à se livrer à des activités contre-nature, ostentatoires et dangereuses.
 2. Exercice appliqué au premier *topos*, le désir et l'aversion (*orexis* et *ekklisis*) :
 - (3-5) le but (*τροκείμενον*) de l'exercice est d'éviter la frustration dans nos désirs ;
 - (6) l'habitude (*ethos*) est plus forte, et l'exercice est utile pour opposer une autre habitude à l'habitude antérieure ;
 - (7-12) il y a une inclination naturelle au plaisir et l'exercice permet de résister à cette inclination naturelle.
 3. (13) Application au second *topos* : impulsion et répulsion (*hormê* et *aphormê*).
 4. (14-15) Application au troisième *topos* : assentiment.
 5. (16-17) Les exercices physiques ne peuvent entrer dans l'ascèse que s'ils contribuent à éduquer le désir et l'aversion, non s'ils sont ostentatoires.
- 11 La partie centrale de l'entretien reprend et développe la même division entre les trois *topoi* que l'entretien 2, en suivant donc le même schéma que dans une douzaine d'autres passages des *Entretiens*²⁵, mais le paragraphe 6 suggère un aspect essentiel de l'exercice, le rôle de l'habitude, tandis que le début et la fin de l'entretien soutiennent qu'il ne faut pas se livrer à des exercices contre-nature, ostentatoires ou dangereux (III, 12, 1-2), et que les exercices du corps ne doivent avoir qu'une place limitée et circonscrite dans ces exercices (III, 12, 16-17). Or tant le rôle de l'habitude que celui de l'exercice du corps sont des points importants de la leçon de Musonius Rufus « Sur l'ascèse ». Comme il est peu vraisemblable qu'Épictète n'ait pas connu cette leçon, ou du moins qu'il ait ignoré les vues de son maître sur l'ascèse, celles-ci sont probablement à l'arrière-plan de l'entretien.
- 12 Les paragraphes 1-2 opposent donc les exercices auxquels doit se livrer le philosophe à des exercices « contre-nature », « contraires au sens commun » ou « dangereux », dont la pratique ravalerait le philosophe au rang de « faiseur de tours » (*θαυματοποιός*)²⁶. Épictète cite trois exemples de ces tours de force : marcher sur une corde raide, tenir un palmier²⁷ et embrasser les statues. Le premier exemple est celui d'un faiseur de tours, qui pratique effectivement un exercice dangereux, le deuxième est vraisemblablement celui d'un ascète à la pratique spectaculaire, tandis que le troisième renvoie en fait à une pratique bien connue de Diogène de Sinope, qui embrassait des statues en hiver pour s'endurcir contre le froid²⁸. Si Épictète, en s'opposant aux exercices « contre-nature », semble s'accorder en partie

²⁵ Voir n. 13 *supra*.

²⁶ Sur la signification de ce terme, voir T. Bénatouïl, « Le philosophe et l'acrobate (Épictète, *Entretiens* III, 12) », *Methodos* 21, 2021, p. 2 et n. 6.
En ligne : <https://doi.org/10.4000/methodos.8427>.

²⁷ *φοίνικα ἰστώνειν*. La plupart des traducteurs français traduisent par « faire le poirier » en comprenant qu'il s'agit d'une acrobatie analogue au poirier, mais ce sens n'est pas documenté dans les sources antiques. T. Bénatouïl, art. cit., renvoie à juste titre au commentaire de Schweighaüser (*Epicteteteae Philosophiae Monumenta*, Leipzig, Weidmann, 1799, t. II, vol. 2, p. 663), qui s'inspire lui-même d'Upton, qui a probablement identifié ce dont il s'agit : des « escaladeurs de palmiers » (*φοινιβατέοντες*) en Arabie ou en Égypte, mentionnés par Lucien, *De dea Syria*, 29, qui décrit cette pratique en la comparant avec celle d'un ermite qui à Hiéropolis (la ville natale d'Épictète) escalade un phallus de pierre « comme les escaladeurs de palmier » et s'y tient immobile pendant sept jours. La comparaison chez Lucien avec l'ermite de Hiéropolis invite à comprendre qu'il s'agit d'ascètes qui se tiennent perchés en haut de palmiers et les immobilisent (*ιστώνειν*), sans doute en se tenant immobiles à leur sommet.

²⁸ Diogène Laërce, VI, 23. Sur l'interprétation de cet exercice, voir M.-O. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Paris, Vrin, 1986, p. 66-71.

avec la conception cynique de l'exercice, qui prônait aussi des exercices « conformes à la nature » plutôt que des peines « inutiles »²⁹, par l'exemple choisi il semble néanmoins prendre explicitement ses distances par rapport à l'exercice cynique tel qu'il était pratiqué par Diogène. On peut s'interroger sur cette prise de distance, sachant que Diogène et la figure du cynique sont des modèles quasi constants pour Épictète, notamment dans l'entretien III, 22, intitulé par Arrien « Sur le cynisme »³⁰. Thomas Bénatouïl suggère que cette prise de distance peut être liée à une conception différente de la référence à la vie en conformité à la nature³¹, et surtout qu'Épictète voit dans les exercices cyniques une forme d'ostentation³², ce qui apparaît clairement dans la conclusion de l'entretien, où certes il n'y a plus d'allusion à Diogène mais où Épictète condamne les pratiques ostentatoires (πρὸς ἐπίδειξιν) d'exercices du corps. Or en mettant ceux qui embrassent des statues sur le même plan que les funambules et les ascètes escaladeurs de palmier, Épictète avait déjà suggéré par ce rapprochement même qu'embrasser les statues était une pratique aussi spectaculaire que les deux autres. À la fin de l'entretien, il cite par contraste un certain Apollonios, énigmatique pour nous mais manifestement familier pour Épictète et ses disciples³³, dont l'ascèse était discrète et non ostentatoire, effectuée « pour soi » (σαυτῷ), et qui conseillait de s'entraîner par les fortes chaleurs à boire une gorgée d'eau fraîche puis à la recracher sans rien dire à personne :

Quand tu veux *t'exercer pour toi-même* (σαυτῷ ἀσκήσαι), si tu as très soif un jour de grande chaleur, aspire une gorgée d'eau fraîche, recrache-la, et ne le dis à personne³⁴.

Or, comme le fait très justement remarquer Thomas Bénatouïl dans le chapitre 47 du *Manuel*, les deux pratiques, embrasser les statues et rejeter une gorgée d'eau fraîche par une forte chaleur, sont très précisément rapprochées et opposées, et Épictète place clairement l'embrassement des statues du côté de l'ostentation :

Si jamais tu veux *t'exercer à supporter la peine* (ἀσκήσαι πρὸς πόνον), fais-le pour toi-même (σαυτῷ) et non pour la galerie (μὴ τοῖς ἕξω). Ne va pas embrasser des statues. Mais si jamais tu as très soif, prends dans ta bouche une gorgée d'eau fraîche, recrache-la, et ne le dis à personne.

- 13 Le chapitre 47 du *Manuel* apparaît comme un condensé de l'entretien III, 12, mais il introduit aussi un léger changement de perspective. L'expression employée dans le *Manuel* par Épictète, « t'exercer à supporter la peine »

²⁹ Diogène Laërce, VI, 71.

³⁰ Sur cet entretien, voir le commentaire de M. Billerbeck (éd.), *Epiktet, Vom Kynismus*, Leyde, Brill, 1978. Sur le modèle qu'est Diogène pour Épictète, voir aussi désormais I. Chouinard, *Un tonneau sous le Portique. La réception du cynisme chez les stoïciens*, thèse inédite, Sorbonne Université - Université de Montréal, 2021, p. 185-218.

³¹ T. Bénatouïl, art. cit., p. 3.

³² T. Bénatouïl, art. cit., p. 5-6.

³³ Sur l'identité de cet Apollonios, parfois identifié avec l'ascète néopythagoricien et thaumaturge Apollonios de Tyane, parfois avec un stoïcien du même nom, voir la mise au point de T. Bénatouïl, art. cit., p. 6 et n. 31-33 p. 12. On remarquera que l'exercice est attribué à Platon chez Stobée (*Eclog.*, III, 17, 35, p. 501-502 éd. Hense) comme un exercice de correction du désir (κολάζων τὴν ἐπιθυμίαν), avec une variante qui l'attribue à Pythagore dans le *Florilegium Monacense* 231 (Meineke, vol. 4, p. 286), ce qui pourrait bien indiquer que l'exercice a une origine platonicienne ou pythagoricienne, et incliner vers Apollonios de Tyane, qui avait certes une réputation de mage accomplissant des miracles quelque peu ostentatoires, mais qui était aussi un ascète d'obédience pythagoricienne. La façon dont Épictète en parle implique qu'il s'agit d'un ascète réputé.

³⁴ *Entretiens*, III, 12, 17.

(ἀσκήσαι πρὸς πόνον), fait clairement allusion au type d'exercice qui est celui des cyniques, où la peine (πόνος) joue un rôle essentiel. L'exercice cynique est non seulement un entraînement ostentatoire (πρὸς ἐπίδειξιν), pour la galerie (τοῖς ἔξω) et non pour soi (σῆμα), répété dans les deux textes), mais c'est aussi un entraînement à la peine et par la peine, qui a pour fonction d'affermir et d'endurcir le corps et l'âme³⁵, alors que ce n'est pas le but de l'ascèse stoïcienne, qui est de devenir « beau et bon », comme le dit Épictète, et non de devenir endurant. Certes, devenir vertueux est le but à l'arrière-plan de l'ascèse cynique, comme de celle prônée par Épictète, mais cette vertu passe d'abord dans l'ascèse cynique par un renforcement de la vigueur physique et de la résistance corporelle. Dans l'entretien 12, au paragraphe 16, Épictète subordonne très nettement les exercices qui concernent le corps au désir et à l'aversion : ainsi, tandis qu'embrasser les statues a clairement pour fonction d'endurcir le corps contre la peine, l'exercice qui consiste à recracher discrètement une gorgée d'eau fraîche par une journée de grande chaleur, s'il peut accessoirement exercer à supporter la peine comme le dit le chapitre 47 du *Manuel*, apparaît plutôt dans l'entretien comme subordonné à la maîtrise du désir et de l'aversion ; c'est à cela que cet exercice est subordonné en III, 12, 16-17, et toute référence à l'entraînement à la peine est cette fois absente. Les deux textes se font écho dans leur rejet de l'ascèse ostentatoire des cyniques mais donnent aussi le sens stoïcien de l'exercice.

- 14 Dans l'entretien, la recommandation est attribuée à Apollonios tandis que, dans le *Manuel*, Épictète se l'approprie, en explicitant la portée anti-cynique, plus discrète dans l'entretien. Mais c'est dans ce dernier que la subordination de l'exercice à la maîtrise du désir et de l'aversion est assumée dans une perspective qui se distingue plus ouvertement de la perspective cynique. C'est une dimension que l'on retrouve dans des parallèles platonico-pythagoriciens de cet exercice, où il est décrit comme visant à la correction du « désir concupiscent » (ἐπιθυμία)³⁶. L'exercice du rejet de la gorgée d'eau fraîche, tel qu'il est commenté dans les deux passages d'Épictète où il apparaît, semble donc bien indiquer la différence entre la nature et la fonction de l'ascèse en contexte stoïcien et en contexte cynique aux yeux d'Épictète. Alors que l'ascèse du corps à la peine, qui renforce sa vigueur naturelle, et le conduit par ce chemin à la vertu, cette ascèse, dans la pratique cynique, court aux yeux d'Épictète le risque d'une dérive ostentatoire, et l'exercice du corps, tel qu'il doit être pratiqué à ses yeux, doit être non ostentatoire, et se vouloir subordonné à l'objectif de maîtrise du désir et de l'aversion. Cet objectif n'est certes pas absent de l'ascèse cynique, mais il n'y est guère présent aux yeux d'Épictète.
- 15 Cette subordination de l'ascèse du corps au premier *topos*, celui du désir et de l'aversion, introduit très nettement une hiérarchie et fait implicitement écho à l'articulation de deux ascèses, celle de l'âme et celle du corps, en contexte cynique, en particulier chez Diogène de Sinope. Selon Diogène Laërce (VI, 70), il aurait en effet soutenu que « l'ascèse est double, l'une concerne l'âme et l'autre le corps (τὴν μὲν ψυχικὴν, τὴν δὲ σωματικὴν) : dans celle-ci, des représentations, nées dans un entraînement continu (ἐν γυμνασίᾳ συνεχεῖ), permettent d'atteindre avec aisance les œuvres de la vertu ». Diogène Laërce explique que ces deux formes d'exercice sont

³⁵ Voir Diogène Laërce, VI, 70-71, et les développements de M.-O. Goulet-Cazé, ouvr. cit., p. 53-71.

³⁶ Voir n. 33 *supra*.

complémentaires l'une de l'autre, et il oppose les œuvres des artisans, des joueurs de flûte et des athlètes, qui n'exercent que le corps, aux exercices de l'âme, qui sont complémentaires de ceux du corps pour atteindre une vie vertueuse. Il est fort possible que cette double ascèse n'ait été attribuée que tardivement à Diogène de Sinope, et soit le résultat d'une influence stoïcienne rétrospective, puisqu'on la retrouve chez Musonius Rufus³⁷. Comme chez Épictète, l'ascèse est à finalité morale, celle de rendre l'homme vertueux, et on notera dans la description de Diogène Laërce le rôle joué par les représentations, mais ce qui distingue le point de vue d'Épictète, c'est la subordination de l'ascèse du corps à celle du désir, alors que Diogène Laërce attribue plutôt à Diogène une complémentarité des deux exercices. Dans la mesure où il s'oppose assez explicitement à un trait caractéristique de l'ascèse du corps selon Diogène, le fait de s'endurcir au froid en embrassant des statues en hiver, il est clair qu'Épictète pense que cette ascèse du corps fait partie des pratiques cyniques. Mais il est inconcevable que, tout en ayant l'ascèse cynique en ligne de mire, il ne pense pas à la double ascèse défendue par son maître Musonius.

- 16 Or, dans sa leçon 6, intitulée « Sur l'ascèse » comme l'entretien d'Épictète, la perspective de Musonius est clairement beaucoup plus proche du stoïcisme que du cynisme. Le rédacteur de la leçon³⁸ commence par rappeler que Musonius « exhortait ses disciples à s'exercer » et qu'il disait que la vertu est double, théorique et pratique, comme la médecine et la musique, et qu'il faut donc non seulement avoir appris les « théorèmes de l'art », mais « s'être entraîné à agir selon ces théorèmes (γεγυμνάσθαι πράττειν κατὰ τὰ θεωρήματα) » (édition Hense, p. 22, 6-12). Ensuite (p. 23, 3-17), Musonius va appliquer cette conception de l'exercice aux quatre vertus cardinales, modération, courage, justice et prudence (*phronesis*), une doctrine typiquement stoïcienne³⁹. En dehors de cette doctrine des vertus cardinales, on retrouve dans cette description beaucoup d'éléments stoïciens : la distinction implicite de la sagesse et de l'exercice, la comparaison de la philosophie avec la médecine⁴⁰ et sans doute aussi avec la musique⁴¹, le fait que la vertu est le but de l'exercice, et l'affirmation que la vertu est à la fois théorique et pratique. Ce dernier point semble caractéristique du stoïcisme, par contraste avec la distinction entre vertus dianoétiques et vertus pratiques, comme dans l'aristotélisme : ainsi Sénèque (*Lettres*, 94, 45) dit-il lui aussi que « la vertu se divise en deux parties, la contemplation du vrai et l'action », et Diogène Laërce (VII, 126) écrit-il que, selon les stoïciens, « l'homme vertueux est quelqu'un qui à la fois a la connaissance théorique et met en pratique les actions à accomplir » (θεωρητικὸν τε καὶ πρακτικὸν τῶν ποιητέων)⁴². Musonius ajoute ensuite que, comme l'être humain est

³⁷ C'est ce que soutient M.-O. Goulet-Cazé, ouvr. cit., p. 210-217 : pour elle, il y a chez Diogène une « ascèse corporelle à finalité spirituelle » (p. 212), et rien dans les sources cyniques avant cet exposé de Diogène Laërce ne laisse « place pour un entraînement spécifique de l'âme » (p. 211), de sorte qu'il est tout à fait possible que la distinction entre les deux formes d'ascèse ait été introduite dans l'exposé de Diogène Laërce sous l'influence de stoïciens comme Musonius Rufus ; cette influence ne se limite pas à la double ascèse et il y a plusieurs points de convergence entre la position de Musonius et celle exposée par Diogène Laërce (p. 216).

³⁸ Les « diatribes » de Musonius, transmises par Stobée, n'ont pas été rédigées par lui, mais par l'un de ses disciples, un certain Lucius, qu'il n'est pas possible d'identifier.

³⁹ Voir notamment Diogène Laërce, VII, 92 (SVF, III, 265), et Stobée, *Eclogae*, II, 7, p. 59, 4-60 (LS, 61 H, SVF, III, 262).

⁴⁰ Cf. Cicéron, *De officiis*, I, 60.

⁴¹ C'est ce que peut suggérer l'exemple de l'oreille musicale éduquée chez Cicéron, *Acad. pr.*, II, 20.

⁴² Chez Panétius seulement on semble trouver une inflexion plus aristotélisante, lorsqu'il « dit donc qu'il y a deux vertus, la théorique et la pratique » (Diogène Laërce, VII, 92),

composé d'âme et de corps, il est nécessaire qu'il exerce les deux : le philosophe doit entraîner son corps dans la perspective de la vertu (p. 24, 8 - 25, 4). Il en résulte qu'il y a deux formes d'exercice : l'exercice du corps et de l'âme, et celui de l'âme seule (p. 25, 4 - 26, 5). Ce point est déjà une différence notable par rapport à l'ascèse de Diogène de Sinope décrite par Diogène Laërce : alors qu'à Diogène sont attribuées deux formes de l'ascèse, une du corps et une de l'âme, Musonius ne parle pas d'une ascèse du corps et d'une ascèse de l'âme mais d'une ascèse de l'âme seule et d'une ascèse de l'âme et du corps. Cet exercice commun à l'âme et au corps rappelle les exercices cyniques : il s'agit notamment de s'accoutumer au froid et au chaud, à la faim et à la soif, de « se garder des plaisirs » et de « supporter les peines excessives (τῶν ἐπιπόνων) » (p. 25, 7-9). Par ces exercices, l'âme s'exerce au courage à l'égard des choses pénibles et à la tempérance vis-à-vis des choses agréables (p. 25, 12-14). Une telle fonction est très proche de la fonction cynique de l'ascèse, mais elle se distingue de la description de Diogène Laërce en ce qu'il s'agit d'une ascèse commune au corps et à l'âme, et non pas d'une simple ascèse du corps. Quant aux exercices propres à l'âme, Musonius les décrit de façon très claire comme des exercices qui consistent « d'abord à faire en sorte d'avoir toujours sous la main (προχείρου) les démonstrations qui prouvent que les biens apparents ne sont pas des biens et que les maux apparents ne sont pas des maux, et à s'accoutumer à reconnaître et à distinguer les vrais biens de ceux qui ne le sont pas vraiment » (p. 25, 14 - 26, 11). Cette description anticipe une pratique qui sera souvent répétée par Épictète, celle qui consiste à « avoir sous la main » des réponses et des dogmes tout prêts pour parer aux représentations qui peuvent nous troubler⁴³ : c'est la forme la plus typique d'exercice mental chez Épictète. La position de Musonius occupe clairement une place intermédiaire entre celle attribuée à Diogène de Sinope par Diogène Laërce et celle défendue par Épictète : la distinction entre l'ascèse de l'âme et celle du corps et de l'âme chez Musonius rappelle la distinction entre l'ascèse de l'âme et celle du corps chez Diogène, et elle assume l'importance de la résistance à la peine dans l'ascèse commune, mais elle subordonne clairement l'ascèse commune à l'ascèse de l'âme, comme c'est le cas pour celle du corps chez Épictète. Celui-ci conserve l'ascèse du corps comme entraînement à la peine, mais il ne la tolère que si elle est débarrassée de tout caractère ostentatoire. Musonius ne formule aucune critique à l'encontre de l'ascèse cynique et de ce caractère ostentatoire, mais les réserves d'Épictète ne visent nullement les recommandations de Musonius : on peut supposer qu'au fond elles pointent peut-être des dérives de la pratique cynique, qui précisément n'étaient pas voulues par Musonius, mais qu'Épictète a jugé nécessaire de corriger.

- 17 Dans la dernière partie de sa leçon, Musonius explique que nous devons être entraînés à réagir correctement, parce que nous avons des réactions spontanées inappropriées, dues aux mauvaises habitudes contractées dès l'enfance, notamment à l'égard du plaisir, de l'argent et de la mort. Nous suivons les mauvaises habitudes plus facilement que les opinions correctes (*orthai hupolêpseis*), et nous devons donc nous exercer pour acquérir les réactions appropriées :

mais deux passages de Cicéron, *De officiis*, I, 15-17, et II, 18 (qui sont peut-être des textes inspirés par Panétius, source du *De officiis*), peuvent permettre d'interpréter de façon moins hétérodoxe la brève mention de Diogène Laërce (voir *infra* pour le texte de II, 18).

⁴³ Il y a une trentaine d'occurrences entre les *Entretiens* et le *Manuel*. Voir notamment le titre de l'entretien I, 27.

Or, donc comme nous avons entendu et saisi, nous tous du moins qui avons participé à la discussion philosophique, que l'effort ni la mort ni la pauvreté ne sont absolument pas un mal ni aucune des autres choses exemptes de vice, et qu'en revanche ne sont pas un bien la richesse, la vie, le plaisir ou quoi que ce soit des choses qui ne participent pas à la vertu, néanmoins, bien que nous ayons saisi cela, à cause de la corruption innée en nous dès l'enfance (διὰ τὴν ἀπὸ παιδῶν εὐθύς γεγυῖαν ἡμῖν διαφθορὰν) et de la mauvaise habitude consécutive à cette corruption, quand une peine nous advient, nous estimons que nous advient un mal, quand un plaisir se présente à nous, nous estimons que se présente un bien, nous tremblons devant la mort comme devant la pire infortune, nous saluons la vie comme le plus grand des biens, nous nous chagrînons de donner de l'argent dans la pensée que nous subissons un dommage, nous nous réjouissons d'en recevoir dans la pensée que c'est pour nous un avantage, et pareillement dans quantité d'autres cas nous ne nous servons pas des opinions correctes dans notre maniement des affaires, mais nous suivons plutôt une mauvaise habitude⁴⁴.

- 18 Là encore, on retrouve dans l'exposé de Musonius plusieurs éléments d'orthodoxie stoïcienne : le dogme selon lequel « la richesse, la vie, le plaisir ou quoi que ce soit des choses qui ne participent pas à la vertu » ne sont pas des biens mais (implicitement ici) des indifférents et que seule la vertu est le vrai bien, et la thèse selon laquelle, bien que nous ayons des opinions correctes, nous sommes corrompus « dès l'enfance » et pervertis par « la mauvaise habitude consécutive à cette corruption ». Ce point de la corruption dès l'enfance par l'entourage et les sensations de plaisir et de peine que procurent les choses est clairement documenté, notamment par Diogène Laërce, Galien, Sénèque et Calcidius⁴⁵ :

Quand un animal rationnel est perverti (διαστρέφῃσθαι), cela est dû à la persuasion des choses extérieures et parfois à ce que nous enseignent les proches, car la nature ne donne jamais d'impulsions initiales (ἀφορμὰς) corrompues⁴⁶.

Il y a (dit Chrysippe) deux causes de leur corruption (διαστροφή) : l'une provient de l'enseignement de la majorité des hommes (ἐκ κατηγήσεως τῶν πολλῶν ἀνθρώπων), l'autre de la nature même des choses⁴⁷.

- 19 Nous avons beau avoir des jugements corrects et des impulsions initiales non corrompues, l'entourage (notamment les nourrices, disent certains textes) et le sentiment de plaisir et de peine nous conduisent à des perversions de nos représentations, qui nous font considérer le plaisir, la santé, le confort matériel et la richesse comme des biens. Il en résulte de mauvaises habitudes, et nous devons nous exercer pour acquérir les représentations et les réactions appropriées. Or, que nous ayons de mauvaises habitudes et que nous devions lutter contre elles par l'habitude est quelque chose que défend aussi Épictète :

Et comme l'habitude s'impose la première et que nous sommes accoutumés à user de notre désir et de notre aversion seulement à l'égard de ces choses [les objets extérieurs], nous devons leur opposer une habitude contraire, et là où la pente de nos représentations est très glissante, nous devons leur opposer notre capacité d'exercice⁴⁸.

⁴⁴ Musonius, VI, p. 26, 11-27, 10, éd. Hense, trad. A.-J. Festugière légèrement modifiée.

⁴⁵ Sénèque, *Ep.*, 33 ; Calcidius, *In Tim.*, c. 165 (SVF, III, 229).

⁴⁶ Diogène Laërce, VII, 89 - SVF, III, 228.

⁴⁷ Galien, *PHP*, IV, 14, p. 318, 34-320, 2, éd. De Lacy = SVF, III, 229a.

⁴⁸ *Entretiens*, III, 12, 6.

- 20 Qu'il faille par l'exercice lutter contre les habitudes acquises et contre les erreurs auxquelles nous avons été accoutumés dès l'enfance est donc un point qu'Épictète emprunte à Musonius. Loin de s'opposer à des tendances cyniques de ce dernier, il reprend donc un point essentiel de l'ascèse mentale telle qu'elle est décrite et justifiée par Musonius, à partir de la force des habitudes ancrées en nous dès l'enfance, et ce point est éminemment stoïcien. Nous devons philosopher, et cela signifie que les opinions erronées seront remplacées par des opinions justes, mais aussi que, comme dans toute science pratique, il faut mettre les connaissances en pratique, il faut s'entraîner, et il faut remplacer les mauvaises habitudes par de bonnes habitudes en fonction de ce que l'on sait. Ce qu'Épictète ajoute à la conception de l'exercice telle qu'on la trouve chez Musonius, c'est l'application aux trois *topoi* (désir et aversion, impulsion et répulsion, assentiment) : ceci est spécifique à Épictète et on ne le retrouve pas chez Musonius, du moins dans ce que nous avons conservé de son enseignement. Il ne s'agit toutefois pas d'une innovation complète d'Épictète, et on trouve chez Cicéron et Sénèque des anticipations partielles de ces trois *topoi*.

Deux antécédents partiels des trois *topoi*

- 21 C'est chez Cicéron que nous repérons la première trace d'une tripartition de la vertu, qui ne correspond pas exactement à la division traditionnelle de la philosophie et de la vertu en logique, physique et éthique. Il est possible que cette division provienne de Panétius puisqu'elle se trouve dans le *De officiis*, dont il était une source importante. Cicéron écrit ceci :

L'ensemble de la vertu se ramène à trois choses. L'une d'entre elles consiste à examiner ce qui est vrai et authentique dans chaque chose, ce qui s'accorde avec chacune et ce qui s'ensuit, de quoi elle naît et quelle en est la cause. Une autre consiste à contenir ces mouvements agités de l'âme que les Grecs appellent *pathê* (passions) et à soumettre à la raison ces impulsions qu'ils appellent *hormai*. La troisième est de se comporter avec modération et sagesse dans nos rapports avec ceux avec qui nous vivons en communauté, grâce aux efforts de qui nous avons à suffisance et en quantité ce qu'exige la nature, et par lesquels, si l'on nous cause un tort quelconque, nous repoussons et faisons punir ceux qui se sont efforcés de nous nuire, et leur infligeons des peines aussi lourdes que le souffrent l'équité et l'humanité⁴⁹.

- 22 Il est clair que cette division de la vertu ne correspond pas exactement aux trois parties de la philosophie ni aux trois vertus : la première rappelle assez clairement la logique, mais les deux autres relèvent de l'éthique, et la physique est absente de la tripartition. Les affinités sont beaucoup plus nettes avec les trois *topoi* d'Épictète, puisque, en dehors de celle qui rappelle la logique, une partie de la vertu concerne les passions, tandis que la troisième concerne nos rapports avec autrui. Ces deux dernières parties anticipent de façon assez frappante la distinction entre le premier et le deuxième domaine chez Épictète, puisque le premier, celui de l'exercice des désirs et des aversions, concerne les passions, tandis que le deuxième, qui s'exerce sur les impulsions et les répulsions, concerne nos rapports avec autrui, les devoirs et la vie en communauté⁵⁰. Il est frappant que Cicéron cite en premier la partie qui semble correspondre à la logique, et qui correspond

⁴⁹ Cicéron, *De officiis*, II, 18.

⁵⁰ Voir surtout *Entretiens*, II, 17, 31 ; III, 2, 1-6.

donc au troisième *topos* d'exercice chez Épictète. Or on peut penser que, en s'insurgeant contre les philosophes actuels qui donnent la première place au premier *topos*, Épictète fait précisément écho à des philosophes qui suivent l'ordre dans lequel ces trois aspects de la vertu sont présentés par Cicéron. Une autre divergence est que Cicéron, dans sa description du premier aspect de la vertu, mentionne non seulement qu'elle consiste à « examiner ce qui est vrai et authentique dans chaque chose, ce qui s'accorde avec chacune et ce qui s'ensuit », mais aussi « de quoi elle naît et quelle en est la cause ». Tandis que la première partie de cette description fait penser à certaines descriptions de la logique, la deuxième s'en éloigne, et l'on ne retrouve rien de semblable chez Épictète. Enfin, une autre divergence significative est que Cicéron identifie la maîtrise de l'impulsion (*hormê*) avec la maîtrise des passions, tandis qu'Épictète la rattache au devoir et aux relations avec autrui. Cela correspond à une transformation de la répartition des fonctions psychiques dans le stoïcisme d'Épictète. Chez lui, la division traditionnelle des impulsions rationnelles, où l'*hormê* (impulsion) est le genre, et l'*orexis* une espèce, se voit remplacée par une distinction entre *hormê* et *orexis*, respectivement comme impulsion à l'action et désir⁵¹. Il ne fait pas de doute que la distinction d'Épictète en trois *topoi* est originale par rapport à ce que l'on trouve chez Cicéron, mais ce que décrit celui-ci anticipe partiellement la position d'Épictète. Elle ne naît donc pas de rien dans la tradition stoïcienne.

- 23 Une division assez proche, présentée explicitement comme une division de la morale, se trouve dans une lettre de Sénèque :

(14) Et donc puisque la philosophie est tripartite, commençons par procéder à une mise en ordre de la partie morale. On a cru qu'il convenait de la diviser en trois, de sorte que la première se rapporte à l'examen de ce qui doit être attribué à chacun et de ce qui fait la valeur de toute chose, examen utile au plus haut point : est-il en effet rien d'aussi indispensable que d'estimer les choses à leur prix ? La seconde concerne les impulsions (*de impetu*), la troisième les actions. Le premier point est en effet que tu juges combien vaut la chose ; le second point que tu veuilles ordonner et tempérer l'impulsion qui nous y porte ; le troisième d'assortir ton impulsion et ton acte, de manière à demeurer en toutes ces démarches d'accord avec soi-même. (15) Qu'un de ces trois vienne à manquer, il perturbe le reste, car à quoi sert d'avoir en son for intérieur la valeur de toutes choses si l'on est excessif dans ses impulsions ? À quoi sert d'avoir réprimé ses impulsions, et d'avoir ses désirs en son pouvoir si, dans l'action elle-même, on ignore le temps, et qu'on ne sache ni quand ni quoi ni où ni comment on doit faire ? Car c'est une chose de connaître la dignité et le prix des choses ; une autre de connaître l'articulation des choses, une autre de brider ses impulsions et d'aller à l'action sans s'y précipiter. La vie s'harmonise, dès lors que l'acte ne trahit pas l'impulsion et que l'impulsion se règle en tout sur la valeur de l'objet, moins vif ou plus ardent dans la mesure où cet objet mérite d'être recherché⁵².

- 24 Sénèque reconnaît la tripartition classique de la philosophie en logique, physique et éthique, mais il procède à une subdivision à l'intérieur de la partie morale de la philosophie. La première division (« l'examen de ce qui doit être attribué à chacun et de ce qui fait la valeur de toute chose ») rappelle la

⁵¹ Voir J.-B. Gourinat, *Les stoïciens et l'âme*, Paris, Vrin, 2017, p. 116-121.

⁵² Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 89, 14-15.

vertu de justice mais aussi l'examen de la valeur (*axia*), à partir de laquelle seront mesurés les indifférents. La deuxième partie concerne les impulsions et, dans le paragraphe 15, les impulsions sont rapprochées des passions : le schéma, sur ce point, est très semblable à celui de la deuxième partie de la vertu dans le texte de Cicéron. Il s'agit d'ordonner et tempérer l'impulsion pour maîtriser les passions. Comme dans le texte de Cicéron, on est proche du premier *topos* d'Épictète. La troisième partie de la vertu est celle qui consiste à assortir l'impulsion et l'action : la proximité avec la troisième partie de la vertu dans le passage de Cicéron est étroite, et celle avec le deuxième *topos* d'Épictète ne l'est pas moins.

25 Dans aucun de ces deux textes on n'a une anticipation exacte ou une correspondance stricte avec les *topoi* d'Épictète, mais on a des anticipations et des correspondances partielles de ce que l'on va retrouver chez Épictète. Les deux textes ne sont pas non plus précisément superposables, même s'ils ont de fortes affinités l'un avec l'autre, notamment en ce qui concerne la deuxième et la troisième partie. Cela indique probablement que de telles tripartitions ont circulé dans le stoïcisme et qu'il y en a eu plusieurs versions. Celle que l'on trouve chez Sénèque semble indiquer assez clairement que ces tripartitions étaient conçues comme conciliables avec la division tripartite de la philosophie et de la vertu en logique, physique et éthique, sans leur être ni superposables ni équivalentes. Épictète ajoute et innove avec sa tripartition de l'*askêsis* en trois *topoi*, qui est construite de façon systématique, mais il s'appuie, reprend et transforme une tradition stoïcienne de division de l'éthique, qu'il semble élargir à l'ensemble de la philosophie. Dans cette perspective, il est frappant que Musonius applique explicitement l'ascèse de l'âme aux quatre vertus cardinales du stoïcisme, un point qu'Épictète ne reprend pas, puisqu'il préfère s'inspirer de tripartitions semblables à celles que l'on trouve chez Cicéron et Sénèque.

26 La conception de l'ascèse chez Épictète s'inscrit donc clairement dans une tradition stoïcienne : Épictète emprunte largement à cette tradition mais la modifie de façon nette, en combinant plusieurs de ses aspects : celui du rapport entre l'*askêsis* et la vertu ou la sagesse, celui d'une tripartition des tâches de la philosophie morale, et celui du rapport entre *askêsis* du corps et *askêsis* de l'âme. Les fameux trois *topoi* sont une pièce essentielle de cette conception de l'ascèse, et ils ne sont pas sortis de rien, mais s'inscrivent dans une tradition qui a manifestement connu plusieurs avatars et qu'Épictète adapte et transforme. La correspondance de cette tripartition avec les trois parties traditionnelles de la philosophie ne semble pas confirmée dans cette tradition où au contraire elle se superpose à celle-ci, plutôt comme une subdivision de la morale, notamment chez Sénèque. Il n'est bien entendu pas exclu qu'en identifiant ce qui devient chez lui le troisième *topos* avec une discipline de l'assentiment et avec la logique Épictète ait voulu suggérer un rapprochement avec les trois parties traditionnelles de la philosophie stoïcienne. Il est clair que chez lui ces trois *topoi* correspondent à une ascèse qui s'identifie avec la philosophie, comme c'est le cas dans les définitions traditionnelles de la philosophie comme ascèse de la vertu. Mais un aspect plus central de la tripartition des *topoi* chez Épictète est leur association avec les trois facultés actives de l'âme, le désir et l'aversion, l'impulsion et la répulsion, et l'assentiment, qui est ébauchée chez Cicéron et Sénèque, mais moins clairement articulée. Un aspect tout aussi décisif du rapport de la conception qu'Épictète se fait de l'ascèse paraît être le point de vue de son maître Musonius : on retrouve chez Épictète plusieurs éléments

empruntés à celui-ci, notamment la nécessité de l'ascèse pour combattre les mauvaises habitudes, qui contrebalancent le poids des impulsions initiales et des opinions correctes. Comme son maître, et comme toute la tradition stoïcienne, Épictète est persuadé que la connaissance théorique des dogmes ne suffit pas mais qu'il faut aussi s'accoutumer à les mettre en pratique : c'est précisément le rôle de l'exercice. De son maître, il a également retenu que l'exercice n'impliquait pas seulement l'âme, mais devait aussi impliquer le corps. Mais il éprouve le besoin de subordonner plus explicitement que ne l'avait fait son maître les exercices d'endurance du corps à ceux de l'âme, et notamment de subordonner les exercices d'ascèse à l'égard de la boisson (et sans doute aussi de la nourriture) à la maîtrise du désir et de l'aversion. C'est dans ce cadre qu'il prend assez explicitement position contre certaines dérives spectaculaires et ostentatoires de l'ascèse cynique, une position qui n'est pas explicite chez Musonius, et que l'on ne trouve pas non plus dans les sources parvenues jusqu'à nous de la tradition stoïcienne antérieure. Sans doute faut-il y voir la marque de son temps, où l'ascétisme avait tendance à se développer sous des formes spectaculaires, parfois couplées avec la magie. Mais, de façon explicite, cette position apparaît dirigée contre la figure de Diogène de Sinope, par ailleurs érigée en modèle dans le reste des *Entretiens*, sans apparaître toutefois comme un modèle d'ascétisme. On retrouvera ce rejet de l'ascétisme ostentatoire chez Marc Aurèle (I, 7, 3) : « Ne pas avoir cherché à frapper les imaginations par ma pratique de l'ascèse (μη φαντασιοπλήκτως τὸν ἀσκητικόν) ».