

Pierre Hadot

LA CITADELLE INTÉRIEURE

Introduction
aux Pensées de Marc Aurèle



Fayard

DU MÊME AUTEUR

PIERRE HADOT

Marius Victorinus, *Traité théologiques sur la Trinité*, texte établi par Paul Henry, introduction, traduction et notes par P. Hadot, Sources chrétiennes 68-69, Paris, 1960.

Plotin ou la simplicité du regard, Paris, Plon, 1963 ; éd. révisée et remaniée, Paris, Gallimard, 1997.

Marius Victorinus, *Christlicher Platonismus*, Die theologischen Schriften des Marius Victorinus, übersetzt von Pierre Hadot und Ursula Brenke, eingeleitet und erläutert von Pierre Hadot, Zürich-Stuttgart, Artemis-Verlag, 1967.

Porphyre et Victorinus, I-II, Paris, Études augustiniennes, 1968.

Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres, Paris, Études augustiniennes, 1971.

Marii Victorini Opera, pars I. Opera theologica recensuerunt Paulus Henry et Petrus Hadot, C.S.E.L., t. LXXXIII, Vienne, 1971.

Ambroise de Milan, *Apologie de David*, introduction, texte latin, notes et index par P. Hadot, traduction par M. Cordier, Sources chrétiennes 239, Paris, 1977.

Exercices spirituels et philosophie antique, Paris, Études augustiniennes, 1981, 3^e éd., 1992.

Zur Idee der Naturgeheimnisse. Zum Widmungsblatt in den Humboldtschen "Ideen zu einer Geographie der Pflanzen", Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1982.

Esercizi spirituali e filosofia antica, Turin, Einaudi, 1988.

Plotin, *Traité 38 (VI,7)*, introduction, traduction, commentaire et notes, Paris, Le Cerf, 1988.

Plotin, *Traité 50 (III,5)*, introduction, traduction, commentaire et notes, Paris, Le Cerf, 1990.

Préface à E. Bertram, *Nietzsche. Essai de mythologie*, Paris, Éditions du Félin, 1990, p. 5-44.

Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike, Berlin, Gatzka, 1991.

Plotin, *Traité 9 (VI,9)*, introduction, traduction, commentaire et notes, Paris, Le Cerf, 1994.

Qu'est-ce que la philosophie antique, Paris, Gallimard, 1995.

LA CITADELLE INTÉRIEURE

Introduction aux *Pensées* de Marc Aurèle

FAYARD

Cette présente édition est la version révisée et remaniée de l'édition initiale parue en 1992.

AVANT-PROPOS

*Bientôt tu auras tout oublié,
Bientôt tous t'auront oublié!*
(*Pensées*, VII, 21)

Sur ce point, Marc Aurèle s'est trompé. Dix-huit siècles (presque deux mille ans!) sont passés, et les *Pensées* sont toujours vivantes. Ces pages n'ont pas seulement été réservées à quelques aristocrates de l'intelligence, comme Shaftesbury, Frédéric II ou Goethe, mais, pendant des siècles et encore de nos jours, elles ont apporté des raisons de vivre à des inconnus, innombrables, qui ont pu les lire dans les multiples traductions qui en ont été faites d'un bout à l'autre de la terre.

Source de sagesse inépuisable, « Évangile éternel » dira Renan. Apparemment les *Pensées* de Marc Aurèle ne réservent pas à leur lecteur de difficultés particulières. Les aphorismes ou les courtes dissertations s'y succèdent sans lien apparent et, en feuilletant ces pages, le lecteur finit bien par trouver la formule frappante ou émouvante qui semble parler d'elle-même et n'avoir besoin d'aucune exégèse. C'est d'ailleurs un livre que l'on ne peut lire d'un trait. Il faut y revenir souvent, pour y découvrir, au gré des jours, une nourriture qui pourra convenir à notre état d'âme du moment. Le lecteur moderne peut comprendre parfaitement tel ou tel aphorisme de Marc Aurèle, comme celui que nous citons ci-dessus en épigraphe. C'est ce qui, dans les *Pensées*, nous attire toujours; ces sentences dont la limpidité ne pourra jamais vieillir.

L'impidité trompeuse pourtant! Car, à côté de ces formules, il en est d'autres qui sont beaucoup plus obscures et qui ont été

comprises de manières extrêmement différentes par les historiens. Le sens général du livre, sa finalité, certaines de ses affirmations, sont pour nous très difficiles à saisir. D'ailleurs, cela n'est pas propre à Marc Aurèle. Pour toutes sortes de raisons, dont l'éloignement chronologique n'est pas la plus importante, notre compréhension des œuvres antiques s'est de plus en plus obscurcie. Pour y retrouver accès, il nous faudra pratiquer une sorte d'exercice spirituel, d'ascèse intellectuelle, afin de nous libérer d'un certain nombre de préjugés et de redécouvrir ce qui pour nous est presque une autre manière de penser. C'est ce que nous essaierons de faire tout au long du présent ouvrage. Mais avant de nous engager dans cet itinéraire, il ne sera peut-être pas inutile de prendre conscience de ces préjugés et de ces illusions qui risquent d'égarer le lecteur moderne quand il aborde une œuvre de l'Antiquité.

Tout d'abord, il s'imaginera peut-être que, depuis la lointaine époque où il est paru, ce texte est resté toujours le même, comme nos textes imprimés contemporains. Mais il ne faut pas oublier que le texte antique, précisément, n'était pas imprimé : pendant des siècles, on l'a recopié à la main, en y introduisant ainsi sans cesse des fautes de copie. On ne pourra guère en vouloir d'ailleurs aux copistes anciens, si l'on songe à nos livres contemporains, qui, bien qu'imprimés, sont souvent bourrés de coquilles, qui déforment parfois la pensée de l'auteur ou la rendent intelligible. Mais ceci est une autre histoire. Quoi qu'il en soit, on ne le dira jamais assez, c'est grâce aux efforts des savants qui recherchent et classent les manuscrits dans lesquels les œuvres antiques nous ont été conservées, et qui essaient de reconstituer, par une méthode critique de classement des fautes, l'état du texte original, que nous pouvons maintenant lire les ouvrages de l'Antiquité, dans un état à peu près satisfaisant, mais qui d'ailleurs ne sera jamais absolument parfait. Je me permets d'insister sur ce point, complètement ignoré parfois par certaines instances scientifiques ou par certains historiens de la philosophie, qui s'imaginent que l'on peut dissenter des théories de tel ou tel auteur antique, sans savoir ce qu'il a réellement écrit. Dans le cas de Marc Aurèle, en tout cas, nous aurons à le redire, il règne la plus grande incertitude sur certains mots de son texte. Cela n'affecte pas l'ensemble de l'œuvre, mais il n'en reste pas moins que quelques passages présentent des difficultés presque insolubles, et il ne faudra pas s'étonner que ces problèmes se retrouvent dans les traductions qui ont été faites de cet auteur.

Car le lecteur moderne a tendance à imaginer trop souvent qu'il n'y a qu'une seule traduction possible du texte grec et il sera surpris de constater des divergences souvent considérables. Mais ce fait devrait lui faire prendre conscience de la distance qui nous sépare des Anciens. La traduction suppose en effet, tout d'abord, un choix par rapport au texte grec, dans le cas où, comme nous l'avons vu, celui-ci est parfois incertain. Mais les hésitations des traducteurs correspondent aussi aux difficultés qu'ils éprouvent à comprendre le texte et aux interprétations parfois radicalement différentes qu'ils en proposent. Dans le cas de Marc Aurèle, par exemple, nombreux sont ceux qui n'ont pas su rendre de manière exacte les termes techniques, propres au système stoïcien, qui se rencontrent à toutes les pages des *Pensées*. Par ailleurs, toujours dans le cas de Marc Aurèle, la division du texte en chapitres est très incertaine et souvent les limites de chaque « pensée » ne sont pas absolument sûres. La présentation même du texte pourra donc être très variable.

Enfin, le lecteur moderne pourra s'imaginer (et personne n'est à l'abri de cette erreur) que l'auteur antique vit dans le même monde intellectuel que lui. Il traitera les affirmations de celui-ci exactement comme si elles étaient celles d'un auteur contemporain. Il croira donc comprendre immédiatement ce qu'a voulu dire l'auteur, mais ce sera en fait d'une manière anachronique, et il risquera bien souvent de commettre de lourds contresens. Il est vrai qu'il est de bon ton à notre époque d'affirmer que, de toute manière, nous sommes incapables de savoir exactement ce qu'a voulu dire un auteur, et que cela n'a d'ailleurs aucune importance, car nous pouvons donner aux œuvres le sens qu'il nous plaît de leur donner. Pour ma part, sans entrer dans cette polémique, je dirais qu'avant de découvrir des sens « non voulus », il me semble possible et nécessaire de découvrir le sens « voulu » par l'auteur. Il est absolument indispensable de tendre vers la reconstitution d'un sens de base, auquel on pourra se référer ensuite pour déceler, si on le veut, les sens dont l'auteur n'a peut-être pas été conscient. Mais il est vrai que cette reconstitution nous est extrêmement difficile, parce que nous projetons dans le passé des attitudes et des intentions qui sont propres à notre époque. Pour comprendre les œuvres antiques, il faut les replacer dans leur contexte, au sens le plus large du terme, qui peut signifier aussi bien la situation matérielle, sociale et politique que l'univers de pensée, rhétorique et philosophique. Il faut notam-

ment se rappeler que les mécanismes de la composition littéraire étaient alors extrêmement différents de ce qu'ils sont de nos jours. Dans l'Antiquité, les règles du discours étaient rigoureusement codifiées : pour dire ce qu'il voulait dire, un auteur devait le dire d'une certaine manière, selon des modèles traditionnels, selon des règles prescrites par la rhétorique ou la philosophie. Les *Pensées* de Marc Aurèle, par exemple, ne sont pas l'effusion spontanée d'une âme qui voudrait exprimer immédiatement ses sentiments, mais elles sont un exercice accompli selon des règles définies ; elles supposent, nous le verrons, un canevas préexistant sur lequel l'empereur-philosophe ne peut que broder. Souvent, il ne dit certaines choses que parce qu'il *faut* qu'il les dise, en vertu des modèles et des préceptes qui s'imposent à lui. On ne pourra donc comprendre la signification de cette œuvre que lorsqu'on aura découvert, entre autres, les schémas préfabriqués qui se sont imposés à elle.

Notre propos, qui est de présenter au lecteur moderne une introduction à la lecture des *Pensées*, ne sera donc peut-être pas inutile. Nous chercherons à découvrir ce que Marc Aurèle a voulu faire en les écrivant, à préciser le genre littéraire auquel elles appartiennent, à définir surtout leur rapport avec le système philosophique qui les inspire, enfin, sans faire une biographie de l'empereur, à déceler ce qui transparaît de lui dans son œuvre.

J'ai tenu à citer abondamment les *Pensées*. Je déteste ces monographies qui, au lieu de donner la parole à l'auteur et de rester près du texte, s'engagent dans des élucubrations obscures qui prétendent réaliser un décodage et révéler le non-dit du penseur, sans que le lecteur ait la moindre idée de ce que ce penseur a réellement « dit ». Une telle méthode permet malheureusement toutes les déformations, tous les gauchissements, tous les « coups de pouce ». Notre époque est captivante pour bien des raisons, mais, trop souvent, on pourrait la définir, au point de vue philosophique et littéraire, comme l'ère du contresens, sinon du calembour : n'importe quoi à propos de n'importe quoi ! En citant Marc Aurèle, j'ai voulu que mon lecteur prenne contact avec le texte même, supérieur à tous les commentaires, qu'il voie comment l'interprétation essaie de se fonder sur le texte, qu'il puisse ainsi vérifier directement et immédiatement mes affirmations. La traduction que je propose est entièrement originale : je travaille depuis plus de vingt ans sur Marc Aurèle, notamment en vue d'une nouvelle édition et traduction des *Pensées*, qui va paraître

dans les prochaines années ; au cours de ce travail, interprétation et traduction sont allées de pair ; c'est pourquoi je ne pouvais guère, pour illustrer mes développements, renvoyer le lecteur à des traductions existantes, qui auraient été différentes de la mienne, et qui n'auraient pas toujours correspondu exactement à l'idée que je me fais de l'œuvre de l'empereur philosophe.

Je remercie très vivement Bernard Clesca, pour sa patience et ses judicieux conseils, Blanche Buffet, Simona Noica, Jean-François Balaudé, qui m'ont apporté une aide précieuse dans la correction des épreuves, et Wojtek Koleccki, qui a bien voulu rédiger les *indices* et entreprendre pour moi certaines recherches bibliographiques. Tous mes remerciements vont également à Hélène Guillaume qui m'a aidé à préparer la seconde édition.

Note sur la translittération des mots grecs et sur les citations des *Pensées* de Marc Aurèle et des *Entretiens* d'Épictète

Il a parfois été utile de faire allusion à certains termes grecs techniques qui sont propres à la philosophie stoïcienne. J'ai essayé d'en donner la translittération la plus simple possible, en utilisant l'*é* pour représenter la lettre *êta* et l'*ô* pour représenter la lettre *oméga*.

Pour ne pas multiplier inutilement les appels de note, les références des citations de Marc Aurèle et des *Entretiens* d'Épictète ont été indiquées entre parenthèses dans le texte. Dans les deux cas, le premier chiffre correspond au numéro du livre, le second, au numéro du chapitre, le troisième, au numéro du paragraphe dans le chapitre. Sauf indication contraire, les références données dans les pages 74-116 renvoient toujours au texte des *Entretiens* d'Épictète.

Le texte grec de Marc Aurèle sur lequel s'appuient nos traductions est, en principe, celui de W. Theiler (*Marc Aurel, Wege zu sich selbst*, Zürich, Artemis Verlag, 1974).

I

L'EMPEREUR-PHILOSOPHE

1. *Une jeunesse heureuse, un règne tourmenté*

Le futur Marc Aurèle, qui devait recevoir plus tard ce nom du fait de son adoption par l'empereur Aurèle Antonin le Pieux, naquit à Rome en 121 et porta d'abord le nom de Marcus Annius Verus. Les familles de son père et de sa mère possédaient de nombreuses fabriques de briques¹, ce qui représentait une immense fortune et un investissement considérable de capitaux. Cette richesse permettait d'ailleurs d'exercer une influence politique et les propriétaires de fabriques accédaient souvent à des postes d'où ils pouvaient influencer sur le programme de construction, comme ce fut le cas pour le grand-père de Marc Aurèle.

Après la mort de son père survenue dans sa prime enfance, il fut remarqué, protégé, favorisé par l'empereur Hadrien. Peu avant de mourir, en 138, celui-ci, pour assurer sa succession, adopta Antonin, l'oncle par alliance du futur Marc Aurèle, en lui demandant d'adopter celui-ci et en même temps Lucius Verus, le fils d'Aelius Caesar, un personnage qu'Hadrien avait d'abord choisi comme successeur et qui venait de mourir.

Le 10 juillet 138, Antonin succède à Hadrien. Un an après, le futur Marc Aurèle est élevé à la dignité de César, à l'âge de dix-huit ans, et, en 145, il épouse Faustina, la fille d'Antonin. De ce mariage naquirent treize enfants, dont six seulement vécurent au-delà des années d'enfance : cinq filles et un garçon, le futur empereur Commode².

La correspondance que Marc Aurèle échange avec Fronton, son maître de rhétorique, et qui s'étend sur près de trente ans, de 139 à

166 ou 167 (date de la mort de Fronton³) –, nous fournit de précieux détails sur cette période de la vie de Marc Aurèle et sur l'atmosphère de la cour d'Antonin : la vie familiale, les maladies des enfants, la chasse, la vendange, les études et les lectures du futur empereur, les devoirs de rhétorique qu'il envoie ponctuellement à Fronton, la tendre amitié qui lie le maître et l'élève ainsi que la famille de Marc Aurèle et celle de Fronton. A la mort d'Antonin (161), Marc Aurèle, à l'âge de trente-neuf ans, devient empereur et il associe immédiatement à l'empire Lucius Verus, son frère d'adoption.

L'année même de leur commune accession au trône, les Parthes envahissent les provinces orientales de l'Empire. La campagne commence par un désastre pour l'armée romaine. Lucius est alors envoyé en Orient, où, sous la conduite de deux généraux aguerris, Statius Priscus et Avidius Cassius, les troupes romaines reprennent l'avantage (163-166), envahissent le royaume parthe et s'emparent de Ctésiphon et de Séleucie.

A peine terminées les cérémonies célébrant le triomphe des deux empereurs après la victoire (166), les nouvelles les plus alarmantes parviennent d'une autre frontière de l'Empire. Des peuplades germaniques de la région du Danube, les Marcomans et les Quades, menaçaient le nord de l'Italie. Les deux empereurs durent venir en personne redresser la situation et passèrent l'hiver à Aquilée. Mais au début de l'année 169, Lucius mourut dans la voiture où il se trouvait avec Marc Aurèle. De 169 à 175, l'empereur dut mener des opérations militaires dans les régions danubiennes.

Au moment même où il touchait au succès, en 175, lui parvint la nouvelle de la rébellion d'Avidius Cassius, qui, grâce à une conjuration qui s'étendait dans différentes provinces d'Orient et d'Égypte, s'était fait proclamer empereur. La fidélité de Martius Verus, gouverneur de Cappadoce, sauva probablement Marc Aurèle. En tout cas, au moment où l'empereur se préparait à partir pour l'Orient, il apprit l'assassinat d'Avidius Cassius, ce qui mettait fin à cet épisode tragique.

Marc Aurèle décida néanmoins de faire un voyage dans les provinces orientales, accompagné de Faustina et de leur fils Commode. Il se rendit en Égypte, en Syrie et en Cilicie, où mourut Faustina. Les historiens anciens se sont plu à rappeler les nombreux adultères de Faustina. Quoi qu'il en soit de ces ragots, l'empereur fut profondément affecté par sa perte et, dans les *Pen-*

sées (I,17,18), il évoque avec émotion sa femme « si docile, si aimante, si droite ». Retournant à Rome, l'empereur passa par Smyrne, puis Athènes, où, avec Commode, il fut initié aux mystères d'Éleusis. A Rome eurent lieu, le 23 décembre 176, les fêtes du triomphe sur les Germains et les Sarmates, mais, en 178, Marc Aurèle devait repartir vers la frontière danubienne. Il mourut à Sirmium ou Vienne le 17 mars 180.

Plus encore que par les guerres, l'Empire fut ravagé par les catastrophes naturelles, les inondations du Tibre (161), les tremblements de terre de Cyzique (165) et de Smyrne (178), et surtout la terrible épidémie de peste venue d'Asie et ramenée par les armées romaines de la guerre contre les Parthes (166). Comme l'a montré J.F. Gilliam⁴, celle-ci n'a peut-être pas provoqué la dépopulation décrite par certains historiens, qui en ont fait la cause décisive de la décadence de Rome, mais elle a certainement eu de graves conséquences pour la vie sociale et économique de l'Empire.

Règne tourmenté ! Dès l'instant où Marc Aurèle accède à la dignité impériale, les catastrophes naturelles, les difficultés militaires et politiques, les soucis et les deuils familiaux vont fondre sur lui et l'obliger à une lutte de tous les jours.

Le jugement sobre, mais motivé, de l'historien Cassius Dion⁵ est l'un des plus exacts qui aient été portés sur lui : « Il n'eut pas la chance qu'il aurait méritée... mais il se trouva confronté pendant tout son règne à une multitude de malheurs. C'est la raison pour laquelle je l'admire plus que tout autre, car dans ces difficultés extraordinaires et hors du commun, il parvint à survivre et à sauver l'Empire. »

« Le monde romain, a écrit Ferdinand Lot⁶, a vu passer sur le trône une succession de souverains comme l'histoire n'en a plus offert l'équivalent par la suite, et cela précisément depuis l'époque d'arrêt, puis de décadence du monde antique. » Et après avoir énuméré, entre autres, les exemples de Marc Aurèle, Septime Sévère, Dioclétien, Julien, Théodose, il continue : « Hommes d'État, législateurs, guerriers, ils courent de la Bretagne au Rhin, du Rhin au Danube, du Danube à l'Euphrate, pour défendre le monde romain et la civilisation contre les Barbares germaniques ou sarmates ou contre les Parthes, puis contre les Perses. Tous savent que leurs jours sont constamment menacés... Et ils s'abandonnent sans frayeur à leur destinée tragique de surhommes. Car si jamais il y a eu des surhommes, c'est bien chez les empereurs romains du II^e au

iv^e siècle qu'il faut les chercher. » Pour entrevoir ce que fut la personnalité de Marc Aurèle, c'est dans cette perspective qu'il faut la replacer.

2. L'évolution vers la philosophie

Mais, dans le présent ouvrage, nous n'avons pas à faire la biographie de l'un de ces « surhommes⁷ ». Nous devons seulement nous demander comment il a été amené à écrire les *Pensées*, ce qui revient à nous demander comment il est devenu philosophe et comment les *Pensées* pouvaient représenter pour lui une partie de son activité philosophique.

Avant tout, il peut être bon de le rappeler, un philosophe, dans l'Antiquité, n'est pas nécessairement, comme on a trop tendance à le penser, un théoricien de la philosophie. Un philosophe, dans l'Antiquité, c'est quelqu'un qui vit en philosophe, qui mène une vie philosophique. Caton le Jeune, homme d'État du I^{er} siècle av. J.-C., est un philosophe stoïcien et pourtant il n'a rédigé aucun écrit philosophique. Rogatianus, homme d'État du III^e siècle ap. J.-C., est un philosophe platonicien, disciple de Plotin, et pourtant il n'a rédigé aucun écrit philosophique. Mais tous deux se considéraient eux-mêmes comme des philosophes, parce qu'ils avaient adopté le mode de vie philosophique. Et que l'on ne dise pas que c'étaient des philosophes amateurs. Aux yeux des maîtres de la philosophie antique, le philosophe authentique n'est pas celui qui disserte sur les théories et commente les auteurs. Comme le dit Épictète, le stoïcien qui eut une influence considérable sur Marc Aurèle (III,21,5) : « Mange comme un homme, bois comme un homme, habille-toi, marie-toi, aie des enfants, mène une vie de citoyen... Montre-nous cela, pour que nous sachions si tu as appris véritablement quelque chose des philosophes⁸. »

Le philosophe antique n'a donc pas besoin d'écrire. Et, s'il écrit, il n'est pas nécessaire non plus qu'il invente une théorie nouvelle, ou qu'il développe telle ou telle partie d'un système. Il lui suffit de formuler les principes fondamentaux de l'école en faveur de laquelle il a fait un choix de vie. Marc Aurèle, écrivant les *Pensées*, n'a rien inventé de nouveau, il n'a pas fait progresser la doctrine stoïcienne. Mais ce n'est pas une raison pour dire qu'il n'était pas un philosophe, et surtout pas un philosophe stoïcien⁹.

En revanche, le fait d'avoir suivi des cours de philosophie ne

signifiait pas nécessairement que l'on était un philosophe. Lucius Verus, le frère adoptif de Marc Aurèle, reçut l'enseignement des mêmes professeurs de philosophie que celui-ci, mais personne ne songeait à le considérer comme un philosophe¹⁰. L'écrivain latin Aulu-Gelle, contemporain de Marc Aurèle, a été l'élève à Athènes du philosophe platonicien Taurus. Il a indiscutablement un intérêt pour la philosophie, il cite dans son œuvre beaucoup de textes philosophiques, mais il ne fait pas profession de mener une vie philosophique. Les rhéteurs et les hommes d'État trouvaient dans les cours de philosophie une formation à la dialectique, un matériel pour développer des lieux communs dans leurs discours. Comme écrit Fronton à Marc Aurèle : « La philosophie te fournira le fond, la rhétorique, la forme de ton discours¹¹. » Mais ils ne se sentent pas engagés à vivre en philosophes. C'est pourquoi les *Propos* d'Épictète rapportés par Arrien rappellent sans cesse aux auditeurs du philosophe que la philosophie ne consiste pas dans l'habileté dialectique ou la beauté du langage, mais dans la manière dont on vit la vie quotidienne. Être philosophe, ce n'est pas avoir reçu une formation philosophique théorique, ou être professeur de philosophie, c'est, après une conversion qui opère un changement radical de vie, professer un mode de vie différent de celui des autres hommes.

Il serait extrêmement intéressant de connaître dans tous ses détails la manière dont s'est déroulée la conversion de Marc Aurèle à la philosophie. Mais bien des points restent encore inconnus. Nous possédons sur l'évolution de Marc Aurèle deux témoignages capitaux. Le premier est cette correspondance entre Marc Aurèle et son maître de rhétorique Fronton, que nous avons déjà évoquée. Malheureusement, elle nous est parvenue dans un palimpseste découvert au XIX^e siècle. Le recueil des lettres est donc recouvert par une autre écriture et les produits chimiques utilisés pour faciliter la lecture ont détérioré définitivement le document, qui est ainsi souvent illisible et lacunaire. Le second témoignage est celui de l'empereur lui-même, écrivant le premier livre des *Pensées* dans lequel il évoque tout ce qu'il doit à ses parents, à ses maîtres et à ses amis : texte extrêmement concis qui nous laisse terriblement insatisfaits. Quoi qu'il en soit, grâce aux maigres indications que nous pouvons glaner, on peut repérer un certain nombre de phases dans l'évolution de Marc Aurèle vers la philosophie. Bien que l'hagiographie postérieure ait affirmé qu'il avait été « sérieux » dès son enfance¹², on peut déceler tout

d'abord une période d'insouciance juvénile, qui semble s'étendre jusqu'à l'âge de vingt ans, au temps où il est déjà César. Mais il est possible que, sous l'influence de Diognète, l'un de ses maîtres, dont Marc Aurèle parle dans ses *Pensées* (I,6), le désir de vivre en philosophe l'ait déjà effleuré pendant cette période.

La conversion de Marc Aurèle à la philosophie semble avoir été l'œuvre de Junius Rusticus, qui lui révéla l'enseignement d'Épicète, et elle pourrait probablement être datée des années 144-147. En tout cas, en 146-147, à vingt-cinq ans, Marc Aurèle écrit à Fronton une lettre qui ne laisse aucun doute sur son nouvel état d'esprit. Par ailleurs, dans les premières années de l'élévation à l'empire, Fronton fait presque constamment allusion au mode de vie philosophique de son impérial élève.

3. *Insouciance d'un jeune prince et rêves de vie austère*

Les lettres de Marc Aurèle à Fronton, notamment celles qu'il a écrites alors qu'il n'était encore qu'un jeune César de dix-huit ou vingt ans, nous laissent entrevoir le genre de vie familial et simple qui était celui de la cour de son père adoptif Antonin, notamment dans les villas impériales, éloignées de Rome, où celui-ci aimait souvent à se retirer. On participait aux travaux des vendangeurs, il n'y avait aucun luxe dans les repas, ni même dans le chauffage. Le futur empereur aimait les exercices physiques, surtout la chasse, qu'il semble avoir pratiquée sans montrer beaucoup d'égards vis-à-vis de ses sujets. C'est du moins ce que nous pouvons entrevoir dans une lettre dont le début ne nous est pas parvenu et que l'on pourrait dater des années 140-143 :

« ... Lorsque mon père revint des vignes à la maison, je montais à cheval, comme à l'accoutumée, je me mis en route et nous nous éloignâmes peu à peu. Et voilà que là, au milieu du chemin, il y avait un grand troupeau de brebis, et le lieu était désert : il y avait quatre chiens et deux bergers et rien d'autre. L'un des bergers dit alors à l'autre, en voyant arriver ce groupe de cavaliers : " Regarde-moi ces cavaliers, ce sont ceux d'habitude qui font les pires brigandages. " A peine eus-je entendu cela, que je pique de l'éperon mon cheval et que je le lance sur le troupeau. Les bêtes effrayées se dispersent, courant en tout sens, en bêlant et en allant à la débandade. Le pasteur me jette sa houlette. Elle tombe sur le cavalier qui me suit. Nous fuyons. C'est ainsi que celui qui craignait de perdre une bre-

bis perdit sa houlette. Tu crois que c'est une histoire inventée ? Non, la chose est vraie. J'aurais à t'écrire encore plus à ce propos, mais on vient me chercher pour le bain ¹³. »

Dans cette plaisanterie juvénile, nous prenons le futur empereur en flagrant délit d'inconscience et d'insouciance. Nous sommes loin du philosophe qui, plus tard, s'efforcera entre autres de rendre la justice avec une scrupuleuse minutie. La plupart du temps d'ailleurs, le ton des lettres à Fronton est très enjoué. Apparemment le jeune César, passionné de lecture, qui, sans doute, fait tous ses efforts pour travailler au mieux l'art de l'éloquence, ne pense pas à autre chose.

Pourtant, il semble bien que, dès son enfance, Marc Aurèle ait entrevu ce que pouvait être l'idéal d'une vie philosophique. Dans le premier livre des *Pensées* (I,6), il attribue à l'influence d'un certain Diognète ¹⁴ cette aspiration à l'austérité. Ce Diognète fut l'un des premiers maîtres qu'il ait eu : il lui avait appris à écrire des dialogues, « étant encore enfant », et il l'avait détourné d'un jeu qui était pratiqué depuis longtemps par les jeunes Grecs, puisqu'il est évoqué par Aristophane et Platon, et qui consistait, pour l'essentiel, à s'amuser avec des cailloux en les frappant légèrement sur la tête ¹⁵. C'est ce Diognète qui, dit-il, lui donna l'amour de la philosophie et lui inspira « le désir de coucher sur un grabat et sur une simple peau et des choses de cette sorte qui appartiennent au genre de vie " hellénique " ». Nous aurons à revenir sur cette dernière formule. Retenons pour le moment la coïncidence entre cette notation des *Pensées* et les indications que nous donne la *Vie de Marc Aurèle* de l'*Histoire Auguste* ¹⁶ : « A l'âge de douze ans, il adopta le costume et, un peu plus tard, la vie d'endurance du philosophe, étudiant revêtu du *pallium*, c'est-à-dire du manteau des philosophes, et couchant à même le sol : c'est à grand-peine que sa mère parvint à le faire s'étendre sur un lit recouvert de peaux. »

Le court manteau et la dureté du lit étaient le symbole de la vie philosophique stoïcienne. On les retrouve aussi bien chez Sénèque qui conseille à son disciple Lucilius de pratiquer de temps en temps cette austérité et qui évoque Démétrius le cynique couché sur un grabat, que chez Pline le Jeune parlant du juriste Ariston, plus philosophe que les prétendus philosophes, dont le lit évoquait la simplicité de vie des Anciens, ou enfin chez le stoïcien Musonius, le maître d'Épictète, qui déclare qu'un grabat et une simple peau suffisent pour dormir ¹⁷.

On peut d'ailleurs se demander à ce sujet s'il faut conserver la

leçon des manuscrits des *Pensées* : « genre de vie (*agôgê*) hellénique », et s'il ne faudrait pas corriger en « genre de vie (*agôgê*) laconique ». Car le « genre de vie hellénique » désignait chez les Anciens plutôt la culture grecque, la civilisation grecque, dans ses formes à la fois spirituelles et matérielles : la littérature, le discours philosophique, mais aussi les gymnases, le mode de vie sociale¹⁸. Au contraire, l'expression « genre de vie laconique » désignait traditionnellement la « vie à la dure » qui caractérisait à la fois l'éducation spartiate et l'ascèse philosophique. Le mot *agôgê*¹⁹ était d'ailleurs souvent employé seul pour désigner le genre de vie des Lacédémoniens. Plutarque, dans sa *Vie de Lycurgue*²⁰, le législateur de Sparte, décrivant la manière dont les enfants spartiates étaient élevés, raconte qu'arrivés à l'âge de douze ans, ils vivaient sans tunique, ne recevaient qu'un manteau pour toute l'année et couchaient sur des paillasses qu'ils s'étaient confectionnées eux-mêmes avec des roseaux.

Les philosophes, surtout cyniques et stoïciens, ont fortement idéalisé ce modèle de genre de vie. Ce fut le « mirage spartiate », pour reprendre l'expression de F. Ollier²¹, mirage d'autant plus grand que Sparte était un État guerrier et totalitaire « qui façonnait les citoyens de manière à en faire les instruments dociles de ses volontés », alors que cyniques et stoïciens considéraient comme unique fin de la vie la valeur morale personnelle. Dans l'éducation spartiate, ils ne retenaient que l'entraînement à l'effort, le retour à une vie naturelle, le mépris des conventions sociales. Pour ne citer qu'un exemple, le stoïcien Musonius, dont nous avons déjà parlé, estimait qu'un disciple « formé à la spartiate » était mieux disposé à recevoir l'enseignement philosophique, et il avait longuement fait l'éloge de la frugalité de vie des Lacédémoniens²². Ajoutons que le manteau des philosophes (*tribôn* en grec, *pallium* en latin) que revêt le jeune Marc Aurèle, c'était précisément le manteau spartiate, fait d'étoffe grossière, qu'avaient adopté Socrate, Antisthène, Diogène et les philosophes de la tradition cynique et stoïcienne²³.

Comment Diognète donna-t-il à Marc Aurèle le désir de la vie austère des philosophes et des Spartiates ? Nous ne le savons pas. Lui a-t-il vanté la liberté de vie des philosophes cyniques ou stoïciens ? Lui a-t-il raconté, à la suite de Plutarque, la vie de Lycurgue ou de Cléomène ? Quoi qu'il en soit, il a provoqué en son élève ce que l'on pourrait appeler une première conversion à la philosophie.

Dans les lettres de Marc Aurèle à Fronton, antérieures aux années 146 ou 147, on ne perçoit pourtant pas la moindre trace de cet engouement juvénile, ou plutôt enfantin, pour ce genre de vie philosophique à la spartiate. Il avait sans doute été de courte durée. Mais ce feu, apparemment éteint, continuait de couver et il ne tarderait pas à s'embraser à nouveau.

4. *Junius Rusticus*

Les historiens antiques s'accordent pour reconnaître le rôle capital qu'a joué Junius Rusticus dans l'évolution de Marc Aurèle vers la philosophie. « Son maître préféré, dit l'*Histoire Auguste*²⁴, était Junius Rusticus pour lequel il avait beaucoup de respect et dont il était le disciple. Ce Rusticus était aussi efficace dans la guerre que dans la paix et il était un grand praticien du mode de vie stoïcien. Marc Aurèle le consultait sur toutes les affaires publiques ou privées. Il le saluait d'un baiser même avant le préfet du prétoire et il l'honora d'un second consulat et, après sa mort, il demanda au Sénat de lui ériger des statues. » L'*Histoire Auguste* aurait pu d'ailleurs ajouter que le premier consulat de Rusticus, en 162, l'année qui suivit l'accession de Marc Aurèle à l'empire, voulait certainement marquer la reconnaissance du disciple envers le maître. Quant à l'historien Cassius Dion²⁵, parlant des professeurs de philosophie de Marc Aurèle, il ne cite que Junius Rusticus et Apollonius de Chalcédoine, qu'il présente tous deux comme des stoïciens. Plus tard, au IV^e siècle, Thémistius évoquera encore les rapports privilégiés entre Junius Rusticus et l'empereur²⁶.

On ne s'étonnera pas qu'un homme d'État, qui devait devenir préfet de la ville de Rome entre 162 et 168, soit en même temps un maître de philosophie. Cela n'a rien d'extraordinaire dans l'Antiquité : Cicéron et Sénèque sont eux aussi des hommes d'État et ils n'hésitent pas eux non plus à se présenter comme des maîtres de philosophie. Il y a deux raisons à cela. Tout d'abord, comme nous l'avons dit, la philosophie antique n'est pas une affaire de spécialistes et de professionnels. Des hommes d'État peuvent donc très bien vivre en philosophes et maîtriser le discours philosophique. D'autre part, comme l'a bien montré I. Hadot²⁷, il existait à Rome une vieille tradition selon laquelle les jeunes gens s'attachaient à des personnages plus âgés, plus expérimentés, qui les initiaient à la vie politique, mais aussi à la vie morale. C'est

notamment de cette manière qu'ils apprenaient le droit, comme Cicéron auprès de Scaevola, mais c'est également de cette manière qu'ils pouvaient s'initier à la vie philosophique. C'est dans cette perspective que l'on peut dire que Junius Rusticus a donné à Marc Aurèle des leçons particulières de philosophie et qu'il a été à la fois son ami et son directeur de conscience.

Le premier livre des *Pensées* lui rend un hommage appuyé, le plus long de tous, mis à part celui qui est consacré à l'empereur Antonin, le père adoptif (I,7) :

« De Rusticus. Avoir eu l'idée du besoin que j'avais de redresser mon état moral et d'en prendre soin.

Ne pas m'être laissé entraîner à l'ambition sophistique, à composer des traités sur les théorèmes philosophiques, à déclamer de beaux discours d'exhortation ou enfin à chercher à frapper les imaginations en m'affichant, d'une manière ostentatoire, comme un homme qui pratique des exercices philosophiques ou qui prodigue ses bienfaits.

Avoir renoncé à la rhétorique, à la poésie, au raffinement de l'expression.

Ne pas me promener en toge à la maison et ne pas me laisser aller à des choses de ce genre.

Écrire les lettres avec simplicité, comme celle qu'il avait lui-même écrite de Sinuessa à ma mère.

A l'égard de ceux qui se fâchent contre vous et vous offensent, être disposé de telle manière que l'on soit tout prêt à répondre au premier appel et à se réconcilier aussitôt qu'ils veulent eux-mêmes revenir à vous.

Étudier les textes avec précision, sans se contenter de les parcourir d'une manière générale et approximative; et ne pas donner non plus trop rapidement son assentiment aux beaux parleurs.

Avoir pu lire les notes prises aux leçons d'Épictète, qu'il me communiqua de sa propre bibliothèque. »

Ce que Marc Aurèle apprend de Rusticus, c'est donc en quelque sorte le contraire de ce qu'il avait appris de Diognète. Comme l'avait dit Épictète²⁸, la fin de la philosophie, ce n'est pas de porter un manteau, mais d'avoir une raison droite. La philosophie ne consiste pas à coucher à la dure ou à écrire des dialogues, mais à redresser son caractère. Elle ne réside ni dans l'enflure sophistique, les dissertations livresques, les déclamations prétentieuses, ni dans l'ostentation, mais au contraire dans la simplicité. On entrevoit dans ce texte le conflit qui oppose Fronton et Rusticus

dans l'orientation de l'éducation de Marc Aurèle : « Avoir renoncé à la rhétorique, à la poésie, au raffinement de l'expression. » Fronton lui-même fait allusion à cette opposition, lorsque, se réjouissant de voir le nouvel empereur prendre la parole en public avec éloquence, bien qu'il ait refusé depuis plusieurs années de continuer ses études de rhétorique, il lui écrit : « De tous ceux que j'ai connus, je n'ai trouvé personne qui soit doué d'une plus grande capacité naturelle pour l'éloquence... Et mon cher Rusticus, notre Romain, qui donnerait sa vie, qui la sacrifierait de bon gré pour ton petit doigt, devait admettre alors contre son gré et avec une mine renfrognée ce que je disais de tes dons pour l'éloquence²⁹. »

Le rôle de directeur spirituel ne dut pas toujours être très facile pour Rusticus. L'allusion à l'attitude de ce dernier à l'égard de ceux qui se fâchaient contre lui semble bien se rapporter à Marc Aurèle lui-même, puisque, toujours dans le premier livre, il remercie les dieux d'avoir permis que, bien qu'il se soit mis souvent en colère contre Rusticus, il ne soit jamais allé jusqu'à faire quelque chose qu'il aurait ensuite regretté (I,17,14). Les relations entre les deux hommes furent sans doute orageuses, aussi bien dans la jeunesse de Marc Aurèle, lorsque Rusticus faisait sentir à son disciple le besoin qu'il avait de réformer son caractère (I,7,1), que dans la période où Rusticus fut l'un des conseillers de l'empereur. Rusticus, par son indulgence et sa douceur, lui montra donc l'attitude qu'il devait avoir, à son tour, à l'égard de ceux qui s'irritaient contre lui. Il semble bien qu'un des principaux défauts de caractère de l'empereur ait été sa tendance à l'irritation.

Marc Aurèle ne dit rien des dogmes stoïciens que Junius Rusticus lui a enseignés. Cela n'a rien d'étonnant, car, si le premier livre des *Pensées* fait le bilan de ce que l'empereur a reçu de ses parents, de ses maîtres, de ses amis et des dieux, il s'agit d'un bilan des modèles et des conseils pratiques qui lui ont été prodigués, et non d'une description d'un itinéraire purement intellectuel. Mais, dans cette perspective, la mention des notes prises aux cours d'Épictète est suffisante. Par rapport à Épictète, tous les maîtres stoïciens de l'époque ne sont que des épigones. Sa figure domine, pour le stoïcisme, tout le II^e siècle. Et c'est aux yeux de Marc Aurèle le bienfait le plus grand qu'il ait reçu de Rusticus. Les *Pensées* ne seront que des variations, souvent superbement orchestrées, sur des thèmes proposés par l'esclave-philosophe.

5. Lecture d'« Ariston »

On considère souvent les conversions comme des événements qui se produisent instantanément dans des circonstances inattendues. Et l'histoire abonde en anecdotes de ce genre : Polémon entrant par hasard, après une nuit de débauche, au cours du philosophe platonicien Xénocrate, Augustin entendant la voix d'un enfant disant : « Prends et lis », Saul terrassé à Damas. On voudrait bien trouver aussi pour l'empereur-philosophe la trace d'une brusque conversion à la philosophie. On a longtemps pensé la découvrir dans une lettre de Marc Aurèle à son maître Fronton³⁰, dans laquelle il dit qu'il est si bouleversé qu'il est triste et ne mange plus.

Le début de cette lettre évoque, sans entrer dans les détails et sur un ton enjoué, une discussion qu'il a eue avec son ami Aufidius Victorinus, le gendre de Fronton. Cet Aufidius, tout fier d'avoir été juge dans un arbitrage, se vante, certainement en plaisantant, d'être le plus juste des hommes de l'Ombrie qui soit venu à Rome et il se considère comme supérieur à Marc Aurèle qui n'est qu'un assesseur et se contente de bâiller à côté du juge. En tant que César (comme nous le savons par la suite de la lettre, il a alors vingt-cinq ans), Marc Aurèle devait assister l'empereur Antonin dans son activité judiciaire. C'est probablement à cette fonction que fait allusion Aufidius³¹.

Après avoir raconté cette histoire, Marc Aurèle passe à autre chose. Fronton va venir à Rome, avec l'intention de contrôler, à son habitude, les travaux littéraires dont il a chargé son élève. Celui-ci est sans doute heureux de cette visite, mais il est bien ennuyé de n'avoir pas lu les textes proposés par Fronton – Plaute, semble-t-il, et Cicéron –, et surtout de n'avoir pas rédigé une argumentation rhétorique dans laquelle il devait plaider le « pour » et le « contre ».

La raison de ce retard, c'est, dit-il, la lecture d'Ariston :

« Les livres d'Ariston me régaler et en même temps me tourmentent. Ils me régaler, dans la mesure où ils m'enseignent des choses meilleures. Mais, lorsqu'ils me montrent à quel point mes dispositions intérieures (*ingenium*) sont éloignées de ces choses meilleures, trop souvent ton disciple rougit et s'irrite contre lui-même parce qu'à l'âge de vingt-cinq ans, je n'ai encore rien assimilé en mon âme des dogmes salutaires et des raisonnements les plus purs. Et c'est pourquoi je suis tourmenté, je suis irrité, je suis triste, je suis jaloux, je ne mange plus. »

Dans la troisième partie de la lettre, Marc Aurèle annonce à Fronton qu'il va suivre le conseil d'un orateur de l'Antiquité : dans certaines circonstances, il faut permettre aux lois de dormir. Il laissera donc dormir un peu les livres d'Ariston et il va se consacrer aux travaux de rhétorique promis à son maître. Pourtant, dans la disposition d'esprit où il se trouve, il lui sera impossible d'argumenter à la fois en faveur du pour et du contre, c'est-à-dire, sous-entendu, comme s'il était indifférent à la justice ou à l'injustice de l'affaire qui est en question.

On a traditionnellement vu dans cette lettre le récit de la conversion de Marc Aurèle, qui se serait donc produite à l'âge de vingt-cinq ans, et, dans cette perspective, on a identifié l'Ariston dont il est question ici avec Ariston de Chios, un stoïcien du III^e siècle av. J.-C. Ce serait la lecture de cet auteur qui aurait provoqué cette subite transformation.

Récemment, E. Champlin³² a contesté cette interprétation. Partant de la constatation que le début et la fin de la lettre font allusion à la jurisprudence, le début évoquant la fierté de juge d'Aufidius et la fin parlant, à propos des livres d'Ariston, de « laisser dormir les lois », il en conclut que le milieu aussi est à interpréter dans le registre de la jurisprudence. Les livres dont parle Marc Aurèle ne seraient donc pas ceux d'Ariston de Chios, mais ceux de Titius Ariston, un jurisconsulte romain de l'époque de Trajan, dont la figure ascétique avait été, nous l'avons vu³³, évoquée dans l'une des *Lettres* de Pline le Jeune. En décrivant l'effet produit par ces ouvrages, l'élève de Fronton ne parlerait donc pas du tout de son regret de n'être pas encore philosophe, mais de sa tristesse de n'avoir pas suffisamment étudié jusqu'ici la jurisprudence. C'est pourquoi, à la fin de la lettre, les livres d'Ariston seraient identifiés aux lois qu'il faut parfois laisser dormir.

R. B. Rutherford, H. Görgemanns et moi-même³⁴ avons critiqué cette interprétation de Champlin. Tout d'abord, il semble tout à fait invraisemblable d'admettre que Marc Aurèle puisse s'écrier, à propos de livres de jurisprudence : « A l'âge de vingt-cinq ans, je n'ai encore rien assimilé en mon âme des dogmes salutaires et des raisonnements les plus purs », et qu'il puisse parler de l'éloignement de ses « dispositions intérieures » par rapport à l'idéal qu'il découvre. Et l'irritation, la tristesse, la perte d'appétit³⁵, même en tenant compte de l'amplification rhétorique, sembleraient bien exagérées, n'ils résulteraient d'un engouement pour la jurisprudence.

Ensuite, il est assez facile de vouloir interpréter la lettre

comme si elle traitait d'un seul thème, la jurisprudence. L'histoire d'Aufidius Victorinus forme un tout indépendant de la suite. Et la formule de la fin : « laisser dormir les lois », était une expression proverbiale³⁶ qui revenait à dire : il faut parfois se résigner à faire taire ses principes moraux, en cas de crise grave.

E. Champlin tire argument du fait que, dans l'Antiquité déjà, toutes les œuvres d'Ariston de Chios étaient considérées comme apocryphes. Il est à peu près sûr en effet que ce philosophe, comme bien d'autres, depuis Socrate jusqu'à Épictète, n'a donné qu'un enseignement oral et n'a rien écrit. Mais précisément la liste de ses « œuvres » telle qu'elle se présentait dans l'Antiquité énumérait pour sa plus grande partie des titres : *hypomnēmata*, *scholai*, *diatribai*, qui désignaient des notes prises au cours par les élèves³⁷. C'est de la même manière que nous connaissons, grâce aux notes prises par Arrien, homme d'État du début du I^{er} siècle ap. J.-C., l'enseignement d'Épictète. Il n'est pas impossible que Marc Aurèle ait eu entre les mains ces notes prises au cours d'Ariston, ou des extraits de celles-ci qui étaient conservés dans les écoles stoïciennes. Il peut avoir aussi lu un recueil de « Comparaisons » (*Homoiōmata*) de ce même Ariston, qui a été en honneur jusqu'à la fin de l'Antiquité et qui, d'ailleurs, semble bien authentique, puisqu'il concorde avec ce que nous connaissons de l'enseignement d'Ariston par d'autres témoignages. On sait par exemple qu'il considérait la dialectique comme inutile, et dans ce recueil nous trouvons des sentences qui illustrent cette position. Les raisonnements des dialecticiens sont comme des toiles d'araignées : tout à fait inutiles, mais ingénieux. Ceux qui approfondissent la dialectique ressemblent à ceux qui mangent des écrevisses : ils peinent sur beaucoup d'os pour une maigre nourriture. La dialectique est comme la boue des chemins : totalement inutile, elle fait tomber ceux qui marchent. On notera aussi cette remarque sur la brièveté de la vie : le temps et la vie accordés aux hommes sont bien courts ; le sommeil, comme un percepteur, nous en enlève la moitié³⁸. Rappelons par ailleurs que Marc Aurèle pouvait connaître Ariston par Cicéron et Sénèque, qui avaient parlé de lui³⁹.

Mais, finalement, le problème n'est pas de savoir quel Ariston Marc Aurèle a lu. Le jurisconsulte Titius Ariston, selon le témoignage de Pline, vivait en philosophe, et, après tout, il peut bien avoir écrit, lui aussi, des ouvrages de philosophie. La seule chose que l'on puisse dire avec certitude, c'est que la lettre révèle le bou-

versement qu'a suscité en Marc Aurèle la lecture de livres de philosophie.

Toutefois, il est difficile d'admettre que ce soit la seule lecture d'Ariston de Chios, s'il s'agit de lui, qui ait provoqué la conversion de Marc Aurèle et qu'elle ait eu une influence considérable sur sa pensée. Car les caractéristiques qui, selon la tradition antique, distinguaient l'enseignement de cet Ariston de Chios ne se retrouvent pas dans les *Pensées* de Marc Aurèle. Sur ce point, je dois corriger l'interprétation que j'avais proposée dans une étude antérieure et je reviendrai plus loin sur ce problème doctrinal⁴⁰.

Marc Aurèle dit assez clairement dans le premier livre des *Pensées* que l'influence décisive est venue de la lecture des *Entretiens* d'Épictète qui lui avaient été procurés par Junius Rusticus. Il faut plutôt se représenter la conversion de Marc Aurèle au stoïcisme comme une lente évolution provoquée par la fréquentation de Junius Rusticus et d'autres philosophes dont nous reparlerons. D'ailleurs, il ne faut pas oublier que beaucoup de lettres de Marc Aurèle à Fronton sont perdues. Il est vraisemblable que, dans d'autres missives, l'élève faisait sentir à son maître qu'il se détachait de plus en plus de la rhétorique et qu'il voulait se consacrer à l'amélioration de ses dispositions intérieures. Il s'efforçait de le faire avec délicatesse et avec un peu d'ironie contre lui-même comme dans la présente lettre. La lecture de cet Ariston, quel qu'il soit, ne représente qu'un moment, qu'un jalon dans un long processus. Marc Aurèle a certainement lu beaucoup d'autres auteurs, de même qu'il a entendu différents maîtres de philosophie. Mais il est intéressant de constater que le premier témoignage de son adhésion à la philosophie peut être daté autour de la vingt-cinquième année.

6. Les professeurs et les amis

A côté de Junius Rusticus, les historiens antiques et Marc Aurèle lui-même nomment d'autres maîtres de philosophie, notamment Apollonius de Chalcédoine et Sextus de Chéronée. Junius Rusticus est le directeur de conscience qui est très proche de son disciple ; Apollonius et Sextus sont des professeurs qui dirigent une école et dont Marc Aurèle doit aller entendre les leçons. Selon l'*Histoire Auguste*, le premier, présenté par les historiens antiques comme un stoïcien, refusa de venir donner au palais

des cours à son royal élève : « Le disciple doit venir au maître, et non le maître au disciple. » L'empereur Antonin le Pieux, qui l'avait fait quérir à grand prix du fond de la Chalcédoine pour enseigner le stoïcisme au jeune César, remarqua à ce propos qu'il était plus facile de faire venir Apollonius de la Chalcédoine à Rome que de sa maison au palais ⁴¹.

Dans le premier livre des *Pensées* (I,8), Marc Aurèle évoque ce professeur, immédiatement après Rusticus. Ici encore, il ne fait aucune allusion au contenu de son enseignement, mais il retient de son maître des attitudes morales et des conseils pratiques : la liberté, l'art de concilier les extrêmes – par exemple, de décider après avoir mûrement délibéré mais sans tergiverser, d'être tendu et en même temps détendu, de ne pas être lié par les bienfaits qu'on reçoit, tout en ne les dédaignant pas. A ses yeux, ce maître ne posait pas au professeur : Apollonius ne considérait pas comme ses qualités principales l'expérience et l'habileté dans l'enseignement qu'il avait acquises, et il n'ergotait pas dans les explications de texte. A la mort d'Apollonius, qui eut lieu avant l'accession de Marc Aurèle à l'empire, ce dernier eut un très vif chagrin et pleura abondamment. Les gens de la cour, probablement parce qu'ils se moquaient des prétentions de Marc Aurèle à la philosophie, et qu'ils voulaient lui montrer qu'il était infidèle à ses principes, lui reprochèrent cette démonstration d'affection. Mais l'empereur Antonin le Pieux leur dit : « Permettez-lui d'être un homme ; ni la philosophie ni l'empire ne peuvent déraciner les sentiments ⁴². »

Marc Aurèle fréquenta donc l'école d'Apollonius, alors qu'il était encore jeune César. Mais c'est, semble-t-il, déjà vieillissant et après son accession à l'empire qu'il assista aux leçons de Sextus de Chéronée, stoïcien selon l'*Histoire Auguste* ⁴³, sceptique selon le recueil de la *Souda* ⁴⁴, qui le confond avec le sceptique fameux Sextus Empiricus. Selon cette dernière source, Marc Aurèle l'aurait souvent pris comme assesseur, lorsqu'il avait à juger des procès. On racontait qu'un certain Lucius, un philosophe de l'époque, célèbre par sa franchise de parole, aurait demandé à Marc Aurèle ce qu'il allait faire à l'école de Sextus. Et celui-ci aurait répondu : « C'est une bonne chose d'apprendre, même pour quelqu'un qui vieillit. Je vais apprendre chez Sextus le philosophe ce que je ne sais pas encore. » Lucius leva la main vers le ciel : « Ô Zeus, dit-il, l'empereur des Romains vieillissant pend à son cou ses tablettes pour aller à l'école, alors qu'Alexandre, mon roi, mourut à trente-deux ans ⁴⁵ ! »

Sextus apparaît lui aussi, à la suite d'Apollonius, dans le premier livre des *Pensées* (I,9). Marc Aurèle a retenu entre autres sa bienveillance, la manière dont il dirigeait sa maison, le modèle d'une vie selon la nature, sa gravité simple, l'art de deviner les sentiments de ses amis, sa patience, l'art de s'adapter à chacun, de conjuguer impassibilité et tendresse. Mais il évoque quelque chose de son enseignement : la capacité qu'il avait de mettre en ordre « les principes fondamentaux [*dogmata*] nécessaires à la vie, avec évidence et méthode », et surtout « la notion d'une vie conforme à la nature ». Cette dernière précision semble bien confirmer que Sextus était un stoïcien.

Nous n'avons aucun moyen de savoir s'il y avait des différences entre l'enseignement d'Apollonius et celui de Sextus. Il est vraisemblable qu'il y en avait peu et qu'à cette époque les stoïciens dépendaient tous plus ou moins de Musonius Rufus et de son disciple Épictète. Fronton considère en tout cas que les philosophes célèbres de son temps, Euphrates, Dion, Timocrate, Athénodote, sont tous des disciples de Musonius Rufus ⁴⁶. Par ailleurs, si Marc Aurèle a suivi un enseignement régulier dans les écoles d'Apollonius et de Sextus, cela signifie qu'il a étudié les trois parties de la philosophie, non seulement la morale, mais aussi la théorie de la nature et la dialectique. Il n'y a donc peut-être pas d'exagération rhétorique lorsque Fronton, dans une lettre à Marc Aurèle, lui reproche d'étudier la dialectique et la réfutation des sophismes ⁴⁷.

En face de ces philosophes qui tenaient une école et aux cours desquels il venait assister, nous retrouvons, parmi les maîtres de Marc Aurèle, des hommes d'État romains faisant profession de philosophie. Cela apparaît clairement, me semble-t-il, dans le plan du premier livre des *Pensées*. Marc Aurèle y évoque successivement ses parents ; les éducateurs qu'il a eus dans son enfance, notamment Diognète ; la figure prépondérante du directeur de conscience, Junius Rusticus, qui est liée pour lui à sa conversion à la philosophie ; les deux professeurs dont il a fréquenté les écoles, Apollonius et Sextus ; les maîtres de grammaire et de rhétorique, Alexandre le Grammairien et Fronton ; Alexandre le Platonicien ⁴⁸, rhéteur qui devint le secrétaire de Marc Aurèle pour la correspondance grecque vers 170 : l'empereur a retenu certaines leçons de conduite morale de celui qu'il considère comme un « ami ».

Les trois noms qui suivent, Catulus, Severus, Maximus, forment un groupe, non pas de professeurs, mais d'amis sans doute plus

âgés, qui, comme Junius Rusticus, sont des hommes d'État, ont fait une carrière politique, mais ont aussi eu une influence sur la vie philosophique de Marc Aurèle. Maximus, c'est Claudius Maximus, le proconsul d'Afrique, philosophe, dont parle Apulée dans son *Apologie*. Claudius Maximus et Cinna Catulus sont présentés comme des stoïciens par l'*Histoire Auguste* et il n'y a pas de raison de douter de ce témoignage, puisque cette même *Histoire Auguste* sait parfaitement reconnaître que Severus, c'est-à-dire Claudius Severus Arabianus, consul en 146, était aristotélicien⁴⁹. Le fils de ce personnage, consul lui aussi, était également aristotélicien : nous le savons par Galien, qui le dit explicitement⁵⁰ et raconte qu'il assistait aux séances commentées d'anatomie que le célèbre médecin avait organisées pour la noblesse romaine⁵¹. L'école issue d'Aristote a toujours gardé un intérêt très vif pour la recherche scientifique, et c'est sans doute la raison pour laquelle le fils de Severus était si assidu aux leçons de Galien.

C'est ensuite l'empereur Antonin (I,16) que Marc Aurèle évoque en faisant en quelque sorte le portrait du prince idéal qu'il voudrait être lui-même. La philosophie n'est pas absente de cette description, puisque Antonin y est comparé à Socrate qui était capable de s'abstenir comme de jouir des choses selon les circonstances. Le livre I se clôt avec le souvenir de toutes les grâces que Marc Aurèle a reçues des dieux. Parmi celles-ci, dit-il, la rencontre avec les philosophes Apollonius, Rusticus et Maximus n'a pas été la moindre. Les dernières lignes de ce premier livre semblent bien faire allusion au chapitre 7, dans lequel l'empereur a exprimé sa reconnaissance à Rusticus pour l'avoir détourné de l'ambition sophistique, des dissertations livresques, des déclamations prétentieuses, et lui avoir ainsi révélé que la philosophie était une vie.

Selon le témoignage de Marc Aurèle lui-même dans le livre I, c'est donc à Junius Rusticus qu'il doit la découverte de la vraie philosophie et de la pensée d'Épictète. A cet apport décisif sont venus s'ajouter les enseignements stoïciens d'Apollonius et de Sextus. Et de ses « amis » Alexandre le Platonicien, Claudius Maximus, Claudius Severus, Cinna Catulus, il a reçu des conseils, des exemples, qui l'ont aidé à vivre sa vie philosophique.

7. L'empereur-philosophe

Quand, le 7 mars 161, Marc Aurèle accède à l'empire, c'est donc un événement inattendu et extraordinaire qui se produit. Rome a un empereur qui fait profession d'être un philosophe, et qui plus est un philosophe stoïcien. Pour sa part, le bon Fronton n'était pas très rassuré de voir un tel homme gouverner l'Empire. La philosophie pouvait en effet, à ses yeux, être mauvaise inspiratrice. Comme il l'écrit à Aufidius Victorinus, en parlant d'un problème juridique qui se posait à Marc Aurèle à cause du testament de sa richissime tante Matidia : « J'ai eu bien peur que sa philosophie ne le persuade de prendre une mauvaise décision⁵². » Et, pour Fronton, la philosophie stoïcienne, telle que la comprenait Marc Aurèle, était l'ennemie de l'éloquence, indispensable à un souverain. Il écrivait à l'empereur : « Même si tu parviens à atteindre à la sagesse de Cléanthe ou de Zénon, il te faudra bien à contrecœur prendre le pallium de pourpre, et non le pallium des philosophes fait de laine grossière⁵³. » Et donc, sous-entendu, il faudra bien que tu parles en public et que tu te souviennes de mes leçons de rhétorique. Pendant ces années où Marc Aurèle est accablé par les lourdes charges de l'Empire, Fronton se fera l'avocat du bon sens contre la rigueur philosophique, conseillant par exemple à l'empereur de se détendre en de vraies vacances pendant son séjour au bord de la mer à Alsium : « Ton Chrysippe lui-même prenait, dit-on, sa cuite tous les jours⁵⁴. » Notons ici, à propos de « ton » Chrysippe, que, si certains historiens contemporains, amoureux sans doute du paradoxe, se sont demandés si Marc Aurèle se considérait lui-même comme un stoïcien⁵⁵, son ami Fronton ne se posait certainement pas de telles questions : il évoque spontanément les grandes figures du stoïcisme – Cléanthe, Zénon ou Chrysippe – lorsqu'il parle de la philosophie de l'empereur. Nul doute qu'au vu et au su de tous, l'empereur faisait profession de stoïcisme. Parfois, Fronton se contente de sourire au sujet de cet engouement de l'empereur : fidèle à ses dogmes (*instituta tua*), dit-il, il a dû rester imperturbable dans une circonstance qui a menacé sa vie⁵⁶. Et, parlant des enfants de l'empereur auxquels il a rendu visite, il observe que l'un d'entre eux tient dans la main un morceau de pain noir comme le vrai fils d'un philosophe⁵⁷.

Le fait que l'empereur était un philosophe semble avoir été

connu du peuple, aussi bien à Rome que dans l'Empire. C'est ainsi que, dans le courant du règne, lorsque les guerres du Danube prirent toute leur intensité et que Marc Aurèle fut obligé d'enrôler les gladiateurs, une plaisanterie courait dans Rome : l'empereur voulait faire renoncer le peuple à ses plaisirs et le contraindre à la philosophie⁵⁸. Les dédicaces des *Apologies* que certains chrétiens envoient à l'empereur sont à cet égard intéressantes. En effet, la titulature des empereurs comportait en général les noms qu'ils se donnaient eux-mêmes après une victoire. Mais, pour Marc Aurèle, nous voyons un apologiste chrétien, Athénagore, y ajouter celui de « philosophe » : « Aux empereurs Marc Aurèle Antonin et Lucius Aurelius Commodus, Arméniens, Sarmatiques et surtout philosophes. » Commode, le fils indigne de Marc Aurèle, profite ici de la réputation de son père. Il en est de même pour le frère adoptif, Lucius Verus, dans la dédicace que Justin place au début de son *Apologie* et qui, dans son état actuel, est malheureusement corrompue. Marc Aurèle en tout cas, alors encore César, y est appelé « philosophe » avec Lucius Verus⁵⁹. Si ces dédicaces mentionnent ce titre de « philosophe », c'est que l'argumentation des apologistes consiste à dire : le christianisme est une philosophie, et même la meilleure de toutes. Donc un empereur philosophe doit le tolérer.

L'empereur s'entourait de philosophes pour gouverner. Nous avons évoqué déjà les « amis » stoïciens, Junius Rusticus, consul en 162, préfet de la ville de Rome vers 165, Claudius Maximus, proconsul d'Afrique, et Cinna Catulus. Mais il n'y avait pas que des stoïciens ; il y avait aussi des aristotéliens convaincus, comme Claudius Severus, par exemple, que nous avons cité plus haut, consul en 173 et gendre de Marc Aurèle, ainsi que tous ceux dont parle Galien à propos de ses séances de dissection et surtout du cercle qui gravitait autour du philosophe péripatéticien Eudème de Pergame : Sergius Paulus, consul en 168, proconsul d'Asie en 166-167, préfet de la ville de Rome vers 168 ; Flavius Boethus, gouverneur de la Syrie palestinienne vers 166-168, qui avait été l'élève du péripatéticien Alexandre de Damas ; enfin M. Vetulenus Civica Barbarus, consul en 157, qui avait accompagné la fille de Marc Aurèle, Lucilla, dans son voyage à Antioche où elle devait épouser Lucius Verus⁶⁰. Ce témoignage de Galien nous laisse entrevoir une intense activité philosophique dans les cercles de l'aristocratie romaine, à l'époque de Marc Aurèle. Et il faut bien souligner, une fois de plus, que ces hommes d'État philosophes ne sont pas des amateurs qui s'intéressent vaguement aux doctrines

philosophiques, mais qu'ils choisissent consciemment leur secte. Les uns sont enthousiasmés par l'aristotélisme, les autres par le stoïcisme. Ainsi ce n'est pas seulement un philosophe, mais ce sont des philosophes qui gouvernent alors l'Empire. Galien raconte d'ailleurs qu'il y avait une opposition radicale entre la cour de Marc Aurèle et celle de son frère adoptif, Lucius Verus. Autour de Marc Aurèle, la mode était d'avoir le crâne rasé comme les stoïciens : le poète Perse avait parlé des adeptes de cette école comme d'une « jeunesse tondue⁶¹ », dormant peu et mangeant peu. Autour de Lucius Verus, au contraire, on portait les cheveux longs et celui-ci appelait l'entourage de Marc Aurèle les *mimologoi*, les mimes, probablement parce qu'à ses yeux ils jouaient aux philosophes pour imiter l'empereur⁶². Cassius Dion écrit de son côté que, sous le règne de Marc Aurèle, beaucoup de gens faisaient mine d'être philosophes dans l'espoir d'attirer sur eux les libéralités de l'empereur⁶³.

Nous avons donc essayé, trop brièvement, d'entrevoir comment Marc Aurèle était devenu philosophe. Il nous reste maintenant à nous demander comment il a été amené à écrire les *Pensées*.

II

PREMIERS APERÇUS SUR LES *PENSÉES*

1. *Destin d'un texte*

En notre siècle où l'impression et la diffusion des livres sont des opérations commerciales courantes et banales, nous ne réalisons plus à quel point la survie d'un quelconque ouvrage de l'Antiquité a représenté une aventure presque miraculeuse. Si les textes, après avoir été dictés ou écrits sur des supports relativement fragiles, après avoir été ensuite plus ou moins défigurés par les fautes des copistes, ont survécu jusqu'à la naissance de l'imprimerie, c'est qu'ils ont eu la chance de ne pas brûler dans les nombreux incendies des bibliothèques de l'Antiquité ou tout simplement de ne pas tomber en morceaux inutilisables. L'odyssée des *Pensées* de Marc Aurèle semble avoir été particulièrement risquée.

Selon toute vraisemblance, nous aurons à le redire, l'empereur écrivait pour lui-même, pour son usage personnel, et de sa propre main. A sa mort, un familier, un proche ou un admirateur recueillit et conserva le précieux document. Fut-il, à un certain moment, publié, c'est-à-dire recopié et diffusé en librairie? Il est difficile de le dire. On a pensé reconnaître des analogies avec les *Pensées* dans le discours que, selon l'historien Cassius Dion, qui écrit quelques années après la mort de l'empereur, Marc Aurèle aurait prononcé devant ses soldats lors de la révolte d'Avidius Cassius¹. En fait, les analogies d'expression ne sont pas très spécifiques : il s'agit de formules qui étaient assez répandues dans la tradition littéraire et philosophique. Il semble bien que, deux siècles après Marc Aurèle, le philosophe Thémistius ait connu l'existence de l'ouvrage. Il parle en effet de *paragelmata*², c'est-à-dire

d'« exhortations » rédigées par lui. L'historien Aurelius Victor et l'*Histoire Auguste* imaginent que Marc Aurèle, avant de partir en expédition sur le front du Danube, avait exposé publiquement pendant trois jours ses préceptes de philosophie sous la forme d'une série d'exhortations³. Le détail est intéressant parce qu'il révèle que l'on liait confusément la rédaction des *Pensées* aux guerres contre les Germains, ce qui n'est pas totalement faux. Bien plus tard, au xiv^e siècle, on se représentera que l'ouvrage en question était un livre composé en vue de l'éducation du fils de Marc Aurèle, Commode⁴. En tout cas, il semble qu'aucun de ces auteurs n'ait eu dans les mains le livre dont ils parlaient.

C'est seulement au x^e siècle byzantin qu'apparaissent des témoignages sur la lecture et la copie de l'œuvre de Marc Aurèle. Le grand lexique byzantin intitulé la *Souda*, qui date de cette époque, contient plusieurs extraits des *Pensées* et précise que l'ouvrage de Marc Aurèle est composé de douze livres⁵. Par ailleurs, l'évêque Aréthas, dans une lettre antérieure à 907 et adressée à Démétrios, métropolite d'Héraclée, parle d'un exemplaire de l'ouvrage de l'empereur-philosophe qui est en sa possession, lisible mais en mauvais état. Il l'a fait copier, dit-il, et il peut le léguer à la postérité tout renouvelé⁶. On trouve d'ailleurs plusieurs citations littérales de Marc Aurèle dans les œuvres d'Aréthas⁷. Dans les siècles suivants, toujours dans le monde byzantin, on lisait les *Pensées*⁸.

En Occident, c'est seulement au début du xvi^e siècle que l'on voit apparaître, dans le *De arte cabalistica* de Jean Reuchlin, paru en 1517, des citations de deux textes de Marc Aurèle, tirées probablement d'un manuscrit qui était en sa possession⁹.

Et il faut attendre 1559 pour voir paraître enfin à Zurich, chez Andreas Gesner, une édition imprimée qui s'appuyait sur un manuscrit maintenant disparu, édition accompagnée d'une traduction latine réalisée par Xylander (Wilhelm Holzmann). En dehors de cette édition, nous ne possédons de l'ouvrage de l'empereur qu'un seul manuscrit complet, le *Vaticanus Graecus* 1950, qui date du xiv^e siècle.

On entrevoit ainsi que c'est grâce à une chance inespérée que nous connaissons les *Pensées* de l'empereur Marc Aurèle. Mais il faut bien admettre que, pour un certain nombre – heureusement pas très élevé – de passages, le texte que nous possédons maintenant ne se présente pas dans un état très satisfaisant et qu'il est difficile d'en améliorer la qualité, étant donné le peu de manuscrits qui l'ont conservé. On est donc parfois contraint de faire des

conjectures pour rétablir avec le plus de vraisemblance possible la version originale. Et, de toute manière, la compréhension de ce texte est assez difficile. Le lecteur ne devra donc pas s'étonner si la traduction originale que nous proposons est parfois assez différente des autres traductions françaises existantes. C'est pourquoi, d'ailleurs, nous avons été obligés de faire de longues citations, notre interprétation de la pensée de Marc Aurèle étant fondée sur notre manière de traduire le texte.

De plus, dans les manuscrits et dans la première édition, il n'y a pas de division en chapitres et peu de paragraphes. Les premiers éditeurs et traducteurs qui se sont succédé au xvi^e et au xvii^e siècle, après la première édition, ont proposé diverses répartitions. Finalement, la numérotation actuelle est celle de la traduction latine de Thomas Gataker¹⁰, parue à Cambridge en 1652. Mais en fait cette division de Gataker doit être totalement révisée. Certains chapitres doivent être réunis, et surtout beaucoup doivent être subdivisés, parce que des sentences qui parlent de sujets très différents y sont rassemblées indûment. Que le lecteur ne s'étonne donc pas non plus des divisions que nous avons introduites dans tel ou tel texte, et qui lui paraîtront différentes de celles que l'on trouve dans les autres traductions françaises.

2. Le titre

L'édition de 1559, nous l'avons vu, a révélé les *Pensées* de Marc Aurèle à l'Occident. L'ouvrage va connaître rapidement un très grand succès. Les éditions du texte grec, mais également les traductions aussi bien en latin que dans les différentes langues de l'Europe vont se multiplier. Mais très vite la question va se poser : dans quel genre faut-il ranger cet ouvrage ? En général, dans l'Antiquité, le titre d'un livre permettait de reconnaître immédiatement dans quelle catégorie il fallait le situer. Ce n'était d'ailleurs pas, la plupart du temps, le philosophe qui donnait un titre à son écrit. Dans le plus grand nombre de cas, les leçons qu'il avait rédigées entraient sans titre dans la bibliothèque de l'école. Puis, par commodité, les disciples et les successeurs prenaient l'habitude de désigner l'ouvrage par la partie de la philosophie ou la question précise qu'il traitait, par exemple : *Leçons de physique*, parfois accompagnés de la mention du destinataire : *Éthique à Nicomaque*. Les titres de ses dialogues ont sans doute été choisis

par Platon lui-même, mais ils sont tirés en général des noms des protagonistes de la discussion : *Charmide*, *Phédon*, *Philèbe*. Le titre n'était pas alors, comme de nos jours, une invention de l'auteur, grâce à laquelle il veut laisser entrevoir déjà son originalité et attirer le lecteur par l'étrangeté des formules : *La Cantatrice chauve*, *La Danseuse et le chatterton*, *La Cuisinière et le mangeur d'hommes*¹¹.

Il est extrêmement probable que, lorsque Marc Aurèle écrivait ce que nous appelons maintenant les *Pensées*, il ne songeait absolument pas à donner un nom à ces notes qui n'étaient destinées qu'à lui-même. D'ailleurs, d'une manière générale, dans l'Antiquité, tant qu'un livre n'était pas publié, par exemple grâce à une lecture publique, il arrivait presque toujours que l'auteur ne lui donnât pas de titre. Nous voyons ainsi le médecin Galien et le philosophe Plotin confier leurs écrits à leurs amis, sans y mettre de titres¹². Leurs ouvrages, qu'ils avaient communiqués à leur entourage, se trouvaient dans l'état de ce que les Anciens appelaient des *hypomnēmata*, c'est-à-dire de « notes » qui n'étaient pas encore totalement mises au point pour la publication, et auxquelles manquait justement le titre. A plus forte raison en va-t-il de même si, selon toute vraisemblance, l'écrit de Marc Aurèle dont nous parlons constitue un recueil de notes strictement personnelles et privées. Lorsque Aréthas¹³ (ix^e-x^e siècle), à qui nous devons sans doute le salut du précieux texte, décrit l'état du manuscrit, il se contente de le désigner comme « le livre très profitable de l'empereur Marc » sans lui donner de titre, ce qui peut bien laisser à penser que le manuscrit en question ne portait pas de titre. De même l'épigramme consacrée au livre de Marc Aurèle, peut-être par Théophylacte Simocattes (vii^e siècle), ne donne aucun titre¹⁴. Quand Aréthas écrit ses scholies à Lucien¹⁵, il cite le livre de la manière suivante : Marc dans « les écrits éthiques destinés à lui-même » (*ta eis heauton Ethika*). Le dictionnaire byzantin que l'on appelle la *Souda*¹⁶ dit de Marc Aurèle : « Il a consigné en douze livres la règle (*agôgê*) de sa vie personnelle. » Rappelons enfin que Thémistius, au iv^e siècle, faisait allusion, de façon très imprécise, à des *paraggelmata*, à des « exhortations »¹⁷, de Marc Aurèle.

Le manuscrit du Vatican ne donne aucun titre à l'œuvre de l'empereur. Certains recueils manuscrits d'extraits de celle-ci portent la mention : *ta kat'heauton*, que l'on peut traduire : « Écrit concernant lui-même » ou « Écrit en privé ». L'*editio princeps* propose le titre : « Écrit pour lui-même » (*ta eis heauton*).

Après la publication du texte grec en 1559, divers titres qui sont autant de théories et d'interprétations seront donnés dans les traductions. La traduction latine de Xylander, qui accompagne en 1559 le texte grec, propose ce titre : *De seipso seu vita sua* (« De lui-même ou de sa vie »), les éditions de Strasbourg (1590) et de Lyon (1626) l'intitulant *De vita sua* (« De sa vie »). Meric Casaubon, dans l'édition gréco-latine parue à Londres en 1643, préfère *De seipso et ad seipsum* (« Au sujet de lui-même et à lui-même »), mais il donne à la traduction anglaise parue en 1634 le titre *Meditations concerning Himself* (« Méditations au sujet de lui-même »). Un autre humaniste anglais de la même époque, Thomas Gataker, place, au début de sa traduction latine commentée, la formule : *De rebus suis sive de eis quae ad se pertinere censebat* (« De ses affaires privées ou des choses qu'il pensait le concerner »).

Le livre recevra ainsi toutes sortes de titres dans toutes les langues. En latin : *De officio vitae* (« Du devoir de sa vie »), *Pugillaria* (« Tablettes »), *Commentaria quos ipse sibi scripsit* (« Notes qu'il a écrites pour lui-même »); en français : *Pensées morales*, *Pensées*, *A moi-même*; en anglais : *Conversation with Himself* (« Entretiens avec lui-même »), *Meditations, Thoughts* (« Pensées »), *To Himself* (« A lui-même »), *Communings with Himself* (« Entretiens avec lui-même »); en allemand : *Betrachtungen über sich selbst* ou *mit sich selbst* (« Réflexions sur soi-même » ou « avec soi-même »), *Selbstbetrachtungen* (« Réflexions sur soi »), *Wege zu sich selbst* (« Chemins vers soi »).

3. Hypothèses sur le genre littéraire de l'ouvrage

Beaucoup d'historiens et de lecteurs des *Pensées* n'ont pas compris et ne comprennent pas encore ce que Marc Aurèle voulait faire en les rédigeant, et ils ont projeté sur son écrit, d'une manière totalement anachronique, les préjugés et les habitudes littéraires de leur époque.

Déjà le premier éditeur, « Xylander » (Holzmann), voyant que le texte qu'il publiait n'avait pas la belle ordonnance d'un dialogue de Platon ou d'un traité de Cicéron, avait conjecturé que les *Pensées*, en l'état où elles se trouvaient dans le manuscrit qu'il éditait, n'étaient que des extraits décousus de l'œuvre de Marc Aurèle, et que le livre de l'empereur nous était parvenu mutilé, incomplet,

dans un désordre total¹⁸. Il lui semblait inconcevable que Marc Aurèle ait pu laisser à la postérité ces textes obscurs et sans ordre. A cette époque, le traité systématique était considéré comme la forme parfaite de la production philosophique.

Meric Casaubon, qui traduisit Marc Aurèle en anglais et en latin au xvii^e siècle (1634 et 1643) et qui semble beaucoup mieux instruit de la variété des genres littéraires de l'Antiquité, rappelle, dans la préface de la traduction latine, qu'il existait alors un genre littéraire, celui de la sentence, pratiqué par exemple par Théognis et Phocylide, qui consiste précisément à exprimer ses pensées sous forme de courts aphorismes, et que le *Manuel* d'Épictète, composé par Arrien, se présente précisément de cette façon. Par ailleurs, si l'on parvient à repérer les véritables unités qui forment le texte, on comprendra mieux la suite des idées à l'intérieur de chaque développement et les thèmes qui reviennent souvent dans l'œuvre¹⁹.

En outre, continue Casaubon, il ne faut pas oublier que Marc Aurèle écrit pour lui-même : il ne cherche pas la clarté, comme un écrivain qui s'adresserait au public. Meric Casaubon²⁰ critique à ce sujet l'habitude qu'on a prise de son temps de citer l'ouvrage de Marc Aurèle en l'intitulant *De vita sua* (« Sur sa vie »). Il est vrai, dit-il, que des empereurs, comme Auguste, ont écrit des livres sur leurs vies, mais il s'agissait des actes et des événements de leur vie publique et privée. Dans le cas de Marc Aurèle, il ne s'agit pas de cela, mais plutôt, comme l'indiquait le dictionnaire de la *Souda*, d'un écrit qui se rapportait « à la règle de sa propre vie ». Certains ont exprimé cette idée par le titre : *De officio suo* (« De son devoir »). Mais cela ne rend pas la spécificité du titre *Eis heauton*, expression qui, pour être rendue avec exactitude, dit Casaubon, doit être traduite : *De seipso et ad seipsum* (« Au sujet de lui-même et à lui-même »). Il s'agit d'un dialogue de Marc Aurèle avec lui-même au sujet de lui-même. Et, à ce propos, Meric Casaubon rappelle que l'on attribuait à Solon des « Instructions pour lui-même » (*hypothékas eis heauton*). Et surtout il précise que, pour les platoniciens et les stoïciens, le « soi-même », c'est l'âme ou l'esprit.

Thomas Gataker définit avec plus de précision encore le caractère spécifique de l'œuvre. Il oppose les *Entretiens* d'Épictète — que nous a transmis son disciple Arrien, qui en a été ainsi le rédacteur (comme les évangélistes pour les paroles du Christ) — à l'écrit de Marc Aurèle, qui émane de ses propres notes. Il emploie le mot

adversaria qui signifie « ce qui est toujours devant soi », « le brouillon que l'on a toujours sous la main ». L'empereur, dit Gataker, avait toujours l'esprit appliqué aux occupations philosophiques et l'habitude de mettre par écrit les pensées qui lui venaient à l'esprit dans sa méditation, sans s'astreindre à les mettre en ordre. Elles étaient rangées seulement selon les lieux et les temps où il les avait ou conçues lui-même, ou rencontrées dans ses lectures ou ses conversations. C'est ce que montrent d'ailleurs les mentions : « Au pays des Quades », « A Carnuntum », placées au début des livres II et III. D'où certaines incohérences, certaines répétitions, une forme souvent elliptique ou abrupte, qui suffisait à l'empereur pour lui permettre de se rappeler telle ou telle idée ; d'où, enfin, de nombreuses obscurités. Ces notes étaient en effet destinées à son usage personnel²¹.

Mais, dès le début du xvii^e siècle, le philologue C. Barth²², qui écrit en 1624, souligne que l'on peut déceler dans l'écrit de Marc Aurèle des traces d'organisation, parfois de longs raisonnements. Il revient donc à la théorie de Xylander selon laquelle le texte, dans l'état où il nous est parvenu, ne représenterait que des extraits (*eclogai*) d'un vaste traité systématique de morale que l'empereur aurait rédigé.

C'est une opinion analogue que professe au xviii^e siècle Jean-Pierre de Joly, éditeur et traducteur des *Pensées* en 1742, puis en 1773. Marc Aurèle aurait composé un traité systématique de morale sur des tablettes qui furent dispersées après sa mort. Un éditeur les publia dans cet état de désordre. La tâche de l'éditeur moderne consistera alors à retrouver l'ordre systématique du traité. C'est ce que s'efforce de faire Joly en proposant une présentation systématique des *Pensées* en trente-cinq sections²³.

Au xx^e siècle, A.S.L. Farquharson, qui a procuré en 1944 une édition, une traduction anglaise et un commentaire de notre ouvrage en tous points remarquables, a repris l'hypothèse de Barth et de Joly dans une autre perspective. Il pense que Marc Aurèle, pendant dix à quinze ans, a accumulé des matériaux de tous genres en vue de la rédaction d'une « œuvre de consolation et d'encouragement ». On peut entrevoir en effet un effort de composition littéraire très soignée dans certaines pensées. Après la mort de l'empereur, un secrétaire a peut-être effectué un choix dans ces notes. Le désordre actuel peut venir soit du fait qu'il les a laissées telles quelles, soit du fait qu'il y a introduit lui-même un ordre qui ne nous satisfait pas, soit du fait que le texte a été mutilé ou désor-

ganisé par les scribes au cours des âges. Quoi qu'il en soit, Marc Aurèle aurait voulu rédiger un manuel de conseils utiles pour la vie philosophique. Pour Farquharson, on peut comparer les *Pensées* avec les *Méditations* de Guigues le Chartreux, la fameuse *Religio Medici* de Thomas Browne et surtout les *Pensées* de Pascal²⁴.

Le caractère désordonné des *Pensées* ne dérangeait pas du tout les lecteurs du XIX^e siècle. Au siècle du romantisme, on crut reconnaître dans cet ouvrage un « journal intime » de l'empereur : « Il est probable, écrit Renan²⁵, que, de bonne heure, Marc tint un journal intime de son état intérieur. Il y inscrivait, en grec, les maximes auxquelles il recourait pour se fortifier, les réminiscences de ses auteurs favoris, les passages des moralistes qui lui parlaient le plus, les principes qui, dans la journée, l'avaient soutenu, parfois les reproches que sa conscience scrupuleuse croyait avoir à s'adresser. » Disons-le tout de suite, si l'on entend par « journal » des notes que l'on écrit pour soi-même et qui s'accumulent au fil des jours, on peut dire que l'empereur a écrit un « journal », comme l'admet G. Misch²⁶ dans son *Histoire de l'autobiographie*, un « journal spirituel » selon l'expression employée par P.A. Brunt²⁷ dans son excellente étude sur « Marc Aurèle dans ses *Méditations* ». Mais si l'on entend par « journal » un écrit dans lequel on consigne les effusions de son cœur, ses états d'âme, les *Pensées* ne sont pas un « journal », et le fait que Marc Aurèle ait écrit ses *Pensées* ne nous permet pas de savoir si, oui ou non, il avait une âme inquiète, comme le pensait E. Renan, imaginant trop facilement l'empereur-philosophe comme un Amiel ou un Maurice de Guérin, exprimant chaque jour ses inquiétudes et ses souffrances. A la suite de Renan, les historiens du XX^e siècle se sont complu, nous aurons à le redire²⁸, dans l'image d'un Marc Aurèle se consolant de la réalité en exhalant dans ses *Pensées* sa résignation, son pessimisme ou son ressentiment.

4. Un étrange ouvrage

Il faut essayer de s'imaginer l'état dans lequel les premiers humanistes ont découvert le manuscrit où était copié le livre de Marc Aurèle. Ils étaient en présence d'un ouvrage sans titre, qui commençait par une énumération des exemples ou des conseils que Marc Aurèle avait reçus de ses parents, de son maître, de ses

amis, de l'empereur Antonin le Pieux, et aussi des faveurs que les dieux lui avaient accordées. A la suite de cette énumération se trouvait, au moins dans le manuscrit qui a été utilisé pour l'*editio princeps*, une mention à la fois géographique et chronologique : « Écrit au pays des Quades, au bord du Gran ». Puis venait une série de réflexions s'étendant sur plusieurs pages avec parfois des divisions, marquées par un paragraphe et des majuscules, qui ne correspondent pas toujours à l'actuelle division en chapitres. Au début de ce que nous appelons maintenant le livre III, nous retrouvons une indication : « Écrit à Carnuntum ». Et les réflexions reprennent jusqu'à la fin de l'ouvrage, sans qu'il y ait, par exemple dans le *Vaticanus*, de numérotation de livres : on repère tout au plus dans ce manuscrit une séparation de deux lignes entre l'actuel livre I et l'actuel livre II, entre l'actuel livre II et l'actuel livre III, entre l'actuel livre IV et l'actuel livre V, entre l'actuel livre VIII et l'actuel livre IX, et une marque de division entre l'actuel livre XI et l'actuel livre XII. Ce qui veut dire que les divisions entre III et IV, V et VI, VI et VII, VII et VIII, IX et X ne sont pas signalées.

A qui sont dues ces indications : « Au pays des Quades », « A Carnuntum » ? A Marc Aurèle lui-même, qui aurait voulu se rappeler les circonstances dans lesquelles tel groupe de notes avait été rédigé ? Ou à un secrétaire, chargé de conserver les documents de l'empereur, qui aurait ajouté une sorte d'étiquette au paquet qui lui était confié ? La première hypothèse est la plus vraisemblable. Mais c'est là chose unique, je crois, dans l'histoire de toute la littérature antique, qui montre bien à quel point nous sommes en présence d'écrits rédigés au jour le jour et liés, non pas peut-être à des circonstances précises, mais aux variations de l'état spirituel de leur auteur. De telles indications géographiques existaient-elles entre les autres livres et se sont-elles perdues ? Ou bien la majeure partie du livre a-t-elle été écrite à Carnuntum ? Marc Aurèle a-t-il renoncé lui-même à donner ces indications ? Nous n'en savons rien. Les douze livres que nous distinguons aujourd'hui correspondent-ils à douze groupes qui représentaient aux yeux de leur auteur des suites de pensées ayant leur unité propre et différentes les unes des autres ? Cette division est-elle purement accidentelle, due par exemple à la forme et à la dimension du support de l'écriture ? Ou bien ces livres ont-ils été distingués par un éditeur, soit après la mort de Marc Aurèle, soit par Aréthas, lors de l'édition qu'il donna du texte au X^e siècle ? Nous avons entrevu en tout cas que, dans le *Vaticanus*, les coupures entre les livres étaient peu marquées, sinon inexistantes.

Le contenu de l'ouvrage est lui-même assez déroutant. Après le livre I, qui présente une indiscutable unité dans l'évocation de tous ceux, hommes et dieux, auxquels Marc Aurèle exprime sa reconnaissance, le reste de l'ouvrage n'est qu'une suite totalement décousue, au moins apparemment, de réflexions qui ne sont pas composées selon le même genre littéraire. On rencontre beaucoup de sentences très courtes, souvent très frappantes et bien rédigées, par exemple :

« Bientôt tu auras tout oublié, bientôt tous t'auront oublié » (VII,21).

« Tout est éphémère, ce qui se souvient et ce dont il se souvient » (IV,35).

« La meilleure manière de se venger d'eux, c'est de ne pas leur ressembler » (VI,6).

A côté de ces courtes formules, on trouve un certain nombre de longs développements, pouvant aller de vingt à soixante lignes. Ils peuvent prendre la forme d'un dialogue avec un interlocuteur fictif ou de l'auteur avec lui-même. Marc Aurèle s'y exhorte à adopter telle ou telle attitude morale, ou bien il y discute certains problèmes généraux de philosophie, par exemple où peuvent se situer les âmes, et si elles survivent (IV,21). Dans la plupart de ces textes, courts ou développés, l'individualité de Marc Aurèle n'entre guère en scène, nous aurons l'occasion de le redire : il s'agit la plupart du temps d'exhortations qui s'adressent à la personne morale. Mais on trouve aussi quelques textes où Marc Aurèle s'adresse à lui-même en tant qu'empereur (VI,30,1 ; VI,44,6), où il parle de son attitude à l'égard de la vie de la cour (V,16,2 ; VI,12 ; VIII,9), de la manière dont il doit s'exprimer au Sénat (VIII,30), de ses défauts (V,5,1), de son entourage (X,36). Il évoque également les personnages qu'il a connus dans sa vie (VIII,37,1 ; X,31,1), en des exercices d'imagination où, pour se préparer à mourir, il se représente la fragilité des choses humaines et la continuité du processus de métamorphose qui n'épargnera personne dans son entourage.

A ces différentes formes littéraires, il faut ajouter aussi deux recueils de citations, qui se trouvent dans les livres VII (32-51) et XI (22-39) et qui, empruntées aux Tragiques, à Platon, à Épicète, entre autres, sont évidemment choisies pour leur efficacité morale.

Comment donc définir cet écrit qui, par ses aspects multiples, sa tonalité inhabituelle, paraît être le seul de son genre dans toute l'Antiquité?

5. Les Pensées comme notes personnelles (hypomnémata)

« Ce n'est plus le moment de vagabonder. Tu ne reliras plus les notes (*hypomnémata*) que tu avais prises, les hauts faits des Romains et des Grecs, les extraits d'ouvrages que tu t'étais réservés pour ta vieillesse » (III,14).

Nous entrevoyons ici l'activité intellectuelle à laquelle Marc Aurèle s'est livré pendant toute sa vie. Déjà dans sa jeunesse, quand il était encore l'élève de Fronton, il recopiait assidûment des extraits d'auteurs latins²⁹. Il a dû ensuite prendre la peine de se constituer « pour sa vieillesse » une anthologie de citations édifiantes, dont nous retrouvons d'ailleurs la trace dans certaines pages des *Pensées*. Il avait aussi constitué un recueil historique : « les hauts faits des Grecs et des Romains ». Et il parle également de ses « notes personnelles » (ici Marc Aurèle utilise un diminutif : *hypomnémata*). On s'est demandé souvent si ces notes devaient être identifiées avec les *Pensées*³⁰. Il est extrêmement difficile de se prononcer avec certitude sur ce point, mais, à l'aide d'autres parallèles antiques, on peut imaginer en tout cas la manière dont les *Pensées* ont été composées.

Tout d'abord, il semble bien qu'en écrivant les *Pensées*, Marc Aurèle ait décidé de changer complètement la finalité de son activité littéraire. Dans les livres II et III, on trouve de nombreuses allusions à la fois à l'imminence de la mort qui pèse sur Marc Aurèle, engagé dans les campagnes militaires du Danube, et à l'urgence de la conversion totale qui s'impose à lui ainsi qu'au changement d'activité littéraire qui doit en résulter :

« Laisse-là les livres. Ne te laisse plus distraire, cela ne t'est plus permis » (II,2,2).

« Rejette loin de toi la soif de lire, afin de ne pas mourir en murmurant, mais vraiment dans la sérénité et en rendant grâce du fond du cœur aux dieux » (II,3,3).

Ne plus se disperser en glanant, dans ses lectures, des extraits d'auteurs, puisqu'il n'a plus le loisir de lire, ne plus rédiger, par curiosité intellectuelle ou intérêt spéculatif, de multiples « fiches », comme nous dirions aujourd'hui, mais écrire uniquement pour s'influencer soi-même, se concentrer sur les principes de vie essentiels (II,3,3) :

« Que ces pensées te suffisent, si elles sont pour toi des principes de vie (*dogmata*). »

Écrire donc toujours, mais uniquement des pensées efficaces, qui transforment totalement la manière de vivre.

En rédigeant ces textes, qui devaient devenir pour nous les *Pensées*, Marc Aurèle a sans doute utilisé ces « fiches » qu'il craignait de ne plus avoir le loisir de relire, de même qu'il a sans doute puisé dans ses recueils d'extraits pour en tirer les citations d'auteurs qu'il a reproduites dans plusieurs livres des *Pensées*.

Formellement, l'activité littéraire de Marc Aurèle ne change donc pas. Il continue toujours à écrire pour lui-même toutes sortes de notes et de réflexions (*hypomnémata*), mais la finalité de ces exercices intellectuels se modifie totalement. Dans la perspective de l'imminence de la mort, une seule chose compte : s'efforcer d'avoir toujours présentes à l'esprit les règles de vie essentielles, se remettre toujours dans la disposition fondamentale du philosophe qui, nous le verrons, consiste essentiellement à contrôler son discours intérieur, à ne faire que ce qui rend service à la communauté humaine, à accepter les événements que nous apporte le cours de la Nature du Tout.

Les *Pensées* appartiennent donc à ce type d'écrit que l'on appelait *hypomnéma* dans l'Antiquité, et que nous pourrions définir comme des « notes personnelles prises au jour le jour ». Cette pratique était très répandue. Nous avons sur ce point le remarquable exemple de Pamphila, une femme mariée qui vivait au temps de Néron, donc au 1^{er} siècle ap. J.-C., et qui avait publié ses *hypomnémata*. Dans l'introduction qu'elle avait placée au début de ce recueil, malheureusement perdu, elle raconte qu'elle avait noté pendant les treize ans d'une vie commune avec son mari, « qui ne s'interrompit ni un jour ni une heure », ce qu'elle apprenait de celui-ci, des visiteurs qui venaient à la maison, et des livres qu'elle lisait. « Elle les consignait, dit-elle, sous la forme de notes (*hypomnémata*), sans ordre, sans les répartir et les distinguer par sujet traité, mais à l'occasion, et dans l'ordre où chaque chose se présentait. » Elle aurait pu, ajoutait-elle, les mettre en ordre par sujets pour les publier, mais elle trouva plus agréables et plus gracieuses la variété et l'absence de plan. Elle écrivit seulement en son nom propre une introduction à l'ensemble et apparemment quelques textes de transition. Ses notes ainsi rassemblées se rapportaient à la vie des philosophes, à l'histoire, à la rhétorique, à la poésie ³¹.

Au siècle suivant, l'écrivain latin Aulu-Gelle publie lui aussi ses

notes personnelles (sous le titre *Nuits attiques*). Il écrit dans la préface : « Selon que j'avais eu en main un livre, grec ou latin, ou que j'avais entendu un propos digne de mémoire, je notais ce qui m'intéressait, de quelque sorte que ce soit, sans ordre, et je le mettais de côté pour soutenir ma mémoire [c'est le sens étymologique d'*hypomnéma*]. » Le livre qu'il donne au public, ajoute-t-il, conservera la variété et le désordre même de ses notes ³².

Au début de son traité *De la tranquillité de l'âme*, Plutarque explique au destinataire de l'ouvrage que, pressé par le désir de remettre son texte au courrier qui repartait pour Rome, il n'a pas eu le temps de rédiger un traité bien écrit, mais qu'il lui a communiqué les notes (*hypomnémata*) qu'il avait rassemblées sur ce thème ³³.

Il est probable que beaucoup de gens cultivés et spécialement des philosophes avaient l'habitude de rassembler ainsi toutes sortes de notes pour leur usage personnel, à la fois pour leur information, mais aussi pour leur formation, leur progrès spirituel. C'est dans cette perspective morale que Plutarque avait sans doute composé son recueil sur la tranquillité de l'âme.

C'est donc dans ce type d'écrit que l'on doit ranger les *Pensées* de Marc Aurèle, en insistant toutefois sur le fait que ces notes sont pour la plupart des exhortations à soi-même, c'est-à-dire un dialogue avec soi-même, rédigé la plupart du temps d'une manière très soignée.

Cette situation de dialogue intérieur a abouti à un genre littéraire tout à fait particulier dont nous ne connaissons qu'un seul exemple rédigé et publié : les *Soliloques* d'Augustin. Chez Augustin, le Je de l'écrivain ne se situe plus, comme c'est souvent le cas chez Marc Aurèle, au niveau de la Raison exhortant l'âme, mais au contraire à la place de l'âme écoutant la Raison : « Depuis longtemps je roulais mille pensées diverses ; oui, depuis bien des jours, je me cherchais ardemment moi-même et mon bien, et quel mal il fallait éviter, quand soudain on me dit (était-ce moi-même qui parlais ou quelqu'un, à l'extérieur de moi-même ou à l'intérieur de moi-même, je ne le sais, car c'est précisément cela que de toutes mes forces j'essaie de savoir), on me dit donc... » Ce que dit cette voix, c'est qu'il doit écrire ce qu'elle va lui faire découvrir, et qu'il doit écrire lui-même et non pas dicter. Car il est inconvenant de dicter des choses aussi intimes. Elles exigent une solitude absolue ³⁴.

Arrêtons-nous un instant à cette remarque extrêmement intéres-

sante. D'un bout à l'autre de l'Antiquité, les auteurs ont ou bien écrit eux-mêmes ou bien dicté leurs œuvres. Nous savons par exemple par Porphyre que Plotin écrivait de sa main ses traités³⁵. La dictée avait de nombreux inconvénients, que souligne ce grand utilisateur de secrétaires qu'était saint Jérôme : « C'est une chose de retourner soi-même plusieurs fois son stylet dans l'encre avant d'écrire et de n'écrire ainsi que ce qui est digne d'être retenu, autre chose de dicter au secrétaire tout ce qui vient à la bouche, par crainte de se taire parce que le secrétaire attend³⁶. » Augustin nous laisse entrevoir une tout autre perspective. C'est seulement en présence de nous-même que nous pouvons réfléchir à ce qui nous est le plus intime. La présence d'un autre, auquel on parle, auquel on dicte, au lieu de se parler à soi-même, rend le discours intérieur en quelque sorte banal et impersonnel. C'est pourquoi, selon toute vraisemblance, Marc Aurèle a lui aussi écrit ses *Pensées* de sa propre main, comme il le faisait d'ailleurs pour les lettres adressées à ses amis³⁷.

T. Dorandi³⁸ a bien insisté récemment sur la variété des étapes qui mènent à l'achèvement de l'œuvre littéraire. Une première étape pouvait consister dans la rédaction de brouillons, écrits sur des tablettes de cire ou de bois. L'auteur pouvait aussi, soit après cette première étape, soit directement, composer une version provisoire de son ouvrage. Venait ensuite, en troisième lieu, la mise au point définitive de l'œuvre, indispensable avant sa publication. Il faut se représenter que Marc Aurèle, qui, de toute évidence, ne compose que pour lui-même, n'a probablement jamais envisagé la troisième étape. Tout laisse penser que, notant au jour le jour ses *Pensées*, il en est resté à la première étape : il a sans doute utilisé des tablettes (*pugillares*) ou, en tout cas, un support commode pour une notation autographe, par exemple des feuillets (*schedae*³⁹). A quel moment ce matériel a-t-il été recopié au propre par un scribe ? Peut-être de son vivant, pour son usage personnel. Peut-être aussi, et plus probablement, après sa mort ; et, dans cette hypothèse, sans aller jusqu'aux bouleversements dont parlait Joly⁴⁰, on peut imaginer que les tablettes ou les feuillets n'aient pas été recopiés dans l'ordre exact où ils avaient été rédigés. On notera à ce sujet que l'actuel livre I, qui, selon une certaine probabilité, a été composé tardivement et indépendamment des autres, a été placé en tête du recueil. Il n'en reste pas moins que, comme nous le verrons, l'essentiel semble être bien en ordre : chaque livre se caractérise, en partie, par un vocabulaire spécial et par des

thèmes privilégiés, ce qui laisse supposer que chaque livre a son unité et a été composé dans une période pendant laquelle les intérêts de l'empereur étaient concentrés sur telle ou telle question déterminée.

Il est évidemment difficile et même impossible de se représenter ce qui s'est effectivement passé. Mais on doit s'en tenir, me semble-t-il, à trois certitudes : tout d'abord, l'empereur a écrit *pour lui-même*⁴¹. En deuxième lieu, il a écrit *au jour le jour*, sans chercher à rédiger un ouvrage unifié et destiné au public : cela signifie que son œuvre est restée à l'état d'*hypomnéma*, de notes personnelles, peut-être inscrites sur un support « mobile » comme des tablettes. En troisième lieu, il a pris la peine de rédiger ses pensées, ses sentences, ses réflexions, *selon une forme littéraire très raffinée*, parce que c'était précisément la perfection des formules qui pouvait leur assurer leur efficacité psychologique, leur force de persuasion.

Ces caractéristiques suffisent pour distinguer les notes personnelles de Marc Aurèle de celles de Pamphila ou d'Aulu-Gelle, ou même des « fiches » rassemblées par Plutarque pour composer son traité sur la tranquillité de l'âme, ou encore des notes prises par Arrien au cours d'Épictète, dont nous reparlerons. Il apparaît en effet qu'à la différence des autres *hypomnēmata*, les *Pensées* de Marc Aurèle sont des « exercices spirituels », pratiqués selon une certaine méthode. Il nous faut préciser maintenant ce que cela signifie.

III

LES *PENSÉES* COMME EXERCICES SPIRITUELS

1. La « pratique » et la « théorie »

Les *Pensées* n'ont qu'un seul thème : la philosophie, comme le laissent entendre des textes tels que ceux-ci :

« Qu'est-ce donc qui peut te faire escorte pour te protéger en cette vie? Une seule et unique chose, la philosophie. Elle consiste à garder le dieu intérieur exempt de souillure et de dommage » (II,17,3).

« Prends garde de te Césariser... Conserve-toi simple, bon, pur, grave, naturel, ami de la justice, révérent les dieux, bienveillant, affectueux, ferme dans l'accomplissement de tes devoirs. Combats pour rester tel que la philosophie a voulu te faire » (VI,30,1-3).

Pour les Anciens en général, mais particulièrement pour les stoïciens et Marc Aurèle, la philosophie est avant tout une manière de vivre. C'est pourquoi les *Pensées*, par un effort sans cesse renouvelé, s'appliquent à décrire cette manière de vivre et à dessiner le modèle qu'il faut avoir devant les yeux, celui de l'homme de bien idéal. L'homme ordinaire se contente de penser de façon quelconque, d'agir au hasard, de subir en maugréant. L'homme de bien, pour sa part, s'efforcera, autant qu'il dépend de lui, d'agir avec justice au service des autres hommes, d'accepter avec sérénité les événements qui ne dépendent pas de lui et de penser avec rectitude et vérité (VII,54) :

« Partout et constamment, il dépend de toi
de te complaire avec piété dans la présente conjonction des événements,

de te conduire avec justice envers les hommes présents, d'appliquer à la représentation intérieure que tu as en ce moment les règles de discernement afin que rien ne s'infilte en toi qui ne soit objectif. »

Beaucoup de pensées présentent ces trois règles de vie, ou l'une ou l'autre d'entre elles, sous des formes diverses. Mais ces règles pratiques manifestent une attitude globale, une vision du monde, un choix intérieur fondamental, qui s'exprime dans un « discours », dans des formules universelles que Marc Aurèle, à la suite d'Épictète¹, appelle des *dogmata* (Marc Aurèle : II,3,3; III,13,1; IV,49,6). Un dogme, c'est un principe universel qui fonde et justifie une certaine conduite pratique et peut se formuler en une ou plusieurs propositions. Notre mot « dogme » a gardé d'ailleurs quelque chose de cette acception, par exemple chez Victor Hugo : « Liberté, Égalité, Fraternité, ce sont des dogmes de paix et d'harmonie. Pourquoi leur donner un aspect effrayant² ? »

A côté des trois règles de vie, les *Pensées* formulent donc, de toutes les manières possibles, les dogmes qui expriment, sous une forme discursive, l'indivisible disposition intérieure qui se manifeste dans les trois règles d'action.

Marc Aurèle lui-même nous donne de bons exemples du rapport qui existe entre principes généraux et règles de vie. Nous avons vu en effet que l'une des règles de vie qu'il proposait consistait à consentir avec sérénité aux événements voulus par le Destin et qui ne dépendent pas de nous. Or il s'exhorte lui-même de la manière suivante (IV,49,6) :

« A propos de tout ce qui provoque en toi la tristesse, souviens-toi d'user de ce "dogme" : Non seulement ceci n'est pas un malheur, mais c'est un bonheur de le supporter avec courage. »

Ce dogme se déduit du dogme fondamental du stoïcisme, qui fonde tout le comportement stoïcien : seul le bien moral, la vertu, est un bien, seul le mal moral, le vice, est un mal³. Marc Aurèle le formule explicitement ailleurs (VIII,1,6) :

« En quoi consiste le bonheur ? – Il consiste à faire ce que désire la nature de l'homme. – Comment y réussir ? – En possédant les dogmes qui sont le principe des impulsions et des actions. – Quels dogmes ? – Ceux qui se rapportent à la distinction de ce qui est bien et de ce qui est mal : il n'y a de bien pour l'homme que ce qui le

rend juste, tempérant, courageux et libre, et il n'y a de mal pour l'homme que ce qui provoque en lui les vices opposés. »

Marc Aurèle emploie aussi le mot *theôrêma* pour désigner les « dogmes », dans la mesure où tout art, donc aussi cet art de vivre qu'est la philosophie, comporte des principes (XI,5) :

« Quel est l'art que tu pratiques ? – Celui d'être homme de bien. – Comment le pratiquer autrement qu'à partir de théorèmes qui, les uns, portent sur la Nature du Tout, les autres, sur la constitution qui est propre à l'homme ? »

Les dogmes, comme le dit Marc Aurèle (VII,2), risquent de mourir, si on ne rallume pas sans cesse les images intérieures, les *phantasiai*, qui nous les rendent présents.

On peut donc dire que les *Pensées*, mis à part le livre I, sont constituées, dans leur totalité, de la formulation répétée, toujours renouvelée, des trois règles d'action dont nous avons parlé et des différents dogmes qui les fondent.

2. Les dogmes et leur formulation

Ces dogmes, ces principes fondateurs et fondamentaux faisaient l'objet de démonstrations dans l'école stoïcienne. Ces démonstrations, Marc Aurèle les a apprises de ses maîtres stoïciens, Junius Rusticus, Apollonius, Sextus, auxquels il rend hommage dans le premier livre des *Pensées*, et il les a lues notamment dans les *Propos* d'Épictète recueillis par Arrien, dont nous reparlerons. Il évoque dans les *Pensées* « le grand nombre de preuves par lesquelles il est démontré que le monde est comme une Cité », ou encore l'enseignement qu'il a reçu au sujet de la douleur et du plaisir, et auquel il a donné son assentiment (IV,3,5 et 6).

Grâce à ces démonstrations, les dogmes s'imposent à Marc Aurèle avec une certitude absolue et il se contente, en général, de les formuler sous la forme d'une simple proposition, par exemple en II,1,3 : la nature du bien, c'est le bien moral (*kalon*), celle du mal, c'est le mal moral (*aischron*). Cette forme condensée suffit à évoquer la démonstration théorique dont ils ont fait l'objet et permet de ressusciter dans l'âme la disposition intérieure qui résultait de la vue claire de ces principes, c'est-à-dire la résolution de faire le bien. Se redire à soi-même les dogmes, les écrire pour soi-même,

c'est faire « retraite », non pas « à la campagne, au bord de la mer, à la montagne » comme le dit Marc Aurèle (IV,3,1), mais en soi-même, où l'on trouvera des formules « qui nous renouvelleront » : « Qu'elles soient concises et essentielles », afin d'être parfaitement efficaces. C'est pourquoi, pour se disposer à appliquer les trois règles d'action dont nous avons parlé, Marc Aurèle rassemble parfois, sous une forme extrêmement brève, une suite de têtes de chapitres (*kephalaia* ⁴), une énumération de points fondamentaux, qui, par l'accumulation même, augmente leur efficacité psychique (II,1; IV,3; IV,26; VII,22,2; VIII,21,2; XI,18; XII,7; XII,8; XII,26). Nous ne pouvons citer ces listes en entier, mais nous prendrons un exemple (XII,26) où huit *kephalaia*, huit points fondamentaux, fournissent un ensemble de ressources en vue de la pratique de la règle d'action qui prescrit d'accepter avec sérénité ce qui nous arrive et ne dépend pas de notre volonté :

« Si tu t'irrites de quelque chose, c'est que tu as oublié :

- (1) que tout arrive conformément à la Nature universelle,
- (2) que la faute commise ne te concerne pas,
- (3) et, de plus, que tout ce qui arrive est toujours arrivé ainsi et arrivera toujours ainsi et, en ce moment même, arrive partout de cette manière,
- (4) à quel point la parenté de l'homme avec tout le genre humain est étroite : car ce n'est pas communauté de sang ou de semence mais communauté d'intellect, et tu as oublié aussi :
- (5) que l'intellect de chacun est Dieu et qu'il s'est écoulé en descendant de là-haut,
- (6) et qu'à chacun de nous, rien n'appartient en propre, mais que l'enfant, le corps, l'âme elle-même viennent d'en haut,
- (7) et que tout est jugement de valeur,
- (8) et que chacun ne vit et ne perd que le seul présent. »

Tous ces points qui se présentent ici sous la forme d'un aide-mémoire laconique, qui se contente d'évoquer des démonstrations que Marc Aurèle connaît par ailleurs, se retrouvent séparés les uns des autres dans les *Pensées*, répétés, ressassés pourrait-on dire, expliqués aussi et parfois démontrés. Si l'on rassemble les neuf suites de *kephalaia* (II,1; IV,3; IV,26; VII,22,2; VIII,21,2; XI,18; XII,7; XII,8; XII,26), on découvre ainsi à peu près tous les thèmes énoncés ou développés dans les *Pensées*. Nous pouvons présenter sous une forme structurée tout cet ensemble de dogmes qui constituent l'essentiel des *Pensées* en les rattachant aux dogmes les plus fondamentaux du stoïcisme.

Du principe absolument premier selon lequel il n'y a de bien que le bien moral et de mal que le mal moral (II,1,3), il résulte que ni la douleur ni le plaisir ne sont des maux (IV,3,6; XII,8), que la seule honte est le mal moral (II,1,3), que la faute que l'on commet contre nous ne nous touche pas (II,1,3; XII,26), mais que celui qui commet une faute ne fait du mal qu'à lui-même (IV,26,3) et qu'elle ne se trouve pas ailleurs qu'en lui (VII,29,7; XII,26). Il en résulte aussi que je ne puis subir absolument aucun dommage de la part d'autrui (II,1,3; VII,22,2).

Des principes généraux : seul ce qui dépend de nous peut être bien ou mal, et : notre jugement et notre assentiment dépendent de nous (XII,22), il résulte qu'il ne peut y avoir de mal et de trouble pour nous que dans notre propre jugement, c'est-à-dire dans la manière dont nous nous représentons les choses (IV,3,10; XI,18,11); l'homme est l'auteur de son propre trouble (IV,26,2; XII,8). Tout est donc affaire de jugement (XII,8; XII,22; XII,26). L'intellect est indépendant du corps (IV,3,6) et les choses ne viennent pas en nous pour nous troubler (IV,3,10). Si tout est affaire de jugement, toute faute est en fait un faux jugement, et procède de l'ignorance (II,1,2; IV,3,4; XI,18,4-5).

Dans l'énumération de *kephalaia* qui se trouve au livre XI (XI,18,2), Marc Aurèle se dit à lui-même : « Remonte plus haut, à partir du principe : si l'on rejette les atomes, c'est la Nature qui gouverne le Tout », et dans celle qui se trouve au livre IV (IV,3,5) : « Remémore-toi la disjonctive : ou la providence ou les atomes. » Ces brèves mentions d'un principe supposé connu laissent bien entrevoir que Marc Aurèle fait ici encore allusion à un enseignement qu'il a reçu et qui, posant face à face la position épicurienne (les atomes) et la position stoïcienne (Nature et providence), concluait en faveur de cette dernière. Nous aurons à en reparler. Pour le moment il nous suffira de dire qu'à partir du dogme qui affirme une unité, une rationalité du monde, bien des conséquences peuvent être tirées auxquelles Marc Aurèle fait allusion dans ses suites de *kephalaia*. Tout vient de la Nature universelle et conformément à la volonté de la Nature universelle (XII,26), même la méchanceté des hommes (XI,18,24), qui est une conséquence nécessaire du don de la liberté. Tout arrive conformément au Destin (IV,26,4) : c'est donc conformément à l'ordre de l'univers que toutes choses se métamorphosent sans cesse (IV,3,11; XII,21), mais aussi se répètent sans cesse (XII,26), et que nous devons mourir (IV,3,4 et XI,18,10). La Raison universelle donne

forme et énergie à une matière docile, mais sans force; c'est pourquoi il faut en toute chose distinguer le causal (la raison) et le matériel (XII,8 et XII,18). C'est de la Raison universelle que provient la raison qui est commune à tous les hommes et qui assure leur parenté, laquelle n'est pas une communauté de sang ou de semence (II,1,3; XII,26). C'est pourquoi les hommes sont faits les uns pour les autres (II,1,4; IV,3,4; XI,18,1-2).

Un dernier groupe de *kephalaia* peut être rassemblé autour de la vision grandiose de l'immensité de la Nature universelle, de l'infinité de l'espace et du temps (IV,3,7; XII,7). Dans cette perspective, l'ensemble de la vie apparaît d'une durée minuscule (VIII,21,2; IV,26,5; XII,7), l'instant infinitésimal (II,14,3 et XII,26), la terre comme un point (IV,3,8; VIII,21,2), la renommée actuelle ou la gloire posthume totalement vaines (IV,3,8; VIII,21,3; XII,21; IV,3,7), d'autant plus qu'on ne peut obtenir celles-ci que d'hommes qui se contredisent entre eux et avec eux-mêmes (IV,3,8; VIII,21,3), et que l'on ne peut respecter si on les voit tels qu'ils sont (XI,18,3).

Tous ces « dogmes » se déduisent donc à partir de dogmes fondamentaux. Mais ils se cristallisent aussi autour des trois règles, les trois disciplines de vie que nous avons distinguées. La discipline de la pensée suppose évidemment les dogmes qui se rapportent à la liberté de jugement, la discipline de l'action suppose ceux qui affirment l'existence d'une communauté des êtres raisonnables, la discipline du consentement aux événements suppose celui de la providence et de la rationalité de l'univers. On entrevoit en partie un tel regroupement en IV,3.

Des listes de *kephalaia*, de points fondamentaux, tel est donc le premier mode de formulation des dogmes dans les *Pensées*. Mais ces points fondamentaux sont aussi repris isolément et souvent réitérés tout au cours de l'ouvrage. C'est ainsi que l'invitation à repérer en toute chose ce qui est causal, invitation formulée dans l'une des suites de *kephalaia* (XII,8), est répétée huit fois d'une manière isolée, sans commentaire, sans explication, dans l'ensemble des *Pensées* (IV,21,5; VII,29,5; VIII,11; IX,25; IX,37; XII,10; XII,18; XII,29). De même l'affirmation : « Tout est jugement », qui figure dans deux listes de *kephalaia* (XII,8 et XII,26), se rencontre isolément deux fois, sans commentaire ou avec une très courte explication (II,15 et XII,22). Surtout, le dogme selon lequel nos troubles viennent uniquement de nos jugements et selon lequel les choses ne pénètrent pas en nous (IV,3,10), repris parfois presque mot à mot, parfois sous une

forme légèrement différente, revient dix-huit fois dans les *Pensées* (V,19; VI,52; VII,2,2; VIII,47; IX,13; IX,15; XI,11; XI,16; XII,22; XII,25; IV,7; IV,39,2; V,2; VII,14; VII,16; VIII,29; VIII,40; VIII,49).

Prenons encore un autre thème que nous avons rencontré dans les suites de *kephalaia*, celui de la répétition éternelle de toutes choses dans la Nature universelle et dans l'histoire humaine (XII,26,3). C'est là encore un point qui est cher à Marc Aurèle et qu'il ressasse inlassablement : peu importe que l'on assiste au spectacle du monde pendant peu de temps ou pendant très longtemps, car à chaque instant et dans chaque chose, c'est la totalité de l'être qui est présente. Toutes choses sont donc *homoeideis*, toutes ont le même contenu ; elles se répètent donc à l'infini. « De toute éternité, toutes choses sont de contenu identique, repassent par les mêmes cycles » (II,14,5). « Tout est de même genre et de contenu identique » (VI,37). « De toute éternité toutes choses sont produites en ayant un contenu identique et à l'infini il y aura d'autres choses qui seront du même genre » (IX,35). « D'une certaine manière, l'homme de quarante ans, s'il a un peu d'intelligence, a vu tout ce qui a été et tout ce qui sera, en reconnaissant que toutes choses sont de contenu identique » (XI,1,3).

Il serait fastidieux de citer d'autres exemples des multiples répétitions que l'on trouve tout au long de l'ouvrage. Retenons donc que la plupart des pensées reprennent, souvent sous une forme littéraire très élaborée et très frappante, ces différents *kephalaia*, donc ces différents dogmes, dont Marc Aurèle nous a donné plusieurs fois la liste dans son ouvrage.

Mais il ne suffit pas de « faire retraite » en revenant souvent à ces dogmes pour réorienter son action (car, dans l'art de vivre, il ne faut rien faire qui ne soit conforme « aux théorèmes de l'art », IV,2), il faut aussi remonter souvent à leurs fondements théoriques. Marc Aurèle exprime clairement ce besoin dans un texte du livre X qui a été mal compris par beaucoup d'interprètes (X,9). Il faut y distinguer deux pensées différentes. La première est une description ramassée et brutale du malheur de la condition humaine, lorsqu'elle n'est pas guidée par la raison :

« Bouffonnerie et lutte sanglante; agitation et torpeur; esclavage de chaque jour⁵! »

Puis vient une autre pensée, tout à fait indépendante de la précédente, qui se rapporte à l'importance de la théorie :

« Ils s'effaceront vite tous tes beaux dogmes sacrés, que tu penses sans les fonder dans une science de la Nature et que tu abandonnes ensuite. Mais désormais il faut tout voir et pratiquer, de telle sorte que soit accompli ce qu'exigent les circonstances présentes, mais qu'en même temps soit toujours présent d'une manière efficace le fondement théorique de ton action et que tu conserves toujours en toi, latente, mais pas enfouie, la confiance en soi que procure la science qui s'applique à chaque cas particulier. »

Il faut donc non seulement agir conformément aux théorèmes de l'art de vivre et aux dogmes fondamentaux, mais aussi en gardant présents à la conscience les fondements théoriques qui les justifient – ce que Marc Aurèle appelle la « science de la Nature », parce que finalement tous les principes de vie se fondent dans la connaissance de la Nature⁶; sans cela, les formules des dogmes, même souvent répétées, se videront de leur sens.

C'est pourquoi Marc Aurèle utilise un troisième mode de formulation des dogmes. Il s'agit cette fois de reconstruire l'argumentation qui les justifie, ou même de réfléchir sur les difficultés qu'ils peuvent soulever. Par exemple, Marc Aurèle, nous l'avons vu, faisait allusion sans les citer à toutes les preuves qui démontrent que le monde est comme une Cité (IV,3,5), formule qui entraînait toute une attitude à l'égard des autres hommes et des événements. Mais ailleurs, il fonde cette formule sur un raisonnement complexe, un sorite, qu'il développe, et que l'on peut résumer de cette manière : Est une cité un groupe d'êtres soumis aux mêmes lois. Or le monde est un groupe d'êtres soumis aux mêmes lois, c'est-à-dire à la loi de la Raison. Donc le monde est une Cité (IV,4). Ce raisonnement était traditionnel dans le stoïcisme : on en retrouve la trace, par exemple, chez Cicéron⁷. Ailleurs encore, Marc Aurèle dit qu'il faut s'imbiber l'esprit grâce aux raisonnements, c'est-à-dire aux enchaînements de représentations (V,16,1), et propose des démonstrations dont l'une prend aussi la forme d'un sorite.

Mais ce travail théorique ne consiste pas seulement à reproduire une simple suite de raisonnements : il peut prendre la forme, soit de développements d'allure littéraire et rhétorique, soit de discussions plus techniques concernant des apories. Par exemple le dogme : « Tout arrive conformément à la Nature universelle » (XII,26,1), est présenté d'une manière, pourrait-on dire, très orchestrée en V,8 par exemple, mais aussi en VII,9 :

« Toutes choses s'enchaînent réciproquement et leur liaison est sacrée : en quelque sorte, aucune chose n'est étrangère à une autre : tout est coordonné en effet et tout contribue à l'ordre d'un même monde; un seul monde résulte de tout, un seul Dieu est à travers tout, une seule substance, une seule loi qui est la Raison commune à tous les êtres intelligents, une seule vérité. »

Ce thème de l'unité du monde fondée sur l'unité de son origine est souvent repris en des termes analogues (VI,38; XII,29), mais il est aussi discuté, soit d'une manière schématique, soit au contraire d'une manière plus diluée, dans les nombreux textes (IV,27; VI,10; VI,44; VII,75; VIII,18; IX,28; IX,39; X,6-7) où apparaît ce que Marc Aurèle appelle la disjonctive : ou des atomes (c'est la dispersion épicurienne) ou une Nature (c'est l'unité stoïcienne).

Bien d'autres points capitaux sont ainsi étudiés dans des développements relativement longs, comme l'attraction mutuelle qu'éprouvent les uns pour les autres les êtres raisonnables et qui explique que les hommes sont faits les uns pour les autres (IX,9), ou encore le dogme qui affirme que rien ne peut faire obstacle à l'Intellect et à la raison (X,33).

3. Les trois règles de vie ou disciplines

La conduite pratique, nous l'avons vu, obéit à trois règles de vie qui déterminent le rapport de l'individu au cours nécessaire de la Nature, aux autres hommes et à sa propre pensée. Comme l'exposé des dogmes, l'exposé des règles de vie est fortement structuré chez Marc Aurèle. Les trois règles de vie, les trois disciplines, correspondent, nous aurons à le redire, aux trois activités de l'Âme : le jugement, le désir, l'impulsion, et aux trois domaines de la réalité : la faculté individuelle de juger, la Nature universelle, la nature humaine, comme le montre le schéma suivant :

activité	domaine de la réalité	attitude intérieure
(1) jugement	faculté de juger	objectivité
(2) désir	Nature universelle	consentement au Destin
(3) impulsion à l'action	Nature humaine	justice et altruisme

On retrouve donc très souvent ce modèle ternaire dans les *Pensées*. Citons quelques textes importants :

« Partout et constamment, il dépend de toi
– de te complaire pieusement dans la présente conjonction des événements (2),

– de te conduire avec justice envers les hommes présents (3),
– d'appliquer à la représentation (1) présente les règles de discernement, afin que rien ne s'infilte qui ne soit objectif » (VII,54).

« Te suffisent

– le présent jugement (1) de valeur, à condition qu'il soit objectif,

– la présente action (3), à condition qu'elle soit accomplie pour le service de la communauté humaine,

– la présente disposition intérieure (2), à condition qu'elle trouve sa joie dans toute conjonction d'événements produite par la cause extérieure » (IX,6).

« La nature raisonnable suit bien la voie qui lui est propre

– si, en ce qui concerne les *représentations* (1), elle ne donne son assentiment ni à ce qui est faux, ni à ce qui est obscur,

– si elle dirige ses *impulsions* (3) seulement vers les actions qui servent la communauté humaine,

– si elle n'a de *désir* (2) et d'aversion que pour ce qui dépend de nous, tandis qu'elle accueille avec joie tout ce qui lui est donné en partage par la Nature universelle » (VIII,7).

Ou encore :

« Effacer la *représentation* (*phantasia*) (1)

Arrêter l'*impulsion* à l'action (*hormé*) (3)

Éteindre le *désir* (*orexis*) (2)

Avoir en son pouvoir le principe directeur (*hégemonikon*) » (IX,7).

« A quoi faut-il donc s'exercer ?

A une seule chose :

– une pensée vouée à la justice et des *actions* accomplies au service de la communauté (3),

– un *discours* qui ne peut jamais tromper (1),

– une *disposition intérieure* (2) qui accueille avec amour toute conjonction d'événements, en la reconnaissant comme nécessaire, comme familière, comme découlant d'un si grand principe, d'une si grande source » (IV,33,3).

A côté de ces formulations explicites, on rencontre sous différentes formes de nombreuses allusions aux trois disciplines. Ainsi, Marc Aurèle énumère une triade de vertus : « vérité », « jus-

tice », « tempérance » (XII,15), ou « absence de précipitation dans le jugement », « amour des hommes », « disposition à se mettre à la suite des dieux » (III,9,2), qui correspondent aux trois règles de vie. Il arrive aussi que seulement deux ou même une des trois disciplines apparaissent. Par exemple (IV,22) :

« A l'occasion de chaque impulsion vers l'action, accomplir la justice, et, à l'occasion de chaque représentation, ne conserver d'elle que ce qui correspond exactement à la réalité » [on reconnaît ici la discipline de l'action et celle du jugement].

ou (X,11,3) :

« Il se contente de deux choses : accomplir avec justice l'action présente, aimer le lot qui, présentement, lui est donné en partage »

ou encore (VIII,23) :

« Suis-je en train d'accomplir une action ? Je l'accomplis, en la rapportant au bien des hommes. M'arrive-t-il quelque chose ? Je l'accueille en rapportant ce qui m'arrive aux dieux et à la source de toutes choses à partir de laquelle se forme la trame des événements », [on reconnaît ici la discipline de l'action et celle du désir].

Souvent, un seul thème est évoqué, comme la discipline du désir (VII,57) :

« N'aimer que l'événement qui vient à notre rencontre et qui est lié à nous par le Destin. »

ou la discipline du jugement (IV,7) :

« Supprime le jugement de valeur (que tu ajoutes) et voilà supprimé : " On m'a fait tort. " Supprime " On m'a fait tort " et voilà le tort supprimé. »

ou encore la discipline de l'impulsion (XII,20) :

« Premièrement : rien au hasard, rien qui ne se rapporte à une fin. En second lieu : ne rapporter ses actions à rien d'autre qu'à une fin qui serve la communauté des hommes. »

Donc, de même que les *Pensées* reprennent isolément, sous une

forme brève ou développée, les différents *dogmes*, dont certains chapitres donnent des listes plus ou moins longues, de même, elles répètent inlassablement la formulation, soit concise soit plus étendue, des trois *règles de vie*, que l'on trouve réunies au complet dans certains chapitres. Dans le livre III, qui s'efforce, nous le verrons, de faire, d'une manière développée, le portrait idéal de l'homme de bien, les trois règles de vie, qui correspondent précisément au comportement de celui-ci, sont exposées de façon très détaillée. A l'inverse, on peut trouver, mêlées d'ailleurs à d'autres exhortations qui leur sont apparentées, les trois règles de vie présentées sous une forme si concise qu'elle en est presque énigmatique :

« Efface cette représentation [discipline du jugement].
Arrête cette agitation de marionnette [discipline de l'action].
Circonscriis le moment présent du temps.
Reconnais ce qui t'arrive à toi ou à un autre [discipline du consentement au Destin].
Divise et analyse l'objet en "causal" et en "matériel".
Pense à ta dernière heure.
Le mal commis par cet homme, laisse-le là où la faute a été commise » (VII,29).

Ces trois disciplines de vie sont véritablement la clé des *Pensées* de Marc Aurèle. C'est en effet autour de chacune d'elles que s'organisent, que se cristallisent les différents dogmes dont nous avons parlé. A la discipline du jugement se rattachent les dogmes qui affirment la liberté de juger, la possibilité qu'a l'homme de critiquer et de modifier sa propre pensée; autour de la discipline qui dirige notre attitude à l'égard des événements extérieurs se regroupent tous les théorèmes sur la causalité de la Nature universelle; enfin, la discipline de l'action se nourrit de toutes les propositions théoriques relatives à l'attraction mutuelle qui unit les êtres raisonnables.

Finalement, on s'aperçoit que, derrière un désordre apparent, on peut déceler dans les *Pensées* un système conceptuel extrêmement rigoureux, dont il nous faudra décrire en détail la structure.

4. Les exercices de l'imagination

Les *Pensées* ne se contentent pas de formuler les règles de vie et les dogmes dont elles se nourrissent. Ce n'est pas seulement la rai-

son qui s'y exerce, mais aussi l'imagination, lorsque Marc Aurèle ne se borne pas à se dire que la vie est brève et que bientôt il faudra mourir en raison de la loi de métamorphose imposée par la Nature, mais qu'il fait revivre devant ses yeux (VIII,31)

« la cour d'Auguste, sa femme, sa fille, ses descendants, ses ascendants, sa sœur, Agrippa, ses parents, ses familiers, ses amis, Arius, Mécène, ses médecins, ses sacrificateurs, la mort de toute une cour... »

Ce n'est pas seulement la disparition d'une cour, c'est celle de toute une génération qu'il essaie de se représenter (IV,32) :

« Imagine par exemple le temps de Vespasien. Tu verras tout cela : des gens qui se marient, qui élèvent une famille, qui tombent malades, qui meurent, qui font la guerre, qui festoient, qui commercent, qui travaillent les champs, des flatteurs, des arrogants, des soupçonneux, des comploteurs, des gens qui désirent la mort des autres, qui murmurent contre les événements présents, des amoureux, des avarés, d'autres qui convoitent le consulat ou la royauté. Leur vie, n'est-il pas vrai, n'est plus nulle part ! »

Ou encore, Marc Aurèle songe aux grands hommes du passé, Hippocrate, Alexandre, Pompée, César, Auguste, Hadrien, Héraclite, Démocrite, Socrate, Eudoxe, Hipparque, Archimède. « Tous morts depuis longtemps ! » (VI,47). « Plus rien et nulle part ! » (VIII,5). Par là, il prend place dans la grande tradition littéraire qui, de Lucrèce à François Villon⁸, a évoqué les morts célèbres : « Mais où sont les neiges d'antan ? » « Où sont-ils donc ? Nulle part, n'importe où ! » avait déjà dit Marc Aurèle (X,31,2).

De tels exercices de l'imagination reviennent assez souvent dans les *Pensées* (IV,50; VI,24; VII,19,2; VII,48; VIII,25; VIII,37; IX,30; XII,27). Grâce à eux, Marc Aurèle s'efforce de se mettre vigoureusement devant les yeux le dogme de l'universelle métamorphose.

Mais la vie elle-même est en quelque sorte une mort, lorsqu'elle n'est pas éclairée par la vertu, par la pratique des règles de vie et par la connaissance des dogmes qui donnent la science des choses divines et humaines. C'est ce qui explique les descriptions de la vanité de la vie humaine, dignes d'un cynique, que l'on trouve parfois dans les *Pensées*, comme ce texte extraordinaire (VII,3) :

« Vaine solennité d'un cortège de fête, drames que l'on joue sur scène, rassemblements de moutons et de bovins, combats avec la lance, os jeté aux chiens, bouchée lancée dans le bassin des poissons, travaux épuisants et lourds fardeaux que supportent les fourmis, courses de souris affolées, marionnettes tirées par des fils... »

Nous avons déjà rencontré aussi la brève, mais frappante notation (X,9) :

« Bouffonnerie et lutte sanglante; agitation et torpeur; esclavage de chaque jour. »

5. *L'écriture comme exercice spirituel*

Nous l'avons constaté tout au long de ces analyses, les *Pensées* se présentent comme des variations sur un petit nombre de thèmes. Il en résulte beaucoup de redites et de répétitions qui sont parfois presque littérales. Nous en avons déjà rencontré plusieurs exemples et nous pouvons en ajouter quelques-uns :

« Ce qui ne rend pas l'homme pire, comment cela pourrait-il rendre pire la vie qu'il mène? » (II,11,4).

« Ce qui ne rend pas l'homme pire qu'il n'est, n'empire pas sa vie... » (IV,8).

« Tout est éphémère, ce qui se souvient et ce dont il se souvient » (IV,35).

« Éphémère... celui qui se souvient et celui dont il se souvient » (VIII,21,2).

« Rien n'est mieux capable de produire la grandeur d'âme » (III,11,2).

« Rien n'est mieux capable de produire la grandeur d'âme » (X,11,1).

Il y en aurait bien d'autres, et même de longs développements comme, entre autres, VIII,34 et XI,8, qui sont consacrés tous deux au pouvoir que l'homme a reçu de Dieu de se réunir à nouveau au Tout dont il s'est séparé, et qui ont des structures tout à fait parallèles.

Presque dix fois, nous l'avons vu, se réitère, avec de très légères variantes, le conseil de distinguer dans chaque chose « ce qui est

causal » et « ce qui est matériel ». On reconnaît là une des structures fondamentales de la physique stoïcienne⁹ et donc, une fois de plus, le caractère technique des formules employées. Mais Marc Aurèle ne répète pas seulement cette distinction comme s'il reproduisait un enseignement appris à l'école stoïcienne. Cette distinction a pour lui un sens existentiel. Distinguer l'élément causal, c'est reconnaître en soi-même le principe qui dirige tout l'être (l'*hégemonikon*), le principe de pensée et de jugement qui nous rend indépendant du corps, le principe de liberté qui délimite la sphère de « ce qui dépend de nous », par rapport à « ce qui ne dépend pas de nous ». Cela, Marc Aurèle ne le dit pas. Nous pouvons seulement le déduire de l'ensemble du système. Il se contente de se recommander à lui-même d'appliquer cette distinction, sans jamais donner d'exemple permettant de comprendre ce que signifie cet exercice. C'est qu'il n'a pas besoin d'exemple. Il sait de quoi il s'agit. Ces formules, qui se répètent ainsi d'un bout à l'autre des *Pensées*, n'exposent jamais une doctrine. Elles servent seulement d'inducteur qui réactive, par association d'idées, tout un ensemble de représentations et de pratiques qu'il est inutile pour Marc Aurèle, qui n'écrit que pour lui-même, de détailler.

Marc Aurèle n'écrit que pour avoir toujours présents à l'esprit les dogmes et les règles de vie. Ce faisant, il suit un conseil d'Épictète qui, après avoir exposé le dogme fondamental du stoïcisme, la distinction entre ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous, ajoute :

« Voilà ce que doivent méditer les philosophes, voilà ce qu'ils doivent *écrire* tous les jours, qui doit être leur matière d'exercice » (I,1,25).

« Ces principes, il faut que tu les aies sous la main (*procheira*), la nuit et le jour, il faut les *écrire*, il faut les lire » (III,24,103).

Nous aurons à le redire : la vie philosophique stoïcienne consiste essentiellement dans la maîtrise du discours intérieur. Tout, dans la vie de l'individu, dépend de la manière dont il se représente les choses, c'est-à-dire dont il se les dit à lui-même intérieurement. « Ce qui nous trouble, disait Épictète, ce ne sont pas les choses, mais nos jugements sur les choses » (*Manuel*, § 5), c'est-à-dire notre discours intérieur au sujet des choses. Les *Propos* d'Épictète, recueillis par son disciple Arrien, dont nous aurons beaucoup à repenser, nous montrent Épictète parlant avec ses auditeurs pen-

dant le cours de philosophie, et comme le dit Arrien dans sa courte préface : « Lorsqu'il parlait, il n'avait assurément d'autre désir que de mettre en mouvement vers ce qu'il y a de meilleur les pensées de ceux qui l'écoutaient... lorsque Épictète prononçait ces paroles, celui qui l'entendait ne pouvait s'empêcher d'éprouver ce que cet homme voulait lui faire éprouver. »

Le but des propos d'Épictète, c'est donc de modifier le discours intérieur de ses auditeurs. A cette thérapeutique de la parole qui s'exerce sous des formes diverses, grâce à des formules frappantes et émouvantes, à l'aide de raisonnements logiques et techniques, mais aussi d'images séduisantes et persuasives, répondra donc une thérapeutique de l'écriture pour soi, qui consistera pour Marc Aurèle, en s'adressant à lui-même, à reprendre les dogmes et les règles d'action, tels qu'ils ont été énoncés par Épictète, pour les assimiler, pour qu'ils deviennent les principes de son discours intérieur. Il faut donc sans cesse rallumer en soi-même les « représentations » (*phantasiai*), c'est-à-dire les discours qui formulent les dogmes (VII,2).

De tels exercices d'écriture conduisent donc nécessairement à des répétitions inlassables. C'est ce qui différencie radicalement les *Pensées* de tout autre ouvrage. Les dogmes ne sont pas des règles mathématiques reçues une fois pour toutes et appliquées mécaniquement. Ils doivent devenir en quelque sorte des prises de conscience, des intuitions, des émotions, des expériences morales qui ont l'intensité d'une expérience mystique, d'une vision. Mais cette intensité spirituelle et affective se dissipe très vite. Pour la réveiller, il ne suffit pas de relire ce qui a déjà été écrit. Les pages écrites sont déjà mortes. Les *Pensées* ne sont pas faites pour être relues. Ce qui compte, c'est de formuler à nouveau, c'est l'acte d'écrire, de se parler à soi-même, dans l'instant, dans tel instant précis, où l'on a besoin d'écrire; c'est aussi l'acte de composer avec le plus grand soin, de chercher la version qui, sur le moment, produira le plus grand effet, en attendant de se faner presque instantanément, à peine écrite. Les caractères tracés sur un support ne fixent rien. Tout est dans l'action d'écrire.

Ainsi se succèdent les essais nouveaux de rédaction, les reprises des mêmes formules, les variations sans fin sur les mêmes thèmes – ceux d'Épictète.

Il s'agit de réactualiser, de rallumer, de réveiller sans cesse un état intérieur qui risque sans cesse de s'assoupir et de s'éteindre. Toujours, à nouveau, il s'agit de remettre en ordre un discours intérieur qui se disperse et se dilue dans la futilité et la routine.

En écrivant ses *Pensées*, Marc Aurèle pratique donc des exercices spirituels stoïciens, c'est-à-dire qu'il utilise une technique, un procédé, l'écriture, pour s'influencer lui-même, pour transformer son discours intérieur par la méditation des dogmes et des règles de vie du stoïcisme. Exercice d'écriture au jour le jour, toujours renouvelé, toujours repris, toujours à reprendre, puisque le vrai philosophe est celui qui a conscience de ne pas encore avoir atteint la sagesse.

6. Des exercices « grecs »

Le lecteur moderne ne s'étonne pas que les *Pensées* soient écrites en grec. Et pourtant, il pourrait se demander pourquoi l'empereur, dont la langue maternelle était le latin, a choisi d'employer le grec pour rédiger des notes personnelles qui n'étaient destinées qu'à lui-même.

Il faut dire tout d'abord que Marc Aurèle était parfaitement bilingue, ayant étudié la rhétorique grecque avec Hérode Atticus et la rhétorique latine avec Fronto. D'ailleurs, d'une manière générale, la population de Rome était formée des éléments les plus divers qui avaient convergé vers la métropole de l'Empire pour différents motifs, et les deux langues étaient constamment utilisées. Galien, le médecin grec, pouvait y côtoyer, dans la rue, Justin, l'apologiste chrétien, ou quelque gnostique. Tous ces personnages enseignaient à Rome et avaient des auditeurs dans les classes cultivées¹⁰.

Le grec était précisément, même à Rome, la langue de la philosophie. Le rhéteur Quintilien, qui écrit à la fin du 1^{er} siècle ap. J.-C., constate qu'il y a peu d'écrivains latins qui aient traité de philosophie. Il ne cite que Cicéron, Brutus, Sénèque et quelques autres. Il aurait pu ajouter le nom de Lucrèce. Quoi qu'il en soit, au 1^{er} siècle av. J.-C., les deux Sextii, au 1^{er} siècle ap. J.-C., Cornutus, Musonius Rufus, Épictète ont enseigné en grec, ce qui laisse entendre que les Romains cultivés acceptaient désormais que le grec soit, à Rome même, la langue en quelque sorte officielle de la philosophie.

On pourrait penser que Marc Aurèle ait préféré se parler à lui-même en latin. Mais, nous venons de le voir, les *Pensées* ne sont pas des effusions spontanées, mais des exercices, exécutés selon un programme que Marc Aurèle reçoit de la tradition stoïcienne et

tout spécialement d'Épictète. Marc Aurèle travaille sur un matériel préexistant, il brode sur un canevas qui lui a été fourni. Il en résulte plusieurs conséquences.

Tout d'abord, ce matériel philosophique est associé à un vocabulaire technique et, précisément, les stoïciens étaient célèbres pour la technicité de leur terminologie. Les traducteurs doivent d'ailleurs prendre garde à cette particularité du lexique de Marc Aurèle et être très attentifs lorsqu'ils rencontrent des mots comme *hypolépsis* (« jugement de valeur »), *kataléptikos* (« objectif », « adéquat »), *phantasia* (« représentation », et non « imagination »), *hégemonikon* (« principe directeur »), *epakolouthésis* (« conséquence nécessaire et accessoire »), *hypexairesis* (« clause de réserve »), pour ne citer que quelques exemples. Cette technicité montre que Marc Aurèle n'est pas un amateur, et que le stoïcisme n'est pas seulement pour lui une « religion »¹¹.

Il était difficile de traduire ces termes en latin. On pourra dire que Lucrèce, Cicéron et Sénèque s'étaient très bien tirés d'épreuves du même genre. Mais ces écrivains voulaient vulgariser, mettre la philosophie grecque à la portée des lecteurs latins. Tout autre est le projet de Marc Aurèle. Il écrit pour lui-même. Traduire, adapter le détournerait de son but. Bien plus, traduits en latin, les termes techniques de la philosophie grecque perdraient une partie de leur sens. C'est ainsi qu'un contemporain de Marc Aurèle, l'écrivain Aulu-Gelle¹², qui avait fait ses études de philosophie à Athènes, se croit obligé, lorsqu'il traduit un texte des *Propos* d'Épictète rédigés par Arrien, de rapporter les mots grecs techniques, pour expliquer, en quelque sorte, le choix des mots latins qu'il leur fait correspondre. Les modernes traducteurs de Heidegger sont souvent contraints de faire la même chose. Au fond, la philosophie, comme la poésie, est intraduisible.

Marc Aurèle, en tout cas, n'a pas le temps de se livrer au travail littéraire de la traduction. Dans l'urgence de la conversion, dans l'imminence de la mort, il recherche l'effet immédiat, les mots et les phrases qui dissipent immédiatement l'inquiétude ou la colère (IV,3,3). Il a besoin de se replonger dans l'atmosphère de l'enseignement philosophique, de se remémorer les formules mêmes d'Épictète, qui lui fournissent les thèmes sur lesquels il développe ses variations.

IV

L'ESCLAVE-PHILOSOPHE ET L'EMPEREUR-PHILOSOPHE. ÉPICTÈTE ET LES *PENSÉES*

1. *Souvenirs de lectures philosophiques*

Quelques citations de philosophes apparaissent parfois dans les *Pensées*¹. Il est possible que Marc Aurèle ait lu certains de ces auteurs, mais il peut aussi les avoir rencontrés au cours de ses lectures stoïciennes.

Héraclite, par exemple, était aux yeux des stoïciens le grand ancêtre². Plusieurs textes du philosophe d'Éphèse apparaissent dans les *Pensées*, mais on parvient difficilement à distinguer les textes authentiques des paraphrases que l'empereur en donne, peut-être parce qu'il les cite de mémoire. Il est possible que l'allusion aux « gens qui parlent et agissent en dormant », donc qui vivent dans l'inconscience (IV,46,4), ne soit qu'un développement du premier fragment d'Héraclite, qui faisait allusion aussi à cette inconscience de la plupart des hommes, analogue à un sommeil³.

Ce thème du sommeil de l'inconscience a, en tout cas, frappé Marc Aurèle. Non seulement il fait peut-être allusion au fragment d'Héraclite⁴ qui évoque celui qui, ivre, ne sait plus où il va : « celui qui oublie par où va le chemin » (ou bien : « où va le chemin »), comme dit Marc Aurèle (IV,46,2), mais surtout il affirme, toujours en s'inspirant d'Héraclite⁵, que les dormeurs et les inconscients collaborent eux aussi, à leur manière, à l'œuvre du monde et il en tire la conclusion (VI,42,1) :

« Tous nous travaillons ensemble à l'achèvement d'une seule œuvre, les uns, en le sachant, en en ayant conscience, les autres, à leur insu. »

Chacun collabore donc, même en s'opposant à la volonté de la Raison universelle. Car le cours de la Nature a besoin aussi de ceux qui refusent de le suivre. La Nature, en effet, a intégré dans son plan la liberté et tout ce qu'elle implique, c'est-à-dire également l'inconscience ou la résistance. Dans le drame que la Nature fait jouer, il lui faut précisément prévoir des dormeurs ou des opposants.

Mais pour ces dormeurs, ces inconscients, qui sont « en discordance avec le *logos* » (IV,46,3), « ce qu'ils rencontrent chaque jour paraît étranger » (IV,46,3). Cet autre thème héraclitéen pouvait être d'autant plus cher à Marc Aurèle qu'il attachait une importance capitale à la notion de « familiarité » avec la Nature, donc avec le *logos*, familiarité qui permet précisément de reconnaître comme familiers, comme naturels, et non comme étrangers, tous les événements qui arrivent par la volonté de la Nature (III,2,6).

La mort des éléments les uns dans les autres⁸, thème éminemment héraclitéen, ne pouvait manquer de retenir également l'attention de l'empereur (IV,46,1), que le stoïcisme avait habitué à méditer sur l'universelle métamorphose⁹.

À côté d'Héraclite apparaît Empédocle, dont un vers est cité (XII,3). C'est que le *Sphairos* « à l'orbe pur » imaginé par le poète-philosophe était traditionnellement le modèle du sage¹⁰.

Marc Aurèle cite et critique (IV,24), sans nommer son auteur, un fragment de Démocrite qui conseille de ne pas se mêler de trop d'affaires si l'on veut garder la tranquillité de l'âme. C'était en fait une tradition chez les auteurs, notamment stoïciens, qui traitaient de cette vertu, de refuser cette invitation démocritéenne à l'inaction¹¹.

C'est dans le recueil intitulé « Sentences de Démocrate » et parfois attribué à Démocrite¹² que Marc Aurèle (IV,3,11) trouve un aphorisme qui résume en quelque sorte sa propre pensée : « Le monde n'est que métamorphose (*alloiôsis*), la vie n'est qu'une opinion (ou un jugement : *hypolêpsis*). » Dans cette dernière formule il reconnaissait certainement l'idée d'Épictète selon laquelle ce ne sont pas les choses qui nous troublent, mais les représentations, les jugements que nous émettons à leur sujet (*Manuel*, § 5).

Marc Aurèle critique aussi (VII,31,4) un autre texte de Démocrite, qui affirmait que la véritable réalité, c'étaient les atomes et le vide, et que tout le reste n'était que « par convention » (*nomisti*). Cela voulait dire, comme l'explique Galien¹³, qu'« en soi », il n'y a que des atomes, mais que, « par rapport à nous », il y a tout un

monde de couleurs, d'odeurs, de goûts que nous croyons réel, mais qui n'est que subjectif. Marc Aurèle corrige la formule démocritéenne, en l'interprétant dans un sens stoïcien. Il refuse cette infinité d'atomes qui seraient les seuls principes réels, mais il admet le mot *nomisti*, à condition qu'il soit compris, non pas au sens de « par convention », mais au sens de « par une loi ». Pour Marc Aurèle, seule la moitié de la formule de Démocrite est vraie : « Tout est *nomisti*. » Mais elle signifie : « Tout se produit par la loi », la loi de la Nature universelle. Dans ce cas, l'autre partie de la formule de Démocrite : la véritable réalité, c'est la multiplicité des atomes qui sont les principes, est fausse. Car si tout est par la loi de la Nature, le nombre des principes est tout à fait restreint. Il se réduit à un, le *logos*, ou à deux, le *logos* et la matière. Telle est l'une des interprétations de ce texte de Marc Aurèle très difficile et probablement corrompu¹⁴. On pourrait aussi admettre que Marc Aurèle comprend : « Tout est *nomisti* », dans le même sens que la sentence de Démocrate citée plus haut : « Tout est subjectif, c'est-à-dire tout est jugement », c'est-à-dire à la lumière de l'idée d'Épictète selon laquelle tout est dans notre représentation¹⁵. Ce qui ne veut pas dire que nous ne connaissons pas la réalité, mais que nous lui donnons subjectivement des valeurs (de bien ou de mal) qui ne sont pas fondées dans la réalité.

C'est cette dernière doctrine que Marc Aurèle croit reconnaître aussi dans la formule d'un cynique (II,15) :

« Que tout est affaire de jugement. Sans doute ce que l'on opposait à ce que disait le cynique Monime est évident. Mais évidente aussi l'utilité de ce qu'il disait, pourvu qu'on reçoive ce qu'il y a de profitable dans ce qu'il disait, en restant dans les limites de ce qui est vrai. »

Selon le comique Ménandre¹⁶, ce cynique déclarait que toute opinion humaine (*to hypolêphthen*) n'est que vanité (*tuphos*). Marc Aurèle pense aller au fond de la vérité de la formule citée par Ménandre : finalement, tout n'est qu'affaire d'opinion ; ce sont nos jugements de valeur qui nous troublent, et ils ne sont que vanité (*tuphos*).

Habituellement en effet, c'est précisément, comme le veut Monime, la vanité, le *tuphos* au sens de « vide », de « fumée », mais aussi d'« orgueil », qui pervertit nos jugements de valeur (VI,13) :

« C'est un terrible sophiste que l'orgueil : c'est au moment où tu penses te consacrer aux choses sérieuses, qu'il t'ensorcelle le plus. Vois ce que Cratès dit au sujet d'un homme comme Xénocrate. »

Les platoniciens, comme Xénocrate, avaient dans l'Antiquité la réputation d'être vaniteux, orgueilleux et remplis de morgue. Il n'est donc pas étonnant que Cratès, un cynique comme Monime, lui reproche son *tuphos*, son enflure vaniteuse¹⁷.

Marc Aurèle a sans doute connu, directement ou indirectement, d'autres textes cyniques – nous aurons l'occasion d'en reparler¹⁸ –, et cela n'a rien d'étonnant, car d'une part cynisme et stoïcisme étaient très proches l'un de l'autre dans leur conception de la vie, et d'autre part, nous l'avons vu dans le cas de Démocrite et de Monime, l'empereur-philosophe avait l'art de retrouver une doctrine stoïcienne dans les textes qui retenaient son attention.

On rencontre aussi dans les *Pensées* plusieurs textes de Platon, tirés de l'*Apologie* (28b et 28d), du *Gorgias* (512d-e), de la *République* (486a) et du *Théétète* (174d-e). Ici encore, il n'y a rien d'étonnant, car c'est en quelque sorte le Platon « préstoïcien » que cite Marc Aurèle, celui qui fait parler Socrate d'une manière que les stoïciens n'auraient pas reniée. La question importante n'est pas la vie ou la mort, mais la justice ou l'injustice, le bien ou le mal (VII,44); il faut rester au poste qui nous a été assigné (VII,45); il ne s'agit pas de sauver sa vie, mais de la passer de la manière la plus digne possible (VII,46); l'homme qui embrasse du regard la totalité du temps et de la substance ne craint pas la mort (VII,35). Enfin, il trouve dans le *Théétète* (174d-e) une description de la situation difficile du roi, privé de loisir pour penser et philosopher, comme un pâtre enfermé avec son troupeau « dans un pacage en pleine montagne » (X,23). C'est du stoïcisme et non du platonisme que Marc Aurèle reconnaissait dans toutes ces citations¹⁹.

Marc Aurèle a lu, de Théophraste, l'élève d'Aristote, un texte auquel il est le seul dans l'Antiquité à faire allusion et ce passage a probablement intéressé en lui le juge, chargé d'apprécier la culpabilité, car il pose le problème des degrés de responsabilité. Selon Théophraste, les fautes commises avec plaisir et par attrait du plaisir sont plus graves que celles auxquelles on est contraint par la souffrance que provoque en nous l'injustice subie et qui nous pousse à la colère. Marc Aurèle approuve cette théorie (II,10). L'on a dit parfois qu'il était ainsi infidèle au stoïcisme, puisque celui-ci tenait toutes les fautes comme égales²⁰. Il est vrai que les stoïciens considéraient la sagesse comme une perfection absolue : la moindre faute en éloignait donc autant que la plus grande : ou

on était sage ou on était non sage, peu importe comment. En principe donc, il n'y avait pas de fautes plus ou moins graves. Mais les stoïciens n'en admettaient pas moins la possibilité d'un progrès moral au sein de la non-sagesse, et par conséquent des degrés dans ce progrès moral. On pouvait donc admettre aussi, dans cet état de non-sagesse, des degrés différents de gravité des fautes²¹. Épictète d'ailleurs semble bien, lui aussi, considérer que certaines fautes sont plus pardonnables que d'autres (IV,1,147) : la passion amoureuse, par exemple, plus que l'ambition.

Marc Aurèle évoque également les « pythagoriciens » qui prescrivaient de lever les yeux au ciel dès l'aurore afin de se rappeler ce modèle d'ordre et de pureté que sont les astres²² (XI,27).

On trouve aussi dans les *Pensées* des textes d'Épicure ou des maximes épicuriennes. Marc Aurèle, qui les cite en les réécrivant dans un vocabulaire stoïcien, en retient des conseils qu'un stoïcien peut légitimement pratiquer : être heureux du présent sans regretter ce que nous n'avons pas et pourrions avoir (VII,27); la douleur ne peut être à la fois insupportable et éternelle (VII,33 et VII,64); avoir toujours devant les yeux les vertus des anciens (XI,26); en toute circonstance, rester au plan de la philosophie, sans se laisser entraîner à partager le point de vue anthropomorphique de ceux qui ne pratiquent pas la philosophie²³ (IX,41). Le commentaire que donne Marc Aurèle de ce dernier texte, qui est une lettre d'Épicure écrite lors d'une maladie ou le jour de sa mort, nous permet de comprendre comment des stoïciens, comme Sénèque ou Épictète, pouvaient puiser dans l'épicurisme des maximes qui alimentaient leur propre méditation. Il ne faut pas s'imaginer qu'ils étaient des éclectiques et non des stoïciens convaincus. Ils savaient très bien qu'il y avait une opposition radicale entre la doctrine stoïcienne et la doctrine épicurienne, ainsi qu'entre l'attitude pratique stoïcienne et l'attitude pratique épicurienne. Mais ils savaient aussi qu'épicurisme, stoïcisme, platonisme, aristotélisme n'étaient que des formes différentes et opposées d'un même mode de vie, le mode de vie philosophique, au sein duquel il pouvait y avoir des points communs à plusieurs écoles ou même à toutes les écoles, comme le dit Marc Aurèle précisément à propos de la lettre d'Épicure (IX,41) :

« Il est commun à toutes les écoles de ne pas se départir de la philosophie en quelque circonstance que ce soit et de ne pas se laisser entraîner dans le bavardage du profane, de celui qui ne pratique pas la science de la Nature. »

Stoïciens et épicuriens avaient en commun tout spécialement une certaine attitude à l'égard du temps, une concentration sur le présent²⁴ qui permet à la fois de saisir la valeur incomparable de l'instant présent et de diminuer l'intensité de la douleur en prenant conscience du fait qu'on ne la *sent*, qu'on ne la *vit* que dans l'instant présent.

Finalement, Marc Aurèle a donc lu en stoïcien les textes des philosophes qu'il cite, il les a lus en disciple d'Épictète. Car c'est avant tout la lecture d'Épictète, la connaissance de l'enseignement d'Épictète qui explique les *Pensées*.

2. L'enseignement d'Épictète

Nous avons déjà plusieurs fois, dans les pages précédentes, rencontré le nom d'Épictète, et ce n'est pas étonnant puisqu'il est évoqué à maintes reprises dans les *Pensées*. Marc Aurèle y exprime sa reconnaissance à Rusticus, son maître en stoïcisme, parce qu'il lui avait communiqué les notes prises au cours d'Épictète; par ailleurs, il cite explicitement plusieurs fois des textes de celui-ci et il le met sur le même rang que les plus grands maîtres aux yeux des stoïciens (VII,19,2): « Combien d'hommes, comme Chrysippe, comme Socrate, comme Épictète, l'éternité a-t-elle engloutis! »

C'est qu'effectivement Épictète est alors le grand philosophe. Toute la littérature du II^e siècle évoque sa figure et son enseignement, et jusqu'à la fin de l'Antiquité il restera un modèle pour les philosophes. L'écrivain latin Aulu-Gelle, qui avait fait ses études à Athènes, évoque une conversation à laquelle il avait assisté dans cette ville: le rhéteur Hérode Atticus y citait un texte des *Entretiens* d'Épictète recueillis par Arrien. Il nous apprend aussi que, dans une autre conversation, le philosophe Favorinus avait rapporté divers propos du maître. Aulu-Gelle lui-même avait rencontré sur un bateau un autre philosophe qui, tirant de son sac de voyage les *Entretiens*, lui en avait lu un passage. Et, ailleurs encore dans ces *Nuits attiques* d'Aulu-Gelle, on trouve des allusions à des détails de la vie d'Épictète: sa condition première d'esclave, son expulsion de Rome par l'empereur Domitien et son installation à Nicopolis²⁵. Lucien, l'écrivain satiriste qui vit également sous Marc Aurèle, raconte qu'un admirateur acheta 3 000 drachmes « la lampe d'argile du stoïcien Épictète ». « Il espérait sans doute, remarque Lucien, qu'en lisant la nuit à la

lueur de cette lampe, la sagesse d'Épictète lui viendrait tout de suite pendant son sommeil et qu'il ressemblerait à cet admirable vieillard²⁶. » Galien, le médecin de Marc Aurèle, fait allusion à un dialogue de Favorinus d'Arles dirigé contre Épictète et qu'il avait lui-même réfuté²⁷. Même des chrétiens, comme Origène, qui écrit au III^e siècle, parlent avec respect de ce philosophe²⁸.

Épictète est né au I^{er} siècle ap. J.-C., à Hiérapolis en Phrygie (Pammukale dans l'actuelle Turquie). Dans la seconde moitié du siècle, il fut amené à Rome comme esclave d'un affranchi de Néron, Épaphrodite, dont Épictète parle plusieurs fois dans les *Entretiens*. Son maître lui permit de suivre les cours du philosophe stoïcien Musonius Rufus, qui eut une grande influence sur lui, dont il rapporte souvent les propos dans ses *Entretiens* et décrit ainsi l'enseignement (III,23,29): « Chacun d'entre nous, assis auprès de lui, s'imaginait qu'on lui avait dévoilé ses fautes, tant il touchait du doigt notre état actuel, tant il mettait sous les yeux de chacun ses misères. » Affranchi par Épaphrodite, Épictète ouvrit à son tour à Rome une école de philosophie, mais il fut expulsé de Rome, avec tous les philosophes, par l'empereur Domitien en 93-94. Il s'installa alors sur la côte grecque, à Nicopolis en Épire, ville qui servait de port d'embarquement pour se rendre en Italie, et il y ouvrit une nouvelle école de philosophie. Le néoplatonicien Simplicius raconte qu'il était si pauvre que la maison où il vivait à Rome n'avait pas besoin de serrure, ne contenant d'autre meuble que la paille et la natte sur lesquelles il couchait. Le même auteur rapporte qu'il avait adopté un orphelin et pris avec lui une femme pour l'élever²⁹. Mais il ne se maria jamais³⁰. On ne connaît pas avec précision la date de sa mort.

Épictète n'a rien écrit. Nous ne pouvons nous faire une idée de son enseignement que grâce à Arrien de Nicomédie, un homme d'État qui, dans sa jeunesse, vers 108, avait suivi ses leçons à Nicopolis, et qui publia les « notes » qu'il avait prises à ses cours. Cet Arrien de Nicomédie est une personnalité attachante³¹. Soulignons tout de suite que ses contemporains l'ont considéré comme un philosophe. Des inscriptions qui lui furent dédiées de son vivant à Corinthe et à Athènes le désignent par ce nom³². L'historien Cassius Dion avait, semble-t-il, écrit une « Vie d'Arrien le philosophe »³³. Effectivement, Arrien a laissé des ouvrages philosophiques. Nous avons déjà évoqué ses notes rapportant les *Propos* ou *Entretiens* d'Épictète. Il faut y ajouter un petit ouvrage qui a eu une importance bien plus grande encore dans l'histoire de la

pensée occidentale, je veux parler de ce que l'on appelle en français le *Manuel* d'Épictète, en grec *Encheiridion*. Le mot *Encheiridion* (« ce que l'on a sous la main ») fait allusion à une exigence de la vie philosophique stoïcienne, exigence à laquelle Marc Aurèle avait voulu répondre en rédigeant ses *Pensées* : avoir « sous la main », en n'importe quelle circonstance de la vie, les principes, les « dogmes », les règles de vie, les formules qui lui permettraient de se mettre dans la bonne disposition intérieure pour bien agir ou pour accepter son destin. Le *Manuel* est un choix de textes tirés des *Propos* d'Épictète³⁴. C'est une sorte d'anthologie des maximes les plus frappantes, les plus capables d'éclairer le philosophe dans son action. Il semble bien qu'Arrien ait écrit aussi un ouvrage sur les phénomènes célestes, c'est-à-dire sur ce que l'on appelait dans l'Antiquité la *meteorologia*³⁵. Mais, dans l'Antiquité, un philosophe n'était pas un personnage qui écrivait des ouvrages de philosophie, c'était quelqu'un qui menait une vie de philosophe. Tout donne à penser qu'Arrien, tout en restant un homme d'État, comme Rusticus, le maître de Marc Aurèle, s'est efforcé de vivre en philosophe. La fin de sa préface aux *Entretiens* d'Épictète le laisse entendre : il a voulu, en les publiant, produire sur ses lecteurs le même effet qu'Épictète parlant à ses auditeurs, les élever vers le bien. Son modèle était d'ailleurs ce fameux disciple de Socrate, Xénophon, qui, lui aussi, avait eu une carrière politique et militaire aussi bien que littéraire. Il voulait être appelé le « nouveau Xénophon ». Il imite celui-ci dans son style, dans le sujet de ses ouvrages : comme Xénophon, il écrit un traité de la chasse, mais surtout ces *Entretiens* qui sont en quelque sorte les *Mémoires* de ce nouveau Socrate qu'est Épictète³⁶. Il ne s'agissait certainement pas pour lui seulement d'un modèle littéraire, mais d'un modèle de vie, celui du philosophe en action. Deux siècles plus tard, le philosophe Thémistius³⁷ fera précisément l'éloge de Junius Rusticus et d'Arrien en disant qu'ils ont abandonné les livres et se sont mis au service du bien commun, non seulement comme Caton et d'autres Romains, mais surtout comme Xénophon et Socrate lui-même. Pour Rusticus et Arrien, continue Thémistius, la philosophie ne s'est pas arrêtée à l'encre et à la plume : ils ne se sont pas contentés d'écrire sur le courage, et ne se sont pas soustraits au devoir de servir les intérêts de la cité. Effectivement, Arrien a mené une brillante carrière d'homme d'État : il fut notamment proconsul de la province de Bétique vers 123, consul suffect en 129 ou 130, gouverneur de Cappadoce de 130 (ou 131)

à 137 (ou 138) ; il repoussa alors, en 135, une invasion des Alains, inspecta les côtes de la mer Noire et fit rapport de ce voyage à l'empereur Hadrien.

Dans sa préface, adressée à son ami Lucius Gellius, Arrien s'explique sur la manière dont il a rassemblé les notes prises aux leçons d'Épictète : « Je ne les ai pas rédigées de manière littéraire, comme on pourrait le faire pour des propos de ce genre, et je ne les ai pas publiées moi-même, puisque précisément je ne les ai pas rédigées. » Dans l'Antiquité, en principe, on ne livrait au public, soit en faisant une lecture publique, soit en donnant le texte aux libraires, que des œuvres soigneusement rédigées, selon les règles de la composition et du style. « Mais tout ce que j'ai entendu pendant qu'il parlait, tout cela je me suis efforcé de l'écrire, avec les mots mêmes qu'il employait, afin de conserver pour moi, en vue de l'avenir, des "notes qui me permettraient de me souvenir" (*hypomnēmata*) de sa pensée et de son franc-parler. Aussi, comme il est naturel, ces notes ont l'allure d'une conversation spontanée d'homme à homme et nullement d'une rédaction destinée à rencontrer plus tard des lecteurs. » Arrien veut dire qu'il a reproduit autant que possible la spontanéité de l'exhortation ou du dialogue, et il explique ainsi pourquoi il a usé d'un bout à l'autre de l'ouvrage du langage populaire (*koiné*) au lieu d'employer le style littéraire, comme dans ses autres livres. Et il continue : « Je ne sais pas comment des notes, qui se trouvaient dans cet état, ont pu tomber dans le domaine public contre mon gré et à mon insu. » Il est probablement arrivé à Arrien ce qui advint aussi au médecin Galien. Des notes de cours, communiquées à des amis, ont été, peu à peu, recopiées dans les milieux les plus divers et ainsi pratiquement « publiées ». « Pour moi ce n'est pas une affaire, si je passe pour inapte à rédiger un ouvrage. » Ici, Arrien se révèle un bon élève d'Épictète, en méprisant la gloire littéraire. « Et quant à Épictète, ce n'est pas non plus une grande affaire, s'il est vrai qu'il méprisait les discours ; car lorsqu'il parlait, il ne désirait rien d'autre que de mettre en mouvement vers les choses les meilleures les pensées de ses auditeurs. Si c'est à cela précisément qu'aboutissent ces discours, ils produiront sans aucun doute l'effet que doivent produire les discours des philosophes ; dans le cas contraire, que, du moins, ceux qui les liront sachent que, lorsque Épictète lui-même les prononçait, il était nécessaire que celui qui les écoutait éprouvât ce que cet homme voulait qu'il éprouve. Et si ces discours ne produisent pas cet effet, peut-être en suis-je responsable, peut-être aussi faut-il qu'il en soit de la sorte? »

Nous n'entrerons pas dans le détail des discussions que cette préface a suscitées chez les historiens. Certains ont pensé qu'Arrien nous a conservé, dans son ouvrage, les paroles mêmes d'Épictète, saisies par la sténographie. Selon d'autres, au contraire, Arrien, voulant imiter les *Mémoires* de Xénophon, a eu, en fait, une activité de rédaction beaucoup plus étendue qu'il ne le dit dans la lettre à Gellius et qu'il a souvent reconstitué les propos d'Épictète, la forme littéraire étant beaucoup plus raffinée qu'Arrien ne veut l'avouer. Quoi qu'il en soit, à moins de supposer qu'Arrien ait été capable de développer lui-même un discours philosophique original et de l'attribuer à Épictète, nous sommes bien obligés d'admettre que, pour l'essentiel, l'ouvrage d'Arrien a un rapport étroit avec l'enseignement vivant d'Épictète³⁸.

Toutefois, il ne faut pas penser, comme la plupart des historiens et des commentateurs, que tout l'enseignement d'Épictète est contenu dans les *Entretiens* rédigés par Arrien. Nous nous apercevons en effet en les lisant qu'il s'y trouve des allusions à des parties du cours qui n'ont pas été rapportées par lui. Comme l'a bien montré Souilhé³⁹, la partie la plus importante du cours d'Épictète, comme c'était d'ailleurs le cas pour tous les cours des philosophes au moins à partir du I^{er} siècle ap. J.-C., était consacrée à la lecture et à l'explication des textes des fondateurs de l'école, c'est-à-dire, pour les stoïciens, Zénon et Chrysippe. Le maître expliquait ces textes, mais c'était parfois aussi le rôle des auditeurs. Arrien n'a absolument rien reproduit de cette partie technique de l'activité pédagogique d'Épictète. Mais il y a fait parfois allusion. Il relate ainsi une scène où l'un des étudiants d'Épictète est en train d'expliquer un texte stoïcien se rapportant au problème logique des syllogismes sous la direction d'un étudiant plus avancé (I,26,13); il évoque de même Épictète se réveillant le matin et pensant à la manière dont il dirigera, pendant son cours, l'exercice d'explication de texte (I,10,8).

Donc, cette partie des cours qui consistait dans la « lecture », qui sera la *lectio* du Moyen Âge, puis deviendra notre « leçon », et qui était alors la partie essentielle de l'enseignement, est totalement absente des *Entretiens* d'Épictète. Mais ce qu'ils nous conservent, c'est ce que l'on pourrait appeler la partie non technique du cours. Si, comme nous l'avons dit, tous les cours de philosophie comportaient, depuis au moins le début du I^{er} siècle, une partie essentielle qui était l'explication de texte, ils pouvaient aussi s'achever par un moment de libre discussion entre les auditeurs et

le philosophe. Écrivant quelques dizaines d'années après Arrien, Aulu-Gelle raconte, à propos de son maître platonicien, que celui-ci avait souvent l'habitude après l'explication de texte, après la *lectio*, de proposer à ses auditeurs de l'interroger sur un thème de leur choix. Les *Entretiens* rédigés par Arrien correspondent donc à ces moments plus détendus où le maître dialogue avec ses auditeurs ou développe quelques remarques qu'il juge utiles pour la pratique de la vie philosophique⁴⁰.

Ce point est très important à souligner, car il signifie qu'on ne peut s'attendre à trouver dans les *Entretiens* d'Épictète, rédigés par Arrien, des exposés techniques et systématiques de l'ensemble de la doctrine stoïcienne. Mais cela ne veut pas dire que, dans la partie de son cours consacrée à l'enseignement théorique, Épictète n'abordait pas, grâce à l'explication de texte, le système stoïcien dans son ensemble. Il ne faut pas dire que, des trois parties de la philosophie stoïcienne, la physique, la logique et l'éthique, Épictète ignore la physique, c'est-à-dire, pour une certaine partie de cette discipline, la description des phénomènes physiques. Car nous ne savons pas du tout quels textes stoïciens il faisait lire pendant ses cours et l'explication qu'il en donnait. On peut seulement dire qu'il n'évoque pas les problèmes de physique dans les *entretiens* avec ses disciples qui nous ont été conservés. Il semble bien, nous l'avons vu, qu'Arrien lui-même ait écrit un livre sur les comètes, ouvrage qui est malheureusement perdu. Si cela est vrai, cela laisse supposer qu'il avait été initié par Épictète au traitement philosophique de ce genre de questions. La manière dont Photius décrit le contenu de l'ouvrage nous permet même de voir comment Arrien avait retenu les leçons d'Épictète, c'est-à-dire la signification morale qu'il fallait attribuer aux recherches de physique : « Arrien, qui a écrit un petit ouvrage sur la nature, la formation et l'apparition des comètes, s'efforce de montrer, en de nombreuses discussions, que les apparitions de ce genre ne présagent rien ni en bien ni en mal⁴¹. » Quoi qu'il en soit, nous aurons à revenir sur l'idée qu'Épictète se faisait de la division des trois parties de la philosophie. Disons pour le moment qu'il serait totalement faux de conclure, à partir du contenu actuel des *Entretiens*, qu'il y a eu un appauvrissement de l'enseignement théorique dans le stoïcisme tardif⁴². Tout d'abord, nous l'avons dit, les *Entretiens* ne nous rapportent, et certainement d'une manière très fragmentaire, que la partie du cours qui, par définition, n'est pas théorique et technique. En second lieu, ils ne sont l'écho que des propos qu'Arrien a

entendus pendant une ou deux années, durant son séjour à Nicopolis. Or Épicète a enseigné pendant vingt-cinq ou trente ans ! Enfin, il ne faut pas oublier que seuls les quatre premiers livres de l'ouvrage nous ont été conservés. Un ou plusieurs livres sont en effet perdus : Aulu-Gelle⁴³ cite un long passage du livre V. On peut entrevoir aussi grâce à Marc Aurèle l'existence de textes qui par ailleurs nous sont inconnus⁴⁴. On voit donc que les *Entretiens*, tels qu'ils nous sont parvenus, ne nous permettent absolument pas de nous faire une idée de tout ce qu'Épicète a dit, encore moins de ce qu'il n'aurait pas dit.

Nous savons, par le premier livre des *Pensées* (chap. 7), que Marc Aurèle a connu Épicète grâce à Junius Rusticus qui lui enseigna la doctrine stoïcienne avant de devenir l'un de ses conseillers. Marc Aurèle nous dit que Rusticus lui communiqua son exemplaire personnel des *hypomnēmata* d'Épicète (c'est-à-dire des notes prises à son cours). On peut interpréter cette affirmation de deux manières. On peut penser tout d'abord qu'il s'agit d'un exemplaire de l'ouvrage d'Arrien. Nous avons vu que, dans la lettre à Lucius Gellius dont nous avons parlé plus haut, Arrien lui-même présentait son œuvre comme des *hypomnēmata*, des notes servant d'aide-mémoire. Cette lettre adressée à Lucius Gellius a été écrite probablement après la mort d'Épicète, aux environs de 125-130. Le livre a été vraisemblablement diffusé vers 130. Aulu-Gelle nous raconte que, l'année où il étudiait à Athènes, aux environs de 140, il avait assisté à une discussion au cours de laquelle le fameux milliardaire Hérode Atticus avait fait venir de la bibliothèque un exemplaire de ce qu'Aulu-Gelle appelle les *dissertationes* d'Épicète mises en ordre (*digestae*) par Arrien⁴⁵. Il raconte aussi que, naviguant de Cassiopée à Brindisium, il avait rencontré un philosophe qui avait cet ouvrage dans son sac de voyage, et plus précisément encore que celui-ci lui avait lu un passage du livre V, maintenant disparu⁴⁶. Marc Aurèle a donc pu lire grâce à Rusticus un exemplaire des *Entretiens* rédigés par Arrien, et un exemplaire plus complet que celui que connaissent nos éditions d'aujourd'hui.

On peut envisager une autre hypothèse, qui a été proposée par Farquharson⁴⁷. Les notes que Rusticus a communiquées à Marc Aurèle seraient les propres notes de Rusticus, prises pendant les cours d'Épicète. Au point de vue chronologique, si l'on admet qu'Épicète est mort vers 125-130 ap. J.-C., et que Rusticus est né au début du II^e siècle (comme on peut le supposer par son *cursus*

officiel), il est tout à fait possible qu'il ait été l'élève d'Épicète vers 120. De plus, il est difficilement concevable qu'un exemplaire des *Entretiens* d'Épicète rédigés par Arrien n'ait pas existé à Rome aux environs de 145-146, à l'époque où Marc Aurèle s'était converti à la philosophie, puisque l'ouvrage était répandu en Grèce aux environs de 140. Or Marc Aurèle présente ce don de Rusticus comme quelque chose d'exceptionnel. On peut donc se demander s'il ne s'agit pas des propres notes de Rusticus. S'il en était ainsi, ces notes de Rusticus pouvaient révéler à Marc Aurèle un autre Épicète que celui d'Arrien. Car Épicète ne tenait certainement pas les mêmes propos, tous les ans, à ses auditeurs.

En tout cas, il est à peu près certain que Marc Aurèle a lu l'ouvrage d'Arrien, car il existe dans les *Pensées* plusieurs citations littérales qui en proviennent.

Mais que Marc Aurèle n'ait lu que les *Entretiens* rédigés par Arrien ou qu'il ait lu aussi les notes de Rusticus, une chose est sûre : il connaissait plus de textes se rapportant aux cours d'Épicète que nous n'en connaissons. Nous ne possédons plus en effet qu'une partie de l'ouvrage d'Arrien et, par ailleurs, les notes de Rusticus, si elles ont existé, pouvaient lui révéler d'autres enseignements d'Épicète que ceux qu'avait rapportés Arrien. Grâce à Marc Aurèle, nous aurons à le redire, nous avons accès à quelques fragments d'Épicète qui sont inconnus par ailleurs.

3. Les citations d'Épicète dans les *Pensées*

« Tu es une petite âme qui porte un cadavre comme a dit Épicète » (IV,41).

« Quand on donne un baiser à son enfant, dit Épicète, il faut se dire intérieurement : demain peut-être tu seras mort... » (XI,34).

Ce sont là les deux citations explicites d'Épicète qui se rencontrent dans les *Pensées*⁴⁸. Le premier texte ne se trouve pas dans les quatre livres d'*Entretiens* d'Épicète rapportés par Arrien que nous possédons encore, et il est parvenu à Marc Aurèle, comme nous l'avons dit, par une autre source. Cette « âme portant un cadavre » réapparaît aussi en IX,24, dans une des nombreuses descriptions de l'état de misère où est plongée la vie humaine lorsqu'elle n'est pas conforme à la Nature et à la Raison :

« Colères puériles; jeux puérils! Âmes qui portent des cadavres! Afin que la scène de l'Évocation des morts soit devant tes yeux d'une manière plus frappante. »

Dans l'autre citation d'Épictète (XI,34), on peut reconnaître un texte du livre III des *Entretiens* (III,24,88).

Mais il arrive souvent que Marc Aurèle rapporte des passages entiers d'Épictète sans le citer. C'est, par exemple, sous la forme que lui donne Épictète (I,28,4) que Marc Aurèle (VII,63) cite une formule de Platon (*Républ.*, 412e-413a) :

« C'est involontairement que toute âme est privée de la vérité »

que nous retrouvons dans la longue suite de *kephalaia* contre la colère (XI,18,5).

Épictète faisait allusion à la théorie stoïcienne du suicide dans ce propos (I,25,18) :

« Il y a de la fumée dans la maison? S'il n'y en a pas trop, je reste, s'il y en a trop, je sors. Car il ne faut jamais oublier et tenir fermement que la porte est ouverte. »

Marc Aurèle lui fait écho (V,29,2) :

« De la fumée? Je m'en vais! »

Épictète recommande à son disciple (III,3,14) :

« A peine es-tu sorti, dès le matin, à l'occasion de tout ce que tu vois, de tout ce que tu entends, procède à un examen, réponds, comme dans une argumentation par demandes et réponses :

Qu'as-tu vu? – Un bel homme, une belle femme.

Applique alors la règle (*epage ton kanôna*) [et demande-toi] :

Leur beauté dépend-elle de leur volonté ou non?

– Elle ne dépend pas de leur volonté.

Rejette-la. »

Marc Aurèle reprend la formule (V,22) :

« Ce qui ne lèse pas la Cité ne lèse pas non plus le citoyen. Chaque fois que tu te représentes que tu es lésé, applique cette règle (*epage touton ton kanôna*). »

Dans les deux cas, on voit une position théorique, un dogme (la distinction entre ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas;

l'identité d'intérêts entre la Cité et le citoyen), présenté comme une règle (*kanôn*) qu'il faut appliquer à chaque cas particulier.

Toute la fin du livre XI (chap. 33-39) semble bien être un centon de textes d'Épictète. Tout d'abord, dans le chap. 34, Épictète est cité explicitement, comme nous l'avons dit. Le chap. 33, lui aussi, résume, d'une manière anonyme, un passage du livre III des *Entretiens* (III,24,86) et les chap. 35-36 citent d'autres textes du même livre III (III,24,92-93 et III,22,105). Tout se passe véritablement comme si nous étions en présence de certaines notes que Marc Aurèle a prises en lisant ce livre III des *Entretiens*.

Le chapitre suivant (XI,37) est introduit par un « dit-il » qui laisse bien supposer que Marc Aurèle continue à citer le même auteur que dans les chapitres précédents, donc Épictète. Ce texte n'a pas de parallèle dans les *Entretiens*, mais il vient certainement de l'Épictète perdu. On peut y reconnaître son vocabulaire habituel (*topos peri tas hormas, hypexairesis, kat'axian, orexis, ekkli-sis*) et surtout l'un de ses enseignements fondamentaux, celui des trois règles de vie : disciplines du jugement, du désir et de l'action, dont nous reparlerons tout au long du présent ouvrage.

Le chapitre 38 est introduit lui aussi par un « dit-il », qui ne peut désigner qu'Épictète. C'est peut-être une paraphrase assez libre d'un texte de ce dernier (III,25,3) où celui-ci affirme que, dans le combat pour la vertu, il ne s'agit pas d'une chose sans importance, mais de la félicité et du bonheur. Marc Aurèle (XI,38) note pour sa part :

« Dans ce combat-là, il ne s'agit pas de gagner un prix quelconque, mais de décider si l'on sera un insensé ou pas. »

Quant au dernier chapitre (39) qui est censé rapporter des paroles de Socrate, il est tout à fait vraisemblable qu'il soit à attribuer lui aussi à Épictète, puisque les chapitres 33 à 38 sont tirés de cet auteur.

Il est possible aussi qu'il y ait dans les *Pensées* d'autres citations anonymes d'Épictète. H. Fränkel⁴⁹ pensait avec de bonnes raisons que IV,49,2-5 en était une :

« Je n'ai vraiment pas de chance que telle chose me soit arrivée! – Pas du tout! Mais il faut dire : Quelle chance j'ai, puisque telle chose m'étant arrivée, je demeure sans trouble, sans me laisser briser par le présent et sans craindre ce qui peut arriver! Car cet événement, sans doute, aurait pu arriver à tout le monde, mais tout le monde ne serait pas demeuré sans trouble. »

– Et pourquoi donc faudrait-il dire que cela est plutôt une malchance, que ceci une bonne chance?

– Appelles-tu malchance pour l'homme ce qui ne fait pas dévier de son but la nature de l'homme? Et penses-tu que fasse dévier de son but la nature de l'homme, ce qui n'est pas contraire à la volonté de la nature?

– Quelle est donc cette volonté de la nature?

– Tu l'as appris. Cet événement qui t'arrive t'empêche-t-il d'être juste, d'avoir la grandeur d'âme, d'être tempérant, prudent, sans précipitation dans tes jugements, sans fausseté dans tes paroles, réservé, libre, si bien que grâce à la réunion de toutes ces vertus, la nature de l'homme possédera ce qui lui est propre?»

Fränkel appuie son affirmation sur des particularités de vocabulaire et de grammaire qui sont tout à fait convaincantes⁵⁰. On dira peut-être et avec raison que, pour l'essentiel, ce texte ne fait qu'exprimer sous la forme d'un dialogue le dogme fondamental du stoïcisme : il n'y a de mal que le mal moral, c'est-à-dire ce qui nous empêche de pratiquer les vertus. Cela est vrai, mais il n'en reste pas moins que son ton et sa forme tranchent nettement avec le reste des *Pensées*. D'habitude, lorsque Marc Aurèle emploie le mot « Je », il s'agit ou de lui-même, ou de l'homme de bien qui se parle à lui-même. Mais, ici, le « Je » est celui de l'interlocuteur d'un dialogue que Marc Aurèle rapporte. Il s'agit très probablement d'un dialogue qu'Épictète, comme il le fait souvent dans ses *Entretiens*, a imaginé devant ses auditeurs et que Marc Aurèle a recopié. Épictète, notons-le par ailleurs, dit dans ses *Entretiens* (I,4,23) à ses auditeurs que ce qui vaut vraiment la peine, c'est de travailler à supprimer de sa vie les « hélas ! » et les « malheureux que je suis ! ».

Il est donc vraisemblable que nous ayons ici un fragment inconnu d'Épictète. Y en a-t-il d'autres? Je croirais volontiers qu'il y en a quelques-uns. Par ailleurs, d'une manière générale, il ne faut pas exclure l'hypothèse que tel ou tel passage des *Pensées* utilise un texte d'un auteur inconnu ou, tout au moins, en soit la paraphrase. Mais, en ce qui concerne Épictète, il faut tenir compte aussi du fait qu'à force de le lire, Marc Aurèle s'est imprégné de son vocabulaire, de ses tournures, et surtout de ses idées. La situation a été très bien vue par l'humaniste du xiv^e siècle qui a copié des extraits des livres I à IX dans le manuscrit qui se trouve maintenant à Darmstadt. Il a en effet écrit au début du livre II : *antikrus epiktetizei* (« Il épictétise ouvertement », c'est-à-dire : « Il suit et imite Épictète »).

4. Les trois règles de vie ou disciplines selon Épictète

Nous avons entrevu plus haut⁵¹ l'importance que revêt dans les *Pensées* ce que nous avons appelé la triple règle de vie, qui propose une discipline de la représentation ou jugement, du désir et de l'action. Déjà cette tripartition même des actes et des fonctions de l'âme, c'est-à-dire la distinction entre jugement, désir et impulsion, est une doctrine qui est propre à Épictète et que l'on ne retrouve pas dans le stoïcisme antérieur⁵². Or elle apparaît clairement chez Marc Aurèle. Par exemple en VIII, 7, il oppose clairement les représentations (*phantasiai*), les désirs (*orexeis*), les impulsions vers l'action (*hormai*) et il fait de même en VIII,28 :

« Tout jugement, toute impulsion à l'action, tout désir ou aversion se trouvent à l'intérieur de l'âme et rien d'autre ne peut y pénétrer. »

Et nous avons déjà rencontré la courte sentence qui utilise, elle aussi, le même schéma :

« Effacer la représentation (*phantasia*), arrêter l'impulsion à l'action (*hormé*), éteindre le désir (*orexis*). Avoir en son pouvoir le principe directeur (*hégemonikon*) » (IX,7).

Les trois règles de vie proposent une ascèse, une discipline pour ces trois actes de l'âme. Et à ce sujet, Marc Aurèle lui-même (XI,37), dans le centon de textes d'Épictète (XI,33-39) dont nous avons parlé, cite un texte que nous ne connaissons que grâce à lui :

« Il faut découvrir la règle qu'il faut appliquer au sujet de l'assentiment [à donner aux représentations et aux jugements], et dans le thème d'exercice qui se rapporte aux impulsions à l'action, il ne faut jamais relâcher son attention, pour que ces impulsions à l'action soient accompagnées d'une clause de réserve, qu'elles aient pour fin le service de la communauté et soient proportionnées à la valeur,

et, finalement, il faut s'abstenir totalement du désir et ignorer l'aversion pour les choses qui ne dépendent pas de nous. »

Discipline de la représentation et du jugement, discipline de l'impulsion active et de l'action, discipline du désir, ces trois règles de vie, proposées par Épictète dans ce texte et dans plusieurs cha-

pitres de ses *Entretiens*, correspondent exactement aux trois règles de vie que formule Marc Aurèle et qui sont en quelque sorte la clef des *Pensées*.

5. Influence d'Ariston?

A propos du problème de la conversion de Marc Aurèle à la philosophie, nous avons fait allusion à l'influence qu'aurait pu exercer sur l'empereur la lecture des œuvres du stoïcien du III^e siècle av. J.-C., Ariston de Chios⁵³. J'avais cru autrefois reconnaître dans certaines formules de l'empereur un écho de l'enseignement d'Ariston. Celui-ci avait défini, en ces termes, le but suprême de la vie : « Vivre dans une disposition d'indifférence à l'égard des choses indifférentes. » Or Marc Aurèle (XI,16) écrit pour sa part :

« Passer sa vie de la meilleure manière : le pouvoir de le faire réside dans l'âme, si l'on est indifférent aux choses indifférentes. »

L'analogie des formules m'avait frappé⁵⁴. Mais en fait, d'une part, Ariston n'est pas le seul stoïcien à parler d'indifférence aux choses indifférentes, et, d'autre part, Marc Aurèle, fidèle au stoïcisme d'Épictète et de Chrysippe, n'entend pas ce principe dans le même sens qu'Ariston et il l'interprète d'une manière tout autre.

Le principe de tout stoïcisme en effet, c'est précisément l'indifférence aux choses indifférentes : cela signifie, premièrement, que la seule valeur est le bien moral, qui dépend de notre liberté, et que tout ce qui ne dépend pas de notre liberté (la pauvreté, la richesse, la santé, la maladie) n'est ni bon ni mauvais, et donc indifférent; en second lieu, que nous ne devons pas faire de différence entre les choses indifférentes, c'est-à-dire que nous devons les aimer également parce qu'elles sont voulues par la Nature universelle. Cette indifférence aux choses indifférentes, on la retrouve par exemple dans un texte de Philon d'Alexandrie⁵⁵ décrivant l'exercice de la sagesse, c'est-à-dire la philosophie, sans qu'il y ait spécialement une influence d'Ariston sur Philon :

« Habitué à ne plus tenir compte des maux du corps et des maux extérieurs, s'exerçant à être *indifférents aux choses indifférentes*, armés contre les plaisirs et les désirs... pour de tels hommes, toute la vie est une fête. »

En fait, le différend entre Ariston et les autres stoïciens portait exactement sur la notion même d'indifférent. Pour Ariston, l'indifférent était totalement « indifférencié⁵⁶ », aucune chose de la vie quotidienne n'avait en soi d'importance. Une telle position risquait de conduire à l'attitude sceptique d'un Pyrrhon, lui aussi indifférent à tout. Les stoïciens orthodoxes, tout en reconnaissant qu'en soi les choses qui ne dépendent pas de nous sont indifférentes, reconnaissaient néanmoins que nous pouvons leur donner une valeur morale, en admettant l'existence d'obligations politiques, sociales, familiales, liées selon une vraisemblance raisonnable aux besoins de la nature humaine. C'était tout le domaine des *kathékonta*, des devoirs, dont nous reparlerons. Or Marc Aurèle, comme Épictète, admet tout cet ordre des obligations et des devoirs qu'Ariston refusait. Il emploie cinq fois le terme technique *kathékon* au sens stoïcien⁵⁷. Il n'y a donc aucune influence d'Ariston sur Marc Aurèle en ce qui concerne la doctrine de l'indifférence.

Par ailleurs, Ariston refusait comme inutiles les parties physique et logique de la philosophie⁵⁸. Apparemment Marc Aurèle semble incliner vers une telle attitude. Il remercie, par exemple, les dieux d'avoir permis qu'il ne se laisse pas entraîner à résoudre des syllogismes ou à étudier les phénomènes célestes (I,17,22) et, ailleurs, il reconnaît qu'il n'espère plus exceller dans la dialectique ou la philosophie de la nature (VII,67). Mais ici encore, l'idée est toute différente. Pour Ariston, logique et physique ne servent absolument à rien. Pour Marc Aurèle, c'est le *discours théorique* de la logique et de la physique qui maintenant n'est plus l'objet de ses préoccupations. Mais il prétend bien pratiquer une logique vécue (la discipline du jugement) et une physique vécue (la discipline du désir), et il le dit explicitement (VIII,13) :

« D'une manière continue et, si c'est possible, à l'occasion de chaque représentation qui se présente à toi, pratiquer la physique, la pathologie et la dialectique. »

Il faut donc bien conclure que l'on ne trouve aucune trace de la doctrine d'Ariston dans les *Pensées* de Marc Aurèle⁵⁹.

LE STOÏCISME D'ÉPICTÈTE

1. *Caractéristiques générales du stoïcisme*

Est-il besoin de le rappeler? Quand on parle de la doctrine d'un philosophe de l'époque qui nous occupe, il ne faut pas s'imaginer qu'il s'agit d'un système inventé de toutes pièces par ce philosophe. Le philosophe antique n'a rien à voir avec nos philosophes contemporains, qui s'imaginent que la philosophie consiste, pour chaque philosophe, à inventer un « nouveau discours », un nouveau langage, d'autant plus original qu'il sera plus incompréhensible et plus artificiel. Le philosophe antique, d'une manière générale, se situe dans une tradition et se rattache à une école. Épictète est stoïcien. Cela veut dire que son enseignement va consister à expliquer les textes des fondateurs de l'école, Zénon et Chrysippe, et surtout à pratiquer lui-même et à faire pratiquer par ses disciples le mode de vie propre à l'école stoïcienne. Cela ne veut pas dire pourtant qu'il n'y aura pas des caractéristiques propres à l'enseignement d'Épictète. Mais elles ne modifieront pas les dogmes fondamentaux du stoïcisme ou le choix de vie essentiel : elles se situeront plutôt dans la forme de l'enseignement, dans le mode de présentation de la doctrine, dans la définition de certains points particuliers (la distinction, par exemple, entre désir et impulsion), ou encore dans la tonalité, la coloration particulière qui imprégnera le mode de vie stoïcien proposé par le philosophe.

Au moment où Épictète enseignait, il y avait à peu près quatre siècles que Zénon de Cittium avait fondé à Athènes l'école stoïcienne. On peut dire que le stoïcisme est né de la fusion entre trois traditions : la tradition éthique socratique, la tradition physique et

« matérialiste » héraclitéenne et la tradition dialectique des Mégariques et d'Aristote. Le choix de vie stoïcien se situe dans la ligne du choix de vie socratique : la seule valeur à laquelle tout doit être subordonné, c'est le bien moral, la vertu. Comme le dit Socrate dans l'*Apologie de Socrate* composée par Platon (41d), « pour l'homme de bien, il n'y a pas de mal possible, qu'il soit vivant ou qu'il soit mort ». « Il n'y a pas de mal possible » précisément parce qu'étant un homme de bien, étranger au mal moral, et pour qui il n'y a de mal que le mal moral, il considère que toutes les choses qui paraissent des maux aux yeux des autres hommes, la mort, la maladie, la perte des richesses, les injures, ne sont pas des maux pour lui. Mais cette transmutation des valeurs ne peut s'effectuer que grâce à une opération à la fois intellectuelle et éthique qui consiste à s'examiner, dans un dialogue, un *logos*, un raisonnement, que l'on développe avec un autre ou avec soi-même. L'esprit du socratisme, c'est donc l'affirmation de la valeur absolue du bien moral, découvert par la raison ; c'est aussi, nous aurons à le redire, l'idée selon laquelle la vie morale est affaire de jugement, de connaissance.

La tradition physique du « matérialisme » héraclitéen n'a apparemment rien à voir avec la tradition éthique socratique. Nous verrons bientôt comment c'est l'originalité du stoïcisme de fondre intimement et indissolublement ces deux traditions. Pour le moment, contentons-nous de souligner l'influence d'Héraclite dans la vision stoïcienne d'un univers en perpétuelle transformation, dont l'élément originel est le feu, et qui est ordonné par un *logos*, une Raison, selon laquelle les événements s'enchaînent d'une manière nécessaire.

Enfin, il n'est pas étonnant que le stoïcisme se situe également dans la tradition dialectique des Mégariques, mais aussi de l'Académie platonicienne et d'Aristote. L'enseignement de la philosophie, à cette époque, consistait avant tout dans une formation à la discussion et à l'argumentation, donc dans des exercices dialectiques. Ici encore nous retrouvons un *logos*, cette fois le discours humain, mais rationnel et droit, dans la mesure où il imite le *logos* qui ordonne l'univers.

On entrevoit donc l'extraordinaire unité qui fait tenir ensemble les parties du système stoïcien, unité qui est l'unité d'un seul *logos*, d'une seule Raison répandue à travers toutes choses. Comme l'a bien dit E. Bréhier : « C'est une seule et même raison qui, dans la dialectique, enchaîne les propositions conséquentes aux anté-

cédents, dans la nature, lie ensemble toutes les causes, et, dans la conduite, établit entre les actes le parfait accord. Il est impossible que l'homme de bien ne soit pas le physicien et le dialecticien : il est impossible de réaliser la rationalité séparément en ces trois domaines et par exemple de saisir entièrement la raison dans la marche des événements de l'univers sans réaliser du même coup la raison en sa propre conduite¹. » Le stoïcisme est une philosophie de la cohérence avec soi-même. Cette philosophie se fonde sur une remarquable intuition de l'essence de la vie. D'emblée, dès le premier instant de son existence, le vivant est instinctivement accordé à lui-même : il tend à se conserver lui-même et à aimer sa propre existence et tout ce qui peut la conserver. Cet accord instinctif devient accord moral avec soi, lorsque l'homme découvre par sa raison que c'est le choix réfléchi de l'accord avec soi, que c'est l'*activité même du choix* qui est la valeur suprême et non les objets sur lesquels porte l'instinct de conservation. C'est que l'accord volontaire avec soi coïncide avec la tendance de la Raison universelle, qui non seulement fait de tout être vivant un être accordé à lui-même, mais du monde entier lui-même un vivant accordé à lui-même. Comme le dira Marc Aurèle (IV,23) : « Tout ce qui est accordé avec toi est accordé avec moi, ô Monde. » Et la société humaine, la société de ceux qui participent à un même *logos*, à une même Raison, forme en principe, elle aussi, une Cité idéale, dont la Raison, la Loi, assure l'accord avec elle-même. Il est bien évident enfin que la Raison de chaque individu, dans l'enchaînement des pensées ou des paroles, exige la cohérence logique et dialectique avec elle-même. Cette cohérence avec soi est donc le principe fondamental du stoïcisme. Pour Sénèque², toute la sagesse se résume dans la formule : « Toujours vouloir la même chose, toujours refuser la même chose. » Il n'est pas besoin d'ajouter, continue Sénèque, la toute petite restriction : « A condition que ce que l'on veut soit bon moralement. » Car, dit-il, « la même chose ne peut universellement et constamment plaire que si elle est moralement droite ». Cela n'est que l'écho lointain des formules par lesquelles Zénon, le fondateur du stoïcisme, définissait le souverain bien : « Vivre d'une manière cohérente (*homologouménôs*³), c'est-à-dire vivre selon une règle de vie une et harmonieuse, car ceux qui vivent dans l'incohérence sont malheureux. »

Cette cohérence avec soi se fonde, nous l'avons dit, dans la cohérence de la Raison universelle, de la Nature universelle avec elle-même. La thèse stoïcienne fameuse du Retour éternel n'est qu'un

autre aspect de cette doctrine. La Raison universelle veut ce monde tel qu'il est, c'est-à-dire naissant du feu originel et retournant au feu originel, donc avec un commencement et une fin, mais sa volonté est toujours identique, et elle ne peut, par son action continue, que répéter ce monde avec ce commencement et cette fin et tout le déroulement des événements qui se situent entre ces deux moments. Ce monde-ci revient donc éternellement : « Il y aura de nouveau un Socrate, un Platon, et chacun des hommes avec les mêmes amis et les mêmes concitoyens... et cette restauration ne se produira pas une fois, mais plusieurs fois; ou plutôt toutes choses se répéteront éternellement⁴. » C'est pourquoi le sage doit, comme la Raison universelle, vouloir intensément chaque instant, vouloir intensément que les choses arrivent éternellement comme elles arrivent.

Nous venons d'évoquer la figure du sage. Il est caractéristique de la philosophie stoïcienne de faire de cette figure une norme transcendante qui ne peut être réalisée concrètement que d'une manière rare et exceptionnelle. Nous rencontrons ici un écho du *Banquet* (204a) de Platon. Socrate y apparaît comme celui qui sait qu'il n'est pas sage. Cette situation le place entre les dieux, qui sont sages et savent qu'ils le sont, et les hommes, qui croient être sages mais ignorent qu'ils ne le sont pas. Cette situation intermédiaire, c'est celle du philosophe, celui qui aime la sagesse, qui aspire à la sagesse, précisément parce qu'il sait qu'il en est privé, et c'est celle d'Éros qui aime la Beauté parce qu'il sait qu'il en est privé, Éros qui donc n'est ni dieu ni homme, mais qui est un *daimôn* intermédiaire entre les deux. La figure de Socrate coïncide donc avec celle d'Éros et avec celle du philosophe⁵.

Le sage stoïcien est lui aussi l'égal de Dieu, Dieu qui n'est autre que la Raison universelle, produisant en cohérence avec elle-même tous les événements cosmiques. La raison humaine est une émanation, une partie de cette Raison universelle. Mais elle peut s'obscurcir, se déformer par suite de la vie dans le corps, par l'attrait du plaisir. Seul le sage est capable de faire coïncider sa raison avec la Raison universelle. Mais cette coïncidence parfaite ne peut être qu'un idéal. Le sage est nécessairement un être d'exception; il y en a très peu, peut-être un, ou même pas du tout : c'est un idéal presque inaccessible et finalement plutôt une norme transcendante, que les stoïciens ne se lassent pas de décrire en énumérant tous les paradoxes. La philosophie n'est pas la sagesse, elle est seulement l'exercice de la sagesse et le philosophe n'est pas un

sage, il est donc un non-sage. Il y a ainsi une opposition de contradiction entre le sage et le non-sage : ou l'on est « sage » ou l'on est « non sage », il n'y a pas de milieu. Par rapport à la sagesse, il n'y a pas de degré dans la non-sagesse. Peu importe, disent les stoïciens, que l'on se trouve à une coudée ou à cinq cents brasses au-dessous de la surface de l'eau, on n'en est pas moins noyé. Il en résulte que puisque le sage est extrêmement rare, toute l'humanité est insensée. Il y a chez les hommes une corruption, une déviation quasi générale de la Raison. Pourtant les stoïciens invitent les hommes à philosopher, c'est-à-dire à s'exercer à la sagesse. Ils croient donc à la possibilité du progrès spirituel. C'est que, s'il est vrai qu'il y a une opposition contradictoire entre sagesse et non-sagesse, et donc que, par opposition à la sagesse, il n'y a pas de degrés dans la non-sagesse, néanmoins, à l'intérieur de l'état de non-sagesse lui-même, il y a, comme dans le *Banquet* de Platon, deux catégories d'hommes : les non-sages inconscients de leur état (les insensés), et les non-sages conscients de leur état et qui essaient de progresser vers l'inaccessible sagesse (les philosophes). Du point de vue logique, il y a ici une opposition de contrariété entre le sage et les insensés, inconscients de leur état. Et cette opposition de contrariété admet un milieu : les non-sages non insensés, c'est-à-dire les philosophes⁶.

Le sage idéal serait donc l'homme qui pourrait, de manière définitive, faire à chaque instant coïncider sa raison avec la Raison universelle, qui est le Sage qui pense et produit le monde.

La conséquence inattendue de cette théorie stoïcienne du sage, c'est que la philosophie stoïcienne, je dis bien la philosophie stoïcienne, c'est-à-dire la théorie et la pratique de l'« exercice de la sagesse », fait une très large place à l'incertitude et à la simple vraisemblance. Seul le sage, en effet, possède la connaissance parfaite, nécessaire, inébranlable, de la réalité. Mais le philosophe ne la possède pas. La philosophie stoïcienne a donc pour but, comme projet, comme objet, de permettre au philosophe de s'orienter dans l'incertitude de la vie quotidienne en proposant des choix vraisemblables, que notre raison peut approuver, sans qu'elle ait toujours la certitude de bien faire. Ce qui compte, ce n'est pas le résultat ou l'efficacité, c'est l'intention de bien faire. Ce qui compte, c'est de n'agir qu'avec un seul motif : celui du bien moral, sans autre considération d'intérêt ou de plaisir. C'est là la seule valeur, l'unique nécessaire⁷.

2. Les parties de la philosophie selon les stoïciens

Quand Zénon fonda l'école stoïcienne, l'usage de distinguer différentes parties de la philosophie et de préciser leur rapport était déjà traditionnel dans l'enseignement des écoles philosophiques. Depuis Platon et surtout depuis Aristote, les philosophes avaient porté une extrême attention aux différents types de savoir et aux différentes méthodes qui les caractérisent⁸.

On peut supposer que, dans l'école platonicienne, ce que l'on appelle l'Ancienne Académie, il existait déjà une distinction entre trois parties de la philosophie : la dialectique, la physique et l'éthique. La dialectique représentait la partie la plus noble de la philosophie, dans la mesure où, entendue au sens que Platon avait donné à ce mot, elle correspondait à la découverte des Idées, des Formes (de la notion de Justice ou d'Égalité, par exemple), grâce à une méthode de discussion précisément « dialectique », c'est-à-dire, pour les platoniciens, grâce à une argumentation rigoureuse. La physique, étude du monde visible, constituait une partie inférieure, mais ayant pour objet, pour une certaine part, les phénomènes célestes, le mouvement nécessaire et éternel des astres. L'éthique était encore plus inférieure, dans la mesure où elle avait pour objet les actions incertaines et contingentes des hommes. La division des parties de la philosophie reflète ainsi la hiérarchie que les platoniciens introduisaient entre les degrés de la réalité.

En reprenant cette division, les stoïciens la transforment totalement : les termes semblent rester identiques, toutefois ils ne correspondent plus à la hiérarchie des platoniciens, mais à la conception dynamique et unitaire du monde propre aux stoïciens.

Entre la physique, l'éthique et la dialectique, il n'y a plus prééminence d'une discipline sur les autres, car toutes trois se rapportent au même *logos*, à la même Raison divine, qui est présente dans le monde physique, dans le monde de la vie sociale – puisque la société se fonde sur la raison commune aux hommes – et dans la parole et la pensée humaines, c'est-à-dire dans l'activité rationnelle de jugement.

Bien plus, dans la perspective de l'action parfaite, celle du sage, ces trois disciplines s'impliquent mutuellement, puisque c'est le même *logos*, la même Raison, qui se retrouve dans la nature, dans la communauté humaine et dans la raison individuelle. C'est pourquoi, pour reprendre encore une fois le texte de É. Bréhier, « il est

impossible que l'homme de bien [c'est-à-dire celui qui pratique l'éthique] ne soit pas le physicien et le dialecticien ; il est impossible de réaliser la rationalité séparément en ces trois domaines et par exemple de saisir entièrement la raison dans la marche des événements de l'univers sans réaliser du même coup la raison en sa propre conduite⁹. L'exercice parfait de l'une quelconque de ces disciplines implique toutes les autres. Le sage exerce la dialectique, en gardant la cohérence dans ses jugements, l'éthique, en gardant la cohérence dans son vouloir et dans les actions qui en résultent, la physique, en se comportant comme une partie qui est cohérente avec le tout auquel elle appartient. Pour les stoïciens, les parties de la philosophie sont des vertus¹⁰, qui, comme toutes les vertus à leurs yeux, sont égales entre elles et s'impliquent mutuellement : pratiquer l'une d'entre elles, c'est nécessairement pratiquer toutes les autres. De ce point de vue, donc, en un certain sens, logique, physique, éthique ne se distinguent pas réellement : aucune ne précède les autres et elles sont toutes mêlées ensemble. Au schéma platonicien et aristotélicien de la hiérarchie des savoirs et des niveaux de la réalité se substitue la représentation d'une unité organique, où tout se compénètre. Pour les platoniciens et les aristotéliciens, l'ensemble de la réalité est hétérogène, composé de zones où la substantialité et la nécessité sont totalement différentes. Pour les stoïciens, toute la réalité est homogène et l'enchaînement des événements entièrement nécessaire. La distinction entre la physique, science du monde sensible, et une science du monde transcendant des Idées (dialectique platonicienne) ou des dieux (théologie) s'abolit totalement. La *phusis*, la nature qui, pour platoniciens et aristotéliciens, n'était qu'une petite partie et la plus basse de l'ensemble de la réalité, devient toute la réalité. D'autre part, le mot « dialectique » change de sens. Il ne désigne plus, comme chez Platon, une méthode de raisonnement qui, partant des notions communes à tous les hommes, s'élève, par interrogation et réponse, à la découverte des essences qui rendent possibles le raisonnement et le langage ; il ne désigne plus, comme chez Aristote, une méthode de raisonnement qui, partant des notions communes à tous les hommes (donc non scientifiques), permet d'atteindre, par interrogation et réponse, des conclusions probables dans tous les domaines de la réalité. Si la dialectique stoïcienne part, elle aussi, des notions communes, elle atteint cette fois des conclusions vraies et nécessaires, parce qu'elle reflète l'enchaînement nécessaire des causes dans le monde sensible.

Pour les stoïciens, sans doute, physique, éthique, dialectique se rapportent formellement à des domaines différents de la réalité : le monde physique, la conduite humaine, le mouvement de la pensée; néanmoins, nous aurons à le redire, les stoïciens ne considèrent pas ces trois parties comme des corps de doctrine théorique, mais comme des dispositions intérieures et des conduites pratiques du sage (et du philosophe qui s'exerce à la sagesse). De ce point de vue, l'exercice vécu de la physique, de l'éthique, de la dialectique, la pratique de ces trois vertus, correspond en fait à une attitude unique, l'acte unique de se mettre en harmonie avec le *logos*, que ce soit le *logos* de la Nature universelle, le *logos* de la nature raisonnable humaine, ou le *logos* s'exprimant dans le discours humain.

Pratiquement confondues en un acte unique lorsqu'il s'agit d'exercer concrètement la philosophie, physique, éthique et dialectique doivent bien pourtant se distinguer quand il s'agit de les enseigner. Il faut exposer, décrire la philosophie au disciple. Le discours philosophique introduit une dimension temporelle qui a deux aspects : le temps « logique » du discours lui-même et le temps psychologique qui est nécessaire au disciple pour assimiler intérieurement ce qui lui est proposé. Le temps logique correspond aux exigences internes du discours théorique : il faut une suite d'arguments qui doivent être présentés dans un certain ordre, qui est le temps logique. Mais l'exposé s'adresse à un auditeur et cet auditeur introduit une autre composante, à savoir les étapes de son progrès spirituel : il s'agit cette fois du temps proprement psychologique. Tant que l'auditeur n'a pas assimilé intérieurement et spirituellement telle ou telle doctrine, il est inutile ou impossible de lui parler d'autre chose. Il y a d'ailleurs une sorte de conflit entre ces deux temps. Car il est souvent difficile de sauvegarder l'ordre logique, si l'on veut tenir compte de l'état spirituel de l'auditeur.

Du point de vue du discours qui transmet l'enseignement philosophique, les stoïciens distinguaient donc très nettement et très clairement les trois parties de la philosophie. Ils cherchaient à établir entre elles un ordre logique, mais aussi un ordre pédagogique. Il y avait à ce sujet beaucoup de discussions à l'intérieur de l'école. L'on n'était pas d'accord sur l'ordre à établir entre la physique, l'éthique et la logique ou dialectique. Les stoïciens, on le sait, comparaient les parties de la philosophie avec les ensembles organisés comme l'œuf, le jardin, ou l'être vivant. Mais dans ces comparaisons, si la logique était toujours présentée comme la par-

tic qui assure la défense et la solidité, c'était tantôt l'éthique, tantôt la physique, qui était présentée comme la partie la plus intérieure et la plus précieuse.

Dans son traité *Sur les contradictions des stoïciens*, Plutarque¹¹ reproche à Chrysippe d'avoir tantôt mis la physique au terme de l'enseignement philosophique, comme l'initiation suprême, parce qu'elle transmet l'enseignement sur les dieux, tantôt placé la physique avant l'éthique, parce que la distinction du bien et du mal n'est possible qu'à partir de l'étude de la Nature universelle et de l'organisation du monde. Ces hésitations correspondent en fait aux différents types de programme d'enseignement que l'on peut choisir. Selon l'ordre logique de l'exposé, la physique doit précéder l'éthique pour la fonder rationnellement, mais, selon l'ordre psychologique de la formation, la physique doit suivre l'éthique, parce qu'en pratiquant l'éthique, on se prépare à la révélation du monde divin, de la Nature universelle.

En fait, pour dépasser ces difficultés, tout en professant peut-être telle ou telle théorie concernant la priorité idéale de telle ou telle partie dans le programme général d'enseignement, certains stoïciens conseillaient de présenter simultanément les parties de la philosophie dans le discours philosophique d'enseignement : « Certains stoïciens considéraient qu'aucune partie n'avait la première place, qu'elles étaient mêlées ensemble et d'ailleurs ils les mélangeaient dans leur enseignement¹². » Elles étaient « inséparables¹³ ». Comment en effet attendre d'avoir terminé le programme complet d'une partie, pour commencer à en étudier une autre? Comment surtout attendre pour pratiquer la philosophie elle-même sous ses trois aspects? Chrysippe lui-même semble avoir préconisé cet enseignement « mêlé », car il écrit : « Celui qui commence par la logique ne doit pas s'abstenir des autres parties, mais il doit prendre part aux autres études, quand l'occasion s'en présente¹⁴. » En fait, la méthode d'enseignement doit être intégrale à chacun de ses moments, puisqu'il ne s'agit pas d'acquérir trois savoirs théoriques séparés les uns des autres, mais de s'exercer à l'acte unique de la sagesse qui est indissolublement pratique de la physique, de l'éthique et de la logique.

A la lumière des développements précédents, on comprendra mieux que les stoïciens aient distingué entre la philosophie et le discours se rapportant à la philosophie. Ils affirmaient en effet que la logique, la physique, l'éthique, donc ce que nous avons appelé jusqu'ici, selon l'usage courant, les parties de la philosophie,

n'étaient pas en fait des parties de la philosophie proprement dite, mais des parties du discours se rapportant à la philosophie¹⁵. C'est que, comme nous venons de le voir, physique, logique et éthique n'apparaissent comme distinctes, séparées, éventuellement successives, que dans le discours d'enseignement de la philosophie.

C'est en effet le discours d'enseignement qui exige un exposé théorique de la logique, c'est-à-dire une étude abstraite des règles du raisonnement, un exposé théorique de la physique, c'est-à-dire une étude abstraite de la structure et du devenir du cosmos, un exposé théorique de l'éthique, c'est-à-dire une étude abstraite de la conduite humaine et des règles auxquelles elle doit obéir. Chrysippe disait explicitement qu'il s'agissait là des « trois genres de *theôrémata* propres au philosophe¹⁶ ». Dans la philosophie elle-même, au contraire, prise comme exercice de la sagesse, physique, éthique et logique sont impliquées les unes dans les autres, intérieures les unes aux autres, dans l'acte à la fois unique et multiple qui est exercice de la vertu physique, de la vertu éthique et de la vertu logique. Il ne s'agit plus alors de faire la théorie abstraite de la logique, c'est-à-dire du bien-parler et du bien-penser, mais effectivement de bien parler et de bien penser; il ne s'agit plus alors de faire la théorie abstraite de l'éthique, c'est-à-dire du bien-agir, mais effectivement de bien agir; enfin, il ne s'agit plus alors de faire la théorie abstraite de la physique, pour montrer que nous sommes une partie du Tout cosmique, mais de vivre effectivement comme une partie du Tout cosmique. Ces trois exercices s'impliquent mutuellement et constituent en fait un seul acte, une seule disposition qui ne se différencie que dans la mesure où elle s'oriente vers les trois aspects de la réalité : la Raison du discours humain, la Raison de la société humaine, la Raison du cosmos.

Logique, physique et éthique se distinguent lorsqu'on *parle* de la philosophie, mais non quand on la *vit*.

3. Les trois actes de l'âme et les trois thèmes d'exercice selon Épicète

De Zénon (332-262 av. J.-C.) et Chrysippe (aux environs de 281-204 av. J.-C.) jusqu'à Épicète (mort vers 125 ap. J.-C.), la formulation de la doctrine stoïcienne a évolué, notamment sous l'influence des polémiques avec les autres écoles philosophiques, et la rigueur des positions des fondateurs de l'école s'est parfois un

peu atténuée. Toutefois, les dogmes fondamentaux n'ont jamais varié.

En tout cas, Épicète lui-même, peut-être à cause des méthodes d'enseignement qui l'obligeaient à expliquer les textes des fondateurs, revient aux origines. On ne saurait trop recommander de lire Épicète à qui veut comprendre l'ancien stoïcisme, disait en substance É. Bréhier¹⁷. Déjà en 1894, dans deux ouvrages remarquables consacrés à Épicète, A. Bonhöffer était parvenu à une conclusion analogue¹⁸. On peut dire qu'Épicète se rattache à la tradition la plus orthodoxe, celle qui, issue de Chrysippe, passe, semble-t-il, par Archédème et Antipater¹⁹, sans aucune allusion à Panétius et Posidonius. Par l'intermédiaire d'Épicète, Marc Aurèle a puisé aux sources les plus pures du stoïcisme et notre exposé du stoïcisme d'Épicète sera déjà un premier exposé du stoïcisme de Marc Aurèle.

Il est vrai que, dans les propos d'Épicète rassemblés par Arrien, on ne trouve nulle part d'exposé systématique de l'ensemble de la doctrine stoïcienne. Nous avons dit pourquoi. Les sujets des *Entretiens* sont inspirés par telle ou telle circonstance occasionnelle, les questions des élèves, la visite de tel ou tel personnage. Ces propos sont essentiellement anecdotiques. Mais il est d'autant plus précieux d'y observer la présence d'un thème fortement structuré, qui revient très souvent et résume l'essentiel du stoïcisme.

Thème fortement structuré qui intègre tout d'abord ce qu'Épicète est, semble-t-il, *le seul dans la tradition stoïcienne, avec Marc Aurèle*, à distinguer : les trois activités, ou les trois opérations de l'âme, le désir d'acquiescer ce qui est bon, l'impulsion à agir, le jugement sur la valeur des choses.

Se fondant sur la distinction stoïcienne traditionnelle et fondamentale entre les choses qui ne dépendent pas de notre volonté et les choses qui dépendent de notre volonté, Épicète énumère les trois opérations dont nous parlons :

« Dépendent de nous le jugement de valeur (*hypolépsis*), l'impulsion vers l'action (*hormé*), le désir (*orexis*) ou l'aversion, en un mot tout ce qui est notre œuvre propre. Ne dépendent pas de nous le corps, la richesse, les honneurs, les hautes charges, en un mot toutes les choses qui ne sont pas nos œuvres propres²⁰. »

On entrevoit ici une des attitudes stoïciennes les plus fondamentales : la délimitation de notre sphère propre de liberté, d'un îlot inexpugnable d'autonomie au centre du fleuve immense des

événements, du Destin. Ce qui dépend de nous, ce sont donc les actes de notre âme, parce que nous pouvons les choisir librement : nous pouvons juger ou ne pas juger, juger de telle ou telle manière, nous pouvons désirer ou ne pas désirer, vouloir ou ne pas vouloir. Au contraire, ce qui ne dépend pas de nous (Épictète énumère : notre corps, les honneurs, les richesses, les hautes charges), c'est tout ce qui dépend du cours général de la nature. Notre corps : il est vrai que nous pouvons le mouvoir, mais nous n'en sommes pas entièrement maîtres ; la naissance, la mort, la maladie, les mouvements involontaires, les sensations de plaisir ou de douleur échappent totalement à notre volonté. Quant aux richesses et aux honneurs, nous pouvons essayer de les acquérir, pourtant le succès définitif ne dépend pas de nous, mais d'un ensemble incalculable de facteurs humains et d'événements extérieurs à nous, qui sont impondérables et ne dépendent pas de notre volonté. Le stoïcien délimite donc un centre d'autonomie : l'âme, par opposition au corps, le principe directeur (*hégemonikon*) par opposition au reste de l'âme, et c'est dans ce principe directeur que se situent la liberté et le vrai moi. C'est là aussi que peuvent seulement se situer le bien moral et le mal moral, car il n'y a de bien ou de mal moral que volontaire.

L'âme, ou le principe directeur, a donc trois activités fondamentales. Tout d'abord, recevant des images qui proviennent des sensations du corps, elle développe un discours intérieur (c'est le *jugement*) : elle se dit à elle-même ce qu'est l'objet ou l'événement, et surtout ce qu'il est *pour* elle, ce qu'il est à ses yeux. Tout le stoïcisme se joue dans ce moment du discours intérieur, du jugement émis sur les représentations. Épictète et Marc Aurèle le répéteront à satiété : tout est affaire de jugement ; ce ne sont pas les choses qui nous troublent, mais nos représentations des choses, l'idée que nous nous en faisons, le discours intérieur que nous énonçons à leur sujet. Le désir et l'impulsion vers l'action résultent nécessairement de ce discours intérieur : si nous désirons une chose, c'est parce que nous nous sommes dit qu'elle était bonne, si nous voulons faire une chose, c'est parce que nous nous sommes dit qu'elle était bonne. On sait que les stoïciens affirmaient qu'il ne fallait accepter dans son esprit que les représentations qu'ils appelaient *kataléptikai*, terme que l'on traduit habituellement par « compréhensives ». Cette traduction donne l'impression que les stoïciens considéraient qu'une représentation est vraie quand elle « comprend », quand elle saisit le contenu de la réalité. Mais chez

Épictète, on entrevoit un tout autre sens : une représentation est *kataléptiké* quand elle ne va pas au-delà de ce qui est donné, quand elle sait s'arrêter à ce qui est perçu, sans rien ajouter d'étranger à ce qui est perçu. Plutôt que « représentation compréhensive », il vaudrait donc mieux dire « représentation adéquate ». A ce propos, il nous faut ici traduire, en le paraphrasant pour le rendre plus compréhensible, un texte capital des *Entretiens* d'Épictète, qui a le mérite de nous montrer en action le discours intérieur, le dialogue de l'âme avec elle-même, à propos des représentations (III,8,1) :

« De la même manière que nous nous exerçons pour faire face aux interrogations sophistiques, il nous faudrait aussi nous exercer pour faire face aux représentations (*phantasiai*), car elles aussi nous posent des questions. »

Exemple : nous formulons intérieurement le contenu d'une représentation : « Le fils d'un tel est mort. »

« A l'interrogation que nous pose cette représentation, réponds : « Cela ne dépend pas de la volonté, cela n'est pas un mal. » – « Le père d'un tel l'a déshérité. Que t'en semble ? » Réponds : « Cela ne dépend pas de la volonté, ce n'est pas un mal. » – « Il s'en est affligé. » Réponds : « Cela dépend de la volonté, c'est un mal. » – « Il l'a vaillamment supporté. » – « Cela dépend de la volonté, c'est un bien. » »

Épictète continue :

« Si nous prenons cette habitude, nous ferons des progrès, car nous ne donnerons jamais notre assentiment qu'à ce dont il y a représentation adéquate (*kataléptiké*). »

Il est tout à fait remarquable qu'Épictète se représente ici la vie morale comme un exercice dialectique dans lequel nous dialoguons avec les événements qui nous posent des questions.

Il donne ensuite les exemples suivants où les représentations posent encore des questions. A la représentation que nous formulons intérieurement : « Son fils est mort », qui nous pose la question : « Qu'est-il arrivé ? », et qui peut donc nous entraîner à émettre un jugement de valeur du genre : « Un grand malheur », il faut répondre : « Son fils est mort. » La représentation insiste :

« Rien de plus? », et l'âme répond : « Rien de plus. » Épicète continue de la même manière :

« Son navire a péri. Qu'est-il arrivé? » – « Son navire a péri. » – « Il a été conduit en prison. Qu'est-il arrivé? » – « Il a été conduit en prison. » Mais la proposition « Il lui est arrivé malheur », c'est de son propre fonds qu'on la tire. »

Ce que veut dire Épicète, c'est que l'idée selon laquelle tel événement est un malheur, avec les conséquences qu'une telle représentation peut avoir sur les désirs et les tendances de l'âme, est une représentation qui n'a aucun fondement dans la réalité, ou plutôt qui dépasse la vision adéquate de la réalité en y ajoutant un jugement de valeur faux. Elle se produit dans l'âme qui n'a pas assimilé l'axiome fondamental du stoïcisme : il n'y a de bonheur que dans le bien moral, dans la vertu ; il n'y a de malheur que dans le mal moral, dans la faute et le vice.

S'il n'y a de bien que le bien moral, que de mal que le mal moral, comment le stoïcien va-t-il vivre sa vie quotidienne, dans laquelle il y a beaucoup de choses qui ne sont ni bonnes ni mauvaises moralement, qui sont donc « indifférentes » selon le vocabulaire des stoïciens? Il lui faut manger, dormir, travailler, fonder une famille, tenir son rôle dans la cité. Il faut que le stoïcien agisse et il a une *impulsion* à la fois instinctive et rationnelle à agir. La seconde œuvre propre de l'âme après l'activité de représentation, de jugement et d'assentiment sera donc l'impulsion à agir et l'action elle-même, qui ont pour domaine ce que les stoïciens et Épicète appellent les *kathékonta*, c'est-à-dire les actions que, selon une certaine vraisemblance, pour de bonnes raisons, on peut considérer comme « appropriées » à la nature humaine, comme conformes à l'instinct profond qui pousse la nature humaine raisonnable à agir pour se conserver. L'impulsion active et l'action s'exerceront donc surtout dans le domaine de la société, de la cité, de la famille, des rapports entre les hommes.

Mais l'action humaine ne peut espérer être totalement efficace. Elle n'atteint pas toujours son but. L'homme est alors réduit à espérer et à désirer que lui arrive ce qui lui convient, que soit écarté ce qu'il craint. Le *désir* est la troisième activité propre à l'âme humaine. Il a pour domaine non plus ce que l'on fait soi-même, mais au contraire ce qui arrive, les événements qui nous adviennent en vertu du Destin, du cours de la Nature universelle. Celui qui désire n'agit pas, mais il est dans une certaine disposition

d'attente. De même que l'impulsion à l'action, le désir dépend de nous. L'âme est libre de désirer telle ou telle chose ou de renoncer à la désirer.

C'est dans ces trois domaines d'activité, le jugement, l'impulsion à l'action, le désir, que doit s'exercer le philosophe (III,2,1-2) :

« Il y a trois domaines dans lesquels doit s'exercer celui qui veut devenir un homme parfait :

– le domaine qui concerne les *désirs* et les aversions, afin de ne pas se voir frustré dans ses désirs et de ne pas rencontrer ce que l'on cherchait à éviter ;

– le domaine qui concerne les *impulsions actives* et les répulsions, et, d'une façon générale, ce qui a trait à ce qui convient à notre nature (*kathékon*), afin d'agir d'une façon ordonnée, selon la vraisemblance rationnelle, et sans négligence ;

– le domaine dans lequel il s'agit de se garder de l'erreur et des raisons insuffisantes, et, en somme, ce qui se rapporte aux *assentiments* [que nous donnons aux jugements]. »

Si l'on réunit l'ensemble des indications qui sont données sur ce thème dans les propos d'Épicète, on pourra présenter cette théorie des trois formes ou des trois domaines de l'exercice philosophique de la manière suivante :

Le premier domaine est celui des *désirs* et des *aversions*. Les hommes sont malheureux parce qu'ils désirent des choses qu'ils considèrent comme des biens qu'ils risquent de ne pas obtenir ou de perdre, et parce qu'ils cherchent à fuir des choses qu'ils considèrent comme des maux, qui sont souvent inévitables, parce que ces prétendus biens ou ces prétendus maux, par exemple la richesse, la santé ou au contraire la pauvreté ou la maladie, ne dépendent pas de nous. L'exercice de la discipline du désir consistera donc à s'habituer à renoncer progressivement à ces désirs et à ces aversions, afin de ne plus désirer que ce qui dépend de nous, c'est-à-dire le bien moral, et de ne plus fuir que ce qui dépend de nous, c'est-à-dire le mal moral. Ce qui ne dépend pas de nous doit être considéré comme indifférent, ce qui signifie qu'il ne faut pas y introduire de préférence, mais l'accepter comme voulu par la volonté de la Nature universelle qu'Épicète désigne parfois sous le nom des « dieux » en général. « Suivre les dieux », c'est accepter leur volonté qui est la volonté de la Nature universelle (I,12,8 et I,20,15). Cette discipline du désir porte donc sur les passions

(*pathé*), les émotions que nous éprouvons à l'occasion des événements qui se présentent à nous.

Le deuxième domaine d'exercice est celui des *impulsions* à l'action. C'est, nous l'avons entrevu, le domaine des actions « appropriées » (*kathékonta*) à notre nature raisonnable. Ce sont des actions (donc quelque chose qui dépend de nous) qui portent sur des choses qui ne dépendent pas de nous : les autres hommes, la politique, la santé, la vie de famille, donc sur des choses qui, de soi, constituent une matière « indifférente » au sens stoïcien du terme, mais ces objets d'action, selon une justification rationnelle, une vraisemblance raisonnable, peuvent être considérés comme correspondant à l'instinct de conservation de la nature raisonnable. Exclusivement orientées vers autrui, fondées sur la communauté de nature raisonnable qui unit les hommes, ces actions doivent être guidées par l'intention de se mettre au service de la communauté humaine et de faire régner la justice.

Le troisième domaine d'exercice est celui de l'*assentiment* (*sun-katathesis*). Il faut critiquer chaque représentation (*phantasia*) qui se présente à nous, pour que le discours intérieur, le jugement que nous émettons à son sujet, n'ajoute rien de subjectif à ce qui dans la représentation est objectif et « adéquat » à la réalité et, ainsi, pour que nous puissions donner notre assentiment à un jugement vrai. Nous avons déjà dit l'importance de ce thème dans le stoïcisme pour qui le bien et le mal ne se situent nulle part ailleurs que dans la faculté de jugement.

On pourrait être tenté de faire un rapprochement entre les trois actes de l'âme que distingue Épicète – l'activité rationnelle de jugement et d'assentiment, l'impulsion à l'action, le désir – et les trois parties de l'âme que distinguaient les platoniciens, à la suite de Platon : la partie rationnelle, la partie « colérique » qui est le principe d'action, la partie « désirante » qui est le principe de plaisir et de passion. Cette assimilation est d'autant plus tentante que Platon, comme Épicète, fonde son système de vertus, donc en quelque sorte son système « ascétique », sur la distinction des parties de l'âme. Pour Épicète, nous l'avons vu, il y a une discipline de l'activité intellectuelle de l'âme, une discipline de l'impulsion et de la tendance à l'action, une discipline du désir. Or, dans la *République* de Platon, la justice, c'est-à-dire l'harmonie intérieure de l'individu comme de la cité, consiste dans la réunion de la sagesse, qui, dans l'âme, régit la partie rationnelle et qui, dans la cité, est le propre de la classe des gouvernants-philosophes, du cou-

rage, qui, dans l'âme, régit la partie « colérique » et impulsive, et qui, dans la cité, est le propre de la classe des guerriers, et enfin de la tempérance, qui, dans l'âme, régit la partie « désirante » et, dans la cité, doit être le propre de la classe inférieure, celle des artisans ²¹.

Malgré ces analogies, le schéma de Platon et celui d'Épicète sont radicalement et totalement différents. Chez Platon, il y a une hiérarchie entre les parties de l'âme analogue à celle qui, dans sa *République*, s'établit entre les classes de la société : les gouvernants, les guerriers et les artisans. Les gouvernants-philosophes imposent leur loi rationnelle à leurs inférieurs, les guerriers et les artisans. De la même manière, la raison qui est bonne impose sa loi aux parties inférieures de l'âme. Au contraire, chez Épicète, l'impulsion active et le désir sont des actes de l'âme rationnelle, du « principe directeur » de tout l'être humain. Il n'y a pas d'opposition ou de différence de niveau entre l'activité rationnelle, l'impulsion à agir et le désir. Impulsion et désir se situent dans l'âme rationnelle elle-même, d'autant plus qu'impulsion et désir, même s'ils ont une répercussion affective dans l'âme, sont essentiellement, selon l'enseignement stoïcien, des jugements de l'âme rationnelle. La raison n'est pas essentiellement bonne, mais, comme l'impulsion ou le désir, elle peut être bonne ou mauvaise, selon qu'elle émet des jugements vrais ou des jugements faux qui déterminent la conduite. Un texte de Plutarque ²² résume bien la doctrine stoïcienne que nous retrouvons chez Épicète :

« Pour les stoïciens, la vertu est une disposition de la partie directrice de l'âme... ou plutôt elle est la raison cohérente avec elle-même, ferme et constante. Ils ne croient pas que la faculté passionnelle et irrationnelle soit distincte de la faculté rationnelle par une différence de nature, mais que c'est la même partie de l'âme, qu'ils appellent précisément *dianoia* et *hégemonikon* (faculté de réflexion et principe directeur), qui se change et se transforme totalement dans les passions et dans les transformations qu'elle subit, soit dans son état, soit dans ses dispositions, et qu'elle devient vice ou vertu ; en elle-même, cette faculté n'a rien d'irrationnel, mais elle est dite irrationnelle, quand, par l'excès de l'impulsion, devenu très fort et triomphant, elle est conduite à quelque chose d'inconvenant, contrairement au choix de la raison. La passion est ainsi la raison, mais vicieuse et dépravée, qui, par l'effet d'un jugement mauvais et pervers, a acquis force et vigueur. »

On peut dire que, pour Platon, l'essence de l'homme réside dans

la raison nécessairement droite, mais avec laquelle la vie de l'homme concret ne coïncide pas nécessairement. Au contraire, pour Épicète, comme pour les stoïciens, l'essence de l'homme consiste bien dans la raison, principe de liberté, dans le pouvoir de choisir, qui, puisqu'il est pouvoir de choisir, peut être bon ou mauvais et n'est pas nécessairement droit.

Impulsion et désir se situent donc dans le « principe directeur », dans le centre de liberté de l'âme humaine et, à ce titre, ils sont au même niveau que la faculté rationnelle de jugement et d'assentiment. Mais, évidemment, jugement, impulsion et désir ne sont pas interchangeables. Chaque impulsion et chaque désir a son fondement et son origine dans un jugement. L'âme éprouve telle impulsion vers l'action ou telle disposition intérieure de désir en fonction de son discours intérieur.

4. Les trois thèmes d'exercice et les trois parties de la philosophie

Nous avons dit que, pour les stoïciens, il n'y a pas seulement un discours sur la logique mais une logique vécue, pas seulement un discours sur l'éthique mais une éthique vécue, pas seulement un discours sur la physique mais une physique vécue, ou, si l'on veut, que la philosophie, en tant que conduite de vie, est indissolublement une logique, une éthique, une physique. Précisément, dans les trois exercices d'Épicète dont nous venons de parler, on peut reconnaître cette logique, cette éthique, cette physique vécues.

On remarquera d'ailleurs qu'Épicète²³ use, pour désigner ces exercices, du mot *topos* qui était employé traditionnellement par les stoïciens, au moins depuis Apollodore de Séleucie, philosophe de la fin du II^e siècle av. J.-C., pour désigner les parties de la philosophie²⁴. Lorsque les stoïciens parlaient des parties du discours philosophique, ils entendaient probablement le mot *topos* au sens rhétorique et dialectique, c'est-à-dire comme signifiant une thèse, à savoir une « question générale qui est mise en discussion »²⁵. Épicète garde le même terme : *topos*, pour désigner les trois exercices vécus qui, nous allons le voir, sont en quelque sorte la mise en pratique des trois parties du discours philosophique. On pourrait le traduire par « thème d'exercice ». De la même manière, en effet, que le *topos* rhétorique ou dialectique est un thème d'exercice dans le domaine du discours, les trois *topoi* d'Épicète sont à la

fois trois thèmes d'exercice intellectuel, correspondant aux trois parties du discours philosophique, et trois thèmes d'exercice vécu, mettant en application, dans le domaine de la vie, les principes formulés dans le discours philosophique.

Il est évident en tout cas que, pour Épicète, la discipline du jugement et de l'assentiment correspond à la partie logique de la philosophie, et la discipline de l'impulsion à la partie éthique de la philosophie. Cette équivalence apparaît très clairement dans un texte où le philosophe évoque, en les opposant, tout d'abord la logique, comme partie du discours théorique, et la discipline de l'assentiment, comme logique vécue, ensuite l'éthique, comme partie du discours théorique, et la discipline de l'impulsion, comme éthique vécue. Critiquant, dans l'un de ses *Entretiens* (IV,4,11-18), le faux philosophe qui se contente de lire des discours théoriques sur la philosophie, Épicète, après avoir rappelé : « La vie est faite d'autres choses que de livres », donne cet exemple :

« C'est comme si, dans le domaine (*topos*) de l'exercice de l'assentiment, lorsque nous sommes en présence de représentations dont les unes sont « adéquates » (*kataléptikai*) et les autres ne le sont pas, nous refusons de les distinguer les unes des autres, mais que nous voulions lire les traités *Sur la compréhension*. D'où cela vient-il donc ? C'est que jamais nous n'avons lu, jamais nous n'avons écrit, pour être capables dans l'action, d'user conformément à la nature des représentations qui effectivement se présentent à nous, mais nous nous sommes bornés à apprendre ce qui est dit pour pouvoir l'expliquer à un autre, résoudre l'interrogation syllogistique et examiner l'argumentation hypothétique. »

Épicète oppose donc ici 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. De même, continue Épicète, il ne s'agit pas de lire les traités *Sur l'impulsion*, pour savoir ce qu'on dit sur l'impulsion, mais de se mettre à agir. Ici l'éthique théorique contenue dans les traités sur l'impulsion et, ajoute Épicète, sur le devoir, est mise en rapport avec l'exercice de la discipline de l'impulsion.

On admettra donc facilement la correspondance entre *logique* et discipline de l'assentiment, ou entre *éthique* et discipline de

l'impulsion. Mais que penser de la discipline du désir? La structure du schéma des trois parties de la philosophie selon les stoïciens exigerait qu'elle correspondît à la *physique*. Est-ce possible? Apparemment non. Tout d'abord, dans le texte que nous venons de citer, alors qu'il a mis en relation la discipline du jugement avec la logique et la discipline de l'impulsion avec l'éthique, Épicète ne fait aucune allusion à un rapport particulier entre la discipline du désir et la physique. Il se contente de parler de traités théoriques *Sur le désir et l'aversion* qui, semble-t-il, sont des traités de morale. Mais, 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. Nous l'avons déjà laissé entendre en exposant plus haut le contenu des trois disciplines. Il nous faut maintenant le préciser. La discipline du désir a pour but de faire en sorte que nous ne désirerons jamais de 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 le bien 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 (II,14,7) :

«Voici à peu près comment nous nous représentons la tâche du philosophe : il doit adapter sa propre volonté aux événements, de façon que, parmi les événements qui se produisent, il n'y en ait aucun qui se produise alors que nous n'aurions pas voulu qu'il se produise et, parmi les événements qui ne se produisent pas, il n'y en ait aucun qui ne se produise pas alors que nous aurions voulu qu'il se produise. D'où il résulte pour ceux qui ont entrepris cette tâche qu'ils ne sont point frustrés dans leurs désirs, qu'ils ne doivent point subir ce qu'ils ont en aversion.»

La suite du texte continue à décrire la tâche du philosophe, mais cette fois en ce qui concerne les rapports avec autrui. Nous avons donc ici une liaison très claire entre la discipline du désir et le consentement aux événements voulus par le Destin. Ce consentement suppose que l'homme se reconnaît comme partie du Tout, et qu'il comprend que les événements s'enchaînent nécessairement par la volonté de la Raison universelle. En toute circonstance, recommande Épicète, tu ne dois pas t'irriter

«contre les événements qui ont été disposés par Zeus lui-même [c'est-à-dire la Raison universelle], qu'il a définis et mis en ordre avec les Moires [les Destinées] qui, présentes à ta naissance, ont filé ton destin. Ignorez-tu quelle petite partie tu représentes, par rapport au Tout?» (I,12,25).

Ou encore (II,17,25) :

«Ton désir, ton aversion, laisse-les s'attacher à Zeus, aux autres dieux : livre-les-leur, qu'ils les gouvernent, qu'à leur suite se rangent ce désir et cette aversion.»

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 : «Le consentement au Destin, écrit A.-J. Voelke²⁶, exige en premier lieu que l'univers soit compris, grâce à un effort de pensée où le pouvoir d'intellection s'appuie sur la représentation sensible... De cette élucidation méthodique se dégage peu à peu la certitude rationnelle que nous vivons dans un cosmos bon, harmonieusement ordonné par une Providence suprême.» Nous verrons que, dans les textes de Marc Aurèle, ce thème de la liaison entre la discipline du désir et la physique vécue comme un exercice spirituel est orchestré d'une manière plus riche encore que dans les propos d'Épicète qui nous sont parvenus²⁷.

Parfois Épicète met les trois disciplines sur le même plan, parfois aussi il semble établir un ordre entre elles. Tantôt donc il énumère les trois disciplines sans établir entre elles un ordre déterminé, en commençant par exemple par la discipline de l'assentiment (I,17,22; IV,4,14 ss.; IV,6,26), tantôt il parle d'un premier, d'un deuxième et d'un troisième thème d'exercice (*topos*), le premier étant celui des désirs, le deuxième, celui des impulsions, le troisième, celui des assentiments. Cet ordre, à ses yeux, correspond à différentes phases du progrès spirituel. Dans cette perspective, c'est la discipline des désirs, puis celle des impulsions qui doivent venir en premier et qui sont les plus nécessaires (I,4,12). La discipline de l'assentiment ne vient qu'en troisième lieu et elle est réservée aux progressants (III,2,5; III,26,14; IV,10,13). Elle assure alors à ceux-ci la fermeté dans les assentiments. Mais en même temps, on s'aperçoit que, pour Épicète, la discipline du désir et la discipline de l'impulsion se fondent dans la discipline qui critique les représentations, donc dans la discipline

du jugement et de l'assentiment. En effet, la cause de nos passions, c'est-à-dire de nos désirs, et de nos actions, c'est-à-dire de nos impulsions, ce n'est pour Épicète, qui suit en cela la bonne doctrine stoïcienne, que la représentation (*phantasia*), c'est-à-dire l'idée que nous nous faisons des choses. Toutes les tragédies, tous les drames du monde proviennent tout simplement des idées fausses que se sont faites des événements les héros de ces tragédies et de ces drames (I,28,10-33). Mais, s'il en est ainsi, le thème d'exercice qui a pour objet la critique des représentations et du jugement devrait venir en premier.

En fait, cette apparente contradiction provient encore une fois des différences de perspective qu'introduisent, d'une part, la pratique concrète et vécue de la philosophie, d'autre part, l'ordre et le progrès qu'exige l'enseignement de la philosophie. Dans la pratique, c'est bien la critique des représentations, la correction des fausses idées que nous nous faisons des choses, qui est la tâche la plus urgente, puisqu'elle conditionne le contrôle de nos désirs et de nos impulsions. On ne peut attendre le moment où, à la fin du programme d'enseignement, l'on abordera l'étude des textes se rapportant à la logique théorique et l'examen des syllogismes hypothétiques et des sophismes, pour pratiquer la discipline du jugement et de l'assentiment. L'urgence de la vie ne permet pas les raffinements et, comme le dit Épicète, « la vie est faite d'autres choses que de livres ». Dans la vie de tous les jours, discipline du désir, discipline de l'impulsion et discipline du jugement sont inséparables et ne sont que les trois aspects d'une même activité qu'Épicète appelle la « bonne manière d'en user » (*chrésis*) avec les représentations (II,19,32 et 22,29), c'est-à-dire d'examiner la valeur et la rectitude des idées que nous nous faisons des choses et qui causent désirs et impulsions.

Mais, par ailleurs, ces trois disciplines s'enseignent, elles font l'objet d'un discours théorique, qui, s'il est bien assimilé par le disciple, contribue à son progrès spirituel. Ici encore, mais dans une autre perspective, il y a un ordre d'urgence. Les thèmes d'exercice qui doivent être étudiés en priorité sont ceux qui permettront de vivre philosophiquement, c'est-à-dire la discipline du désir qui nous délivre « des troubles, des agitations, des chagrins » (III,2,3) et la discipline de l'impulsion qui nous enseigne comment vivre dans la famille et dans la cité. « Ce sont là, dit Épicète (I,4,12), les thèmes d'exercice qui doivent venir en premier et qui sont les plus nécessaires. » Dans l'enseignement théorique, le premier

thème d'exercice, la discipline du désir, correspondra donc à la physique; le second, la discipline de l'impulsion active, correspondra à l'éthique et spécialement à la théorie des devoirs et des actions appropriées (*kathékonta*).

Nous revenons ainsi une fois de plus au rapport entre la physique théorique et cette physique vécue qu'est la discipline du désir. Pour que le philosophe soit capable de discipliner ses désirs, il faut qu'il comprenne la théorie stoïcienne de la nature. Chrysippe²⁸ lui-même avait déjà dit :

« Il n'y a pas d'autre voie plus convenable pour arriver à la théorie des biens et des maux, aux vertus et à la sagesse, que de partir de la Nature universelle et de l'organisation du monde... Car il faut rattacher à ces sujets la théorie des biens et des maux... et la physique n'est enseignée que pour pouvoir enseigner la distinction qu'il faut établir au sujet des biens et des maux. »

Précisément, la discipline du désir s'appuie sur cette distinction entre les biens et les maux. C'est pourquoi nous retrouvons chez Épicète cette liaison étroite entre la physique et le thème d'exercice du désir, avec, d'ailleurs, une référence explicite à Chrysippe (I,10,10) :

« Je te prie d'examiner en quoi consiste, selon Chrysippe, l'administration du monde et quelle place y est faite à l'animal raisonnable, et de rechercher, dans cette perspective, qui tu es et en quoi consiste ce qui est le bien et le mal pour toi. »

Dans les *Entretiens* d'Épicète rapportés par Arrien, nous ne trouvons pas de longs développements consacrés à cette suite de questions, qui devaient correspondre à tout un programme d'études, mais nous pouvons souvent reconnaître au passage les allusions d'Épicète à cette partie essentielle du discours d'enseignement de la physique (IV,7,6) :

« Dieu a fait tout ce qui est dans l'univers et l'univers dans son ensemble, libre de contrainte et indépendant, mais il a fait les parties du Tout pour l'utilité du Tout. Les autres êtres sont dépourvus de la capacité de comprendre l'administration divine, mais le vivant raisonnable possède des ressources intérieures qui lui permettent de réfléchir sur cet univers, sur le fait qu'il en est une partie, et quelle sorte de partie, et que c'est un bien pour les parties de céder au Tout. »

Prendre conscience, par l'étude de la physique, de notre situation de partie dans le Tout, ce n'est pas seulement donner un fondement théorique et rationnel à la discipline du désir qui exige de nous que, parce que précisément nous sommes partie du Tout, nous désirions tout ce qui arrive en vertu du cours général de la Nature universelle, mais c'est aussi jouir du spectacle du cosmos entier et regarder le monde avec le regard de Dieu lui-même. Épicète décrit la méditation solitaire de Dieu au moment où, à la fin d'un des cycles périodiques de l'Univers, il est seul, parce que toutes choses se sont résorbées pour un moment en lui, dans le feu originel qui est le *logos* producteur du monde, et il nous invite à l'imiter (III,13,7) :

« Comme Zeus est avec lui-même, se repose en lui-même, pense à la manière dont il administre le monde, et se plonge dans des pensées qui sont dignes de lui, de même, nous aussi, nous devons pouvoir converser avec nous-mêmes, sans avoir besoin des autres, sans être embarrassés sur la manière d'occuper notre vie : nous devons réfléchir nous aussi sur la manière dont Dieu administre le monde, sur nos rapports avec le reste du monde, considérer quelle a été jusqu'ici notre attitude à l'égard des événements, quelle est-elle maintenant, quelles sont les choses qui nous affligent, comment on pourrait y remédier... »

On passe ici, tout naturellement, de la vision de l'univers à un examen de conscience se rapportant à la discipline du désir et à notre attitude à l'égard des événements qui nous arrivent en vertu du mouvement général de l'univers. Comme le dit encore Épicète (IV,1,100) :

« Ce corps de boue, comment Dieu pouvait-il le créer libre d'entraves ? Il l'a donc soumis à la révolution de l'Univers, ainsi que ma fortune, mes meubles, ma maison, mes enfants, ma femme. Pourquoi, dès lors, lutter contre Dieu ? Pourquoi vouloir ce qu'on ne peut pas vouloir ? »

Il est donc vain de se plaindre, de reprocher à celui qui nous a tout donné de nous enlever ce qu'il a donné (IV,1,103) :

« Qui es-tu et pourquoi es-tu venu ici ? N'est-ce pas Dieu qui t'a introduit ici-bas ? N'est-ce pas lui qui a fait luire pour toi la lumière... qui t'a donné les sens et la raison ? Et dans quelle condition t'a-t-il introduit ici-bas ?... N'est-ce pas pour vivre sur terre avec

un misérable morceau de chair et, pendant quelque temps, contempler son gouvernement, suivre son cortège et célébrer avec lui la fête ? »

L'homme de bien, en mourant, dira donc (III,5,10) :

« Je pars plein de reconnaissance pour toi, parce que tu m'as jugé digne de célébrer la fête avec toi, de contempler tes œuvres et d'être associé à la conscience que tu as de la manière dont tu gouvernes l'univers. »

Finalement, la discipline du désir, en tant que physique vécue, ne consiste pas seulement à accepter ce qui arrive, mais à contempler avec admiration l'œuvre de Dieu (I,6,19) :

« Dieu a introduit l'homme ici-bas pour le contempler, lui et ses œuvres... La nature aboutit pour nous à la contemplation, à la prise de conscience, à une manière de vivre en harmonie avec la nature. Veillez donc à ne pas mourir sans avoir contemplé toutes ces réalités... Ne sentirez-vous donc pas qui vous êtes, pourquoi vous êtes nés, quel est ce spectacle auquel vous avez été admis ? »

Dans la formation du philosophe, le premier enseignement théorique devra donc être celui de la physique, qui fonde la distinction des biens et des maux, et donc la discipline du désir. Le deuxième enseignement théorique sera celui de l'éthique, qui fonde la discipline de l'impulsion. En troisième lieu viendra l'enseignement théorique de la logique, qui correspond à ce qu'Épicète appelle le « thème d'exercice de l'assentiment ». Nous avons ici un bel exemple de la manière dont Épicète considérait en quelque sorte comme foncièrement identiques l'*exercice intellectuel* pratiqué dans l'exposé de telle ou telle partie du discours philosophique théorique, en l'occurrence la logique, et l'*exercice vécu*, pratiqué dans la vie de tous les jours, en l'occurrence le thème d'exercice (*topos*) du jugement et de l'assentiment. Il appelle en effet du même nom, « thème d'exercice de l'assentiment », d'une part, la logique vécue, c'est-à-dire la critique des représentations et des idées que nous nous faisons des choses, d'autre part, la logique théorique, c'est-à-dire la théorie des syllogismes.

D'une part, il affirme (III,12,14) :

« Le troisième thème d'exercice concerne les assentiments, et spécialement les représentations séduisantes et attirantes. De même

que Socrate disait qu'une vie sans examen n'est pas une vie, de même ne faut-il pas accepter une représentation sans examen.»

Nous reconnaissons dans cette description la logique vécue, la logique pratiquée, ce bon usage des représentations qui, en fait, est la base et le fondement de tous les autres thèmes d'exercice. De ce point de vue concret et vécu, répétons-le, les trois thèmes sont nécessairement simultanés, et si Épicète parle ici de troisième thème, c'est seulement pour les commodités de l'exposé.

Et, d'autre part, dans d'autres textes, le thème d'exercice de l'assentiment, tout au contraire, est véritablement le *troisième* thème qui vient en dernier, après tous les autres, et qui est réservé aux progressants (III,2,5). Il s'agit cette fois du discours théorique et scolaire sur la logique, comme sur les raisonnements qui changent de valeur, ceux qui concluent par l'une des prémisses, les syllogismes hypothétiques, les raisonnements trompeurs²⁹ (III,2,6). Épicète insiste sur l'absolue nécessité de cet enseignement, en répondant par exemple à un auditeur qui lui demande de le convaincre de l'utilité de la logique (II,25,1) : « Sans la logique sauras-tu si je ne t'abuse pas par un sophisme ? » A ses yeux, il est indispensable d'assurer aux dogmes reçus par l'enseignement de la physique et de l'éthique une fermeté inébranlable, grâce à l'art de déceler les sophismes et les erreurs de raisonnement. Cette logique est peut-être stérile (I,17,10), elle est une discipline purement critique, qui n'enseigne aucun dogme, mais qui examine et critique tout le reste. Il semble bien finalement que, pour Épicète, la logique trouve place dans la formation philosophique à deux moments différents, au début et à la fin. Elle trouve place au début, car, nous l'avons dit, pour pouvoir pratiquer les trois thèmes d'exercice philosophique, il est indispensable d'apprendre le plus tôt possible à critiquer les représentations et à ne donner son assentiment qu'à celles qui sont adéquates. « C'est pour cette raison, dit Épicète, que l'on place la logique au début » (I,17,6). Et la logique trouve aussi place à la fin, sous la forme plus technique de théorie des syllogismes, qui donne aux dogmes, principes de l'action, une certitude inébranlable (III,26,14). Mais le danger de cette étude technique, c'est qu'elle ne reste purement théorique, qu'elle ne devienne une fin en soi (III,2,6; I,26,9; II,19,5), un moyen de parader. A ce moment, le troisième thème d'exercice deviendra nuisible à la formation philosophique.

Comme pour les autres stoïciens, on le voit, la conciliation entre les exigences de la vie philosophique concrète et les exigences de

la formation pédagogique et théorique est, pour Épicète, très difficile, et il s'en tenait, probablement, à un enseignement mêlé des trois disciplines. Mais la doctrine des trois *topoi*, des trois thèmes d'exercice vécus, apparaît chez lui comme un développement ultime de la théorie stoïcienne des trois parties de la philosophie. Épicète énonce un discours philosophique au sujet de ces trois parties, mais en même temps il les retrouve, dans la vie quotidienne du philosophe, comme trois thèmes d'exercice liés aux trois actes de l'âme : la discipline du désir n'est possible que grâce à la prise de conscience par laquelle le philosophe se considère comme une partie du Tout cosmique, la discipline de l'impulsion n'est possible que grâce à la prise de conscience par laquelle le philosophe découvre sa place dans la communauté humaine, la discipline de l'assentiment, enfin, n'est possible que grâce à la prise de conscience par laquelle le philosophe découvre à la fois, d'une part, sa liberté à l'égard des représentations et, d'autre part, les lois rigoureuses de la Raison.

5. La cohérence du Tout

La plupart des historiens de la philosophie ont mentionné la doctrine d'Épicète concernant les trois thèmes d'exercice. Ils ont reconnu, par exemple, qu'Arrien avait utilisé ce schéma des trois thèmes d'exercice pour regrouper les propos d'Épicète qu'il a rassemblés dans ce condensé de l'enseignement du maître qu'il a intitulé le *Manuel*³⁰. Ils ont également cherché à déceler des traces de schémas analogues chez Sénèque ou Cicéron³¹. Sur ce dernier point, d'ailleurs, il semble que l'on ne puisse parvenir à des résultats évidents et décisifs. Mais, ayant fait tout cela, ils n'ont peut-être pas suffisamment dégagé la signification humaine de cette doctrine.

La discipline du désir consiste en effet essentiellement à se replacer dans le Tout cosmique, à prendre conscience de l'existence humaine comme de celle d'une partie qui doit se conformer à la volonté du Tout, c'est-à-dire de la Raison universelle. La discipline de l'impulsion et de l'action consiste essentiellement à se replacer dans le Tout de la société humaine, donc à agir en conformité avec la Raison commune à tous les hommes, Raison qui est elle-même une partie intégrante de la Raison universelle. La discipline du jugement consiste à se laisser conduire par la nécessité

logique qu'impose la Raison qui est en nous et qui est, elle aussi, une partie de la Raison universelle, puisque la nécessité logique se fonde dans l'enchaînement nécessaire des événements. Le schéma des thèmes d'exercice chez Épicète a donc exactement la même finalité que, pour les stoïciens, les trois aspects : physique, éthique et logique, de la philosophie vécue : vivre « selon la Raison ». Cela n'est pas étonnant, car, nous l'avons vu, pour Épicète, les trois thèmes d'exercice sont les trois aspects de la philosophie vécue. Il s'agit, pour le philosophe, d'abandonner sa vision égoïste et partielle de la réalité, pour se hausser, grâce à la physique, à voir les choses comme les voit la Raison universelle ; il s'agit surtout de vouloir intensément le bien commun de l'univers et de la société, en découvrant qu'il n'y a pas d'autre bien propre pour la partie que le bien commun du Tout. Le philosophe est citoyen du monde (I,9,1 ; II,10,3), mais aussi citoyen de la Cité humaine (II,5,26), petite image de la Cité cosmique. Si la conscience individuelle se dilate jusqu'aux extrêmes limites de l'événement cosmique et le veut, tout entier, dans son intégralité, cela ne l'empêche pas d'assumer la responsabilité des devoirs sociaux et de ressentir profondément l'amour pour la communauté des hommes. Si ma raison est issue de la Raison universelle, il en est de même de celle des autres hommes : tous sont frères en communiant dans la même Raison. L'esclave lui-même est ainsi le frère de son maître (I,13,3).

Les trois disciplines d'Épicète régissent donc les rapports de l'homme avec l'univers, avec les hommes et avec sa propre raison. C'est ainsi la totalité de l'être humain qui se met en rapport avec la totalité de la réalité. Et pour les stoïciens, c'est la totalité qui caractérise l'être vivant : être un tout, c'est être cohérent avec soi-même. Par les trois disciplines, l'homme coopère librement à une totalité et à une cohérence qui se réaliseront nécessairement, qu'il le veuille ou non. Seule en effet la totalité du cosmos est assurée d'une cohérence parfaite que rien ne peut briser. Si la liberté de l'homme lui confère le privilège de pouvoir se conformer librement et volontairement à cette cohérence rationnelle du cosmos, elle l'expose aussi à introduire l'incohérence dans sa pensée, dans son affectivité et dans la Cité humaine. L'adhésion de l'homme à la cohérence de la Raison cosmique est toujours fragile et remise en question. Mais le dessein divin se réalisera nécessairement.

La doctrine des trois thèmes d'exercice, des trois disciplines, des trois règles de vie, contient donc, récapitulée d'une manière gran-

diose, toute l'essence du stoïcisme. Elle invite l'homme à un renversement total de la vision du monde et de la manière habituelle de vivre. Marc Aurèle, l'empereur-philosophe, lointain disciple de l'esclave-philosophe, a su magnifiquement, dans ses *Pensées*, développer et orchestrer ces thèmes aux riches harmonies.

VI

LE STOÏCISME DES *PENSÉES*. LA CITADELLE INTÉRIEURE OU LA DISCIPLINE DE L'ASSENTIMENT

1. *La discipline de l'assentiment*

Les *Pensées* sont, nous l'avons dit, des exercices spirituels stoïciens. Mais on peut préciser que, grâce à ces exercices, Marc Aurèle veut établir en lui-même le discours intérieur, les dispositions profondes, qui lui permettront de pratiquer concrètement, dans sa vie d'empereur, les trois thèmes d'exercice, les trois règles de vie, proposées par Épictète. Sans cesse, les *Pensées* reviennent donc sur la formulation de ces thèmes d'exercice et des dogmes qui les fondent. La structure qui sous-tend les *Pensées*, c'est cette structure ternaire que nous venons de décrire chez Épictète. Il nous faut maintenant examiner la forme qu'elle revêt dans les *Pensées*.

– La représentation objective ou adéquate (*phantasia kataléptiké*)

La discipline de l'assentiment consiste essentiellement, nous l'avons vu, à n'accepter en soi-même aucune représentation qui ne soit objective ou adéquate. Pour bien comprendre ce que Marc Aurèle veut dire par là, il nous faut préciser le sens du vocabulaire technique stoïcien que l'empereur utilise dans ce contexte.

La sensation (*aisthesis*), tout d'abord, est un processus corporel qui nous est commun avec les animaux et dans lequel l'impression d'un objet extérieur se transmet à l'âme. Par l'intermédiaire de ce processus, une image (*phantasia*) de l'objet est produite dans l'âme, et plus précisément encore dans la partie directrice (*hégemonikon*) de l'âme.

La *phantasia* a un double aspect. D'une part, elle remplace l'objet et s'identifie en quelque sorte avec lui, elle est une image de celui-ci. D'autre part, elle est une modification (*pathos*) de l'âme, sous l'action de l'objet extérieur. Marc Aurèle s'interroge par exemple de la manière suivante (III,11,3 et XII,18) : « Quelle est la nature de l'objet qui produit cette *phantasia* en moi ? »

Dans le résumé de logique stoïcienne que l'historien Diogène Laërce nous a conservé, on peut lire : « La *phantasia* vient d'abord, puis la réflexion (*dianoia*) qui énonce ce qu'elle éprouve du fait de la *phantasia* et l'exprime par le discours ¹. » La présence de l'image dans l'âme s'accompagne donc d'un discours intérieur, c'est-à-dire d'une phrase, d'une proposition ou d'une suite de phrases et de propositions qui énoncent la nature, la qualité, la valeur de l'objet qui a provoqué la *phantasia*. Et à ces énoncés, nous pouvons ou non donner notre assentiment. La *phantasia* est corporelle, comme l'objet extérieur, mais le discours intérieur, auquel on donne son assentiment, est, en tant que discours pourvu d'un sens, incorporel. En opposition au caractère passif de la *phantasia*, c'est-à-dire de l'image, de la représentation produite par l'objet extérieur, ce discours intérieur représente une activité de la partie directrice de l'âme. Par ailleurs, il peut y avoir également une production de représentations, de *phantasiai*, par l'âme, lorsqu'elle combine les images qu'elle a reçues ².

Le double aspect, passif et actif, contraint et libre, du processus cognitif se retrouve dans un texte d'Épictète, rapporté par Aulu-Gelle ³, qui mérite d'être cité en entier, parce qu'il décrit assez bien le mécanisme de l'assentiment :

« Ces représentations de l'âme, que les philosophes appellent *phantasiai*, par lesquelles l'esprit de l'homme est ému sur le moment, au premier aspect de la chose qui se présente à l'âme, ne dépendent pas de la volonté et ne sont pas libres, mais, par une certaine force qui leur est propre, elles se jettent sur les hommes pour être connues.

Au contraire les assentiments, que l'on appelle *sunkatathéseis*, grâce auxquels ces représentations sont reconnues et jugées, sont volontaires et se font par la liberté des hommes.

C'est pourquoi lorsqu'un son terrifiant se fait entendre provenant du ciel ou d'un éboulement ou annonciateur de je ne sais quel danger, ou si quelque autre chose de ce genre se produit, il est nécessaire que l'âme du sage, elle aussi, soit quelque peu émue et serrée et terrifiée, non pas qu'il juge qu'il y a là quelque mal, mais en vertu de mouvements rapides et involontaires, qui devancent la tâche propre de l'esprit et de la raison.

Mais le sage ne donne pas aussitôt son assentiment à de telles représentations qui terrifient son âme, il ne les approuve pas, mais il les écarte et les repousse et il lui apparaît qu'il n'y a rien à craindre en ces choses. Telle est la différence entre le sage et l'insensé : l'insensé pense que les choses sont comme elles apparaissent à la première émotion de son âme, c'est-à-dire atroces et épouvantables, et ces premières impressions, qui semblent justifier la crainte, l'insensé les approuve par son assentiment.

Mais le sage, bien qu'il ait été altéré un bref moment et rapidement dans la couleur de son visage, ne donne pas son assentiment, mais il garde la solidité et la force du dogme qu'il a toujours eu au sujet de telles représentations, à savoir qu'il ne faut pas du tout les craindre, mais qu'elles terrifient les hommes par une apparence fausse et par une terreur vaine. »

Ce texte distingue assez clairement l'image (*phantasia*), c'est-à-dire le coup de tonnerre qui retentit dans l'âme, le jugement (chez Marc Aurèle : *hypolépsis*) qui est un discours intérieur – « C'est atroce et épouvantable » –, enfin l'assentiment (*sunkatathesis*) qui approuve ou non le jugement.

Marc Aurèle a souvent tendance à confondre jugement et représentation (*phantasia*), c'est-à-dire à identifier la représentation avec le discours intérieur qui en énonce le contenu et la valeur. On peut laisser de côté le texte de V,16,2 où Marc Aurèle parle d'un enchaînement de représentations, alors qu'il s'agit d'un syllogisme, donc d'un enchaînement de jugements, car dans ce cas, on peut admettre qu'il parle de ces *phantasiai logikai*, de ces représentations abstraites auxquelles nous avons fait allusion plus haut et qui résultent d'opérations intellectuelles. Mais, ailleurs, il lui arrive de dire indifféremment (VIII,29) : « Efface les représentations (*phantasiai*) », ou (VIII,40) : « Supprime ton jugement. » Toutefois, Marc Aurèle peut très bien aussi distinguer le discours intérieur, donc le jugement, que l'âme développe au sujet de la représentation, et la représentation elle-même (VIII,49) :

« Ne te dis rien de plus à toi-même que ce que te disent les représentations premières. On t'a dit : « Un tel a dit du mal de toi. » Cela, elles te le font savoir. Mais : « On t'a fait du tort », elles ne te le font pas savoir. »

Ici, on reconnaît bien les étapes du processus. Tout d'abord, l'événement extérieur. On annonce à Marc Aurèle : Un tel a dit du mal de toi. Ensuite, la représentation produite en lui et qui est qua-

lifiée de première, parce que rien ne s'ajoute encore à elle. En troisième lieu, le discours qui énonce le contenu de cette représentation première : Un tel a dit du mal de toi ; c'est ce que fait savoir la représentation première. En quatrième lieu, un autre énoncé qui ne se contente plus de décrire la situation, mais qui émet un jugement de valeur : On m'a fait du tort.

Nous retrouvons ici la notion de « représentation adéquate » ou « objective » (*phantasia kataléptiké*), telle qu'elle avait été définie par Épictète⁴. La représentation objective ou adéquate, c'est celle qui correspond exactement à la réalité, c'est-à-dire qui engendre en nous un discours intérieur qui n'est rien d'autre que la description pure et simple de l'événement, sans aucun jugement de valeur subjectif (Arrien, *Entretiens*, III,8,5) :

« Il a été mis en prison. – Qu'est-il arrivé ? Il a été mis en prison. Mais le « Il est malheureux », on l'ajoute de son propre fonds [c'est-à-dire d'une manière subjective]. »

Marc Aurèle et Épictète opposent clairement, d'une part, le discours intérieur « objectif », qui n'est qu'une pure description de la réalité, et, d'autre part, le discours intérieur « subjectif », qui fait intervenir des considérations conventionnelles ou passionnelles étrangères à la réalité.

– La définition « physique »

« Il faut toujours se faire une définition ou une description de l'objet qui se présente dans la représentation, afin de le voir en lui-même, tel qu'il est en son essence, dans sa nudité, dans sa totalité et dans tous ses détails, et se dire à soi-même le nom qui lui est propre et le nom des parties qui le composent et dans lesquelles il se résoudra » (III,11).

Marc Aurèle nous donne quelques exemples de ce qu'il entend par ce genre de définition (VI,13) :

« Comme il est important de se représenter, à propos des mets recherchés et d'autres nourritures de ce genre : « Ceci est du cadavre de poisson, ceci est du cadavre d'oiseau ou de porc », et aussi : « Ce Falerne, c'est du jus de raisin », « Cette pourpre, c'est du poil de brebis mouillé d'un sang d'un coquillage ». Et, à propos de l'union des sexes : « C'est un frottement de ventre avec éjaculation, dans un spasme, d'un liquide gluant. » Comme sont impor-

tantes ces représentations (*phantasiai*) qui atteignent les choses elles-mêmes et les traversent de part en part en sorte que l'on voit ce qu'elles sont en réalité. »

Ici encore, Marc Aurèle emploie le terme *phantasia* pour désigner le discours intérieur qui décrit l'objet de la représentation. Mais ces représentations, c'est-à-dire ces discours « qui frappent la réalité et la pénètrent de part en part », correspondent aux représentations « objectives » ou « adéquates » telles que les conçoivent Épictète et Marc Aurèle. Elles n'ajoutent rien à la réalité, mais la définissent dans sa nudité, en la séparant des jugements de valeur que les hommes, par habitude, sous l'influence des préjugés sociaux, ou par passion, se croient obligés d'y ajouter.

On peut qualifier de « physique » ce genre de définition, parce qu'elle dépouille les représentations de toute considération subjective et anthropomorphique, de toute relation au point de vue humain, pour les définir en quelque sorte scientifiquement et physiquement. Ici encore, nous constatons que tout est dans tout dans la philosophie stoïcienne. En effet, si la critique des représentations et la recherche de la représentation objective font partie du domaine de la logique, elles ne sont pourtant réalisables que si l'on se place au point de vue de la physique, en situant les événements et les objets dans la perspective de la Nature universelle. C'est pourquoi il nous faudra reparler de ce type de définition⁵, lorsque nous aborderons la discipline du désir.

2. La citadelle intérieure

– Les choses ne touchent pas l'âme

« Les choses ne touchent pas l'âme. » « Elles n'ont aucun accès à l'âme. » « Elles ne peuvent produire nos jugements. » « Elles sont en dehors de nous. Elles ne savent rien d'elles-mêmes et elles n'affirment rien d'elles-mêmes » (IV,3,10 ; V,19 ; VI,52 ; IX,15).

Marc Aurèle insiste fortement et à maintes reprises sur cette extériorité totale des choses extérieures par rapport à nous, en des termes frappants qui n'apparaissent pas dans les propos d'Épictète qu'Arrien nous a conservés. « Les choses ne touchent pas l'âme. » Cela ne signifie pas qu'elles ne sont pas les causes des représentations (*phantasiai*) qui se produisent dans l'âme. On peut même

dire que, le rapport entre la chose et la représentation étant un rapport de cause à effet, il fait partie de l'enchaînement nécessaire du Destin. Pourtant, ce choc qui va mettre en branle le discours intérieur du principe directeur n'est, pour le principe directeur, qu'une occasion de développer son discours intérieur, et ce discours intérieur reste entièrement libre :

« De même, dit Chrysippe ⁶, qu'en poussant le cylindre, on lui a fait commencer son mouvement, mais on ne lui a pas donné la propriété de rouler, de même la représentation imprimera, certes, et marquera sa forme dans l'âme, mais notre assentiment sera en notre pouvoir ; poussé de l'extérieur, comme le cylindre, il se mouvra par sa force propre et par sa nature. »

Le sceptique Sextus Empiricus ⁷, critiquant les stoïciens, confirme ce double aspect :

« La perception (*katalépsis*) consiste pour eux à donner son assentiment à une représentation objective (*kataléptiké*) et il semble bien y avoir là deux choses : l'une a quelque chose d'involontaire ; l'autre, quelque chose de volontaire qui dépend de notre jugement. Car le fait de recevoir une représentation est involontaire : cela ne dépend pas de celui qui reçoit la représentation, mais de la cause de la représentation. Mais l'acte de donner son assentiment à ce mouvement de l'âme est dans le pouvoir de celui qui reçoit la représentation. »

Pour comprendre ce que Marc Aurèle veut dire quand il affirme que les choses ne touchent pas l'âme, qu'elles sont en dehors de nous, il faut bien se rappeler que, pour les stoïciens, le mot « âme » peut avoir deux sens. C'est, tout d'abord, une réalité faite d'air (*pneuma*) qui anime notre corps et qui reçoit les empreintes, les *phantasiai*, des objets extérieurs. C'est souvent ainsi qu'il entend le mot « âme ». Mais, ici, quand il parle de « nous » et de l'âme, il pense à cette partie supérieure de l'âme, la partie directrice, l'*hégemonikon* comme disaient les stoïciens, qui, seule, est libre, parce qu'elle peut seule donner ou refuser son assentiment au discours intérieur qui énonce ce qu'est l'objet représenté par la *phantasia*. La frontière que ne peuvent franchir les choses, c'est la limite de ce que nous appellerons plus loin la « citadelle intérieure », ce réduit inviolable de liberté. Les choses ne peuvent pénétrer dans cette citadelle, elles ne peuvent produire le discours que nous développons au sujet des choses, l'inter-

prétation que nous donnons du monde et des événements. Les choses qui sont en dehors de nous, dit Marc Aurèle, « se tiennent immobiles », elles « ne viennent pas à nous », mais, en quelque sorte, c'est « nous qui allons à elles » (XI,11).

Il faut évidemment entendre ces affirmations dans le sens psychologique et moral. Marc Aurèle ne veut pas dire que les choses se tiennent immobiles physiquement, mais qu'elles sont « en elles-mêmes » (au sens où l'on opposerait l'« en soi » et le « pour soi »), qu'elles ne s'occupent pas de nous, qu'elles ne cherchent pas à nous influencer, à pénétrer en nous, à nous troubler. D'ailleurs, « elles ne savent rien sur elles-mêmes et n'affirment rien au sujet d'elles-mêmes ». C'est plutôt nous qui nous occupons des choses, qui cherchons à les connaître et qui nous inquiétons à leur sujet. C'est l'homme qui, par sa liberté, introduit le trouble et l'inquiétude dans le monde. Prises en elles-mêmes, les choses ne sont ni bonnes ni mauvaises et ne devraient pas nous troubler. Le cours des choses se déroule d'une manière nécessaire, sans choix, sans hésitation, sans passion.

« Si c'est à cause d'une des choses extérieures que tu t'affliges, ce n'est pas elle qui te trouble, mais c'est ton jugement au sujet de cette chose » (VIII,47).

Nous retrouvons ici l'écho de la fameuse formule d'Épictète :

« Ce qui trouble les hommes, ce ne sont pas les choses, mais leurs jugements sur les choses » (*Manuel*, § 5).

Les choses ne peuvent nous troubler parce qu'elles ne touchent pas notre moi, c'est-à-dire le principe directeur qui est en nous : elles restent aux portes, à l'extérieur de notre liberté. Lorsque Marc Aurèle et Épictète ajoutent : « Ce qui nous trouble, ce sont nos jugements sur les choses », ils font évidemment allusion au discours qu'il est en notre pouvoir de prononcer intérieurement pour nous définir à nous-mêmes le sens de l'événement. C'est ce jugement qui peut nous troubler. Mais ici intervient le dogme fondamental du stoïcisme : il n'y a de bien que le bien moral, il n'y a de mal que le mal moral ; ce qui n'est pas « moral », c'est-à-dire ce qui ne dépend pas de notre choix, de notre liberté, de notre jugement, est indifférent, et ne doit pas nous troubler. Si notre jugement sur les choses nous trouble, c'est que nous oublions ce dogme fondamental. La discipline de l'assentiment est donc intimement liée à

la doctrine des biens, des maux et des choses indifférentes (XI,16) :

« Passer sa vie de la meilleure manière : le pouvoir de le faire réside dans l'âme, si l'on est capable d'être indifférent aux choses indifférentes. On sera indifférent aux choses indifférentes, si l'on considère chacune de ces choses, en toutes leurs parties et en leur totalité, en se souvenant qu'aucune d'entre elles ne peut produire en nous un jugement de valeur à son sujet et ne peut parvenir jusqu'à nous, mais que les choses, de leur côté, demeurent dans l'immobilité, tandis que c'est nous qui engendrons des jugements à leur sujet et en quelque sorte les écrivons en nous : il nous est possible de ne pas les écrire, possible aussi, si cela nous a échappé, de les effacer aussitôt. »

– L'âme est libre de juger des choses comme elle le veut

Les choses ne devraient donc pas avoir d'influence sur le principe directeur. En fait, pour Épicète et Marc Aurèle, si le principe directeur est troublé par les choses, ou si, au contraire, il est dans la paix, lui seul en est le responsable : c'est lui-même qui se modifie, en choisissant tel ou tel jugement sur les choses, donc telle ou telle représentation du monde. Comme le dit Marc Aurèle, en employant le mot « âme » pour désigner la partie supérieure et directrice de l'âme (V,19) : « L'âme se modifie elle-même. » Cette conception existait déjà dans le stoïcisme avant Épicète et Marc Aurèle, comme le montre ce texte de Plutarque⁸ :

« C'est la même partie de l'âme, qu'ils appellent précisément *diánoia* et *hégemonikon* (faculté de réflexion et principe directeur), qui se change et se transforme totalement dans les passions et les transformations qu'elle subit... Ils veulent que la passion elle-même soit la raison, mais la raison vicieuse et dépravée qui, par l'effet d'un jugement mauvais et vicieux, prend force et vigueur. »

Nous retrouvons ici un autre dogme stoïcien : il n'y a pas d'opposition, comme celle qu'admettaient les platoniciens, entre une partie rationnelle de l'âme, bonne par elle-même, et une partie irrationnelle qui serait mauvaise, mais c'est la partie directrice, c'est la raison – et le moi lui-même – qui devient bonne ou mauvaise, en fonction des jugements qu'elle porte sur les choses⁹. « C'est l'âme qui se change elle-même en connaissance ou méconnaissance des choses¹⁰. » Ce qui veut dire que c'est par son

propre jugement et par sa décision propre que l'âme est dans la vérité ou dans l'erreur.

Il faut bien comprendre que, pour Épicète et Marc Aurèle, tout cela doit se situer dans l'ordre de la valeur que l'on attribue aux choses et non dans l'ordre de l'être. Pour mieux nous en convaincre, nous pouvons développer un exemple donné par Marc Aurèle (VIII,50). Le concombre que je veux manger est amer. Il s'imprime donc dans l'âme la représentation d'un concombre amer. Et le principe directeur de l'âme ne devrait tenir qu'un seul discours sur cette représentation, la constatation : « Ce concombre est amer. » On reconnaît ici la représentation objective et adéquate, la *phantasia kataléptiké*. Toute la discipline de l'assentiment va donc consister à ne donner mon assentiment qu'à cette seule représentation objective. Mais si j'ajoute : « Pourquoi y a-t-il de telles choses dans le monde? », ou : « Zeus a tort de permettre de telles choses! », j'ajoute librement, de mon propre fonds, un jugement de valeur qui ne correspond pas au contenu adéquat de la représentation objective.

Dans le *Manuel* (§ 5) d'Arrien, la formule : « Ce qui trouble les hommes, ce ne sont pas les choses, mais leurs jugements sur les choses », est très bien expliquée par ce commentaire : « Par exemple la mort n'a rien de redoutable... mais c'est à cause du jugement que nous portons sur la mort, à savoir qu'elle est redoutable, c'est cela qui est le redoutable dans la mort. » Ici encore, il s'agit donc d'un jugement de valeur qui s'ajoute de manière purement subjective.

C'est dans ce domaine, celui des jugements de valeur, que s'exerce le pouvoir du principe directeur et de sa faculté d'assentiment. Ce pouvoir introduit dans un monde qui est indifférent, qui est « en soi », des différences qui sont des différences de valeur. Mais les seuls jugements de valeur qui soient vrais et authentiques sont ceux qui reconnaissent que le bien moral est le bien, que le mal moral est le mal, et que ce qui n'est ni bon ni mauvais moralement est indifférent, donc sans valeur. Autrement dit, la définition stoïcienne du bien et du mal a pour conséquence de transformer totalement la vision du monde en dépouillant les objets ou les événements des fausses valeurs que les hommes ont l'habitude de leur attribuer et qui les empêchent de percevoir la réalité dans sa nudité. « Le jugement [vrai] dit à ce qui se présente : « Voilà ce que tu es par essence, bien que tu paraisses être autre chose pour l'opinion courante » » (VII,68). Donc, si « le principe directeur a le

pouvoir de faire que tout événement lui apparaisse tel qu'il le veut » (VI,8), cela ne veut pas dire qu'il peut s'imaginer n'importe quoi à propos de la réalité, mais qu'il est libre d'accorder aux objets la valeur qu'il veut. Et il suffit de supprimer le faux discours sur la valeur des objets pour supprimer la fausse valeur que nous leur attribuons. Si l'on supprime le discours intérieur : « On m'a fait du tort », le tort disparaît, il est supprimé (IV,7). Comme l'affirme Épicète (IV,1,110) : « Ne te dis pas à toi-même que ces choses indifférentes te sont nécessaires, et elles ne le seront plus. »

Lorsque Épicète et Marc Aurèle parlent de jugement (*hypolēpsis*), ils pensent « jugement de valeur ». C'est pourquoi j'ai habituellement traduit *hypolēpsis* par « jugement de valeur »¹¹.

– Un idéalisme critique ?

Il est donc erroné de comparer, comme le fait V. Goldschmidt¹², les affirmations d'Épicète et de Marc Aurèle à une sorte d'« idéalisme kantien » qui serait tout à fait différent de la théorie de la représentation objective ou compréhensive telle qu'elle était présentée par Chrysippe. Chez ce dernier, selon V. Goldschmidt, « la compréhension était la suite naturelle de l'assentiment, lui-même accordé, volontairement mais nécessairement, à la représentation compréhensive. A présent, la compréhension, comme dans l'idéalisme kantien, s'applique à l'apparence, plus qu'à l'objet en soi. L'apparence, suscitée par l'objet, est élaborée par nous ; c'est cette subjectivité déformant le réel qu'il faut prendre pour objet d'étude et en faire la critique, bien plus que le réel même... Tout se passe comme si la représentation, qui n'est plus compréhensive d'emblée et du seul fait de l'objet, était rendue telle grâce à l'activité du sujet. » V. Goldschmidt n'a pas vu que l'activité du sujet, pour Épicète et Marc Aurèle, ne consiste pas à *produire* une représentation compréhensive ou objective, mais précisément à s'en tenir à ce qu'il y a d'objectif dans la représentation objective, sans lui ajouter de jugement de valeur qui la déformerait. Selon Épicète (III,12,15), il faut dire à chaque représentation : « Montre-moi tes papiers. » « Tiens-tu de la nature la marque que doit posséder la représentation pour être approuvée ? » Cet interrogatoire ne s'adresse pas à la représentation objective et adéquate à laquelle nous donnons spontanément notre adhésion, mais aux autres représentations, c'est-à-dire aux autres jugements, aux

autres discours intérieurs que nous prononçons non pas sur la réalité de l'événement ou de la chose, mais sur sa valeur, et qui, justement, n'ont pas les « papiers » et la « marque distinctive » de la représentation objective et adéquate.

V. Goldschmidt donne cette fausse interprétation d'Épicète et de Marc Aurèle, parce qu'il comprend mal un texte d'Épicète qui, à première lecture, est très énigmatique (*Manuel*, I,5) :

« Tout de suite, en présence de chaque représentation pénible, exerce-toi à dire à son sujet : « Tu n'es qu'une représentation (*phantasia*), et pas tout à fait ce que tu représentes (*to phainomenon*). » »

Telle est du moins la traduction que propose V. Goldschmidt, mais elle est inexacte. Il s'agit ici d'une représentation « pénible », c'est-à-dire qui donne l'impression qu'un objet ou un événement est douloureux, injurieux ou terrifiant. Cela veut dire qu'à la représentation objective d'un événement ou d'un objet s'ajoute un jugement de valeur : « Ceci est pénible. » La représentation n'est donc plus objective, mais subjective. Il faut donc traduire : « Tu n'es qu'une représentation subjective », c'est-à-dire : « Tu n'es qu'une pure représentation » (nous dirions « une pure imagination »), « et tu n'es pas du tout » (« pas du tout »¹³, et non : « pas tout à fait » comme traduisait V. Goldschmidt) « ce qui se présente réellement ». *To phainomenon* désigne ici l'objet tel qu'il « se présente » dans la représentation objective et adéquate, c'est-à-dire le réellement perçu.

– La découverte simultanée du monde et du moi

La discipline de l'assentiment nous apparaît ainsi finalement comme un effort constant pour éliminer tous les jugements de valeur que nous pouvons porter sur ce qui ne dépend pas de nous, c'est-à-dire sur tout ce qui n'a pas de valeur morale. Dépouillés de tous les prédicats que les hommes, aveuglés par leur anthropomorphisme, leur attribuent, tels que « terrifiant », « redoutable », « dangereux », « hideux », « repoussant », les phénomènes de la nature, les événements du monde apparaissent dans leur nudité et, nous le verrons¹⁴, dans leur beauté sauvage. Toute réalité est perçue dans la perspective de la Nature universelle, dans le flot de l'éternelle métamorphose, dont notre vie et notre mort individuelles ne sont qu'une vague infime. Mais, dans l'acte même par lequel nous transformons le regard que nous portons sur les

choses, nous prenons conscience précisément aussi de la possibilité que nous avons de transformer ce regard, donc du pouvoir intérieur que nous avons de voir les choses (entendons toujours ici par « choses » la *valeur* des choses) telles que nous voulons les voir. Autrement dit, grâce à la discipline de l'assentiment, la transformation de la conscience du monde entraîne une transformation de la conscience du moi. Et si la physique stoïcienne, nous aurons à le redire, fait apparaître les événements comme tissés inexorablement par le Destin, le moi prend conscience de lui-même comme d'un flot de liberté au sein de l'immense nécessité. Cette prise de conscience consistera à délimiter notre vrai moi par opposition à ce que nous croyions être notre moi. Ce sera la condition même de la paix de l'âme : rien ne pourra plus m'atteindre, si je découvre que le moi que je croyais être n'est pas le moi que je suis.

– Circonscrire le moi

A plusieurs reprises, Marc Aurèle parle de la nécessité, pour le moi et pour la partie directrice de l'âme, de se délimiter, de se circonscrire eux-mêmes, et, une fois, il prend la peine de décrire cet exercice avec précision (XII,3,1) :

« Trois sont les choses qui te composent : le corps, le souffle vital, l'intellect (*noûs*).

De ces choses, deux ne sont tiennes que dans la mesure où tu dois en prendre soin, la troisième, seule, est proprement tienne.

C'est pourquoi si tu sépares de toi,

c'est-à-dire de ta pensée (*dianoia*),

- tout ce que les autres font ou disent,
- ou encore tout ce que tu as fait et dit toi-même [dans le passé] et toutes les choses qui te troublent parce qu'elles sont à venir,
- et tout ce qui t'advient, indépendamment de ta volonté, du fait du corps qui t'entoure ou du souffle vital inné,
- et tout ce que fait rouler le flot tourbillonnant qui te baigne de son flux,

en sorte que,

- élevée au-dessus des entrelacements du Destin,
- pure,
- libre pour elle-même,

la puissance intellectuelle vive

- en faisant ce qui est juste,
- en voulant tout ce qui arrive,
- en disant la vérité,

si donc tu sépares de ce principe directeur (*hégemonikon*) les choses qui se sont attachées à lui parce qu'il s'est attaché à elles, et si tu sépares du temps ce qui est au-delà du présent et ce qui est passé,

et si tu te rends tel que le *Sphairos* d'Empédocle "à l'orbe pur, fier de son unicité joyeuse",

et si tu t'exerces à vivre seulement ce que tu vis, c'est-à-dire le présent,

tu pourras vivre le temps qui t'est laissé jusqu'à la mort, sans trouble, avec bienveillance et sérénité à l'égard de ton *daimôn* intérieur.»

L'exercice destiné à circonscrire le moi, à le délimiter, commence par l'analyse des composants de l'être humain : le corps, le souffle vital, c'est-à-dire l'âme qui anime le corps, et l'intellect, c'est-à-dire, comme nous le verrons, la faculté de jugement et d'assentiment, puissance de réflexion (*dianoia*) ou principe directeur (*hégemonikon*). Cette description de l'être humain se retrouve plusieurs fois chez Marc Aurèle (II,2,1-3; II,17,1-4; III,16,1; V,33,6; VII,16,3; VIII,56,1; XI,20; XII,14,5; XII,26,2). Parfois aussi ne sont mentionnés que l'âme et le corps, l'âme étant alors identifiée à l'*hégemonikon*, comme il apparaît clairement en VI,32 où âme et *dianoia* (donc *hégemonikon*) sont synonymes.

La doctrine stoïcienne traditionnelle distinguait le corps et l'âme, et dans l'âme une partie supérieure, la partie directrice de l'âme, où étaient situées les différentes fonctions de l'âme. Il y avait donc seulement une dichotomie, opposant l'âme et le corps. Mais on comprend assez facilement comment la doctrine stoïcienne de l'âme a pu évoluer dans le sens de la position que nous trouvons chez Marc Aurèle. Un texte du sceptique Sextus Empiricus¹⁵ explique bien le sens de cette évolution :

« Certains stoïciens disent que le mot "âme" est utilisé en deux sens, d'une part pour désigner ce qui fait tenir ensemble tout le mélange du corps [c'est ce que Marc Aurèle appelle le *pneuma*, le souffle vital], d'autre part, dans un sens plus propre, le principe directeur... Quand, dans la division des biens, nous disons que les uns sont biens de l'âme, les autres, biens du corps, les autres, biens extérieurs, nous ne pensons pas à l'âme tout entière, mais à cette partie de l'âme qu'est le principe directeur.»

C'est ce dédoublement de l'âme, en principe vital d'une part, principe pensant d'autre part, que nous retrouvons chez Marc

Aurèle. Dans les propos d'Épictète rédigés par Arrien, on ne rencontre pas, semble-t-il, de trace de la trichotomie proposée par Marc Aurèle. On remarquera pourtant qu'Épictète (II,1,17) emploie un vocabulaire analogue à celui de Marc Aurèle, lorsqu'il oppose le corps (désigné par le diminutif *somation*) au souffle vital (désigné par le diminutif *pneumation*).

Le principe général qui préside à l'exercice de délimitation de soi que nous sommes en train de décrire, c'est celui qu'Épictète avait formulé et qu'Arrien a reproduit au début de son *Manuel* : la différence entre les choses qui dépendent de nous et celles qui ne dépendent pas de nous, autrement dit entre la causalité intérieure, c'est-à-dire notre faculté de choix, notre liberté morale, et la causalité extérieure, c'est-à-dire le Destin et le cours universel de la Nature.

La première étape dans la délimitation du moi consiste à reconnaître que, dans l'être que je suis, ni le corps ni le souffle vital qui l'anime ne sont proprement à moi. Sans doute, je dois en prendre soin : cela fait partie de la doctrine des « devoirs », des « actions appropriées » à la nature. Il est naturel en effet et conforme à l'instinct de conservation de soigner son corps et le *pneuma* qui le fait vivre, mais précisément la décision prise au sujet de ces choses qui sont à moi appartient à un principe de choix qui, lui, est proprement à moi. Le corps et le *pneuma* vital ne sont pas totalement à moi, parce qu'ils me sont imposés par le Destin, indépendamment de ma volonté. On dira que l'*hégemonikon* aussi est « donné », mais précisément il est donné comme une source d'initiative, comme un « je » qui décide.

Marc Aurèle, dans le texte que nous avons cité plus haut, va décrire de manière tout à fait remarquable les différents cercles qui entourent le moi ou le « je », et l'exercice qui consiste à les rejeter successivement comme étrangers au moi.

Premier cercle, le plus extérieur : les *autres*. Comme Marc Aurèle le dit ailleurs (III,4,1) :

« Ne perds pas la partie de vie qui te reste à vivre en des représentations (*phantasiai*) qui concernent les autres hommes, à moins que tu ne mettes cela en rapport avec quelque chose qui serve au bien commun. Car tu te privas d'accomplir une autre tâche, si tu te représentes ce qu'un tel ou un tel fait, pourquoi il le fait et ce qu'il dit, ce qu'il pense, ce qu'il manigance et toutes ces autres questions qui te font tourbillonner intérieurement en te détournant de l'attention que tu dois porter à ton propre principe directeur (*hégemonikon*). »

Deuxième cercle : le passé et l'avenir. Si l'on veut prendre conscience de son véritable moi, il faut se concentrer sur le présent, il faut, comme dit Marc Aurèle, « circonscrire le présent », se séparer de ce qui n'est plus à nous, nos actions et nos paroles passées, nos actions et nos paroles futures. Comme l'avait déjà affirmé Sénèque¹⁶ :

« Il faut retrancher ces deux choses : la crainte de l'avenir, le souvenir des maux anciens. Ceux-ci ne me concernent plus et l'avenir ne me concerne pas encore. »

Ni l'avenir ni le passé ne dépendent donc de moi. Seul le présent est en mon pouvoir.

Troisième cercle : le domaine des émotions involontaires qui résultent des impressions que reçoivent le corps et l'âme considérée comme principe d'animation du corps, comme « souffle vital inné ». Pour comprendre ce que sont ces émotions involontaires, nous pouvons rappeler le passage du cinquième livre, perdu maintenant, des *Propos* d'Épictète rédigés par Arrien, auquel nous avons déjà fait allusion plus haut¹⁷. Aulu-Gelle, dans ses *Nuits attiques*, raconte que, lors d'une traversée en mer, il avait vu lui-même un philosophe stoïcien pâlir dans une tempête et qu'à l'arrivée il lui avait demandé pourquoi il avait connu cette défaillance. Celui-ci avait alors sorti de son sac de voyage le livre d'Arrien, dans lequel Épictète expliquait que si une sensation plus forte, plus violente se produit, le sage aussi, malgré sa sagesse, éprouve une émotion involontaire qui se répercute dans le corps et le reste de l'âme. C'est ainsi que la couleur de son visage peut changer. Mais, selon les paroles d'Épictète : « Le sage ne donne pas son assentiment à cette émotion. » Ce qui veut dire que lorsque la conscience rationnelle, c'est-à-dire le principe directeur, traduit en son discours intérieur cette émotion et énonce : « Ceci est atroce et épouvantable », le principe directeur refuse aussitôt son assentiment à ce jugement de valeur. Ce témoignage, notons-le en passant, est d'autant plus intéressant qu'il nous laisse entrevoir que, dans les livres d'Arrien aujourd'hui perdus, Épictète parlait de thèmes très différents de ceux qui sont traités dans les quatre premiers livres. Dans ceux-ci en effet, il semble bien qu'il n'y ait aucune allusion à ces mouvements involontaires du sage. Quoi qu'il en soit, Marc Aurèle revient ailleurs sur les rapports entre le principe directeur et ces mouvements involontaires (V,26,1) :

« Que la partie directrice et souveraine de ton âme demeure inaltérée en présence du mouvement doux ou violent qui se produit dans la chair et qu'elle ne se mélange pas à lui, mais qu'elle se délimite elle-même et qu'elle circoncrive ces affections dans les membres du corps. »

Le principe directeur trace en quelque sorte une frontière entre les émotions sensibles et sa liberté de jugement, en refusant de consentir, de donner son assentiment à des jugements qui attribueraient une valeur positive ou négative aux plaisirs ou aux peines qui se produisent dans le corps. Cette frontière n'empêche pas que le principe directeur perçoive tout ce qui se passe dans le corps et assure ainsi l'unité de la conscience de tout l'être vivant, de même que, dans le vivant cosmique, tout remonte à la conscience unique du principe directeur de l'univers (IV,40). Dans cette autre perspective, continue Marc Aurèle, on ne peut empêcher les sensations de pénétrer dans le principe directeur, puisqu'elles sont des phénomènes naturels, mais le principe directeur ne doit pas ajouter de lui-même un jugement de valeur à leur sujet.

D'une part, le principe directeur assure l'unité de l'être vivant, de telle sorte que les sensations et les émotions du corps sont miennes, puisque je les perçois de l'intérieur, mais, d'autre part, le principe directeur considère en quelque sorte ces sensations et ces émotions comme étrangères à lui, dans la mesure où il refuse d'acquiescer et de participer aux troubles qu'elles introduisent dans le corps. Mais le sage ne devrait-il pas être totalement impassible, totalement maître de son corps et de son âme ? C'est la représentation que l'on se fait habituellement du sage stoïcien. En fait, le sage stoïcien, comme le dit Sénèque¹⁸, est loin d'être insensible :

« Il y a des maux qui atteignent le sage, sans l'abattre d'ailleurs, comme la douleur physique, l'infirmité, la perte des amis, des enfants, les revers d'une patrie dévorée par la guerre : à ces choses, j'avoue qu'il est sensible, car nous ne lui imposons pas la dureté du roc ou du fer. Il n'y a pas de vertu à supporter ce qu'on ne sent pas. »

Ce premier choc de l'émotion est ce mouvement indépendant de notre volonté dont parle Marc Aurèle. Sénèque le connaît bien lui aussi¹⁹ :

« Voici comment les passions naissent, se développent, deviennent excessives. Il y a d'abord un premier mouvement involontaire, une sorte de préparation et de menace de passion. Il y en a un deuxième accompagné d'un désir qu'on peut encore dompter ; c'est l'idée : " Il faut que je me venge parce qu'on m'a fait tort... " Il y en a un troisième que l'on ne peut plus maîtriser... on veut se venger absolument. Le premier choc sur l'âme, nous ne pouvons l'éviter avec l'aide de la raison, pas plus que certains mouvements réflexes qui arrivent au corps, comme le bâillement... La raison ne peut les vaincre, l'habitude peut-être et une attention continuelle les atténue. Le deuxième mouvement, qui naît d'un jugement, peut être supprimé par un jugement. »

A ces premiers mouvements involontaires, le sage lui-même, selon les stoïciens, ne peut échapper. Il éprouve toujours, comme dit Sénèque, des apparences, des « ombres de passion »²⁰.

Le quatrième cercle, « ce flot tourbillonnant qui te baigne de son flux », c'est celui du cours des événements, c'est-à-dire finalement celui du Destin et du temps dans lequel le Destin se dévoile (IV,43) :

« Un fleuve de tous les événements, un courant violent, voilà l'éternité ; à peine chaque chose est-elle apparue qu'elle est déjà passée, une autre passe, et, elle aussi, sera emportée. »

Ou encore (V,23) :

« Pense souvent à la rapidité avec laquelle les êtres et les événements passent et disparaissent : car la substance universelle est comme un fleuve en un flux perpétuel. »

Si l'on reconnaît que tout ce flux des choses et des événements nous est étranger, on sera, ajoute Marc Aurèle, « élevé au-dessus des entrelacements du Destin ». Sans doute, notre corps, notre souffle vital sont emportés dans ce flux, les représentations des choses qui sont reçues dans le corps et le souffle vital font partie de ce flux, puisqu'elles sont produites par des causes extérieures à nous. Mais le moi qui prend conscience du fait que, grâce à sa liberté de jugement qui implique aussi une liberté de désir et de vouloir, il est étranger à ce flux, ce moi donc, le principe directeur, la pensée, est élevé au-dessus du tissu de la destinée.

Le moi, prenant ainsi conscience de sa liberté, n'agit alors qu'en faisant coïncider sa raison avec la Raison de la Nature universelle.

Il veut ce qui arrive, c'est-à-dire ce que veut la Nature universelle. Il dit intérieurement et extérieurement la vérité, c'est-à-dire que, à l'occasion de toutes les représentations qui se présentent à l'assentiment du principe directeur, il s'en tient à ce qui est, à la représentation objective sans ajouter de jugements de valeur sur les choses qui n'ont pas de valeur morale. Enfin il fait ce qui est juste, c'est-à-dire qu'il agit selon la Raison, au service de la communauté humaine. Nous reconnaissons ici (XII,3,3) les trois thèmes d'exercice (*topoi*) d'Épictète qui, nous l'avons vu²¹, avaient été repris par Marc Aurèle. Se circonscrire, se délimiter soi-même, c'est pratiquer ce triple exercice : c'est, dans l'ordre de l'*assentiment*, ne pas approuver les jugements de valeur qui seraient influencés par le corps et le souffle vital (qui ne sont pas moi) ; c'est, dans l'ordre du *désir*, reconnaître que tout ce qui ne dépend pas de mon choix moral est indifférent ; c'est, dans l'ordre de l'*action*, dépasser le souci égoïste du corps et du souffle vital, pour s'élever à ce qui est le point de vue de la Raison, commune à tous les hommes, et donc vouloir ce qui est utile au bien commun.

Après être arrivé en quelque sorte à ce point culminant, Marc Aurèle reprend le thème de la délimitation du moi, pour en préciser certains aspects. L'effort de concentration doit nous faire prendre conscience du fait que les choses se sont attachées à nous, qu'elles ne se distinguent plus de nous, que notre moi se confond avec elles parce que nous nous sommes attachés à elles. Ce thème de l'aliénation dans les choses auxquelles nous nous attachons est cher à Épictète (IV,1,112) :

« Purifie tes jugements, pour que rien de ce qui n'est pas " tien " ne s'attache à toi, ne te devienne connaturel, en sorte que tu n'en éprouves de la souffrance si on te l'arrache. »

Ces objets ne sont pas « nôtres », non seulement parce qu'ils sont différents de nous, mais surtout, rappelle Épictète, parce qu'ils appartiennent au Destin et à Dieu, qui sont libres de les reprendre après nous les avoir donnés (III,24,84) :

« Quand on s'attache à quelque chose, ne point s'y attacher comme à un objet qu'on ne peut nous enlever, mais comme à un objet du genre d'une marmite ou d'une coupe en verre, de façon que, si on le brise, se rappelant ce que c'était, on n'en subisse aucun trouble... Rappelle-toi que tu aimes un mortel, que tu n'aimes rien qui t'appartienne en propre. Cela t'a été donné pour le

moment présent, non pas comme une chose que l'on ne puisse t'enlever ou pour toujours, mais comme une figue ou une grappe de raisin, à une saison déterminée de l'année : si tu les désires pendant l'hiver, tu es stupide. »

Marc Aurèle revient ensuite sur la concentration sur le moment présent. Cette liaison indissoluble entre la délimitation du moi et la délimitation du moment présent est extrêmement significative. Je ne suis moi-même et je ne suis libre qu'en agissant, intérieurement ou extérieurement, et je ne puis agir que dans le moment présent. Seul le moment présent est mien. Je ne vis que le présent.

Ainsi isolé, revenu à lui-même, le moi, dit Marc Aurèle, est comparable au *Sphairos* d'Empédocle. Ce terme désignait chez Empédocle l'état d'unité de l'univers quand il est dominé par l'Amour, par opposition à l'état de division dans lequel il se trouve lorsqu'il est dominé par la Haine. Dans l'état d'unité, il est parfaitement rond, jouissant de son immobilité joyeuse²². Dans la tradition philosophique, le *Sphairos* d'Empédocle était devenu le symbole du sage, « tout entier en lui-même, bien arrondi et sphérique, afin que rien d'extérieur ne puisse y adhérer à cause de sa forme lisse et polie », comme dit Horace²³. Cette image correspond à l'idéal de la citadelle intérieure, inexpugnable (VIII,48,3), impénétrable, que représente le moi qui s'est délimité lui-même.

A la fin de ce texte, Marc Aurèle fait allusion au *daimôn* intérieur, qui est, pour lui, identique au moi, au principe directeur, à la faculté de réflexion. Nous devons revenir sur cette notion de *daimôn*²⁴.

On voit que cette délimitation du moi est au fond l'exercice fondamental du stoïcisme, qui implique une transformation totale de notre conscience de nous-mêmes, de notre rapport avec notre corps et avec les biens extérieurs, de notre attitude à l'égard du passé et de l'avenir, une concentration sur le moment présent, une ascèse de détachement, la reconnaissance de la causalité universelle du Destin, dans laquelle nous sommes plongés, la découverte du pouvoir que nous avons de juger librement, c'est-à-dire de donner aux choses la valeur que nous voulons leur donner.

Ce mouvement de délimitation du moi opère ainsi une distinction entre, d'une part, ce que nous croyons être notre vrai moi, c'est-à-dire le corps, mais aussi l'âme, comme principe vital, avec les émotions qu'elle éprouve, et, d'autre part, notre pouvoir de choisir. Ce que nous croyons être notre vrai moi nous est imposé par le Destin, mais notre véritable moi est élevé au-dessus du Des-

tin. Cette opposition entre les deux « moi » apparaît très clairement dans un texte où Marc Aurèle reconnaît sa lenteur d'esprit : elle est innée, elle appartient à son caractère, à sa constitution physique, elle ne dépend donc pas de lui, pas plus que sa taille ou la couleur de ses yeux. Mais ce qui dépend de lui, c'est la liberté qu'il a d'agir moralement (V,5) :

« Ils ne peuvent guère admirer ta vivacité d'esprit. Soit ! Mais il y a bien d'autres choses au sujet desquelles tu ne peux pas dire : je ne suis pas doué. Voilà les choses que tu dois montrer, parce qu'elles sont totalement en ton pouvoir : être sans duplicité, être sérieux, endurer la souffrance, mépriser le plaisir, ne pas se plaindre du Destin, avoir peu de besoins, être libre, bienveillant, simple, éviter le bavardage, posséder la grandeur d'âme. Ne sens-tu pas combien il y a de choses que tu es en mesure de montrer, pour lesquelles l'absence de don et de capacité naturelle ne peut te servir d'excuse ? »

A la prise de conscience par laquelle on découvre le moi psychologique, avec ses qualités et ses défauts, tel qu'il est déterminé par le Destin, s'oppose ainsi la prise de conscience du moi en tant précisément que principe directeur capable d'accéder à la sphère de la moralité. Il y a ici deux aspects de la faculté de penser et de la raison. Si la raison est inhérente à tout être humain, elle n'est égale, pour tous les hommes, que comme faculté de jugement et de décision morale, mais cela n'empêche pas qu'il y ait des différences de qualité dans le domaine de la spéculation et de l'expression, selon les particularités psychologiques individuelles. Précisons bien que le moi, comme principe de liberté capable d'accéder à la moralité, que le principe directeur n'est, par lui-même, ni bon ni mauvais. Il est indifférent. Pouvoir choisir, c'est pouvoir choisir le bien ou le mal, c'est donc pouvoir être bon ou mauvais. La rationalité n'est pas, comme pour Platon, bonne par elle-même. La raison peut être totalement dépravée ²⁵ (X,13) :

« [Ces mauvaises actions], les hommes les commettent non avec leurs mains ou leurs pieds, mais avec la partie la plus noble d'eux-mêmes, qui devient pourtant, si elle le veut, foi, pudeur, vérité, loi, bon *daimôn*. »

La délimitation du moi, comme puissance de liberté, transcendant le Destin, équivaut à la délimitation de la faculté que j'ai de juger et de donner ou de refuser mon assentiment à mes juge-

ments, à mes jugements de valeur. Je peux être contraint par le Destin à avoir un corps, à être pauvre ou malade, à avoir faim, à mourir tel jour, mais je peux penser ce que je veux au sujet de ces situations ; je peux refuser de les considérer comme des malheurs ; cette liberté du regard, personne ne peut me l'arracher. Mais au nom de quoi, en vertu de quoi vais-je juger que le seul bien est le bien moral, que le seul mal est le mal moral ? C'est ici qu'intervient le mystère de la liberté. Le moi comme pouvoir de juger et de choisir peut devenir, comme disait Marc Aurèle, « foi, pudeur, vérité, loi, bon *daimôn* » ou le contraire. Il peut donc, s'il le veut, s'identifier à la Raison universelle, à la Norme transcendante qui pose la valeur absolue de la moralité. En écrivant ses exercices spirituels, Marc Aurèle se situe précisément à ce niveau, c'est-à-dire qu'il s'identifie à cette Raison universelle, à cette Norme transcendante. C'est ce qu'Épictète appelle l'« Autre » (I,30,1) :

« Quand tu vas trouver quelque puissant, souviens-toi qu'il y a un Autre qui de là-haut regarde ce qui se passe et qu'il vaut mieux lui plaire qu'à cet homme. »

C'est cet Autre qui, comme une voix intérieure, dialogue avec le principe directeur dans la discussion qu'imagine Épictète à la suite de ce texte, mais c'est aussi cet Autre transcendant que Marc Aurèle fait dialoguer avec lui dans les *Pensées*.

Bien que Marc Aurèle ne fasse pas explicitement la distinction, on peut dire qu'il y a donc une différence entre la *liberté de choix*, grâce à laquelle le principe directeur a la possibilité de se rendre lui-même bon ou mauvais, et la *liberté réelle*, grâce à laquelle, choisissant le bien moral et la Raison universelle, le principe directeur réussit à ce que ses jugements soient vrais, ses désirs réalisés, ses volontés efficaces. C'est seulement cette liberté réelle qui est proprement la liberté.

Le principe directeur est donc une « citadelle intérieure » inexpugnable, inexpugnable déjà en tant que liberté de choix, que l'on ne peut forcer, si elle refuse, mais bien plus inexpugnable encore en tant que liberté réelle, si, grâce à son identification avec la Raison universelle, elle se libère de tout ce qui pourrait asservir ses jugements, ses désirs et sa volonté (VIII,48) :

« Souviens-toi que le principe directeur devient invincible, quand, rassemblé sur lui-même, il se contente de ne pas faire ce qu'il ne veut pas, même si cette résistance est irrationnelle.

Mais que sera-ce, lorsqu'il émet un jugement en s'entourant de circonspection et de raison ? Voilà pourquoi l'intelligence libre de passions est une citadelle. Car l'homme n'a aucune forteresse qui soit plus forte que celle-là. S'il s'y réfugie, il y sera désormais dans une position inexpugnable.»

Ainsi, en découvrant qu'il est libre de juger, de donner aux événements la valeur qu'il veut, et que rien ne peut le forcer à commettre le mal moral, le principe directeur éprouve un sentiment de sécurité absolue ; rien ne peut plus l'envahir ni le troubler. Il est comme le promontoire sur lequel viennent se briser les vagues. Lui reste debout, immobile, et autour de lui viennent mourir les bouillonnements des flots (IV,49,1).

Dans le texte de Marc Aurèle que nous avons longuement commenté plus haut ²⁶, nous avons pu observer une équivalence totale entre cinq termes : le moi, l'intellect (*noûs*), la puissance de réflexion (*dianoia*), le principe directeur (*hégemonikon*), le *daimôn* intérieur. Cela est tout à fait conforme à la tradition stoïcienne, même la notion de *daimôn*, qui apparaît, assez clairement semble-t-il, chez Chrysippe ²⁷, qui définit la vie bienheureuse comme celle qui fait tout « selon l'accord du *daimôn* qui est en chacun de nous avec la volonté du gouverneur de l'univers ».

Le lecteur moderne comprendra facilement que l'on identifie le moi avec l'intellect, la puissance de réflexion, ou le principe directeur. Mais la notion de *daimôn* lui paraîtra plus obscure. Il est vrai qu'elle est très ancienne : dans les poèmes homériques, le *daimôn* évoque souvent la notion de destin individuel et, d'une manière générale, un principe divin diffus. Sans parler du fameux *daimôn* de Socrate, qui est présenté par Platon comme une voix intérieure, on notera que Platon lui-même, à la fin du *Timée* (90a), parlant de l'âme raisonnable, « qui est, en nous, l'âme souveraine », affirme que « le dieu en a fait cadeau à chacun de nous comme d'un *daimôn* » et que l'homme qui est parvenu à toucher la vraie réalité « sans cesse rend un culte à la divinité, en gardant en bon état le *daimôn* qui habite en lui ». Pour Aristote, l'intellect qui est en nous est quelque chose de divin ²⁸.

Ce *daimôn* qui est en nous n'est-il pas une puissance qui transcende le moi et que l'on ne peut identifier au moi ? Pourtant, pour Platon, nous sommes l'âme raisonnable. Et néanmoins, il dit que nous devons garder ce *daimôn* « en bon état ». Cela évoque probablement la statue d'un dieu à laquelle il faut rendre un culte.

Chez Marc Aurèle, nous rencontrons la même ambiguïté. Par-

fois, il dit qu'il faut conserver, préserver de toutes souillures cette divinité intérieure, comme si elle pouvait être souillée (II,13,1 ; II,17,4 ; III,12,1 ; III,16,3). Parfois, au contraire, il affirme qu'il faut faire ce que veut le *daimôn* que Dieu nous a donné, comme s'il était une réalité qui nous transcende (III,5,2 ; V,27).

En fait, ces affirmations ne signifient pas, pour Marc Aurèle, que le *daimôn* soit quelque chose de différent de la puissance de réflexion ou de l'intellect. De la puissance de réflexion, il dira par exemple (comme du *daimôn*) qu'il faut veiller, pendant toute sa vie (III,7,4), « à la préserver d'une déformation qui ne conviendrait pas à un vivant qui pense et qui vit en communauté avec les autres hommes ».

A vrai dire, si l'on remplace *daimôn* par « raison », tout s'éclaircit : d'une part, la raison est, aux yeux des stoïciens, une partie de la Raison divine universelle, qui nous a été donnée par celle-ci, et il faut faire ce que veut la raison. Mais, d'autre part, notre raison peut se corrompre, et il faut donc veiller à la préserver de toute atteinte : ce don céleste est un don fragile.

Mais quel rapport y a-t-il entre ce *daimôn* et le moi ? N'apparaît-il pas comme transcendant au moi ? Il est vrai qu'il correspond à cette Norme transcendante dont nous avons parlé et qui était précisément la Raison. Il correspond à cet « Autre » qu'évoquait Épictète, à une sorte de voix intérieure qui s'impose à nous. Mais c'est là justement le paradoxe de la vie morale. Le moi s'identifie à une Raison transcendante qui est à la fois au-dessus de lui et lui-même : « Quelqu'un qui soit en moi, plus moi-même que moi ²⁹. » Plotin ³⁰ dira de l'Intellect, par lequel nous vivons d'une vie spirituelle : « C'est une partie de nous-mêmes et nous montons vers lui. » Si le moi s'élève ainsi à un niveau transcendant, il lui est très difficile de s'y maintenir. La figure du *daimôn* permet à Marc Aurèle d'exprimer, dans une tonalité religieuse, la valeur absolue de l'intention morale, de l'amour du bien moral. Aucune valeur n'est supérieure à la vertu et au *daimôn* intérieur (III,6,1-2). Tout le reste est mesquinerie et de peu de prix (III,6,3), en comparaison avec les mystères qui honorent l'éminente dignité du *daimôn* intérieur.

Il y a quelque chose de tout à fait remarquable dans cette affirmation stoïcienne de la transcendance de l'ordre de l'intention morale par rapport à toute autre réalité. On peut la comparer à la distinction des trois ordres que l'on trouve chez Pascal : la « chair », l'« esprit », la « volonté ³¹ », et surtout : les « corps », les

« esprits », la « charité ». Chaque ordre transcende infiniment l'autre : « De tous les corps ensemble, on ne saurait en faire réussir une petite pensée ; cela est impossible et d'un autre ordre. De tous les corps et esprits, on n'en saurait tirer un mouvement de vraie charité. Cela est impossible, d'un autre ordre, surnaturel ³². » Cette pensée, chez Pascal, est destinée à faire comprendre que Jésus-Christ n'a ni l'éclat de la grandeur physique et charnelle ni celui du génie intellectuel. Rien n'est ni plus simple ni plus caché. Sa grandeur est d'un tout autre ordre. De la même manière, pour les stoïciens, l'ordre de la bonne volonté, l'ordre de l'intention morale, transcende infiniment aussi bien l'ordre de la pensée et du discours théoriques que celui de la grandeur physique. Ce qui égale l'homme à Dieu, c'est la raison choisissant le bien moral.

– « Tout est affaire de jugement de valeur »

On pourrait penser que la discipline de l'assentiment qui prescrit de ne consentir qu'aux représentations compréhensives et qui représente, nous l'avons vu ³³, la logique vécue et mise en pratique, ne s'exerce que dans un domaine limité et déterminé, celui de la rectitude du discours intérieur, sans empiéter sur les autres domaines d'exercice : ceux du désir et de l'action.

En fait, il n'en est rien. Tout d'abord, elle ne s'exerce pas seulement à propos du discours intérieur, mais aussi du discours extérieur. Autrement dit, elle consiste à ne pas se mentir et à ne pas mentir aux autres ³⁴. C'est pourquoi Marc Aurèle appelle « vérité » (IX,1,2) la vertu qui lui correspond. Mais surtout, comme nous l'avons entrevu tout au long de ce chapitre, elle embrasse en un certain sens les autres disciplines qui ne peuvent se pratiquer que par une rectification perpétuelle de notre discours intérieur, et de ce que nous nous disons à nous-mêmes sur les choses. D'une part, la pratique de la discipline de l'assentiment, c'est-à-dire la critique des jugements de valeur, suppose que l'on admette le principe d'action qui est fondamental dans le stoïcisme : il n'y a de bien que le bien moral, il n'y a de mal que le mal moral. D'autre part, la pratique des disciplines du désir et de l'action consiste essentiellement dans la rectification des jugements que nous portons sur les choses. Car on peut dire que, selon les stoïciens, de manière générale en laissant de côté les raffinements doctrinaux et les querelles d'école, le désir et l'impulsion à l'action sont essentiellement des assentiments ³⁵. Leur notion implique sans doute celle d'un « mou-

vement-vers », mais ce mouvement est inséparable de l'adhésion intérieure à un certain jugement, à un certain discours prononcé au sujet des choses.

On peut donc dire avec Marc Aurèle que « tout est affaire de jugement de valeur ». Il n'y a là aucun subjectivisme ou scepticisme, mais simplement l'application de ce qu'on pourrait appeler l'« intellectualisme » stoïcien, hérité du socratismes, c'est-à-dire de la doctrine selon laquelle toute vertu est un savoir ³⁶ et tout vice une ignorance. Quel que soit le sens exact de la doctrine socratique, il est clair qu'il ne s'agit pas d'un savoir ou d'une ignorance théoriques et abstraits, mais d'un savoir et d'un non-savoir qui engagent l'individu. Il s'agit en effet d'un savoir qui porte, non sur des jugements d'existence, mais sur des jugements de valeur, qui mettent en cause toute la manière de vivre. L'anglicisme « réaliser » exprime bien cette nuance. L'homme qui commet une faute ne « réalise » pas que son action est mauvaise : il la croit bonne, par un faux jugement de valeur. L'homme de bien « réalise » que le bien moral est le seul bien, c'est-à-dire qu'il comprend à quel genre de vie l'engage ce jugement de valeur. Est impliquée dans cette doctrine l'idée que tout homme a le désir naturel du bien et qu'il ne peut le manquer qu'en se trompant sur la nature de celui-ci. Comme l'a bien noté R. Schaerer ³⁷, c'est sur ce postulat que se fonde la dialectique socratique et platonicienne : « Aucune discussion n'est possible si l'adversaire refuse d'admettre que le bien, sous une forme ou sous une autre, l'emporte sur le mal. »

C'est dans la perspective de cet « intellectualisme » que l'on peut dire : « Nul n'est méchant volontairement », car le méchant, bien qu'il désire naturellement le bien, est trompé par le jugement de valeur qu'il porte sur la nature du bien. Et, comme le disent Épicète et Marc Aurèle ³⁸, à la suite de Platon : « C'est involontairement que chaque âme est privée de la vérité. »

Épicète exprime ailleurs avec beaucoup de force cette doctrine (II,26) :

« Toute faute implique une contradiction. Car puisque celui qui pèche ne veut pas faillir, mais réussir, il est évident qu'il ne fait pas ce qu'il veut. Le voleur, en effet, que veut-il faire ? Ce qui lui est utile. Dès lors, si le vol est pour lui chose nuisible, il ne fait pas ce qu'il veut. Or, toute âme raisonnable a naturellement en horreur la contradiction. Tant qu'elle n'a pas conscience d'être engagée dans une contradiction, rien ne l'empêche de faire des choses contradictoires, mais dès qu'elle en a pris conscience, elle doit de toute néces-

sité s'écarter de la contradiction et la fuir, absolument comme pour l'erreur : une dure nécessité oblige à y renoncer celui qui s'aperçoit de cette erreur, mais aussi longtemps qu'elle n'apparaît pas, il y adhère comme au vrai. Il est donc habile à raisonner et il sait en même temps réfuter et convaincre, celui qui est capable de montrer à chacun la contradiction qui est la cause de sa faute, et de lui faire voir clairement comment il ne fait pas ce qu'il veut et fait ce qu'il ne veut pas. Si, en effet, on peut montrer cela à un homme, de lui-même il battra en retraite, mais tant qu'on ne le lui montrera pas, ne sois pas surpris s'il persiste dans sa faute, car c'est en se représentant que c'est une bonne action qu'il fait ce qu'il fait. Voilà pourquoi Socrate, plein de confiance en cette faculté, disait : " Je n'ai pas l'habitude d'invoquer d'autre témoin de mes paroles, et je me contente toujours de celui qui discute avec moi, je réclame son suffrage, j'en appelle à son témoignage, et lui seul il remplace pour moi tous les autres. " C'est qu'il savait ce qui met en branle l'âme raisonnable : semblable à une balance, elle s'inclinera, qu'on le veuille ou non. Montre au principe directeur raisonnable la contradiction et il y renoncera. Mais si tu ne la montres pas, accuse-toi toi-même plutôt que celui que tu n'arrives pas à convaincre. »

« Tout est affaire de jugement de valeur » (II,15 ; XII,26,2), qu'il s'agisse de la discipline de l'assentiment, de la discipline du désir, de la discipline de l'action. Les deux dernières se réduisent-elles donc à la première ? Les descriptions de Marc Aurèle et d'Épictète nous invitent à penser qu'elles s'exercent dans des domaines différents, selon les rapports différents que nous avons avec la réalité. Mon rapport à la Nature universelle et au cosmos est l'objet de la discipline du désir, mon rapport à la nature humaine, celui de la discipline de l'action, mon rapport avec moi-même en tant que pouvoir d'assentiment, celui de la discipline de l'assentiment. Mais il n'en reste pas moins que c'est la même méthode qui s'exerce dans ces trois disciplines : il s'agit toujours d'examiner et de critiquer les jugements que je porte, que ce soit sur les événements qui m'arrivent ou que ce soit sur l'action que je veux entreprendre. De ce point de vue, comme l'a dit É. Bréhier, « la logique pénètre toute la conduite ³⁹ ».

VII

LE STOÏCISME DES PENSÉES. LA DISCIPLINE DU DÉSIR OU L'AMOR FATI

1. Discipline du désir et discipline de l'impulsion

Les anciens stoïciens ne distinguaient que deux fonctions principales du principe directeur : l'assentiment, se rapportant au domaine de la représentation et de la connaissance, et l'impulsion active (*hormé*), le vouloir, se rapportant au domaine de la motricité, du mouvement vers les objets, provoqué par les représentations ¹. Épictète et Marc Aurèle à sa suite *sont les seuls* à distinguer, non plus deux, mais trois fonctions : l'assentiment, le désir et l'impulsion active, auxquelles correspondent les trois disciplines de l'assentiment, du désir et de l'impulsion.

Il est intéressant de constater que nous trouvons chez Marc Aurèle une description systématique de la réalité qui justifie cette opposition entre désir et impulsion d'une manière beaucoup plus précise que ce que l'on peut trouver dans les propos d'Épictète rapportés par Arrien.

Désir et impulsion active représentent un dédoublement de la notion de volonté : le désir est en quelque sorte une volonté inefficace, et l'impulsion active (ou tendance) une volonté qui produit un acte. Le désir se rapporte à l'affectivité, la tendance à la motricité. Le premier se situe dans le domaine de ce que nous éprouvons, plaisir et douleur, et de ce que nous souhaitons éprouver : c'est le domaine de la passion, au sens à la fois d'un état de l'âme et d'une passivité à l'égard d'une force extérieure qui s'impose à nous. La seconde se situe, au contraire, dans le domaine de ce que nous voulons ou ne voulons pas faire : c'est le domaine de l'action,

de l'initiative, avec l'idée d'une force intérieure à nous qui veut s'exercer.

Pour Marc Aurèle, le désir ou l'aversion supposent une passivité; ils sont provoqués par les événements extérieurs, qui, eux-mêmes, sont produits par la *cause* qui est *extérieure* à nous, alors que la tendance à agir ou à ne pas agir est l'effet de la *cause* qui est *intérieure* à nous (IX,31). Ces deux causes correspondent, pour lui, respectivement à la *Nature commune et universelle*, et à *notre nature* (XII,32,3):

« Rien n'a d'importance, sinon agir, comme *ta propre nature* te le commande, pâtir, comme la *Nature commune* l'apporte. »

Et encore (V,25):

« En ce moment-même, j'ai ce que veut que j'aie en ce moment la *Nature commune* et je fais en ce moment ce que *ma propre nature* veut que je fasse en ce moment. »

Ou bien (VI,58):

« Vivre selon la raison de *ta propre nature*, personne ne t'en empêche. Contre la raison de la *Nature commune*, rien ne t'arrivera. »

En opposant cause extérieure et cause intérieure, Nature commune et nature propre, Marc Aurèle donne donc un fondement ontologique à la discipline du désir et à celle de l'impulsion. La première a pour objet mon rapport avec le cours immense, inexorable, imperturbable de la Nature, avec le flux des événements. A chaque instant je rencontre l'événement qui m'était réservé par le Destin, c'est-à-dire finalement par la Cause unique, universelle et commune de toutes choses. La discipline du désir consistera donc à refuser de désirer autre chose que ce que veut la Nature du Tout.

La seconde, la discipline de l'impulsion active et du vouloir, a pour objet la manière dont ma minuscule causalité s'insère dans la causalité du monde. Elle consiste à vouloir faire ce que ma nature propre veut que je fasse.

Nous avons vu² que la discipline de l'assentiment constitue en quelque sorte la méthode fondamentale des deux autres disciplines, désir et impulsion dépendant tous deux de l'assentiment que l'on donne ou non aux représentations. S'il en est ainsi,

puisque en quelque sorte la discipline de l'assentiment est impliquée dans les deux autres, l'exercice de la vie philosophique se résumera dans les deux disciplines du désir et du vouloir actif (XI,13,4):

« Quel mal peut-il y avoir pour toi, si tu *fais* ce qui, en ce moment présent, convient à *ta nature*,
et si tu *acceptes* ce qui, en ce moment présent, vient au bon moment pour la *Nature du Tout*? »

Que représentent exactement ces deux natures? « Ma » nature n'est pas mon caractère particulier individuel, mais ma nature d'homme, ma raison, commune avec celle de tous les hommes. Elle correspond ainsi à ce moi transcendant dont nous avons parlé à propos de la discipline de l'assentiment, à ce principe divin, à ce *daimôn* qui est en nous (V,10,6):

« Rien ne m'arrivera qui ne soit conforme à la *Nature du Tout*,
Il dépend de moi de ne rien *faire* qui soit contraire à *mon dieu et mon daimôn*. »

« Ma » nature et la Nature commune ne s'opposent pas, ne sont pas extérieures l'une à l'autre, car « ma » nature et « ma » raison ne sont que l'émanation de la Raison universelle et de la Nature universelle, qui sont immanentes à toute chose. Les deux natures sont donc identiques (VII,55,1):

« Dirige tes regards tout droit, pour voir vers quoi te mène la nature : *celle du Tout*, par le moyen des *événements* qui viennent à ta rencontre, *la tienne*, par le moyen de ce que tu *dois faire*. »

Ces notions remontent d'ailleurs à l'ancien stoïcisme, au moins à Chrysippe³, qui, définissant la fin morale comme vie conforme à la nature, précisait bien que, par ce mot, il entendait à la fois la Nature universelle et la nature propre à l'homme. De même, l'identité entre la « nature » (*phusis*) et la « raison » (*logos*) est attestée dans toute la tradition stoïcienne⁴. L'identité de ces deux termes signifie que le monde et tous les êtres sont produits dans un processus de croissance (c'est en un certain sens la signification du mot *phusis*), qui a en lui-même sa méthode, sa loi rationnelle d'enchaînement et d'organisation (c'est le sens du mot *logos*). L'être raisonnable qu'est l'homme vit selon sa nature lorsqu'il vit

selon sa loi interne qui est la raison. On revient toujours à l'intuition fondamentale du stoïcisme : la cohérence avec soi-même, qui est en même temps la loi génératrice de la réalité et celle qui régit la pensée et la conduite humaine. Les deux disciplines, celle du désir et celle de l'impulsion, consistent finalement à rester en cohérence avec soi, c'est-à-dire avec le Tout dont nous faisons partie (IV,29,2) :

« C'est un fugitif, celui qui fuit la raison de la cité humaine... c'est un abcès du monde, celui qui se sépare et s'éloigne de la Raison de la Nature commune, en accueillant avec déplaisir les événements qui lui arrivent... C'est un membre amputé de la cité, celui qui sépare son âme particulière de celle des autres êtres raisonnables, car l'âme est une. »

Par la discipline du désir, nous ne devons désirer que ce qui est utile au Tout du monde, parce que cela est voulu par la Raison universelle; par la discipline du vouloir et de l'impulsion, nous ne devons vouloir que ce qui sert le Tout de la cité humaine, parce que c'est ce que veut la raison droite, commune à tous les hommes.

2. Circonscrire le présent

Le lecteur l'aura peut-être déjà remarqué : ce qui caractérise très spécifiquement la présentation des trois thèmes d'exercice chez Marc Aurèle et ce qui la différencie considérablement de ce que l'on trouve dans les exposés analogues contenus dans les propos d'Épictète rédigés par Arrien, c'est l'insistance avec laquelle Marc Aurèle souligne que ces exercices se rapportent au présent : à la représentation *présente*, pour la discipline de l'assentiment; à l'événement *présent*, pour la discipline du désir; à l'action *présente*, pour la discipline de l'impulsion active. Nous avons déjà vu que l'exercice destiné à délimiter et à circonscrire le moi était en même temps, indissolublement, un effort pour se concentrer sur le présent⁵.

Ce processus de délimitation du présent est tout à fait analogue au processus par lequel, dans la représentation objective et adéquate, nous nous en tenons aux faits, à la réalité, en refusant d'y ajouter un jugement de valeur. En un certain sens, en effet, les jugements de valeur qui nous troublent se rapportent toujours au passé ou à l'avenir. Nous nous agitions au sujet des conséquences

qu'aura pour nous dans le futur un événement présent, mais aussi un événement passé, ou bien nous redoutons un événement futur. En tout cas, au lieu de nous en tenir strictement à ce qui se passe actuellement, notre représentation déborde vers le passé et vers l'avenir, c'est-à-dire vers quelque chose qui ne dépend pas de nous et qui est donc indifférent (VI,32,2) :

« Pour la faculté de réflexion (*dianoia*), sont indifférentes toutes les choses qui ne sont pas ses activités propres. Mais toutes les choses qui sont ses activités propres sont en son pouvoir. Et, d'ailleurs, même parmi ces activités, elle ne se soucie que du présent. Car ses activités futures ou passées, celles-là aussi, en ce moment présent, lui sont indifférentes. »

Seul le présent est en notre pouvoir, tout simplement parce que nous ne vivons que le moment présent (III,10,1; XII,26,2; II,14). Prendre conscience du présent, c'est prendre conscience de notre liberté.

Car le présent n'est réel et il n'a de valeur que si nous en prenons conscience, c'est-à-dire si nous le délimitons en distinguant, du passé et de l'avenir, l'événement présent ou l'action présente. Il nous faut ainsi reconnaître que notre vie réelle se limite à cette pointe minuscule qui nous met en contact, à chaque instant, activement ou passivement, par l'intermédiaire de l'événement présent ou de l'action présente, avec le mouvement général de l'univers. « Circonscrire le vécu présent », c'est en effet à la fois l'isoler par rapport au passé et à l'avenir, et reconnaître sa petitesse.

Cette délimitation du présent a deux aspects principaux. Il s'agit d'une part de rendre supportables les difficultés et les épreuves en les réduisant à une succession de courts instants, et il s'agit d'autre part d'intensifier l'attention portée à l'action ou le consentement aux événements qui viennent à notre rencontre. Ces deux aspects se ramènent d'ailleurs à une même attitude fondamentale, qui consiste, comme nous le laissons déjà entrevoir, à transformer notre manière de voir les choses et notre rapport au temps.

Le premier aspect apparaît très clairement dans ce texte (VIII,36) :

« Ne te trouble pas toi-même en te représentant à l'avance la totalité de ta vie. Ne cherche pas à additionner mentalement, dans leur

intensité et leur nombre, toutes les difficultés pénibles qui pourraient vraisemblablement survenir. Mais à l'occasion de chacune, lorsqu'elle se présente, interroge-toi toi-même : « Qu'y a-t-il dans cette affaire d'insupportable et d'intolérable ? » Car tu rougiras de toi-même si tu réponds oui à cette question. En outre, rappelle-toi que ce ne sont ni le passé ni le futur qui pèsent sur toi, mais toujours le présent. Mais celui-ci te paraîtra plus petit, si tu le circonscris en le définissant et l'isolant et si tu fais honte à ta faculté de réflexion si elle n'est pas capable d'affronter cette petite chose isolée. »

Nous retrouvons toujours la même méthode de critique des représentations et des jugements de valeur qui consiste à arracher aux choses leur fausse apparence qui nous effraie, à les définir adéquatement, sans entremêler des représentations étrangères à la représentation première et objective que nous en avons. C'est la méthode que nous avons appelée méthode de définition physique⁶. Elle consiste, selon Marc Aurèle, non seulement à réduire une réalité à ce qu'elle est, mais aussi à la décomposer en ses parties pour découvrir qu'elle n'est qu'un assemblage de ces parties-là et rien d'autre. Aucun objet ne peut nous faire perdre la maîtrise de nous-mêmes, si on le soumet à cette méthode de division (XI,2) :

« Une mélodie séduisante,... tu peux la mépriser si tu la divises en chacun de ses sons et si tu te demandes à propos de chacun d'eux si tu es moins fort que lui ; car tu serais rempli de honte. Il en sera de même, si tu fais cela pour la danse, en la décomposant en chaque mouvement ou chaque figure... Bref, sauf pour la vertu et ce qui est l'effet de la vertu, souviens-toi d'aller au plus vite aux parties d'un processus, et de parvenir, par la division que tu fais de ces choses, à en rabaisser la valeur. Transporte cette méthode aussi à l'ensemble de la vie. »

Est-ce à une lecture de Marc Aurèle ou à son expérience psychologique qu'Anatole France doit d'avoir fait une notation analogue : « Ma mère avait coutume de dire qu'à les détailler, les traits de Mme Gance n'avaient rien d'extraordinaire. Chaque fois que ma mère exprimait ce sentiment, mon père secouait la tête avec incrédulité. C'est qu'il faisait sans doute comme moi, cet excellent père : il ne détaillait pas les traits de Mme Gance. Et quelqu'en fût le détail, l'ensemble en était charmant⁷. »

Quoi qu'il en soit, on aura certainement remarqué la formule de Marc Aurèle : « Transporte cette méthode aussi à l'ensemble de la

vie. » Nous retrouvons ici la méthode de définition et de délimitation de l'instant présent dont nous parlions. De même qu'il ne faut pas perdre la maîtrise de soi à cause d'un chant ou d'une danse, car ils se réduisent finalement à une suite de notes ou de mouvements qui sont autant d'instantanés successifs, de même il ne faut pas se laisser décourager par la représentation globale de toute la vie, c'est-à-dire par la somme de toutes les difficultés et de toutes les épreuves qui nous attendent. Notre vie est comme la danse ou le chant, divisible en unités, et elle n'est faite que de ces unités. C'est chacune de ces unités qu'il suffit de réaliser successivement pour exécuter un mouvement de danse, ou un chant. De même, la vie n'est faite que d'une suite d'instantanés, que nous vivons successivement, et que l'on peut maîtriser d'autant plus que l'on sait les définir et les isoler exactement.

Par ailleurs, l'autre finalité de l'exercice de définition du présent, c'est d'intensifier l'attention à ce que nous sommes en train de faire ou de vivre. Il ne s'agit plus cette fois de diminuer la difficulté ou la souffrance, mais au contraire d'exalter la conscience de l'existence et la conscience de la liberté. Marc Aurèle ne développe pas ce thème, mais on peut le pressentir dans l'insistance avec laquelle il revient sur la nécessité de se concentrer sur la représentation *présente*, l'action *présente*, l'événement *présent*, et de ne pas s'inquiéter du passé ni de l'avenir (XII,1,1-2) :

« Tout ce bonheur que tu cherches à atteindre par de longs détours, tu peux l'avoir tout de suite... Je veux dire si tu laisses derrière toi tout le passé, si tu abandonnes le futur à la providence et si tu disposes le présent selon la piété et la justice. »

Il faut préciser ici que la piété représente, pour Marc Aurèle, la discipline du désir qui nous fait consentir « pieusement » à la volonté divine manifestée dans les événements, et que la justice correspond pour lui à la discipline de l'action qui nous fait agir au service de la communauté humaine. Même exhortation encore (XII,3,4) :

« Si tu t'appliques seulement à vivre la vie que tu vis, c'est-à-dire le présent, tu pourras passer tout le temps qui te reste jusqu'à ta mort avec calme, bienveillance, sérénité. »

Il s'agit de se consacrer totalement et de tout cœur à ce que l'on est en train de faire pour l'instant, sans s'inquiéter du passé ni de l'avenir (VI,7) :

« Ta seule joie, ton seul repos : passer d'une action accomplie au service de la communauté à une autre action accomplie au service de la communauté, accompagnée du souvenir de Dieu. »

Cette attitude exprime aussi un sentiment d'urgence. La mort peut surgir à n'importe quel moment (II,5,2) : « Il faut accomplir chaque action de la vie comme si c'était la dernière. » Dans la perspective de la mort, il est impossible de laisser passer avec légèreté un seul instant de la vie. Si l'on croit, comme Marc Aurèle et les stoïciens, que le seul bien, c'est l'action morale, c'est l'intention parfaitement bonne, parfaitement pure, alors il faut, dans l'instant même, transformer notre manière de penser et d'agir. Maintenant ou jamais ! Cette pensée de la mort donne à chaque instant présent de la vie son sérieux, sa valeur infinie, sa splendeur. « Accomplir chaque action de la vie comme si c'était la dernière », c'est vivre l'instant présent avec une telle intensité et un tel amour que toute une vie, en quelque sorte, y soit contenue et s'y achève.

La plupart des hommes ne vivent pas, parce qu'ils ne vivent pas dans le présent, mais sont toujours hors d'eux-mêmes, aliénés, tirés en arrière ou en avant par le passé ou l'avenir. Ils ignorent que le présent est le seul point où ils soient réellement eux-mêmes, libres, le seul point aussi qui nous donne, grâce à l'action et à la conscience, accès à la totalité du monde.

Pour bien comprendre l'attitude de Marc Aurèle à l'égard du présent, il faut rappeler ce qu'était la définition stoïcienne du présent, telle que nous la trouvons rapportée dans un résumé de cette philosophie⁸ :

« De même que le vide est totalement infini, le temps est totalement infini dans les deux sens. Le passé et le futur sont infinis. Il [= Chrysippe] dit très clairement que jamais le temps n'est présent. Car, puisque ce qui est continu se divise à l'infini, selon cette division à l'infini, le temps tout entier est soumis à cette division. Donc il n'y a pas, au sens propre du terme, de temps présent. Mais on parle de temps présent au sens large (*kata platos*). Chrysippe dit en effet que seul le temps présent "appartient actuellement" = *hyparchein* [à un sujet], tandis que le passé et le futur sont réalisés = *hyphestanai*, mais "n'appartiennent pas du tout, dit-il, actuellement" [à un sujet], comme on dit aussi que n' "appartiennent

actuellement " que les seuls prédicats qui arrivent effectivement, par exemple le "se promener" m'appartient actuellement quand je me promène, et pourtant ne m'appartient pas actuellement quand je suis couché ou assis... »

Nous rencontrons ici deux conceptions du présent diamétralement opposées. La première considère le présent comme la limite entre le passé et le futur dans le temps continu et donc divisible à l'infini. Dans cette perspective quasi mathématique, le présent n'existe pas. Selon la seconde conception, le présent est défini en relation à la conscience humaine qui le perçoit et à l'unité de l'intention et de l'attention que je lui applique. C'est ce que je suis en train de faire, d'exprimer et de ressentir actuellement. De ce point de vue, le présent a une certaine durée, une certaine « épaisseur » qui peut être plus ou moins grande (*kata platos*). En ce sens, la définition stoïcienne du présent est tout à fait analogue à celle de H. Bergson, dans *La Pensée et le Mouvant*, qui opposait le présent comme instant mathématique, qui n'est qu'une pure abstraction, et le présent qui a une certaine épaisseur, une certaine durée que définit et délimite plus ou moins mon attention⁹.

En s'efforçant de comprendre l'opposition que Chrysippe introduit entre le présent d'une part, le passé et l'avenir d'autre part, le lecteur aura sans doute admis que le présent est « ce qui m'appartient actuellement », mais il aura été très étonné de lire que le passé et le futur « sont réalisés ».

Sans vouloir entrer dans les raffinements de technicité de Chrysippe, qui semblaient déjà exagérés aux auteurs de l'Antiquité, on peut dire que, dans le texte que nous avons lu, ce qui importe est moins l'opposition des deux termes grecs employés par Chrysippe (*hyparchein* et *hyphestanai* ou ailleurs *hyphêstekenai*), tous deux signifiant « exister », « être réel », que leur différence de temps. Le mot *hyparchein*, employé à propos du présent, signifie « être réel comme un processus actuel » ; le mot *hyphestanai*, employé à propos du passé et de l'avenir, signifie « être réel comme quelque chose de déterminé et définitif ». Le premier a une valeur inchoative et durative : il s'agit de ce qui est en train de se passer en ce moment ; le second a une valeur définitive. Le lecteur acceptera volontiers que le passé ait une valeur définitive. Mais le futur ? Il faut se rappeler en fait que, pour les stoïciens, le futur était aussi déterminé que le passé¹⁰. Pour le Destin, il n'y a ni futur ni passé, tout est déterminé et défini¹¹. Si Chrysippe a choisi le mot *hyparchein*, c'est parce qu'il s'agit d'un terme de logique, communé-

ment employé par Aristote pour désigner l'inhérence d'un attribut ou d'un accident dans un sujet. Ce mot marque donc le rapport à un sujet. La promenade est « présente », c'est-à-dire « m'appartient actuellement », lorsque je me promène. Au contraire, le passé et le futur ne m'appartiennent pas actuellement. Même si je les pense, ils sont indépendants de mon initiative, ils ne dépendent pas de moi. Le présent n'a donc de réalité que par rapport à ma conscience, à ma pensée, à mon initiative, à ma liberté, qui lui donnent une épaisseur, une durée, qui est liée à l'unité de sens du discours prononcé, à l'unité de mon intention morale, à l'intensité de mon attention.

C'est toujours de ce présent duratif, de ce présent qui a une épaisseur, que parle Marc Aurèle. C'est dans ce présent que se situe évidemment la représentation que j'ai en ce moment, le désir que j'éprouve en ce moment, l'action que je fais en ce moment. Mais c'est aussi ce présent « épais » que je peux amoindrir, pour mieux le supporter, en le circonscrivant et en le définissant. Ce « rapetissement » du présent ne signifie pas, comme le prétend V. Goldschmidt¹², que, dans ce cas, le présent vécu se ramènerait à un instant mathématique, divisible à l'infini, en sorte que, toujours selon lui, il y aurait deux attitudes de Marc Aurèle à l'égard du présent, l'une qui dénoncerait l'irréalité de l'instant présent, l'autre qui donnerait une réalité au présent par l'initiative de l'agent moral. Nous avons vu, en effet, que, dans le cas du « rapetissement » du présent, Marc Aurèle comparait la vie avec un chant et une danse. Chant et danse sont composés d'unités : les notes, les mouvements, qui ont une certaine épaisseur, si petite soit-elle. Avec une succession d'irréels, on ne composera jamais ni une danse, ni un chant, ni une vie. Bien plus, lorsque Marc Aurèle parle du présent comme d'un point dans l'infini, il s'agit encore d'un présent vécu, ayant une épaisseur, comme le montre le contexte (VI,36,1) : « L'Asie, l'Europe sont des coins du monde. La mer, une goutte du monde. L'Athos, une motte du monde. Tout le temps présent, un point de l'éternité. Tout est petit, instable, tout s'évanouit [dans l'immensité]. » Marc Aurèle n'affirme ici l'irréalité ni de l'Asie, ni de la mer, ni de l'Athos, ni donc du présent, mais seulement, très scientifiquement, si l'on peut dire, leur petitesse relative – non leur irréalité – dans l'immensité du Tout¹³. C'est toujours la méthode de définition « physique ».

3. Le présent, l'événement et la conscience cosmique

La discipline du désir, selon Épictète¹⁴, avait pour fin de ne pas être frustré dans nos désirs et de ne pas tomber dans ce que nous cherchons à éviter. Pour cela, il ne fallait désirer que ce qui dépend de nous, c'est-à-dire le bien moral, ne fuir que ce qui dépend de nous, c'est-à-dire le mal moral. Pour ce qui ne dépend pas de nous, c'est-à-dire ce qui est indifférent, il ne fallait pas le désirer, mais il fallait aussi ne pas le fuir, car on risquait alors de « tomber dans ce que nous cherchons à éviter ». Épictète liait cette attitude au consentement au Destin.

Marc Aurèle reprend exactement cette doctrine, mais les implications et les conséquences de celle-ci apparaissent chez lui plus explicitement et plus clairement : la discipline du désir va se rapporter avant tout à la manière dont nous devons accueillir les événements qui résultent du mouvement général de la Nature universelle, et qui sont produits par ce que Marc Aurèle appelle la « cause extérieure » (VIII,7) :

« La nature raisonnable [c'est-à-dire la nature propre à l'homme] suit bien la voie qui lui est propre... si elle n'a de désir et d'aversion que pour ce qui dépend de nous et qu'elle accueille avec joie tout ce qui lui est donné en partage par la Nature universelle. »

Et ce qui lui est ainsi donné en partage, ce sont les événements qui lui adviennent (III,16,3) :

« Le propre de l'homme de bien est d'aimer et d'accueillir avec joie tous les événements qui viennent à sa rencontre (*sumbainonta*) et qui sont liés à lui par le Destin. »

Nous avons vu que, pour les stoïciens, ce qui m'était présent, c'était ce qui m'advenait actuellement, c'est-à-dire non seulement mon action actuelle, mais aussi l'événement présent auquel j'étais confronté. Encore une fois, comme dans le cas du présent en général, c'est mon attention, c'est ma pensée, qui découpe dans le flux des choses ce qui a un sens pour moi. Mon discours intérieur dira que tel événement m'advient. Par ailleurs, que j'en prenne conscience ou non, le mouvement général de l'univers, mis en branle et voulu par la Raison divine, a pour effet que je suis, de toute éternité, destiné à rencontrer tel ou tel événement. C'est

pourquoi j'ai traduit le mot *sumbainon* (étymologiquement « ce qui marche ensemble »), que Marc Aurèle emploie habituellement pour désigner ce qui arrive, par la tournure « l'événement qui vient à notre rencontre ». Plus exactement encore, il faudrait traduire « l'événement qui s'ajuste à nous », mais cette expression n'est pas toujours utilisable. En tout cas, c'est exactement le sens que Marc Aurèle donne au mot *sumbainon* (V,8,3) :

« Nous disons que les événements s'ajustent à nous (*sumbainein*), comme les maçons le disent des pierres carrées, dans les murs ou les pyramides, quand elles s'adaptent bien entre elles dans une combinaison déterminée. »

A l'image de la construction de l'édifice de l'univers vient se mêler celle du tissage, de l'entrelacement de la trame et de la chaîne, image traditionnelle et archaïque, liée à la figure des *Moirai*, qui, déjà chez Homère¹⁵, filent la destinée de chaque homme. Dans le papyrus orphique de Derveni¹⁶, puis chez Platon¹⁷ et les stoïciens, les Parques, qui sont au nombre de trois, appelées Lachesis, Clothô et Atropos, apparaissent comme les figures mythiques de la loi cosmique qui émane de la Raison divine. Citons ce témoignage sur la doctrine stoïcienne :

« Les *Moirai* (les Parts) sont appelées, à cause du partage (*diame- rismos*) qui est opéré par elles, Clothô (la fileuse), Lachesis (celle qui distribue les sorts), Atropos (l'inflexible) : Lachesis, parce qu'elle donne en partage le sort que reçoivent les individus selon la justice, Atropos, parce que la division des parts, dans tous ses détails, ne peut être changée et est immuable depuis les temps éternels, Clothô, parce que le partage se fait selon le Destin et que ce qui se produit va à son terme conformément à ce qu'elle a filé¹⁸. »

Un autre témoignage expose à peu près les mêmes représentations :

« Les *Moirai* tirent leur nom du fait qu'elles distribuent et donnent en partage quelque chose à chacun d'entre nous. Chrysippe suggère que le nombre des *Moirai* correspond aux trois temps dans lesquels toutes choses se meuvent circulairement et par lesquels toutes choses trouvent leur achèvement. Lachesis est appelée ainsi parce qu'elle attribue à chacun son destin ; Atropos est appelée ainsi à cause du caractère immuable et inchangeable de la répartition ; Clothô est appelée ainsi à cause du fait que toutes choses sont filées

et enchaînées ensemble et qu'elles ne peuvent parcourir qu'une seule voie, qui est parfaitement ordonnée¹⁹. »

Les « événements qui viennent à ma rencontre », « qui s'ajustent à moi », ont été entretissés avec moi par Clothô, figure du Destin, c'est-à-dire de la Raison universelle (IV,34) :

« Abandonne-toi volontiers à Clothô, laisse-la t'entretenir avec quelque événement qu'elle voudra. »

Marc Aurèle aime à évoquer cet entrelacement :

« Cet événement qui vient à ta rencontre... il t'est arrivé, il t'a été coordonné, il a été mis en rapport avec toi, ayant été filé avec toi, dès le commencement, à partir des causes les plus anciennes » (V,8,12).

« Quelque chose t'arrive ? – Bien : tout événement qui vient à ta rencontre a été lié avec toi par le Destin et a été filé avec toi à partir du Tout depuis le commencement » (IV,26).

« Quoi qu'il t'arrive, cela était préparé d'avance pour toi de toute éternité, et l'entrelacement des causes a, depuis toujours, tissé ensemble ta substance et la rencontre de cet événement » (X,5).

Ce motif fortement orchestré par Marc Aurèle n'est d'ailleurs pas absent des propos d'Épictète rapportés par Arrien (I,12,25) :

« Vas-tu t'irriter, être mécontent de ce que Dieu a mis en ordre, ces événements qu'il a lui-même définis et disposés, assisté par les *Moirai* qui étaient présentes à ta naissance et qui ont filé ton destin ? »

Cela signifie que si un événement, c'est-à-dire, pour les stoïciens, un prédicat (le « se promener » qui m'est présent lorsque « je me promène »), si un événement donc m'advient, il est produit par la totalité universelle des causes qui constituent le cosmos. La relation entre cet événement et moi-même suppose l'univers entier et la volonté de la Raison universelle. Nous aurons à examiner plus tard²⁰ si cette volonté définit tous les détails des événements ou si elle se contente d'une impulsion initiale. Mais, pour le moment, il nous suffira de retenir que, si je suis malade, si je perds mon enfant, si je suis victime d'un accident, c'est tout le cosmos qui est impliqué dans cet événement.

Cette connexion, cet entrelacement, cette implication de toutes choses en toutes choses est un des thèmes les plus chers à Marc Aurèle. Le cosmos, pour lui, comme pour les stoïciens, n'est qu'un seul être vivant, doué d'une conscience et d'une volonté uniques (IV,40) : « Comme tout y concourt à produire tout ce qui est produit, comme tout y est entrelacé et enroulé ensemble » pour former une « connexion sacrée » (IV,40; VI,38; VII,9).

Chaque moment présent et l'événement que j'y rencontre et ma rencontre avec cet événement impliquent donc et contiennent virtuellement tout le mouvement de l'univers. Une telle représentation est en accord avec la conception stoïcienne de la réalité comme mélange total, comme interpénétration de toutes choses en toutes choses²¹. Chrysippe parlait de la goutte de vin qui se mélange à la mer entière et s'étend au monde entier²². De telles visions du monde ne sont d'ailleurs pas périmées. Hubert Reeves parle quelque part de l'intuition d'E. Mach, selon laquelle « tout l'univers est mystérieusement présent à chaque endroit et à chaque instant du monde²³ ». Je ne veux pas dire ici que de telles représentations se fondent sur la science, mais qu'elles se fondent sur une expérience originelle, fondamentale, existentielle, qui s'exprime par exemple sous une forme poétique dans les vers de Francis Thompson :

*Toutes choses
Proches ou lointaines
D'une manière cachée
Sont liées les unes aux autres
Par une puissance immortelle
En sorte que vous ne pouvez pas cueillir une fleur
Sans déranger une étoile²⁴.*

En tout cas nous retrouvons ici encore cette intuition fondamentale : la cohésion, la cohérence de la réalité avec elle-même, qui conduisait les stoïciens à percevoir, dans chaque mouvement de l'être vivant aussi bien que dans le mouvement du cosmos tout entier, ou dans la perfection du sage, l'accord avec soi-même, l'amour de soi, comme le laisse entendre Marc Aurèle (X,21) :

« Elle aime, la Terre! Elle aime la pluie! Et lui aussi, il aime, le vénérable Éther! Et le Monde aussi aime à produire ce qui doit advenir. Je dis au Monde : J'aime, moi aussi, avec toi. Ne dit-on pas aussi : cela aime à arriver? »

Le langage courant, qui emploie « aimer » pour signifier « avoir l'habitude de », rejoint ici la mythologie qui donne à penser sous une forme allégorique qu'il est propre au Tout de s'aimer lui-même. C'est en effet à la grandiose image de l'hiérogamie entre le ciel (l'Éther) et la terre décrite par Euripide que Marc Aurèle fait ici allusion :

« Elle aime, la Terre! Elle aime la pluie, quand le champ sans eau, stérile de sécheresse, a besoin d'humidité. Et lui aussi, le vénérable Ciel, il aime! Il aime, rempli de pluie, à tomber sur la terre, par le pouvoir d'Aphrodite²⁵. »

Ce mythe laisse d'ailleurs entendre que cet amour de soi n'est pas un amour solitaire et égoïste du Tout pour lui-même, mais plutôt, au sein du Tout, l'amour des parties entre elles, des parties pour le Tout et du Tout pour les parties. Il y a entre les parties et le Tout une « harmonie », une « co-respiration », qui les accordent ensemble. Tout ce qui arrive à la partie est utile au Tout, tout ce qui est « ordonné » à chaque partie est « ordonné » (V,8), en quelque sorte médicalement, pour la santé du Tout, et donc de toutes les autres parties.

La discipline du désir consistera donc à replacer chaque événement dans la perspective du Tout. C'est pourquoi, nous l'avons dit²⁶, elle correspond à la partie physique de la philosophie. Replacer chaque événement dans la perspective du Tout, c'est à la fois comprendre que je le rencontre, qu'il m'est présent parce qu'il m'est destiné par le Tout, mais aussi que le Tout est présent en lui. En soi, puisque cet événement ne dépend pas de moi, il est indifférent, et on pourrait penser que le stoïcien va l'accueillir avec indifférence. Mais indifférence ne veut pas dire froideur. Bien au contraire : puisque cet événement est l'expression de l'amour que le Tout a pour lui-même, puisqu'il est utile au Tout, qu'il est voulu par le Tout, il faut le vouloir, il faut l'aimer. Ma volonté va donc s'identifier avec le vouloir divin qui a voulu cet événement. Être indifférent aux choses indifférentes, c'est-à-dire aux événements qui ne dépendent pas de moi, c'est en fait ne pas faire de différence entre eux, c'est donc les aimer également, comme le Tout, comme la Nature, les produit avec un égal amour. C'est le Tout qui, en moi et par moi, s'aime lui-même et il dépend de moi de ne pas rompre la cohésion du Tout en refusant d'accepter tel ou tel événement.

Ce sentiment de consentement aimant à la volonté du Tout,

cette identification au vouloir divin, Marc Aurèle les décrit en disant, par exemple, qu'il faut « se complaire » dans les événements qui nous arrivent, qu'il faut les « accueillir avec joie », les « accepter avec plaisir », les « aimer », les « vouloir ». Le *Manuel d'Épictète* rédigé par Arrien exprimait bien, lui aussi, cette attitude dans une formule frappante (c.8) qui contient toute la discipline du désir :

« Ne cherche pas à ce que ce qui arrive, arrive comme tu le veux, mais veuille que ce qui arrive, arrive comme il arrive, et tu seras heureux. »

Tout cela se résume admirablement dans cette prière au Monde écrite par Marc Aurèle (IV,23) :

« Tout ce qui est accordé avec toi est accordé avec moi, ô Monde ! Rien de ce qui, pour toi, vient à point, n'arrive, pour moi, trop tôt ou trop tard. Tout ce que produisent tes saisons, ô Nature, est fruit pour moi. De toi viennent toutes choses, en toi sont toutes choses, vers toi viennent toutes choses. »

Cela nous ramène au thème du présent. Ce n'est pas seulement parce qu'il est accordé avec le Monde que tel événement m'est prédestiné et qu'il est accordé avec moi, mais c'est surtout parce qu'il arrive en ce moment, en ce moment et pas à un autre, car il arrive selon le *kairos*, le bon moment, qui, les Grecs le savaient depuis toujours, est unique. Ce qui m'arrive en ce moment arrive donc au bon moment, selon le déroulement nécessaire, méthodique et harmonieux de tous les événements qui, chacun, arrivent à leur heure, en leur saison.

Et vouloir l'événement qui arrive en ce moment, dans l'instant présent, c'est vouloir tout l'univers qui le produit.

4. *Amor fati*

J'ai intitulé ce chapitre : *amor fati*. Ces deux mots latins ne sont évidemment pas employés par Marc Aurèle, qui écrit en grec ; bien plus, ils ne sont utilisés, à ma connaissance, par aucun écrivain latin de l'Antiquité. La formule est de Nietzsche, et, en faisant allusion à l'amour du Destin dont parle Nietzsche, j'ai voulu essayer de mieux faire comprendre, à l'aide d'analogies et de

contrastes, l'attitude spirituelle qui, chez Marc Aurèle, correspond à la discipline du désir. Nietzsche écrit par exemple :

« Ma formule pour ce qu'il y a de grand dans l'homme est *amor fati* : ne rien vouloir d'autre que ce qui est, ni devant soi, ni derrière soi, ni dans les siècles des siècles. Ne pas se contenter de supporter l'inéluctable, et encore moins se le dissimuler – tout idéalisme est une manière de se mentir devant l'inéluctable –, mais l'*aimer* ²⁷. »

« Tout ce qui est nécessaire, vu d'en haut et dans l'optique d'une vaste économie de l'ensemble, est également l'utile en soi : il ne faut pas seulement le supporter, il faut l'*aimer*... *Amor fati*, voilà le fond de ma nature ²⁸. »

« Ne rien vouloir d'autre que ce qui est. » Marc Aurèle aurait pu employer cette formule, comme il aurait pu souscrire à celle-ci :

« La question primordiale n'est absolument pas de savoir si nous sommes contents de nous, mais si en général nous sommes contents de quelque chose. A supposer que nous disions Oui à un seul instant, du même coup nous avons dit Oui non seulement à nous-mêmes, mais à l'existence tout entière. Car rien ne se suffit à soi-même, ni en nous, ni dans les choses. Et si notre âme n'a vibré et résonné de bonheur qu'une seule fois, comme une corde tendue, il a fallu toute une éternité pour susciter cet Unique événement – et toute éternité, à cet unique instant de notre Oui, fut acceptée, sauvée, justifiée et approuvée ²⁹. »

Chez Marc Aurèle, comme d'ailleurs chez Épictète, le consentement aimant à l'événement qui vient à notre rencontre n'est pas lié à la doctrine stoïcienne du Retour éternel, qui affirme que le monde se répète éternellement, parce que le Feu rationnel qui se déploie dans le monde est soumis à un mouvement perpétuel de diastoles et de systoles, engendrant par leur succession une suite de périodes toutes identiques, pendant lesquelles les mêmes événements se répètent de manière totalement identique. L'idée de la Providence et du Destin, la représentation de l'interpénétration totale de toutes les parties du monde et de l'accord aimant du Tout avec ses parties suffisent pour eux à justifier l'attitude de complaisance aimante à l'égard de tout ce que veut la Nature qui constitue la discipline du désir. Nietzsche, au contraire, lie l'amour du Destin au mythe du Retour éternel. Aimer le Destin, c'est alors vouloir que ce que je fais en ce moment et la manière dont je vis ma propre vie se répètent éternellement à l'identique :

c'est vivre tel instant de façon telle que je veuille revivre à nouveau, éternellement, précisément cet instant que je vis. C'est ici que l'*amor fati* de Nietzsche prend un sens extrêmement particulier :

« État le plus haut qu'un philosophe puisse atteindre : avoir envers l'existence une attitude dionysiaque : ma formule pour cela est *amor fati*... »

— Pour cela, il faut considérer les aspects reniés de l'existence non seulement comme *nécessaires*, mais comme souhaitables : et non seulement comme souhaitables par rapport aux aspects jusqu'alors approuvés (par exemple en tant que leurs compléments ou conditions premières), mais pour eux-mêmes, en tant qu'aspects plus puissants, plus féconds, plus *vrais* de l'existence, dans lesquels sa volonté s'exprime avec le plus de netteté ³⁰. »

Marc Aurèle, nous le verrons ³¹, considérer effectivement les aspects repoussants de l'existence comme des compléments nécessaires, des conséquences inéluctables de la volonté initiale de la Nature. Mais Nietzsche va bien au-delà. Entre le stoïcisme et Nietzsche, un abîme se creuse. Alors que le « oui » stoïcien est consentement à la rationalité du monde, l'affirmation dionysiaque de l'existence dont parle Nietzsche est un « oui » donné à l'irrationalité, à la cruauté aveugle de la vie, à la volonté de puissance par-delà le bien et le mal.

Nous sommes donc loin ici de Marc Aurèle. Mais ce détour nous a permis peut-être de mieux définir le consentement au Destin, qui est l'essentiel de la discipline de désir.

Les exercices de définition du moi et de concentration sur le présent dont nous avons parlé, liés au consentement au vouloir de la Nature manifesté dans chaque événement, élèvent donc la conscience à un niveau cosmique. En consentant à cet événement présent qui vient à ma rencontre et dans lequel le monde entier est impliqué, je veux ce que veut la Raison universelle, je m'identifie à elle, dans un sentiment de participation et d'appartenance à un Tout qui déborde les limites de l'individu. J'éprouve un sentiment d'intimité avec l'univers, je me plonge dans l'immensité du cosmos. On songe aux vers de W. Blake :

*Voir le Monde dans un grain de sable,
Le ciel dans une fleur des champs,
L'infinité dans le creux de la main
Et l'éternité dans une heure* ³².

Le moi comme volonté, comme liberté, coïncide avec la volonté de la Raison universelle, du *logos* répandu à travers toutes choses. Le moi, comme principe directeur, coïncide avec le principe directeur de l'univers.

Ainsi, si elle s'accompagne d'un consentement aux événements, la prise de conscience du moi, loin de l'isoler comme un îlot minuscule dans l'univers, l'ouvre au contraire à tout le devenir cosmique, dans la mesure où le moi se hausse précisément de sa situation limitée, de son point de vue partial et restreint d'individu, à une perspective universelle. Ma conscience se dilate ainsi aux dimensions de la conscience cosmique. En présence de chaque événement, si petit et si banal soit-il, mon regard rejoint celui de la Raison universelle.

Lorsque Marc Aurèle dit (IX,6) : « Te suffit la présente disposition intérieure, à condition qu'elle trouve sa joie dans la présente conjonction d'événements... », l'expression « Te suffit » signifie deux choses. Tout d'abord, comme nous venons de le voir, cela signifie que, dans cet instant présent, nous possédons toute la réalité. Comme dit Sénèque ³³, à chaque moment présent nous pouvons dire avec Dieu : « Tout est à moi. » Mais ensuite, cela veut dire que si, en ce moment présent, mon intention morale est bonne et donc si je suis heureux, toute la durée d'une vie et toute une éternité ne pourront m'apporter plus de bonheur : « Si on a la sagesse pour un instant, disait Chrysippe ³⁴, on ne le cédera pas en bonheur à celui qui la possède pendant l'éternité. » Comme le dit encore Sénèque ³⁵ : « La mesure du bien est la même, malgré la disproportion dans la durée. Que l'on dessine un cercle grand ou petit, la différence porte sur la surface qu'il renferme, non sur la forme. » Le cercle est un cercle, qu'il soit grand ou petit. De la même manière, le bien moral vécu dans l'instant présent est un absolu d'une valeur infinie que ni la durée ni rien d'extérieur ne peuvent augmenter. Ici encore, le présent que je vis en ce moment, je peux et je dois le vivre comme le dernier instant de ma vie. Car même s'il n'est pas suivi d'un autre, à cause de la valeur absolue de l'intention morale et de l'amour du bien vécus dans cet instant, je pourrai dire dans ce même instant : j'ai réalisé ma vie, j'ai eu tout ce que je pouvais attendre de la vie ³⁶. Je peux donc mourir. Marc Aurèle écrit (XI,1,1) :

« L'âme raisonnable [...] atteint sa fin propre à quelque endroit que se place le terme de sa vie. Ce n'est pas comme dans la danse ou le théâtre et les autres arts de ce genre, dans lesquels l'action totale est

inachevée, si quelque chose vient les interrompre. Mais l'action de l'âme raisonnable, en chacune de ses parties, à quelque point qu'on la prenne, réalise pour soi d'une manière pleine et sans défaut, ce qu'elle projetait, en sorte qu'elle peut dire " J'ai atteint mon achèvement. " »

Alors que la danse ou la lecture d'un poème n'atteignent leur but que lorsqu'elles sont achevées, l'activité morale atteint sa fin dans le fait même qu'elle est exercée. Elle est donc tout entière dans l'instant présent, c'est-à-dire dans l'unité de l'intention morale qui anime en ce moment même mon action ou ma disposition intérieure. Ici encore, l'instant présent m'ouvre ainsi immédiatement la totalité de l'être et de la valeur. On songe à la formule de Wittgenstein : « Si l'on entend par éternité, non pas une durée temporelle infinie, mais l'intemporalité, alors celui-là vit éternellement qui vit dans le présent ³⁷. »

5. La providence ou les atomes ?

Marc Aurèle dit de manière assez énigmatique (IV,3,5) :

« Es-tu mécontent de la part du Tout qui t'a été donnée en partage ? Remémore-toi alors la disjonctive : ou une providence ou des atomes. »

Dans la première phrase, nous reconnaissons la problématique propre à la discipline du désir : il faut accepter, aimer même, la part du Tout qui nous a été donnée en partage. Si nous avons un premier moment de mécontentement et d'irritation contre les événements, dit Marc Aurèle, il faut se remémorer le dilemme (la disjonctive) : ou une providence ou des atomes. Il fait allusion ici à un raisonnement dont la première proposition : ou une providence ou des atomes, qu'il se contente de citer, suffit à lui rappeler la totalité. Ce dilemme va réapparaître plusieurs fois tout au long des *Pensées*, accompagné cette fois du raisonnement – ou de variations sur le raisonnement – qui était resté implicite dans notre première citation.

Avant d'essayer d'en comprendre la signification, il faut que nous nous attardions un peu sur cette première proposition qui oppose d'un côté la providence, identifiée ailleurs à la Nature ou aux dieux ou au Destin, et de l'autre côté les atomes. Ces deux

conceptions opposées correspondent respectivement au modèle d'univers proposé par la physique stoïcienne et au modèle d'univers proposé par la physique épicurienne, modèles que Marc Aurèle décrit ailleurs de la manière suivante : ou un monde bien ordonné ou au contraire un mélange confus ; ou union, ordre, providence, ou au contraire bouillie informe, accrochage aveugle d'atomes, dispersion (IV,27,1 ; VI,10,1 ; IX,39,1).

Marc Aurèle oppose ainsi deux modèles d'univers, celui du stoïcisme et celui de l'épicurisme. S'il le fait, c'est pour montrer que, dans toutes les hypothèses, même si l'on admettait dans le domaine de la physique l'hypothèse diamétralement opposée au stoïcisme, l'attitude morale stoïcienne est la seule possible. Si l'on admet la théorie physique du stoïcisme, c'est-à-dire la rationalité de l'univers, l'attitude morale du stoïcisme, c'est-à-dire la discipline du désir, le consentement aux événements produits par la Raison universelle, ne fait pas de problème. Il faut vivre selon la raison. Si au contraire l'on admet la théorie physique de l'épicurisme, c'est-à-dire le modèle d'un univers produit par le hasard, sans unité, une poussière d'atomes, ce sera la grandeur de l'homme d'introduire la raison dans ce chaos :

« Si Dieu gouverne, tout va bien ; si c'est le hasard, ne va pas toi aussi au hasard » (IX,28,3).

« Estime-toi heureux, dans un tel tourbillon, de posséder en toi-même une intelligence directrice » (XII,14,4).

Dans les deux hypothèses, il faut garder sa sérénité et accepter les événements tels qu'ils se présentent. Ce serait folie de faire des reproches aux atomes comme d'en faire aux dieux (VIII,17).

En toute hypothèse, il faut garder sa sérénité, spécialement face à la mort : que l'on admette le modèle stoïcien ou le modèle épicurien, elle est un phénomène physique (VI,24) :

« Alexandre de Macédoine et son muletier, après leur mort, se sont retrouvés dans le même état : ou bien ils ont été repris dans les forces rationnelles qui sont les semences de l'univers, ou bien ils ont été, de la même manière, dispersés dans les atomes. »

Le modèle d'univers ne change rien à la disposition fondamentale stoïcienne de consentement aux événements, qui n'est autre que la discipline du désir (X,7,4). Si l'on rejette l'hypothèse

de la Nature rationnelle et qu'on explique les transformations des parties de l'univers en disant que c'est « parce que c'est comme cela » (par une sorte de spontanéité aveugle), il serait ridicule, dit Marc Aurèle, d'affirmer d'un côté que les parties du Tout peuvent se transformer ainsi d'une manière spontanée et d'un autre côté de s'étonner et de se fâcher de ces transformations, comme d'une chose contre nature.

Ce genre de raisonnement n'est évidemment pas une invention de Marc Aurèle. La première fois qu'il en parle (IV,3), il y fait allusion brièvement comme s'il s'agissait d'une doctrine connue et scolaire : « Remémore-toi la disjonctive... », sans prendre la peine de présenter le raisonnement dans son entier.

On ne trouve rien chez Épictète qui coïncide littéralement avec les formules de Marc Aurèle. Chez Sénèque, il existe un raisonnement du même genre que celui qui est présenté par Marc Aurèle.

Quelle que soit l'hypothèse que l'on admette, Dieu ou le hasard, dit à peu près Sénèque, il faut pratiquer la philosophie, c'est-à-dire se soumettre avec amour à la volonté de Dieu ou fièrement au hasard³⁸.

Pas plus chez Sénèque que chez Marc Aurèle, l'utilisation de ce dilemme : ou la providence ou le hasard, ne signifie un renoncement aux théories physiques du stoïcisme, ou une attitude éclectique qui refuserait de décider entre l'épicurisme et le stoïcisme, quoi qu'en aient pensé certains historiens³⁹. En fait, on voit que Marc Aurèle a déjà choisi entre épicurisme et stoïcisme, dans la manière même dont il décrit le modèle épicurien en accumulant les termes péjoratifs : « mélange confus », « bouillie informe ». Mais surtout, plusieurs fois, il refuse explicitement les « atomes », notamment en IV,27 :

« Faut-il admettre l'hypothèse d'un monde ordonné ou celle d'un mélange confus ? — Mais, c'est évident, celle d'un monde ordonné⁴⁰. Ou alors il serait possible qu'il y ait en toi l'ordre, et que le désordre règne dans le Tout, et cela alors que toutes choses sont tellement distinguées les unes des autres, tellement déployées les unes par rapport aux autres, tellement en sympathie les unes avec les autres. »

Il en est de même en XI,18,2, où, pour se rappeler le devoir qu'il a d'aimer les autres hommes, Marc Aurèle utilise le principe stoïcien qui affirme la cohésion et l'accord avec elle-même de la Nature, dont toutes les parties sont parentes entre elles. La remontrée à ce principe se fait en rejetant l'autre branche du dilemme, c'est-à-dire le modèle épicurien :

« Remonte plus haut à partir du principe : si l'on rejette les atomes, c'est la Nature qui gouverne le Tout. S'il en est ainsi, les êtres inférieurs sont créés pour les êtres supérieurs et ceux-ci les uns pour les autres. »

D'une part, la physique épicurienne est donc insoutenable en présence de l'expérience intérieure et extérieure, mais d'autre part la morale épicurienne, qui pourrait résulter de la physique épicurienne, est insoutenable du point de vue de l'exigence morale intérieure. S'il n'y a qu'atomes, désordre et dispersion (IX,39,2) : « Dans ce cas-là, pourquoi te troubler ? Tu n'as qu'à dire à ton principe directeur : Tu es mort, tu es détruit, tu n'es plus qu'une bête sauvage, tu fais des excréments, tu es mêlé au troupeau, tu broutes. » Ironie mordante : dans un monde sans raison, l'homme devient une bête sans raison.

Lorsque, dans d'autres passages, Marc Aurèle paraît laisser entendre que l'attitude morale stoïcienne sera la même, quelle que soit le modèle d'univers et donc la physique que l'on accepte, il veut démontrer que, dans toutes les hypothèses, il est impossible de ne pas être stoïcien. De même qu'Aristote⁴¹ affirmait que, lorsqu'on dit qu'il ne faut pas philosopher, on philosophe encore, de même Marc Aurèle et Sénèque argumentent de la manière suivante : même si l'on dit, avec les épicuriens, qu'il n'y a pas de Raison universelle, et si l'on affirme ainsi que le stoïcisme est faux, il faut bien finalement vivre en stoïcien, c'est-à-dire selon la raison. « Si tout va au hasard, toi, ne va pas au hasard » (IX,28). Cela ne signifie nullement un abandon de la physique stoïcienne, par ailleurs pleinement admise et reconnue comme fondement du choix moral. Mais il s'agit d'une sorte d'exercice de pensée qui consiste, précisément, non pas à hésiter entre épicurisme et stoïcisme, mais au contraire à démontrer l'impossibilité de ne pas être stoïcien. Même si la physique épicurienne était vraie, il n'en faudrait pas moins refuser l'idée épicurienne que la seule valeur est le plaisir et vivre en stoïcien, c'est-à-dire reconnaître la valeur absolue de la raison et, en conséquence, le caractère indifférent des événements indépendants de notre volonté. Il faudrait donc quand même pratiquer la discipline du désir, c'est-à-dire ne pas faire de différence entre les choses indifférentes, qui ne dépendent pas de nous. Nous revenons toujours au même thème central : la valeur incommensurable du bien moral choisi par la raison, et de la vraie liberté, valeur par rapport à laquelle rien n'a de valeur. Mais cette affirmation de la valeur en somme infinie de la raison morale auto-

nome n'empêche pas le stoïcien, précisément parce qu'il reconnaît cette valeur de la raison, de conclure, nous l'avons vu, qu'il serait invraisemblable que, si nous possédons la raison, le Tout dont nous ne sommes qu'une partie ne la possède pas. Ou la providence, alors il faut vivre en stoïcien, ou les atomes, alors il faut quand même vivre en stoïcien. Mais finalement le fait de vivre en stoïcien prouve qu'il n'y a pas d'atomes, mais la Nature universelle. Donc il faut toujours vivre en stoïcien.

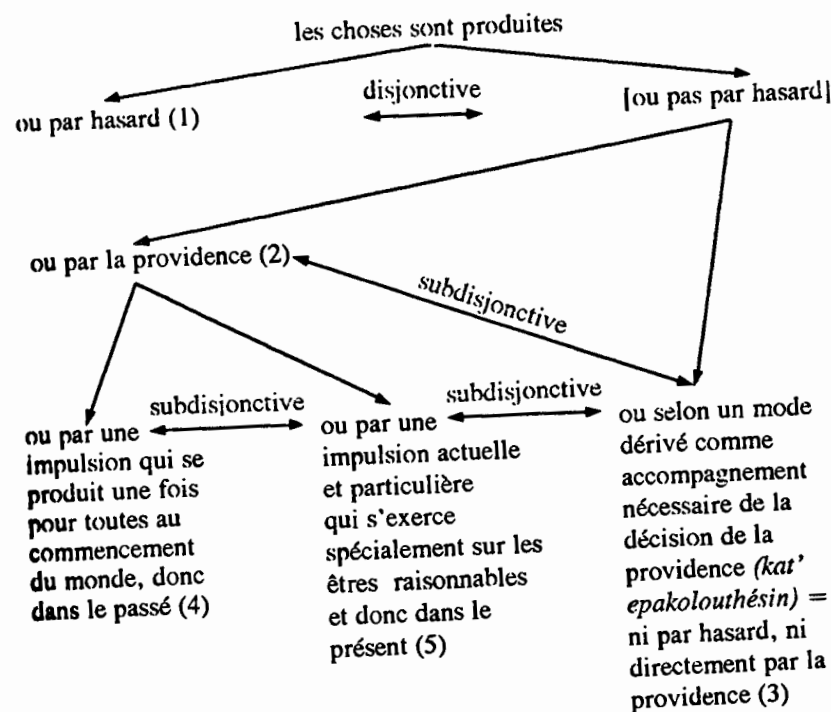
En fait, la disjonctive dont nous venons de parler et qui, nous l'avons vu, servait à montrer qu'en toute hypothèse il fallait vivre en stoïcien, faisait traditionnellement partie d'un raisonnement plus vaste et plus développé, qui s'esquisse chez Sénèque⁴² et qui prenait en compte toutes les hypothèses sur les modes possibles de production des événements afin de prouver que, dans toutes ces hypothèses, l'attitude morale du philosophe stoïcien restait inchangée. Avant de présenter d'une manière schématique le tableau général de ces hypothèses, nous pouvons citer ce texte très significatif des *Pensées*, dans lequel j'ai introduit, entre parenthèses, des numéros qui renvoient aux subdivisions du schéma qui suit (IX,28,2) :

« Ou bien la pensée de l'univers exerce son impulsion sur chaque individu (5). S'il en est ainsi, accueille avec bienveillance cette impulsion.

Ou bien elle a donné une impulsion une fois pour toutes (4) et tout le reste se réalise par voie de conséquence nécessaire (3). Pourquoi alors te tourmenter?...

Finalement, si Dieu (2) gouverne, tout va bien, si c'est le hasard (1), toi, ne va pas au hasard. »

Chacune des hypothèses présentées ramène, nous le voyons, à l'attitude fondamentale de la discipline du désir. Le schéma s'articule de la manière suivante :



Dans ce tableau, on remarquera d'abord que la disjonctive, opposition fondamentale et absolue, se situe entre l'affirmation du hasard (épicurisme) et la négation du hasard (stoïcisme), qui implique l'affirmation d'une providence. Au contraire, toutes les subdisjonctives sont compatibles avec le système stoïcien. Mais ce schéma qui explicite la structure logique du texte de Marc Aurèle que nous venons de citer nous révèle que l'affirmation d'une providence comporte bien des nuances, et que les événements qui résultent de l'action de la providence peuvent avoir des rapports extrêmement différents avec cette providence. La première opposition entre hasard ou non-hasard, c'est-à-dire entre hasard et providence, est, comme Marc Aurèle le dit lui-même, une disjonctive, c'est-à-dire que l'un des opposés *exclut totalement* l'autre. Ils sont absolument incompatibles.

Les autres oppositions ne sont pas de véritables disjonctives. Ce sont ce que les historiens de la logique stoïcienne appellent des « subdisjonctives »⁴³. L'exclusion n'y est pas absolue, mais relative. Cela signifie que, pour Marc Aurèle, dans le même monde, certaines choses peuvent être produites par une action directe de la providence (hypothèse 2) et d'autres d'une manière seulement indirecte et dérivée (hypothèse 3). Ou encore, on peut dire que, dans le même monde, certaines choses peuvent être produites, soit par une impulsion générale initiale et unique de la providence (hypothèse 4), soit par une impulsion particulière qui se rapporte aux êtres raisonnables (hypothèse 5).

La distinction entre les hypothèses 2 et 3 a une importance capitale dans la perspective de la discipline du désir (VI,36,2) :

« Tout vient de là-haut, ou bien sous l'impulsion du principe directeur universel (2), ou bien par voie de conséquence (3) (*kat'epakolouthésin*) : ainsi la gueule béante du lion et le poison et tout ce qui est désagréable : les épines, la fange, ne sont que des conséquences accessoires (*epigennémata*) de ces choses d'en haut, vénérables et sacrées. Ne te représente donc pas ces choses qui viennent par voie de conséquence (3) comme étrangères à ce que tu vénères, mais remonte par le raisonnement jusqu'à la source de tout (2). »

Toute chose et tout événement résultent donc de la Raison universelle, mais sous deux modes différents : ou bien directement, selon la volonté de la Raison universelle, ou bien indirectement, par voie de conséquences que la Raison universelle n'a pas voulues.

Cette opposition remonte à Chrysippe⁴⁴ lui-même :

« Le même Chrysippe, dans ce même quatrième livre sur la providence, traite et examine une question qui, pense-t-il, vaut la peine d'être posée : " Si les maladies des hommes viennent selon la Nature ", c'est-à-dire si la Nature des choses elle-même ou la providence, qui a fait le système de ce monde et le genre humain, a fait aussi les maladies, les infirmités et les souffrances des corps, que les hommes endurent. Or il pense que cela ne fut pas le dessein premier de la Nature de faire que les hommes fussent exposés aux maladies : car jamais un tel dessein n'a été compatible avec la Nature, créatrice et mère de toutes les choses bonnes. Mais, dit-il, alors qu'elle engendrait et mettait au monde beaucoup de grandes choses très appropriées et très utiles, sont venus s'ajouter accessoirement

d'autres inconvénients qui étaient liés à ces grandes choses qu'elle faisait. Il dit donc que ces inconvénients ont été produits par la Nature, mais par suite de certaines conséquences nécessaires qu'il appelle *kata parakolouthésin*. Ainsi la construction du corps humain a exigé que la tête fût formée de petits os très minces et menus. De l'intérêt de l'œuvre principale est résulté un inconvénient : la faiblesse de la tête. »

Pour Marc Aurèle, cette théorie des conséquences accessoires joue un rôle très important dans la discipline du désir, car elle est destinée à justifier l'amour des choses et des événements qui nous paraissent pénibles ou répugnants. Si la Raison universelle a posé les lois de la Nature qui assurent la santé et la conservation de tout l'univers (VI,44,3), « je dois donc accueillir avec joie et aimer ce qui en résulte pour moi par voie de conséquence (*kat'epakolouthésin*) ». Ce qui est une conséquence, pourrait-on dire, accessoire et aveugle de la volonté initiale de la Nature, c'est le fait que tel phénomène naturel, l'épidémie de peste, le tremblement de terre, me frappe, moi et spécialement moi, et c'est aussi le fait que certains phénomènes naturels, le lion, l'épine, la fange, me paraissent terribles ou répugnants. On s'aperçoit donc qu'ici la notion de « conséquence accessoire » est étroitement liée à la subjectivité. C'est parce que cet accident m'arrive, m'est présent, est perçu par moi, et c'est parce que je me représente qu'il est répugnant ou terrifiant, que je crois qu'il ne peut être l'œuvre d'une providence bonne. Je me révolte alors, je critique la Raison, la Nature universelle, je refuse de l'accepter. La discipline du désir va ainsi consister à rectifier le jugement faux, en découvrant que cet événement résulte de la volonté bonne de la Nature, mais sans avoir été voulu directement par elle. Cela veut dire, d'une part, que la volonté initiale de la Nature n'a pas voulu me nuire : comme l'affirme Cicéron, « si la sécheresse et la grêle font du tort à un propriétaire, cela ne regarde pas Jupiter »⁴⁵. Le phénomène « naturel » ne fait pas de différence entre les individus. Cela veut dire, d'autre part, que la volonté initiale de la Nature n'a pas voulu produire quelque chose de catastrophique, de répugnant, de dangereux ou de laid. Tout est naturel, mais c'est une conséquence accessoire de la volonté de la Nature que certains phénomènes naturels : le lion, le poison, les épines, puissent éventuellement représenter un danger pour l'homme ou du moins lui apparaître comme une menace.

Ici encore, la discipline du désir s'appuiera sur la définition physique, celle qui, écartant tout jugement de valeur trop humain,

s'en tient à la représentation objective et adéquate de l'objet et voit la réalité en quelque sorte comme si l'homme n'était pas là.

La providence stoïcienne, précisément parce qu'elle est rationnelle, n'est donc pas toute-puissante. Chrysippe nous disait qu'elle a été contrainte dans la construction du corps humain de donner une minceur dangereuse aux os de la tête. La Nature stoïcienne, comme celle d'Aristote, agit comme un bon intendant ou un bon artisan qui tire le meilleur parti qu'il peut des matériaux ou des situations qui sont à sa disposition. Il s'agit moins d'une déficience de la matière que de la nature même de la Raison. Elle exige un objet déterminé, donc fini. Les possibilités qui s'offrent à elle sont limitées. Elle doit choisir entre des solutions contraires bien déterminées, qui ont leurs avantages et leurs inconvénients. Il en résulte un univers déterminé, et qui ne peut être autre que ce qu'il est (c'est un autre aspect de la doctrine du Destin); il en résulte « tel »⁴⁶ univers, qui déroule « telle » évolution depuis le commencement jusqu'à la fin, et qui se répète éternellement.

La Raison universelle, en produisant le monde, a inscrit dans le devenir des choses certaines lois, par exemple que d'une part les éléments se transforment perpétuellement, que d'autre part les êtres constitués par la transformation des éléments tendent à se conserver. Mais de ces lois fondamentales résultent des phénomènes qui, subjectivement, nous paraissent répugnants ou terribles ou dangereux : par exemple, de la loi de métamorphose perpétuelle des éléments résultent la mort, la poussière, la fange, et de la loi de conservation, ces éléments défensifs que sont les épines de la rose ou les dents du lion. Ce sont là les conséquences accessoires de la décision initiale de la Nature.

Cette notion de conséquences nécessaires et accessoires est donc intimement liée à l'idée d'une providence qui donne une impulsion originelle unique (hypothèse 4), en sorte que tout se produit ensuite par un enchaînement nécessaire (*kat'epakolouthésin*) dont les effets pénibles sur l'homme ne sont pas voulus par l'impulsion originelle (hypothèse 3). Ces deux notions, impulsion originelle et enchaînement par voie de conséquence, s'impliquent étroitement.

A l'origine de tout, il y a donc une impulsion unique et universelle qui est l'œuvre de la Nature-Raison. Il ne faut pas se représenter cette impulsion comme une « chiquenaude », pour reprendre l'expression de Pascal⁴⁷, disant que le Dieu de Descartes se contente de donner une chiquenaude pour mettre en mouvement l'univers. Il ne s'agit pas en effet d'une impulsion

imprimée de l'extérieur par un être différent du monde et qui laisserait ensuite le monde rouler de lui-même comme une bille. L'impulsion dont parle Marc Aurèle est imprimée par une force intérieure au monde, c'est-à-dire par l'âme ou l'esprit du monde, et il ne faut pas se la représenter selon un modèle mécanique, mais selon un modèle organique. Car les stoïciens se représentent le développement de l'univers comme celui d'un être vivant qui se déploie à partir d'une semence. La semence a un double aspect : elle possède en elle une force qui exerce une poussée, une impulsion et elle contient en elle, programmées, toutes les phases du développement de l'être vivant. Ce programme qui procède méthodiquement est donc « rationnel », et les stoïciens appellent ainsi « raisons séminales » les forces productrices des êtres vivants. Dieu, c'est-à-dire la Raison, la Nature, la source de tous les êtres, est lui-même une raison séminale qui contient en elle toutes les raisons séminales⁴⁸. C'est pourquoi Marc Aurèle (IX,1,10) parle de

« l'impulsion première de la providence par laquelle, à partir d'une certaine position initiale, elle a donné l'impulsion, afin que se réalise cette organisation du monde que nous voyons, ayant rassemblé en elle les raisons productrices des choses qui doivent se produire et ayant déterminé les forces qui engendreront telles naissances, telles transformations, telles successions ».

Il faut se représenter l'impulsion originelle comme l'effet d'une force qui, de l'intérieur, met en marche le processus de déploiement et d'expansion de l'univers. Plus précisément, c'est un mouvement de décontraction, d'expansion, qui fait en quelque sorte exploser l'énergie originelle. Cet univers a donc en lui-même ses lois rationnelles de développement et d'organisation. Dans ce processus évolutif, comme dans la croissance de l'être vivant, tout concourt au bien de l'organisme total et tout se produit comme une conséquence nécessaire (*kat'epakolouthésin*) de la poussée initiale et du programme rationnel qu'elle met en action. Mais, comme nous l'avons vu, il se peut que ces conséquences nécessaires puissent apparaître comme des maux pour telle ou telle partie du Tout, maux qui n'ont pas été « voulus » par la loi de développement. Cette théorie de l'impulsion originelle correspond donc à l'idée d'une providence impersonnelle, immanente, intérieure au développement de l'univers lui-même. Que le monde soit rationnel ne signifie pas qu'il résulte de la délibération, du choix ou du calcul d'un artisan qui serait extérieur à son œuvre, mais cela veut dire qu'il a sa loi interne.

A cette représentation d'une providence impersonnelle (hypothèse 4) semble s'opposer totalement celle d'une providence particulière prenant soin du genre humain et surtout de certains hommes (hypothèse 5). Au modèle physique d'une loi impersonnelle de la Nature qui risque d'écraser les individus, se substitue l'image de dieux qui prennent soin de l'homme, que l'on pourrait prier, qui seraient accessibles à la pitié et qui s'occuperaient des moindres détails de la vie.

Apparemment, il y a incompatibilité absolue entre ces deux représentations et on pourrait penser que Marc Aurèle évoque l'idée de providence accessible à la pitié de la même manière qu'il évoquait le dilemme : la providence ou les atomes, pour montrer que, dans toutes les hypothèses, il faut garder la même attitude stoïcienne (XII,14) :

« Ou bien nécessité du Destin et ordre inflexible, ou bien providence accessible à la pitié, ou bien chaos sans direction. Nécessité inflexible? Pourquoi alors résister? Providence accessible à la pitié? Rends-toi digne de l'aide divine. Chaos sans direction? Estime-toi heureux, dans un tel tourbillon, de posséder en toi-même une intelligence directrice. »

L'idée même d'une providence accessible à la pitié ne paraît même pas compatible avec les principes du stoïcisme, dans la mesure où elle semble impliquer que la Raison universelle pourrait dévier de son mouvement initial. Sénèque le souligne bien : « Ce serait un abaissement de la majesté divine et l'aveu d'une erreur si elle avait fait quelque chose qu'il lui faille modifier ⁴⁹. » Dieu lui-même ne peut changer le cours du Destin, parce que c'est la nécessité et la loi qu'il s'est imposée à lui-même : il est à lui-même sa propre nécessité ⁵⁰.

Pourtant, l'opposition entre l'impulsion première et unique et la providence particulière n'est pas aussi radicale qu'il n'y paraît à première vue. Il faut seulement faire la part de la religiosité, et du langage mythique qui l'accompagne, pour découvrir le vrai sens de cette opposition.

Il est certain que la théorie d'une providence particulière répond au besoin de personnaliser le rapport avec le monde, avec la Nature, au besoin de sentir la présence de Dieu, sa bonté, sa paternité. Ce besoin se faisait déjà sentir dès les origines du stoïcisme. Le fameux hymne à Zeus du stoïcien Cléanthe en est un éclatant témoignage, puisqu'il demande le secours spirituel du

dieu : « Ô Zeus, donateur de tous biens... sauve les hommes de la triste ignorance. Chasse-la, Père, loin de nos cœurs ⁵¹... » La figure de Zeus d'une manière générale vient donner, si l'on peut dire, un visage à la force impersonnelle du *logos*, de la Nature, ou de la Cause première. Cette identification apparaît clairement chez Sénèque : « Les Anciens n'ont pas cru que le Jupiter [= Zeus] adoré par nous au Capitole et dans les autres temples envoie la foudre de sa propre main ⁵². » Mais, par Jupiter, ils entendent l'âme et l'esprit du monde.

« Tous les noms lui conviennent.

Tu veux l'appeler le *Destin*? Tu en as le droit, car il est celui auquel toutes choses sont suspendues, la cause des causes.

La *Providence*? Tu en as le droit, car c'est lui par le conseil duquel il est pourvu aux besoins de ce monde, afin qu'il arrive à terme sans rencontrer d'obstacle et qu'il déploie tous ses mouvements.

La *Nature*? Tu ne feras pas d'erreur, car c'est lui dont naissent toutes choses grâce au souffle duquel nous vivons.

Le *Monde*? Tu ne te tromperas pas, car c'est lui qui est tout ce que tu vois, présent à l'intérieur de toutes ses parties et se conservant lui-même et ses parties ⁵³. »

Et la suite du texte applique à Zeus-Jupiter la théorie de l'impulsion originelle unique :

« La foudre n'est pas lancée par Jupiter, mais toutes choses ont été disposées par lui de telle sorte que même celles qui ne sont pas faites par lui ne sont pas faites sans la raison qui est celle de Jupiter. Même si Jupiter ne fait pas lui-même actuellement ces choses, Jupiter a fait qu'elles soient faites ⁵⁴. »

Pour les stoïciens, les figures des autres dieux correspondaient allégoriquement à des éléments constituant le monde et représentant des phases du mouvement général de l'univers : Héra, par exemple, correspondait à l'air. Épictète (III,13,4-8) met en scène mythiquement Zeus, c'est-à-dire la Raison ou la Nature, au moment où, après une phase d'expansion, de diastole, puis de concentration, de systole, l'univers, dans l'embrasement général, est ramené à son état séminal, c'est-à-dire au moment où la Raison est seule avec elle-même. Zeus va-t-il dire : « Malheureux que je suis! Je n'ai ni Héra, ni Athéna, ni Apollon... »? « Non, dit Épictète, Zeus vit alors pour lui-même, se repose en lui-même... s'entretient de pensées dignes de lui. »

Tout cela correspond donc à un besoin religieux, au besoin de personnaliser cette puissance, aux volontés de laquelle la discipline du désir veut que l'on consente avec complaisance. C'est pourquoi Marc Aurèle, comme d'ailleurs Épicète, pour décrire cette attitude de consentement, emploie souvent l'expression « suivre les dieux » ou « obéir aux dieux »⁵⁵.

Marc Aurèle éprouve aussi le besoin de percevoir l'attention que les dieux lui portent. Dans le livre premier des *Pensées* (I,17), il les remercie en énumérant tous les bienfaits qu'ils lui ont accordés, notamment les songes qu'ils lui ont envoyés au sujet de sa santé, ou les communications, les soutiens, les inspirations qu'il a reçus d'eux dans sa vie philosophique. On peut dire que tout cela correspond à ce que la théologie chrétienne appelle des « grâces actuelles ». C'est ainsi que les dieux ne se contentent pas d'aider les hommes dans la réalisation de leur vie morale, mais qu'ils prennent la peine de les aider aussi à obtenir les choses indifférentes (santé, richesse, gloire) que les hommes souhaitent (IX,11,2 et 27,3).

J'ai parlé de besoin religieux. Mais il s'agit tout aussi bien d'un problème social et politique : toute la vie quotidienne de l'homme antique est ponctuée par les cérémonies religieuses. Et prières et sacrifices n'auraient pas de sens s'il n'y avait pas de providence actuelle et particulière (VI,44,4) :

« Si les dieux ne délibèrent sur rien – le croire serait une impiété, ou alors ne faisons plus de sacrifices, de prières, de serments ni les autres rites que nous pratiquons, comme si les dieux étaient présents et vivaient avec nous... »

Ce besoin religieux correspond donc au désir d'être en rapport avec un être personnel qui peut presque dialoguer avec l'homme. C'est à cette aspiration que répond aussi la représentation du *daimôn*, qui n'est d'ailleurs, traditionnellement, qu'un élément particulier de la théorie générale de la providence⁵⁶. Ces propos d'Épicète sont significatifs (I,14,12) :

« Dieu a placé auprès de chaque homme comme gardien un *daimôn* particulier à cet homme et il a confié chaque homme à sa protection... Quand vous fermez vos portes... souvenez-vous de ne jamais dire que vous êtes seuls... Dieu est à l'intérieur de vous-mêmes. »

En fait, toutes ces représentations des dieux mêlés aux hommes et du *daimôn* intérieur ne modifient pas foncièrement les exigences rationnelles du stoïcisme. Je veux dire par là que les figures des dieux, des dieux délibérant sur le sort de l'individu, ou la figure du *daimôn* ne sont que des expressions mythiques et imagées destinées à rendre plus vivantes et personnelles les représentations stoïciennes de la Raison et du Destin.

Nous pouvons observer ce phénomène par exemple dans ce texte de Marc Aurèle (V,27) :

« Il vit avec les dieux celui qui leur montre sans cesse une âme qui accueille avec joie ce qui lui a été donné en partage, qui fait tout ce que veut le *daimôn* qui lui a été donné par Zeus comme surveillant et comme guide et qui est une petite parcelle de Zeus : c'est précisément l'intellect et la raison de chacun. »

Le *daimôn* s'identifie ici tout simplement à la raison intérieure à l'homme, à la nature propre à l'homme⁵⁷, qui est une partie de la Nature et de la Raison universelles.

Dégagée de sa formulation mythique, l'hypothèse de la providence spéciale et particulière s'intégrera donc parfaitement dans le schéma général de la théorie stoïcienne de la providence. En effet, les stoïciens ne pensaient pas seulement que la Raison universelle, par son impulsion initiale, a mis en marche une loi de développement de l'univers qui vise au bien du Tout, mais ils admettaient aussi que cette loi fondamentale de l'univers vise avant tout au bien des êtres raisonnables (V,16,5) : « Les êtres inférieurs sont faits en vue des supérieurs et les supérieurs les uns pour les autres. » Donc la providence s'exerce directement, premièrement, particulièrement sur les êtres raisonnables, et elle s'exerce par voie de conséquence sur les autres êtres (VII,75) :

« La Nature du Tout a donné autrefois l'impulsion [hypothèse 4], afin que se réalise la production du monde. Mais maintenant, ou bien tout ce qui se produit se produit en conséquence (*kat'epakolouthésin*) de cela [hypothèse 3], ou bien il y a un tout petit nombre de choses (*oligista*) – et ce sont les plus importantes – qui sont l'objet d'une volonté particulière [hypothèse 5] du principe directeur du monde. »

« Ce petit nombre de choses qui sont les plus importantes », ce sont les êtres raisonnables. Il y a donc une providence générale pour tout l'univers : elle correspond à l'« impulsion première »

dont parle ici encore Marc Aurèle, et il y a une providence spéciale pour les êtres raisonnables, une volonté particulière, « exerçant son impulsion sur chaque individu » comme il l'avait dit ailleurs (IX,28,2). Mais les deux notions ne s'excluent pas. Car la loi générale, qui est immanente à l'univers et résulte de l'impulsion originelle, veut que la vie raisonnable soit la fin qui justifie l'univers. Origène⁵⁸ rapporte explicitement aux stoïciens cette doctrine :

« La providence a fait toutes choses en premier pour le bien des êtres raisonnables. Les êtres raisonnables, parce qu'ils sont les plus importants, jouent le rôle des enfants mis au monde, les êtres sans raison ou inanimés, celui du placenta produit en même temps que l'enfant... La providence pourvoit principalement au bien des êtres raisonnables, mais, par voie de conséquence accessoire, les êtres sans raison profitent de ce qui est fait pour les hommes. »

Que l'on n'oppose pas à ce texte celui de Cicéron, disant que Jupiter ne s'intéresse pas aux dégâts provoqués par la grêle dans le jardin de tel ou tel propriétaire. Car, précisément, dans la perspective stoïcienne, ce qui compte, ce ne sont pas ces choses indifférentes moralement que sont les récoltes; la seule chose importante, c'est l'élévation morale des hommes, c'est leur quête de la sagesse. La providence divine, créatrice et nourricière pour les êtres inférieurs, devient, pour les hommes, éducatrice. Bergson appelait le monde « une machine à faire des dieux⁵⁹ ». Les stoïciens l'appelleraient volontiers une machine à faire des sages.

Les sages en effet apparaissent comme l'objet privilégié de cette providence particulière. On remarquera ce propos d'Épictète (III,26,28) :

« Dieu se désintéresserait-il à ce point de ses chefs-d'œuvre, de ses serviteurs, de ses témoins, de ceux dont il se sert comme d'exemple devant les hommes sans formation morale? »

Ou ce texte de Cicéron⁶⁰ :

« Les dieux chérissent non seulement le genre humain, mais des hommes en particulier qui n'auraient pu être tels sans le secours divin. »

Cette théorie des différents modes d'action de la providence que nous venons de décrire a donc finalement pour intérêt, aux yeux

de Marc Aurèle, de préciser la manière dont nous devons pratiquer la discipline du désir. Nous pouvons en effet considérer les événements de deux façons, différentes et pourtant convergentes, selon que l'on se place dans la perspective de l'impulsion originelle ou de la providence particulière.

D'une part, dans la perspective de la Nature universelle et de la providence générale, les choses qui peuvent paraître à l'homme repoussantes, désagréables, laides, terrifiantes, tels les épines de la rose, la gueule des bêtes féroces, la fange ou les tremblements de terre, apparaîtront comme des phénomènes physiques tout à fait naturels, mais qui ne sont pas directement programmés par l'impulsion originelle, mais en sont les conséquences accessoires et nécessaires. Si ces conséquences inéluctables de l'ordre du monde touchent personnellement le vigneron sinistré dont parle Cicéron⁶¹, et qu'il considère que c'est un malheur pour lui, cela ne veut pas dire que « Jupiter » a voulu qu'il prenne cela pour un malheur. Le vigneron est libre de se représenter les événements comme il le veut, mais, en fait, ces événements ne sont que la conséquence accessoire des lois physiques qui résultent de l'impulsion originelle. S'il est stoïcien, le vigneron de Cicéron dira oui à cet ordre universel, oui au monde, il aimera tout ce qui arrive, en considérant que la perte de ses biens n'est ni bonne ni mauvaise moralement, mais qu'elle est de l'ordre des choses indifférentes. Ces choses indifférentes ne regardent pas Jupiter, elles n'ont aucun sens dans une perspective universelle, elles ne correspondent qu'à un point de vue subjectif et partial.

Et, pourtant, dans la perspective de la providence particulière, les événements qui m'arrivent me sont particulièrement destinés. Clothô⁶², c'est-à-dire le cours de l'univers, issu de l'impulsion originelle, les a entretenus avec moi depuis l'origine du monde (IV,34; V,8,12; IV,26; X,5). Tout ce qui m'arrive m'est destiné pour me donner l'occasion de consentir à ce que Dieu veut pour moi, dans tel moment précis, sous telle forme déterminée, pour accepter « mon » destin à moi, celui que l'univers tout entier m'a réservé particulièrement (V,8) :

« Une phrase comme "Asclépius lui a ordonné l'équitation ou les bains froids ou la marche nu-pieds" est analogue à celle-ci : "La Nature du Tout lui a ordonné la maladie, une infirmité, une perte ou quelque chose de ce genre." Car dans la première phrase, "ordonné" signifie : "il lui a assigné cela comme correspondant à son état de santé", et dans la seconde phrase, l'événement qui vient

à la rencontre de chacun lui a été assigné comme correspondant à sa destinée... Acceptons donc ces événements comme ce qu'Asclépius "ordonne". »

D'une part, précise Marc Aurèle, cet événement s'est produit pour toi spécialement, a été « ordonné », était en rapport avec toi, entretissé avec toi par les causes les plus anciennes. Et d'autre part, ce qui t'était ainsi « ordonné » conditionnait la bonne marche et l'existence de l'univers ⁶³.

Les deux visions ne s'excluent pas, puisque chaque événement résulte à la fois de la loi générale de l'univers, prise en elle-même, et de cette même loi générale de l'univers, s'appliquant au bien des êtres raisonnables.

Mais, selon qu'elle adopte l'une ou l'autre perspective, la pratique de la discipline du désir pourra prendre deux tonalités différentes. L'une sera plus impersonnelle, éliminant en quelque sorte toute subjectivité dans la contemplation admirative des lois inéluctables d'une Nature majestueuse et indifférente (IX,1). L'autre sera plus personnelle, puisqu'elle donnera à l'individu le sentiment de collaborer au bien général du Tout en remplissant la tâche, le rôle, le destin, pour lequel la Nature l'a élu (VI,42) :

« Tous nous collaborons à l'achèvement d'une seule œuvre, les uns le savent et en ont conscience, les autres ne le savent pas, comme Héraclite le dit, je crois : ceux qui dorment sont les ouvriers et les collaborateurs de ce qui arrive dans le monde... Il saura bien t'employer, en tout cas, celui qui gouverne l'univers et il saura te donner un rôle de collaborateur ⁶⁴. »

6. Pessimisme?

« Un profond pessimisme pénètre ses *Pensées* sans joie et sans illusion... elles sont un authentique document sur la solitude d'un intellectuel. » Ces extraits du catalogue ⁶⁵ d'une exposition consacrée à Marc Aurèle en 1988 résument bien la représentation que se sont faite de l'empereur-philosophe la plupart des historiens depuis Renan ⁶⁶. Il est vrai que les déclarations d'allure pessimiste ne manquent pas tout au long des pages de son livre (VIII,24) :

« Comme t'apparaît ton bain : de l'huile, de la sueur, de la crasse, de l'eau gluante, toutes ces choses répugnantes, telle est chaque partie de la vie, tel est tout objet. »

Ou encore (IX,36) :

« La décomposition de la matière qui fait le fond de l'être de chacun d'entre nous : du liquide, de la poussière, des os, de la puanteur. »

A ce dégoût semble s'ajouter un ennui qui va jusqu'à l'écœurement (VI,46) :

« Ce que tu vois dans l'amphithéâtre et dans des lieux analogues t'écœure : toujours les mêmes choses, l'uniformité rend le spectacle fastidieux. Éprouver la même impression devant l'ensemble de la vie. Du haut en bas, tout est toujours la même chose faite des mêmes choses. Jusqu'à quand? »

Nous l'avons dit, il ne faut pas se hâter de penser que Marc Aurèle nous livre là ses impressions personnelles, l'expression de son incurable tristesse. Nous le savons, il brode sur un canevas préparé, ses pensées sont des exercices pratiqués selon une méthode bien déterminée, suivant des modèles préexistants. Sur-tout, il faut essayer de bien comprendre la véritable signification, la véritable portée de ces formules.

Tout d'abord, dans beaucoup de ces déclarations, nous pouvons reconnaître la méthode de définition physique dont nous avons parlé ⁶⁷, qui, s'en tenant à la représentation objective, s'applique à écarter les faux jugements de valeur conventionnels que les hommes émettent au sujet des objets. Elle doit, dit Marc Aurèle (III,11,2), s'appliquer à tous les objets qui se présentent dans la vie, afin de « voir avec exactitude et dans la perspective de la Nature tout ce qui se passe dans la vie » (X,31,5). Cette méthode de définition physique mettra les choses à nu (VI,13,3 et III,11,1), « fera voir leur peu de valeur, leur arrachera cette apparence dont elles s'enorgueillissent » (VI,13,3). Et, à propos de la méthode qui définit les choses en les réduisant à leurs parties (XI,2,2), Marc Aurèle conseille : « Sauf pour la vertu et ce qui se rapporte à la vertu, souviens-toi bien d'aller jusqu'aux parties ainsi divisées et de parvenir, par cette division, à les mépriser. Cette méthode-là, transpose-la à toute la vie. »

Il s'agit donc de dénoncer les fausses valeurs, de voir les choses dans leur réalité nue et « physique ». Les mets recherchés ne sont que du cadavre ; la pourpre, du poil de brebis ; l'union des sexes, un frottement de ventre (VI,13,1) ; la guerre que fait Marc Aurèle,

une chasse analogue à celle de la mouche par l'araignée (X,10,1); la vie sociale et politique, peu de chose (V,33,2):

« Et tout ce dont on fait tant de cas dans la vie : vide, pourriture, mesquinerie; petits chiens qui s'entremordent, gamins qui se querellent, qui rient, et puis se mettent à pleurer. »

La même méthode peut s'appliquer à propos des gens prétendument importants (X,19):

« Se les représenter comme ils sont quand ils mangent, quand ils dorment, quand ils font l'amour ou vont à la selle. Et ensuite quand ils prennent de grands airs, gesticulent fièrement ou se mettent en colère et gourmandent les gens d'un air supérieur. »

Il s'agit toujours de voir la réalité « physique »; il en sera de même pour la renommée, le nom qu'on laisse à la postérité (V,33): « Ce n'est qu'un simple son, faible comme un écho. » Et de la même manière, par la méthode de division d'un ensemble en ses parties, on peut arracher à la vie ses faux-semblants en la réduisant à l'un de ses moments:

« Comme t'apparaît ton bain : de l'huile, de la sueur, de la crasse, de l'eau gluante, toutes ces choses répugnantes, telle est chaque partie de la vie, tel est tout objet » (VIII,24).

« Considérer toujours les choses humaines comme éphémères et sans valeur : hier, un peu de glaire, demain, momie ou cendre » (IV,48,3).

Et, dans une série de définitions « physiques », celle de la mort révèle encore une fois le peu de valeur de notre être physique (IX,36):

« La décomposition de la matière qui fait le fond de l'être de chacun d'entre nous : du liquide, de la poussière, des os, de la puanteur. Ou encore le marbre : ce n'est qu'une concrétion de la terre. Ou l'or et l'argent : la lie de la terre. Le vêtement : des poils; la pourpre : du sang, et ainsi tout le reste. »

Nous surprenons ici Marc Aurèle en train de s'exercer à donner des définitions physiques des objets les plus divers et nous pouvons légitimement penser que la définition de la décomposition de la

matière n'est pas chargée de plus de puissance émotive et personnelle que celle du marbre ou de l'or. Il s'agit d'un exercice un peu artificiel pour trouver des formules frappantes. Mais, précisément, il s'agit de dénoncer les fausses valeurs; c'est la tâche de la discipline des désirs.

Certains historiens⁶⁸ ont cru pouvoir déceler dans ces textes une véritable répugnance de Marc Aurèle à l'égard de la matière et des objets physiques. Il aurait abandonné ainsi la doctrine stoïcienne de l'immanence de la Raison dans la matière et l'on ne retrouverait plus chez lui l'admiration que Chrysippe avait pour le monde sensible. On pourrait ainsi constater la tendance à affirmer la transcendance d'une divinité existant à part du monde sensible. Cela me semble tout à fait inexact. Tout d'abord, lorsque Marc Aurèle parle de la « décomposition de la matière », il ne veut pas dire que c'est la matière elle-même qui est pourriture, mais que la transformation de la matière, qui correspond à la mort, est un processus naturel qui s'accompagne nécessairement de phénomènes de décomposition qui nous paraissent sans doute répugnants, mais qui doivent faire l'objet d'une définition exacte et physique. Marc Aurèle n'abandonne nullement la doctrine stoïcienne de l'immanence de la Raison dans la matière. Il parle de la Raison gouvernant la substance (*ousia*), c'est-à-dire la matière qui est docile (VI,1), de la Raison qui se répand à travers toute la substance ou matière (V,32), qui modèle les êtres à l'aide de la substance (VII,23), de la force constructive qui est dans les êtres naturels (VI,40) et qu'il faut révéler. Il est vrai que Marc Aurèle parle aussi de la « faiblesse de la matière » (XII,7). Mais cette « faiblesse de la matière » n'est rien d'autre que ce caractère « fluide », cette perpétuelle possibilité de transformation passive, cette incapacité d'agir par elle-même, qui caractérise la matière stoïcienne.

Il est vrai aussi que Marc Aurèle parle quelquefois du corps comme d'un cadavre (IX,24; X,33,6), mais il nous dit lui-même qu'il a appris cela d'Épictète (IV,41): « Tu n'es qu'une petite âme, portant un cadavre, comme a dit Épictète. » Effectivement, dans les propos d'Épictète rassemblés par Arrien, on retrouve plusieurs fois cette expression (II,19,27; III,10,15 et 22,41), notamment lorsqu'il se demande (IV,7,31) si le cadavre, c'est « moi », en ajoutant d'ailleurs parfois, comme Marc Aurèle le fait aussi, que le corps n'est que de la terre (III,22,41). Ces expressions que l'on peut qualifier de péjoratives ne sont donc pas propres à Marc Aurèle.

Et lorsque ce dernier compare la vie à l'eau du bain avec la crasse et l'huile qu'elle contient, il pratique ici encore la méthode de définition physique dont nous avons parlé. Si l'on veut reconnaître les choses telles qu'elles sont, on est bien obligé de voir aussi telles qu'elles sont les réalités qui sont indissolublement liées à la vie de tous les jours, c'est-à-dire les aspects physiques et physiologiques du fonctionnement de notre corps et de la transformation continue des choses en nous et autour de nous : la poussière, la saleté, la mauvaise odeur, la puanteur. Ce regard réaliste nous permettra d'affronter la vie telle qu'elle est. On songe à Sénèque :

« Être choqué de ces choses n'est pas moins ridicule que de se plaindre parce qu'on est éclaboussé aux bains, ou qu'on est bousculé dans un endroit public, ou qu'on se crotte dans la boue. Il se passe dans la vie exactement ce qui se passe aux bains, au milieu d'une foule, sur un chemin... La vie n'est pas chose qui convient aux délicats ⁶⁹. »

Cette vision impitoyable dépouillera les objets de la vie de toutes les fausses valeurs dont nos jugements l'affublent. La vraie raison de ce prétendu pessimisme, c'est que, pour Marc Aurèle, tout est vil, mesquin, sans valeur quand on le compare à cette unique Valeur qu'est la pureté de l'intention morale, la splendeur de la vertu. Dans cette perspective, la vie est « souillure » (VII,47). Mais en même temps, ce regard sur la vie nous invite à réfléchir sur le caractère relatif et subjectif de la notion de souillure et de chose répugnante. Ce qui est vraiment répugnant, ce ne sont pas certains aspects de la matière, mais les passions, les vices.

En fait, si nous considérons certains aspects de la réalité physique comme répugnants, c'est que nous sommes victimes d'un préjugé et que nous ne savons pas les replacer dans la vaste perspective de la Nature universelle. Tous ces aspects ne sont que des conséquences nécessaires, mais accessoires, de l'impulsion originelle donnée une fois à l'origine des choses par la Nature (VI,36,3) :

« La gueule béante du lion, le poison et tout ce qui est désagréable : les épines, la fange, sont des conséquences accessoires de ces choses d'en haut, vénérables et sacrées. Ne te représente donc pas ces choses comme étrangères à ce principe que tu vénères, mais remonte par le raisonnement à cette source de toutes choses. »

La fange, la poussière, l'eau du bain, phénomènes que nous jugeons répugnants, sont intimement liés au processus, au cours, au déroulement du monde qui remonte à la Raison universelle. Marc Aurèle va plus loin (III,2) :

« Il faut remarquer aussi des choses de ce genre : même les conséquences accessoires des phénomènes naturels ont quelque chose de gracieux et d'attachant. Par exemple, lorsque le pain est cuit, certaines parties se crevassent à sa surface ; et pourtant ce sont précisément ces fentes, qui, en quelque sorte, semblent avoir échappé aux intentions qui président à la confection du pain, ce sont ces fentes mêmes qui, en quelque sorte, nous plaisent et excitent notre appétit d'une manière très particulière. Ou encore les figues : quand elles sont bien mûres, elles se fendent. Et dans les olives mûres, c'est justement l'approche de la pourriture qui ajoute une beauté singulière au fruit. Et les épis se penchant vers la terre, et le front plissé du lion, et l'écume qui file au groin du sanglier : ces choses et beaucoup d'autres encore, si on les considérait seulement en elles-mêmes, seraient loin d'être belles à voir. Pourtant, parce que ces aspects secondaires accompagnent des processus naturels, ils ajoutent un nouvel ornement à la beauté de ces processus et ils nous réjouissent le cœur ; en sorte que si quelqu'un possède l'expérience et la connaissance approfondie des processus de l'univers, il n'y aura presque pas un seul des phénomènes qui accompagnent par voie de conséquence les processus naturels, qui ne lui paraisse se présenter, sous un certain aspect, d'une manière plaisante. Cet homme n'aura pas moins de plaisir à contempler, dans leur réalité nue, les gueules béantes des fauves, que toutes les imitations qu'en proposent les peintres et les sculpteurs. Ses yeux purs seront capables de voir une sorte de maturité et de floraison chez la femme ou l'homme âgés, une sorte de charme aimable chez les petits enfants. Beaucoup de cas de ce genre se présenteront : ce n'est pas le premier venu qui y trouvera son plaisir, mais seulement celui qui est familiarisé vraiment avec la Nature et avec ses œuvres. »

Ces lignes méritent d'être comparées à la préface des *Parties des Animaux* (644 b 31) d'Aristote :

« A vrai dire, certains des êtres d'ici-bas n'offrent pas un aspect agréable. Mais la Nature qui les a fabriqués procure à qui la contemple de merveilleuses jouissances, pourvu que l'on soit capable de connaître les principes des phénomènes naturels et que l'on soit philosophe par nature. Il serait d'ailleurs illogique et absurde que nous prenions plaisir à contempler les reproductions de

ces êtres, parce qu'en les contemplant, nous admirons en même temps le talent de l'artiste, peintre ou sculpteur, et que nous n'éprouvions pas plus de joie encore en contemplant les êtres eux-mêmes construits par la Nature elle-même, quand du moins nous pouvons réussir à en voir les principes. C'est pourquoi il ne faut pas se laisser aller à une répugnance puérile lorsqu'on examine des animaux moins nobles. Car il y a dans tout ce qui est naturel quelque chose de merveilleux. »

Aristote s'intéresse aux êtres eux-mêmes, qui se produisent naturellement : pour lui, même s'ils ont un aspect terrifiant ou repoussant, le philosophe, dans la mesure où il reconnaît dans ces êtres naturels la puissance créatrice de la Nature, peut découvrir leur beauté. Chez Marc Aurèle, au contraire, il s'agit, nous l'avons vu, des conséquences, à la fois nécessaires et accessoires, des phénomènes naturels qui découlent de la décision initiale, mais qui paraissent aux hommes échapper aux intentions de la Nature : le venin des serpents, les épines de la rose. Pourtant, finalement, Marc Aurèle lui aussi reconnaît, dans ces conséquences, la puissance créatrice de la Nature.

Ces conséquences, qui, notamment, ne répondent pas au canon classique de la beauté, ont, dans la mesure où elles sont justement des conséquences de phénomènes naturels, « quelque chose de gracieux et d'attachant ».

Le boulanger aurait bien voulu donner une forme parfaitement régulière au pain. Mais celui-ci prend à la cuisson des formes imprévisibles et il se fendille d'une manière inattendue. De la même façon, le mouvement général de l'univers devrait être totalement rationnel. Pourtant, il se produit, à l'occasion de ce mouvement, des phénomènes concomitants et accessoires qui échappent à l'intention de la Nature, à l'impulsion qu'elle a donnée à l'origine. Et, comme dans le cas du pain, ce sont précisément ces anomalies, ces irrégularités, ces fentes de la croûte, qui nous font sentir que le pain est croustillant et qui excitent l'appétit.

Pour Aristote, seul le philosophe pouvait percevoir la beauté des productions de la Nature, parce qu'il découvrait le plan de la Nature, force qui, de l'intérieur, assurait la croissance des êtres. Pour Marc Aurèle aussi, seul le philosophe ou le sage, celui qui possède l'expérience et la compréhension profonde des processus de l'univers, peut ressentir la beauté, la grâce des phénomènes qui accompagnent les processus naturels, précisément parce qu'il aperçoit la liaison entre les processus naturels et leur accompagnement nécessaire.

A une esthétique idéaliste qui ne considérerait comme belle que la manifestation de la forme idéale, du canon de la proportion, se substitue, aussi bien chez Aristote que chez Marc Aurèle et à travers toute l'époque hellénistique, une esthétique réaliste pour laquelle la réalité vivante, dans sa nudité, dans son horreur peut-être, est plus belle que les plus belles imitations. « Un homme laid, s'il est vivant, dira Plotin ⁷⁰, est plus beau qu'un homme, sans doute beau, mais représenté dans une statue. »

Ici se transforme complètement la perspective. Les choses qui paraissaient répugnantes, écœurantes, terrifiantes, deviennent belles aux yeux de celui qui est familier avec la Nature, précisément parce qu'elles existent, sont naturelles, font partie des processus naturels, découlent indirectement de l'intention de la Nature.

Pas plus que la Nature (IX,1,9), il ne faut faire de différence entre les choses indifférentes, qui ne dépendent pas de nous, mais précisément de la Nature universelle. La crasse, la fange, l'épine, le poison viennent de la même source et sont tout aussi naturels que la rose, la mer ou le printemps. Au regard de la Nature et de l'homme qui est familier avec la Nature, il n'y a pas de différence à faire entre l'eau du bain et le reste de la vie : tout est également « naturel ». On n'est pas très loin de Nietzsche : « Tout ce qui est nécessaire, vu d'en haut et dans l'optique d'une vaste économie de l'ensemble, est également l'utile en soi : il ne faut pas seulement le supporter, mais l'aimer ⁷¹. »

La familiarité avec la Nature, c'est là une des attitudes fondamentales de celui qui pratique la discipline du désir. Être familier avec la Nature, c'est reconnaître les choses et les événements comme familiers, savoir qu'ils appartiennent au même monde que nous, qu'ils viennent de la même source que nous. C'est donc « faire de la physique », prendre conscience de l'unité de la Nature et de son accord avec elle-même. Celui qui est familier avec la Nature s'associe à cet accord de la Nature avec elle-même ; il « n'est plus un étranger dans sa patrie » et il est « un homme digne du monde qui l'a engendré » (XII,1,5).

C'est lorsqu'on les considère dans une perspective cosmique que les choses de la vie peuvent paraître à la fois belles, parce qu'elles existent, et pourtant sans valeur parce qu'elles n'accèdent pas à la sphère de la liberté et de la moralité, mais qu'elles s'évanouissent rapidement dans l'infini du temps et de l'espace et dans le flux ininterrompu du devenir (VI,15,2) : « Des objets qui sont entraînés

dans ce flot, quel serait celui auquel on pourrait reconnaître de la valeur, puisqu'on ne peut s'arrêter à aucun? »

Marc Aurèle ne se lasse pas de contempler les grandes lois de la Nature. C'est surtout la perpétuelle métamorphose de toutes choses qui le fascine. C'est elle qu'il veut contempler sans cesse :

« Comment toutes choses se transforment les unes dans les autres, acquiers une méthode pour le contempler : concentre sans arrêt ton attention sur cela et exerce-toi sur ce point » (X,11).

« Observe chaque objet et imagine-toi qu'il est en train de se dissoudre, qu'il est en pleine transformation, en train de pourrir et de se détruire » (X,18).

Marc Aurèle s'efforce de percevoir le processus de dissolution déjà à l'œuvre dans les objets et les hommes qui l'entourent. Il aurait approuvé la princesse Bibesco qui, pour méditer sur la mort, se contentait de contempler un bouquet de violettes⁷². Il évoque les cours impériales du passé, comme celle d'Auguste, pour mieux prendre conscience du fait que tous les personnages qui ont ainsi retrouvé vie un instant dans son souvenir sont morts depuis longtemps. Il n'y a pas là plus de hantise de la mort ou de complaisance morbide que lorsque, dans le film *Le Cercle des poètes disparus*, Robin Williams, le professeur de littérature, pour faire comprendre à ses élèves la valeur de la vie, leur fait regarder avec attention une photo d'un groupe d'anciens du collège, afin qu'en prenant conscience du fait que tous ces garçons apparemment si vivants sont morts, ils découvrent ce que la vie a de précieux. *Carpe diem*, cueille l'aujourd'hui! La seule différence, c'est que pour Marc Aurèle la seule valeur n'est pas la vie tout court, mais la vie morale.

La vision de l'universelle métamorphose enseigne à ne pas craindre la mort qui n'en est qu'un cas particulier (II,12,3), à n'accorder aucune valeur aux choses qui passent (IX,28,5), mais elle emporte aussi l'âme dans la contemplation du spectacle grandiose de la Nature, transformant sans cesse les choses « pour que le monde soit toujours nouveau » (VII,25).

Dans l'immensité de l'univers, dans l'infini du temps et de l'espace, Marc Aurèle s'anéantit en une sorte de vertige et d'ivresse, comme bien d'autres d'ailleurs l'avaient fait avant lui⁷³.

Cette vision de la totalité de la substance et de la totalité du temps s'obtient par le regard d'en haut⁷⁴, le vol de l'âme au-dessus de toutes choses, dans l'immensité de l'univers (IX,32) : « Tu

t'ouvriras un vaste champ libre en embrassant par la pensée la totalité du cosmos, en concevant l'infinité de l'éternité, en considérant la rapide métamorphose de chaque chose. » Marc Aurèle se laisse entraîner par les astres dans leurs révolutions, dans le torrent de la métamorphose des éléments : « De telles représentations purifient des souillures de la vie terrestre » (VII,47).

C'est dans un univers conforme au modèle stoïcien, un univers fini, dans l'immensité du vide, se répétant sans fin dans l'infini du temps, que Marc Aurèle se plonge par la pensée (XI,1,3) : « L'âme parcourt le monde entier et le vide qui l'entoure, et sa forme, et elle s'étend dans l'infinité du temps infini et elle embrasse et conçoit la renaissance périodique de l'univers. »

L'homme est fait pour l'infini; sa vraie patrie, sa vraie cité, c'est l'immensité du monde. Comme le dit Sénèque⁷⁵ :

« Comme il est naturel à l'homme d'étendre son esprit à toute l'immensité... L'âme humaine n'admet de limites que celles qui lui sont communes avec Dieu même... Sa patrie, c'est tout ce que contiennent le ciel et l'univers. »

Une des choses propres à l'homme, dit Marc Aurèle, une des choses qui le remplissent de joie, c'est de contempler la Nature du Tout et tout ce qui arrive conformément à ce qu'elle a voulu (VIII,26). Cet exercice spirituel du regard d'en haut, ou du vol cosmique de l'âme, a pour premier résultat de révéler à l'homme à la fois la splendeur de l'univers et la splendeur de l'esprit. Mais il a aussi pour effet de fournir de puissants motifs pour pratiquer la discipline du désir. Vues d'en haut, les choses humaines paraissent bien petites, bien mesquines et ne méritent pas qu'on les désire, et la mort n'apparaît plus comme une chose à craindre.

C'est dans cette perspective que l'Asie et l'Europe ne sont qu'un petit coin du monde, la mer, une goutte d'eau, l'Athos, une motte de terre, le moment présent, un point (VI, 36). La place de l'homme, la part de l'homme est minuscule dans l'immensité (XII, 32). Et le minuscule grouillement sur terre des êtres humains!

« Rassemblements de foules, armées, travaux des champs, noces, divorces, naissances, morts, brouhahas des tribunaux, déserts, diversité des mœurs des peuples barbares, fêtes, lamentations, marchés, un pêle-mêle! et finalement pourtant l'harmonie des contraires » (VII, 48).

Cet effort pour regarder d'en haut permet donc de contempler le panorama total de la réalité humaine sous tous ses aspects sociaux, géographiques, sentimentaux, et de les replacer dans l'immensité cosmique et dans le fourmillement anonyme de l'espèce humaine sur la terre. Vues dans la perspective de la Nature universelle, les choses qui ne dépendent pas de nous, les choses que les stoïciens appellent indifférentes, la santé, la gloire, la richesse, la mort, sont ramenées à leurs vraies proportions.

Le thème du regard d'en haut, quand il prend cette forme particulière : l'observation des hommes sur la terre, paraît appartenir plus particulièrement à la tradition cynique. Nous le retrouvons en effet très richement mis en scène par un contemporain de Marc Aurèle, le satiriste Lucien, qui précisément a été fortement influencé par le cynisme. Dans le dialogue de Lucien intitulé *L'Icaroménippe ou l'homme qui s'élève au-dessus des nuages*⁷⁶, le cynique Ménippe raconte à un ami comment, découragé par les contradictions des philosophes au sujet des principes derniers de l'univers, il a décidé d'aller voir lui-même dans le ciel ce qu'il en était. Il s'est donc ajusté des ailes pour voler, l'aile droite d'un aigle et l'aile gauche d'un vautour. Il s'élance ainsi dans la direction de la lune. Lorsqu'il y est parvenu, il voit d'en haut la terre tout entière et, comme le Zeus d'Homère, nous dit-il, il observe tantôt le pays des Thraces, tantôt le pays des Mysiens, et même, s'il le veut, la Grèce, la Perse et l'Inde : ce qui le remplit d'un plaisir varié. Et il observe aussi les hommes : « Toute la vie des hommes m'est apparue, déclare Ménippe, non seulement les nations et les cités, mais tous les individus, les uns naviguant, les autres faisant la guerre, les autres en procès. » Et il n'observe pas seulement ce qui se déroule en plein air, mais aussi ce qui se passe dans les maisons où chacun se croyait bien caché. Remarquons en passant que c'est là le thème du célèbre roman du XVIII^e siècle, *Le Diable boiteux*, écrit par Lesage. Après une longue énumération d'exemples de crimes, d'adultères, qu'il voit se commettre à l'intérieur des maisons, Ménippe résume ses impressions en parlant de pêle-mêle, de cacophonie et de spectacle ridicule. Mais le plus ridicule de tout à ses yeux est de voir les hommes se quereller pour les limites d'un pays, car la terre lui apparaît minuscule. Les riches s'enorgueillissent de bien peu de chose. Leurs terres, dit-il, ne sont pas plus grandes qu'un des atomes d'Épicure, et les rassemblements des hommes ressemblent au grouillement des fourmis. Ayant quitté la lune, Ménippe voyage à travers les étoiles pour atteindre Zeus et il s'amuse à constater le ridicule et les

contradictions des prières que les humains adressent à Zeus. Dans un autre dialogue, intitulé *Charon ou les surveillants*, c'est le passeur des morts, Charon, qui demande une journée de congé pour aller voir à la surface de la terre ce que peut être cette vie que les hommes regrettent tant lorsqu'ils arrivent aux Enfers. Avec Hermès, il entasse donc plusieurs montagnes les unes sur les autres pour pouvoir mieux observer les hommes. Nous retrouvons alors le même genre de description que dans *L'Icaroménippe* et chez Marc Aurèle : navigations, armées en guerre, procès, travailleurs des champs, activités multiples, mais vie toujours pleine de tourments. « Si, dès le début, dit Charon, les hommes réalisaient qu'ils sont mortels, qu'après un bref séjour dans la vie, ils doivent en sortir, comme d'un rêve et laisser tout sur cette terre, ils vivraient plus sagement et mourraient avec moins de regrets. » Mais les hommes sont inconscients. Ils sont comme les bulles produites par un torrent qui s'évanouissent à peine formées.

Ce regard d'en haut sur la vie terrestre des hommes revêt, nous l'avons dit, une forme propre au cynisme. Ce qui le prouve, entre autres, c'est que le dialogue intitulé *Charon* a pour titre en grec : *Episkopountes*, « Ceux qui surveillent ». Or le philosophe cynique considère que son rôle est de surveiller les actions des hommes, qu'il est une sorte d'espion qui guette les fautes des hommes et les dénonce. C'est ce que dit Lucien lui-même⁷⁷. Le cynique est chargé de surveiller les autres hommes, il est leur censeur, il observe leur comportement comme du haut d'un observatoire. Et les mots *episkopos*, *kataskopos*, « surveillant », « espion », sont attestés dans la tradition antique pour désigner les cyniques⁷⁸. Ce regard d'en haut, pour eux, est destiné à dénoncer le caractère insensé de la manière de vivre des hommes. Il n'est pas indifférent que, dans ce dialogue, ce soit Charon, le passeur des morts, qui regarde ainsi d'en haut les choses humaines. Regarder d'en haut, c'est aussi regarder les choses humaines dans la perspective de la mort : c'est cette perspective qui donne le détachement, l'élévation, le recul indispensables pour voir les choses telles qu'elles sont. Le cynique dénonce la folie des hommes qui, oubliant la mort, s'attachent passionnément à des choses, tels le luxe et le pouvoir, qu'ils seront inexorablement obligés d'abandonner. C'est pourquoi le cynique appelle à rejeter les désirs superflus, les conventions sociales, la civilisation artificielle qui sont pour les hommes une source de troubles, de soucis, de souffrances, et il les invite à revenir à une vie simple et purement naturelle.

Ainsi l'empereur-philosophe et ce Voltaire antique qu'est Lucien se rencontrent-ils dans cet exercice de l'imagination, ce regard d'en haut qui est aussi un regard porté sur les choses dans la perspective de la mort, regard impitoyable qui dénuie les fausses valeurs.

Parmi les fausses valeurs, la renommée. Marc Aurèle a su trouver les formules les plus frappantes pour dénoncer le désir que nous avons d'être connus par nos contemporains, ou par la postérité :

« Minime le temps où chacun vit, minime le petit coin de terre où il vit, minime aussi la plus longue gloire posthume : elle se transmettra par de petits bonshommes qui seront vite morts, sans même qu'ils se connaissent eux-mêmes, ni encore moins celui qui est mort depuis longtemps » (III,10,2).

« La gloriole occupe-t-elle ton esprit? Détourne les yeux sur la rapidité avec laquelle tout s'oublie, l'abîme de l'éternité infinie dans les deux sens, la vanité de l'écho que l'on peut avoir, comment ceux qui ont l'air d'applaudir changent vite d'avis et n'ont aucun discernement, et l'étroitesse de l'espace dans lequel la renommée se limite. Toute la terre n'est qu'un point, et sur ce point un tout petit coin est habité. Et là combien d'hommes et quels hommes chanteront tes louanges! » (IV,3,7-8).

« Bientôt tu auras tout oublié, bientôt tous t'auront oublié » (VII, 21).

« Dans peu de temps tu ne seras plus rien ni nulle part... » (XII, 21).

Si le regard d'en haut révèle que les choses humaines ne sont qu'un point infinitésimal dans l'immensité de la réalité, il nous fait aussi découvrir ce que Marc Aurèle appelle l'*homoeides*, ce que l'on pourrait appeler à la fois l'identité et l'homogénéité des choses. Cette notion est ambiguë. Elle peut signifier que, pour le regard qui se plonge dans l'immensité cosmique, tout est dans tout, tout se tient, l'univers entier est présent dans chaque moment du temps et chaque partie de la réalité (VI,37) :

« Qui a vu le présent a tout vu, tout ce qui a été produit de toute éternité et tout ce qui se produira à l'infini, car tout est de même genre et de contenu identique. »

La mort ne me privera donc de rien, car, dans chaque instant, j'ai tout eu. L'âme atteint sa fin à quelque moment que s'arrête la limite de sa vie. Dans chaque moment présent, j'ai tout ce que je peux attendre de la vie, la présence de tout l'univers et la présence de la Raison universelle, qui ne sont qu'une seule et même présence. A tout moment, j'ai tout l'Être, dans la moindre chose. Mais si l'on craint de mourir, parce que l'on voudrait continuer toujours de profiter de la vie, des honneurs, des plaisirs, des fausses valeurs humaines, l'*homoeides*, c'est-à-dire l'homogénéité, prend un tout autre sens. Pour celui qui a découvert la vraie valeur, celle de la Raison gouvernant en lui et dans l'univers, ces choses de la vie qui répètent sans cesse leur mesquinerie et leur banalité sont aussi écœurantes que les jeux de l'amphithéâtre (VI,46).

Le regard d'en haut porté sur les choses humaines permet d'imaginer le passé et l'avenir, et il révèle que, même si les individus disparaissent, les mêmes scènes se répètent à travers les siècles. L'âme qui s'étend dans l'immensité de l'espace et du temps « voit que ceux qui viendront après nous ne verront rien de nouveau et que ceux qui étaient avant nous n'ont rien vu de plus que nous, mais que, d'une certaine manière, l'homme de quarante ans, s'il a un peu d'intelligence, a vu tout ce qui a été et tout ce qui sera en vertu de l'uniformité des choses » (XI,1,3). Marc Aurèle revient souvent et avec insistance sur cette idée (XII,24,3) : « Chaque fois que tu serais ainsi élevé, regardant d'en haut les choses humaines, tu verrais les mêmes choses, l'uniformité, la brièveté. Voilà de quoi on se vante! » Il imagine la cour impériale de ses prédécesseurs, celle d'Hadrien, celle d'Antonin le Pieux, et celles d'autrefois, de Philippe, d'Alexandre et de Crésus : « Ces scènes, ces drames toujours les mêmes, que tu as appris à connaître par ton expérience personnelle ou par l'histoire ancienne... Tous ces spectacles étaient semblables, seuls les acteurs étaient différents » (X,27,1-2).

L'histoire, pour les Anciens, se répète toujours. C'est d'ailleurs pour cela que les historiens d'alors écrivaient l'histoire : « Pour tous ceux qui veulent voir clair dans les événements passés et dans ceux qui, à l'avenir, en vertu du caractère humain qui est le leur, présenteront des similitudes ou des analogies, cet exposé des faits sera utile et cela suffira », déclare Thucydide au début de son *Histoire* (I,22,4). Et il faut dire que son œuvre est, de ce point de vue, une réussite extraordinaire. Sa description de l'hypocrisie des forts et des vainqueurs est d'une actualité désespérante.

Marc Aurèle, pour sa part, aurait sans doute approuvé ces lignes de Schopenhauer sur l'histoire :

« Du commencement à la fin, c'est la répétition du même drame, avec d'autres personnages et sous des costumes différents... Cet élément identique et qui persiste à travers tous les changements est fourni par les qualités premières du cœur et de l'esprit humains – beaucoup de mauvaises et peu de bonnes. La devise générale de l'histoire devrait être : *Eadem sed aliter*. Celui qui a lu Hérodote a étudié assez d'histoire pour en faire la philosophie; car il y trouve déjà tout ce qui constitue l'histoire postérieure du monde⁷⁹. »

Mais, en évoquant cette uniformité, Marc Aurèle ne songe pas du tout à élaborer une philosophie de l'histoire; il faut plutôt dire que le regard qu'il porte d'en haut sur les choses humaines le conduit à les évaluer, c'est-à-dire à dénoncer leur fausse valeur, surtout dans la perspective de la mort.

Ces mêmes scènes qui se répètent à travers la vie et à travers les âges, ce sont, presque toujours, celles de la méchanceté, de l'hypocrisie, de la futilité humaines. Les voir quarante ans, ou dix mille ans, ne change rien (VII,49,2). La mort nous délivrera de ce spectacle aussi lassant que les jeux de l'amphithéâtre (VI,46), ou, en tout cas, ne nous fera rien perdre, car il est impossible qu'arrive quelque chose de nouveau.

C'était déjà un argument de ce genre que l'épicurien Lucrèce mettait dans la bouche de la Nature s'efforçant de consoler l'homme de la nécessité de mourir : « Imaginer désormais quelque invention pour te plaire, je ne le puis, les choses sont toujours les mêmes éternellement... Il te faut toujours t'attendre aux mêmes choses, même si tu ne devais jamais mourir⁸⁰. »

Nous voyons ici, une fois de plus, que les déclarations des *Pensées*, qualifiées de pessimistes par les historiens modernes, ne correspondent pas à des impressions ou à des expériences de Marc Aurèle – la seule expérience personnelle qui semble s'exprimer dans son œuvre, c'est celle de la désillusion à l'égard de son entourage, mais nous en reparlerons⁸¹. Quand il dit que les choses humaines ne sont rien dans l'immensité, qu'elles sont viles et mesquines, qu'elles se répètent jusqu'à satiété, il n'exprime pas une expérience négative qu'il aurait vécue, mais il s'exerce, spirituellement et littérairement. On sent même un peu l'artifice dans certaines de ses formules merveilleusement frappantes, qui ne font que reproduire des thèmes traditionnels de la philosophie antique.

Mais ce qui inspire tout cela finalement, c'est l'amour, la fascination que Marc Aurèle éprouve au plus profond de lui-même à l'égard de l'unique Valeur, de l'unique nécessaire. Y a-t-il, « dans la vie humaine », « quelque chose qui vaille plus que la Justice, la Vérité, la Tempérance et la Force? (III,6,1) » Et ce bien supérieur à tout, c'est cet état de joie intérieure qui se réalise, lorsque le principe directeur, la pensée « se contente d'elle-même (dans les choses dans le domaine desquelles il est possible d'*agir* selon la droite raison) et se contente du Destin (dans les choses qui nous sont *données en partage*, indépendamment de notre volonté) ». « Choisis ce bien supérieur, et ne le lâche pas » (III,6,6). Ce bien supérieur, c'est finalement le Dieu intérieur, qu'il faut « préférer à tout » (III,7,2), qu'il faut révéler, parce qu'il est de même substance que le principe directeur qui gouverne le monde (V,21). « *Ta seule joie, ton seul repos* : passer d'une action accomplie pour le service de la communauté à une autre accomplie pour le service de la communauté, accompagnée du souvenir de Dieu » (VI,7). C'est cette unique Valeur qui apporte la joie, la sérénité, le repos dans l'âme de Marc Aurèle.

En face de cette Valeur unique et transcendante, les choses humaines sont bien petites : elles ne sont qu'un point dans l'immensité de l'univers. Et en face de celle-ci, la seule chose qui soit grande, c'est la pureté de l'intention morale. Le bien moral dépasse infiniment la grandeur physique – comme chez Pascal.

Déjà, pour celui qui contemple l'immensité de l'univers, les choses humaines auxquelles nous attachons tant d'importance paraissent mesquines et sans intérêt : des jeux d'enfants. « Tout est vil et mesquin », répète Marc Aurèle. Mais, puisque précisément les choses humaines sont presque toujours étrangères au bien moral, puisqu'elles sont dominées par les passions, les haines, l'hypocrisie, elles apparaissent non seulement petites, viles et mesquines, mais aussi écœurantes par leur bassesse monotone. La seule grandeur, mais aussi la seule joie, dans la vie terrestre, c'est donc la pureté de l'intention morale.

7. Les niveaux de la conscience cosmique

Nous avons évoqué plus haut⁸² les étapes de la conscience du moi comme puissance de liberté et de choix moral. Nous pouvons maintenant revenir à ce thème pour reconnaître que les différents

niveaux de conscience du moi correspondent à différents niveaux de conscience cosmique.

Lorsque le moi n'a pas encore pris conscience de son pouvoir de liberté, quand il n'a pas opéré la délimitation, la circonscription, de cette puissance de liberté en laquelle consiste le principe directeur, il se croit autonome et indépendant du monde. En fait il est, comme dit Marc Aurèle, « étranger au monde » (IV,29), et il est emporté, contre son gré, par le Destin. Dans le mouvement par lequel le moi prend conscience du fait qu'il ne s'identifie ni avec le corps, ni avec le souffle vital, ni avec les émotions involontaires, il découvre que, jusqu'alors, il était déterminé inconsciemment et passivement par le Destin et qu'il n'était qu'un petit point dans l'immensité, une petite vague dans le flot immense du temps. Dans le même moment où la liberté prend conscience d'elle-même, elle prend conscience en effet du fait que le moi déterminé par le Destin n'est qu'une partie infime du monde (XII,32) :

« Quelle toute petite partie de l'abîme béant du temps infini est assignée à chacun ! Car il s'évanouit au plus vite dans l'éternité. Quelle petite partie de la substance universelle, quelle petite partie de l'âme universelle ! Sur quelle minuscule motte de la terre vue dans sa totalité tu rampes ! »

La perspective va se transformer à nouveau lorsque le moi, principe de liberté, principe de choix moral, reconnaîtra qu'il n'y a rien de grand que dans le bien moral et acceptera ainsi ce qui a été voulu par le Destin, c'est-à-dire par la Raison universelle. S'il s'accepte lui-même, comme principe de liberté et de choix, il accepte aussi la part que le Destin lui a assignée, le moi qui a été déterminé par le Destin. Il accepte, comme disent les stoïciens, de jouer le rôle que le metteur en scène divin lui a réservé dans le drame de l'univers⁸³ ; pour Marc Aurèle, par exemple, celui d'empereur. Mais en acceptant cela, il se transfigure. Car c'est tout le Destin, c'est toute l'histoire du monde, c'est le monde entier, que le moi libre veut, comme s'il était lui-même la Raison universelle qui est à l'origine du monde, comme s'il était lui-même la Nature universelle. Alors le moi comme volonté, comme liberté, coïncide avec la volonté de la Raison universelle et du *logos* répandu à travers toutes choses.

Ainsi, si elle s'accompagne d'un consentement à cette volonté, la prise de conscience du moi comme identique à la Raison universelle, loin d'isoler le moi comme un minuscule îlot dans l'univers,

l'ouvre au contraire à tout le devenir cosmique, dans la mesure où le moi se hausse précisément de sa situation limitée, de son point de vue partial et restreint d'individu, à une perspective universelle et cosmique. La conscience du moi devient conscience du monde, conscience de la Raison divine qui dirige le monde. Finalement, on peut dire que le moi, dans ce processus de prise de conscience, découvre à la fois la limitation de son individualité dans l'immensité de l'univers (c'est là un des thèmes qui reviennent souvent dans les *Pensées* : je ne suis qu'une chose sans importance dans le gouffre du temps et de l'espace), à la fois donc la limitation du moi déterminé par le Destin et, en même temps, la transcendance du moi en tant que conscience morale, qui a une valeur en quelque sorte infinie par rapport à l'ordre purement physique.

Cette opposition entre le moi pris dans le tissu de l'univers et du Destin et le moi s'identifiant à la Raison universelle se retrouve chez Épictète (I,12,26) :

« Ignorez-vous quelle petite partie vous représentez, comparé au Tout ? J'entends par là ton corps. Car par ta raison, tu n'es pas inférieur aux dieux et tu n'es pas moindre qu'eux ; la grandeur de la raison ne se mesure pas par la longueur ou la hauteur, mais par la valeur des jugements (*dogma*) [ou des principes d'action]. »

On me permettra ici d'évoquer une opposition de même genre, entre la petitesse du moi empirique plongé dans l'immensité du monde et la grandeur incommensurable du moi moral comme pouvoir législateur de la raison, que nous trouvons dans la dernière page de la *Critique de la raison pratique* de Kant :

« Deux choses remplissent l'âme d'une admiration et d'une vénération toujours nouvelles et toujours croissantes, à mesure que la réflexion s'y applique avec plus de fréquence et de constance : le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi. Ce sont là deux choses que je n'ai pas à chercher ni simplement à présumer comme si elles se trouvaient voilées de ténèbres ou plongées dans une région transcendante, hors de mon horizon ; je les vois devant moi et je les rattache immédiatement à la conscience de mon existence. La première commence à la place que j'occupe dans le monde sensible extérieur et étend ce à quoi je suis lié jusqu'à l'immensément grand, avec ses mondes sur mondes et ses systèmes de systèmes, plus les temps illimités de leur mouvement périodique, leur commencement et leur durée. La seconde commence au moi invisible, à ma *personnalité*, me représentant dans un monde qui possède une infinité véri-

table, mais qui ne se révèle qu'à l'entendement et avec lequel (et par là même aussi avec tous ces mondes visibles) je reconnais me trouver dans un rapport de liaison... universelle et nécessaire. Le premier spectacle, celui d'une multitude innombrable de mondes, *anéantit* en quelque sorte mon importance en tant que celle d'une créature animale qui doit restituer à la planète la matière dont elle fut formée (un simple point dans l'univers) après avoir été pourvue de force vitale un court laps de temps (on ne sait comment). Le second spectacle au contraire *hausse infiniment ma valeur*, en tant que celle d'une intelligence, grâce à ma personnalité dans laquelle la loi morale me manifeste une vie indépendante à l'égard de l'animalité et même du monde sensible tout entier ⁸⁴... »

Évidemment, Marc Aurèle n'aurait pas admis cette distinction kantienne entre un monde sensible et un monde intelligible. Pour lui, comme pour les stoïciens, il y a un seul monde, comme il y a, dit-il, une seule loi qui est la raison commune à tous les êtres intelligents (VII,9). Mais, pour lui comme pour les stoïciens, c'est la prise de conscience du moi par lui-même qui le transforme, qui le fait passer successivement de l'ordre de la nécessité à l'ordre de la liberté et de l'ordre de la liberté à l'ordre de la moralité, et qui transfigure ainsi le moi, infime point dans l'immensité, en l'égalant à la Raison universelle.

VIII

LE STOÏCISME DES *PENSÉES*. LA DISCIPLINE DE L'ACTION OU L'ACTION AU SERVICE DES HOMMES

1. *La discipline de l'action*

La discipline du désir avait pour résultat d'apporter à l'homme la sérénité intérieure, la paix de l'âme, puisqu'elle consistait à consentir avec joie à tout ce qui nous arrive du fait de la Nature et de la Raison universelles. *L'amor fati*, l'amour du destin, conduisait ainsi à vouloir ce que veut le cosmos, à vouloir ce qui arrive et ce qui *nous* arrive.

Cette belle sérénité risque d'être troublée par la discipline de l'impulsion active et de l'action, puisque précisément il s'agit maintenant d'agir, et non plus d'accepter, il s'agit d'engager sa responsabilité et non plus de consentir, il s'agit d'entrer en relation avec des êtres, nos semblables, qui provoquent d'autant plus nos passions qu'ils sont nos semblables, des êtres qu'il nous faudra aimer, bien qu'ils soient souvent haïssables.

Ici encore la norme se trouvera dans la conformité avec la Nature, mais non plus cette fois la Nature universelle, dont nous savons d'une manière globale qu'elle est rationnelle, mais d'un des aspects, plus spécifié, plus déterminé, de cette Nature universelle : la Nature humaine, la Nature de l'espèce humaine, la Raison commune à tous les hommes. C'est là une norme particulière qui fonde des obligations précises : en tant que partie du genre humain, agir au service du tout, agir en respectant la hiérarchie de valeurs qui peut s'instaurer entre les différents types d'action, aimer tous les hommes, puisque nous sommes les membres d'un même corps. On peut dire que l'homme est régi par les lois de quatre natures. Tout d'abord, il est régi en tant que partie du Tout

par la Nature universelle : il doit consentir aux grandes lois de cette Nature, c'est-à-dire au Destin et aux événements voulus par cette Nature universelle. Mais, pour les stoïciens, qui avaient développé toute une théorie des niveaux intérieurs à la Nature, le mot *phusis* que nous traduisons par « Nature » signifie aussi, quand on l'emploie sans qualificatif, la force de croissance propre de l'organisme. Les végétaux ne possèdent en effet que cette force de croissance et l'homme a, en lui, à côté d'autres forces, cette force de croissance, qui l'oblige, par exemple, à se nourrir et à se reproduire. De cette loi de « nature » végétative, l'homme doit donc aussi observer les exigences, dit Marc Aurèle (X,2) : il a par exemple le « devoir » (nous reviendrons sur ce terme) de se conserver lui-même en se nourrissant, à condition que la satisfaction de cette exigence n'ait pas un effet néfaste sur les autres forces internes qui sont à l'intérieur de l'homme. Car l'homme n'est pas seulement « force de croissance » (*phusis*), mais aussi « force de sentir » : c'est un niveau supérieur, une autre composante de la nature de l'homme. Marc Aurèle (X,2) l'appelle « force », « nature » de l'animal. Cette loi de l'animalité a aussi, chez l'homme, ses exigences propres : la conservation de soi s'exerce cette fois grâce à la vigilance des sens. Ici encore, l'homme a le devoir d'exercer sa fonction d'animal doué de sensation, à condition que les forces internes supérieures n'en subissent pas un effet néfaste. Exagérer le rôle de la sensation serait compromettre le fonctionnement de la Nature, de la force qui est au-dessus de la sensation et qui est la raison. Tout cela correspond donc à la discipline de l'action, qui implique tous les mouvements, les actes, qui répondent aux exigences de la nature intégrale de l'homme, qui est à la fois puissance de croissance, puissance de sensation, puissance rationnelle. Marc Aurèle ajoute aussitôt (X,2) : « La puissance rationnelle est en même temps puissance de vie sociale », donc la loi de la raison humaine et sociale exige une entière mise au service de la communauté humaine.

Dans de nombreuses *Pensées*, Marc Aurèle insiste bien sur l'opposition symétrique qui s'établit entre la discipline de l'action et la discipline du désir, par exemple :

« Agir comme *ta propre nature* te le commande; pâtir comme la *Nature commune* te l'apporte » (XII,32,3).

« Suis-je en train d'accomplir une *action*? Je l'accomplis, en la rapportant au bien des hommes. M'*arrive*-t-il quelque chose? Je

l'accueille en rapportant ce qui m'arrive aux dieux et à la source de toutes choses à partir de laquelle se forme la trame des événements » (VIII,23).

« *Impassibilité (ataraxia)* à l'égard des événements qui viennent à ta rencontre produits par la cause extérieure. *Justice (dikaiôsune)* dans les actions produites par la cause qui est en toi; que ton impulsion à agir, que ton action, ait pour fin le service de la communauté humaine, parce que cela est pour toi conforme à ta nature » (IX,31).

« Il s'est abandonné tout entier à la *justice* pour les actions qu'il accomplit et à la *Nature universelle* pour tout ce qui lui arrive » (X,11,2).

Chez Marc Aurèle donc, comme chez Épictète, notre action doit avoir pour fin le bien de la communauté humaine, et la discipline de l'action aura donc pour domaine les rapports avec les autres hommes, régis par les lois et les devoirs qu'imposent la nature et la raison humaines raisonnables, qui sont identiques foncièrement à la Nature et la Raison universelles.

2. Le sérieux de l'action

Comme les autres disciplines dans le domaine où elles s'exercent, celle de l'action va donc commencer par imposer la norme de la raison et de la réflexion à l'activité humaine :

« Premièrement : rien au hasard, rien qui ne se rapporte à une fin. En second lieu : ne rapporter ses actions à rien d'autre qu'à une fin qui serve la communauté humaine » (XII,20).

« L'âme humaine se déshonore elle-même au plus haut point [...] lorsqu'elle ne dirige pas action et impulsion vers un but, mais que, quoi qu'elle fasse, elle le fait inconsidérément et sans réflexion, alors que la moindre de nos actions doit être accomplie en la rapportant à la fin : et la fin des êtres raisonnables, c'est d'obéir à la Raison et à la Loi de la plus auguste des Cités et des Républiques » (II,16,6).

« Dans ce que tu fais, vois si tu n'agis pas sans réflexion ou autrement que ne le ferait la Justice elle-même » (XII,24,1).

Le vice qui s'oppose à la discipline de l'action, c'est donc la légèreté (*eikaiotés*). Elle s'oppose au sérieux, à la gravité, que doit revêtir toute action. Cette légèreté, cette irréflexion, de l'homme qui ne sait pas se soumettre à la discipline de l'action, c'est une agitation de pantin, de marionnette, de toupie :

« Ne permets plus que le principe directeur qui est en toi se laisse tirer comme une marionnette par les fils des impulsions égoïstes » (II,2,4).

« Arrête cette agitation de marionnette » (VII,29,2).

« Cesser de tourner comme une toupie, mais à l'occasion de toute impulsion à agir, accomplir ce qui est juste, et à l'occasion de toute représentation, s'en tenir à ce qui correspond exactement à la réalité » (IV,22).

Agir avec sérieux, c'est tout d'abord agir avec tout son cœur, avec toute son âme (XII,29,2) : « Avec toute son âme, faire ce qui est juste. » Marc Aurèle fait ici écho à Épictète reprochant aux apprentis philosophes de ne pas s'engager sérieusement dans la vie philosophique : comme les enfants, « tu es athlète, puis gladiateur, puis philosophe, puis rhéteur, mais tu n'es rien avec toute ton âme... Car tu n'as rien entrepris avec examen, après avoir fait le tour de l'affaire, après l'avoir éprouvée à fond, mais tu t'es engagé à la légère et avec un désir sans chaleur » (III,15,6). La chaleur du cœur, Marc Aurèle voulait l'apporter aussi bien dans le consentement à la volonté de la Nature universelle (III,4,4) que dans l'amour du Bien (III,6,1) ou la pratique de la justice (XII,29,2).

Agir avec sérieux, c'est aussi rapporter, nous l'avons vu, toute action à une fin, mieux encore à la fin propre de la nature raisonnable. C'était là déjà l'enseignement d'Épictète (III,23,2 et IV,4,39) : il faut savoir avec précision à quelle fin se rapportent nos actions et il faut les rapporter à une fin digne d'un être raisonnable. Il s'agit en fait de prendre conscience de la véritable intention de nos actions et de la purifier de toute considération d'égoïsme. Il faut que ces actions n'aient pour fin que le service de la communauté humaine.

Agir avec sérieux, c'est aussi prendre conscience de la valeur infinie de chaque instant, lorsqu'on pense à l'imminence possible de la mort (II,5,2) : « Accomplis chaque action de la vie comme si c'était la dernière, en te tenant éloigné de toute légèreté. » Et (VII,69) : « Ce qui apporte la perfection de la manière de vivre,

c'est de passer chaque jour de la vie comme si c'était le dernier, sans agitation et sans indolence, et sans jouer un rôle. » L'idée de la mort arrache l'action à la banalité, à la routine de la vie quotidienne. Impossible dans cette perspective d'accomplir la moindre action sans réflexion, sans attention. Il faut que l'être s'engage tout entier dans ce qui sera peut-être la dernière occasion qu'il aura de s'exprimer. Il n'est plus question d'attendre, de remettre à demain, pour purifier son intention, pour agir « avec toute son âme ». Et, nous aurons à le redire¹, même s'il arrivait que l'action que nous sommes en train de faire fût effectivement interrompue par la mort, elle n'en serait pas pour cela inachevée, car ce qui lui donne son achèvement, c'est précisément l'intention morale qui l'inspire, non la matière où elle s'exerce.

Agir avec sérieux, c'est également ne pas se disperser dans une agitation fébrile. Dans cette perspective, Marc Aurèle cite (IV,24) un aphorisme de Démocrite : « Agis peu, si tu veux demeurer dans la sérénité² », en le corrigeant tout de suite de la manière suivante :

« Ne vaudrait-il pas mieux dire : Fais ce qui est indispensable, ce que te prescrit de faire la raison de l'être vivant que sa nature destine à vivre en communauté, et fais-le comme elle le prescrit. Car c'est cela qui apporte la sérénité, non seulement parce que l'on agit de manière bonne, mais parce qu'on agit peu. Car puisque la plus grande partie de nos paroles et de nos actions n'est pas indispensable, si on les retranche, on aura plus de loisir et de tranquillité d'âme. A propos de chaque action, il faut donc se rappeler cette question : Cette action ne fait-elle pas partie de celles qui ne sont pas indispensables ? Mais l'on ne doit pas seulement éliminer les actions, mais aussi les représentations qui ne sont pas indispensables. Ainsi les actions qu'elles entraîneraient ne s'ensuivront pas non plus. »

Ce n'est pas en soi le fait de réduire le nombre de ses actions, le fait de s'occuper de peu d'affaires, qui apporte la sérénité, comme semble le dire Démocrite, mais le fait de limiter son activité à ce qui sert le bien commun. Tel est l'unique nécessaire, cet unique nécessaire qui apporte la joie, car le reste ne cause que trouble et inquiétude. Mais en ajoutant qu'un tel principe d'action permet de trouver du loisir, Marc Aurèle ne tient pas compte de sa propre expérience. Fronton, son maître de rhétorique et son ami, l'exhortant à prendre un peu de repos à Alsium, au bord de la mer, évoquera les jours et les nuits que Marc Aurèle consacre sans inter-

ruption à l'exercice de l'activité judiciaire et les scrupules qui le torturent : « Si tu condamnes quelqu'un, tu dis : il semble qu'on ne lui ait pas donné assez de garanties³. » Nous aurons à revenir sur le souci et l'incertitude qu'entraîne l'action. Quoi qu'il en soit, Marc Aurèle répète souvent dans les *Pensées* que l'on gagne beaucoup de temps à retrancher des occupations futiles comme de chercher à savoir ce que les autres ont dit ou fait ou pensé (IV,18) et qu'« il ne faut pas passer à des riens plus de temps qu'il faut » (IV,32,5).

En un certain sens, prendre conscience du sérieux qu'il faut apporter à toute action revient précisément à prendre conscience de la valeur infinie de chaque instant dans la perspective de la mort (VIII,2) :

« A propos de chaque action, il faut se poser cette question : Quel rapport a-t-elle avec moi ? N'aurai-je pas à m'en repentir ? Dans peu de temps je serai mort et tout s'évanouira ! Qu'ai-je à rechercher de plus, si j'agis en ce moment en être vivant intelligent, qui se met au service de la communauté humaine et qui est égal à Dieu ? »

Comment, si l'on prend conscience de la valeur du moindre instant, si l'on considère l'action présente comme la dernière de la vie, pourrait-on perdre son temps dans des actions inutiles et futiles ?

3. Les « actions appropriées » (*kathékonta*)

Épictète répète assez souvent que le thème d'exercice qui a pour objet les impulsions actives et les actions correspond au domaine de ce que les stoïciens appelaient les *kathékonta*, mot que l'on traduit habituellement par « devoirs ». Marc Aurèle ne le précise pas explicitement, mais lorsque, à propos de ce thème d'exercice, il parle d'actions faites « au service de la communauté humaine » (IX,6; XI,37), il reprend les termes d'Épictète et il montre bien ainsi qu'il connaît la doctrine de celui-ci. D'ailleurs, dans le système stoïcien, les actions humaines appartiennent nécessairement à ce domaine des *kathékonta*.

Replaçons brièvement cette notion dans l'ensemble de l'enseignement stoïcien. Nous l'avons dit et répété, le principe fondamental en est qu'il n'y a de bien que le bien moral. Mais qu'est-ce

qui fait qu'un bien est un bien moral ? C'est tout d'abord qu'il se situe dans l'homme, c'est-à-dire dans les choses qui dépendent de nous : la pensée, l'impulsion active ou le désir. C'est ensuite que notre pensée, notre impulsion active, notre désir, veulent se conformer à la loi de la Raison. Il faut qu'il y ait une volonté efficace et entière de faire le bien. Tout le reste est donc *indifférent*, c'est-à-dire sans valeur intrinsèque. Comme exemples de choses indifférentes, les stoïciens énuméraient la vie, la santé, le plaisir, la beauté, la force, la richesse, la renommée, la noble naissance et leurs opposés, la mort, la maladie, la peine, la laideur, la faiblesse, la pauvreté, l'obscurité, la basse naissance. Toutes ces choses ne dépendent pas de nous en dernière analyse, mais du Destin, et elles ne procurent ni bonheur ni malheur, puisque le bonheur ne se situe que dans l'intention morale. Mais un double problème surgit ici. D'une part, il ne suffit pas de vouloir bien faire, il faut savoir aussi quoi faire concrètement. D'autre part, comment vivre, comment s'orienter dans la vie, si tout ce qui ne dépend pas de nous n'est ni bon ni mauvais ? C'est ici que va intervenir la théorie des « devoirs », des « actions appropriées⁴ » (*kathékonta*) ou des « convenables⁵ », destinée à procurer à la volonté bonne une matière d'exercice et à fournir un code de conduite pratique qui permettrait finalement de faire des différences dans les choses indifférentes et d'accorder une valeur relative aux choses en principe sans valeur.

On va voir apparaître alors les racines « physiques » de la morale stoïcienne. En effet, pour déterminer ce qu'il faut faire concrètement, les stoïciens vont prendre pour point de départ l'instinct fondamental des animaux qui exprime la volonté de la Nature. Grâce à une impulsion naturelle qui les pousse à s'aimer et à se préférer eux-mêmes, ils tendent à se conserver eux-mêmes et à repousser ce qui menace leur intégrité. Ainsi va se révéler à l'instinct naturel ce qui est « approprié » à la nature. Avec l'apparition de la raison chez l'homme, l'instinct naturel va devenir choix réfléchi⁶. On reconnaîtra *rationnellement* les choses qui ont une « valeur », parce qu'elles correspondent aux tendances innées que la nature a mises en nous. C'est ainsi qu'il est « naturel » que l'on aime la vie, que les parents aiment leurs enfants, que les hommes aient, comme les fourmis et les abeilles, un instinct de sociabilité, qu'ils soient par nature préparés à former des groupes, des assemblées, des cités. Se marier, avoir une activité politique, servir sa patrie, toutes ces actions seront donc « appropriées » à la nature humaine

et auront une « valeur ». Pourtant, du point de vue des principes fondamentaux du stoïcisme, tout cela est indifférent, tout cela n'est ni bon ni mauvais, parce que cela ne dépend pas entièrement de nous.

On voit donc ce que représente pour les stoïciens une « action appropriée » (à la nature), un « devoir » (*kathékon*). C'est une action, donc quelque chose qui dépend de nous, qui suppose une intention, bonne ou mauvaise, et qui ne peut donc être accompli de manière indifférente. C'est une action qui porte sur une matière en principe indifférente, puisqu'elle ne dépend pas entièrement de nous, mais aussi des autres hommes ou des circonstances, des événements extérieurs, finalement du Destin. Mais cette matière indifférente peut raisonnablement, vraisemblablement, être jugée conforme à la volonté de la Nature, donc revêtir une certaine valeur soit en raison de son contenu, soit en raison des circonstances.

Ces « actions appropriées » sont aussi des « devoirs », ou plus exactement des obligations politiques et sociales liées à la vie de l'homme dans la cité : devoir, nous l'avons vu, de ne rien faire qui ne soit au service des groupes humains, la cité, la famille, devoir d'honorer les dieux, protecteurs de la cité, devoir de participer à l'activité politique et aux charges de citoyen, de défendre sa patrie, de procréer et d'élever ses enfants, de respecter le lien conjugal. Épicète énumère une partie de tous ces « devoirs », quand il passe en revue les actions qui permettent de reconnaître le vrai philosophe (III,21,4-6) :

« Le charpentier ne vient pas vous dire : " Écoutez-moi disserter sur l'art des charpentes ", mais il fait son contrat pour une maison, la construit et montre par là qu'il est charpentier. Fais-en de même, toi aussi : mange comme un homme, bois comme un homme, fais ta toilette, marie-toi, aie des enfants, mène la vie de citoyen, sache endurer les injures, supporte un frère déraisonnable, un père, un fils, un voisin, un compagnon de route. Montre-nous cela, afin que nous voyions si tu as appris véritablement quelque chose des philosophes. »

4. L'incertitude et le souci

Avec ces « devoirs », avec ces « actions appropriées », avec ces « convenables », dans cette discipline de l'action, l'incertitude et le

souci risquent de se réintroduire dans l'âme du philosophe. Tout d'abord, le résultat de ces actions dont l'initiative dépend de nous, mais dont le résultat ne dépend pas de nous, est loin d'être assuré. A la question : « Faut-il faire des bienfaits à quelqu'un qui sera peut-être ingrat ? », Sénèque⁷ répond :

« Nous ne pouvons jamais attendre pour agir que nous ayons la compréhension absolument certaine de toute la situation. Nous allons seulement par le chemin dans lequel nous conduit la vraisemblance. Tout " devoir " (*officium*) doit aller par ce chemin : c'est comme cela que nous semons, que nous naviguons, que nous faisons la guerre, que nous nous marions, que nous avons des enfants. En tout cela, le résultat est incertain, mais nous nous décidons néanmoins à entreprendre les actions au sujet desquelles, nous le croyons, on peut fonder quelque espoir... Nous allons là où de bonnes raisons, et non la vérité assurée, nous entraînent. »

Et, selon Épicète (II,6,9) :

« Chrysippe avait bien raison de dire que, tant que les conséquences restent cachées pour moi, je m'attache aux choses qui sont les plus appropriées pour me permettre d'atteindre ce qui est conforme à la nature. Car Dieu même m'a donné le pouvoir de choisir entre les choses de ce genre. Mais, si je savais vraiment que le Destin m'a réservé comme part la maladie, je me porterais vers elle, car le pied, s'il avait l'intelligence, se porterait spontanément dans la boue. »

Les stoïciens ne disent donc pas seulement : je ne sais pas si mon action réussira ; mais ils disent aussi : ne sachant pas à l'avance le résultat de mon action et ce que me réserve le Destin, j'ai dû prendre telle décision selon la vraisemblance, selon une estimation rationnelle, et non avec la certitude absolue de bien choisir et de bien faire. Un des choix les plus dramatiques qui pouvaient se présenter aux stoïciens était le suicide qui, à leurs yeux, dans certaines circonstances et pour de bonnes raisons, donc selon la vraisemblance rationnelle, pouvait être décidé par le philosophe. Ainsi, bien que la vie soit apparemment plus conforme à la nature, les circonstances peuvent amener à choisir la mort. Chrysippe, nous venons de le voir, disait de même que le sage choisirait la maladie plutôt que la santé, s'il savait avec certitude que c'est la volonté du Destin.

Dans ce domaine du choix rationnel et vraisemblable, les stoï-

ciens s'efforçaient de définir ce qu'il fallait faire dans les différentes situations possibles. Leurs traités *Des devoirs* étaient en partie des manuels de casuistique et l'on voit précisément, par les divergences d'appréciations des cas particuliers qui existaient entre les différents maîtres de l'école, que les choix « justifiés rationnellement » ne pouvaient se fonder que sur des vraisemblances. Voici quelques exemples, conservés par Cicéron dans son traité *Des devoirs*⁸, des cas discutés dans l'école et des divergences de réponses. Un homme qui vend une maison est-il tenu de révéler les défauts de cette maison à son acheteur éventuel? Oui, disait Antipater de Tarse, non, disait Diogène de Babylone. En temps de disette, un négociant amène par bateau à Rhodes du blé qu'il a acheté à Alexandrie. Il sait que d'autres bateaux arrivent derrière lui et que le cours du blé va baisser. Doit-il le dire? Oui, disait Antipater, non, disait Diogène de Babylone. Évidemment, la position d'Antipater est plus proche des principes fondamentaux du stoïcisme et les arguments qu'il emploie pour justifier sa position sont les mêmes que ceux qu'utilise Marc Aurèle pour fonder la discipline de l'action :

« Tu dois veiller au salut de tous les hommes, servir la communauté humaine. La nature t'a fixé comme principe que ton utilité particulière soit l'utilité commune et réciproquement que l'utilité commune soit l'utilité particulière... Tu dois te souvenir qu'il existe entre les hommes une communauté dont le lien a été formé par la nature même⁹. »

Il semble bien qu'Épictète (et donc vraisemblablement Marc Aurèle à sa suite) se soit représenté qu'il se situait dans la tradition plus orthodoxe qui, partant de Chrysippe, passait par Antipater de Tarse et Archédème¹⁰. Mais, quoi qu'il en soit, le fait que des stoïciens, fidèles aux principes fondamentaux de l'école, aient proposé des choix totalement différents dans les cas de conscience que nous avons évoqués, montre bien qu'il régnait une certaine incertitude sur les rapports entre la fin morale sur laquelle on s'accordait unanimement et les « actions appropriées » qu'il fallait accomplir pour l'atteindre.

On se représente souvent le stoïcisme comme une philosophie de la certitude et de l'assurance intellectuelle. Mais, en fait, les stoïciens n'accordent qu'au sage, c'est-à-dire à un être extrêmement rare qui, pour eux, est plus un idéal inaccessible qu'une réalité concrète, l'impossibilité de se tromper et la sûreté parfaite dans

ses assentiments. Le commun des mortels, dont font partie les philosophes (qui, à leurs propres yeux, précisément, ne sont pas des sages), doit s'orienter péniblement dans l'incertitude de la vie quotidienne, en opérant des choix qui semblent raisonnablement, c'est-à-dire vraisemblablement, justifiés¹¹.

5. L'intention morale ou le feu que toute matière alimente

L'action risque donc d'introduire le souci et l'incertitude dans la vie du stoïcien dans la mesure même où il cherche à bien faire, et où il a l'intention de faire le bien. Mais, par un remarquable retournement, c'est précisément en prenant conscience de la valeur transcendante de cette intention de bien faire que le stoïcien va retrouver la paix et la sérénité, qui lui permettront d'agir efficacement. Cela n'a rien d'étonnant, puisque précisément, c'est dans le bien moral, c'est-à-dire dans l'intention de bien faire, que se situe pour lui le bien.

Pour le stoïcien, en effet, l'intention a en elle-même une valeur qui transcende infiniment tous les objets, toutes les « matières » auxquelles elle s'applique, objets et matières qui sont en soi indifférents et qui ne prennent une valeur que dans la mesure où ils permettent à l'intention de s'appliquer, de se concrétiser. En somme, il n'y a qu'une seule volonté profonde, constante et inébranlable, et elle se manifeste dans les actions les plus diverses et à l'occasion des objets les plus différents, tout en restant libre et transcendante par rapport aux matières sur lesquelles elle s'exerce.

Le vocabulaire de la discipline de l'action comporte, chez Marc Aurèle, mais aussi chez Épictète et également chez Sénèque¹², un terme technique : « agir « avec une clause de réserve » » (*hypexairesis* en grec, *exceptio* en latin), qui implique cette transcendence de l'intention par rapport à ses objets. Cette notion de « clause de réserve » nous rappelle que, pour les stoïciens, l'intention d'agir et l'action se fondent dans un discours intérieur qui va énoncer, en quelque sorte, le dessein de celui qui agit. Selon Sénèque¹³, le sage entreprend donc tout « avec une clause de réserve », dans la mesure où il se dit à lui-même : « Je veux faire ceci, à condition que rien n'arrive qui fasse obstacle à mon action. » « Je traverserai la mer, si rien ne m'en empêche. » Cette formulation peut paraître banale et inutile, mais, dans la perspective stoïcienne, elle est

lourde de signification. Tout d'abord, elle nous révèle le sérieux de l'« intention » stoïcienne. On pourrait, il est vrai, ramener la formule de Sénèque à celle-ci : « Je veux faire ceci, si je peux », et il serait facile d'ironiser sur cette « bonne intention » qui renonce rapidement à son but, si une difficulté survient. Mais en fait, c'est tout le contraire, l'intention stoïcienne n'est pas une « bonne intention », mais une « intention bonne », c'est-à-dire ferme, déterminée, résolue à vaincre tous les obstacles. C'est précisément parce qu'il refuse de renoncer facilement à sa décision, que le stoïcien formule explicitement, sous une forme en quelque sorte juridique, cette clause de réserve. Comme le dit Sénèque ¹⁴ :

« Le sage ne change pas sa décision, si la situation reste intégralement ce qu'elle était lorsqu'il l'a prise... Mais, par ailleurs, il entreprend tout « avec une clause de réserve »,... dans ses desseins très arrêtés, il fait la part des événements incertains. »

Après avoir été longuement pesée, l'intention de faire telle ou telle action est donc ferme et stable. C'est d'ailleurs un des exemples que Marc Aurèle avait retenu de son père adoptif, l'empereur Antonin le Pieux (I,16,1) : « La ferme persévérance dans les décisions prises après mûre réflexion. » La « clause de réserve » signifie que cette décision ferme, que cette intention arrêtée, reste toujours entière, même si un obstacle surgit qui doit en empêcher la réalisation. Cet obstacle fait partie des prévisions du sage et ne l'empêche pas de vouloir ce qu'il veut faire. Comme le dit Sénèque : « Tout lui réussit et rien n'arrive contre son attente, car il prévoit que quelque chose peut intervenir qui empêche ce qu'il a projeté de se réaliser ¹⁵. » Cette attitude stoïcienne évoque le dicton de la sagesse populaire : « Fais ce que dois, advienne que pourra. » Il faut entreprendre ce que l'on juge bon, même si l'on prévoit l'échec de l'entreprise, parce qu'il faut faire ce que l'on doit faire. Mais, dans le stoïcisme, il y a aussi l'idée selon laquelle faire telle ou telle action n'est pas une fin en soi.

Nous voyons apparaître ici une distinction capitale : celle qui oppose le but (*skopos*) et la fin (*telos*). Celui qui a l'intention morale, ferme et arrêtée, de faire telle action est comme un archer qui vise une cible (*skopos*). Il ne dépend pas totalement de lui qu'il atteigne celle-ci. Il ne peut donc vouloir le « but » (*skopos*) qu'avec une « clause de réserve », à savoir : à condition que le Destin le veuille aussi. Comme le dit Cicéron ¹⁶ :

« Le tireur doit tout faire pour atteindre le but (*skopos*), et pourtant c'est cet acte de tout faire pour atteindre le but, pour réaliser son dessein, c'est cet acte qui est, si je puis dire, la fin (*telos*) que recherche le tireur, et qui correspond à ce que nous appelons, quand il s'agit de la vie, le souverain bien : tandis que frapper le but n'est qu'une chose que l'on peut souhaiter, mais ce n'est pas une chose méritant d'être recherchée pour elle-même. »

Nous retrouvons toujours le même principe fondamental : la seule valeur absolue, c'est l'intention morale. Elle seule dépend entièrement de nous. Ce qui compte, ce n'est pas le résultat, qui ne dépend pas de nous, mais du Destin, ce qui compte, c'est l'intention que l'on a en cherchant à atteindre ce résultat. Nous retrouvons ce thème chez Épictète (II,16,15) :

« Montrez-moi un homme qui se soucie de savoir de quelle manière il agit, qui se préoccupe, non du résultat à obtenir, mais de son acte même..., qui, en délibérant, s'inquiète de la délibération elle-même et non d'obtenir ce qui en fait le sujet. »

Si notre activité est animée par l'intention parfaitement pure de ne vouloir que le bien, elle atteint à chaque instant sa fin, elle est tout entière présente dans le présent, elle n'a pas besoin d'attendre du futur son achèvement et son résultat. Dans la mesure où l'exercice même de l'action est à lui-même sa propre fin, on pourrait comparer l'action morale à la danse. Mais dans la danse, l'action reste inachevée, si elle est interrompue. L'action morale, au contraire, est à chaque instant parfaite et achevée, comme le note Marc Aurèle (XI,1,1-2) :

« L'âme raisonnable atteint sa fin propre, à quelque point que se place le terme de sa vie. Ce n'est pas comme dans la danse ou le théâtre et les autres arts de ce genre, dans lesquels l'action totale est inachevée, si quelque chose vient les interrompre. Mais l'action de l'âme raisonnable, en chacune de ces parties, à quelque point qu'on la prenne, réalise pour soi d'une manière pleine et sans défaut ce qu'elle projetait, en sorte qu'elle peut dire : « J'ai atteint mon achèvement. » »

Ou encore (VIII,32) :

« Tu dois ordonner ta vie en accomplissant tes actions une par une et si chacune d'elle atteint son achèvement autant que cela est pos-

sible, cela te suffit. Et, qu'elle atteigne son achèvement, personne ne peut t'en empêcher. »

Nous saisissons ici, si l'on peut dire sur le vif, l'attitude fondamentale du stoïcien. Tout d'abord, il « compose » sa vie, en accomplissant ses actions une par une, c'est-à-dire qu'il se concentre sur l'instant présent, sur l'action qu'il est en train de faire en ce moment, sans se laisser troubler par le passé ou le futur : « Pour moi, dit Marc Aurèle (VII,68,3), le présent est sans cesse la matière sur laquelle s'exerce la vertu raisonnable et communautaire. » En deuxième lieu, cette concentration sur l'action présente met de l'ordre dans la vie, elle permet de sérier les problèmes, de ne pas « se laisser troubler par la représentation de toute la vie » et des difficultés que l'on va rencontrer (VIII,36,1). Elle donne à la vie une forme harmonieuse dans la mesure où, comme dans un mouvement de danse, on passe d'une position gracieuse à une autre position gracieuse (VI,7) :

« Ta seule joie, ton seul repos : passer d'une action accomplie au service de la communauté humaine à une action accomplie au service de la communauté humaine, accompagnée du souvenir de Dieu. »

En troisième lieu, chacune de ces actions sur lesquelles se concentre l'intention bonne, la bonne volonté, trouve en elle-même son achèvement et sa plénitude, et personne ne peut nous empêcher de l'achever et de la réussir. C'est le paradoxe évoqué par Sénèque¹⁷ – même si le sage échoue, il réussit – que Marc Aurèle reprend en disant que personne ne peut m'empêcher de donner à mon action son achèvement et sa plénitude (VIII,32) :

« Qu'elle atteigne son achèvement, personne ne peut t'en empêcher. – Mais il y aura au moins quelque chose qui de l'extérieur empêchera son achèvement ! – Personne en tout cas ne pourra t'empêcher d'agir avec justice, avec tempérance et avec prudence ! – Mais peut-être qu'il y aura quelque autre effet de l'action qui sera aussi empêché ? – Peut-être, mais si tu adoptes une attitude de sérénité à l'égard de cet obstacle, si tu sais revenir, avec prudence, vers ce qu'il t'est donné de pouvoir faire, voilà qu'aussitôt une autre action va se substituer à la première, qui s'insérera avec harmonie dans l'ordre dont nous parlons. »

Personne, aucune puissance au monde, ne peut nous empêcher, tout d'abord, de vouloir agir avec justice et avec prudence, donc de pratiquer la vertu que nous avons l'intention de pratiquer en prenant la décision de faire telle action. Mais, se dit à lui-même Marc Aurèle, le résultat même de l'action que nous voulions faire ne pourra se réaliser, donc cette action échouera. Mais alors, répond la raison, ce sera l'occasion de pratiquer une autre vertu, celle du consentement au Destin, et peut-être aussi de choisir une nouvelle action, mieux adaptée à la situation. Cette nouvelle action s'insérera dans la série ordonnée des actions qui donne sa beauté à notre vie.

Avec le consentement serein au Destin qui vient d'être évoqué, nous revenons à la discipline du désir : quand nous ne pouvons plus agir de la manière que nous voulions, nous ne devons pas nous laisser troubler par le vain désir de faire une chose impossible, mais accepter volontiers la volonté du Destin. Il nous faudra revenir à l'action, à la discipline de l'action, en tenant compte avec prudence des nouvelles données. Donc, finalement, l'action de l'homme de bien trouve toujours son achèvement et sa plénitude, même si elle est interrompue ou entravée par une cause extérieure, puisque c'est à chaque instant, dans son exercice même, qu'elle est parfaite. Et de l'obstacle même, elle fait une nouvelle matière d'exercice. C'est ce que Marc Aurèle appelle le « retournement de l'obstacle » (V,20,2) :

« Certains hommes peuvent bien m'empêcher d'exercer telle ou telle action. Mais, grâce à l'action "avec une clause de réserve" et au "retournement de l'obstacle", il ne peut y avoir d'obstacle pour mon intention profonde (*hormé*) ni pour ma disposition intérieure. Car ma pensée (*dianoia*) peut "retourner" favorablement tout ce qui fait obstacle à son action, et transformer cet obstacle en un objet sur lequel doit se porter de préférence mon impulsion à agir : ce qui gêne l'action devient ainsi profitable à l'action, ce qui barre le chemin permet d'avancer sur le chemin. »

En parlant de ce « retournement de l'obstacle », Marc Aurèle veut dire que, si quelque chose vient faire obstacle à ce que j'étais en train de faire et donc à l'exercice de telle vertu que j'étais en train de pratiquer, je peux trouver dans l'obstacle même l'occasion de pratiquer une autre vertu. Pour celui, par exemple, qui se consacrait à telle action au service de la communauté humaine, donc qui se consacrait à l'exercice de la vertu de justice, une maladie subite va être un obstacle à l'exercice de cette vertu, mais elle

sera l'occasion de s'exercer à consentir à la volonté du Destin. A chaque instant, l'homme de bien essaie de faire ce qui lui paraît raisonnablement conforme à ce que veut la raison, mais si le Destin révèle sa volonté, il l'accepte de plein gré (VI,50) :

« Essaie d'abord de les persuader, mais agis contre leur volonté, si l'ordre raisonnable de la justice l'exige ainsi. Mais si quelqu'un, usant de violence, te fait obstacle, passe alors à la disposition qui accueille avec sérénité et sans chagrin ce qui ne dépend pas de nous et utilise cet obstacle pour pratiquer une autre vertu. Et souviens-toi bien que tu n'avais la volonté, l'intention d'agir, qu'avec "une clause de réserve", car tu ne désirais pas ce qui est impossible. Que désirais-tu alors ? Tu ne désirais rien d'autre que d'avoir cette volonté, cette intention-là. Tu l'as eue. »

Nous revenons donc toujours ainsi à cette volonté et à cette intention fondamentales de se conformer à la raison. Grâce à elles, nous possédons une totale liberté intérieure à l'égard des objets de notre action. L'échec de telle action ne trouble pas notre sérénité, car cet échec n'empêche pas l'action d'être parfaite en son essence, en son intention, et il nous donne l'occasion d'entreprendre une nouvelle action mieux adaptée ou de discipliner notre désir en acceptant la volonté du Destin. L'intention et la volonté fondamentales trouvent ainsi une nouvelle matière d'exercice (IV,1) :

« S'il se trouve dans l'état qui est conforme à la Nature, le principe qui commande à l'intérieur de nous-mêmes est prêt, à l'occasion de tout ce qui peut arriver, à toujours s'adapter sans peine au possible et à ce qui lui est donné de faire. Il n'aime pas se limiter à une matière ; il dirige sans doute son intention et sa volonté vers des objets qui méritent d'être préférés, d'ailleurs "avec une clause de réserve", mais si quelque chose vient se substituer à ces objets, il en fait sa matière d'exercice, comme le feu qui triomphe de tous les objets que l'on jette sur lui et qui éteindraient facilement une faible flamme. Au contraire un feu violent a vite fait de s'assimiler tout ce qu'on lui apporte et de le consumer et, grâce à tous ces objets, il s'élève à une plus grande hauteur. »

Le paradoxe du feu qui grandit d'autant plus qu'on lui apporte des objets qui pourraient l'étouffer ou du moins lui faire obstacle, c'est le paradoxe de la volonté bonne qui ne se contente pas d'une seule matière d'exercice, mais qui s'assimile tous les objets, les

but les plus divers, en communiquant sa bonté et sa perfection à toutes les actions qu'elle entreprend et à tous les événements auxquels elle consent. Le feu et la volonté bonne sont donc totalement libres à l'égard des matières qu'ils utilisent ; ces matières leur sont indifférentes, les obstacles qu'on leur oppose ne font que les alimenter ; autrement dit, rien ne leur fait obstacle (X,31,5) :

« Quelle matière, quel thème d'exercice tu es en train de fuir ! Qu'est-ce en effet que tout cela, sinon des exercices pour ta raison, qui a reconnu, avec précision et avec une exacte connaissance de la Nature, tout ce qui se passe dans la vie ? Donc, tiens bon ; jusqu'à ce que tu te sois assimilé aussi cela, comme un estomac robuste assimile tout, comme un feu ardent transforme en flamme et en lumière tout ce que tu y jettes. »

Utilisant une autre métaphore, Sénèque avait déjà dit : « L'homme de bien teinte les événements de sa couleur... » « Quoi qu'il advienne, il le tourne en son bien ¹⁸. »

Ce paradoxe du feu, c'est aussi celui de la Raison divine, de la Nature universelle, que les stoïciens concevaient précisément comme un feu spirituel (VIII,35) :

« De même que la Nature universelle a communiqué à chacun des êtres raisonnables ses autres pouvoirs, de même aussi nous avons reçu d'elle celui-ci : de la même manière qu'elle retourne en sa faveur, réinsère dans l'ordre du Destin, transforme en une partie d'elle-même, tout ce qui barre son chemin et lui résiste, de la même manière le vivant raisonnable peut faire de tout ce qui lui fait obstacle sa matière et en tirer parti, quel que soit le but vers lequel puisse se porter son intention. »

Nous retiendrons surtout de cette comparaison entre l'action divine et l'action du sage la représentation d'une intention unique, qui transcende toutes les matières auxquelles elle s'applique. L'intention unique de Dieu qui est à l'origine du monde veut le bien du Tout et spécialement le bien de ce sommet du Tout que constituent les êtres raisonnables. En vue de cette fin, l'intention bonne de Dieu fait tourner en bien toutes choses, même les obstacles, même les résistances. L'intention unique du sage vient s'identifier à cette intention divine, en voulant exclusivement ce que veut la bonté divine, tout spécialement le bien des autres êtres raisonnables. Elle aussi transforme en bien tout obstacle qui s'oppose à la réalisation de telle ou telle action, de tel ou tel but

particulier, dans la mesure où elle utilise cet obstacle pour consentir à la volonté de Dieu et de la Nature universelle. Ainsi, pour la volonté bonne, tout est bon.

6. *La liberté intérieure à l'égard des actions :
pureté et simplicité de l'intention*

La philosophie antique avait, depuis longtemps, réfléchi sur la manière de faire du bien à autrui, et tout spécialement sur le problème psychologique que pose la relation entre le bienfaiteur et son obligé. On racontait traditionnellement l'anecdote d'Arcésilas, le philosophe académicien qui, ayant un ami pauvre qui cherchait à dissimuler sa pauvreté, avait glissé subrepticement sous son oreiller, un jour où celui-ci était malade, une petite bourse, qui lui permettrait de subvenir à ses besoins¹⁹. Pour les stoïciens, la bienfaisance faisait partie des « devoirs », des « actions appropriées » à notre nature humaine. Sénèque, utilisant un ouvrage du stoïcien Hécaton, avait composé un traité *Des bienfaits*, où il affirmait notamment à plusieurs reprises que le bienfaiteur ne devait pas considérer celui qui recevait le bienfait comme son débiteur²⁰.

Marc Aurèle, lui aussi, revient plusieurs fois sur ce thème. Mais c'est, pour lui, l'occasion d'insister avec force sur la pureté de l'intention qui doit inspirer les actions (VII,73-74; XI,4) :

« Quand tu as fait du bien et qu'ainsi, d'un autre point de vue, cela t'a fait du bien, vas-tu encore chercher, comme les insensés, en plus de ces deux choses, une troisième : celle d'être considéré comme un bienfaiteur ou d'être payé de retour ? »

« Personne ne se lasse de ce qui lui est utile. Or c'est être utile à soi-même que d'agir conformément à la nature. Donc ne te lasse pas d'être utile à toi-même en étant utile aux autres. »

« J'ai fait quelque chose au service de la communauté humaine. Donc j'ai été utile à moi-même. »

La première raison pour laquelle il faut faire du bien à autrui sans demander quelque chose en retour, c'est qu'en vertu du principe selon lequel « ce qui est utile au tout est utile à la partie », faire du bien à autrui, c'est se faire du bien à soi-même.

On peut y ajouter qu'une telle action procure de la joie, la joie du devoir accompli, mais aussi et surtout la joie de sentir que les

hommes ne sont pas seulement les parties d'un même tout, mais les membres d'un même corps. Si tu n'as pas compris que tu es un membre du corps formé par les êtres raisonnables, dit Marc Aurèle (VII,13,3),

« [...] tu n'aimes pas encore les hommes du fond du cœur, tu ne te réjouis pas purement et simplement en faisant le bien, et, en outre, tu fais seulement le bien par bienséance, mais pas encore parce que tu te fais ainsi du bien à toi-même. »

Jusqu'ici, on pourra penser avec raison que la motivation de l'action accomplie au service de la communauté n'est pas encore totalement pure. On en attend en effet une utilité pour soi-même, un bonheur, si désintéressé soit-il. On reconnaît ici le noble principe stoïcien : « La vertu est à elle-même sa propre récompense », que reprendra Spinoza²¹. Mais enfin, on parle encore de « récompense », on est conscient de bien faire, et ainsi, on risque de se regarder bien faire.

Marc Aurèle va plus loin dans l'exigence de pureté, lorsque, pour fonder le désintéressement de l'action bonne, il introduit la notion de fonction naturelle (IX,42,12) :

« Que veux-tu de plus lorsque tu as fait du bien à un homme ? Ne te suffit-il pas d'avoir fait quelque chose conformément à la nature qui est la tienne ? Veux-tu pour cela un salaire ? Comme si l'œil demandait une compensation parce qu'il voit, ou les pieds parce qu'ils marchent ? »

Il y a trois types de bienfaiteurs, dit ailleurs Marc Aurèle : celui qui considère ouvertement son obligé comme son débiteur ; celui qui se contente de penser cela et qui sait en tout cas ce qu'il a fait pour l'autre ; enfin celui qui ne sait pas ce qu'il a fait (V,6,3) :

« Il est semblable à la vigne qui porte le raisin et ne cherche rien de plus, une fois qu'elle a donné son fruit, comme le cheval qui court, le chien qui chasse, l'abeille qui fait son miel. Ainsi l'homme qui fait le bien ne le sait²² pas, mais il passe à une autre action, comme la vigne qui donnera à nouveau son raisin quand la saison viendra [...] Il faut donc être de ceux qui en quelque sorte font le bien inconsciemment. »

On voit ici la nouvelle signification que revêt la notion stoïcienne d'« action conforme à la nature ». Chaque espèce a un instinct inné qui lui est donné par la nature et qui la pousse à agir

selon sa structure, selon sa constitution : la vigne à produire les raisins, le cheval à courir, l'abeille à faire le miel. L'espèce agit donc selon sa nature. Ce qui, dans l'espèce humaine, correspond à l'instinct, c'est l'impulsion à agir (*hormé*), l'intention, la volonté d'agir selon ce qui définit la constitution de l'homme : la raison. Agir selon la raison, c'est préférer l'intérêt commun, l'intérêt de l'humanité à son propre intérêt. Ainsi, agir selon la raison, c'est agir conformément à la nature. Comme l'abeille ou la vigne font l'œuvre propre à l'abeille ou à la vigne, l'homme doit faire l'œuvre propre à l'homme. Mais, précisément, parce que bien faire, c'est agir naturellement, l'action bonne doit être accomplie spontanément, purement et presque inconsciemment. De même que l'instinct animal transcende en quelque sorte, comme une force qui ne s'épuise pas dans ses manifestations, toutes les actions qu'il accomplit, en passant spontanément d'une action à une autre action, en oubliant l'action précédente pour se consacrer totalement à l'action suivante, sans s'attarder et se complaire dans telle ou telle action, de la même manière, l'intention morale transcende toutes les actions qu'elle inspire, passe « d'une action à une autre »²³, sans considérer ces actes comme des fins en soi, sans en revendiquer la propriété ou vouloir en tirer des bénéfices. Elle reste donc totalement libre à l'égard de ses actions et elle les accomplit naturellement, c'est-à-dire spontanément et, en quelque sorte, inconsciemment. Jésus avait déjà dit : « Quand tu fais l'aumône, que ta main gauche ignore ce que fait ta main droite »²⁴.

« Il n'est pas du tout nécessaire, dira Plotin ²⁵, que le courageux soit conscient du fait qu'il agit courageusement et conformément à la vertu de courage... On pourrait même dire que la conscience semble troubler et affaiblir les activités, les actes dont elle est consciente : si les actes ne sont pas accompagnés de conscience, c'est alors qu'ils sont purs, et qu'au plus haut degré ils sont intenses et vivants. » Les réflexions de Marc Aurèle vont déjà dans ce sens. La véritable action bonne doit être spontanée et irréfléchie, comme l'instinct animal. Elle doit venir sans effort, de l'être même, car la conscience trouble la pureté de l'acte ; être conscient de faire le bien, c'est à la fois se composer artificiellement une attitude ²⁶, se complaire dans cette affectation et ne pas consacrer toute son énergie à l'action elle-même.

Dans cette critique de la conscience de bien faire, il y a une idée très profonde : la bonté ne peut être que générosité totale, sans

retour sur elle-même, sans complaisance en elle-même, tout entière tournée vers les autres. Elle est parfaitement désintéressée, parfaitement libre intérieurement, sans être attachée à ce qu'elle accomplit.

Mais Marc Aurèle sait bien qu'une telle attitude semble aller à l'encontre de la disposition fondamentale du stoïcien qui est précisément l'attention à soi, la conscience aiguë de ce que l'on est en train de faire. Et il introduit un objectant qui le lui rappelle (V,6,6) : « Le propre de l'homme qui agit au service de la communauté est d'avoir conscience du fait qu'il agit au service de la communauté et de vouloir que l'autre membre de la communauté le sache également. »

Il ne cherche pas d'ailleurs à résoudre la contradiction. C'est vrai, répond-il, mais tu ne comprends pas « ce que je veux dire ». « Ce que veut dire » Marc Aurèle, c'est très probablement que la vie morale est l'art de concilier les attitudes opposées comme, d'une part, l'attention à soi et la conscience du devoir, et, de l'autre, la spontanéité et le désintéressement total.

Cette liberté de l'intention morale à l'égard des actions qu'elle entreprend se manifeste aussi à l'occasion d'un autre problème qui se pose dans la discipline de l'action. Nous avons vu en effet qu'elle exigeait que la décision fût mûrement réfléchie, de telle sorte que rien ne devrait, en principe, faire changer d'avis celui qui l'a prise. Pourtant, là encore, celui qui agit ne doit pas s'attacher aveuglément à sa décision pour telle action, mais il doit pouvoir changer d'avis, si quelqu'un lui donne des raisons valables de le faire (VIII,16) :

« Souviens-toi que changer d'avis et suivre celui qui te ramène sur la bonne voie, c'est aussi également un signe de liberté intérieure. Cette action en effet est encore tienne, puisqu'elle s'accomplit conformément à ta volonté et à ton jugement et, finalement, à ton intellect. »

Répétons-le, ce qui importe, ce n'est pas de faire telle action, et de se l'approprier comme notre chose à nous, mais de conformer notre intention à la raison, à la nature raisonnable. Cela vaut donc aussi quand nous écoutons l'avis d'un conseiller dont les raisons nous paraissent fondées (IV,12,2). Il en est de même si nous ne pouvons réussir à accomplir seul une action (VII,5,3) :

« Quoi que je fasse, ou seul ou avec un autre, je dois tendre à une fin unique, c'est-à-dire à ce qui est utile à la communauté humaine et accordé à elle. »

7. La « clause de réserve » et les exercices pour se préparer à affronter les difficultés

A propos de la discipline de l'action, Marc Aurèle évoque plusieurs fois, nous l'avons vu, la notion de « clause de réserve » et notamment lorsqu'il cite (XI,37) ce texte d'Épictète qui définit les trois thèmes d'exercice :

« Dans le thème d'exercice se rapportant aux impulsions qui nous conduisent à agir, il ne faut jamais relâcher son attention, pour que ces impulsions soient accompagnées d'une clause de réserve, qu'elles aient pour fin le service de la communauté et soient proportionnées à la valeur. »

La « clause de réserve »²⁷ correspond à la formule : « Si rien n'arrive qui l'empêche. » Or ce qui peut empêcher l'action de se réaliser, c'est le Destin, c'est donc la volonté de la Nature et de la Raison universelles, c'est la volonté de Dieu ou des dieux. Le thème d'exercice se rapportant aux impulsions et aux intentions d'agir vient se confondre ainsi avec le thème d'exercice se rapportant aux désirs, puisque, lorsque survient un obstacle qui empêche l'action, nous ne pouvons plus agir, nous ne pouvons plus que désirer – en vain – que l'action réussisse quand même. Il faut donc alors que nous ne désirions rien d'autre que ce que veut le Tout, que ce que veut la Nature universelle. Mais ce consentement, ce consentement joyeux qu'exige de nous Marc Aurèle, n'est pas facile à donner. Il faut s'y exercer, il faut s'y préparer, il faut prévoir les difficultés et les revers que nous aurons à affronter.

Agir « avec une clause de réserve », c'est précisément déjà s'y préparer. Comme le dit Sénèque²⁸ :

« Rien n'arrive au sage contre son attente, car il prévoit que quelque chose peut intervenir qui empêche que ce qu'il a projeté se réalise. » « Toutes choses lui adviennent, non selon ses désirs, mais selon ses prévisions. Et ce qu'il prévoit avant tout, c'est que des obstacles pourront toujours s'opposer à ses projets. Or il est nécessaire que la peine causée par un désir qui n'est pas satisfait soit plus légère à celui qui ne s'était pas promis d'avance le succès. »

Cette dernière phrase nous révèle que, dans l'exercice destiné à préparer à la rencontre des difficultés, on peut distinguer en pre-

mier lieu un aspect psychologique : le coup qui n'est pas inopiné, qui est prévu, frappe moins, blesse moins que celui qui frappe d'une manière inattendue. La sagesse grecque avait depuis longtemps fait cette observation²⁹. Les stoïciens l'avaient intégrée dans leur système et nous avons probablement un écho de ce thème stoïcien dans ce texte de Philon d'Alexandrie³⁰ :

« Ils ne fléchissent pas sous les coups du sort, parce qu'ils en ont calculé à l'avance les attaques, car, parmi les choses qui arrivent sans qu'on le veuille, même les plus pénibles sont allégées par la prévision, quand la pensée ne rencontre plus rien d'inattendu dans les événements, mais émousse la perception, comme s'il s'agissait de choses anciennes et usées. »

Dans sa lettre 91 à Lucilius, Sénèque imagine d'une manière un peu grandiloquente les guerres, les tremblements de terre, les incendies, les glissements de terrain, les raz de marée, les éruptions volcaniques, en un mot toutes les catastrophes qui peuvent survenir. Mais, si on laisse de côté cette rhétorique, ce que veut dire Sénèque, pour l'essentiel, c'est qu'il faut toujours s'attendre à tout.

On ne trouvera pas chez Marc Aurèle de longues descriptions de toutes les calamités possibles. Mais il se rappelle sans cesse la grande loi de la nature : l'universelle métamorphose, le cours rapide du fleuve des choses, et il s'exerce à voir concrètement les êtres et les choses dans leur mouvement perpétuel, dans leur perpétuelle transformation. Une fois, il évoque les cités disparues Heliké, Pompéi, Herculaneum. Mais surtout il essaie de se mettre dans cette disposition fondamentale de perpétuelle vigilance qui est celle du stoïcien qui s'attend à tout, comme Épictète (III,24,86), dont Marc Aurèle résume ainsi la pensée (XI,34) :

« Quand tu embrasses ton enfant, il faut se dire intérieurement : « Demain peut-être tu seras mort. » »

Mais il faut reconnaître que ce genre d'exercice n'est pas facile à pratiquer. Ne risque-t-on pas en effet de se laisser troubler, accabler et décourager en imaginant ainsi tout ce qui peut arriver ? Et n'y aurait-il pas une critique de cet exercice dans cette pensée (VIII,36) :

« Ne te trouble pas toi-même en te représentant à l'avance la totalité de ta vie. Ne cherche pas à additionner mentalement, dans leur intensité et leur nombre, toutes les difficultés pénibles qui pourraient vraisemblablement survenir. »

Le moyen pour cela, continue Marc Aurèle, c'est de se concentrer sur le présent, sur l'action présente, et aussi sur la difficulté présente, qu'il est plus facile de supporter si on l'isole. N'y aurait-il pas ainsi une contradiction entre l'exercice de concentration sur le présent dont parle ici Marc Aurèle et l'exercice qui imagine les difficultés futures ?

En fait, ce que critique ici Marc Aurèle, et d'ailleurs Sénèque lui aussi dans plusieurs de ses lettres, c'est l'« imagination angoissée du futur »³¹, l'imagination non contrôlée par la raison. « Bien misérable, dit Sénèque, est l'âme obsédée du futur, malheureuse avant le malheur »³².

Mais précisément l'exercice de préparation aux épreuves a pour but de nous éviter, non seulement d'être malheureux dans le malheur, mais d'être « malheureux avant le malheur », et cela de deux manières : tout d'abord, en nous faisant comprendre que des maux à venir, des maux futurs et seulement possibles, ne sont pas des maux *pour nous* ; ensuite, en nous rappelant que, selon les principes stoïciens, le mal lui-même (qui viendra peut-être) n'est pas véritablement un mal.

Des maux futurs ne sont pas des maux. Lorsque Marc Aurèle écrit : « Ne te trouble pas toi-même en te représentant la totalité de ta vie », il pratique non seulement l'exercice de concentration sur le présent, mais aussi l'exercice de prévision des maux tel qu'il doit être pratiqué. Il pense bien aux maux futurs, mais pour ajouter tout de suite que rien ne sert de se troubler à l'avance à leur sujet, ce qui implique que des maux qui ne sont que futurs ne sont pas des maux : « Ce ne sont ni le passé ni le futur qui pèsent sur toi, mais seulement le présent. » Et il sait d'autre part que si l'on se concentre sur le présent, si l'on circonscrit l'épreuve dans le moment où on la rencontre, il sera plus facile de la supporter instant par instant. L'exercice de concentration sur le présent et l'exercice de préparation aux maux sont donc intimement liés et complémentaires.

Et les maux que nous craignons ne sont pas des « maux » au sens stoïcien. Cet exercice de préparation aux difficultés et aux épreuves consiste essentiellement à se remémorer, en pensant à l'avenir, les principes fondamentaux du stoïcisme, et tout d'abord

celui-ci : ce que nous croyons être un mal est un événement voulu par le Destin ; il doit être replacé dans le mouvement général du Tout et recevoir la définition « physique » dont nous avons parlé, c'est-à-dire être considéré, non pas d'une manière anthropomorphique, mais comme un phénomène naturel.

C'est dans cette perspective que l'on peut interpréter l'exercice de prévision des maux, dans le texte d'Épictète, cité par Marc Aurèle, que nous avons évoqué : « Quand tu embrasses ton enfant, il faut se dire intérieurement : « Demain peut-être tu seras mort. » » Épictète continue en effet en imaginant ce dialogue (III,24,86-87 ; Marc Aurèle, XI,34) :

« “ Ce sont là des paroles de mauvais augure. ” – Il n'y a pas là des paroles de mauvais augure, mais des paroles qui ne présagent rien d'autre qu'un processus naturel. Serait-ce un mauvais augure que de présager la moisson des épis ? »

Marc Aurèle revient lui-même souvent sur ce thème, en affirmant, nous l'avons vu³³, que les choses qui nous paraissent désagréables et pénibles ne sont que des conséquences nécessaires des lois naturelles.

Enfin, l'exercice de préparation consiste à se remémorer le dogme stoïcien qui nous permettra de comprendre que ces difficultés, ces obstacles, ces épreuves, ces souffrances, qui peuvent nous advenir, ne sont pas des maux, puisqu'ils ne dépendent pas de nous et ne sont pas de l'ordre de la moralité.

Cette remémoration des principes ne vaut pas seulement pour les circonstances dramatiques, mais aussi pour les difficultés de la vie de tous les jours (II,1) :

« Dès l'aurore se dire à l'avance : “ Je vais rencontrer un indiscret, un ingrat, un insolent, un fourbe, un envieux, un égoïste. Tout cela leur vient de l'ignorance où ils sont de la distinction entre les biens et les maux. ” »

Et Marc Aurèle continue en se rappelant les principes qui définissent le bien et le mal, mais aussi qui définissent la communauté entre les hommes. Puisque les hommes participent au même intellect, puisqu'ils sont de la même race divine, je ne puis, dit Marc Aurèle, subir aucun dommage d'eux et je ne puis me mettre en colère contre eux.

On voit ici que l'exercice de préparation aux difficultés, cette sorte d'examen de conscience anticipé, ne ressortit pas seulement

à la discipline du désir, à l'acceptation de la volonté du Destin, mais fait partie intégrante de la discipline de la volonté et de l'action. Ici, en effet, il sert à motiver un certain type de conduite à l'égard des autres hommes. Plusieurs fois, dans les *Pensées*, Marc Aurèle revient à cet exercice qui consiste d'une part à s'attendre à trouver de la résistance et de la mauvaise volonté chez ceux qui collaborent avec lui et auxquels il commande, et d'autre part à se préparer à prendre une attitude de fermeté, mais aussi de bienveillance, d'indulgence, d'amour même, à l'égard de ceux qui s'opposent à lui.

Cet exercice de prévision raisonnée nous préservera non seulement du danger d'être « malheureux avant le malheur », d'être victime d'une fausse représentation des maux futurs, mais il nous permettra aussi de ne pas être malheureux dans le malheur, et cela par une double préparation psychologique. D'une part, on s'exercera, comme nous l'avons dit, à affronter en pensée les épreuves futures qui peuvent nous arriver, pour qu'elles ne nous surprennent pas d'une manière inopinée. En second lieu, on s'habituerà dans la vie de tous les jours à rester libre intérieurement à l'égard de ce qui peut nous échapper. « Commence par les petites choses, dit Épicète (IV,1,111-112), un pot, une coupe, puis poursuis de la sorte jusqu'à une tunique... jusqu'à un bout de champ : là, passe à toi-même, à ton corps, aux membres de ton corps, à tes enfants, à ta femme, à tes frères... Purifie tes jugements pour que rien de ce qui ne t'appartient pas ne s'attache à toi, ne fasse corps avec toi, ne te cause de la souffrance, si on vient à te l'arracher... Voilà la vraie liberté. »

8. Résignation ?

Nous l'avons vu, quand l'action rencontre un obstacle, quand elle échoue, le stoïcien – le stoïcien Marc Aurèle – semble se dire : J'avais l'intention de bien faire, et c'est là le principal. Le Destin en a voulu autrement. Je dois accepter sa volonté, me résigner, pratiquer non plus la vertu de justice, mais la vertu de consentement. Je dois passer de l'exercice de la discipline de l'action à l'exercice de la discipline du désir.

Il y avait là effectivement un problème pour les stoïciens. Marc Aurèle ne le pose pas explicitement, mais il était bien réel pour lui : c'était même le drame de sa vie.

Comment éviter que le consentement au vouloir de la Nature universelle, vouloir qui empêche que réussisse mon action, ne se transforme en résignation fataliste et en nonchalance ? Comment ne pas être envahi par le souci et même par la colère, lorsque ceux avec qui je collabore entravent mon action ou lorsque le Destin, par la peste, la guerre, les tremblements de terre, les inondations, m'empêche de faire le bonheur de l'Empire ? Surtout, que faire concrètement, comment s'y prendre, lorsque surgissent les obstacles, les contretemps, les épreuves voulues par le Destin ?

Épicète avait consacré l'un de ses entretiens (II,5) à ce problème : « Comment peuvent coexister la grandeur d'âme et la sollicitude ? » Par grandeur d'âme, il entendait la sérénité ; par sollicitude, le souci de bien agir. C'est bien le problème qui nous occupe.

Pour y répondre, Épicète utilise une comparaison tirée du jeu de dés. Il ne dépend pas de moi que tombe tel ou tel dé. De la même manière, il ne dépend pas de moi, mais du Destin, que je me trouve en telle ou telle situation, que les circonstances fassent obstacle à mon action. Je dois accepter cette situation avec *sérénité*, y consentir. Mais, dans le jeu de dés, il dépend de moi de jouer avec sollicitude, avec attention, avec habileté, le dé qui est tombé. De même, dans la vie, il dépend de moi d'utiliser aussi avec *sollicitude*, avec attention, avec habileté, le dé qui est tombé, c'est-à-dire les circonstances de mon action telles qu'elles sont voulues par le Destin.

Nous retrouvons finalement, d'une manière implicite, cette représentation de l'action chez Marc Aurèle, dans un texte qui a le mérite de récapituler les différentes situations dans lesquelles le stoïcien peut se trouver, lorsqu'il cherche à réaliser une action (X,12) :

« Inutile de supputer, quand il est possible de voir clairement ce que l'on doit faire. Si tu le vois, il faut t'engager dans cette voie, *sans te détourner, et avec bienveillance.* »

Cette décision énergique, bien arrêtée, inébranlable, ne doit pas, souligne Marc Aurèle, empêcher les dispositions de bienveillance, comme il le répète dans une autre pensée (VIII,5,2) :

« Fais ce qu'exige la nature de l'homme, fais cela *sans te détourner* de la voie où tu es engagé et selon ce qui te semble le plus juste, mais seulement *avec bienveillance* et discrétion, sans faux semblant. »

Mais il peut surgir des doutes au sujet de ce que l'on doit faire (X,12,1) :

« Si tu ne vois pas ce qu'il faut faire, suspends ton jugement et utilise les meilleurs conseillers. »

Des obstacles, voulus par le Destin, peuvent survenir :

« Si des choses étrangères s'opposent à ton dessein, continue à avancer en utilisant, après mûre réflexion, les ressources qui se présentent à toi, en tenant fermement à ce qui te semble juste. »

Les « ressources » que l'on peut trouver dans la situation, ce sont les possibilités de jeu qu'il faut savoir exploiter dans le jeu de dés. Il faut les exploiter d'une manière rationnelle et réfléchie. Ainsi pourront se concilier la sérénité du sage et la sollicitude de l'homme d'action, sérénité de celui qui n'est pas troublé par la situation dramatique, qui accepte la réalité telle qu'elle est, sollicitude de celui qui, malgré les obstacles et les difficultés, poursuit l'action commencée, en la modifiant en fonction des circonstances, tout en gardant toujours présente à l'esprit la fin qui doit être la sienne, la justice et le service de la communauté humaine. Et le plus sûr garant de l'efficacité dans l'action, n'est-ce pas la paix intérieure?

9. L'altruisme

La discipline de l'action consiste essentiellement, nous l'avons vu, à agir pour le bien de la communauté. Ici encore, l'action divine est le modèle de l'action humaine (V,30) :

« L'Intellect du Tout est soucieux du bien commun du Tout (*koinonikos*). C'est pourquoi il a fait les choses inférieures en vue des choses supérieures et il a mis en harmonie les unes avec les autres les choses supérieures. Vois comment il a introduit la subordination et la coordination, comment à chacun il a distribué sa part en raison de sa valeur, et comment il a lié les choses les plus excellentes par une mutuelle concorde. »

L'Intellect du Tout apparaît ici comme un bon roi qui veille au bien de la Cité, c'est-à-dire qui se soucie du bien de ses sujets – les

autres êtres raisonnables – en mettant à leur service les choses inférieures, c'est-à-dire les animaux, les plantes, les choses inanimées, en instituant communauté, harmonie et concorde entre les êtres raisonnables, en répartissant les biens avec justice. Mais cette présentation anthropomorphique et « politique » de la Cité du Monde ne doit pas nous faire oublier que ce rapport entre l'Intellect et les êtres intelligents est fondé dans la nature elle-même. La Cité du Monde est avant tout la Cité commune des êtres raisonnables, dieux et hommes, régie par la loi à la fois commune et propre à chacun de ces êtres et qui est à la fois la Raison et la Nature, puisque précisément leur nature est raisonnable. C'est la définition même de l'homme : « animal raisonnable » (VII,11). « Pour l'animal raisonnable, l'action qui est conforme à sa nature est en même temps conforme à la raison. » « La fin des êtres raisonnables, c'est d'obéir à la Raison et à la Loi de la plus auguste des cités » (II,16,6).

Cette Cité la plus auguste, c'est la Cité d'en haut, dont l'homme est le citoyen et « dont les autres cités ne sont que des maisons » (III,11,2). « Qu'est-ce que l'homme », avait dit Épictète (II,5,26) : « Une partie d'une cité, de la première d'abord, celle qui est constituée par les dieux et les hommes, puis de celle qui est ainsi dénommée pour s'en rapprocher le plus et qui est une petite image de la Cité universelle. »

L'empereur Marc Aurèle ne pouvait manquer d'être attentif à une telle doctrine qui mettait en question toute sa vie, comme il apparaît dans cette pensée qui formule en quelque manière sa règle de vie, sa devise (VI,44,6) :

« Ma Cité et ma Patrie à moi, en tant que je suis Antonin, c'est Rome.

Ma Cité et ma Patrie à moi, en tant que je suis homme, c'est le Monde.

Tout ce qui est utile à ces deux Cités, c'est, pour moi, le seul Bien. »

C'est de la Cité du Monde, c'est de la Cité d'en haut, qui est la Cité des êtres raisonnables, que nous recevons, dit Marc Aurèle (IV,4,2), l'intelligence, la raison et la loi. Cette équivalence est significative. L'intelligence et la raison sont communes aux êtres raisonnables. Elles sont donc universelles. C'est pourquoi elles sont la loi, commune et universelle, intérieure à tous les êtres raisonnables. Car, par leur universalité qui dépasse les individus, elles

permettent de passer du point de vue égoïste de l'individu à la perspective universelle du Tout. C'est pourquoi l'intelligence et la raison tendent naturellement à envisager le bien du Tout, les intérêts du Tout : *logikon* (« raisonnable ») et *koinônikon* (« soucieux du bien commun ») sont inséparables (VII,55,2) :

« Chaque être doit agir conformément à sa constitution. Par leur constitution, les autres êtres sont faits pour les êtres raisonnables... et les êtres raisonnables sont faits les uns pour les autres. Ce qui vient en premier dans la constitution de l'homme, c'est donc la tendance à agir pour le bien commun. »

On a souvent pensé que le stoïcisme était fondamentalement une philosophie de l'amour de soi, puisque, pour lui, le point de départ, à la fois, de la physique et de la morale est la tendance à se conserver soi-même, à rester en cohésion et cohérence avec soi-même. Mais, en fait, la tonalité fondamentale du stoïcisme, c'est beaucoup plus l'amour du Tout, parce que la conservation de soi et la cohérence avec soi-même ne sont possibles que par l'adhésion entière au Tout dont on fait partie. Être stoïcien, c'est prendre conscience du fait qu'aucun être n'est seul, mais que nous faisons partie d'un Tout qui est la totalité des êtres raisonnables et la totalité qu'est le Cosmos.

Si l'Intellect divin est soucieux du bien commun du Tout, c'est qu'il se déploie lui-même dans ce Tout. Il est à la fois lui-même et toutes choses, grâce à une identité dynamique. S'il a mis en harmonie les uns avec les autres les êtres qui participent de l'Intellect, c'est précisément que tous ces êtres font partie de lui et qu'ils communient tous en lui. Son intention de réaliser le bien commun du Tout, il la communique à tous les êtres, dans la mesure où il est présent en eux. Comme lui, tous les êtres raisonnables sont *koinônikoi*; ils tendent naturellement à se mettre au service du Tout, à assurer l'unité du Tout.

Dans une très belle pensée, Marc Aurèle évoque les grandes « unités » qui nous révèlent l'unité fondamentale de toutes choses (XII, 30) : « Une est la lumière du soleil », même si les murs lui font obstacle. « Une est la commune substance, même si elle est divisée en des milliers de corps doués de qualités individuelles ». « Une l'âme intelligente », même si elle paraît se diviser. Si, en toutes choses, il y a une force d'union, mais inconsciente, au contraire, dans cette unité qu'est l'âme intelligente, c'est-à-dire que sont toutes les âmes intelligentes qui participent d'elle et qui ne font qu'un avec elle, il y a

ce privilège particulier de tendre consciemment « à rejoindre ce qui lui est apparenté et à s'unir à lui ». « Cette passion de la communauté ne connaît pas d'obstacles. » On entrevoit ici, au-delà des forces unifiantes qui font tenir ensemble les corps, un univers de transparence et d'intériorité où les esprits tendent les uns vers les autres dans une communion et une intériorité réciproque. Les êtres raisonnables en effet sont unis ensemble dans la mesure où leur intention veut, comme celle de l'Intellect divin, le bien du Tout, dans la mesure donc où leur intention coïncide avec la fin voulue par l'Intellect divin. Ainsi cet univers spirituel est un univers de volontés concordantes. Dans cette perspective, l'intention morale devient une valeur absolue, une fin en soi qui transcende tous les buts particuliers auxquels elle peut s'appliquer, et chaque être raisonnable, dans la mesure où il est libre d'avoir cette intention morale, devient à son tour une fin en soi pour lui-même et pour les autres. Marc Aurèle ne cesse de le répéter (par exemple IX,1) : « La Nature universelle a constitué les êtres raisonnables les uns pour les autres. » On pourrait dire qu'en un certain sens, cette communauté des êtres raisonnables que réunit autour de lui l'Intellect divin fait penser au royaume des fins dont parlera Kant. Ce « royaume des fins », selon Kant, correspond à la communauté des êtres raisonnables, dans la mesure où elle est liée par la loi que chacun pose lui-même et accepte lui-même, loi qui prescrit précisément que chaque être raisonnable soit une fin en soi pour lui-même et pour les autres en vertu de la liberté morale qui est en lui³⁴. C'est parce que l'être raisonnable se pose à lui-même la fin morale comme une loi, qu'il est lui-même une fin en soi, qui doit être préférée à tout, comme le dit Marc Aurèle (XI,1,4) :

« C'est le propre de l'âme raisonnable, d'aimer son prochain... et de ne rien préférer à elle-même, ce qui est aussi le propre de la loi. »

Mais la plupart des hommes ignorent cette Cité du Monde et de la Raison. Ils vivent dans l'égoïsme, qui est pernicieux à la Cité du Monde aussi bien qu'à la cité d'ici-bas (IX,23,2) :

« Toute action de toi qui ne se rapporte pas ou immédiatement ou de loin à une fin qui sert le bien commun déchire la vie, l'empêche d'être une : c'est une action séditeuse, comme lorsque, dans un peuple, quelqu'un sépare son parti de l'union concordante de tous, telle qu'elle était réalisée dans ce peuple. »

Nuisible à la cité, l'égoïsme est nuisible à l'individu lui-même. L'égoïsme l'isole, et, comme l'avait dit Épictète (II,5,26) : « Isolé, pas plus que le pied ne sera un véritable pied, l'homme ne sera plus un homme. Qu'est-ce que l'homme en effet ? Une partie d'une cité... » Marc Aurèle reprend la métaphore (VIII,34) :

« Il t'est arrivé de voir une main arrachée, un pied, une tête coupée, gisant séparés du reste du corps ? Voilà ce que se fait à lui-même, dans la mesure où cela dépend de lui, celui qui n'accepte pas ce qui arrive et qui se sépare ainsi du Tout – ou qui fait quelque action inspirée par l'égoïsme. Tu t'es toi-même exclu de l'union qui est celle de la Nature. Car tu croissais dans le Tout comme une partie et maintenant tu t'en es toi-même retranché. »

Ici sont évoquées les deux disciplines, celle du désir : accepter tout ce qui arrive, et celle de l'action : agir pour le bien commun. Il apparaît clairement ici qu'elles correspondent à une seule et même attitude : prendre conscience que l'on n'est qu'une partie du Tout et que l'on ne vit que par le Tout et pour le Tout. Ce que les autres êtres font « naturellement », l'homme doit le faire « rationnellement », c'est-à-dire finalement, pour lui aussi, « naturellement », puisque sa nature est la raison et la liberté. L'homme a donc l'étrange faculté (VIII, 34, 3-5) de pouvoir, par son intention, sa liberté, sa raison, se séparer du Tout en refusant de consentir à ce qui arrive et en agissant de manière égoïste. Il a donc l'étrange pouvoir de s'anéantir en quelque sorte spirituellement. Mais, par un pouvoir encore plus merveilleux, continue Marc Aurèle, l'homme peut revenir dans le Tout, après s'en être retranché. Il peut se convertir et se transformer, en passant de l'égoïsme à l'altruisme.

10. Action et valeur, justice et impartialité

Dans sa définition de la discipline de l'action que cite Marc Aurèle (XI,37), Épictète énumère trois caractéristiques qui distinguent les impulsions actives (*hormai*), si elles sont bonnes : il faut, tout d'abord, qu'elles soient accompagnées d'une « clause de réserve » et qu'elles aient pour but le service du bien commun. Nous avons parlé de ces deux conditions. Il faut aussi qu'elles soient, dit-il, en rapport avec la valeur (*kat'axian*). La formule paraît bien vague et imprécise : s'agit-il des valeurs des objets sur

lesquels s'exerce l'action, ou s'agit-il des personnes que vise l'action ? Marc Aurèle lui-même reprend souvent cette expression. Il s'agit en fait d'un terme technique, en usage dans l'école stoïcienne de son époque, et dont le sens paraissait évident aux initiés, mais que nous sommes obligés de chercher à expliquer.

Depuis longtemps déjà, les stoïciens avaient développé une théorie assez élaborée de la notion de « valeur »³⁵. Pour résumer, en la simplifiant un peu, cette doctrine, on pourrait dire qu'ils distinguaient trois degrés de valeur. Venaient en premier les choses qui sont parties intégrantes de la « vie en accord avec la nature », c'est-à-dire de la vertu, par exemple les exercices d'examen de conscience, d'attention à soi, qui contribuent à la pratique de la vie morale. Ces choses avaient une valeur absolue. Venaient en deuxième lieu celles qui peuvent aider d'une manière secondaire à la pratique de la vertu. Il s'agissait cette fois des choses qui, en soi, ne sont ni bonnes ni mauvaises, qui sont donc indifférentes par rapport au bien moral, mais dont la possession ou l'exercice permet de mieux pratiquer la vie vertueuse, par exemple la santé, qui rend possible l'accomplissement des devoirs, la richesse, si elle permet de secourir son prochain. Ces valeurs de deuxième rang n'ont pas la valeur absolue qui appartient uniquement au bien moral, mais elles sont hiérarchisées selon leur rapport plus ou moins étroit avec le bien moral. Venaient en dernier lieu les choses qui, dans certaines circonstances, pouvaient être utiles à la vertu, des choses donc qui, en soi, n'avaient aucune valeur, mais que l'on pouvait échanger en quelque sorte pour un bien.

Reconnaître la valeur exacte d'une chose représente donc un exercice très important qui fait partie de la discipline du jugement. Non seulement, dit Marc Aurèle (III,11,1-2), il faut toujours essayer de voir chaque objet qui se présente dans sa nudité et sa réalité, mais il faut prendre conscience de sa place dans l'univers et « de la valeur qu'il a par rapport au Tout et par rapport à l'homme, en tant que l'homme est le citoyen de la Cité d'en haut, dont les autres cités ne sont que des maisons ».

Cette discipline du jugement est, nous le savons, étroitement liée à la discipline de l'action. Lorsqu'on a vu ainsi la valeur des choses, on doit agir en conséquence (VIII,29) : « Je vois toutes choses telles qu'elles sont et je tire parti de chacune selon sa valeur (*kat'axian*). » Marc Aurèle veut dire par là qu'il s'efforce, en présence de chaque événement et de chaque situation, de reconnaître le fruit qu'il peut en retirer pour sa vie morale et de l'utiliser ainsi de la meilleure manière possible (VIII,43) :

« Ce qui me procure de la joie, c'est de garder sain en moi mon principe directeur, sans qu'il ait d'aversion pour aucun homme ni pour rien de ce qui peut arriver aux hommes, mais qu'il regarde toutes choses avec des yeux bienveillants, sachant recevoir et utiliser chaque chose selon sa juste valeur. »

La discipline de l'action exige donc que l'on sache reconnaître la valeur des objets et que l'on sache lui proportionner l'intensité de son action. Sénèque³⁶ avait défini la discipline de l'action de la manière suivante : tout d'abord juger la valeur de ce qui est en question, ensuite proportionner l'impulsion active à cette valeur, enfin accorder impulsion active et action, afin de demeurer toujours en accord avec soi-même.

Tel est donc le premier sens que l'on peut donner à la formule d'Épictète : agir *kat'axian*. Mais la considération de la valeur ne se situe pas seulement au niveau de la conduite individuelle, mais également au niveau de la vie sociale.

Ici se pose d'ailleurs un grave problème au stoïcien. Il n'a pas en effet la même échelle de valeurs que les autres hommes. Ceux-ci accordent une valeur absolue à des choses qui, selon les stoïciens, sont indifférentes, c'est-à-dire qui ne peuvent avoir qu'une valeur relative. A l'inverse, le stoïcien accorde une valeur absolue au bien moral, qui n'a aucun intérêt aux yeux de la plupart des hommes. Marc Aurèle semble faire allusion à ce conflit lorsqu'il écrit (V,36), à propos de l'aide que l'on apporte à autrui :

« Ne pas se laisser entraîner totalement par leur³⁷ représentation, mais les aider dans la mesure de ses possibilités, et en fonction de la valeur de la chose qui est en question ; et s'ils subissent une perte dans le domaine des choses indifférentes, ne pas se représenter pourtant que c'est un dommage. C'est là une mauvaise habitude. »

Il s'agit de secourir les autres, de les secourir aussi dans le domaine des choses indifférentes qui leur semblent si importantes, mais en tenant compte de la valeur des choses, c'est-à-dire de leur finalité morale, et cela sans partager le jugement des autres sur la valeur des choses : il ne faut pas s'apitoyer avec eux, comme si ce qui leur arrive était un véritable mal.

C'est précisément le problème qui se pose à Marc Aurèle en tant qu'empereur : il doit chercher à faire le bonheur de ses sujets dans ce domaine des choses indifférentes qui, à ses yeux, n'ont aucune valeur. Ce faisant, il imitera l'exemple divin :

« Les dieux viennent en aide aux hommes de toutes les manières possibles, par des songes, des oracles, et pourtant pour des choses qui n'ont d'importance qu'aux yeux des hommes » (IX,27,3).

« Les dieux eux-mêmes veulent du bien aux hommes. Souvent ils les aident à obtenir la santé, la richesse, la gloire, tant ils sont bons » (IX,11,2).

Les dieux eux-mêmes se mettent ainsi à la portée des hommes et leur procurent ce qui, en soi, n'a qu'une valeur très relative. Il doit donc en être de même de l'empereur. Définissant son attitude à l'égard de l'homme, qui est son parent, dit-il, son associé, même s'il ne pratique pas la vertu, il déclare (III,11,5) :

« Je me comporte avec lui avec bienveillance et justice, conformément à la loi naturelle qui fonde la communauté humaine. Et en même temps pourtant je partage sa recherche de ce qui, dans les choses indifférentes, a de la valeur. »

Aux dispositions intérieures de bienveillance vient donc s'ajouter ici l'action concrète qui oblige l'empereur à s'occuper de choses que les hommes considèrent comme des valeurs, et qui peuvent d'ailleurs effectivement aussi à ses yeux avoir une certaine valeur dans la mesure où elles permettront éventuellement un progrès moral.

Tel est le deuxième sens que peut revêtir l'allusion à l'*axia*, à la valeur, dans la définition qu'Épictète donne de la discipline de l'action.

Il existe toutefois un autre sens du mot « valeur ». Le mot ne désigne plus alors la valeur de l'objet, mais celle de la personne, c'est-à-dire son mérite. Pour Marc Aurèle, en effet, comme pour les stoïciens, la justice consiste à donner à chacun ce qui est dû à sa valeur, à son mérite³⁸. Mais nous ne pouvons pas affirmer que ce nouveau sens du mot « valeur » pouvait s'intégrer aussi à la définition de la discipline de l'action par Épictète dont nous avons parlé³⁹. Car, curieusement, dans les propos de celui-ci que nous avons rapportés Arrien, on ne trouve que très peu d'allusions à la vertu de justice et aucune définition de celle-ci. Chez Marc Aurèle, au contraire, la vertu de justice a tellement d'importance que parfois elle suffit à définir la discipline de l'action, par exemple (VII,54) : « Se conduire avec justice avec les hommes présents. »

Est-ce parce que Marc Aurèle est conscient de ses responsabilités d'empereur qu'il donne tant d'importance à la justice ? En tout

cas, il fait allusion à la définition de cette vertu, lorsque, parlant de son père adoptif, l'empereur Antonin le Pieux, il raconte (I,16,5) qu'« il distribuait à chacun selon sa valeur sans se laisser influencer ». Cela veut dire notamment qu'il confiait les charges et les responsabilités sans favoritisme, mais en tenant compte uniquement des mérites et de la valeur des individus ainsi que de leur capacité à accomplir les tâches en question. Cela veut certainement dire aussi qu'il rendait la justice avec impartialité.

D'ailleurs, valeur ou mérite ne signifie pas ici nécessairement la valeur morale stoïcienne, mais ou bien la capacité d'accomplir une tâche déterminée ou bien, dans le domaine judiciaire, la culpabilité ou la non-culpabilité. Selon l'historien Cassius Dion, Marc Aurèle n'exigeait pas la perfection chez ceux auxquels il confiait une mission : « Si quelqu'un faisait quelque chose de bien, il l'en louait et il l'utilisait dans la tâche dans laquelle il excellait, mais il ne tenait pas compte du reste de sa conduite : il disait qu'il est impossible de créer des hommes tels que l'on voudrait qu'ils soient, mais qu'il convient d'utiliser les hommes tels qu'ils sont pour les tâches où ils sont utiles ⁴⁰. »

Les hommes qui ont de la valeur sont ceux qui pratiquent les « devoirs » consciencieusement, c'est-à-dire qui, dans le domaine de la vie politique et quotidienne, lequel est aussi celui des choses indifférentes, font ce qu'il faut faire, même s'ils ne le font pas dans un esprit stoïcien, en ne considérant comme une valeur absolue que le bien moral.

Cette justice qui distribue les biens en fonction du mérite personnel, sans favoritisme, en toute impartialité, a pour modèle l'action divine. Cela n'a rien d'étonnant, puisque précisément l'action morale de l'homme procède de sa nature raisonnable qui est une partie, une émanation, de la nature raisonnable divine, c'est-à-dire d'une nature, dit Marc Aurèle (VIII,7,2),

« pour laquelle il n'y a pas d'obstacle, qui est intelligente et qui est juste, puisqu'elle fait une répartition, égale et proportionnée à la valeur (*kat'axian*), des temps, de la substance, de la causalité, de l'activité et des conjonctions d'événements ».

On pense peut-être qu'une répartition « égale » ne peut être une répartition « proportionnée à la valeur ». Mais il faut bien se rappeler que, depuis Platon et Aristote ⁴¹, l'égalité politique est une égalité géométrique, c'est-à-dire précisément une proportion dans laquelle à la valeur supérieure il convient d'attribuer un bien supé-

rieur, et à la valeur inférieure un bien inférieur. La distribution est proportionnée à l'*areté*, qui signifiait autrefois la noblesse aristocratique, et qui signifie pour les stoïciens la noblesse de l'âme, la vertu. La justice stoïcienne sera donc aristocratique, non pas au sens où elle consisterait à donner richesse et pouvoir, choses indifférentes, à la classe aristocratique, mais au sens où elle fait intervenir la considération de la valeur et de la responsabilité morales dans toutes les décisions de la vie politique et privée. L'historien Hérodien raconte de Marc Aurèle que, lorsqu'il fut question de marier ses filles, il ne choisit pas pour elles des patriciens ni de riches personnages, mais des hommes vertueux. Car la richesse de l'âme, continue Hérodien, était à ses yeux la seule richesse véritable, propre et inaliénable ⁴².

L'action divine est donc « sans obstacle » et « juste », parce qu'elle est souverainement raisonnable, ce qui veut dire qu'elle s'impose à elle-même un ordre. Cet ordre tout d'abord soumet les buts particuliers à une fin unique, l'intention d'assurer le bien du Tout. C'est pourquoi, nous l'avons vu ⁴³, l'action divine est sans obstacle, parce qu'à travers tous les buts particuliers, elle vise à une seule chose et sait faire coopérer à cette unique fin tous les obstacles qui semblent s'opposer à elle. Mais l'action divine introduit aussi un ordre, une hiérarchie des valeurs entre les buts particuliers qu'elle s'assigne. Les êtres inférieurs, minéraux, plantes, animaux, sont au service des êtres raisonnables et les êtres raisonnables eux-mêmes sont des fins les uns pour les autres. Dans la perspective de cette hiérarchie des valeurs, l'action divine répartit le temps, la matière, la causalité en fonction de la valeur de chaque chose. C'est pourquoi elle est juste.

Cette justice de la Nature raisonnable, c'est également la justice de l'Intellect du Tout (V,30) qui a introduit dans le Tout « subordination et coordination » et qui « distribue à chacun sa part en raison de sa valeur », c'est la justice de la Nature du Tout (IX,1,1) « qui a constitué les êtres raisonnables les uns pour les autres, afin qu'ils s'entraident mutuellement selon leur valeur et leur mérite ».

Sans doute l'expérience de tous les jours pourrait-elle faire douter de cette justice divine. Elle semble en effet (IX,1,6)

« faire, pour les méchants et les hommes de bien, une répartition contraire à leur mérite (*par'axian*), puisque souvent les mauvais vivent dans les plaisirs, et en possèdent les moyens, tandis que les bons ne rencontrent que la peine et ce qui la cause ».

Mais c'est là jugement de gens qui considèrent les plaisirs comme des biens et ne comprennent pas que vie et mort, plaisir et peine, gloire et obscurité, ne sont ni des biens ni des maux, lorsqu'on recherche le bien moral. Au contraire, affirme Marc Aurèle (IV,10) :

« Tout ce qui arrive, arrive justement. Si tu examines cela avec attention, tu trouveras que cela est vrai. Je ne dis pas seulement que "cela arrive par conséquence nécessaire", mais que "cela arrive selon la justice", comme si cela était produit par quelqu'un qui attribue à chacun sa part selon son mérite. »

Nous avons entrevu à propos de la discipline du désir le problème que posait le mode d'action de la Nature ou Raison universelle⁴⁴. Déclenchait-elle par une unique impulsion initiale le processus cosmique, toutes choses arrivant alors par voie de « conséquence nécessaire » ? Ou bien était-elle attentive à chaque individu, « attribuant à chacun sa part selon son mérite » (IV,10) ? Nous avons vu que, finalement, les deux hypothèses ne s'excluaient pas, la loi générale de l'univers assignant en quelque sorte à chacun le rôle qu'il a à jouer dans l'univers. L'action divine est une action unique qui semble s'adapter merveilleusement à chaque cas particulier. Tout se passe donc « comme si cela était produit par quelqu'un qui attribuerait à chacun sa part selon son mérite » (IV,10). Cela est vrai pour les êtres inférieurs, qui, disait Marc Aurèle (VIII,7,2), reçoivent leur part de durée, de substance, de causalité, selon leur valeur dans la hiérarchie des êtres. Mais cela est encore plus vrai pour les êtres raisonnables. Le Destin distribue à chacun ce qui correspond à son être et à sa valeur. Chaque événement convient parfaitement à celui à qui il arrive :

« N'aimer que l'événement qui vient à notre rencontre et qui est lié à nous par le Destin. Qu'y a-t-il en effet de plus accordé à nous ? » (VII,57).

« Cet événement t'est arrivé, t'a été coordonné, a été mis en relation avec toi, ayant été filé avec toi, dès le commencement, à partir des causes les plus anciennes » (V,8,12).

« Quelque chose t'arrive ? Bien ! Tout événement qui vient à la rencontre a été lié avec toi par le Destin et a été filé avec toi à partir du Tout depuis le commencement » (IV,26,4).

« Quoi qu'il t'arrive, cela était préparé d'avance pour toi de toute éternité et l'entrelacement des causes a, depuis toujours, filé ensemble ta substance et la rencontre de cet événement » (X,5).

Tout ce qui arrive, arrive donc justement, parce que tout ce qui arrive nous apporte ce qui nous appartient, ce qui nous était dû, en un mot ce qui convient à notre valeur personnelle et ce qui contribue ainsi à notre progrès moral. La justice divine est éducatrice. La fin qu'elle vise, c'est le bien du Tout assuré par la sagesse des êtres raisonnables.

Le stoïcien Diogène de Babylone⁴⁵ disait que, dans la définition de la justice comme vertu qui donne à chacun la part correspondant à sa valeur, le mot « valeur » (*axia*) signifiait « la part qui échoit à chacun » (*to epiballon*). Le mystère de la justice divine transparait dans ces nuances de vocabulaire. Marc Aurèle en effet parle (X,25) de « Celui qui administre toutes choses », c'est-à-dire, précise-t-il, « qui est la Loi (*nomos*) qui attribue (*nemôn*) à chacun ce qui lui échoit (*to epiballon*) ». « Ce qui est distribué selon les lois est égal pour tous » (XII,36,1). Donc, lorsque la Loi divine donne à chacun la part qui correspond à sa valeur, c'est à la fois la part qui lui est due en fonction de son mérite, en fonction de ce qu'il est, et la part qui lui échoit, qui lui est donnée par le sort, par le Destin. C'est donc à la fois ce que l'homme choisit d'être par sa décision morale et ce que la Loi, par sa décision initiale, choisit qu'il soit. C'est de la même manière que le *daimôn* (c'est-à-dire la destinée individuelle), qui selon Platon est attaché à chaque âme, lui est assigné par le sort et pourtant est choisi par elle⁴⁶.

Tel était donc l'idéal de la justice divine que sa foi stoïcienne proposait à Marc Aurèle et qu'il aurait certainement voulu, s'il l'avait pu, réaliser sur terre : une justice qui ne considérerait rien d'autre que la valeur morale, qui n'aurait aucun autre objectif que le progrès moral des hommes, et pour laquelle les choses « indifférentes » n'auraient de valeur qu'en fonction de l'aide au progrès moral qu'elles pourraient apporter. Nous verrons⁴⁷ que Marc Aurèle ne se faisait pas beaucoup d'illusions sur la possibilité de ce qu'il appelait ironiquement « la réalisation de la République de Platon ».

Mais un tel idéal de justice pouvait inspirer une disposition générale intérieure, imitant à la fois l'impartialité de la Raison universelle, qui impose à tous la même loi, et la sollicitude attentive de la providence, qui semble s'adapter à chaque cas particulier et prendre soin de chaque individu en tenant compte de ses forces et de ses faiblesses⁴⁸.

On pourrait peut-être, pour décrire une telle attitude, citer cette page de L. Lavelle⁴⁹ qui, sans vouloir rapporter une doctrine stoïcienne, exprime assez exactement l'esprit de la justice selon les stoïciens :

« Il y a une indifférence qui est sainte : c'est celle qui consiste à ne point faire de préférence entre les êtres qui sont sur notre chemin, à leur donner à tous notre présence tout entière, à répondre avec une exacte fidélité à l'appel qu'ils nous font. Telle est l'indifférence positive, qui est l'inverse de l'indifférence négative avec laquelle on la confond souvent : elle nous demande seulement de réserver à tous le même accueil lumineux. Il faut que nous tenions entre eux la balance égale : qu'il n'y ait en nous ni préjugé, ni prédilection qui incline le fléau. Alors, dans notre conduite à leur égard, nous devenons capables d'introduire les plus subtiles différences, mais en donnant à chacun ce qu'il attend, ce qu'il demande et ce qui lui convient. La justice la plus parfaite se confond ici avec l'amour le plus pur, dont on ne saurait dire s'il abolit toute élection ou s'il est partout le même amour d'élection.

Nous savons bien que " ne pas faire de différence " c'est la même chose qu'être juste ; c'est donc appliquer à tous la même règle sans introduire dans nos jugements aucune exception ou aucune faveur. C'est se placer au point de vue de Dieu qui enveloppe tous les êtres dans la simplicité d'un même regard. Mais ce regard est le contraire même d'un regard insensible, c'est un regard d'amour qui distingue dans chaque être particulier juste ce dont il a besoin, les paroles qui le touchent et le traitement qu'il mérite. »

11. Pitié, douceur et bienveillance

Nous l'avons vu⁵⁰ à propos de la discipline du jugement : si, pour les stoïciens, la plus grande partie de l'humanité est dans le mal, elle est dans cet état contre sa volonté, parce que, tout simplement, elle ignore la définition du vrai bien et du vrai mal. C'est la grande tradition socratique qui s'étend ainsi, à travers Platon et le platonisme, jusqu'au stoïcisme. « Nul n'est méchant volontairement⁵¹. » Ces affirmations platoniciennes se fondent sur l'idée socratique selon laquelle la vertu est une « science », c'est-à-dire qu'elle consiste essentiellement à savoir, mais avec toute son âme, où est le bien et quel est le vrai bien. En effet, l'âme humaine désire naturellement le bien et elle se porte spontanément vers ce qui lui paraît être un bien. Si elle paraît devenir méchante, c'est

qu'elle se laisse tromper par l'apparence du bien, mais elle ne désire jamais le mal pour le mal. Les stoïciens reprendront d'autant plus facilement cette doctrine que, pour eux, comme nous l'avons vu, « tout est affaire de jugement » et que les passions sont elles-mêmes des jugements. Le médecin Galien⁵², dans son traité *Sur la prise de conscience des fautes de l'âme*, formule très bien cet axiome stoïcien : « Le principe de beaucoup de fautes, c'est le jugement faux que l'on porte sur la fin qu'il faut assigner à sa propre vie. »

La grande tradition socratique qui coule à travers le platonisme et le stoïcisme jusqu'au néoplatonisme est unie dans la foi en l'éminent dignité de la nature humaine, qui se fonde dans le désir naturel et inconscient que tout homme a du bien.

Épictète s'inscrit lui aussi dans cette tradition en faisant allusion explicitement (I,28,4-9) à l'enseignement de Platon : « Lorsqu'on donne son assentiment à l'erreur, sache qu'on ne voulait pas le faire, car " toute âme est privée de la vérité contre sa volonté " comme le dit Platon, mais on a pris l'erreur pour la vérité. » Ce qui correspond à la vérité et à l'erreur dans le domaine de l'action, continue Épictète, c'est le devoir et son contraire, l'avantageux et son contraire. Ce qu'on croit être le devoir, ce qu'on croit être avantageux, on ne peut pas ne pas le choisir. La faute est donc une erreur et, tant qu'on n'a pas montré à l'âme son erreur, elle ne peut pas faire autrement. Pourquoi donc s'irriter contre elle ? « Ne dois-tu pas plutôt avoir pitié de ceux dont les facultés essentielles sont aveuglées et mutilées, comme nous avons pitié des aveugles et des boiteux ? » Cela permet à Épictète de décrire l'attitude idéale que le stoïcien doit avoir avec son prochain (II,22,36) :

« A l'égard de ceux qui lui sont dissemblables [par leurs principes de vie], il aura de la patience, de la douceur, de la délicatesse, de l'indulgence, comme envers quelqu'un qui est dans l'ignorance, qui manque le but dans les choses qui sont les plus importantes. Il ne sera dur pour personne, car il comprendra parfaitement le mot de Platon : " Toute âme est privée de la vérité contre sa volonté. " »

Marc Aurèle, lui aussi, à la suite d'Épictète, éprouvera un grand respect pour ce désir inconscient de la vérité et du bien, qui est l'élan le plus profond de la nature raisonnable de l'homme, et il prendra en pitié la maladie des âmes qui sont privées contre leur gré de ce qu'elles désirent obscurément :

« « Toute âme, dit Platon, est privée de la vérité contre sa volonté. » Et tout aussi bien de la justice, de la tempérance, de la bienveillance, de toutes les vertus analogues. Il est donc absolument nécessaire de se le rappeler continuellement. Tu seras ainsi plus doux avec les autres » (VII,63).

« S'ils n'agissent pas bien en faisant cela, c'est contre leur volonté et par ignorance. Car "toute âme est privée, contre sa volonté, aussi bien de la vérité" que de la possibilité de se comporter avec autrui de la manière qui lui est due » (XI,18,4-5).

Ici Marc Aurèle se révèle le fidèle élève d'Épictète. Car, citant Platon, il ne suit pas le texte de celui-ci, mais il reprend exactement la forme littérale de la citation dans l'état déformé où elle se trouve chez Épictète ; et surtout il en tire les mêmes conséquences morales.

En effet, cette ignorance des vraies valeurs dans laquelle les hommes se trouvent plongés est « en quelque sorte digne de pitié » (II,13,3), dit Marc Aurèle, et l'on éprouvera ce sentiment, si l'on essaie de comprendre l'erreur de jugement qui explique leurs fautes (VII,26,1). « *En quelque sorte digne de pitié* » : cette tournure fait allusion ainsi à la critique que les stoïciens faisaient traditionnellement de la pitié, qu'ils considéraient comme une passion. « La pitié, disait Sénèque⁵³, est une maladie de l'âme produite par la vue des misères d'autrui ou une tristesse causée par les maux d'autrui. Or, aucune maladie n'affecte l'âme du sage, qui reste toujours sereine. » On peut dire que Marc Aurèle et Épictète restent fidèles à la doctrine stoïcienne, dans la mesure où, chez eux, ce qu'ils appellent « pitié » n'est pas une passion ou une maladie de l'âme, mais se définit plutôt négativement comme une absence de colère et de haine à l'égard de ceux qui ignorent les vraies valeurs. Mais il ne suffit pas d'avoir de la pitié ou de l'indulgence pour les hommes. Il faut surtout chercher à les aider, en les avertissant de leur erreur, en leur enseignant les vraies valeurs (IX,42,6) :

« D'une manière générale, il est en ton pouvoir d'instruire pour le faire changer d'avis celui qui se trompe. Car quiconque commet une faute est un homme qui n'atteint pas ce qu'il vise et qui se trompe. »

Il faut donc essayer de raisonner celui qui se trompe (V,28,3 ; VI,27,3 ; VI,50,1 ; IX,11). Si l'on échoue dans cet effort, il sera

alors temps de pratiquer la patience, l'indulgence, la bienveillance. Marc Aurèle aime à présenter ce devoir envers autrui sous la forme d'un dilemme :

« Les hommes ont été faits les uns pour les autres : instruis-les ou supporte-les » (VIII,59).

« S'il se trompe, l'en instruire avec bienveillance et lui montrer son erreur. Si tu n'y parviens pas, t'en prendre à toi-même ou plutôt même pas à toi-même » (X,4).

Épictète (II,12,4 et II,26,7) avait dit que, comme un bon guide, il faut remettre dans la bonne voie celui qui s'est égaré, sans se moquer de lui ou l'injurier ; si l'on n'y parvient pas, il ne faut pas se moquer de celui qui s'est égaré, mais bien plutôt prendre conscience de notre propre incapacité et nous accuser nous-mêmes plutôt que celui que l'on n'arrive pas à convaincre. Marc Aurèle pour sa part ajoute, nous venons de le voir, que, finalement, il ne faut même pas s'en prendre à soi-même, car il peut se faire que certains hommes soient incorrigibles et « il est nécessaire qu'il y en ait en ce monde » (IX,42,2).

Quoi qu'il en soit, il faut s'efforcer de convertir ceux qui s'égarent, ceux qui ignorent les vraies valeurs. Mais il faut le faire avant tout sans se fâcher (VI,27,3 ; V,28,3) ; bien plus, avec une infinie délicatesse. Il semble bien que Marc Aurèle ait été extrêmement sensible à ce tact et à cette douceur avec lesquels il faut traiter les âmes et essayer de transformer leur manière de percevoir le monde et les choses. Je dois m'adresser à l'autre

« sans l'humilier, sans lui faire sentir que je le supporte, mais avec franchise et bonté » (XI,13,2),

« sans ironie, sans humilier, mais avec affection, avec un cœur exempt d'amertume, ni comme on le ferait dans une école, ni pour se faire admirer de quelqu'un s'il assistait à l'entretien, mais vraiment seul à seul, même si d'autres sont présents » (XI,18,18).

Il y a dans cet ensemble de notations une grande richesse d'observation psychologique et un sens remarquable de la pureté d'intention. Le paradoxe de la douceur, c'est qu'elle cesse d'être douceur si on veut être doux : tout artifice, toute affectation, tout sentiment de supériorité la détruit. La délicatesse n'agit que dans la mesure même où elle ne cherche pas à agir, dans un respect infini à l'égard des êtres, sans une ombre de violence, même spiri-

tuelle. Et il ne faut surtout pas se faire violence à soi-même pour essayer d'être doux. Il faut à la douceur une spontanéité et une sincérité presque physiologiques. Marc Aurèle l'exprime de manière frappante (XI,15) en ironisant sur ces gens qui commencent par vous dire : « J'ai décidé de jouer franc jeu avec toi. » A quoi bon ces paroles, continue Marc Aurèle :

« Si tu es sincère, cela doit être écrit sur ton visage, cela sonne immédiatement dans ta voix, cela éclate dans tes yeux, de la même manière que la personne aimée voit immédiatement dans leurs regards les sentiments de ses amants... L'homme qui est bon, qui est sans duplicité, qui est doux, a ces qualités dans ses yeux et cela n'échappe à personne. »

Et, pour être plus frappant encore, Marc Aurèle dit que la bonté se sent lorsqu'on approche d'un homme bon, comme on sent immédiatement, qu'on le veuille ou non, la mauvaise odeur de quelqu'un qui sent mauvais. C'est cette pure douceur, c'est cette délicatesse qui ont le pouvoir de faire changer d'avis, de convertir, de faire découvrir les vraies valeurs à ceux qui les ignorent :

« La bonté est invincible, si elle est sincère, sans sourire narquois, sans affectation » (XI,18,15).

Loin d'être une faiblesse, elle est une force :

« Ce n'est pas la colère qui est virile, mais c'est la douceur et la délicatesse. Car c'est parce qu'elles sont plus humaines qu'elles sont plus viriles : elles possèdent plus de force, plus de nerf, plus de virilité, et c'est ce qui manque à celui qui se met en colère et qui s'irrite » (XI,18,21).

Ce qui fonde sa force, c'est qu'elle est l'expression de l'élan profond de la nature humaine, qui recherche l'harmonie entre les hommes ; c'est aussi qu'elle correspond à la domination de la raison, alors que la colère, l'irritation ne sont que des maladies de l'âme.

« La douceur est si loin de la faiblesse, a écrit L. Lavelle, qu'il n'y a qu'elle au contraire qui possède une force véritable... Toute volonté se tend quand on cherche à la vaincre ou à la briser, mais la douceur la persuade. Il n'y a qu'elle qui puisse triompher sans combat et qui transforme l'adversaire en ami ⁵⁴. » On peut dire qu'elle est seule à pouvoir révéler aux hommes le bien qu'ils

ignorent, quoiqu'ils le désirent par tout leur être. Elle agit à la fois par sa force persuasive et par l'expérience inattendue que sa rencontre constitue pour les êtres qui ne connaissent que l'égoïsme et la violence. Elle apporte avec elle un total renversement des valeurs, en faisant découvrir à ceux qui en sont l'objet leur dignité d'hommes, puisqu'ils se sentent respectés profondément, comme des êtres qui sont des fins en eux-mêmes, et en leur révélant également l'existence d'un amour désintéressé du bien, qui inspire la douceur qui s'adresse à eux. Il n'en reste pas moins que la douceur envers autrui ne doit pas exclure la fermeté (VI,50,1) :

« Essaie de les persuader, mais agis, contre leur volonté, si l'ordre raisonnable de la justice l'exige ainsi. »

Nous découvrons donc ici finalement tout un aspect de la discipline de l'action : le devoir d'aider spirituellement autrui, de lui révéler les vraies valeurs, de l'avertir de ses fautes, de redresser ses fausses opinions. Dans quelle mesure Marc Aurèle a-t-il pratiqué effectivement ce rôle ? Nous ne le savons pas. On peut supposer en tout cas qu'il s'est efforcé de répandre autour de lui une vision stoïcienne de la vie et du monde. N'y fait-il pas allusion dans cette pensée, dont nous aurons à reparler ⁵⁵ et dans laquelle il se représente, en quelque sorte, ce qui se passera lors de sa mort lorsque quelqu'un dira (X,36,2) : « Ce maître d'école va enfin nous laisser respirer. Il est vrai qu'il n'était pas dur envers nous, mais nous sentions qu'il nous blâmait en silence » ?

Nous n'avons vu jusqu'ici que la première partie du dilemme formulé par Marc Aurèle : « Instruis-les », que nous pouvons comprendre maintenant de la manière suivante : « Instruis-les avec douceur et par la douceur. »

Mais nous pouvons maintenant aussi compléter la deuxième partie du dilemme : « Supporte-les avec douceur », car la douceur n'est pas réservée à ceux que l'on désire convertir, elle est destinée aussi à ceux que l'on n'a pas réussi à faire changer d'avis :

« Si tu le peux, fais-le changer d'avis. Sinon, souviens-toi que c'est pour cette situation-là que la bonté t'a été donnée. Et d'ailleurs les dieux eux-mêmes sont bons à l'égard de ces gens-là » (IX,11,1).

« Une seule chose ici-bas a de la valeur : passer sa vie dans la vérité et la justice, tout en restant bienveillant avec les menteurs et les injustes » (VI,47,6).

« Que ceux qui font obstacle à ton progrès dans la droite raison ne te détournent pas de ta pratique du bien, qu'ils ne réussissent pas non plus à te faire perdre ta douceur à leur égard » (XI,9,1).

Les menteurs, les injustes, tous ceux qui s'obstinent dans leur erreur n'en gardent pas moins en eux, au moins en leur essence, la nature raisonnable et le désir inconscient du bien qui est inscrit en elle. Il faut donc les traiter avec respect et douceur :

« Je ne puis me fâcher contre celui qui est de la même race que moi, ni le haïr, car nous sommes faits pour coopérer » (II,1,3).

« Se représenter qu'ils sont de la même race que toi, qu'ils pèchent par ignorance et contre leur volonté » (VII,22,2).

« C'est aussi bien un signe de faiblesse de se mettre en colère contre eux que de renoncer à l'action que tu avais entreprise... Car ce sont également des déserteurs, l'homme qui se laisse effrayer et celui qui renie celui que la nature lui a donné comme parent et comme ami » (XI,9,2).

Une telle attitude, qui se fonde sur l'idée de la communauté entre les êtres raisonnables, conduit finalement, nous allons le voir, à la doctrine d'un amour du prochain qui s'étendra même à ceux qui commettent des fautes contre nous.

12. L'amour d'autrui

« Le propre de l'homme, c'est d'aimer même ceux qui commettent des fautes. Cela se réalisera si tu prends conscience du fait qu'ils sont de la même race que toi et qu'ils pèchent par ignorance et contre leur volonté... » (VII,22,1-2).

Ce dépassement de la justice, non seulement dans la pitié ou l'indulgence, mais dans l'amour, se laissait pressentir dans les arguments qui invitaient le stoïcien à réfléchir d'une part à l'indestructibilité de l'élan qui pousse chaque homme vers le bien et d'autre part à la parenté, à la solidarité qui unit ensemble tous les êtres raisonnables.

La discipline de l'action va donc atteindre son point culminant dans l'amour du prochain. Toute la logique de l'action humaine tend à révéler que le moteur profond de notre activité doit être

l'amour des autres hommes, parce que cet amour se fonde dans l'élan profond de la nature humaine (XI,1,4) :

« C'est le propre de l'âme, si elle est raisonnable, d'aimer son prochain, ce qui correspond à la fois à la vérité et au respect. »

C'est que l'homme, s'il vit selon la raison, prend une conscience aiguë de son appartenance à un grand corps, celui de tous les êtres raisonnables. Dans la mesure où il est partie de ce Tout, il est les autres autant que lui-même (VII,13) :

« Comme est le rapport réciproque des membres du corps, dans les unités organiques, ainsi est le rapport réciproque des êtres raisonnables, qui, bien qu'existant dans des corps séparés, n'en sont pas moins constitués essentiellement pour réaliser une seule et même activité concordante.

La représentation de ceci s'imprimera mieux en toi si tu te redis souvent à toi-même : je suis un membre (*melos*) de l'organisme (*sustéma*) formé par les êtres raisonnables. Mais si tu emploies seulement la lettre *rhô* en disant que tu es une partie (*meros*), c'est que tu n'aimes pas encore les hommes du fond du cœur, c'est que tu ne trouves pas encore la joie, sans rien chercher de plus, dans le simple fait de faire du bien aux autres hommes, en outre, c'est que tu fais cela seulement par bienséance, mais pas encore parce qu'en faisant le bien, tu te fais du bien à toi-même. »

Ce sentiment d'appartenance, d'identification à une sorte de « corps mystique », à ce que Kant appellera le royaume des fins⁵⁶, rejoint le sentiment d'appartenance, presque mystique, au Tout cosmique, dont l'unité, comme celle du « corps des êtres raisonnables », est assurée par la présence universelle de la Raison, c'est-à-dire de Dieu lui-même.

L'attitude fondamentale du stoïcien sera donc l'amour des réalités avec lesquelles le Tout à chaque moment le met en présence et qui lui sont intimement liées, avec lesquelles en quelque sorte il s'identifie (VI,39) :

« Les choses auxquelles tu es lié par le Destin, harmonise-toi avec elles.

Les hommes auxquels tu es lié par le Destin, aime-les, mais vraiment. »

C'est que le fond de la réalité est amour. Marc Aurèle fait appel, nous l'avons dit ⁵⁷, pour exprimer cette idée, à la grandiose image mythique du mariage du Ciel et de la Terre (X,21) :

« Elle aime, la Terre ! elle aime la pluie !

Lui aussi, le vénérable Éther ! Il aime ! Et, lui aussi, le Monde, il aime à produire ce qui doit arriver.

Je dis au Monde : J'aime, moi aussi, avec Toi.

Ne dit-on pas aussi : cela " aime " à arriver ? »

Ce qui fascine ici Marc Aurèle, c'est que cette image mythique signifie que les processus naturels sont finalement des processus d'union et des processus d'amour. Et il remarque que le langage lui-même semble exprimer cette vision, puisqu'en grec, pour désigner une chose qui arrive habituellement, qui a tendance à arriver, on dit qu'elle « aime » à arriver. Si les choses aiment à arriver, il faut que nous aimions qu'elles arrivent.

Ainsi l'antique représentation de l'hiérogamie laisse entrevoir, de manière mythique, la perspective grandiose de l'amour universel que les parties du Tout éprouvent les unes pour les autres, la vision cosmique d'une attraction universelle qui devient de plus en plus intense à mesure que l'on s'élève dans l'échelle des êtres et que ceux-ci deviennent plus conscients (IX,9). Plus les hommes se rapprochent de l'état de sagesse, c'est-à-dire plus ils se rapprochent de Dieu, plus l'amour qu'ils éprouvent les uns pour les autres, pour tous les autres hommes et aussi pour tous les êtres, même les plus humbles, grandit en profondeur et en lucidité.

On ne peut donc pas dire qu'« aimer son prochain comme soi-même » soit une invention spécifiquement chrétienne. On pourrait même dire que la motivation de l'amour stoïcien est la même que celle de l'amour chrétien. L'un et l'autre reconnaissent dans chaque homme le *logos*, la Raison présente dans l'homme. Il ne manque même pas dans le stoïcisme l'amour des ennemis : « Le cynique battu [pour Épictète ⁵⁸, le cynique est une sorte de stoïcien héroïque] doit aimer ceux qui le battent. » Et nous avons vu Marc Aurèle affirmer qu'il est propre, donc essentiel, à l'être humain d'aimer ceux qui commettent des fautes. Mais on peut dire que la tonalité de l'amour chrétien est plus personnalisée, parce que cet amour se fonde sur la parole du Christ : « Ce que vous avez fait au plus petit d'entre les miens, c'est à moi que vous l'avez fait ⁵⁹. » Le *logos*, aux yeux des chrétiens, est incarné en Jésus et c'est Jésus que le chrétien voit dans son prochain. C'est

sans doute cette référence à Jésus qui a donné à l'amour chrétien sa force et son expansion. Mais il n'en reste pas moins que le stoïcisme a été lui aussi une doctrine d'amour. Comme le disait déjà Sénèque ⁶⁰ : « Aucune école n'a plus de bonté et de douceur, aucune n'a plus d'amour pour les hommes, plus d'attention au bien commun. La fin qu'elle nous assigne, c'est d'être utile, d'aider les autres et d'avoir le souci, non pas seulement de soi-même, mais de tous en général et de chacun en particulier. »

IX

LE STOÏCISME DES *PENSÉES*. LES VERTUS ET LA JOIE

1. *Les trois vertus et les trois disciplines*

L'ensemble des *Pensées* s'organise donc selon une structure – et, on peut le dire, un système – ternaire qui a été développé et, peut-être, conçu par Épictète.

Ce système, cette structure ternaire, a une nécessité interne en ce sens qu'il ne peut y avoir ni plus ni moins que trois thèmes d'exercice du philosophe, puisqu'il ne peut y avoir ni plus ni moins que trois actes de l'âme et que les thèmes d'exercice qui leur correspondent se rapportent aux trois formes de la réalité : le Destin, la communauté des êtres raisonnables, la faculté de jugement et d'assentiment de l'individu, trois formes qui, elles aussi, ne peuvent être ni plus ni moins nombreuses, et qui sont, respectivement, l'objet des trois parties du système que forme la philosophie : la physique, l'éthique et la logique.

Il est tout à fait remarquable que, sous l'influence de cette structure systématique, on voit chez Marc Aurèle une autre structure, qui était traditionnelle au moins depuis Platon, celle des quatre vertus – la prudence, la justice, la force et la tempérance –, prendre, elle aussi, une forme ternaire, dans la mesure où Marc Aurèle fait correspondre des vertus à chacune des disciplines dont nous avons parlé.

Nous l'avons dit : le schéma des quatre vertus était très ancien. Rappelons d'ailleurs à ce sujet que le mot grec *areté*, que nous traduisons par « vertu », avait, en son origine, une tout autre signification que notre mot « vertu ». Ce terme remontait à l'éthique aristocratique de la Grèce archaïque et il ne signifiait pas du tout une

bonne habitude ou un principe qui nous conduit à bien agir, mais plutôt la noblesse elle-même, l'excellence, la valeur, la distinction. On peut penser que cette idée d'excellence et de valeur est restée toujours présente dans l'esprit des philosophes. Pour les stoïciens, l'*areté* est la valeur absolue, fondée non plus sur la noblesse guerrière, mais sur cette noblesse de l'âme que représente la pureté d'intention.

Très tôt, il semble qu'il ait existé un modèle, un canon des quatre excellences fondamentales. Au v^e siècle av. J.-C., Eschyle, dans sa tragédie *Les Sept contre Thèbes* (v. 610), énumère, à propos du divin Amphiaraios, quatre valeurs fondamentales : il est sage (*sôphrôn*), il est juste (*dikaïos*), il est brave (*agathos*), il est pieux (*eusebês*). La sagesse consiste à se tenir à sa place dans la société et dans le monde, avec réserve (*aidôs*), elle consiste à avoir le sens des limites de l'homme. La justice consiste à se bien comporter dans la vie sociale. La bravoure, c'est évidemment le courage dans les difficultés et surtout au combat. La piété correspond, dans le cas d'Amphiaraios, qui est un voyant, à la connaissance des choses divines et aussi des choses humaines.

On voit apparaître chez Platon, au quatrième livre de la *République* (427e et ss.), une systématisation, une justification de cette énumération de quatre vertus. Platon distingue trois parties de l'âme : la « raison », la « colère » (*thumoeides*), ce qui veut dire la partie qui pousse à combattre, et le « désir » (*epithumia*). A ces trois parties de l'âme correspondent trois vertus : à la raison, la prudence ou sagesse, à la colère, le courage, au désir, la tempérance. Et ce sera la justice qui fera que chaque partie de l'âme accomplira sa fonction et que la raison sera prudente, la colère courageuse, le désir tempérant. Ces trois parties de l'âme correspondent d'ailleurs aux trois classes sociales de la *République*, la raison étant propre aux philosophes, la colère aux gardiens, le désir aux ouvriers. La justice dans l'État comme dans l'individu sera donc réalisée si chaque classe, ou chaque partie de l'âme, accomplit parfaitement sa fonction. Cette systématisation, liée au modèle politique, qui fait de la justice la vertu qui embrasse les trois autres, ne se retrouve pas dans le reste des dialogues de Platon, où les quatre vertus sont énumérées dans des contextes divers et sans théorisation particulière¹.

Dans la description qu'ils donnent de la vie morale, les stoïciens évoquent, eux aussi, les quatre vertus², mais elles ne sont pas subordonnées les unes aux autres, elles sont toutes sur le même

plan : elles s'impliquent mutuellement, de la même manière que les parties de la philosophie. Il suffit d'en pratiquer une pour les pratiquer toutes. Toutefois, il est difficile de découvrir dans les résumés de la doctrine stoïcienne la vraie raison pour laquelle il serait nécessaire qu'il n'y ait que quatre vertus fondamentales. Les définitions qui nous en sont données sont assez variées. Nous pouvons retenir celles-ci : la prudence, c'est la science de ce qu'il faut faire ou ne pas faire ; le courage, la science de ce qu'il faut supporter ou ne pas supporter ; la tempérance, la science de ce qu'il faut choisir ou ne pas choisir ; la justice, la science de ce qu'il faut distribuer ou ne pas distribuer. Les quatre vertus ne semblent pas liées, comme chez Platon, à des parties de l'âme.

Il est extrêmement intéressant, dans cette perspective, d'observer les transformations que le système des trois disciplines fait subir à la classification des vertus dans les *Pensées* de Marc Aurèle. Disons d'emblée qu'il arrive plusieurs fois que l'empereur-philosophe résume les trois disciplines, de l'assentiment, du désir et de l'action, en leur faisant correspondre des noms de vertus. La discipline de l'assentiment prend alors le nom de la vertu de « vérité », la discipline du désir, celui de la vertu de « tempérance », la discipline de l'action, celui de la vertu de « justice ». En soi, la substitution de la notion de « vérité » à celle de « prudence » ne doit pas nous étonner. Déjà Platon (*Républ.*, 487a5) donne une fois aux quatre vertus les noms de « vérité », « justice », « courage » et « tempérance ».

Mais cette substitution de la « vérité » à la « prudence » se justifie parfaitement dans la perspective de Marc Aurèle, comme nous le montre ce long texte (IX,1) qu'il est nécessaire de citer parce que l'on y voit exactement s'établir la correspondance entre la discipline de l'action et la justice, la discipline de l'assentiment et la vérité, la discipline du désir et la tempérance, et aussi parce que nous y trouvons un admirable résumé de ce que nous avons dit sur les trois thèmes d'exercice :

Justice et discipline de l'action

« Celui qui commet une injustice commet une impiété. Car puisque la *Nature universelle* a constitué les vivants raisonnables les uns pour les autres en sorte qu'ils aient à s'entraider les uns les autres selon leur mérite respectif sans jamais se nuire, celui qui transgresse la volonté de la Nature commet de toute évidence une impiété envers la plus vénérable des Déeses. »

Vérité et discipline de l'assentiment

« Mais aussi celui qui *ment* commet une impiété envers la même Déesse. Car la *Nature universelle* est la nature des êtres ; or les êtres ont un rapport d'affinité avec les attributs vrais [c'est-à-dire : avec ce qu'on dit de vrai à leur sujet]. En outre cette Déesse est appelée aussi *vérité* et elle est la cause première de tout ce qui est vrai. Donc, celui qui ment volontairement commet une impiété, dans la mesure où il commet une injustice en trompant. Et celui qui ment involontairement commet lui aussi une impiété dans la mesure où il est en désaccord avec la Nature universelle et qu'il trouble l'ordre en tant qu'il est en incompatibilité avec la Nature du monde. Car il est en incompatibilité, celui qui, de lui-même, se porte vers ce qui est le contraire du vrai. Il a en effet reçu de la Nature des dispositions pour connaître la vérité, mais, les ayant négligées, il n'est plus capable maintenant de distinguer le vrai du faux. »

Tempérance et discipline du désir

« Et certes, lui aussi, l'homme qui poursuit les plaisirs comme des *biens* et qui fuit les souffrances comme des *maux* commet lui aussi l'impie. Car il est nécessaire qu'un tel homme fasse souvent des reproches à la *Nature universelle*, parce qu'elle attribue telle ou telle part aux méchants et aux bons, contrairement à leur mérite, car souvent les méchants vivent dans les plaisirs et possèdent ce qui peut les leur procurer, tandis que les gens de bien ne rencontrent que la peine et ce qui la cause. Et, de plus, celui qui craint la douleur en viendra un jour à craindre quelque chose qui doivent arriver dans le monde. Et c'est déjà une impiété. Et celui qui poursuit les plaisirs ne se tiendra pas éloigné de l'injustice. Et cela est évidemment impie. Mais envers les choses à l'égard desquelles la Nature universelle se comporte de manière égale (car elle ne produirait pas les unes et les autres, si elle ne se comportait à l'égard de ces choses de manière égale), envers ces choses, dis-je, il faut que ceux qui veulent suivre la Nature, en étant avec elle en parfaite communauté de sentiments, soient eux aussi dans une disposition d'« égalité ». Donc, pour ce qui est de la souffrance et du plaisir, de la mort et de la vie, de la gloire et de l'obscurité, dont la Nature universelle fait usage d'une manière « égale », celui qui ne se comporte pas de manière « égale » commet évidemment une impiété. »

Nous reconnaissons évidemment ici les trois disciplines : celle de l'action qui impose aux hommes de s'entraider, celle de l'assentiment qui consiste à distinguer le vrai du faux, celle du désir qui

consiste à accepter la part que nous a réservée la Nature universelle. A ces trois disciplines correspondent trois vertus. Dans la discipline de l'action, il s'agit de respecter la hiérarchie des valeurs des personnes et des objets, donc d'agir selon la *justice*. Grâce à la discipline de l'assentiment, le discours doit être vrai et la vertu propre à cette discipline est la *vérité*. Celui qui ment sciemment commet une faute à la fois dans le domaine de l'assentiment, puisque son discours n'est pas vrai, et dans le domaine de l'action, puisqu'il commet une injustice envers autrui. Quant à celui qui ment involontairement, c'est-à-dire qui se trompe lui-même, c'est parce qu'il n'a pas su critiquer ses jugements et être maître de ses assentiments qu'il n'est plus capable de distinguer le vrai du faux. Dans la discipline du désir enfin, il ne faut désirer que ce que veut la Nature universelle et il ne faut donc pas désirer les plaisirs ni fuir les souffrances. C'est la *tempérance* qui caractérise cette discipline.

La Nature nous apparaît donc ici sous trois aspects. Elle est le principe de l'attraction qui pousse les êtres humains à s'entraider et à pratiquer la justice. Elle est donc le fondement de la *justice*. Elle est aussi le fondement de la *vérité*, c'est-à-dire le principe qui fonde l'ordre du discours, qui fonde le rapport nécessaire qui doit exister entre les êtres et les attributs vrais que l'on dit à leur sujet. Parler faux, volontairement ou involontairement, c'est donc être en désaccord avec l'ordre du monde. Enfin, la Nature universelle, étant indifférente aux choses indifférentes, est le fondement de la *tempérance*, c'est-à-dire de la vertu qui, au lieu de désirer le plaisir, veut consentir à la volonté de la Nature universelle.

Marc Aurèle présente ici la Nature universelle comme une déesse, comme la déesse la plus antique et la plus auguste, en sorte que tout manquement aux vertus – la justice, la vérité, la tempérance – dont cette déesse est le modèle et le principe est une impiété. Les stoïciens identifiaient traditionnellement Dieu, la Nature, la Vérité, le Destin et Zeus³. Et à l'époque de Marc Aurèle, il existait des hymnes qui présentaient la Nature comme la plus ancienne des déesses, tel un hymne orphique⁴, qui l'invoque ainsi : « Déesse mère de toutes choses, mère céleste, mère très ancienne (*presbeira*) », ou l'hymne de Mesomedes (un affranchi d'Hadrien), également du II^e siècle ap. J.-C., qui commence de cette manière : « Principe et origine de tout, Mère très ancienne du monde, Nuit, Lumière et Silence⁵. »

On aura remarqué dans ce long développement une certaine

tendance à privilégier l'importance de la justice, au sein des autres vertus. L'impiété envers la Nature consiste dans l'injustice, non seulement si l'on refuse de pratiquer la justice envers les autres hommes, mais aussi si on leur ment, et même si, involontairement, on ne sait pas distinguer le vrai du faux, parce qu'ainsi on rompt l'ordre de la Nature, on est une note discordante dans l'harmonie universelle. De même, si l'on accuse d'injustice la Nature dans la répartition qu'elle fait de ses lots entre les bons et les méchants, on commet soi-même une injustice. On retrouve une idée analogue en XI,10,4 :

« On ne peut sauvegarder la justice, si l'on donne de l'importance aux choses indifférentes ou si l'on se trompe facilement, si l'on donne son assentiment trop rapidement ou si l'on change trop vite dans ses jugements. »

Donner de l'importance aux choses indifférentes, c'est ne pas pratiquer la discipline du désir, donc pécher contre la tempérance ; se tromper facilement, être rapide ou trop changeant dans ses jugements, c'est ne pas pratiquer la discipline de l'assentiment, donc pécher contre la vérité.

Vérité, justice et tempérance désignent donc les trois disciplines, comme en XII,15 :

« Alors que la flamme de la lampe brille jusqu'à ce qu'elle s'éteigne et ne perd pas son éclat, la vérité, la justice, la tempérance, qui sont en toi, vont-elles s'éteindre avant l'heure ? »

Ou encore (XII,3,3), le principe directeur de l'âme, lorsqu'il se libère de tout ce qui lui est étranger,

« fait ce qui est juste, veut les événements qui lui arrivent, dit la vérité ».

Rien ne peut nous empêcher d'agir (VIII,32,2) « selon la justice, la tempérance et la prudence ».

Parfois, comme dans ce dernier exemple et dans le suivant, on voit quelques variations dans les noms de vertus, mais le schéma ternaire est maintenu (III,9,2) : « L'absence de précipitation dans le jugement, le sentiment de parenté à l'égard des autres hommes, le consentement obéissant aux dieux. »

A côté de cette triade de vertus, on trouve aussi le quaternaire

traditionnel, mais adapté et accordé à la structure ternaire (III,6,1) :

« Si tu trouves dans la vie humaine quelque chose de meilleur que la justice, la vérité, la tempérance et la force... »

Car la suite du texte réduit en fait les quatre vertus à la discipline du désir et de l'action (III,6,1), lorsqu'il apparaît qu'elles consistent

« dans une pensée qui se contente d'elle-même (dans les choses dans le domaine desquelles il est possible d'*agir* selon la droite raison) et qui se contente du Destin (dans les choses qui nous sont données en partage, indépendamment de notre volonté) ».

Les vertus sont donc liées aux fonctions de l'âme : la vérité et les vertus intellectuelles à la raison, la justice à l'impulsion active, la tempérance au désir. Où le courage va-t-il alors trouver place ? Il semble qu'il soit partagé entre la tempérance, en tant que force dans l'adversité et la souffrance, et la justice, en tant que force d'agir.

Dans les *Propos* d'Épictète recueillis par Arrien, on ne trouve pas trace de cette théorie des vertus. Cela ne prouve pas qu'elle n'ait pas existé. Nous avons dit qu'il était impossible qu'Arrien nous ait rapporté tout l'enseignement d'Épictète et que, d'autre part, les entretiens qu'il avait notés ne correspondent pas à un exposé systématique de toute la philosophie.

Quoi qu'il en soit, on peut entrevoir bien avant Épictète une première esquisse de cette doctrine. Dans le traité *Des devoirs* de Cicéron⁶, qui reproduit dans son livre premier l'enseignement de Panétius, l'ancienne vertu de prudence devient « connaissance de la vérité », la justice se fonde sur le lien social entre les hommes, la force devient la grandeur d'âme liée au mépris des choses qui ne dépendent pas de nous, la tempérance soumet les désirs à la raison. Ainsi, en un certain sens, force et tempérance chez Panétius correspondent à la discipline du désir chez Marc Aurèle. Ces rapprochements sont finalement assez ténus, mais laissent entrevoir une évolution de la doctrine stoïcienne des vertus qui aboutira à la synthèse attestée par Marc Aurèle.

2. La joie

Ces trois disciplines, ces trois vertus, aux yeux de Marc Aurèle, apportent à l'âme la seule vraie joie qui existe au monde, parce qu'elles la mettent en possession de l'unique nécessaire, de l'unique valeur absolue.

L'être vivant éprouve de la joie en effet, lorsqu'il remplit la fonction pour laquelle il est fait, lorsqu'il agit selon sa nature. L'homme accomplit sa fonction d'homme, il suit sa nature et la Nature universelle, nous l'avons vu, en consentant à l'ordre de l'univers fixé par le Destin, à l'ordre de la cité du Monde et des hommes, fondé sur l'attraction réciproque des êtres raisonnables, donc sur la nature propre de l'homme, enfin à l'ordre du discours qui reproduit la relation que la Nature a établie entre les substances et les attributs, et surtout entre les événements qui s'enchaînent nécessairement. C'est donc en pratiquant les trois disciplines que l'homme suit la Nature et qu'il trouve sa joie :

« La philosophie veut seulement ce que veut ta nature. Mais toi, tu voulais autre chose que ce qui est conforme à la nature. Pourtant qu'y a-t-il de plus attrayant que ce qui est conforme à la nature ? N'est-ce pas à cause de cela que le plaisir nous égare ? Mais vois s'il y a quelque chose de plus attrayant que la grandeur d'âme, la liberté, la simplicité, la bienveillance, la piété ? Qu'y a-t-il de plus attrayant que la sagesse... ? » (V,9,3-5).

« Tu dois considérer comme une jouissance l'activité qu'il t'est loisible de déployer conformément à ta nature propre – cela t'est possible partout » (X,33,2).

Pour l'homme qui s'efforce à chaque instant de vivre, d'agir, de vouloir, de désirer conformément à sa nature raisonnable et à la Nature universelle, la vie est sans cesse un bonheur renouvelé. Déjà Sénèque⁸ avait dit : « L'effet de la sagesse, c'est une joie continue... seul peut posséder la joie, le fort, le juste, le tempérant. » Marc Aurèle revient souvent sur ce thème :

« De toute son âme faire ce qui est juste et dire la vérité ? Que restera-t-il alors à faire d'autre que de jouir de la vie, en liant, sans laisser entre eux le moindre intervalle, chaque bien à un autre bien ? » (XII,29,3).

« Ta seule joie, ton seul repos : passer d'une action accomplie au service de la communauté à une autre action accomplie au service de la communauté, accompagnée du souvenir de Dieu » (VI,7).

« La joie pour l'homme consiste à faire ce qui est propre à l'homme. Ce qui est propre à l'homme, c'est la bienveillance envers ceux qui appartiennent à la même espèce que lui, le mépris des émotions sensibles, la critique des représentations spécieuses, la contemplation de la Nature universelle et de ce qui se produit conformément à sa volonté » (VIII,26).

La joie est donc le signe de la perfection de l'action. C'est seulement lorsque l'on aime les hommes du fond du cœur et pas seulement par devoir que l'on éprouve du plaisir à leur faire du bien (VII,13,3), précisément parce que l'on a le sentiment de participer au même organisme vivant, d'être membre du corps des êtres raisonnables.

La joie stoïcienne n'est pas, comme le plaisir épicurien, le motif et la fin de l'action morale. Car la vertu est à elle-même sa propre récompense. Elle ne cherche rien au-delà d'elle-même. Mais la joie, selon les stoïciens, vient s'ajouter, tel le plaisir aristotélécien, comme un surplus, un surcroît, à l'action conforme à la nature « comme la beauté pour ceux qui sont dans la fleur de la jeunesse⁹ ». Comme le dit Sénèque : « Le plaisir n'est pas la récompense de la vertu, ni son motif, mais quelque chose qui s'ajoute à elle. La vertu n'est pas choisie parce qu'elle fait plaisir, mais si on la choisit, elle fait plaisir¹⁰. » « La joie qui naît de la vertu comme l'allégresse et la tranquillité [...] sont des choses qui résultent du souverain bien, mais ne le constituent pas¹¹. » Par ailleurs, cette joie n'est pas une passion irrationnelle puisqu'elle est conforme à la raison. C'est, selon les stoïciens, une « bonne émotion », une « bonne affection » (*eupatheia*)¹².

Cette joie que procure l'action accomplie selon la Nature est une participation à l'amour de la Nature pour le Tout qu'elle produit et à l'amour réciproque des parties du Tout.

Être heureux, pour l'homme, c'est éprouver le sentiment de participer à un mouvement inéluctable, issu de l'impulsion donnée au Tout par la Raison originelle pour réaliser le bien de celui-ci. Les Grecs percevaient dans le mot *phusis*, que nous traduisons par « nature », l'idée d'un mouvement de croissance, de déploiement, de « gonflement¹³ » (*emphusésis*) comme disaient les stoïciens. Être heureux, c'est épouser ce mouvement d'expansion, c'est donc aller dans le même sens que la Nature, ressentir en quelque sorte la joie qu'elle éprouve elle-même dans son mouvement créateur.

C'est pourquoi, en décrivant la joie, Marc Aurèle utilise des

images qui évoquent la marche dans le bon chemin, dans le bon sens, dans l'accord des désirs, des volontés, des pensées, avec le chemin de la Nature. C'est alors que « la nature raisonnable suit bien la voie qui lui est propre » (VIII,7,1). Les stoïciens¹⁴, d'ailleurs, définissaient le bonheur comme l'*europa biou*, le « bon écoulement de la vie ». Marc Aurèle aime à lier cette image (II,5,3 ; V,9,5 ; X,6,6) à celle de la « marche dans le bon sens », c'est-à-dire dans le sens de la Nature (V,34,1). Alors que les éléments matériels se dirigent vers le haut, vers le bas, tournent en cercle, « le mouvement de la vertu n'est semblable à aucun de ces mouvements physiques, mais il est quelque chose de divin, et, par un chemin qui nous est difficile à concevoir, il suit le bon chemin (VI,17) ».

Bon chemin qui est la « ligne droite », le « droit chemin », celui de la Nature elle-même qui tient toujours une voie droite (X,11,4), une voie courte et directe (IV,51) :

« Atteins en ligne droite le terme de ta course, en suivant ta nature propre et la Nature universelle, car toutes deux suivent la même voie » (V,3,2).

Marc Aurèle reprend ici l'antique image évoquée par Platon¹⁵ : « Le Dieu qui, comme le veut l'antique tradition, tient le commencement, la fin et le milieu de tous les êtres, *atteint en ligne droite*, selon l'ordre de la nature, *le terme de sa course*. » Déjà chez Platon, l'ordre de la nature apparaît ainsi comme un mouvement triomphant qui arrive à ses fins, sans jamais se laisser détourner de la rectitude de sa décision et de son intention. Le mouvement de la partie directrice de l'âme, le mouvement de l'intellect, va lui aussi, selon Marc Aurèle, en ligne droite, comme le soleil, qui illumine ce qui lui fait obstacle et l'assimile en quelque sorte à lui-même (VIII,57). Car, pour les stoïciens, c'est toute action morale qui atteint tout droit son but, dans la mesure où elle est à elle-même sa propre fin, et dans la mesure où elle trouve sa perfection dans son activité elle-même. Et Marc Aurèle rappelle à ce sujet l'expression technique de *katorthôseis* que les stoïciens employaient pour désigner de telles actions : elle signifie qu'elles suivent une voie droite (V,14).

La joie s'enracine dans la tendance profonde de l'être vivant qui le pousse à aimer ce qui le fait être, c'est-à-dire non seulement sa propre structure et sa propre unité, mais le Tout sans lequel il ne serait rien, et dont il est une partie intégrante, et la Nature et

son mouvement irrésistible, dont il n'est qu'un infime moment, mais à la totalité duquel il s'identifie par sa volonté morale.

Finalement, et surtout, la joie se fonde dans la reconnaissance de l'unique valeur, de l'unique nécessaire qui puisse exister dans le monde humain, la pureté de l'intention morale. On ne peut trouver « dans la vie humaine de bien supérieur à la justice, à la vérité, à la tempérance, à la force » (III,6,1), et c'est donc de ce bien qu'il faut jouir (VI,47,6) :

« Une seule chose ici-bas a de la valeur : passer sa vie dans la vérité et la justice, tout en gardant sa bienveillance aux menteurs et aux injustes. »

X

MARC AURÈLE DANS SES *PENSÉES*

1. *L'auteur et son œuvre*

Quand il s'agit de l'interprétation des écrits de l'Antiquité et tout spécialement des *Pensées* de Marc Aurèle, il faut se garder de deux erreurs, diamétralement opposées, mais également anachroniques : héritée du romantisme mais toujours vivante de nos jours, l'une consiste à croire que l'auteur s'exprime totalement et adéquatement dans l'œuvre qu'il produit et que celle-ci est tout entière à l'image et à la ressemblance de son créateur ; l'autre, très à la mode actuellement, considère que la notion d'auteur est périmée, que l'œuvre a son autonomie et sa vie propre, et qu'on peut l'expliquer sans chercher à savoir ce que l'auteur a voulu faire ou dire.

En fait, l'auteur antique est soumis à des règles strictes, qu'il n'a pas choisies. Les unes régissent la manière dont on doit écrire : ce sont celles des genres littéraires, définies par la rhétorique, qui prescrit à l'avance le plan d'exposition, le style, les différentes figures de pensée ou d'élocution que l'on doit utiliser. Les autres régissent la matière même, ce que l'on écrit, les thèmes que l'auteur doit traiter et qui lui sont fournis, par la tradition mythique ou historique par exemple, s'il s'agit de théâtre. Les philosophes, eux aussi, se situent dans la tradition d'une école qui leur impose une liste de questions et de problèmes à traiter dans un certain ordre, une méthode d'argumentation qu'il faut appliquer scrupuleusement, des principes qu'il faut admettre.

Dans le cas particulier de Marc Aurèle, nous l'avons vu, les exercices spirituels qu'il rédige par écrit lui sont prescrits par la

tradition stoïcienne et tout spécialement par la forme de stoïcisme définie par Épictète. Le canevas, les thèmes, les arguments, les images, lui sont fournis à l'avance. L'essentiel, pour lui, n'est pas d'inventer et de composer, mais de s'influencer soi-même, de produire en soi un effet; celui-ci, efficace à tel moment, perdra vite de sa force, et il faudra recommencer l'exercice pour raviver toujours à nouveau la certitude que l'on puise dans la formulation frappante des principes et des règles de vie.

Une telle situation nous conduira donc à mettre en question les tentatives de la psychologie historique, qui prétend diagnostiquer, à partir du texte des *Pensées*, des conclusions sur le « cas » Marc Aurèle, sur sa maladie d'estomac ou son opiomanie.

Mais cela ne veut pas dire que Marc Aurèle soit totalement absent des *Pensées* et que n'importe quel stoïcien, se trouvant dans la même situation que Marc Aurèle, aurait écrit à peu près la même chose. Il est vrai que les *Pensées* visent en quelque sorte à éliminer le point de vue de l'individualité pour s'élever au niveau de la Raison universelle et impersonnelle. Mais l'individu Marc Aurèle n'en transparaît pas moins dans cet effort toujours renouvelé, toujours inachevé, pour assimiler les principes de la Raison, c'est-à-dire pour les appliquer à son cas particulier. Cette œuvre apparemment impersonnelle est finalement très personnalisée. Marc Aurèle a un style, des thèmes favoris, des obsessions parfois et des préoccupations lancinantes, qui naissent de l'exercice de son métier d'empereur. Et nous savons très bien ce qu'il a voulu faire en écrivant cette œuvre : agir sur lui-même, se mettre dans un certain état d'esprit, répondre aux problèmes concrets que lui posaient les différentes situations de la vie quotidienne.

2. Les limites de la psychologie historique

– Le cas Marc Aurèle

Ce que nous avons dit sur le caractère « impersonnel » des œuvres antiques en général et des exercices spirituels de Marc Aurèle en particulier doit nous inciter à la plus grande prudence dans les efforts que nous serions tentés de faire pour reconstruire la psychologie de l'empereur-philosophe. A ma connaissance, c'est Ernest Renan qui, le premier, a tenté de dessiner un portrait de Marc Aurèle. Il aboutit d'ailleurs à un tableau somme toute assez

incohérent. Tantôt il insiste sur la sérénité désabusée de l'empereur¹ :

« La plus solide bonté est celle qui se fonde sur le parfait ennui, sur la vue claire de ce fait que tout ce monde est frivole et sans fond réel... La bonté du sceptique est la plus assurée et le pieux empereur était plus que sceptique. Le mouvement de la vie dans cette âme était presque aussi doux que les petits bruits de l'atmosphère intime d'un cercueil. Il avait atteint le nirvana bouddhique, la paix du Christ. Comme Jésus, Çakya-Mouni, Socrate, François d'Assise et trois ou quatre autres sages, il avait totalement vaincu la mort. Il pouvait sourire d'elle, car vraiment elle n'avait plus de sens pour lui. »

Tantôt, au contraire, il décèle en lui une âme tourmentée² :

« L'effort désespéré qui fait l'essence de sa philosophie, cette frénésie de renoncement, poussée parfois jusqu'au sophisme, dissimulent au fond une immense blessure. Qu'il faut avoir dit adieu au bonheur pour arriver à de tels excès ! On ne comprendra jamais tout ce que souffrit ce pauvre cœur flétri, ce qu'il y eut d'amertume dissimulée par ce front pâle toujours calme et presque souriant. »

Loin d'avoir atteint le nirvana bouddhique ou la paix du Christ, le Marc Aurèle de Renan semble cette fois « rongé » par un mal intérieur :

« Ce mal étrange, cette étude inquiète de soi-même, ce démon du scrupule, cette fièvre de perfection sont les signes d'une nature moins forte que distinguée³. » « Ce qui lui manqua, ce fut, à sa naissance, le baiser d'une fée, une chose très philosophique à sa manière, je veux dire l'art de céder à la nature, la gaieté qui apprend que l'*abstine* et *sustine* n'est pas tout et que la vie doit aussi pouvoir se résumer en « sourire et jouir »⁴. »

Ce portrait de Marc Aurèle par Renan a donné naissance à ce que l'on doit bien appeler le mythe tenace et obstiné qui fait de Marc Aurèle un pessimiste et un désabusé. Au xx^e siècle, siècle de la psychologie, de la psychanalyse et de la suspicion, la représentation renanienne de l'empereur-philosophe a eu un vaste écho. P. Wendland⁵ évoque la « morne résignation » de Marc Aurèle. Plus récemment, J. Rist⁶ parle de l'« extrême scepticisme » de l'empereur-philosophe, de son « penchant au doute » ; Paul Petit⁷,

d'un « désespoir assez négateur ». Ce que nous avons dit au sujet du prétendu pessimisme des *Pensées* suffit, je pense, à réfuter de telles affirmations.

Pour E.R. Dodds⁸, l'empereur considère l'activité humaine non seulement comme sans importance, mais d'une certaine façon comme presque irréelle. Il semble bien difficile de concilier une telle interprétation avec ce que Marc Aurèle dit de la discipline de l'action. Dodds insiste sur la perpétuelle autocritique que Marc Aurèle exerce contre lui-même, sur le besoin que l'empereur éprouverait d'être « un autre ». Il met cette tendance en rapport avec un rêve que, selon Cassius Dion et l'*Histoire Auguste*, Marc Aurèle aurait fait, à dix-sept ans, la nuit de son adoption par l'empereur Antonin : il aurait rêvé qu'il avait des épaules d'ivoire. Tout cela, selon Dodds, suggérerait que Marc Aurèle aurait subi, sous une forme aiguë, ce que les psychologues modernes appellent une crise d'identité. Nous avons ici un exemple typique des dangers de la psychologie historique. Dodds définit mal en effet ce que signifie « le désir d'être autre que ce qu'il est ». Il est bien vrai que Marc Aurèle aspire à être un autre homme et à commencer une autre vie (X,8,3). Mais il veut dire par là, comme tout le contexte le montre, qu'il désire acquérir la vérité, la prudence, la noblesse d'âme (X,8,1). Je pense alors que tout homme normal désire, lui aussi, être un autre dans ce sens-là et, si c'est cela une crise d'identité, que tout homme normal est en crise d'identité. Et je ne vois pas en quoi « ces scrupules » présenteraient « un aspect morbide » comme le voudrait Dodds⁹. A ce sujet d'ailleurs, Dodds attribue à Marc Aurèle une formule : « Il est difficile pour un homme de se supporter lui-même », qui laisserait supposer, soit que Marc Aurèle était insupportable à lui-même, soit que, d'une manière générale, la nature humaine prise en elle-même est insupportable à elle-même. En fait, Dodds déforme totalement le sens du texte de Marc Aurèle (V,10,4, et non pas V,10,1, faussement indiqué en note), dont la teneur est la suivante :

« Considère aussi les manières de vivre des hommes qui vivent avec toi : le plus aimable d'entre eux est difficile à supporter, pour ne pas dire qu'à peine il se supporte lui-même. »

Il ne s'agit donc pas ici du rapport de Marc Aurèle avec lui-même, mais d'un tout autre problème dont nous reparlerons. Et il ne s'agit pas non plus d'une expérience personnelle de Marc Aurèle, mais d'une description, traditionnelle dans le stoïcisme et

même dans les autres écoles, de la misère de l'homme qui ne vit pas en philosophe, qui ne se consacre pas à l'unique valeur du bien moral, et qui est donc en contradiction¹⁰ et en guerre avec lui-même. Vivre philosophiquement, c'est-à-dire vivre « selon la nature », c'est être cohérent avec soi-même. On ne voit nullement en tout cela une crise d'identité de Marc Aurèle.

Par ailleurs, à propos du rêve de Marc Aurèle, Dodds ne rapporte pas intégralement ce que disent les historiens antiques. L'*Histoire Auguste*¹¹ raconte en effet non seulement que le jeune homme rêva qu'il avait des épaules d'ivoire, mais que, se demandant si elles seraient capables de soutenir une charge, il avait découvert qu'elles étaient extraordinairement plus fortes. Cassius Dion¹², qui écrit peu de temps après la mort de Marc Aurèle, précise que, dans son rêve, Marc Aurèle pouvait se servir de ces épaules aussi facilement que de ses autres membres. En fait, le problème n'est pas de savoir ce que peut représenter un tel rêve pour un homme moderne, mais de savoir ce qu'un tel rêve pouvait signifier pour un homme de l'Antiquité. L'erreur d'une certaine psychologie historique, c'est de projeter dans le passé nos représentations d'hommes modernes, pour qui des épaules « autres » doivent correspondre à un homme « autre ». Ce qu'il faut essayer de comprendre, c'est ce que pouvaient représenter dans la mentalité collective des hommes de l'Antiquité les images qui leur apparaissaient en rêve. Comme l'a bien montré P. Grimal¹³, les épaules d'ivoire faisaient penser immédiatement pour eux à l'histoire de Pélops. Son corps, dépecé par son père Tantale, avait été servi aux dieux. Déméter, troublée par le chagrin de la mort de sa fille, fut la seule à ne pas le reconnaître et mangea l'épaule. Clothô, la déesse du Destin, la remplaça par une épaule d'ivoire et ressuscita l'enfant. Dans *La Galerie de tableaux* de Philostrate, qui écrit quelques dizaines d'années après la mort de Marc Aurèle, cette épaule d'ivoire a ébloui Poséidon et l'a rendu amoureux de Pélops. « La nuit couvrant la terre, le jeune homme est éclairé par son épaule qui rayonne comme l'étoile du soir au milieu des ténèbres¹⁴. » Avoir des épaules d'ivoire, c'est donc être l'objet de la sollicitude et de la grâce divine, c'est être protégé par le Destin, personnifié par Clothô. Dans cette situation de responsabilité accrue qu'annonce l'adoption, les épaules d'ivoire annoncent l'aide des dieux et du Destin qui rendra Marc Aurèle plus fort pour assumer sa tâche. Voilà le vrai sens, pour un homme de l'Antiquité, du rêve de Marc Aurèle.

Le docteur R. Dailly, psychosomaticien, et H. van Effenterre ont, pour leur part, tenté dans une recherche commune de diagnostiquer ce qu'ils appellent le « cas Marc Aurèle ¹⁵ », exactement la raison pour laquelle, par une sorte de contradiction avec ses principes, cet empereur s'est entouré de personnages très critiquables, s'adjoignant pour régner avec lui son frère adoptif Lucius Verus, confiant le commandement en chef sur tout l'Orient à Avidius Cassius, ce général qui devait se révolter contre lui, choisissant enfin pour lui succéder dans la dignité impériale son fils Commode qui devait être un tyran, digne de Néron : « trois beaux mâles », disent les auteurs de l'article, « dont l'ascendant sur les foules est certain et dont on peut se demander s'ils n'ont pas exercé une sorte de fascination inconsciente sur Marc Aurèle ». Dès le début de l'article apparaît donc la thèse que veulent défendre les deux auteurs : l'empereur-philosophe a été un homme faible, manquant de virilité, éprouvant le besoin de compenser ses doutes et ses hésitations en s'entourant d'hommes forts et sûrs d'eux-mêmes. On entrevoit ici le mécanisme de ce genre d'explications psychologiques. On croit déceler un symptôme très caractéristique, mais qui n'est le symptôme de rien du tout puisqu'il n'est même pas un symptôme. Car rien ne prouve que Marc Aurèle ait choisi ces trois personnages par attirance pour leur force virile. Les choix de Lucius Verus, d'Avidius Cassius et de Commode ont été dictés par des raisons politiques complexes, que les historiens ont bien analysées. Et rien ne prouve non plus que ces « beaux mâles » (étaient-ils si beaux?) aient été si sûrs d'eux-mêmes. Mais puisque les *Pensées* sont le sujet de ce livre, nous ne voulons pas nous laisser entraîner dans le domaine de l'histoire. Nous voudrions seulement dire très fermement que le livre des *Pensées*, par sa finalité et son contenu, ne permet absolument pas d'affirmer ou non que Marc Aurèle ait été un faible, qu'il ait manqué de virilité et que, comme le veulent les auteurs, il ait eu un ulcère à l'estomac. Car tel est leur diagnostic. Ils s'appuient pour le justifier sur ce texte de l'historien Cassius Dion ¹⁶ :

« [Pendant la campagne du Danube], il était corporellement très fragile, au point que, dans les débuts, il ne pouvait supporter le froid et qu'après que les soldats avaient été rassemblés sur son ordre, il devait se retirer avant de leur avoir parlé. Il prenait très peu de nourriture et toujours la nuit. En effet, ce n'était pas son habitude, de prendre quelque chose pendant le jour, sinon du médicament appelé thériaque. Il en prenait, non parce qu'il craignait quelque

chose, mais parce que son estomac et sa poitrine étaient en mauvais état. Et on dit qu'à cause de ce médicament, il put résister contre d'autres maladies et contre celle-là. »

Ce texte ne parle absolument pas d'une maladie chronique, mais de l'état de Marc Aurèle pendant la campagne du Danube. Par ailleurs, Cassius Dion témoigne du fait que, dans sa jeunesse, l'empereur était vigoureux et qu'il s'adonnait alors à des sports violents comme la chasse ¹⁷. Selon cet historien, ce furent les préoccupations de sa charge et son ascèse qui affaiblirent son corps. Quoi qu'il en soit, les deux auteurs dont nous parlons, après avoir diagnostiqué un ulcère gastrique, passent aux corrélations psychologiques de cette maladie : « L'ulcéreux... est un homme essentiellement replié sur lui-même, inquiet, préoccupé... Une sorte d'hypertrophie du moi lui masque ses voisins : c'est lui-même, au fond, qu'il cherche dans les autres... Conscientieux jusqu'à la minutie, il s'intéresse à la perfection technique de l'administration plus qu'aux rapports humains dont elle ne devrait être que la somme. S'il est un homme de pensée, il inclinera à la recherche des justifications, à la composition de personnages supérieurs, aux attitudes stoïciennes ou pharisaïques. Sur le plan moral, il sera vertueux par effort, bon par application, croyant par volonté ¹⁸. »

Nous ne sommes pas qualifié pour discuter la valeur scientifique de ce portrait psychologique que nos auteurs tracent de ces « gastropathes », auxquels il serait intéressant de demander s'ils se reconnaissent dans ce noir tableau. Ce que nous contestons, c'est la possibilité de tirer des *Pensées* le moindre indice qui puisse confirmer ou infirmer cette description de la psychologie de Marc Aurèle. Les auteurs se trompent totalement sur la nature de l'ouvrage quand, pour justifier leur diagnostic, ils considèrent que les *Pensées* répondent à un besoin de « justification à ses propres yeux », et constituent « une longue suite d'exhortations à persévérer dans la voie choisie d'avance ». Nous l'avons vu, les *Pensées* ne représentent pas un phénomène exceptionnel et propre à Marc Aurèle. Cette méditation par écrit est vivement recommandée par les maîtres stoïciens et d'ailleurs encore pratiquée de nos jours par des gens qui n'ont pas d'ulcère à l'estomac, mais qui essaient seulement de vivre d'une manière un peu humaine. Et il ne s'agit pas là d'autojustification, mais plutôt d'un effort d'autocritique et de transformation de soi. Ces variations sur des thèmes fournis par Épictète ne peuvent guère nous renseigner sur l'ulcère gastrique

de l'empereur, et ne peuvent rien nous apprendre de décisif sur le « cas » Marc Aurèle. Nous avons ici un bel exemple des dangers de la psychologie historique appliquée aux textes anciens. Avant de présenter l'interprétation d'un texte, il faudrait d'abord commencer par essayer de distinguer entre, d'une part, les éléments traditionnels, on pourrait dire préfabriqués, qu'utilise l'auteur et, d'autre part, ce qu'il veut en faire. Faute de faire cette distinction, on considérera comme symptomatiques des formules ou des attitudes qui ne le sont pas du tout, parce qu'elles n'émanent pas de la personnalité de l'auteur, mais lui sont imposées par la tradition. Il faut rechercher ce que l'auteur veut dire, mais aussi ce qu'il peut ou ne peut pas dire, ce qu'il doit ou ne doit pas dire, en fonction des traditions et des circonstances qui s'imposent à lui.

– Marc Aurèle opiomane ?

C'est à cet examen qu'aurait dû procéder T.W. Africa avant de prétendre découvrir dans les *Pensées* les symptômes d'une prétendue opiomanie de Marc Aurèle.

T.W. Africa veut fonder son affirmation sur trois témoignages. Il reprend le texte de Cassius Dion que nous avons lu plus haut¹⁹ et qui, décrivant l'état de santé de l'empereur pendant les campagnes d'hiver sur le Danube, racontait qu'il ne prenait rien pendant la journée, sinon de l'antidote appelé thériaque, non parce qu'il avait peur des poisons, mais pour calmer son estomac et sa poitrine. Par ailleurs, il évoque un traité de Galien *Sur les antidotes* qui définit les différentes manières de fabriquer la thériaque, l'utilité de ce médicament et la manière dont Marc Aurèle l'utilisait. Enfin, il croit découvrir dans les *Pensées* des visions et des états psychiques provoqués par l'abus de l'opium.

Voici la manière dont il résume le témoignage de Galien²⁰ sur la consommation de la thériaque par Marc Aurèle :

« Lorsqu'il remarqua que cela le rendait somnolent dans les devoirs de sa charge, il supprima le suc de pavot [dans la mixture]... Mais il ne pouvait plus dormir la nuit... Alors il fut contraint d'avoir de nouveau recours à la mixture qui contenait du suc de pavot, parce qu'il y était maintenant habitué. »

Mais si on lit le texte de Galien²¹ jusqu'au bout, on s'aperçoit que le célèbre médecin dit exactement le contraire de ce que veut lui faire dire T.W. Africa. Car Galien précise bien deux choses

dans la suite du texte. Tout d'abord, lorsque Marc Aurèle reprit la mixture contenant du suc de pavot, son médecin personnel Démétrius veilla à ce qu'elle contînt du suc de pavot vieilli, qui n'avait plus le même effet soporifique. Ensuite, à la mort de Démétrius, Julien lui-même fut chargé de préparer la thériaque pour l'empereur et il est tout fier de pouvoir dire que Marc Aurèle fut entièrement satisfait de la manière dont il composait cet antidote, selon la recette traditionnelle des médecins des empereurs. Donc, selon Galien, les somnolences de l'empereur n'ont été qu'un accident passager qui s'est produit pendant les campagnes du Danube et qui ne s'est plus reproduit après l'utilisation de suc de pavot vieilli et surtout après l'intervention de Galien. Voilà ce que dit exactement le texte de celui-ci.

En fait, d'ailleurs, la question est extrêmement complexe et nous n'avons aucun moyen qui nous permette de déterminer la quantité exacte et la qualité du suc d'opium qui entraînait dans la composition de la thériaque consommée par l'empereur. D'une part, les médecins prenaient garde à ce que ce suc d'opium soit vieilli et affaibli. D'autre part, Galien, dans le cours de son traité, parle de trois sortes d'antidotes qu'il avait composés pour Marc Aurèle : la galéné (antidote d'Andromaque) qui comportait soixante-quatre ingrédients, dont le suc de pavot ; la thériaque d'Héras qui ne contenait absolument pas de suc de pavot, mais, en proportions égales, du trèfle bitumineux, de l'aristoloche à racine ronde, de la rue sauvage et de la vesce moulue ; et enfin un antidote composé de cent ingrédients et qui contenait très peu de suc de pavot. La quantité de suc de pavot était donc très variable²². Galien, pour sa part, voyait dans cette pratique de Marc Aurèle une preuve de sa sagesse :

« Certains usent de ce médicament tous les jours pour le bien du corps, comme nous le savons personnellement en ce qui concerne le divin Marc qui a régné naguère dans le respect des lois et qui, grâce à la conscience qu'il avait de lui-même, observait avec une attention très exacte le tempérament de son corps ; il utilisait abondamment ce médicament, en s'en servant comme d'une nourriture. C'est avec lui que la thériaque a commencé à être célèbre et que sa puissante efficacité est apparue aux hommes. En effet, à cause du fait que, grâce à elle, l'état de santé de l'empereur était devenu meilleur, la confiance dans l'utilité de ce médicament s'accrut considérablement²³. »

On voit donc dans cet ensemble de témoignages, de Cassius Dion et de Galien, que rien ne permet en aucune manière de conclure à l'existence d'une opiomanie chez Marc Aurèle.

C'est d'ailleurs la conclusion à laquelle T.W. Africa²⁴ parvient lui-même, dans une note de son article : « Étant admis que les quantités d'opium pouvaient varier et en prenant comme base l'antidote d'Andromaque le jeune, une fève d'Égypte (dose quotidienne de Marc Aurèle) aurait contenu environ 0,033 grammes d'opium, quantité qui n'est guère suffisante à provoquer une opiomanie. »

Mais alors peut-on parler d'opiomanie ? Oui, pense T.W. Africa, car Marc Aurèle présente deux symptômes : « son étrange détachement des réalités domestiques » et les « visions bizarres » que l'on trouve dans les *Pensées*. L'étrange détachement dont parle T.W. Africa, c'est probablement – car il ne s'en explique pas – ce que les historiens ont toujours reproché à l'empereur : son apparente indifférence à l'égard des infidélités de sa femme Faustine et des extravagances de son collègue Lucius Verus, le choix malheureux qu'il fit de Commode comme successeur. Mais, nous l'avons déjà entrevu, en ce qui concerne Lucius Verus et Commode, la question est très complexe, et les raisons politiques ont dû jouer un grand rôle dans l'attitude de Marc Aurèle. Quant à Faustine, qui lui donna treize enfants, et qu'il évoque brièvement, mais avec beaucoup d'émotion, dans le premier livre des *Pensées*, tout laisse supposer qu'elle a été victime de ragots de courtisans. Quoi qu'il en soit, on ne voit pas pourquoi cette attitude de Marc Aurèle eût été plus un symptôme d'opiomanie, comme le veut T.W. Africa, qu'un symptôme d'ulcère à l'estomac, comme le voulaient R. Dailly et H. van Effenterre.

Restent donc les « visions bizarres ». Ici la mauvaise psychologie historique atteint l'un de ses sommets : c'est un morceau d'anthologie. Citons T.W. Africa²⁵ :

« La vision du temps comme un fleuve en fureur entraînant tout devant lui pour l'engloutir dans l'abîme du futur, ce n'était pas la doctrine classique de la vie proposée dans le stoïcisme, mais une tentative pour exprimer les perspectives élargies du temps et de l'espace que l'opium lui avait ouvertes. Les dimensions temporelles et spatiales s'accéléraient jusqu'à ce que l'Europe ne soit plus qu'une petite tache, le présent un point, les hommes des insectes rampant sur une motte de terre. L'histoire n'était plus un rapport au passé, mais le spectacle de ce passé se déroulant actuellement. Marc Aurèle partageait les sensations exacerbées de son compa-

gnon en opiomanie, De Quincey²⁶, qui écrivait : « La notion de l'espace et, à la fin, celle du temps furent l'une et l'autre fortement affectées. Édifices, paysages, etc., se déployaient sur des échelles si vastes que l'œil corporel ne saurait les embrasser. L'espace se dilatait, s'amplifiait, et tendait vers une impression indicible d'infini. Cela me troublait moins, pourtant, que l'énorme accroissement de la durée : il me semblait parfois avoir vécu soixante-dix, cent ans en une seule nuit ; que dis-je ? il m'arrivait d'éprouver, en ce court laps de temps, des sensations qui eussent pu couvrir un millénaire, une période qui dépassait, en tout cas de beaucoup, les limites de l'expérience humaine. » »

Lisons maintenant les textes de Marc Aurèle dont T.W. Africa donne la référence en note :

« Un fleuve de tous les événements, un courant violent, voilà l'éternité ; à peine chaque chose est-elle apparue qu'elle est déjà passée, une autre passe, et, elle aussi, sera emportée » (IV,43).

« Pense souvent à la rapidité avec laquelle les êtres et les événements passent et disparaissent : car la substance est comme un fleuve en un flux perpétuel, les activités sont en continuelles transformations, les causes en mille vicissitudes ; et rien n'est stable, même ce qui est proche de toi. Songe aussi à l'infini béant du passé et du futur dans lequel tout s'engloutit » (V,23).

N'en déplaise à T.W. Africa, ce thème est bien attesté dans le stoïcisme, par exemple dans ces textes de Sénèque²⁷ :

« Représente-toi (*propone*) le gouffre sans fond du temps et embrasse l'univers, puis ce que nous appelons la vie humaine, compare-le à cet infini. » « Le temps passe avec une infinie vitesse... Tout tombe au fond du même abîme... Notre existence est un point, moins encore ; mais la nature, en divisant cette chose minime, lui a donné l'apparence d'une plus longue durée. »

L'image est d'ailleurs ancienne, on la retrouve dans les beaux vers de Léonidas de Tarente²⁸ : « Infini, ô homme, le temps écoulé avant que tu vinsses à l'aurore, infini celui qui t'attend chez Hadès. Quelle portion d'existence reste-t-il si ce n'est tout juste la valeur d'un point et plus modeste encore ? » Et le fleuve de Marc Aurèle, c'est sans doute le fleuve de la substance stoïcienne, « qui s'écoule sans cesse²⁹ », mais c'est finalement le fleuve d'Héraclite, dont Platon disait précisément qu'il comparait les êtres à l'écoule-

ment d'un fleuve³⁰, et c'est aussi le fleuve des platoniciens, dont parle Plutarque : « Tout apparaît et disparaît en un même moment, qu'il s'agisse des actes, des paroles ou des sentiments : comme un fleuve, le temps emporte tout³¹ », et que l'on retrouve chez Ovide : « Le temps s'écoule d'un mouvement perpétuel, comme un fleuve, le flot pousse le flot³². »

Lorsque Sénèque emploie l'expression *propone*, c'est-à-dire « représente-toi », « mets-toi sous les yeux le gouffre sans fond du temps », il souligne bien ainsi qu'il s'agit d'un exercice de l'imagination que le stoïcien doit pratiquer. C'est un exercice du même genre que nous retrouvons dans les *Pensées* où Marc Aurèle cherche à embrasser, toujours par l'imagination, les dimensions de l'univers, à voir les choses terrestres d'en haut, pour les ramener à leur juste valeur :

« Pense à la totalité de la substance, à laquelle tu ne participes que pour une toute petite portion, et à la totalité de l'éternité, dans laquelle un intervalle, bref et infime, t'est assigné, et à la destinée, dont tu es une partie, mais si infime » (V,24).

« Si, te trouvant brusquement transporté dans les airs, tu contemplais d'en haut les choses humaines et leur variété, tu les mépriserais en voyant du même coup d'œil combien est vaste le domaine des habitants de l'air et de l'éther » (XII,24,3).

« Tu peux retrancher comme superflues bien des choses qui te troublent et qui reposent entièrement sur ton jugement de valeur et tu t'ouvriras désormais un vaste champ libre en embrassant par la pensée l'univers tout entier, en parcourant par la pensée l'éternité du temps, en considérant la rapide transformation des choses individuelles; combien est court le temps de la naissance à la mort, mais combien vaste et béant l'infini avant la naissance, l'infini après la mort » (IX,32).

« L'âme parcourt le monde entier et le vide qui l'entoure et elle examine la forme du monde et elle s'étend dans l'infinité du temps éternel et elle embrasse et conçoit la renaissance périodique de l'univers » (XI,1,3).

« L'Asie, l'Europe sont des coins du monde; toute la mer, une goutte du monde; l'Athos, une motte du monde; tout le temps présent, un point de l'éternité; tout est petit, fragile et s'évanouit » (VI,36,1).

On voit tout de suite la différence entre ces textes et celui de Th. De Quincey. Chez ce dernier, la dilatation de la durée et de

l'espace est une impression qui s'impose à l'opiomane et dont il est, en quelque sorte, la victime passive. Chez Marc Aurèle, la considération de l'infinité du temps et de l'espace est une démarche active, comme le marquent bien les recommandations répétées de « se représenter », de « penser » la totalité. Il s'agit ici encore d'un exercice spirituel traditionnel qui utilise les facultés de l'imagination. D'autre part, Th. De Quincey parle d'une dilatation de l'instant qui prend des proportions démesurées. Marc Aurèle parle au contraire d'un effort pour imaginer l'infini et la totalité, afin de voir ensuite l'instant, ou le lieu, réduit à des proportions infinitésimales. Cet exercice volontaire de l'imagination suppose chez Marc Aurèle la représentation classique de l'univers stoïcien : l'univers se situe dans un vide infini et la durée de l'univers dans un temps infini dans lequel se répètent éternellement les renaissances périodiques du cosmos. Cet exercice est destiné à procurer une vision des choses humaines qui les replace dans la perspective de la Nature universelle. Une telle démarche est l'essence même de la philosophie. Aussi la retrouve-t-on identique, sous divers vocabulaires, dans toutes les écoles philosophiques de l'Antiquité. Platon définit la nature philosophique par la faculté de contempler la totalité du temps et de l'être, et de mépriser ainsi les choses humaines³³. Le thème se retrouve ensuite chez des platoniciens, comme Philon d'Alexandrie³⁴ ou Maxime de Tyr³⁵, dans le néopythagorisme³⁶, chez les stoïciens³⁷, et même chez les épicuriens, comme en témoigne cette sentence de Métrodore : « Souviens-toi que, né mortel et avec une vie limitée, étant cependant monté, par les discussions sur la nature, jusqu'à l'éternité et à l'infinité des choses, tu as vu aussi l'avenir et le passé³⁸. » Qui ne connaît le fameux *Songe de Scipion*³⁹, dans lequel le petit-fils de Scipion l'Africain contemplant le monde du haut de la voie lactée voit la terre si petite que l'Empire romain lui paraît imperceptible, le monde habité, une petite île dans l'Océan, et la vie, moins qu'un point. Le thème restera très vivant dans toute la tradition de l'Occident. Nous avons tous en mémoire les « deux infinis » de Pascal⁴⁰ : « Que la terre lui apparaisse comme un point au prix du vaste tour que cet astre décrit... » Pascal, aussi, était-il opiomane?

Ce regard d'en haut, Marc Aurèle le transporte aussi, volontairement, sur le passé (X,27) :

« Penser constamment à ceci : comment toutes sortes d'événements, semblables à ceux qui se produisent maintenant, se sont produits identiques dans le passé, et penser qu'ils se reproduiront. Des

dramas entiers, des scènes semblables, que tu connais par ton expérience personnelle ou par l'histoire ancienne, les placer sous tes yeux : par exemple toute la cour d'Hadrien, toute la cour d'Antonin, et toute la cour de Philippe, d'Alexandre, de Crésus. Car tout cela se ressemblait, mais c'étaient d'autres acteurs.»

T.W. Africa a lu Th. De Quincey et il a remarqué la belle page où celui-ci évoque les rêveries dans lesquelles apparaissaient, en un spectacle lumineux, les dames de la cour de Charles I^{er} ou Paul Émile entouré de centurions marchant devant les légions romaines. Il croit rencontrer un phénomène analogue chez Marc Aurèle⁴¹. Mais, ici encore, il suffit de lire attentivement Marc Aurèle pour reconnaître la différence. La description de Th. De Quincey est purement onirique : le rêve est raconté pour lui-même, comme un étrange et merveilleux spectacle. Chez Marc Aurèle, il n'est pas question de rêve. L'empereur exige de lui-même un effort d'imagination, pour essayer de se représenter les cours du temps passé. Cette démarche est menée, comme l'a bien montré Paul Rabbow⁴², selon les règles que la rhétorique prescrivait, lorsqu'il fallait peindre de manière expressive une scène, une circonstance. Et le tableau n'est pas là pour lui-même, mais uniquement pour provoquer une conviction très austère dans l'âme de celui qui pratique l'exercice, celle que les choses humaines sont banales et éphémères (VII,49) :

« Regarder le passé : tant de changements de régimes ; on peut tout aussi bien prévoir l'avenir ; les choses seront totalement les mêmes et il n'est pas permis de s'écarter du rythme de ce qui arrive maintenant. C'est pourquoi étudier la vie humaine quarante ans ou dix mille ans et plus, cela revient au même. Que verras-tu de plus ? »

Nous avons, je crois, suffisamment démonté les mécanismes d'une certaine psychologie historique. Elle se fonde en général sur l'ignorance du mode de penser et de composer des auteurs antiques et elle projette de manière anachronique sur des textes antiques des représentations modernes. Il serait d'ailleurs intéressant de faire la psychologie de certains psychologues historiques : on pourrait déceler chez eux, je crois, deux tendances, l'une, iconoclaste, qui prend plaisir à s'attaquer aux figures naïvement respectées par les bonnes âmes comme Marc Aurèle ou Plotin par exemple, l'autre réductrice, qui considère que toute élévation d'âme ou de pensée, tout héroïsme moral, ou tout regard grandiose

porté sur l'univers, ne peuvent être que morbides et anormaux. Tout doit s'expliquer par le sexe ou la drogue.

3. La recherche stylistique

De tout ce que nous venons de dire, il ne faudrait pas conclure que Marc Aurèle est absent de ses *Pensées*. Il y est présent, au contraire, de multiples manières, et cet ouvrage a une valeur autobiographique, d'une manière limitée, mais très réelle.

Tout d'abord, Marc Aurèle y est présent par sa recherche stylistique. Nous l'avons déjà laissé entrevoir : écrivant pour lui-même, l'empereur prend la peine, la plupart du temps, d'écrire avec un soin extrême, certainement parce qu'il sait la puissance psychologique d'une sentence bien frappée. J. Dalfen⁴³, Monique Alexandre⁴⁴ et R.B. Rutherford⁴⁵ ont remarquablement analysé les procédés qu'il emploie et mis en valeur les bonheurs d'expression auxquels il aboutit. Comme l'a très bien montré Monique Alexandre, on reconnaît ici l'élève de Fronton. Ce dernier imposait, semble-t-il, à son disciple de composer chaque jour une sentence (*gnômé*) et surtout de la formuler sous des formes différentes : « Chaque fois que tu conçois une pensée paradoxale », écrit Fronton⁴⁶, « tourne-la en toi-même, varie-la avec des figures et des nuances diverses, fais des essais et habille-la de mots splendides. » Nous avons pu admirer tout au long de ce livre l'art que Marc Aurèle avait de développer des variations multiples sur un thème donné. Fronton conseillait aussi à son élève de faire pour lui-même des recueils de sentences⁴⁷.

Il est difficile d'ajouter quelque chose de nouveau à ces remarquables études qui ont été faites sur le style de Marc Aurèle. Mais je crois qu'il ne sera pas inutile de donner quelques exemples de la recherche littéraire qui apparaît dans certains de ses textes.

La recherche de la concision leur donne souvent une remarquable vigueur, et un caractère en quelque sorte énigmatique :

« Droit, non redressé ! » (VII,12).

« Croître sur le même tronc, mais ne pas professer les mêmes principes ! » (XI,8,6 : opposition entre *homothamnein* et *homodogmatein*).

« Ni tragédien, ni prostituée ! » (V,28,4).

« Pour la pierre lancée en l'air, ce n'est ni un mal de retomber, ni un bien de s'élever » (IX,17).

« Recevoir sans orgueil, perdre sans attachement » (VIII,33).

« Les hommes ont été faits les uns pour les autres : instruis-les ou supporte-les » (VIII,59).

« La faute d'un autre, il faut la laisser là où elle est » (IX,20).

« Un concombre amer ? Jette-le ! Des ronces sur la route ? Évite-les ! » (VIII,50).

Nous avons rencontré aussi plusieurs fois les formules brutales, percutantes, qui décrivent la laideur de la vie, lorsqu'elle est privée de valeur morale :

« Bouffonnerie (*mimos*) et lutte sanglante (*polemos*); agitation (*ptoia*) et torpeur (*narka*); esclavage (*douleia*) de chaque jour ! » (X,9).

On remarquera dans ce dernier texte les assonances, qui révèlent la recherche littéraire.

« Dans un instant cendre ou squelette ! Un simple nom ! Ou même plus un nom. Un nom, ce n'est qu'un vain bruit, un écho !

« Et tout ce dont on fait tant de cas dans la vie : vide, pourriture, mesquinerie ; petits chiens qui s'entremordent, gamins qui se querellent, qui rient et puis se mettent à pleurer. Mais la Foi, la Pudeur, la Justice, la Vérité se sont envolées vers l'Olympe, fuyant la terre sillonnée de chemins » (V,33).

Les formules les plus frappantes évoquent la brièveté de la vie, la mort, la vanité de la renommée :

« Bientôt tu auras tout oublié ! Bientôt tous t'auront oublié ! » (VII,21).

« Tout est éphémère : ce qui se souvient et ce dont on se souvient » (IV,35).

« Bientôt toi aussi tu fermeras les yeux et celui qui t'aura porté en terre, un autre déjà le pleurera » (X,34,6).

« Hier un peu de glaïre, demain, momie ou cendres » (IV,48,3).

Marc Aurèle ne possède pas seulement l'art de frapper des sentences concises, il sait aussi dire en peu de mots la beauté des choses, comme dans cette page des *Pensées* (III,2) que nous avons

citée⁴⁸ et où il évoque le pain croustillant et les figues mûres qui se fendillent, et la maturité, qui est déjà presque la pourriture, qui donne son éclat à la couleur des olives, qui donne aussi une sorte de floraison à l'homme et à la femme âgés, et fait se pencher vers la terre les épis gonflés. Le « front plissé du lion », l'« écume qui file au groin du sanglier », les « gueules béantes des fauves » ont aussi leur beauté sauvage.

Fronton lui avait d'ailleurs appris à introduire des images et des comparaisons dans ses sentences et ses discours, et il avait retenu la leçon :

« Sur le même autel, il y a beaucoup de grains d'encens. L'un tombe avant les autres, l'autre plus tard. Quelle importance ? » (IV,15).

« Fouille au-dedans. C'est là que se trouve la source du bien et elle peut jaillir toujours à nouveau, si tu fouilles toujours » (VII,59).

« Une araignée a pris une mouche ; elle est toute fière. Un autre a pris un lièvre, un autre, une sardine dans son filet, un autre, des sangliers, un autre, des ours, un autre, des Sarmates. Ne voilà-t-il pas des brigands, si tu examines leurs principes d'action ? » (X,10).

« Il t'est arrivé de voir une main arrachée, un pied, une tête coupée, gisant séparés du reste du corps ? Voilà ce que se fait à lui-même... celui qui n'accepte pas ce qui arrive et qui se sépare du Tout » (VIII,34).

On remarquera aussi dans certaines pensées la recherche d'un rythme, d'un harmonieux balancement des phrases, par exemple dans cette prière au Monde :

« Tout ce qui est accordé avec toi est accordé avec moi, ô Monde ! Rien de ce qui, pour toi, vient à point, n'arrive, pour moi, trop tôt ou trop tard ! Tout ce que produisent tes saisons, ô Nature, est fruit pour moi » (IV,23).

Ou encore, la pensée se développe en formules parallèles et ascendantes, comme dans l'exemple suivant dont nous ne citerons que le début :

« Une est la lumière du soleil, même si elle est divisée par des murs, des montagnes et mille autres choses.

Une est la commune substance, même si elle est divisée en des milliers de corps doués de qualités individuelles.

Une est l'âme, même si elle est divisée en des milliers de pouvoirs de croissance et des différences individuelles.

Une est l'âme qui pense, même si elle semble divisée... » (XII,30).

Dans ces différents exercices de style, auxquels Marc Aurèle donnait toute son attention, on peut, me semble-t-il, entrevoir deux traits caractéristiques de sa personnalité : une grande sensibilité esthétique et une recherche intense de la perfection.

Il peut être intéressant de signaler, par ailleurs qu'une étude sur le style des constitutions de Marc Aurèle, donc sur les textes juridiques qu'il a rédigés, a été réalisée par W. Williams⁴⁹. Selon cet auteur, on peut déceler dans ces écrits une minutie très appliquée dans les détails, une insistance presque exagérée dans l'explication de points pourtant évidents, qui trahit, semble-t-il, un certain manque de confiance dans les qualités intellectuelles et morales de ses subordonnés, une recherche de purisme dans l'utilisation du grec et du latin, enfin l'attention scrupuleuse à trouver la solution la plus équitable, la plus humaine, la plus juste.

4. Repères chronologiques

Le lecteur d'une œuvre littéraire aime toujours savoir à quel moment de la vie de l'auteur et dans quelle atmosphère elle a été écrite. Il est vrai que les *Pensées* ont quelque chose d'intemporel et il faut bien reconnaître que les tentatives faites par les différents historiens pour rattacher tel ou tel texte à telle ou telle circonstance de la vie de l'empereur sont bien décevantes. Car, nous l'avons vu, les *Pensées* sont des exercices spirituels menés sur des canevas préfabriqués dans la tradition stoïcienne et elles ne laissent aucune place à l'anecdotique. Pour proposer une date de rédaction, nous ne disposons que de deux données objectives. Entre l'actuel livre I et l'actuel livre II des *Pensées*, on trouve dans l'*editio princeps* une indication que l'on peut traduire : « Écrit au pays des Quades au bord du Gran, I », et entre l'actuel livre II et l'actuel livre III : « Écrit à Carnuntum ». Il est possible que ce soit l'empereur classant pour lui-même les notes qu'il avait écrites, qui ait ajouté ces deux précisions.

Carnuntum était une base militaire que les Romains avaient établie depuis le début du I^{er} siècle ap. J.-C., sur le Danube, non loin de Vienne, et où séjournaient plusieurs milliers de légionnaires. Une petite ville s'était développée près du camp, avec un amphithéâtre, construit au II^e siècle. Pendant les guerres contre les

Quades et les Marcomans, Marc Aurèle y établit son quartier général de 170 à 173.

Le fleuve Gran porte encore ce nom ou celui de Hron : il coule du nord au sud à travers la Slovaquie et vient se jeter dans le Danube en Hongrie. L'allusion à ce fleuve est très précieuse. Elle nous révèle que l'empereur ne se contentait pas de diriger les opérations à partir du camp retranché de Carnuntum, mais qu'il avait passé le Danube et s'était enfoncé à une profondeur de plus de cent kilomètres dans le territoire des Quades, qui étaient avec les Marcomans les peuples germaniques qui avaient envahi l'Empire en 169.

A quels livres des *Pensées* se rapportent ces deux notations ? L'allusion aux Quades est placée entre le livre I et le livre II, la mention de Carnuntum entre le livre II et le livre III. Dans l'Antiquité, les titres ou les indications de ce genre pouvaient figurer au début ou à la fin d'un livre. Si ces deux notes ont été placées à la fin, la première se réfère au livre I, la seconde au livre II. Si elles ont été placées au début, la première se réfère au livre II, la seconde au livre III. Les historiens ont adopté l'une ou l'autre interprétation sans pouvoir jamais fournir de preuves décisives. Pour ma part, à la suite de G. Breithaupt⁵⁰ et de W. Theiler⁵¹, il me semble plus probable que ces indications ont été placées, l'une au début du livre II, l'autre à celui du livre III.

Il est extrêmement intéressant et même émouvant de constater qu'une partie au moins des *Pensées* a été écrite pendant les opérations menées sur le Danube en 170-173, et pas seulement d'ailleurs dans le calme relatif du quartier général, mais dans l'inconfort d'une expédition au pays des Quades. Cette situation explique peut-être la tonalité particulière des livres II et III, dont nous reparlerons⁵², cette présence lancinante du thème de la mort : il n'est plus temps de lire, ce n'est plus le moment de vagabonder. Je verrais volontiers dans cette atmosphère guerrière l'explication de la décision que Marc Aurèle paraît prendre dans le livre II, de se concentrer sur la pratique d'exercices spirituels qui l'aideront à vivre enfin la vie philosophique qu'il aurait voulu et dû vivre tout au long de sa vie.

J'imagine, mais sans aucun moyen de le prouver, qu'il existait, dans le manuscrit qu'a recopié l'*editio princeps*, d'autres mentions de ce genre, mais qu'elles ont été omises par l'éditeur. Nous ne savons donc pas où ont été composés les autres livres. Faut-il avec Breithaupt⁵³ supposer que les livres où il est question de la cour et

de discours devant le Sénat ont été rédigés lors du retour de Marc Aurèle à Rome entre novembre 176 et août 178? Mais à Carnuntum Marc Aurèle peut bien avoir pensé d'une manière générale à sa vie d'empereur. Il est très probable que ces autres livres, IV à XII, ont été écrits de 173 à 180, année de la mort de Marc Aurèle.

Mais revenons à la mention placée entre le livre I et le livre II : « Écrit au pays des Quades sur les bords du Gran, I. » Comment expliquer ce chiffre I, si cette notation se rapporte au livre II? L'actuel livre I, dans lequel Marc Aurèle évoque, dans un style tout différent de celui des *Pensées* proprement dites (II-XII), tout ce qu'il a reçu des hommes et des dieux, semble un texte à part, qui a son unité propre, et qui a été placé au début des *Pensées* proprement dites, sinon par Marc Aurèle, du moins par un éditeur de l'Antiquité. Ainsi le livre II actuel était en fait le premier des *Pensées* proprement dites⁵⁴. Cela expliquerait le chiffre I, après la mention « Écrit au pays des Quades » dont nous avons parlé. Ce chiffre I a dû être introduit par un éditeur ou un secrétaire qui avait numéroté les différents groupes de notes écrites par Marc Aurèle.

Par ailleurs on peut supposer légitimement, sans qu'il soit possible de le prouver de manière certaine, que l'actuel livre I a été écrit très tard dans la vie de l'empereur. Ce livre donne, en effet, l'impression de ne parler que de personnes défuntées. L'impératrice Faustine, qui est évoquée dans ces pages⁵⁵, étant morte en 176, il semble bien que ce livre a été rédigé entre 176 et 180, peut-être à Rome, entre 176 et 178, lorsque Marc Aurèle revint de son grand voyage en Orient, après la révolte d'Avidius Cassius, ou à Sirmium, quartier général de Marc Aurèle de 178 à 180, lorsque la guerre avec les Germains se ralluma – Sirmium qui, probablement, est la ville où il est mort le 17 mars 180. Cet actuel livre I, qui a une très forte unité, aussi bien dans son style que dans sa structure générale, semble étranger au projet littéraire des *Pensées* proprement dites (livres II-XII). Il se trouve maintenant au début comme une sorte d'introduction, mais il est plutôt une œuvre parallèle⁵⁶, qui est apparentée évidemment aux *Pensées* (on voit apparaître, par exemple, dans les *Pensées* [VI,30] une première esquisse du portrait d'Antonin le Pieux), mais qui répond à une disposition d'âme toute différente. Le livre I, nous aurons à le redire, est une action de grâces; les livres II à XII sont une méditation des dogmes et des règles de vie stoïcienne. Ces livres-ci ont été composés au jour le jour, telle pensée venant s'ajouter sans liai-

son à la pensée précédente, tandis que le livre I a été rédigé à un moment précis, et selon un plan précis.

5. Les livres II-XII

Nous nous sommes demandé plus haut⁵⁷ si les douze livres que nous distinguons aujourd'hui correspondaient à douze groupes de pensées ayant, aux yeux de leur auteur, leur unité propre, définie par un ou plusieurs thèmes dominants. Ils nous laisseraient alors entrevoir quelque chose des préoccupations personnelles de Marc Aurèle, ou de ses lectures du moment. Ou bien ce groupement en douze livres est-il purement accidentel, dû, par exemple, à la forme et aux dimensions du support de l'écriture? Il est évident que le livre I représente un tout en lui-même, qu'il répond à une intention très particulière et qu'il est indépendant des onze autres livres. Nous y reviendrons. Mais qu'en est-il des livres II-XII?

Au premier abord, la division entre ces groupes de pensées paraît purement arbitraire : les mêmes thèmes, les mêmes expressions se répètent d'un bout à l'autre. La structure ternaire des disciplines, que nous avons décrite, n'influence en rien la forme littéraire de l'ouvrage : elle est seulement répétée sous les formes les plus diverses. Dans aucun de ces livres, on ne peut déceler un plan précis, sauf peut-être dans le livre III, qui, comme nous aurons à le redire, se présente en quelque sorte comme une suite d'essais sur le thème de l'homme de bien.

Pourtant, un examen attentif permet de repérer certaines caractéristiques propres à chacun des livres : des thèmes préférés, un vocabulaire spécial, la fréquence, plus ou moins grande, des formes littéraires utilisées, sentences par exemple ou au contraire petites dissertations. On peut légitimement supposer que, si Marc Aurèle a composé ses *Pensées* au jour le jour, sans doute dans les dernières années de sa vie, certaines préoccupations spirituelles ou certaines lectures l'ont influencé de manière différente à telle ou telle époque de la rédaction.

Les thèmes préférés, dans tel ou tel livre, apparaissent d'ailleurs souvent par le procédé de ce que j'appellerais la « composition entrelacée ». Marc Aurèle ne rassemble pas à la suite les unes des autres les pensées qui se rapportent à un même sujet. Mais, probablement au fil des jours, il les entrelace avec d'autres pensées qui parlent de tout autre chose. Autrement dit, après une inter-

ruption, parfois très courte, il revient au thème qui retient son attention pendant une période déterminée. D'un bout à l'autre de tel ou tel livre réapparaissent ainsi de manière intermittente, comme un fil rouge, un ou plusieurs thèmes précis.

Les livres II et III sont très proches l'un de l'autre. La mort y est sentie comme imminente (II,2; II,5; II,6; II,11; II,12; II,14; II,17); il n'est plus temps de se disperser dans les lectures (II,2 et 3). Marc Aurèle décide de ne plus rien écrire qui ne serve à la transformation de la vie morale et à la méditation des dogmes stoïciens (III,14). Il est urgent de changer de vie, surtout lorsqu'on a reçu tant de sursis de la part des dieux (II,4). Une seule chose compte : la philosophie (II,17,3). Celle-ci consiste dans les trois disciplines : garder le principe directeur de l'âme (*hégemonikon*; II,2,4), ou, ce qui revient au même, l'âme (II,16), ou encore le *daimôn* intérieur (II,17,4; II,13,2), pur de l'esclavage des pensées fausses (II,2,4) – c'est la discipline de la pensée ou du jugement –, pur de toute irritation contre les événements, acceptant la part qui lui a été attribuée par le destin (II,2,4; II,16,1-2; II,17,4) – c'est la discipline du désir –, pur enfin de toute action égoïste ou faite à la légère et sans but (II,2,4; II,17,4) – c'est la discipline de l'action. Pour cela, il faut formuler les dogmes et les principes de vie qui nous permettront de pratiquer ces trois disciplines (par exemple, II,1; II,14; II,16; II,17). Le livre III reprend exactement les mêmes thèmes. On y retrouve la même atmosphère, l'imminence de la mort, la décision de se consacrer aux seuls exercices spirituels destinés à transformer la vie morale : « Ce n'est plus le moment de vagabonder. Tu ne reliras plus les notes que tu avais prises » (III,14). On y retrouve aussi la description de l'unique nécessaire, de l'unique chose qui compte dans une telle urgence : garder pur son *daimôn*, son principe directeur, dans l'ordre de la pensée, du désir et de l'action. Mais il est très intéressant d'observer que le livre III essaie de présenter ces thèmes du livre II d'une manière beaucoup plus développée, beaucoup plus élaborée, en sorte que, pour l'essentiel, le livre III est constitué par une suite de petites dissertations qui ont toutes le même sujet : la description de l'« homme de bien » comme idéal de vie et l'énumération des préceptes qui permettront de réaliser un tel idéal (III, 9-11). Une première tentative est présentée en III,4 (en une quarantaine de lignes), puis reprise brièvement en III,5 (en une dizaine de lignes), enfin réexposée abondamment en III,6-8 (en une quarantaine de lignes). L'« homme de bien » qui a préféré à

tout son *daimôn* intérieur, qui en est en quelque sorte le prêtre et le serviteur, atteint au niveau suprême du bonheur humain qui consiste à agir selon la droite raison (III,7,2).

Les livres IV-XII sont assez différents des deux livres précédents. Tout d'abord, même si l'on y trouve parfois des petites dissertations du même genre que celles du livre III, notamment dans les livres V, X et XI, la majorité des pensées s'y présentent sous la forme de sentences courtes et frappantes. Marc Aurèle lui-même semble faire la théorie de ce genre littéraire, lorsqu'il évoque la « retraite spirituelle en soi-même », qui consiste précisément dans l'acte de se concentrer sur des formules « courtes et fondamentales » qui dissiperont toute peine et toute irritation (IV,3,1-3).

Certains thèmes des livres II-III restent encore présents dans le livre IV, par exemple, celui de l'imminence de la mort et l'idéal de l'« homme de bien » (IV,17; cf. IV,25 et 37) :

« Ne vis pas comme si tu devais le faire dix mille ans. L'inévitable est suspendu sur toi. Tant que tu vis encore, tant que cela t'est encore possible, deviens homme de bien. »

Comme dans les livres précédents, cette urgence ne permet plus de perdre son temps à s'intéresser à ce que fait ou dit autrui (IV,18), et il faut se hâter vers le but par le chemin le plus court (II,5; IV,18 et 51).

Mais la notion de *daimôn* disparaît complètement. Elle ne reviendra d'ailleurs que rarement dans les *Pensées* (V,10,6 et V,27; VIII,45,1; X,13,2; XII,3,4). Au contraire, des thèmes nouveaux, qui se rencontreront dans tous les livres suivants, font leur apparition, par exemple, le dilemme : « Une providence ou des atomes » (IV,3,6), dont nous avons beaucoup parlé.

Avec le livre V, les thèmes qui dominaient les livres II et III disparaissent ou s'estompent définitivement. Notamment, si la mort y est parfois encore évoquée comme une imminence qui pourrait compromettre l'effort vers la perfection, elle est maintenant présentée aussi comme une libération qu'il faut attendre avec patience et confiance, et qui nous délivrera d'un monde humain dans lequel la seule chose qui compte, la seule valeur, la vie morale, est bafouée (V,10,6 et V,33,5).

Nouveau thème également, Marc Aurèle s'exhorte à examiner sa conscience (V,11) : « A quelle fin suis-je en train d'utiliser mon âme en ce moment ? En toute circonstance, me poser cette ques-

tion. » C'est ainsi qu'il se demande (V,31) comment il s'est comporté à l'égard des dieux, de sa famille, de ses maîtres, de ses amis, de ses esclaves. On reconnaît ici le domaine des « devoirs » (*kathékonta*), objet de la discipline de l'action. Marc Aurèle continue en esquissant une sorte de bilan de sa vie (V,31,2), qui laisse entendre, comme en V,10,6 et V,33,5, qu'il peut attendre la mort avec sérénité, puisqu'il a eu tout ce qu'il pouvait attendre de la vie.

Tout spécialement, dans ce livre V, une notion, à laquelle le livre II (II,9) n'avait fait qu'une brève allusion, est amplement et fréquemment développée, je veux dire la distinction entre la Nature universelle et « ma » propre nature. Cette distinction, nous l'avons vu⁵⁸, fonde l'opposition entre la discipline du désir, qui consiste à consentir à ce que je « pâtis » du fait de la Nature universelle, et la discipline de l'action, qui consiste à « agir » en vertu de ma propre nature raisonnable (V,3,2; V,10,6; V,25,2; V,27) :

« En ce moment même, j'ai ce que veut que j'aie en ce moment la Nature universelle et je fais en ce moment ce que ma propre nature veut que je fasse en ce moment » (V,25,2).

Comme le dit Marc Aurèle, la voie que suivent ces deux natures est en fait une et la même (V,3,2), c'est le chemin le plus droit et le plus court. Ici d'ailleurs, réapparaît, pour un moment, la notion de *daimôn* et il est extrêmement intéressant de voir une identification et une opposition entre le dieu « extérieur », qui est la Nature ou Raison universelle, et le dieu « intérieur », le *daimôn*, l'*hégemonikon*, qui en est l'émanation (V,10,6) :

« Rien ne m'arrivera qui ne soit conforme à la Nature du Tout. Il dépend de moi de ne rien faire qui soit contraire à mon dieu et à mon *daimôn*. »

C'est pourquoi on peut définir la vie morale comme « une vie avec les dieux » (V,27) :

« Il vit avec les dieux celui qui leur montre sans cesse une âme qui accueille avec joie ce qui lui a été donné en partage et, en même temps, qui fait tout ce que veut le *daimôn* que Zeus [c'est-à-dire la Nature universelle] a donné à chacun comme surveillant et comme guide, et qui est une parcelle détachée de lui-même : c'est précisément l'intellect et la raison de chacun. »

Ce thème des deux natures se retrouvera dans d'autres livres

(VI,58; VII,55,1; XI,13,4; XII,32,3), mais jamais avec une aussi grande fréquence que dans le livre V.

D'autres thèmes semblent caractéristiques de notre livre V. Nous y trouvons deux allusions à une doctrine cosmologique stoïcienne que Marc Aurèle évoque très rarement, celle du retour éternel. D'habitude en effet, il se représente les métamorphoses des choses et la destinée des âmes à l'intérieur de la « période » du monde dans laquelle nous vivons en ce moment, sans s'occuper du retour éternel de cette période. C'est d'ailleurs ce qu'il fait d'abord en V,13, où il commence par affirmer que chaque partie de l'univers, en naissant et en mourant, se transforme en une autre partie de l'univers. Mais il note : « Rien ne s'oppose à ce que l'on tienne ce langage, même si le monde est administré selon des périodes déterminées. » Dans ce cas, veut-il dire, toutes les parties de l'univers se résorberont à la fin de chaque période dans le Feu-Raison originel, avant de renaître à partir de ce même Feu dans la période suivante. Par ailleurs, en V,32, on entrevoit l'immensité du champ qui s'ouvre devant l'âme qui « sait », c'est-à-dire qui accepte la doctrine stoïcienne :

« Elle connaît le commencement et la fin et la Raison qui parcourt la substance universelle et qui administre le Tout tout au long de l'éternité selon des périodes déterminées. »

On ne retrouvera une allusion à l'éternel retour qu'en XI,1,3.

Enfin, on voit aussi apparaître au livre V un thème autobiographique important, l'opposition, qui constitue un grave problème personnel pour Marc Aurèle, entre la cour, où il est obligé de vivre, et la philosophie, à laquelle il voudrait se consacrer entièrement (V,16,2). Le thème sera repris au livre VI (12,2), et au livre VIII (9).

Les premières pensées du livre VI présentent un bon exemple de cette « composition entrelacée » dont nous avons parlé. Dans le chapitre I, il est question de la doctrine stoïcienne qui explique la constitution de la réalité par l'opposition entre la matière du monde, docile et disposée à toute transformation, et dans laquelle ne se trouve donc aucun mal, et la « Raison qui la dirige », en laquelle, également, il n'y a aucune place pour le mal. Après trois pensées très courtes, qui n'ont aucun rapport avec cette problématique, Marc Aurèle (VI,5), revient au thème du début, c'est-à-dire celui de l'action qu'exerce sur la matière la « Raison qui la dirige ». Cette expression : la Raison qui dirige ou gouverne (*dioi-*

kôn logos) attestée en VI,1 et VI,5, ne se retrouve nulle part ailleurs dans les *Pensées*, sauf à propos d'une citation d'Héraclite, en IV,46,3. On pourrait dire que tout se passe comme si les premières pensées du livre étaient inspirées par une lecture se rapportant au thème de la bonté de la Raison qui gouverne la matière.

Quelques traits personnels apparaissent aussi dans ce livre VI. Marc Aurèle y évoque (VI,26) son propre nom : Antonin, reçu par suite de son adoption par Antonin le Pieux. Il distingue aussi, en quelque sorte, en lui-même, entre « Antonin », l'empereur, dont la cité est Rome, et l'« homme », dont la cité est le Monde (VI,44,6); il reprend, en VI,30, cette distinction entre l'empereur et l'homme, en se recommandant de ne pas « se Césariser », de ne pas laisser déteindre sur l'homme la pourpre impériale; il se tourne alors vers le modèle qu'a été pour lui Antonin le Pieux, son père adoptif : « Fais tout comme disciple d'Antonin », et il décrit certaines des qualités qu'il a admirées en celui-ci et qui pourront le guider dans sa manière de vivre et de gouverner.

Plus encore que le livre VI, le livre VII donne de nombreux exemples de ce que nous avons appelé la « composition entrelacée ». Marc Aurèle revient avec prédilection sur certains thèmes récurrents, présents sans doute dans les autres livres, mais qui réapparaissent régulièrement d'un bout à l'autre du livre VII, séparés les uns des autres par une ou plusieurs pensées se rapportant à d'autres sujets. C'est ainsi qu'il répète à plusieurs reprises que nous avons le pouvoir de critiquer et de modifier les jugements de valeur que nous portons sur les choses (VII,2,2; VII,14; VII,16; VII,17,2; VII,68,3), que les choses sont soumises à une universelle et rapide métamorphose (VII,10; VII,18; VII,19; VII,23; VII,25), qu'il est vain de rechercher la renommée et la gloire (VII,6; VII,10; VII,21; VII,62); il énonce la conduite à tenir et les principes qu'il faut se remémorer, quand quelqu'un a commis une faute contre nous (VII,22; VII,26); enfin il exalte l'excellence et la suprématie de la vie morale (c'est-à-dire des trois disciplines) par rapport à toutes les autres qualités (VII,52; VII,66-67; VII,72).

Les chapitres 31 à 51 sont extrêmement intéressants, parce qu'ils semblent nous avoir conservé la trace des recueils de notes que constituait Marc Aurèle. Ces citations de différents auteurs : Démocrite (VII,31,4), Platon (VII,35; VII,44-46), Antisthène (VII,36), Euripide (VII,38-42 et VII,50-51), sont très probablement de seconde main. Par exemple, la citation d'Antisthène :

« Bien faire et pourtant avoir mauvaise réputation, c'est une chose à laquelle les rois peuvent s'attendre », Marc Aurèle l'a probablement lue dans les *Propos* d'Épictète recueillis par Arrien (IV,6,20); elle avait d'autant plus de chance de retenir son attention qu'elle pouvait résumer pour lui sa propre expérience. Quant aux citations d'Euripide, elles figuraient en bonne place dans les recueils de sentences. Marc Aurèle, dans un autre livre (XI,6), compose une courte histoire de l'art dramatique, en faisant allusion successivement à la tragédie, à la comédie ancienne et à la comédie nouvelle. Et précisément, à propos de la tragédie, notant que les auteurs tragiques donnent d'utiles leçons morales, il cite ces trois textes d'Euripide que nous retrouvons dans nos chapitres 38, 40 et 41 et dans lesquels les stoïciens pouvaient reconnaître leur propre doctrine : « Si les dieux m'ont abandonnée, ainsi que mes enfants, cela aussi a sa raison. » « Il ne faut pas s'irriter contre les événements, car ils n'y sont pour rien. » « Moissonner la vie comme un épi gonflé de grain; l'un continue d'être, l'autre n'est plus. »

Le procédé de la « composition entrelacée » est utilisé aussi très abondamment dans le livre VIII. Nous n'en donnerons qu'un seul exemple, mais très caractéristique. On voit en effet réapparaître, dans ce livre, un thème que nous avons déjà rencontré, celui de la voie droite et courte qui est propre à la nature. La nature humaine et raisonnable suit sa voie, va droit au but, si elle pratique les trois disciplines (VIII,7). Mais ce thème prend dans ce livre une nuance que l'on ne retrouve pas dans les autres. En effet, Marc Aurèle parle cette fois du mouvement rectiligne, non seulement de la nature, mais de l'intellect. Et, précisément, au lieu de décrire ce mouvement propre à l'intellect en un seul développement, Marc Aurèle y revient trois fois dans des chapitres différents, séparés les uns des autres par des pensées qui n'ont rien à voir avec ce sujet. Il aborde le thème au chapitre 54, où il s'exhorte lui-même à respirer, en quelque sorte comme l'air qui l'enveloppe, l'intellect qui embrasse toute chose. Car, dit-il, la puissance de l'intellect *se diffuse partout*, comme l'air que les êtres respirent. Viennent ensuite deux chapitres (55 et 56) qui n'ont aucun rapport avec ce thème. Au chapitre 57, celui-ci fait sa réapparition : le mouvement de l'intellect n'est plus comparé, cette fois, à celui de l'air, mais à celui de la lumière du soleil, qui, dit Marc Aurèle encore une fois, *se diffuse partout* et *s'étend en ligne droite*, en illuminant les obstacles qu'elle rencontre, les assimilant ainsi en quelque sorte à elle-

même. Viennent encore deux autres chapitres, qui parlent de tout autre chose; puis, au chapitre 60, l'on revient encore au même thème: le mouvement de l'intellect est comparé maintenant à celui d'une flèche; comme celle-ci, l'intellect se meut *en ligne droite*, vers un but, lorsqu'il s'avance avec prudence et prend la peine d'examiner attentivement les choses. Le chapitre 54 ne paraît que de l'intellect divin auquel nous participons, les chapitres 57 et 60 décrivent, pour leur part, le mouvement de notre intellect imitant l'intellect divin. Il est difficile de se représenter que Marc Aurèle soit revenu trois fois de cette manière sur ce thème très particulier, s'il n'y avait été incité par une lecture déterminée ou tout au moins par une préoccupation momentanée. Quoi qu'il en soit, les chapitres 54, 57 et 60 sont étroitement liés ensemble.

Dans ce livre VIII, le thème de la métamorphose universelle prend une forme très particulière. La Nature y apparaît comme douée du pouvoir d'utiliser les déchets qui résultent de son activité vitale pour créer de nouveaux êtres (VIII,50). N'ayant pas d'espace hors d'elle-même pour rejeter ces déchets, elles les transforment à l'intérieur d'elle-même et en fait à nouveau sa matière (VIII,18). Quant à la nature intellectuelle ou raisonnable, elle transforme les obstacles qui s'opposent à son activité en une matière d'exercice qui lui permet d'atteindre son but en utilisant ainsi ce qui lui résiste (VIII,7,2; VIII,32; VIII,35; VIII,41; VIII,47; VIII,54; VIII,57).

On peut remarquer quelques allusions autobiographiques: la vie à la cour (VIII,9), les discours au Sénat (VIII,30). Des figures de disparus proches de Marc Aurèle sont évoquées, sa mère (VIII,25), son frère adoptif (VIII,37). Les invitations à l'examen de conscience, apparues au livre V, reviennent plusieurs fois (VIII,1 et 2), liées au thème de l'imminence de la mort (VIII,1; VIII,8; VIII,22,2).

Si le livre IX, comme les livres IV, VI, VII et VIII, est composé, dans sa presque totalité, de courtes sentences, il n'en contient pas moins cinq développements assez longs, allant d'une trentaine à une quarantaine de lignes et qui n'ont pas ou peu de parallèles dans le reste de l'œuvre. En IX,1, Marc Aurèle démontre d'une manière rigoureuse que les manquements que l'on commet dans les trois disciplines, de l'action, de la pensée et du désir, constituent des fautes d'impiété et d'injustice à l'égard de la plus vénérable des divinités, c'est-à-dire la Nature. En IX,3, c'est une

réflexion sur la mort qui est développée: la dissolution du corps est non seulement attendue, mais, comme au livre V, perçue comme une libération. Il y a peut-être une notation autobiographique, nous aurons à le redire, lorsque Marc Aurèle parle de la lassitude que produit le désaccord dans la vie en commun (IX,3,8) et prie la mort de venir au plus vite. En IX,9, le raisonnement établit que plus on s'élève dans la hiérarchie des êtres, plus l'attraction réciproque s'accroît. En IX,40, c'est le problème de la prière qui est examiné. En IX,42, enfin, sont rassemblées des considérations pour remédier à la tentation de la colère.

Il y a aussi peut-être quelques traits autobiographiques: l'évocation rapide de son enfance (IX,21), une possible allusion à la peste qui ravage l'Empire (IX,2,4) et surtout une réflexion extrêmement importante sur la manière de gouverner (IX,29).

On trouve dans ce livre des phénomènes de vocabulaire propres. Par exemple, Marc Aurèle n'emploie nulle part ailleurs l'expression *ektos aitia*, la « cause extérieure », pour désigner la causalité du Destin et de la Nature universelle (IX,6 et IX,31).

Dans un tout autre contexte, celui des rapports avec autrui, le livre IX est le seul, parmi tous les autres, à évoquer le modèle des dieux, qui, malgré les fautes des hommes, gardent leur bienveillance à leur égard et les secourent dans le domaine des choses, qui, pourtant, pour les stoïciens, sont indifférentes et n'ont pas de valeur morale: la santé, la gloire par exemple (IX,11 et IX,27). L'empereur, lui aussi, devra donc être attentif à ces désirs des hommes qui ne sont pas conformes à la philosophie.

Le livre IX insiste avec prédilection sur la nécessité de « pénétrer dans le principe directeur de l'âme des autres », pour comprendre les mobiles qui les font agir de telle ou telle manière et donc les excuser (IX,18; IX,22; IX,27; IX,34).

Dans le livre X, le nombre des développements plus longs (de cinq à trente lignes) s'accroît très nettement, et l'on y trouve beaucoup moins d'exemples de « composition entrelacée ». Mais on remarquera quand même la récurrence du thème de la vision réaliste des autres hommes (X,13 et X,19): pour les juger à leur juste valeur, il faut les observer ou les imaginer quand ils mangent, quand ils dorment, quand ils s'accouplent ou vont à la selle.

On a l'impression d'entendre une confidence de l'empereur lorsqu'il évoque (X,36) les gens qui chuchoteront autour d'un lit de mort qui pourrait être le sien: « Ce maître d'école va enfin nous laisser respirer. »

Ce livre est le seul de tous à employer le mot *theôrêtikon*, d'une part en X,9,2 où est affirmée l'importance des fondements *théoriques* de l'action, d'autre part en X,11,1 où Marc Aurèle se recommande à lui-même d'acquérir une méthode *théorique*, pour pratiquer l'exercice spirituel qui consiste à reconnaître l'universelle métamorphose de toute chose : cela revient à dire qu'il faut le fonder sur des dogmes solides et bien assimilés. Ce livre est aussi le seul de tous à comparer la raison et l'intellect, qui prennent tous les événements comme des aliments pour leur vie morale, à un estomac sain qui s'assimile toutes les nourritures (X,31,6 et X,35,3).

Le livre XI peut se diviser en deux parties : d'une part, les 21 premiers chapitres, d'autre part, les 18 derniers qui sont un recueil de citations, de notes de lecture, comparables au groupe du même genre que nous avons signalé au milieu du livre VII. Pourquoi se trouve-t-il à cet endroit ? Il est impossible de le dire. Parmi ces textes, au moins huit proviennent des *Propos* d'Épictète recueillis par Arrien. Le reste est fait de citations d'Homère, d'Hésiode, de fragments de poètes tragiques et de souvenirs de lecture.

Dans la première partie du livre, les longs développements (14) sont beaucoup plus nombreux que les courtes sentences (7). Le phénomène de « composition entrelacée » apparaît à peine et il y a peu de thèmes récurrents, sauf celui de la liberté que nous possédons de critiquer et de suspendre nos jugements sur les événements et les choses, qui se retrouve sous une forme presque identique dans deux textes (XI,11 et XI,16,2) :

« Les choses ne viennent pas jusqu'à nous, mais elles demeurent immobiles à l'extérieur. »

Plusieurs des longs développements n'ont pas de parallèles dans le reste de l'œuvre, par exemple, la description détaillée des propriétés de l'âme raisonnable (XI,1), la méthode de division des objets et des événements (XI,2), l'histoire de la tragédie et de la comédie (XI,6), dont nous avons parlé plus haut, la description de la sphère lumineuse de l'âme (XI,12), et celle de la vraie sincérité que l'on ne peut pas ne pas sentir immédiatement, comme la mauvaise odeur d'un homme (XI,15), la longue énumération de dogmes qui peuvent nous guérir de la colère (XI,18). Par son contenu et sa forme, le livre XI est donc assez différent des autres livres.

Le livre XII a, lui aussi, ses expressions caractéristiques. Par exemple : « ... dépouillés de leurs écorces », *gumna tón phloiôn*, y

revient deux fois. D'une part, le regard divin voit les principes directeurs des âmes « dépouillés de leurs écorces » (XII,2) et, d'autre part, il faut s'exercer à voir, « dépouillés de leurs écorces », les éléments des êtres qui ont une valeur causale, c'est-à-dire précisément les principes directeurs des âmes (XII,8). Ce thème de la réparation du centre de l'âme par rapport à toutes ses enveloppes est d'ailleurs un des motifs majeurs du livre. Il s'esquisse dès le premier chapitre par l'invitation à ne reconnaître comme seule valeur que l'*hégemonikon*, le principe directeur de l'âme ; il se développe dans le chapitre 2 (ne voir, comme Dieu lui-même, que l'*hégemonikon*) et le chapitre 3 (séparer de l'intellect, de la faculté de pensée, de la partie directrice de l'âme, tout ce qui lui est étranger). On le retrouve au chapitre 8 (voir, dépouillés de leurs écorces, les éléments qui ont valeur de cause, c'est-à-dire les principes directeurs des âmes), au chapitre 19 (prendre conscience de ce qu'il y a de plus noble et de plus divin en nous), enfin au chapitre 33 où l'empereur s'interroge sur l'usage qu'il fait de la partie directrice de son âme : « Tout dépend de cela. »

Nous venons de voir apparaître la notion d'élément ayant valeur causale (*aitiôdês*). Cette notion s'oppose pour Marc Aurèle à la notion d'élément matériel (*hulikon*). C'est là, nous l'avons dit, une des oppositions fondamentales de la physique stoïcienne. Mais, pour lui, elle sert surtout à formuler l'exercice spirituel, décrit de manière récurrente dans le livre XII, qui consiste pour l'intellect, pour la partie directrice de l'âme, à prendre conscience de soi-même, comme élément causal, déterminant, dirigeant, afin de se distinguer et se séparer de l'élément matériel, c'est-à-dire, finalement, non seulement du corps, mais de tout ce qui ne dépend pas de nous (cf. XII,3). C'est pourquoi ce thème de l'opposition entre le « causal » et le « matériel » revient aussi de manière constante et fréquente dans le livre XII (XII,8 ; XII,10 ; XII,18 ; XII,29).

Ces brèves analyses, sans doute un peu fastidieuses, permettront peut-être au lecteur d'entrevoir que l'on peut déceler, presque dans chacun des livres, un vocabulaire caractéristique, des thèmes récurrents, qui donnent à penser que chacun forme une unité relativement autonome. S'il est vrai que, comme nous l'avons dit, il y a beaucoup de répétitions littérales d'un bout à l'autre des *Pensées*, il n'en reste pas moins qu'on peut observer des particularités propres à chaque livre.

Les trois derniers chapitres du livre XII, et en même temps de tout l'ouvrage, sont consacrés à la mort. Le dernier, qui se pré-

sente sous une forme dialoguée, peut paraître ainsi particulièrement émouvant (XII,36) :

« O homme, tu as joué ton rôle de citoyen dans cette grande Cité ! Que t'importe de l'avoir joué pendant cinq ou cent ans ? Car ce qui est distribué selon les lois est égal pour tous. Qu'y a-t-il donc de terrible, si tu dois quitter cette Cité, renvoyé, non par un tyran, un juge injuste, mais par la Nature qui t'y avait introduit ? Comme le préteur donne congé au comédien qu'il avait engagé.

– Mais je n'ai joué que trois actes et non cinq !

– Tu as raison, mais, dans la vie, trois actes font une pièce complète. Car ce qui fait la pièce complète, cela est déterminé par Celui qui est la cause aussi bien de la constitution que de la dissolution de ton être. Toi, tu n'es cause ni de l'un ni de l'autre. Pars donc dans la sérénité. Car Celui qui te congédie le fait dans la sérénité. »

C'est intentionnellement, a-t-on dit⁵⁹, que les *Pensées* s'achèvent sur le mot « sérénité ». Peut-être, mais qui l'a placé à cet endroit ? Est-ce Marc Aurèle, prévoyant sa mort imminente ? Est-ce celui qui a édité ses méditations et qui a déplacé une pensée pour la mettre là ? Ces mots font d'ailleurs écho aux premières pages du livre II (3,3) : « Ne pas mourir en murmurant, mais vraiment dans la sérénité, et en remerciant les dieux du fond du cœur. »

On entrevoit ainsi, mais d'une manière très hypothétique, qu'entre ces onze livres (II-XII), qui sont des groupes de pensées écrites au jour le jour, un certain ordre, certaines correspondances ont été peut-être introduites. On pourra dire sans doute que, dans un ouvrage où la pensée de la mort joue un rôle si considérable, il n'est pas étonnant de la rencontrer, que ce soit dans les premières ou les dernières lignes, sans qu'il y ait le moindre artifice de composition. Mais par ailleurs, on pourra se demander pourquoi, au début des livres III, VIII, X et XII, on retrouve, situés en quelque sorte à une place de choix, des examens de conscience qui sont tous inspirés, de manière analogue, par l'imminence de la mort, comme si l'auteur ou l'éditeur avait voulu donner, en quelque sorte, une introduction aux pensées qui suivent. Marc Aurèle s'y exhorte à la conversion immédiate, parce qu'il craint que, même avant la mort, ses capacités intellectuelles ne viennent à s'affaiblir et ne lui permettent plus de vivre une vie morale : il est encore loin d'être parvenu à être un philosophe et, finalement, reconnaît-il, ce qu'il doit craindre le plus, ce n'est pas de cesser de vivre, mais de

ne pas commencer à vivre (XII,1,5). D'où la mélancolique interrogation, au début du livre X :

« Seras-tu jamais, mon âme, bonne et simple, une, nue, plus lumineuse que le corps qui t'entoure ? Seras-tu jamais comblée, sans besoin, sans regret, sans désir... Seras-tu jamais enfin heureuse de ce qui t'arrive présentement ? »

D'une manière générale, jamais une sentence courte n'est placée au début d'un livre. Les livres II-XII s'ouvrent toujours sur un développement relativement long, pouvant aller de cinq à trente-cinq lignes. Les livres II et V commencent tous deux par un exercice qui doit être pratiqué le matin : « Dès l'aurore... » ; « Le matin, quand il te coûte de te lever... » Les dissertations relativement longues sur l'âme raisonnable (XI,1) et sur l'impiété à l'égard de la nature (IX,1) semblent avoir été placées aussi au début des livres, à cause de l'importance des sujets traités.

Les fréquentes répétitions que l'on peut observer dans les *Pensées* laissent bien supposer, nous l'avons dit, qu'elles ont été composées au jour le jour. Mais les faibles indices que nous venons d'énumérer nous laissent entrevoir peut-être certaines habitudes de Marc Aurèle : commencer par exemple un nouveau cahier de notes avec un certain type d'exhortation. Quoi qu'il en soit, ces petits détails méritaient, je crois, d'être signalés, pour inciter à des recherches plus approfondies.

6. Le souvenir des disparus

Les *Pensées*, nous l'avons vu, sont, d'un bout à l'autre, dominées par la pensée de la mort. La mort y apparaît successivement comme une imminence qui risque d'empêcher Marc Aurèle de se hausser enfin à la vie philosophique, comme un phénomène de la nature qui n'est pas plus extraordinaire que tous les autres, enfin comme une libération qui délivrera Marc Aurèle d'un monde où les hommes ignorent la seule valeur, celle de la vertu et du bien moral.

Les *Pensées* sont aussi, d'un bout à l'autre, un exercice de préparation à la mort qui comporte, entre autres, l'évocation des hommes célèbres du temps passé, qui, malgré leur puissance, leur savoir, leur renommée, sont morts comme tout le monde. Comme le fera François Villon, Marc Aurèle compose ainsi sa *Ballade des*

seigneurs du temps jadis. S'il ne dit pas encore : « Mais où est le preux Charlemagne? », il évoque en tout cas Alexandre – et son muletier –, Archimède, Auguste, César, Chrysippe, Crésus, Démocrite, Épictète, Eudoxe, Héraclite, Hipparque, Hippocrate, Ménippe, Philippe, Pompée, Pythagore, Socrate, Tibère, Trajan, et tous ceux qui ne sont plus que des noms de légende (VIII,25,3) ou peu usités : Césion, Volésus, Dentatus, Scipion, Caton (IV,33,1). Il parle aussi de gens moins nobles, mais qui eurent leur heure de célébrité, comme les mimographes Philistion, Phoibos ou Origanion (VI,47,1). Il pense également à toute la foule des anonymes, tous les médecins, astrologues, philosophes, princes, tyrans d'autrefois, ou encore les habitants de Pompéi (IV,48,1; VIII,31,2), d'Herculanum, ou enfin tous les gens qui vivaient au temps de Vespasien, ou à l'époque de Trajan : tous emportés par la mort.

Il songe aussi aux personnages qu'il a connus pendant sa vie. Lucius Verus, son frère adoptif qui régnait avec lui, est mort relativement jeune. Il était marié à Lucilla, une des filles de Marc Aurèle. Mais avant ce mariage, il avait, lors de son séjour à Antioche, une maîtresse, Pantheia, originaire de Smyrne, dont l'écrivain Lucien, vers 163 ou 164, évoque, d'une manière très gracieuse, la figure dans deux ouvrages : *Les Images* et la *Défense des Images*. Était-elle si belle, si cultivée, si bonne, si simple, si douce, si bienveillante, que veut bien le dire Lucien? Il était difficile pourtant, sans paraître se moquer d'elle, qu'il ait pu inventer qu'elle chantait en s'accompagnant de la cithare, qu'elle s'exprimait en ionien, qu'elle était modeste et simple avec ceux qui l'approchaient et qu'elle savait rire des éloges de Lucien. Que devint Pantheia après le mariage de Lucilla? Restait-elle dans l'entourage de Lucius, qui ne semble pas s'être gêné, si l'on en croit les racontars de l'*Histoire Auguste*, pour ramener d'Antioche à Rome une troupe d'affranchis avec qui il menait joyeuse vie ⁶⁰?

Il est assez émouvant en tout cas de retrouver cette figure de Pantheia dans les *Pensées*, ce qui laisse bien supposer qu'elle était demeurée proche de Lucius Verus jusqu'à sa mort et qu'elle était elle-même décédée quelques années après son amant (VIII,37) :

« Pantheia et Pergamos [probablement un mignon de Lucius Verus?] sont-ils toujours assis auprès des cendres de Verus?
Ou bien Chabrias ou Diotimos auprès de celles d'Hadrien?
C'est ridicule! [Probablement parce qu'ils sont morts eux aussi.]
Et même s'ils étaient toujours assis là, est-ce que les défunts le

remarqueraient? Et si les défunts le remarquaient, les défunts en éprouveraient-ils du plaisir? Et si les défunts en éprouvaient du plaisir, ceux qui sont assis près de leurs cendres en seraient-ils pour cela immortels? N'a-t-il pas été fixé par le Destin que ceux qui étaient assis là devaient eux aussi devenir des vieilles, des vieux, et finalement mourir? Que deviendront alors les défunts, si ceux qui étaient assis près de leurs cendres sont morts eux aussi? »

Le même livre VIII évoque une situation analogue, des vivants pleurant des morts et que l'on pleure peu de temps après (VIII,25) : la mère de Marc Aurèle, Lucilla, qui perdit son mari Verus, et qui est morte à son tour; Secunda, la femme de Maximus, l'un des amis et maîtres de Marc Aurèle ⁶¹, défunte à son tour, après avoir enseveli Maximus; Antonin, le père adoptif de Marc Aurèle, qui décréta l'apothéose de Faustina, son épouse, et qui ne lui survécut que peu de temps. Marc Aurèle évoque aussi l'un de ses maîtres en rhétorique, Caninius Celer ⁶², qui avait été le secrétaire de l'empereur Hadrien, et qui avait peut-être prononcé un éloge funèbre d'Hadrien. Lui aussi est disparu au moment où Marc Aurèle écrit ce texte. Nous trouvons aussi dans ce contexte, un certain Diotimos, un affranchi d'Hadrien sans doute, le même que Marc Aurèle avait évoqué assis près de l'urne funéraire de l'empereur Hadrien, dans la description que nous avons lue plus haut (VIII,37).

Ailleurs encore Marc Aurèle fait revenir devant ses yeux toutes sortes de personnages qu'il a connus et qu'il nous est difficile d'identifier.

Mais c'est surtout dans le livre I que Marc Aurèle évoque les disparus qui lui ont été chers, ses parents, ses maîtres, Antonin le Pieux, son frère adoptif Lucius Verus, et Faustina l'impératrice. Aucune mélancolie, cette fois, dans ces pages qui ne retiennent que les vertus des êtres que l'empereur a connus et aimés. Et, pourtant, l'on ne peut s'empêcher de penser que c'est avec nostalgie que l'empereur songe à ceux qu'il a aimés et dont le départ l'a laissé profondément seul.

7. Les « Confessions » de Marc Aurèle

En un certain sens, le livre I représente les « Confessions » de Marc Aurèle, au sens où il y a des « Confessions » d'Augustin, non pas des aveux, plus ou moins impudiques, à la Jean-Jacques Rous-

seau, mais une action de grâces pour les bienfaits reçus des dieux et des hommes⁶³. Le livre se termine sur cette formule : « Tout cela demande le secours des dieux et de la Bonne Fortune. » Elle vise surtout le chapitre 17 qui énumère toutes les grâces particulières accordées par les dieux, mais elle est aussi valable pour tout le livre, car c'est grâce au « secours des dieux et de la Bonne Fortune » que Marc Aurèle pense qu'il a eu la chance d'avoir les parents, les maîtres, les amis qu'il a eus.

Le livre a une structure très particulière. En seize chapitres d'inégale longueur, l'empereur évoque seize personnes avec lesquelles le Destin l'a mis en rapport et qui ont été chacune pour lui l'exemple de certaines vertus, soit d'une manière générale, soit dans telle ou telle circonstance, ou bien qui lui ont donné tel ou tel conseil qui l'a fortement influencé. Un dix-septième chapitre énumère les bienfaits dont les dieux l'ont comblé tout au long de sa vie, en lui faisant rencontrer telle ou telle personne ou tel ou tel événement. Les seize chapitres et le dix-septième se font ainsi souvent écho.

Les premiers dessinent en quelque sorte l'histoire d'une vie qui a été aussi un itinéraire spirituel. Il y a tout d'abord l'enfance, entourée des figures tutélaires du grand-père Annius Verus, du père très tôt décédé, de la mère, de l'arrière-grand-père Catilius Severus, du précepteur, d'un certain Diognète.

Puis il y a la découverte de la philosophie, avec Junius Rusticus, et les professeurs Apollonius et Sextus. Cela est tellement important pour Marc Aurèle qu'il bouleverse l'ordre chronologique en plaçant après les philosophes le professeur de grammaire Alexandre de Cotiaëum et le professeur de rhétorique Fronton. On passe ensuite aux amis, les proches de Marc Aurèle, qu'il évoque parce qu'ils ont été pour lui des modèles ou des maîtres de philosophie : Alexandre le Platonicien qui fut son secrétaire pour la correspondance grecque, Cinna Catulus qui était un stoïcien, Claudius Severus dont il retient surtout ce qu'il lui a dit sur les héros de la tradition républicaine, Claudius Maximus, un autre homme d'État, stoïcien. Le chapitre 16 contient un long portrait de l'empereur Antonin le Pieux. En vivant avec celui-ci pendant vingt-trois ans, de l'âge de dix-sept ans jusqu'à son accession à l'empire à l'âge de quarante ans, Marc Aurèle a pu observer longuement son père adoptif et subir profondément son influence.

Le chapitre 17, en énumérant les grâces accordées par les dieux à Marc Aurèle, fait réapparaître quelques-uns de ces personnages,

Antonin le Pieux notamment, les parents, la mère, et trois philosophes ou amis : Apollonius, Rusticus, Maximus. Mais il évoque également la concubine du grand-père, deux « tentations » – Benedicta et Theodotus –, le frère adoptif Lucius Verus, et Faustina, l'impératrice, femme de Marc Aurèle.

Il est très probable que bien d'autres personnages avaient joué un rôle capital dans la vie de Marc Aurèle. Hérode Atticus par exemple, le « milliardaire antique⁶⁴ », si puissant dans Athènes, rhéteur si renommé, qui avait été son professeur de rhétorique, n'apparaît pas dans ce livre. Dans ce cas particulier, il peut y avoir deux raisons à ce silence. Tout d'abord, le personnage est douteux. Sans doute, Marc Aurèle a pour lui une grande affection et le ménage dans les deux procès où Hérode est impliqué, notamment lors de sa comparution, en 174, au quartier général de l'empereur à Sirmium à cause des accusations portées contre lui par les Athéniens⁶⁵. Néanmoins, Marc Aurèle ne peut pas ne pas reconnaître qu'Hérode n'est vraiment pas un modèle de vie philosophique ! Il peut aussi y avoir une autre raison à ce silence. C'est que, dans le livre I, l'empereur ne parle, semble-t-il, que de défunts. Or Hérode mourra en 179. On pourrait supposer alors que le livre I a été écrit entre 176 et 179, peut-être à Rome en 177 ou 178.

Pour bien comprendre la manière dont Marc Aurèle a rédigé ce livre I, il nous suffira peut-être d'examiner comment il évoque la figure de Fronton, son professeur de rhétorique latine. Lorsque nous lisons en effet la correspondance échangée entre Fronton et Marc Aurèle, nous avons l'impression d'une étroite amitié, d'un échange perpétuel d'idées, de conseils et de services. On s'attendrait à trouver dans le livre I un long couplet sur le maître vénéré. Or l'empereur ne lui consacre que trois lignes, alors que c'est en treize lignes qu'il parle de sa dette envers Rusticus. Et qu'a-t-il retenu de toutes ces années de travail et d'intimité avec Fronton ? Deux choses, et qui n'ont rien à voir avec la rhétorique (I,11) :

« D'avoir appris comment la tyrannie conduit à la méchanceté envieuse, aux caprices, à la dissimulation et comment, en général, ceux que l'on appelle chez nous les patriciens sont en quelque sorte sans affection. »

La remarque sur les patriciens est effectivement attestée dans la correspondance de Fronton. Et cela nous laisse entrevoir que, derrière chaque notation de Marc Aurèle, il y a, certainement, un fait précis. Fronton écrit par exemple à l'empereur Lucius Verus pour

lui recommander un de ses disciples, Gavius Clarus, et il en fait l'éloge : conscience, modestie, réserve, générosité, simplicité, continence, véracité, une droiture toute romaine,

« une tendresse d'affection (*philostorgia*) dont je ne sais si elle est romaine, car dans toute ma vie à Rome, il n'y a pas une chose que j'ai trouvée moins souvent qu'un homme ayant sincèrement de la tendresse d'affection. Je croirais volontiers, puisqu'on ne trouve vraiment personne à Rome qui ait de la tendresse d'affection, qu'il n'y a pas de mot latin pour désigner cette vertu⁶⁶. »

Écrivant au proconsul Lollius Avitus pour lui recommander Licinius Montanus, il reprend une énumération analogue : « Il est sobre, honnête, tendre dans ses affections (*philostorgus*) », en notant encore une fois qu'il n'y a pas de mot latin pour cela⁶⁷. A son tour Marc Aurèle, écrivant en latin à son maître, ajoute en grec : *philostorge anthrope*, comme si effectivement il n'y avait pas de correspondant latin à ce mot grec⁶⁸. On peut se demander si, dans cette remarque, il n'y a pas la trace d'un ressentiment du provincial Fronton et de l'*homo novus* à l'égard de la vieille aristocratie romaine. Mais, quoi qu'il en soit, la remarque de Fronton a frappé Marc Aurèle et l'on peut supposer qu'il éprouvait lui aussi ce manque de tendresse de cœur dans la classe dirigeante. Dans les *Pensées*, il s'exhortera plusieurs fois à la tendresse d'affection (VI,30,2 ; II,5,1 ; XI,18,18) et, dans le livre I, il note la *philostorgia* de son maître Sextus.

Quant aux propos sur cette corruption de la monarchie qu'est la tyrannie, qui consiste à profiter du pouvoir pour son plaisir propre, nous n'avons pas de texte de Fronton qui éclaire cette allusion. On pourrait penser à une conversation, ou à un texte de la littérature latine se rapportant à ce sujet, étudié avec le maître. L'empereur en a retenu que l'exercice égoïste du pouvoir conduit à la méchanceté, à l'inconstance, à la dissimulation. Comme l'a bien remarqué R.B. Rutherford⁶⁹, l'empereur a été d'autant plus frappé par cette idée qu'il est précisément, en tant qu'empereur, celui qui peut très facilement devenir tyran, qu'il est « le tyran en puissance », et, à maintes reprises, les *Pensées* lui demandent de s'interroger pour savoir s'il n'a pas en ce moment une âme tyrannique, notamment en IV,28 où l'on peut penser qu'il y a une sorte de description du caractère tyrannique :

« Caractère noir, efféminé, dur, sauvage, bestial, puéril, lâche, faux, bouffon, mercenaire, tyrannique. »

Ailleurs, les tyrans, tels Phalaris et Néron, apparaissent tiraillés comme des pantins par leurs tendances désordonnées, comme des bêtes féroces et des androgynes (III,16).

Donc, de sa longue fréquentation avec Fronton, Marc Aurèle ne veut ou ne peut retenir que deux enseignements moraux. Il n'évoque aucune vertu, aucun trait de caractère digne d'être mentionné.

Cela signifie que le livre I n'est pas un recueil de souvenirs dans lequel l'empereur ferait revivre, tels qu'ils étaient, ceux qu'il a connus, mais une sorte de bilan précis de ce qu'il a reçu de ceux qui ont joué un rôle dans sa vie. Le style même du livre lui donne la forme de l'inventaire d'un héritage ou d'une reconnaissance de dette⁷⁰. Au début de chaque chapitre, il y a d'abord une sorte d'étiquette : De mon grand-père Verus..., De ma mère..., De Sextus..., De Fronton... Puis sont énumérés les qualités admirées, les enseignements reçus, les actions exemplaires. Grammatically, tout cela est exprimé par des adjectifs neutres substantivés ou par une proposition infinitive. Il n'y a donc presque pas de verbes à un mode personnel. Marc Aurèle ne dit pas : « De mon grand-père, j'ai admiré, ou j'ai retenu, ou j'ai appris », mais : « De mon grand-père Verus : le bon caractère et l'absence de colère. »

Ce bilan concerne donc les vertus que Marc Aurèle a pu voir pratiquer, les conseils qu'il a entendus, tels ou tels faits, tels ou tels exemples significatifs qui l'ont impressionné, enfin les bienfaits qu'il a reçus.

La personnalité de certaines des figures ici évoquées s'efface totalement derrière les conseils qu'elles ont donnés à l'empereur. Il ne mentionne aucune vertu particulière de son précepteur, ou de Diognète, ou de Rusticus, ou de Fronton. Cela ne veut pas dire qu'ils n'aient pas eu de qualités morales, mais que ce n'est pas par elles qu'ils ont eu une influence sur Marc Aurèle. Ce qui a « fait » Marc Aurèle, par exemple, ce sont les réprimandes que Rusticus lui a adressées au sujet de son caractère et c'est le fait qu'il lui ait communiqué les entretiens d'Épictète.

Pour d'autres figures, comme celle de sa mère, l'empereur n'évoque que les vertus qui ont été pour lui, évidemment, des exemples (I,3) :

« De ma mère : la piété, la disposition à donner généreusement, l'horreur, non seulement de mal faire, mais de penser à quelque

chose de mal. En outre la frugalité dans le régime de vie, très loin de la manière de vivre des riches. »

Il en est de même pour Claudius Maximus, dont toute la personnalité a été pour lui exemplaire : maîtrise de soi, tranquillité d'âme dans les adversités, douceur et dignité, réflexion dans l'exécution d'un projet, concordance entre les paroles, les actions et la conscience morale, qualité de ne s'étonner de rien, de ne s'effrayer de rien, de rester égal à soi-même, bienfaisance, indulgence, véracité, spontanéité dans l'action, art de plaisanter.

Et il y a ceux dont Marc Aurèle a retenu à la fois les enseignements et les vertus, comme Severus qui était bienfaisant, libéral, qui avait son franc-parler, mais qui a aussi fait découvrir à Marc Aurèle toute la tradition philosophique de résistance à la tyrannie.

A travers ce catalogue de vertus et d'enseignements, la vie de Marc Aurèle lui-même s'esquisse dans ses grandes lignes. C'est ainsi que, grâce à son arrière-grand-père, il a pu bénéficier d'un enseignement à domicile, que, grâce à son précepteur, il a appris à ne pas s'engouer pour les factions des jeux du cirque – les Verts et les Bleus – et à ne pas se passionner pour tel ou tel parti de gladiateurs. Diognète l'a détourné des futilités, des superstitions, des jeux avec les cailles, et lui a donné le goût de la vie à la spartiate. Rusticus lui a fait découvrir la nécessité de corriger son caractère. Lui enseignant la philosophie, il l'a empêché en même temps de se laisser entraîner à rédiger des discours philosophiques théoriques ou protreptiques, ou à s'égarer dans une ascèse ostentatoire. Rusticus l'a fait renoncer à la rhétorique et à la poésie, et lui a appris la simplicité du style, notamment par l'exemple d'une lettre qu'il avait écrite à la mère de Marc Aurèle. Il lui a appris à lire les textes philosophiques et, surtout, lui a communiqué des notes prises au cours d'Épictète. Des autres maîtres de philosophie, Apollonius et Sextus, l'empereur a aussi retenu plus des exemples de vie que des enseignements précis.

D'Alexandre le grammairien, Marc Aurèle a retenu l'art de réprimander sans vexer, de faire prendre conscience d'une faute d'une manière indirecte. En fréquentant son secrétaire pour la correspondance grecque, Alexandre dit « le platonicien », l'empereur a appris à ne pas s'esquiver devant les devoirs envers autrui, en prétextant que l'on n'a pas le temps de répondre aux lettres. Chez les trois amis, Catulus, Severus et Maximus, ce sont surtout les vertus qui étaient exemplaires, mais Marc Aurèle doit à Severus la

découverte de toute une attitude politique, dont nous reparlerons : la monarchie respectant la liberté des sujets.

Et finalement, il y a la rencontre avec Antonin, qui a révélé au futur empereur, par tout son comportement, les traits du prince idéal.

Le chapitre 17, qui célèbre les bienfaits des dieux à son égard, permet à Marc Aurèle de parcourir à nouveau les étapes de sa vie.

Dans son enfance, il a, après la mort de son père, vécu quelque temps dans la demeure de son grand-père, Annius Verus. Ce fut, semble-t-il, pour lui une période de tentations, et il remercie les dieux

« de n'avoir pas été trop longtemps élevé chez la compagne de mon grand-père, d'avoir pu sauvegarder la fleur de ma jeunesse, de n'avoir pas atteint prématurément la virilité, mais même d'avoir dépassé le temps pour cela ».

Vient ensuite la jeunesse, le temps de l'adoption par l'empereur Antonin le Pieux, alors qu'il a dix-sept ans (année 138). La découverte principale que Marc Aurèle a faite alors, c'est encore celle de la simplicité (I,17,5) :

« Avoir été soumis à un prince qui devait me libérer de toute morgue et me faire découvrir qu'il est possible de vivre à la cour sans avoir besoin de gardes du corps, ni d'habits extraordinaires, ni des lampadaires et des statues qui y correspondent, ni en général de la pompe de ce genre, mais que l'on peut très bien se restreindre à un genre de vie très proche de celui d'un particulier, sans avoir pour cela moins de dignité et de zèle pour se consacrer comme un souverain à ce qui doit être fait pour le bien public. »

L'adoption va donner à Marc Aurèle un frère adoptif, Lucius Verus (I,17,6), et il remercie les dieux de lui avoir fait rencontrer

« un tel frère, qui, par son caractère, pouvait m'inciter à prendre soin de moi-même et qui, en même temps, me rendait heureux par sa déférence et son affection ».

Bientôt viendra le mariage avec Faustina (année 145) que Marc Aurèle évoquera plus loin. Pour le moment, il pense aux enfants qu'il a eus, « qui n'étaient ni mal doués, ni contrefaits ».

C'est aussi la période des études de rhétorique avec Fronton et Hérode Atticus auxquels Marc Aurèle, dans ce chapitre, ne fait

aucune allusion. Le succès dans cette voie l'aurait éloigné de la philosophie, mais ici encore les dieux ont veillé (I,17,8) :

« N'avoir pas fait trop de progrès en rhétorique, en poésie et dans les autres occupations, dans lesquelles j'aurais peut-être été retenu, si j'avais senti que j'y faisais de bons progrès. »

En tout cas, il a tout fait, grâce aux dieux, pour récompenser ses maîtres (I,17,9) :

« Avoir pris les devants pour établir mes maîtres dans la charge honorifique que, me semblait-il, ils désiraient et ne pas les avoir laissés dans la simple espérance que je le ferai plus tard, puisqu'ils étaient encore jeunes. »

Vient ensuite le principal, la philosophie et sa pratique (I,17,10) :

« Avoir rencontré Apollonius, Rusticus, Maximus. Avoir eu des représentations vives et fréquentes de ce que signifie " la vie selon la nature ", en sorte que, autant qu'il dépend des dieux et des communications, des secours, des inspirations qui viennent d'en haut, rien ne m'empêche de vivre maintenant " selon la nature "; mais j'en suis bien éloigné par ma faute, parce que je ne prête pas attention aux rappels, que dis-je, aux enseignements, qui viennent des dieux. »

Ainsi les grâces divines l'ont aidé à pratiquer la philosophie, mais aussi à résister aux tentations de luxure, de colère, ou aux fatigues de la vie impériale (I,17,12) :

« Que mon corps ait résisté si longtemps à une telle vie. »

Cette brève remarque laisse peut-être entrevoir les souffrances de la campagne sur le Danube.

« N'avoir touché ni Benedicta ni Theodotus, mais, plus tard aussi, lorsque je fus atteint par les passions de l'amour, avoir pu m'en guérir. »

Marc Aurèle n'a pas été le stoïcien impassible que l'on pourrait imaginer. Évidemment, il y a eu les amours juvéniles, pour Benedicta et Theodotus, deux personnages dont nous ne savons rien, qu'il a peut-être connus lors du séjour chez son grand-père. Mais il

y a eu aussi les passions de l'âge mûr, dont il a su guérir. Rappelons par ailleurs qu'à la mort de Faustina, il prit une concubine, dans les trois dernières années de sa vie ⁷¹.

« Si je me suis mis souvent en colère contre Rusticus, n'être allé à aucun excès dont j'aurais eu à me repentir. »

Il y a donc eu des rapports orageux entre le directeur de conscience et son disciple : l'empereur ne nous dit pas s'ils furent limités à la période de sa jeunesse et de sa formation philosophique ou s'ils se prolongèrent après l'élévation à l'empire, lorsque Rusticus devint pour lui un conseiller très écouté.

Ce fut aussi une grâce des dieux que sa mère, morte jeune, ait pu vivre avec lui les dernières années de sa vie, donc à la cour d'Antonin, une grâce aussi qu'il ait pu toujours secourir ceux qui étaient dans le besoin, une grâce enfin d'avoir eu une telle femme, il s'agit de l'impératrice Faustina, « si docile, si affectueuse, si dépourvue d'artifice », et qu'il ait pu donner une bonne éducation à ses enfants.

Marc Aurèle évoque ensuite les remèdes qui lui furent révélés en songe par les dieux contre l'hémoptysie et les vertiges.

Et enfin, revenant sur un thème déjà traité à propos de Rusticus, ce n'est pas la moindre grâce des dieux que Marc Aurèle ne se soit pas engagé dans la voie du discours philosophique abstrait, logique ou physique, mais, sous-entendu, qu'il ait appris surtout à vivre philosophiquement.

« Tout ceci, termine Marc Aurèle, requiert l'assistance des dieux et de la Fortune. » « Tout ceci », c'est au fond tout le livre, ces parents, ces maîtres, ces amis qui lui ont prodigué exemples et conseils, mais aussi ces inspirations divines qui l'ont assisté dans sa vie physique et spirituelle. Nous avons parlé plus haut ⁷² des deux perspectives de l'idée stoïcienne de providence et nous avons dit que ces deux perspectives, à savoir celle d'une loi générale de l'univers, indifférente aux êtres individuels, et celle d'une action particulière des dieux, prenant soin des individus, ne s'excluaient pas. C'est évidemment dans la seconde perspective, celle de la providence particulière, que s'inscrit le livre I. Marc Aurèle y revoit toute sa vie dans cette lumière apaisante de la sollicitude des dieux à son égard.

Le lecteur s'étonnera peut-être que l'auteur des *Pensées*, qui règne sur un immense empire, accablé de soucis, habitué aussi à s'élever à des visions grandioses qui embrassent l'immensité de

l'espace et du temps, remercie les dieux pour des choses qui peuvent paraître un peu terre à terre comme de n'avoir pas fait de progrès en rhétorique, ou, en tout cas, qui ne dépassent pas le niveau des aspirations d'un homme ordinaire : bien élever ses enfants, être en bonne santé, avoir de bons parents, une femme aimante.

Nous touchons peut-être ici à un aspect particulier de la psychologie de Marc Aurèle. Grâce à la lecture d'Épictète et des stoïciens, il peut très bien méditer, et dans un style remarquable, sur des thèmes très élevés. Mais, de sa mère, de Rusticus, d'Antonin, il a appris à vivre à la cour la vie d'un homme ordinaire, faisant par exemple les vendanges avec les ouvriers agricoles, comme nous le savons par la correspondance de Fronton. Il n'y a donc pas chez lui de recherche aristocratique ou rhétorique de « grands sentiments », de perspectives géopolitiques, mais une attention toute particulière portée aux réalités de la vie quotidienne. C'était d'ailleurs aussi la leçon d'Épictète. Pour montrer que tu es philosophe, disait-il : « Mange comme un homme, bois comme un homme, marie-toi, aie des enfants » (III,21,4-6). A cela s'ajoute peut-être une certaine candeur, une certaine naïveté, une certaine simplicité, qui, dans ce monde sans pitié de l'aristocratie romaine, lui fait rechercher la tendresse, l'affection, la chaleur des sentiments et l'authenticité des simples relations humaines.

Dans les autres livres des *Pensées*, on ne trouvera que très peu de notations autobiographiques : quelques allusions à son nom et à sa situation d'empereur, à son père adoptif Antonin le Pieux dont il trace un court portrait (VI,30) qui semble l'ébauche de celui que l'on pourra lire dans le livre I, quelques mots sur sa vieillesse (II,2,4 et II,6), sur ses réveils difficiles le matin (V,1 et VIII,12), sur la répugnance qu'il éprouve pour la vie de la cour (VIII,9) et pour les jeux de l'amphithéâtre (VI,46).

Ce qui est tout à fait remarquable à la fois dans le livre I et dans les autres, c'est la conscience que Marc Aurèle a de sa propre failibilité⁷³, en sorte que ses « Confessions » sont aussi une sorte d'aveu de ses fautes. C'est sans doute une attitude éminemment stoïcienne (Épictète, II,11,1) :

« Le point de départ de la philosophie, c'est la conscience que nous avons de notre faiblesse et de notre incapacité, dans le domaine de ce qui est le plus nécessaire. »

Mais cette attitude est peut-être spontanée chez Marc Aurèle.

Tout d'abord, il reconnaît qu'il n'est pas parvenu vraiment jusqu'ici à vivre en philosophe (VIII,1), que son âme n'est pas encore dans les dispositions de paix et d'amour dans lesquelles elle devrait être (X,1), que, malgré les sursis et les avertissements venus des dieux, c'est par sa faute qu'il ne vit pas encore « selon la Nature », c'est-à-dire selon la Raison (I,17,11). Bien plus, il décèle en lui-même une disposition à commettre des fautes (I,17,2 et XI,18,7), et s'il ne commet pas telle ou telle faute, c'est seulement par lâcheté, par peur du qu'en-dira-t-on, mais au fond il n'est pas différent de ceux qu'il critique (XI,18,7). Il admet aussi qu'il peut se tromper ; il accepte que l'on corrige son erreur (VI, 21 et VIII, 16). Il sait qu'il risque de voir des fautes là où il n'y en a pas (IX, 38 et XII,16). Enfin il accepte volontiers d'être aidé, comme le soldat boiteux incapable d'escalader une muraille (VII,7 et VII,5).

D'ailleurs, Marc Aurèle a parfaitement conscience des limites de son intelligence (V, 5,1) :

« Ils ne peuvent guère admirer ta vivacité d'esprit ! Soit ! Mais il y a bien d'autres choses, au sujet desquelles tu ne peux pas dire : " Je ne suis pas doué. " Montre-les donc, toutes ces choses qui dépendent de toi : être sans duplicité, être sérieux... être libre... »

Il n'y a certes pas chez Marc Aurèle ce parti pris d'auto-accusation que l'on trouve chez Augustin, persuadé *a priori* de la corruption de la nature humaine. Mais il semble bien qu'il ait été doué naturellement d'une conscience aiguë de soi-même, d'une certaine capacité d'autocritique, ou plutôt de la faculté de s'examiner lui-même avec objectivité, en reconnaissant ses défauts, mais aussi ses qualités. On remarquera à ce sujet cette courte notation (VIII, 42) :

« Je ne mérite pas que je me fasse de la peine à moi-même, car pour ma part je n'ai encore jamais fait de peine à quelqu'un volontairement. »

Ou encore ce bilan, somme toute confiant et positif, au seuil de la mort (V, 31, 2) :

« Souviens-toi par où tu es passé, ce que tu as été capable de supporter : l'histoire de ta vie est terminée, ton service est fini. Souviens-toi de tout ce que tu as vu de beau, tous les plaisirs, toutes les

souffrances que tu as surmontées, tous les motifs de gloire que tu as méprisés, tous les ingrats à qui tu as montré de la bienveillance. »

Renan ⁷⁴ a critiqué ces « Confessions » de Marc Aurèle, surtout telles qu'elles se présentent dans le livre I : « Il voyait bien la bassesse des hommes, mais il ne se l'avouait pas. Cette façon de s'aveugler volontairement est le défaut des cœurs d'élite. Le monde n'étant pas tel qu'ils voudraient, ils se mentent à eux-mêmes, pour le voir autre qu'il n'est. De là un peu de convenu dans les jugements. Chez Marc Aurèle, ce convenu nous cause parfois un certain agacement. Si nous voulions le croire, ses maîtres dont plusieurs furent des hommes assez médiocres auraient été sans exception des hommes supérieurs. »

Ce jugement est très inexact. D'abord, Marc Aurèle s'est efforcé de rendre à chacun exactement ce qu'il lui devait, et pas plus. Nous l'avons vu à propos de Fronto. On remarquera aussi ce qu'il dit de Lucius Verus, son frère adoptif, dont il est très difficile d'ailleurs de cerner la personnalité exacte, mais dont le moins qu'on puisse dire est qu'il était extrêmement différent de Marc Aurèle. Ce dernier ne dit pas qu'il était parfait, mais bien au contraire qu'en voyant sa manière de vivre, Marc Aurèle était incité à se surveiller lui-même pour ne pas l'imiter ; en somme, son mauvais exemple était une grâce des dieux – et il ajoute uniquement que ce frère avait pour lui de la déférence et de l'affection. Et il semble bien aussi que Marc Aurèle ait choisi soigneusement ceux dont il a voulu parler et ceux qu'il a voulu ignorer, parce qu'ils ne lui avaient rien apporté.

Le livre I est à la fois une action de grâces et un aveu, un bilan de l'action divine et de sa résistance à l'action divine. Et cette action, pour lui, s'est exercée dans l'unique domaine de réalité qui ait de l'importance, celui de la valeur morale, celui de la vertu. Il ne remercie pas les dieux de l'avoir élevé à l'empire, ou de lui avoir donné la victoire sur les Germains, mais de l'avoir guidé vers la vie philosophique, par l'intermédiaire de certains hommes qui lui ont été envoyés providentiellement.

8. Verus ou Fictus : « Sincère » ou « Affecté »

Un passage de la *Vie de Marc Aurèle* dans l'*Histoire Auguste* nous montre que les contemporains de l'empereur se demandaient quelle était la vraie personnalité de l'empereur :

« Certains lui ont fait aussi grief d'avoir été affecté (*fictus*) et pas aussi simple (*simplex*) qu'il n'en avait l'air ou qu'Antonin le Pieux et Verus ne l'avaient été ⁷⁵. »

Il y a ici un jeu de mots sous-entendu : Marc Aurèle s'appelait originellement Annius Verus et le mot *verus* évoquait la sincérité. L'empereur Hadrien, qui l'avait connu dans son enfance, l'avait même surnommé *Verissimus*, « le très sincère ». Certains de ses détracteurs disaient donc qu'il n'aurait pas dû s'appeler *Verus*, mais *Fictus*, non pas « Sincère », mais « Affecté ». Il est probable que cette critique émane de l'historien Marius Maximus ⁷⁶, qui avait commencé sa carrière politique dans les dernières années du règne de Marc Aurèle et qui, en général, rassemblait tous les ragots qui couraient sur la famille impériale, et dont l'*Histoire Auguste* se fait souvent l'écho.

Cassius Dion, historien qui est à peu près contemporain de Marius Maximus, soutient une position diamétralement opposée :

« Il est évident qu'il ne fit rien par affectation mais tout par vertu... : il resta égal à lui-même en tout, et il ne changea absolument sur aucun point, tant il était un homme de bien dépourvu de toute affectation ⁷⁷. »

Lui reprocher son affectation, c'était en fait lui reprocher de faire profession de philosophe. La vie philosophique qu'il menait le conduisait à avoir une attitude étrange, différente de celle des autres hommes, donc « affectée » à leurs yeux.

Cassius Dion, par exemple, qui reconnaît par ailleurs la sincérité de l'empereur, s'étonne de l'extraordinaire clémence dont il fit preuve lors de la rébellion d'Avidius Cassius : « Rien ne put le forcer à faire quelque chose d'étranger à sa manière propre d'agir, ni l'idée de faire un exemple, ni la grandeur du forfait ⁷⁸. »

Mais en fait, il faut aller au-delà, et reconnaître la difficulté réelle de la vie morale. Quiconque cherche à se contrôler soi-même, à pratiquer des exercices spirituels, à se transformer, à agir avec conscience et réflexion, donne l'impression de manquer de spontanéité, de calculer, de réfléchir. Nous touchons ici à l'éternel problème de l'effort moral et du travail de soi-même sur soi-même. Nous savons, par exemple, que, pour corriger sa propre conduite, Marc Aurèle faisait rechercher ce que l'on disait de lui dans le public, et il modifiait sa manière d'agir, lorsque les critiques étaient justifiées ⁷⁹.

L'empereur était parfaitement conscient de ce danger, peut-être insurmontable. Dans le livre I, il admire Claudius Maximus, parce qu'il donne l'impression d'un homme naturellement « droit » et non d'un homme qui s'est corrigé, qui s'est « redressé » (I, 15,8). Le même thème est présent dans les autres livres des *Pensées* : « Il faut être droit, et non pas redressé » (III, 5,4 et VII, 12). Et, faisant l'éloge de la sincérité (XI, 15), il critique les gens qui commencent par vous dire : « Je vais vous parler franchement » et n'en font évidemment rien. La vraie franchise, dit-il, est inscrite sur le visage, elle résonne dans la voix, elle brille dans les yeux, on la perçoit immédiatement comme la personne aimée perçoit l'amour dans les yeux de l'amant. L'homme de bien, l'homme simple, l'homme bienveillant ont leurs qualités dans les yeux : elles ne restent pas cachées. Et Marc Aurèle exigeait que l'action morale fût parfaitement naturelle, comme si elle était inconsciente, sans aucun retour sur soi-même⁸⁰.

Il est possible que les dieux, auxquels il adresse ses remerciements à la fin du livre I, ne lui aient pas fait la grâce qui est la suprême grâce, au sens de la suprême aisance et de la suprême beauté, celle de donner l'impression aux autres que c'est par nature que l'on fait le bien. Mais je crois que personne ne pouvait contester la bonne volonté et la conscience scrupuleuse avec lesquelles il a essayé de bien agir. Et en cela il a été profondément sincère.

9. La solitude de l'empereur et celle du philosophe

Dans le célèbre portrait du philosophe qu'il trace dans le *Théétète* (174 e), Platon n'oublie pas d'évoquer la représentation que le philosophe se fait du roi ou du tyran. Qu'est-ce qu'un roi ? Qu'est-ce qu'un tyran ? C'est un berger ou un vacher heureux de traire beaucoup de lait de son troupeau. Mais en fait, il n'est pas si heureux qu'il ne le paraît, car les bêtes qu'il a à paître et à traire sont bien plus désagréables, difficiles, surnoises, traîtresses, que celles du simple berger, et, de plus, absorbé par les soucis du gouvernement de ces bêtes désagréables que sont les hommes, il n'a plus de liberté d'esprit, et il est aussi rude et inculte que les pâtres, « une fois qu'autour de leur parc à bestiaux, ils se sont, dans la montagne, entourés d'un enclos ».

C'est précisément ce que Marc Aurèle philosophe dit à Marc

Aurèle empereur. Où qu'il aille, il sera enfermé dans la prison du pouvoir, seul, sans loisirs, aux prises avec les bêtes surnoises dont parle Platon (X, 23) :

« Que cela soit toujours bien clair pour toi que ce lieu où tu vis en ce moment, c'est cela la campagne, et à quel point tout ce qui est ici est identique à ce que l'on trouve sur une haute montagne ou au bord de la mer et où tu voudras, car tu y trouveras immédiatement ce dont parle Platon : " S'entourant d'un enclos dans la montagne ", dit-il, et " trayant ses troupeaux ". »

Où que tu ailles, veut dire Marc Aurèle, tu trouveras la prison du pouvoir, la solitude dans laquelle t'enferme ta situation de passeur des hommes, mais où que tu ailles, ce sera en toi et seulement en toi que tu pourras trouver cette campagne, cette mer, cette montagne, qui te libéreraient de cette prison que tu retrouves partout (cf. IV, 3,1). Autrement dit, ce sont les dispositions intérieures de l'empereur qui décideront s'il sera emprisonné dans l'enclos de montagne comme le roi de Platon ou s'il trouvera la détente et le loisir dans la montagne ou la campagne comme il le souhaiterait. Peu importe le lieu où on est, on y trouve, si l'on veut, la servitude ou la liberté.

La montagne a donc ici deux sens : elle est le symbole de l'enclos dans lequel le tyran ou le roi vit prisonnier avec le troupeau des bêtes qu'il exploite, mais elle est aussi le symbole de la retraite en soi-même et de la liberté intérieure que l'on peut trouver partout, si on le veut (X, 15,2) :

« Vis comme sur la montagne. Peu importe qu'on vive ici ou là, pourvu que l'on vive partout dans sa Cité, c'est-à-dire le Monde. »

Pourtant, la retraite intérieure du philosophe, c'est-à-dire sa vie philosophique conforme au stoïcisme, va provoquer une autre solitude, une autre rupture entre le troupeau et son berger, une grave discordance entre les valeurs de l'un et de l'autre.

Ce malaise explique la répugnance de Marc Aurèle à l'égard de la vie de la cour, qu'il compare à une marâtre (VI, 12), alors que sa vraie mère est la philosophie qui lui permet de supporter la cour et de se rendre supportable à ceux qui vivent à la cour. Mais il se reproche cette attitude (VIII, 9) :

« Que personne ne t'entende plus blâmer la vie qu'on mène à la cour ! Et que tu ne t'entendes plus toi-même faire cela ! »

Nous retrouvons ici ce que l'on pourrait appeler le thème de la retraite dans la montagne : partout où on peut vivre, on peut vivre bien, c'est-à-dire philosophiquement. Or on peut vivre à la cour. Donc on peut y vivre bien (V,16,2). Marc Aurèle donne ce raisonnement comme un exemple de la manière dont l'âme peut s'imprégner elle-même de certaines représentations.

Mais cette répugnance de Marc Aurèle pour la vie de la cour n'est pas simplement un agacement superficiel. Non, la discordance est extrêmement profonde. Continuant la pensée que nous avons citée sur la vie « dans la montagne », c'est-à-dire dans la Cité du Monde, Marc Aurèle laisse entrevoir jusqu'où vont cette rupture et cette discordance (X,15,3) :

« Que les hommes voient, qu'ils découvrent ce qu'est un homme vivant conformément à la Nature ! S'ils ne le supportent pas, qu'ils te tuent ! Cela vaudrait mieux que de vivre comme eux. »

Le conflit se situe dans la profonde différence de principes de vie. Marc Aurèle le résume dans une formule lapidaire qui oppose deux mots grecs : *homothamnein* et *homodogmatein* (XI,8,6) :

« Croître sur le même tronc, mais ne pas professer les mêmes principes. »

Deux devoirs, difficiles à concilier : le devoir de l'amour pour les hommes avec qui nous ne formons qu'un seul corps, qu'un seul arbre, qu'une seule cité, mais aussi le devoir de ne pas se laisser entraîner à adopter leurs fausses valeurs et leurs maximes de vie.

C'est le drame de la vie de Marc Aurèle. Il aime les hommes et veut les aimer, mais il déteste ce qu'ils aiment. Une seule chose compte pour lui, la recherche de la vertu, de la pureté de l'intention morale. Ce monde humain d'où l'unique valeur est absente provoque en lui une intense réprobation, une profonde lassitude. Pourtant, il se reprend et il essaie de ranimer en lui la douceur et l'indulgence.

Cette lassitude, ce dégoût lui fait désirer la mort, et il sait que c'est une faute. Nous savons quel rôle capital les « secours », les arguments pour se préparer à la mort jouent dans les *Pensées*. Il y en a qui sont parfaitement philosophiques, par exemple ceux qui nous apprennent à considérer la mort comme un cas particulier de l'universelle métamorphose, comme un mystère de la nature (II,12,3 ; IV,5 ; IX,3,1-4). Mais il y en a aussi qui ne sont pas philo-

sophiques, qui sont vulgaires, grossiers (*idiôtika*), tout en étant très efficaces, par exemple ceux qui consistent à passer en revue ceux qui se sont attardés à vivre sans vouloir lâcher prise et qui n'en sont pas moins morts (IV,50). Une autre considération de ce genre, pas du tout philosophique (*idiôtikon*), reconnaît Marc Aurèle (IX,3,5), mais qui touche le cœur, c'est de se dire que, finalement, on quitte peu de chose. Pour cela, il faut

« bien examiner de quel genre d'objets tu vas te séparer et à quelles mauvaises mœurs ton âme ne sera plus mêlée. Il est vrai que tu ne dois en aucune manière te dégoûter d'eux : au contraire tu dois être rempli de sollicitude pour eux et les supporter avec douceur. Pourtant tu dois aussi te souvenir que tu vas prendre congé d'hommes qui ne partagent pas tes principes de vie. La seule chose, si cela était possible, qui serait capable de te ramener dans l'autre direction et de te retenir dans la vie, ce serait s'il t'était permis de vivre en société avec des hommes qui auraient adopté les mêmes principes de vie que toi.

Mais maintenant, tu vois à quelle lassitude tu es arrivé dans cette discordance de la vie en commun, au point que tu en viens à dire : « Hâte-toi, ô Mort, de peur que moi-même, aussi, je ne m'oublie moi-même. » »

On songe ici à l'apostrophe de Baudelaire : « Ô Mort, vieux capitaine... ce pays nous ennuie, ô Mort, appareillons ! », qui exprime la lassitude de la vie terrestre et l'aspiration à l'infini. Mais, si Marc Aurèle appelle la Mort au plus vite, c'est moins par lassitude que par crainte de devenir semblable à ceux qui s'oublient eux-mêmes, qui vivent dans l'inconscience.

On s'étonnera certainement de ce dégoût que Marc Aurèle éprouve pour son entourage. Tout d'abord, ne s'est-il pas entouré d'amis et de conseillers, philosophes eux aussi, comme son cher Rusticus et tous ceux que le témoignage de Galien nous laissait entrevoir⁸¹ ? Mais on peut penser que, dans ces dernières années de sa vie, ils sont maintenant disparus et qu'il regrette les débuts de son règne. Par ailleurs, aux dires de Cassius Dion⁸², ne savait-il pas reconnaître que personne ne peut être parfait ?

« Il disait qu'il est impossible de créer les hommes tels qu'on voudrait qu'ils soient, mais qu'il fallait les utiliser chacun dans la tâche qu'il était capable d'accomplir. » « Il les louait pour le service qu'ils avaient accompli et ne prêtait aucune attention au reste de leur conduite. »

Faudrait-il penser qu'il était devenu plus intransigeant dans sa vieillesse? Ou alors peut-on deviner dans ses lignes la déception qu'il éprouve en voyant se développer le caractère de Commode? C'est ce qu'avait pensé E. Renan⁸³, surtout à propos d'un autre texte, très frappant lui aussi (X,36) dans son expression de la lassitude et de la déception :

« Personne n'est assez favorisé par le destin pour n'être pas entouré au moment de sa mort de gens qui se réjouiront de ce triste événement. Le défunt était consciencieux et sage. Finalement, il y aura bien pourtant quelqu'un pour se dire à lui-même : "Ce maître d'école (*paidagogos*) va enfin nous laisser respirer. Sans doute, il n'était sévère avec aucun d'entre nous. Mais je sentais qu'il nous condamnait en silence". »

Marc Aurèle va opposer dans la suite du texte le cas de cet homme de bien à son propre cas. Mais, en un certain sens, il pense déjà à lui-même en parlant de cet homme de bien. Car il se rend bien compte du fait que l'on savait autour de lui, mais aussi dans tout l'Empire, qu'il cherchait à être un philosophe. Une lettre apocryphe, de Lucius Verus à son frère adoptif, qui est rapportée par l'*Histoire Auguste*, et qui peut refléter une opinion répandue au temps de Marc Aurèle, le prévient qu'Avidius Cassius, qui devait se révolter contre lui vers la fin de son règne, traite Marc Aurèle de « vieille femme qui fait la philosophe⁸⁴ ». Bien des gens devaient penser de l'empereur quelque chose de ce genre. Peut-être l'appelaient-ils même le « pédagogue »? En tout cas, Marc Aurèle se sert de cette description de la mort de l'homme de bien comme d'un argument *a fortiori*. Si un tel homme doit s'attendre à une telle fin, à plus forte raison doit-il lui-même s'attendre à des réactions analogues au moment de sa propre mort :

« Voilà ce que l'on dira d'un homme de bien. Mais, pour moi, combien plus de raisons encore pour qu'il y ait beaucoup de gens qui désirent être débarrassés de moi. Il te faudra donc penser à cela quand tu mourras. Tu sortiras plus facilement de la vie si tu penses : la vie que je quitte, c'est une vie dans laquelle mes associés (*koinônoi*), ceux pour qui j'ai tant lutté, pour qui j'ai tant prié, pour qui j'ai eu tant de sollicitude, ceux-là donc désirent que je m'en aille, espérant peut-être de cette disparition quelque soulagement. »

Qui sont ces associés, ces compagnons (*koinônoi*)? Ils pourraient être sans doute les conseillers de l'empereur, ceux qui font

partie du conseil impérial, qui, comme le disait Aelius Aristide, un contemporain de l'empereur, participent au pouvoir. Mais les expressions : j'ai tant lutté, j'ai tant prié, supposent une relation très spéciale de l'empereur à ces « associés ». Comment ne pas penser avec E. Renan à Commode, le jeune fils de Marc Aurèle, qui avait été associé à l'empire en 177, trois ans avant la mort de l'empereur, et qui montrait déjà probablement les tendances néfastes qui allaient se développer pendant son règne?

Quoi qu'il en soit, Marc Aurèle transforme cette méditation sur l'ingratitude d'autrui en une préparation à la mort, préparation non philosophique, comme celle que nous avons évoquée tout à l'heure, puisqu'elle pèche contre la discipline de l'action qui exige l'amour des autres hommes, mais néanmoins puissamment efficace, puisqu'elle diminue la souffrance et l'angoisse que provoque la perte de la vie :

« Pourquoi tenir à prolonger ton séjour ici-bas? »

Mais il se corrige tout de suite (X,36,6) :

« Pourtant, ce n'est pas une raison pour les quitter avec des sentiments moins bienveillants à leur égard. Non, il faut prendre congé d'eux en restant fidèle à ce qui est ton habitude propre : les quitter dans l'amour, l'indulgence, la miséricorde... »

C'est dans cette disposition qu'il faudrait toujours demeurer. Mais lassitude et déception triomphent parfois, et Marc Aurèle reconnaît implicitement, nous l'avons dit, qu'elles ne sont pas philosophiques, qu'elles sont une faiblesse, peut-être même une passion. Il semble bien qu'il y ait plusieurs composantes principales dans ce sentiment complexe. On y trouve tout d'abord un regard sans illusion porté sur la faiblesse humaine. Marc Aurèle a un sens aigu et très réaliste de sa propre faillibilité et de celle des autres, qui va parfois jusqu'à considérer ceux-ci comme incorrigibles (VIII,4) :

« Ils n'en continueront pas moins à faire la même chose, même si tu en crèves! »

C'est la raison pour laquelle, comme l'a montré W. Williams⁸⁵, il prend la peine de mettre toujours, comme on dit, les points sur les *i* dans les textes officiels qui expriment ses décisions. Il semble

craindre que ses subordonnés comprennent mal ses ordres ou ne veuillent pas les exécuter dans le sens qu'il désire. Par exemple, à propos d'un affranchissement d'esclave par testament, qui pouvait être contesté à cause de la forme du testament, Marc Aurèle, qui tient toujours à rendre plus faciles les affranchissements, c'est-à-dire « la cause de la liberté », prend la peine de préciser que l'on ne doit pas laisser sa décision lettre morte, en invoquant quelque autre motif, comme le fait que le fisc revendiquerait la propriété laissée par le testateur : « Ceux qui ont en charge nos intérêts, écrit Marc Aurèle, doivent savoir que la cause de la liberté doit prendre le pas sur tout avantage pécuniaire ⁸⁶. » On entrevoit ici, d'un côté, l'importance que revêt aux yeux de Marc Aurèle le point de vue moral et humain, mais aussi, d'un autre côté, un certain manque de confiance dans les qualités intellectuelles et morales de ses subordonnés. Par ailleurs, ces difficultés avec son entourage prennent des proportions plus grandes, à cause de l'indéniable propension à la colère qui est en lui et dont Marc Aurèle, nous l'avons vu, ne fait pas mystère. Et il reconnaît que c'est une faiblesse de s'irriter (XI,9,2).

Mais la grande cause de sa lassitude, c'est son amour passionné pour le bien moral. Un monde dans lequel cette valeur absolue n'est pas reconnue lui semble un monde vide, dans lequel vivre n'a plus de sens. Et, vieillissant, dans cet immense Empire, dans ces foules qui l'entourent et l'acclament, dans cette guerre atroce du Danube aussi bien que dans les cortèges de triomphe de la ville de Rome, il se sent seul, il sent le vide autour de lui, parce qu'il ne peut réaliser son idéal (IX,3,7) : communier avec d'autres dans la recherche de l'unique nécessaire.

10. Modèles politiques

Marc Aurèle ne propose dans ses *Pensées* aucun programme précis de gouvernement et il ne faut pas s'en étonner. Car il s'occupe moins de ce qu'il faut faire que de la manière dont il faut le faire.

Toutefois, le livre I contient quelques allusions à la pratique politique. Par Claudius Severus, dit Marc Aurèle (I,14), il a appris à connaître Thraséa, Helvidius, Caton, Dion, Brutus. Cette liste de noms a une signification bien précise ⁸⁷.

Paetus Thraséa, c'est le célèbre sénateur qui fut contraint au

suicide en 66 sous le règne de Néron, à cause de son opposition déclarée à celui-ci. Helvidius Priscus, gendre du précédent, fut assassiné sous Vespasien, en 75 probablement. Tous deux sont des opposants aux empereurs et cette attitude est, en quelque sorte, une tradition familiale à laquelle souvent les femmes sont associées. Dans ces grandes familles aristocratiques, on conserve les portraits des martyrs et on écrit leur vie. Mais écrire ce genre d'ouvrages, sous certains empereurs, c'était encore une fois risquer la mort. Tacite, au début de sa *Vie d'Agricola*, évoque le bonheur qu'a apporté à Rome l'empereur Nerva en instaurant un régime qui, dit-il, concilie la monarchie et la liberté, alors que, sous son prédécesseur Domitien, il était interdit d'écrire les biographies de certains opposants.

« Arulenus Rusticus, pour avoir fait le panégyrique de Paetus Thraséa, et Herennius Sénécion, pour avoir fait celui d'Helvidius Priscus, le payèrent de leur tête... On croyait pouvoir étouffer la voix du peuple romain, le franc parler (*libertas*) du Sénat et la conscience du genre humain. »

Cinquante ans, à peu près, séparent ces derniers événements du moment où Marc Aurèle, grâce à Claudius Severus, découvre cette tradition d'opposition. Mais ces opposants sous l'Empire avaient eux-mêmes le culte d'autres martyrs plus anciens qui vivaient au temps de César, dans la République finissante. Parlant dans ses *Satires* (V,36) de la qualité d'un vin, Juvénal, contemporain de Tacite, dit qu'il est semblable à celui que Paetus Thraséa et Helvidius Priscus buvaient aux anniversaires de Brutus et de Cassius, les assassins de César.

Selon Marc Aurèle, Claudius Severus lui avait parlé aussi de la figure de Brutus qui vivait au 1^{er} siècle av. J.-C. (85-42) et de celle de Caton, évidemment Caton d'Utique (95-46) qui, opposant à César, se suicida à l'approche des troupes de celui-ci.

Claudius Severus a-t-il procuré à Marc Aurèle les biographies de Thraséa, d'Helvidius Priscus, de Brutus et de Caton? Thraséa avait écrit en effet une vie de Caton, Helvidius, une vie de Thraséa, Herennius Sénécion, une vie d'Helvidius. Lui a-t-il fait lire aussi les vies parallèles de Brutus et de Dion de Syracuse, rédigées par Plutarque, qui avait d'ailleurs également composé les vies parallèles de Phocion et de Caton d'Utique? On s'étonne en tout cas de voir figurer, dans la liste de ces Romains énumérés par Claudius Severus, un Grec né vers 409 av. J.-C., et mort en 354,

ce Dion qui chassa Denys, le tyran de Syracuse, mais qui fut finalement assassiné⁸⁸. Il est très peu probable que le Dion ici évoqué soit Dion Chrysostome, rhéteur et philosophe, exilé sous Domitien, mais qui retrouva la faveur impériale. Car le reste de la liste ne comprend que des hommes d'État; Dion Chrysostome ferait exception et il n'était pas vraiment un « martyr » de l'opposition à l'Empire.

Claudius Severus peut très bien aussi avoir parlé de ces personnages dans une conversation où il soulignait en même temps le caractère commun qui les liait tous : le rapport entre la philosophie et une certaine conception de la politique, autrement dit la haine de la tyrannie. Dion avait été le disciple de Platon et il pratiquait, nous dit Plutarque⁸⁹, des vertus philosophiques : la franchise de parole, la grandeur d'âme, la gravité, la clémence envers ses ennemis, la frugalité. En renversant Denys, il ramène dans Syracuse la liberté et abolit la tyrannie, mais il est partisan d'une voie moyenne entre la tyrannie et la démocratie, celle d'une monarchie soumise aux lois, programme de gouvernement qui est exposé dans la lettre VIII attribuée à Platon.

Le Romain Brutus est, lui aussi, un platonicien, attaché à la tendance à la mode à son époque, celle d'Antiochus d'Ascalon, imprégnée de stoïcisme. Il avait écrit des traités « Sur le devoir », « Sur la patience », « Sur la vertu ». Brutus, c'est, à la fois, l'assassin de César et l'homme qui se donne la mort, après avoir été vaincu dans la guerre civile qui suit l'assassinat de César. C'est donc, comme Dion, un ennemi de la tyrannie et c'est pour la liberté publique qu'il combat.

Quant à Caton, c'était, aux yeux de Sénèque, une des rares incarnations de l'idéal du sage stoïcien⁹⁰. Avant son suicide, il discute sur le paradoxe stoïcien : seul le sage est libre. Puis il lit le *Phédon* de Platon⁹¹. Tout son genre de vie est celui d'un philosophe, qui essaie d'ailleurs de ressusciter en même temps la rigueur de vie des anciens Romains. Il s'entraîne à l'endurance physique, voyage à pied, prend le contre-pied des modes, affecte le mépris pour l'argent, refuse toute complaisance, toute connivence dans les exactions auxquelles se livraient les puissants à Rome.

Brutus et Caton sont des républicains. Pour eux, la liberté est avant tout celle du Sénat, le droit de gouverner d'une classe dirigeante qui s'oppose à l'arbitraire de la tyrannie d'un seul. Caton veut par ailleurs introduire la rigueur morale – philosophique – dans la classe sénatoriale.

Thraséa et Helvidius rêvent, sous l'Empire, d'un retour aux anciennes institutions de la république romaine, c'est-à-dire qu'ils veulent rendre au Sénat son autorité politique. Tous deux sont des stoïciens et, dans la tradition stoïcienne, ils resteront, notamment chez Épictète⁹², des exemples de constance, de fermeté d'âme, d'indifférence aux choses indifférentes. Épictète lui-même avait bien connu l'histoire de cette opposition au pouvoir impérial, grâce à Musonius Rufus, son maître, très lié à Thraséa.

Tous ces souvenirs furent réveillés par le règne et la persécution de Domitien, comme on le voit dans les nombreuses allusions à cette sombre période que l'on peut lire dans les lettres de Pline le Jeune. Avec le changement total d'atmosphère apporté par l'avènement de l'empereur Nerva et qui se prolongea sous ses successeurs, Trajan, Hadrien, Antonin, sénateurs et philosophes eurent l'impression que l'Empire était en quelque sorte réconcilié avec l'esprit de ces tenants de l'idée républicaine et du stoïcisme, et c'est certainement le sens des propos tenus par Claudius Severus sur les martyrs qui donnèrent leur vie dans la lutte contre la tyrannie⁹³.

En évoquant ces figures presque légendaires, Claudius Severus a fait entrevoir à Marc Aurèle des principes de conduite politique (I,14,2). C'est à lui, dit Marc Aurèle, qu'il doit

« d'avoir eu la représentation d'un État (*politeia*) dans lequel les lois sont égales pour tous, administré en se fondant sur l'égalité et la liberté de parole, et d'une monarchie qui respecte avant toute autre chose la liberté des sujets ».

L'idée d'une loi égale pour tous remonte déjà à cette lettre VIII attribuée à Platon dont nous avons parlé. Il s'agit en fait d'une égalité géométrique qui distribue à chacun en fonction de sa valeur et de son mérite. C'est là précisément la définition aristotélicienne et stoïcienne de la justice : elle accorde les avantages proportionnellement aux mérites⁹⁴.

Les notions d'égalité des droits, d'égalité de droit à la parole, de liberté, sont des concepts extrêmement proches les uns des autres depuis l'ancienne démocratie grecque. Mais lorsque, à l'époque impériale, Tacite parle de la réconciliation entre monarchie et liberté qu'a apportée le règne de Nerva⁹⁵, l'idée de liberté a perdu beaucoup de son contenu. Elle ne signifie plus pour le citoyen la possibilité de participer sans entrave à la vie politique. Elle comprend plutôt en elle des notions comme celles de protection et

sécurité des individus, de liberté individuelle (droit de s'exprimer, ou de se déplacer) ou encore la possibilité pour les cités de conserver leurs traditions et une certaine autonomie municipale, et surtout, pour le Sénat, la capacité d'influencer plus ou moins efficacement les décisions de l'empereur.

Claudius Severus apprend au futur souverain que la liberté est compatible avec la monarchie si l'on entend par monarchie un régime qui respecte les lois et les citoyens. A vrai dire, étant si proche de l'empereur Antonin qui exerçait lui-même ce genre de pouvoir tempéré, Marc Aurèle ne pouvait ignorer cette manière de gouverner. Claudius Severus ne la lui a donc pas fait découvrir, mais il a dû plutôt lui révéler les racines historiques de cette conception de la monarchie : l'opposition des philosophes-martyrs à la tyrannie.

Il lui a ainsi fait prendre conscience des principes de conduite qui doivent guider le monarque éclairé : respecter les lois, reconnaître les droits du Sénat, assister à ses séances, participer aux délibérations, reconnaître le droit de parole, non seulement au Conseil du prince, au Sénat, mais aux simples citoyens, lorsqu'ils s'adressent à l'empereur.

Les historiens antiques nous ont donné quelques exemples de la manière dont Marc Aurèle appliquait ces principes. Pour financer la guerre sur le Danube, il prend la peine de demander de l'argent au trésor public. Non pas, note Cassius Dion ⁹⁶, que ces fonds ne fussent pas à la disposition de l'empereur, mais Marc Aurèle tint à reconnaître qu'ils appartenaient au Sénat et au Peuple romain, et, parlant au Sénat, il dit : « Nous ne possédons rien de propre et nous vivons dans votre maison. » Selon l'*Histoire Auguste* ⁹⁷, avant de faire quoi que ce soit, dans la guerre comme dans la vie civile, il délibérait toujours avec son Conseil. Car il avait pour maxime : « Il est plus juste de suivre le conseil de mes amis plutôt que la multitude de ces amis ne suivent ma seule volonté. » Il tenait compte avec un soin extrême de l'avis du Sénat. Il laissait les auteurs de mimes le critiquer ouvertement. L'historien Hérodien précise que Marc Aurèle accueillait toutes les requêtes, en interdisant à ses gardes d'écarter ceux qui s'approchaient ⁹⁸. L'*Histoire Auguste* résume ainsi toute cette attitude : « Avec le peuple, il se comporta exactement comme s'il agissait dans un État libre ⁹⁹. »

Le portrait d'Antonin le Pieux que trace Marc Aurèle dans le livre I illustre en partie ces principes de gouvernement, et dessine en quelque sorte les traits du prince idéal, auquel l'empereur vou-

draient bien s'identifier. Déjà on en trouve une esquisse dans les *Pensées* (VI,30), où Marc Aurèle s'exhorte non seulement à ne pas se « Césariser », à ne pas laisser déteindre sur lui la pourpre impériale, mais à être en tout un disciple d'Antonin. Il décrit tout spécialement les qualités morales dont celui-ci a témoigné dans sa manière de gouverner, et qu'il se propose d'imiter. Quand une décision mûrement réfléchie avait été prise, l'empereur Antonin s'y tenait fermement ; il était égal en toutes circonstances. Il n'abandonnait jamais une question sans l'avoir examinée à fond. Il supportait ceux qui lui faisaient à tort des reproches. Il ne se hâtait jamais, n'écoutait pas les calomnies, savait éprouver avec pénétration les mœurs et les actions des hommes ; il ne cherchait pas à humilier, mais il ne craignait ni ne méprisait personne. Et il n'était pas un sophiste. Il menait une vie simple, se contentant de peu pour sa demeure, sa couche, ses vêtements, sa nourriture, sa domesticité. Il était travailleur et patient. Il était fidèle et constant dans ses amitiés. Il supportait que l'on contredise ses avis avec une grande franchise de parole et il était heureux si on lui proposait une meilleure solution. Il était pieux sans superstition.

Dans ce premier portrait du prince idéal qui sera repris en partie dans le livre I, on remarquera certaines conduites que Marc Aurèle s'exhorte souvent à pratiquer tout au long des *Pensées*, par exemple admettre que des conseillers soient d'un autre avis que lui et se rallier à leur avis s'il est meilleur (IV,12 et VIII,16), ne pas humilier (XI,13,2 ; XI,18,18), rester égal à soi-même pendant toute la vie (XI,21).

Au milieu des *Pensées*, ce portrait d'Antonin apparaît comme un bloc erratique et l'on peut s'étonner que Marc Aurèle se soit attardé à cette esquisse apparemment si éloignée des exhortations qu'il se prodigue par ailleurs à lui-même. Mais sa présence nous confirme une impression que nous avons déjà pu avoir à la lecture de l'ouvrage. Celui-ci ne s'adresse pas seulement à l'homme Marc Aurèle, mais à l'homme Marc Aurèle exerçant la fonction impériale : le modèle d'Antonin a donc une importance capitale.

Les traits d'Antonin dessinés dans le livre I (c.16) sont plus nombreux et plus précis ; ce sont à la fois des souvenirs et des exemples, correspondant d'ailleurs souvent au canon du prince idéal que, selon une tradition immémoriale, la réflexion philosophique avait essayé de formuler ¹⁰⁰.

Si nous laissons de côté quelques remarques de Marc Aurèle sur les qualités morales de son père adoptif, nous pouvons retenir de

ce portrait un certain nombre d'attitudes politiques caractéristiques.

Tout d'abord, en ce qui concerne le rapport entre le souverain et le peuple, le rejet de toute démagogie, aucune recherche de la faveur ou de la reconnaissance populaire, le mépris de la vaine gloire, le refus des acclamations. Il savait lorsqu'il fallait tenir la bride serrée ou au contraire la détendre. Il pratiquait une justice rigoureuse, sachant « distribuer à chacun, d'une manière inflexible, ce qui était dû à son mérite ».

De façon plus générale, il portait une attention constante aux besoins généraux de l'Empire, et il était extrêmement économe dans les dépenses publiques : on se moquait de lui à ce sujet, mais il était très tolérant à l'égard de ces critiques. Notamment, ce n'était qu'après mûre réflexion qu'il offrait des spectacles au peuple, construisait des monuments, répandait ses largesses. Il pensait avant tout à ce qu'il était bon de faire, et non à la gloire que l'on pouvait en tirer. Il s'efforçait aussi, mais sans ostentation, de rester fidèle aux coutumes ancestrales.

Dans sa manière de gouverner, il montrait beaucoup de douceur : rien de dur, d'inexorable, de violent. Il apportait un soin minutieux à élucider les moindres affaires, à prévoir à l'avance dans les moindres détails. Une fois la décision prise, il s'y tenait sans se laisser ébranler. Il avait peu de secrets. Il écoutait attentivement ses conseillers, ceux que l'on appelait traditionnellement les « amis » de l'empereur, et il leur laissait une grande liberté, mais il aimait leur compagnie.

On peut déceler, dans ce portrait, une critique implicite des prédécesseurs d'Antonin, et notamment d'Hadrien¹⁰¹. Si l'empereur prend la peine de souligner que son père adoptif mit fin « aux amours des jeunes garçons », c'est certainement une allusion à ce qui se passait à la cour de Trajan et d'Hadrien. S'il insiste sur le fait qu'Antonin aimait rester dans les mêmes lieux, c'est probablement qu'il veut critiquer les multiples voyages d'Hadrien dans toutes les régions de l'Empire. C'est probablement aussi la prodigalité de celui-ci et son goût des belles constructions qui sont visés, lorsque Marc Aurèle parle de la prudence économe d'Antonin en matière de dépenses occasionnées par l'organisation des spectacles et la construction de monuments. C'est probablement enfin aux innovations d'Hadrien que Marc Aurèle oppose le conservatisme d'Antonin, qui veut s'en tenir aux coutumes ancestrales, c'est-à-dire aux vieilles traditions romaines.

Marc Aurèle voit en Antonin un vrai philosophe comparable à Socrate qui savait jouir des biens lorsqu'ils étaient présents et s'en abstenir lorsqu'ils étaient absents (I,16,30). Il évoque son âme parfaite et invincible (I,16,31) et la conscience tranquille qui était la sienne à sa dernière heure (VI,30,15). Nous ne savons pas si Antonin se considérait lui-même comme un philosophe, mais il est tout à fait remarquable qu'au moment de sa mort, il donna au tribun de la cohorte prétorienne le mot de passe : *Aequanimitas*, « Sérénité », un mot qui laisse entrevoir toute une attitude philosophique¹⁰². Quoi qu'il en soit, tout nous laisse supposer qu'en faisant le portrait de son père adoptif, Marc Aurèle ne s'est pas contenté de rassembler quelques traits édifiants, mais qu'il a exprimé son adhésion à une manière de gouverner bien déterminée, celle d'Antonin. L'*Histoire Auguste*¹⁰³ résume bien cette continuité : « Marc Aurèle et Lucius Verus, dès le début de leur règne, se comportèrent d'une manière si bienveillante et proche du peuple (*civilter*) que personne n'eut à regretter la douceur d'Antonin. »

11. « N'espère pas la République de Platon »

« Qu'ils sont minables, ces petits bonshommes qui jouent les politiques et, comme ils se l'imaginent, traitent les affaires d'État en philosophes ! Des morveux ! Homme, qu'as-tu à faire ? Fais ce que la Nature te demande en ce moment même. Dirige ta volonté dans ce sens, si cela t'est permis par la Nature, et ne regarde pas autour de toi si quelqu'un le saura. N'espère pas la République de Platon ! Mais sois content si une toute petite chose progresse et réfléchis au fait que ce qui résulte de cette petite chose n'est précisément pas une petite chose !

Qui, en effet, peut changer les principes sur lesquels les hommes règlent leur vie ? Et pourtant, sans un changement radical de ces principes, qu'y a-t-il d'autre qu'un esclavage de gens qui gémissent tout en faisant semblant d'obéir ?

Va donc maintenant et cite-moi Alexandre et Philippe et Démétrius ! A eux de voir s'ils ont su ce que voulait la Nature universelle et s'ils se sont disciplinés eux-mêmes. Mais, s'ils n'ont été que des acteurs tragiques, personne ne m'a condamné à les imiter. Simple et modeste est l'œuvre de la philosophie ! Ne me pousse pas à prendre des airs solennels » (IX,29).

Qui sont ces « minables » et ces « morveux » ? Il est difficile de le dire. Peut-être des gens qui se piquaient de philosophie et critiquaient Marc Aurèle parce qu'il ne faisait pas une « grande politique ». La suite du texte laisse supposer qu'on lui reproche deux choses. D'une part, de ne pas réaliser la République de Platon. Lui, l'empereur-philosophe, ne devrait-il pas réformer totalement l'État, selon les principes de la philosophie ? D'autre part, de ne pas faire, comme Alexandre ou Philippe de Macédoine ou Démétrius Poliorcète¹⁰⁴, le « preneur de villes », une politique de conquête, glorieuse pour lui et pour l'Empire.

Non, répond Marc Aurèle, l'essentiel consiste à se concentrer sur l'action politique et morale présente, si modeste soit-elle. Fais ce que la Nature (c'est-à-dire la raison) te demande en ce moment même, sans te laisser entraîner dans de vastes vues utopiques et te croire dans « la République de Platon ».

« La République de Platon » était une expression proverbiale, qui avait un sens bien précis. Elle ne désignait pas à proprement parler le programme politique exposé dans le dialogue du grand philosophe, mais, d'une manière plus générale, un État dans lequel tous les citoyens, devenus philosophes, auraient été parfaits. C'est ainsi que Cicéron¹⁰⁵ racontait que le stoïcien Mucius Scaevola avait plaidé la cause de Rutilius Rufus « comme elle aurait pu l'être dans la République de Platon », c'est-à-dire comme s'il s'adressait à des philosophes. Ailleurs, le même Cicéron¹⁰⁶ dit de Caton d'Utique qu'il agissait comme s'il vivait dans la République de Platon et non dans la fange de Romulus. C'est précisément ce que veut dire Marc Aurèle. Il est extrêmement difficile de transformer les masses humaines, de changer les valeurs qui les fascinent, les opinions qui les font agir, d'en faire des philosophes. Et, si l'on ne transforme pas leur manière de voir les choses, si l'on ne change pas complètement la vie morale de chaque individu, toute réforme imposée sans leur consentement les enfoncera dans un esclavage « de gens qui gémissent tout en faisant semblant d'obéir ». C'est le drame éternel de l'humanité en général et de la politique en particulier. Faute de pouvoir transformer totalement les hommes, celle-ci ne peut jamais être autre chose qu'un compromis avec le mal.

Marc Aurèle se veut donc réaliste et lucide : il ne se fait aucune illusion sur une conversion générale de l'humanité ou sur la possibilité d'imposer aux hommes un État idéal ! Mais cela ne signifie pas que l'on ne peut rien faire. De même que le philosophe stoïcien sait qu'il ne sera jamais un sage, mais s'efforce néanmoins de progresser à petits pas vers cet idéal, de même l'homme d'État sait

que l'humanité ne sera jamais parfaite, mais il doit être heureux si, de temps en temps, il parvient à obtenir un petit progrès. Car même un tout petit progrès n'est pas une petite chose ; il coûte beaucoup d'efforts et surtout il a beaucoup de valeur, s'il réalise un progrès moral, si minime soit-il, car un progrès moral n'est jamais petit.

On pourrait peut-être trouver, entre autres, un exemple de cette pratique politique de Marc Aurèle dans son attitude à l'égard des combats de gladiateurs. La philosophie stoïcienne était hostile à ce genre de spectacles, parce qu'ils allaient contre la dignité de la personne humaine des combattants : « C'est un sacrilège, écrivait Sénèque¹⁰⁷, d'apprendre à l'homme à donner et à recevoir des blessures. » « *L'homme, chose sacrée pour l'homme*, on l'égorge de nos jours par jeu et par passe-temps. » Il est donc faux, disons-le en passant, de prétendre avec G. Ville¹⁰⁸ que les stoïciens n'étaient hostiles à ces spectacles que parce qu'ils étaient dégradants pour le spectateur mais que ces philosophes ignoraient complètement le drame de la victime. Nous retrouvons ici encore un exemple de ce parti pris de certains historiens, obstinés à essayer de minimiser l'importance du renversement des valeurs que représente la philosophie stoïcienne. Malheureusement pour eux, les textes sont là et l'on ne peut les éluder : *Homo sacra res homini*, dit Sénèque.

Il eût été utopique de supprimer ces jeux, qui étaient en quelque sorte l'essentiel de la vie du peuple. C'est ainsi que lorsque Marc Aurèle enrôla les gladiateurs pour combattre sur le Danube, et qu'il y eut à Rome une interruption de ces spectacles, le peuple racontait déjà que l'empereur, en lui enlevant ses plaisirs, voulait le convertir à la philosophie¹⁰⁹. Mais Marc Aurèle, en tout cas, dut considérer comme un petit progrès, non négligeable, d'avoir obtenu ce que raconte l'historien Cassius Dion¹¹⁰ :

« Marc Aurèle avait une telle aversion pour les effusions de sang qu'à Rome, il assistait à des combats de gladiateurs dans lesquels ceux-ci combattaient comme des athlètes sans risquer leur vie. Car il ne permettait pas qu'on leur donnât des armes affilées, mais ils devaient se battre avec des épées émoussées, garnies d'une mouche. »

Donc, pas d'utopie, mais une vue réaliste des possibilités et des limites de la nature humaine et une politique ne visant que des objectifs précis et limités. Et, par ailleurs, l'empereur-philosophe rejette toute politique de prestige. Il faut faire ce que la raison

impose de faire « en ce moment même » et « ne pas regarder autour de soi si quelqu'un le saura » (IX,29,4).

Il est trop évident pour Marc Aurèle qu'on peut en quelque sorte l'écraser en le comparant à Alexandre, à Philippe, à Démétrius (il s'agit de Démétrius Poliorcète, « le preneur de villes »). Ce furent certainement de grands conquérants, mais Marc Aurèle pouvait dire aussi que ce furent des êtres dominés par leurs passions. A leur puissance matérielle et brutale, la tradition stoïcienne, par exemple Épictète (II,13,24), opposait la puissance spirituelle et morale d'un philosophe comme Diogène qui n'hésitait pas à leur parler franchement. C'est le sens d'ailleurs d'une pensée de Marc Aurèle qui exprime une idée analogue (VIII,3) :

« Alexandre, César, Pompée, qui sont-ils en face de Diogène, d'Héraclite et de Socrate ? Ces derniers ont pénétré les choses, les causes, les matières ; et les principes directeurs de leurs âmes se suffisaient à eux-mêmes. Mais les autres ! Que de pillages¹¹¹, que de gens réduits en esclavage ! »

Alexandre, Philippe, Démétrius ont été de grands conquérants. Peut-être, mais ont-ils su ce que voulait la Nature, c'est-à-dire la Raison universelle, ont-ils su être, non seulement maîtres du monde, mais maîtres d'eux-mêmes ? N'ont-ils pas été que des « acteurs tragiques » ? C'est-à-dire à la fois des gens qui, par leurs conquêtes, ont causé des événements atroces, dignes de figurer dans une tragédie, et des acteurs qui prenaient des poses solennelles et fausses. Quoi qu'en disent les « morveux » auxquels Marc Aurèle fait allusion, rien ne l'oblige à les imiter. Il continuera à faire son travail d'empereur en vrai philosophe, c'est-à-dire en se conformant à chaque instant à ce que veulent la Raison et la Nature, et cela, sans enflure, sans airs solennels, mais avec simplicité.

Pour Marc Aurèle, la philosophie ne propose donc pas de programme politique. Mais il attend d'elle qu'elle le forme, qu'elle le prépare, grâce aux exercices spirituels qu'il accomplit, à mener son action politique dans un certain esprit, selon un certain style. Ce qui importe, c'est moins ce qu'on fait que la manière dont on le fait. Au fond, il n'y a de politique qu'éthique. Elle consiste avant tout dans cette discipline de l'action que nous avons analysée et qui implique essentiellement service de la communauté humaine, dévouement à autrui et esprit de justice. La politique, comme la discipline de l'action, ne peut d'ailleurs se séparer de ces grandes

perspectives cosmiques et humaines que nous ouvre la reconnaissance d'une universalité transcendante, la Raison et la Nature, qui, par son accord avec elle-même, fonde à la fois l'amour des hommes les uns pour les autres et l'amour des hommes pour le Tout dont ils sont les parties. Comment ne pas penser ici aux lignes récentes de Vaclav Havel¹¹² évoquant ce qu'il appelle l'« État moral » ou l'« État spirituel » :

« La vraie politique, la seule digne de ce nom, et d'ailleurs que je consens à pratiquer, est la politique au service du prochain. Au service de la communauté... Son fondement est éthique, en tant qu'elle n'est que la réalisation de la responsabilité de tous et envers tous... [Celle-ci] se nourrit de la certitude, consciente ou inconsciente, que... tout s'inscrit pour toujours, tout s'évalue ailleurs, quelque part "au-dessus de nous", dans ce que j'ai déjà appelé "la mémoire de l'être", dans cette partie indissociable du cosmos, de la nature et de la vie que les croyants nomment Dieu et au jugement duquel tout est soumis... M'efforcer de rester en toute circonstance courtois, juste, tolérant, compréhensif et en même temps incorruptible, infaillible. Bref m'efforcer de rester en accord avec ma conscience et avec mon meilleur moi. »

CONCLUSION

Au début de ce livre, nous évoquions l'extraordinaire succès que les *Pensées* de Marc Aurèle ont remporté tout au long des siècles, depuis leur première édition au xvi^e siècle. Comment expliquer ce phénomène? Pourquoi cet ouvrage continue-t-il à exercer, encore de nos jours, une telle fascination? Cela est dû peut-être à l'art consommé avec lequel l'empereur savait ciseler ses aphorismes. « Une bonne sentence, disait Nietzsche, est trop dure à la dent du temps et tous les millénaires n'arrivent pas à la consommer, bien qu'elle serve à tout moment de nourriture; elle est par là le grand paradoxe de la littérature, l'impérissable au milieu de tout ce qui change, l'aliment qui reste toujours apprécié, comme le sel et, comme lui encore, jamais ne s'affadit¹. »

Mais, précisément, la substance nutritive que l'on trouve dans cet ouvrage, c'est, nous l'avons vu, le système stoïcien, tel que le présentait Épictète. Se peut-il qu'il soit encore, pour nous, hommes modernes, une nourriture spirituelle?

E. Renan², pour sa part, ne le pensait pas; pour lui, les *Pensées* dépassaient Épictète, le stoïcisme et toute doctrine définie :

« Heureusement la petite cassette qui renfermait les pensées au bord du Gran et la philosophie de Carnote fut sauvée. Il en sortit ce livre incomparable où Épictète était surpassé, ce manuel de la vie résignée, cet Évangile de ceux qui ne croient pas au surnaturel, qui n'a pu être bien compris que de nos jours. Véritable Évangile éternel, le livre des *Pensées* ne vieillira jamais; car il n'affirme aucun dogme. L'Évangile a vieilli en certaines parties; la science ne permet plus d'admettre la naïve conception du surnaturel qui en fait la base. Le surnaturel n'est dans les *Pensées* qu'une petite tache

insignifiante qui n'atteint pas la merveilleuse beauté du fond. La science pourrait détruire Dieu et l'âme que le livre des *Pensées* resterait jeune encore de vie et de vérité. La religion de Marc Aurèle, comme le fut par moments celle de Jésus, est la religion absolue, celle qui résulte du simple fait d'une haute conscience morale placée en face de l'univers. Elle n'est ni d'une race ni d'un pays, aucune révolution, aucun progrès, aucune découverte ne pourront la changer. »

Ces lignes décrivent admirablement l'impression que peut éprouver le lecteur de Marc Aurèle. Mais elles doivent être précisées et nuancées. Renan, en effet, comme bien d'autres historiens à sa suite, s'est trompé sur la signification que prend, chez Marc Aurèle, le fameux dilemme : Ou la Nature ou les atomes. Il a pensé qu'il signifiait que Marc Aurèle était totalement indifférent aux dogmes du stoïcisme (la Nature) ou de l'épicurisme (les atomes). Il aurait découvert – et ce serait là le secret de son éternelle jeunesse – que la conscience morale est indépendante de toute théorie sur le monde et de tout dogme défini, « comme si, dit Renan³, il avait lu la *Critique de la raison pratique* » de Kant.

En fait, nous l'avons dit⁴, le sens de cet argument est tout différent. Tout d'abord, Marc Aurèle ne l'a pas inventé : il était traditionnel dans l'école stoïcienne. D'autre part, ce raisonnement avait été élaboré par les stoïciens pour établir, d'une manière irréfutable, que, même si l'épicurisme était vrai (hypothèse qu'ils excluaient totalement), il faudrait quand même vivre en stoïcien, c'est-à-dire qu'il faudrait agir selon la raison, en considérant le bien moral comme le seul bien, même si tout, autour de nous, n'était que chaos et hasard. Une telle position n'implique aucun scepticisme, bien au contraire. Mais le fait que les stoïciens aient construit une telle argumentation est extrêmement intéressant. En imaginant que leurs théories physiques pourraient être fausses et qu'il faudrait néanmoins vivre en stoïcien, ils révélaient ce qui, à leurs yeux, était absolument essentiel dans leur système. Ce qui définit avant toute autre chose le stoïcien, c'est ainsi le choix d'une vie dans laquelle toute pensée, tout désir, toute action, ne seront guidés par aucune autre loi que celle de la Raison universelle. Que le monde soit ordonné ou qu'il soit chaotique, il ne dépend que de nous d'être rationnellement cohérents avec nous-mêmes⁵. De ce choix existentiel découlent en fait tous les dogmes du stoïcisme : il est impossible en effet que l'univers ait produit la rationalité humaine, sans qu'elle ait été déjà de quelque manière présente en

lui. L'essence du stoïcisme, c'est donc l'expérience de l'absolu de la conscience morale et de la pureté d'intention. La conscience morale n'est d'ailleurs morale que si elle est pure, c'est-à-dire si elle se fonde dans l'universalité de la Raison se prenant elle-même pour fin, et non pas dans un intérêt particulier de l'individu ou de l'État. Tous les stoïciens donc, et pas seulement Marc Aurèle, auraient pu souscrire aux deux formulations kantiennes de l'impératif catégorique : « Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir, en même temps, qu'elle devienne une loi universelle. » « Agis comme si la maxime de ton action devait être érigée, par ta volonté, en loi universelle de la Nature⁶. » Il ne faut donc pas dire : Marc Aurèle écrit comme s'il avait lu la *Critique de la raison pratique*, mais plutôt : Kant emploie ces formules parce que, entre autres, il a lu les stoïciens.

Cela étant précisé, Renan a raison de dire que l'on trouve dans les *Pensées* l'affirmation d'une valeur absolue de la conscience morale. Peut-on parler à ce sujet de religion ? Je ne le pense pas. Je crois que le mot « philosophie » suffit pour décrire la pureté de cette attitude et qu'il faut éviter de mélanger avec la philosophie toutes les implications imprécises et vagues, sociales et mythiques, que véhicule la notion de religion.

Évangile éternel ? Renan pensait que certaines parties de l'Évangile chrétien avaient vieilli, alors que les *Pensées* resteraient toujours jeunes. Pourtant, certaines pages – religieuses – de Marc Aurèle ne sont-elles pas, elles aussi, très éloignées de nous ? Ne vaudrait-il pas mieux dire que tout Évangile vieillit, dans la mesure même où il a été à la mode, c'est-à-dire où il a reflété les représentations collectives et les mythes de l'époque ou du milieu dans lequel il a été écrit ? Mais il y a cependant des œuvres, et parmi elles aussi bien l'Évangile que les *Pensées*, qui sont comme des sources toujours nouvelles, auxquelles vient puiser l'humanité. Si nous savons dépasser leurs aspects périssables, nous pressentons en elles un esprit impérissable, qui nous appelle à un choix de vie, à la transformation de nous-mêmes, à une révision totale de notre attitude à l'égard des hommes et du monde.

Les *Pensées* nous appellent à un choix de vie stoïcien, nous l'avons vu tout au long de ce livre. Cela ne veut pas dire qu'elles soient capables de nous conduire à une conversion totale aux dogmes et aux pratiques du stoïcisme, c'est bien évident. Mais, dans la mesure où nous essayons de donner un sens à notre vie, elles nous invitent à découvrir la transformation qui pourrait être

apportée dans notre vie, si nous réalisons (au sens le plus fort du terme) certaines valeurs qui constituent précisément l'esprit du stoïcisme.

On pourrait d'ailleurs dire qu'il y a dans l'humanité un stoïcisme universel, je veux dire par là que l'attitude que nous appelons « stoïcienne » est une des possibilités permanentes et fondamentales de l'être humain, lorsqu'il cherche la sagesse. J. Gernet⁷ a montré, par exemple, comment certains aspects de la pensée chinoise étaient apparentés à ce que nous appelons le stoïcisme. Ils se sont évidemment développés sans que le stoïcisme gréco-latin ait pu exercer sur eux quelque influence que ce soit. On peut observer, entre autres, le phénomène chez un philosophe chinois du XVII^e siècle : Wang-Fou-tche⁸, qui écrit : « La connaissance vulgaire (celle qui se limite à ce qu'on a vu et entendu) se constitue dans l'égoïsme du moi et s'éloigne de la "grande objectivité" [*ta kong*, terme qui a un sens à la fois moral et intellectuel]. » Nous entrevoyons ici que cette « grande objectivité » est tout à fait analogue à la méthode de définition physique de Marc Aurèle, qui, elle aussi, consiste à se libérer du point de vue égoïste et à se placer dans la perspective de la Nature universelle⁹. Et J. Gernet commente : « Morale et raison ne font qu'un. Ayant agrandi son esprit aux dimensions de l'univers (*ta sin* : équivalent exact du terme *megalopsychia*, "grandeur d'âme"), et "fait de sa personne un objet du monde", le sage parvient à saisir l'esprit de la "Grande Transformation" », c'est-à-dire de la vie d'échanges universels qui rythme le monde. La « grande objectivité » du sage – nous pourrions dire : la dilatation de son esprit aux dimensions de la Raison universelle – inspire aussi une attitude morale tout à fait stoïcienne, comme on le voit dans ce passage de Wang-Fou-tche¹⁰ :

« L'homme de bien attend ce que le destin lui réserve et ne s'attriste pas de la mort. Il va jusqu'au bout de ses capacités particulières et développe les bonnes dispositions de sa nature [qui est un reflet du principe d'ordre céleste] afin de ne pas manquer aux normes qui conviennent. »

Et, chez un autre philosophe chinois de la même époque, Tang Zhen, traduit aussi par J. Gernet, nous reconnaissons un thème que nous avons rencontré chez Marc Aurèle, l'opposition entre la petitesse de l'être humain perdu dans le cosmos et la transcendance de la conscience morale qui l'égale à l'univers :

« Dans l'immensité de l'espace et du temps de l'univers, l'homme est semblable à une poussière qu'emporte le vent ou à un infime éclat de lumière. Mais ce qui fait qu'il ne lui cède en rien est la perfection de sa bonté foncière et la noblesse de son effort moral¹¹. »

Parmi les nombreuses attitudes que l'homme peut prendre à l'égard de l'univers, il y en a une, qui s'est appelée « stoïcisme » dans le monde gréco-latin, mais à laquelle on pourrait donner bien d'autres noms, et qui est caractérisée par certaines tendances.

En premier lieu, le « stoïcien », au sens universel où nous l'entendons, est conscient du fait qu'aucun être n'est seul, mais que nous faisons partie d'un Tout, constitué aussi bien par la totalité des hommes que par la totalité du cosmos. Le stoïcien a le Tout constamment présent à l'esprit.

On peut dire aussi que le stoïcien se sent absolument serein, libre et invulnérable, dans la mesure où il a pris conscience qu'il n'y a pas d'autre mal que le mal moral et que la seule chose qui compte, c'est la pureté de la conscience morale.

Enfin, le stoïcien croit en la valeur absolue de la personne humaine. On ne le répétera jamais assez et on l'oublie trop souvent : le stoïcisme est à l'origine de la notion moderne des « droits de l'homme ». Nous avons, à ce sujet, cité dans ce livre la belle formule de Sénèque¹² : « L'homme est une chose sacrée pour l'homme. » Mais comment ne pas évoquer aussi ce propos d'Épictète qui disait, en s'adressant à quelqu'un qui lui demandait comment supporter un esclave maladroit (I,13,3) :

« Esclave toi-même ! Ne supporteras-tu pas ton frère, qui a Dieu comme père, qui, comme un fils, est né des mêmes germes que toi et qui comme toi descend d'en haut... Ne te rappelleras-tu pas à qui tu commandes ? A des parents, à des frères par nature, à des fils de Dieu. – Mais j'ai sur eux des droits parce que je les ai achetés, eux n'en ont pas sur moi. – Vois-tu sur quoi tu jettes les yeux ? Tu ne vois que la terre, ce gouffre de mort, tu ne vois que les misérables lois qui sont les lois des morts. Mais les lois des dieux, ne les vois-tu pas ? »

Épictète emploie la représentation imagée et mythique de la filiation de tous les hommes à partir de Dieu, qui pourra sembler démodée à l'homme moderne. Mais, quand il parle de Dieu – et c'est aussi le cas, nous l'avons vu, de Marc Aurèle –, il pense avant tout à la raison et il veut dire tout simplement : cet esclave

est un vivant comme toi, et comme toi un homme doué de raison. Même si les lois des hommes ne veulent pas reconnaître qu'il est ton égal, les lois des dieux, c'est-à-dire la loi de la raison, reconnaissent sa valeur absolue. Nous autres hommes modernes, nous croyons avoir aboli ces lois des morts, mais finalement elles dominent toujours le monde.

Comme l'avait bien remarqué V. Goldschmidt¹³, un autre aspect de ce que l'on pourrait appeler le « stoïcisme éternel », c'est l'exercice de concentration sur l'instant présent qui consiste d'une part à vivre comme si nous voyions le monde pour la première et la dernière fois, d'autre part à avoir conscience que, dans cette présence vécue de l'instant, nous avons accès à la totalité du temps et du monde.

Le lecteur me dira avec raison : le fait qu'il y ait une sorte d'universalité et de pérennité de cette attitude très particulière, que nous appelons « stoïcienne », explique peut-être que, malgré la distance qui nous en sépare, nous puissions encore comprendre le livre des *Pensées* et, mieux encore, y trouver des règles de pensée et d'action, mais il n'explique pas cette fascination très singulière qu'il exerce sur nous. Ne pourrait-on pas dire alors que si ce livre a toujours pour nous un tel attrait, c'est qu'en le lisant nous avons l'impression de rencontrer, non pas un système, celui du stoïcisme, bien que Marc Aurèle s'y réfère constamment, mais un homme, un homme de bonne volonté, qui n'hésite pas à se critiquer lui-même, à s'examiner lui-même, qui reprend sans cesse la tâche de s'exhorter, de se persuader, de trouver les mots qui l'aideront à vivre et à vivre bien ? Ce sont des exercices spirituels, sans doute, menés selon une certaine méthode. Mais nous y assistons en quelque sorte, ils sont pris sur le vif, au moment même où ils sont pratiqués.

Dans la littérature universelle, on trouve beaucoup de prédicateurs, de donneurs de leçons, de censeurs, faisant la morale aux autres avec suffisance, avec ironie, avec cynisme, avec aigreur, mais il est extrêmement rare de voir un homme en train de s'exercer lui-même à vivre et à penser en homme (V,1) :

« Le matin, quand il t'en coûte de te réveiller, que cette pensée te soit présente : c'est pour faire œuvre d'homme que je m'éveille. »

Sans doute y a-t-il peu d'hésitations, de tâtonnements, de recherches dans ces exercices qui suivent un canevas que la philo-

sophie stoïcienne et Épictète ont tracé à l'avance avec précision. L'effort personnel apparaît plutôt dans les répétitions, les variations multiples qui se développent sur un même thème, la recherche stylistique aussi, toujours en quête de la formule frappante et efficace. Mais il n'en reste pas moins que nous éprouvons une émotion très particulière à entrer en quelque sorte dans une intimité spirituelle, dans le secret d'une âme, à être associé ainsi, directement, aux tentatives d'un homme qui, fasciné par l'unique nécessaire, par la valeur absolue du bien moral, s'efforce de faire ce qu'au fond nous essayons tous de faire : vivre en pleine conscience, en pleine lucidité, donner toute son intensité à chacun de ses instants et un sens à sa vie tout entière. Il se parle à lui-même, mais nous avons l'impression qu'il s'adresse à chacun d'entre nous.

ANNEXES

NOTES

Pour les références abrégées, par exemple : Cassius Dion, ou R.B. Rutherford, *Meditations*, voir la bibliographie en fin de volume.

I. L'empereur-philosophe

1. Sur ces fabriques, cf. H. Bloch, *I bolli laterizi e la storia edilizia romana*, Rome, 1947 (2^e éd. 1968), notamment p. 204-210 et 331; Margareta Steinby, *Ziegelstempel von Rom und Umgebung*, dans *Paulys Realencyclopädie*, Suppl., XV, 1978, col. 1489-1591.
2. Sur le rapport entre ces naissances, les émissions de monnaie et la propagande impériale, cf. K. Fittschen, *Die Bildnistypen der Faustina Minor und die Fecunditas Augustae*, Göttingen, 1982.
3. Cf. E. Champlin, *Fronto and the Antonine Rom*, Harvard University Press, 1980, p. 139-142.
4. James F. Gilliam, « The Plague under Marcus Aurelius », *American Journal of Philology*, t. 82, 1961, p. 225-251.
5. Cassius Dion, LXXII,36,3, p. 66.
6. F. Lot, *La Fin du monde antique et le début du Moyen Âge*, Paris, 1951, p. 198-199.
7. Voir les ouvrages de E. Renan, A.R. Birley et P. Grimal.
8. Sur cet aspect de la philosophie antique, cf. P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 3^e éd., Paris, 1992, et, du même, la préface à R. Goulet, *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. I, Paris, 1989, p. 11-16.
9. J.M. Rist, « Are You a Stoic? The Case of Marcus Aurelius », dans *Jewish and Christian Self-Definition*, III, éd. B.F. Meyer et E.P. Sanders, Londres, 1983, p. 23.
10. Justin, l'apologiste chrétien, contemporain de Marc Aurèle (cf. André Wartelle, *Saint Justin. Apologies*, Paris, 1987, p. 31-32), donne, il est vrai, à Marc Aurèle et à Verus, au début de son *Apologie*, le surnom de « philosophes » et Méliton de Sardes, autre apologiste (cf. Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, IV,26,7), associe Commode à la réputation de philosophe de son père, Marc Aurèle. Dans les deux cas, c'est évidemment à cause de Marc Aurèle que

- ses associés sont gratifiés de cette qualité. Sur la notion de « philosophe » à l'époque impériale, voir le livre excellent de J. Hahn, *Der Philosoph und die Gesellschaft*, Stuttgart, 1989.
11. Fronton, *Ad Antonin. Imper., De eloquentia*, 2,15, p. 143,19 Van den Hout; t. II, p. 70 Haines.
 12. *Histoire Auguste, MA*, II,1, p. 134: « Fuit a prima infantia grauis. »
 13. Fronton, *Ad Marc. Caesar.*, II,16, p. 34,2 Van den Hout; t. I, 150 Haines.
 14. Selon l'*Histoire Auguste, MA*, IV,9 (t. I, p. 142), Diognète (ou Diogénète) était son maître de dessin.
 15. Cf. J. Taillardat, *Les Images d'Aristophane*, Paris, 1962, p. 268, § 474, et n. 2.
 16. *Histoire Auguste, MA*, II,6, p. 136.
 17. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 18,5-7; 20,9; Pline le Jeune, *Lettres*, I,22,4, Musonius, 20, dans *Deux prédicateurs de l'Antiquité, Tèlès et Musonius*, trad. par A. J. Festugière, Paris, 1978, p. 123-124.
 18. Par exemple, Strabon, *Géographie*, V,47.
 19. Cf. Polybe, *Hist.*, I,32,1; Plutarque, *Agésilas*, 2 et *Cléomène*, 11,3-4; Denys d'Halicarnasse, *Antiquitates Romanae*, 2,23,2,1.
 20. Plutarque, *Lycurgue*, 16,12.
 21. F. Ollier, *Le Mirage spartiate*, t. I et II, Paris, 1933-1943. E.N. Tigerstedt, *The Legend of Sparta in Classical Antiquity*, t. I-II, Stockholm, 1965-1973.
 22. Musonius (cité n. 17), 1, p. 52 et 22, p. 124.
 23. Cf. Platon, *Banquet*, 219 b; Xénophon, *Mémoires*, I,6,2.
 24. *Histoire Auguste, MA*, III,3, p. 138.
 25. Cassius Dion, LXXII,35,1, p. 64.
 26. Thémistius, *Orationes quae supersunt*, éd. G. Downey et A.F. Norman, Leipzig (Teubner), 1969-1974, t. I (*orat.* 17), p. 307,28; t. II (*orat.* 34), p. 218,6 et p. 226,9.
 27. I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin, 1969, p. 167-168.
 28. Arrien, *Entretiens d'Épictète*, IV,8,12.
 29. Fronton, *Ad Antonin. Imper.*, I,2,3, p. 88,4 Van den Hout; t. II, p. 36 Haines.
 30. Fronton, *Ad Marc. Caesar.*, IV,13, p. 67-68 Van den Hout; t. I, p. 214 Haines. Sur la notion de conversion, cf. A.D. Nock, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford, 1933; P. Hadot, *Exercices...*, p. 175-182.
 31. Il est peu probable que Marc Aurèle, César, soit l'assesseur d'Aufidius.
 32. E. Champlin, « The Chronology of Fronto », *Journal of Roman Studies*, t. 64, 1974, p. 144 ss.
 33. Cf. n. 17.
 34. R.B. Rutherford, *The Meditations of Marcus Aurelius. A Study*, Oxford, 1989, p. 106, n. 41; H. Görgemanns, « Der Bekehrungsbrief Marc Aurels », *Rheinisches Museum für Philologie*, t. 134, 1991, p. 96-109; P. Hadot, dans *École pratique des Hautes Études, V^e Section. Annuaire*, t. XCII, 1983-1984, p. 331-336.
 35. H. Görgemanns (cité n. 34), p. 102-108, montre qu'il y a dans cette description une allusion à la colère d'Achille dans le premier chant de l'*Illiade* d'Homère: ironie voulue par le jeune Marc Aurèle, pour atténuer la blessure qu'il inflige à son maître Fronton, lorsqu'il lui laisse entrevoir son amour croissant pour la philosophie.

36. Cf. la formule « *Silent leges inter arma* »: « Les lois se taisent pendant la guerre », dans A. Otto, *Die Sprichwörter...*, Hildesheim, 1962, p. 192 et cf. Plutarque, *Agésilas*, 30,4.
37. *Les Stoïciens*, textes traduits par E. Bréhier, édités sous la direction de P.M. Schuhl, collection de la Pléiade, Paris, 1964, p. 68 (§ 163). Ces textes seront cités désormais sous le titre *Stoïciens*. Sur ce philosophe, cf. A. Ioppolo, *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*, Naples, 1981.
38. Cf. SVF, t. I, §§ 383-403.
39. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 94,2; Cicéron, *Des termes extrêmes des biens et des maux*, III,50, IV,43 et 79.
40. Corriger sur ce point ce que j'ai dit d'Ariston dans P. Hadot, *Exercices...*, p. 130 et dans l'étude citée à la n. 34. Voir plus loin, p. 86-87.
41. *Histoire Auguste, Antoninus Pius*, X,4, p. 124.
42. *Ibid.*, X,5, p. 124.
43. *Histoire Auguste, MA*, III,2, p. 136.
44. *Suidae Lexikon*, éd. A. Adler, t. IV, 2^e éd., Stuttgart, 1971, § 235, p. 341.
45. Philostrate, *Vie des sophistes*, II,557, dans Philostratus and Eunapius, *The Lives of Sophists*, éd. W.C. Wright, Londres (Loeb Classical Library, n° 134), 1968, p. 163. Le Lucius dont il est question ici n'est évidemment pas Lucius Verus, le frère adoptif de Marc Aurèle, comme le pense P. Grimal, p. 89, mais un philosophe au sujet duquel Philostrate raconte dans le même contexte d'autres anecdotes. On remarquera ici la tolérance de Marc Aurèle en face du franc-parler de Lucius; cf. à ce propos R.B. Rutherford, *Meditations...*, p. 89.
46. Fronton, *Ad Antonin. Imper., De eloquentia*, I,4, p. 135,3 Van den Hout; t. II, p. 50 Haines.
47. *Ibid.*, 2,17, p. 144,2 et 5,4, p. 151,22 Van den Hout; t. II, p. 66 et 83 Haines.
48. Cf. G.W. Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford, 1969, p. 53-54, et voir Philostrate, *Vie des sophistes*, II,557, p. 192 Wright (cité n. 45).
49. *Histoire Auguste, MA*, III,2, p. 136 et III,3, p. 138.
50. Galien, *De praecognitione* = Galen, *On Prognosis*, éd., trad. anglaise et commentaire par V. Nutton, Berlin, (*Corpus Medicorum Graecorum*, V,8,1) 1979, p. 82,6. O. Murray, à propos de son compte rendu du livre de R. MacMullen, *Enemies of Roman Order*, dans *Journal of Roman Studies*, t. 59, 1969, p. 265 (Additional Note), pense que l'ami et maître qu'évoque Marc Aurèle est le Claudius Severus dont parle Galien, c'est-à-dire le propre gendre de Marc Aurèle.
51. Sur ces séances, cf. P. Moraux, *Galien de Pergame. Souvenirs d'un médecin*, Paris, 1985, p. 83 et 101.
52. Fronton, *Ad Amicos*, I,14, p. 180,2 Van den Hout; t. II, p. 98 Haines.
53. Fronton, *Ad Antonin. Imper., De eloquentia*, 2,11, p. 140,6 Van den Hout; t. II, p. 62 Haines.
54. Fronton, *De feriis Alsensibus*, 3,6, p. 230,14 Van den Hout; t. II, p. 10 Haines.
55. Cf. plus haut, n. 9.
56. Fronton, *Ad Marc. Caesar.*, V,24, p. 73,7 Van den Hout; t. I, p. 196 Haines.
57. Fronton, *Ad Antonin. Imper.*, I,3, p. 91,21 Van den Hout; t. II, p. 120 Haines.
58. *Histoire Auguste, MA*, XXIII,5, p. 190.
59. Cf. plus haut, n. 10.

60. Sur ce témoignage de Galien, cf. les indications de V. Nutton, dans son commentaire de Galien, *On Prognosis* (cité plus haut, n. 50), p. 163 ss., et de J. Hahn, *Der Philosoph und die Gesellschaft* (cité n. 10), p. 29, n. 42, et p. 148 ss (sur la vie philosophique à Rome à l'époque de Galien). Sur la carrière de ces personnages, cf. G. Alföldy, *Konsulat und Senatorenstand unter den Antoninen*, Bonn, 1977; voir aussi G.W. Bowersock (cité n. 48), p. 82.

61. Perse, *Satires*, III, vers 54.

62. Galien, *In Hippocrat. Epidem.*, VI, éd. Wenkebach et Pfaff, Berlin, 2^e éd., 1956, p. 206; XVII B, p. 150 Kühn. Les conclusions tirées de ce texte par Dailly van Effenterre, « Le cas Marc-Aurèle », *Revue des études anciennes*, t. 56, 1954, p. 365, sont pour le moins hasardeuses. Remarques sur les modes impériales de coiffure, dans J. Marquardt, *Das Privatleben der Römer*, 1886, rééd., Darmstadt, t. II, 1980, p. 602.

63. Cassius Dion, LXXII,35,2, p. 64.

II. Premiers aperçus sur les *Pensées*

1. Cassius Dion, LXXII,24,1, p. 41 ss.; A.S.L. Farquharson, *The Meditations of the Emperor Marcus Antoninus*, Oxford, 1968, t. I, p. XIV.

2. Thémistius, *Oratio 6 (Philadelphoi)*, 81 c.

3. Aurelius Victor, *Livre des Césars*, 16,9; *Histoire Auguste, Avidius Cassius*, III,6-7, p. 238.

4. Nicéphore Calliste Xanthopoulos, *Histoire ecclésiastique*, III,31, *Patrologia Graeca*, t. 145, col. 960.

5. *Suidae Lexikon*, éd. A. Adler, t. III, Stuttgart, 2^e éd. 1967, § 214, p. 328,24.

6. *Arethae Scripta Minora*, éd. L.G. Westerink, t. I, Leipzig (Teubner), 1968, p. 305.

7. Cf. *ibid.*, t. II, p. 105,5 (= *Pensées*, I,7,7); *Scholia in Lucianum*, éd. H. Rabe, Leipzig (Teubner), 1906, p. 189 et 207 (= *Pensées*, VIII,25 et 37).

8. Cf. Ph. Meyer, « Des Joseph Bryennios Schriften, Leben und Bildung », *Byzantinische Zeitschrift*, t. V, 1896, p. 110, qui signale plusieurs citations littérales de Marc Aurèle chez cet auteur du xv^e siècle.

9. Ioannis Reuchlin..., *De arte cabalistica libri tres*, Hagenau, 1517, p. XXXV verso (citant IV,36, désigné par la formule : « in libro ad se ipsum tertio », et VII,23) et XLVIII verso (citant IV,28,2, où le verbe *haploun* est compris au sens, non pas de « se simplifier », mais de « se débarrasser », « se libérer » : *explicare se*). Sur le manuscrit de Marc Aurèle utilisé par Reuchlin, cf. L. Bergson, « Fragment einer Marc-Aurel-Handschrift », *Rheinisches Museum*, t. 129, 1986, p. 157-169.

10. *Marci Antonini Imperatoris de rebus suis, sive de eis quae ad se pertinere censebat libri XII*, commentario perpetuo explicati atque illustrati studio Thomae Gatakeri, Cambridge, 1652.

11. Cf. P. Hadot, Préface au *Dictionnaire des philosophes antiques*, publié sous la direction de R. Goulet, t. I, Paris, 1989, p. 10.

12. P. Moraux, *Galien de Pergame. Souvenirs d'un médecin*, Paris, 1985, p. 153; L. Brisson, M.-O. Goulet-Cazé..., *Porphyre, Vie de Plotin*, t. I, Paris, 1982, p. 283.

13. *Arethae Scripta Minora* (cité n. 6), p. 305.

14. *Anthologie palatine*, liv. XV, § 23, dans *Anthologie grecque*, t. XII, p. 135 : « Si tu veux vaincre la tristesse, ouvre ce livre bienheureux et parcours-le soigneusement; avec lui tu pourras sans peine te convaincre de cette idée si féconde : passés, présents ou futurs, les plaisirs, les peines ne sont pas plus qu'une fumée. »

15. Cf. plus haut, n. 7.

16. *Suidae Lexikon*, éd. A. Adler, t. III, 2^e éd., Stuttgart, 1967, § 214, p. 328,24.

17. Cf. plus haut, n. 2.

18. Cf. Meric Casaubon, dans son édition de Marc Aurèle : *Marci Antonini Imperatoris De seipso et ad seipsum libri XII*, Londres, 1643, dans ses *Prolegomena*, p. 12-14 (pages non numérotées), citant la seconde édition de l'*editio princeps* (1568).

19. Cf. n. 18.

20. Casaubon, dans le même volume (cf. n. 18), à la page 2-3 de ses notes intitulées *Merici Casauboni... in Marci Antonini De seipso... Libros Notae*, qui se trouvent à la fin de l'ouvrage.

21. Gataker (cf. n. 10), dans son *Praeloquium*, p. 24.

22. Caspar Barthius, *Adversariorum Commentariorum Libri LX*, Francfort, 1624, liv. I, chap. 2, p. 22-24.

23. J.-P. de Joly, *Pensées de l'empereur Marc Aurèle*, 2^e éd., Paris, 1773, p. XXXIV-XLIII.

24. Farquharson, p. LXIV-LXVII.

25. Renan, p. 157-158.

26. G. Misch, *Geschichte der Autobiographie*, I,2, Berne, 2^e éd. 1951, p. 449.

27. P.A. Brunt, « Marcus Aurelius in his Meditations », *The Journal of Roman Studies*, t. 64, 1974, p. 1.

28. Cf. plus bas, p. 180-195 et 262-275.

29. Fronton, *Ad Marc. Caesar.*, II,8,3, p. 29,2 Van den Hout; t. I, p. 138 Haines.

30. P.A. Brunt, « Marcus Aurelius... », p. 3, n. 12; R.B. Rutherford, *Meditations...*, p. 29 et n. 90.

31. Cf. Photius, *Bibliothèque*, t. II, codex n° 175, p. 170-171 Henry.

32. Aulu-Gelle, préface, § 2.

33. Plutarque, *De la tranquillité de l'âme*, 1,464 F.

34. Augustin, *Soliloques*, éd. et trad. par P. de Labriolle, dans *Œuvres de saint Augustin*, 1^{re} série, V, Dialogues philosophiques, II, Dieu et l'Âme, Paris, 1939, p. 25.

35. Porphyre, *Vie de Plotin*, chap. 8,4.

36. Cf. E. Arns, *La Technique du livre d'après saint Jérôme*, Paris, 1953, p. 47-48 (citant *Patrologia latina*, t. 25, 1118 A).

37. P.A. Brunt, « Marcus Aurelius... », p. 1, citant Cassius Dion, LXXII,36,2, p. 67.

38. T. Dorandi, « Den Autoren über die Schulter geschaut. Arbeitsweise und Autographie bei den antiken Schriftstellern », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, t. 87, 1991, p. 11-33, surtout 29-33.

39. Sur le sens de ce mot, cf. E. Arns (cité n. 36), p. 18-22.

40. J.-P. de Joly (cité n. 23), p. XXXIV-XLIII.

41. P.A. Brunt, « Marcus Aurelius... », p. 1-15. G. Cortassa, *Il Filosofo, i libri, la memoria. Poeti e filosofi nei Pensieri di Marco Aurelio*, Turin, 1989, p. 60 et la n. 11 qui contient la bibliographie du sujet.

III. Les *Pensées* comme exercices spirituels

1. Arrien, *Entretiens d'Épictète*, I,3,1; I,18,20; II,16 (titre); III,10,1.
2. V. Hugo, *Quatre-vingt-treize*, III,2,7.
3. *Stoïciens*, p. 48 (§§ 100-101) et 271; *SVF*, t. III, §§ 29-48; Arrien, *Entretiens d'Épictète*, IV,1,133.
4. Sur les *kephalaia*, cf. J. Dalfen, *Formgeschichtliche Untersuchungen*, p. 234; R.B. Rutherford, *Meditations...*, p. 33 et 131.
5. Je suis la division du texte que propose Theiler, mais je garde la leçon *mimos* avec Dalfen.
6. *Stoïciens*, p. 97; *SVF*, t. III, § 68.
7. Cicéron, *Des lois*, I,7,23 et I,12,33, même enchaînement de la notion de loi commune à celle de communauté entre les êtres raisonnables.
8. Lucrèce, *De la nature des choses*, III,1024-1052; F. Villon, *Ballade des dames du temps jadis*, dans Villon, *Poésies complètes*, Paris (Livre de poche, Lettres gothiques), 1991, p. 117. Cf. G.B. Conte, « Il trionfo della Morte e la galleria dei grandi trapassati in Lucrezio III,1024-1053 », *Studi italiani di filologia classica*, NS, vol. 37, 1965, p. 114-132, notamment p. 131, n. 1.
9. *Stoïciens*, p. 58 (§ 134); *SVF*, t. II, §§ 299-305.
10. Sur le grec à Rome, Quintilien, *Institut.*, I,1,12; cf. I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, 1984, p. 248.
11. Comme le pense J. Rist, dans l'article cité plus haut au chap. I, n. 9.
12. Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, VII,1,7; VII,2,1.

IV. L'esclave-philosophe et l'empereur-philosophe.
Épictète et les *Pensées*

1. Sur les citations chez Marc Aurèle, cf. l'excellente étude de G. Cortassa, *Il Filosofo...*
2. Voir, par exemple, A.A. Long, « Heraclitus and Stoicism », *Philosophia*, 5-6, 1975-1976, p. 133-153.
3. Cf. M. Conche, *Héraclite, Fragments*, Paris, 1986, p. 68-69 (fr. 11 Conche; 73 Diels-Kranz). Voir G. Cortassa, *Il Filosofo...*, p. 41-54.
4. Cf. M. Conche, p. 333 (fr. 96 Conche; 71 Diels-Kranz).
5. *Ibid.*, p. 71 (fr. 12 Conche; 75 Diels-Kranz).
6. *Ibid.*, p. 65 (fr. 10 Conche; 72 Diels-Kranz).
7. *Ibid.*
8. *Ibid.*, p. 297 (fr. 85 Conche; 76 Diels-Kranz).
9. Ajouter à cette liste le thème des saisons cosmiques, IV,23, IX,3 et IX,10, écho d'Héraclite; voir M. Conche, p. 198 (fr. 51; 100 Diels-Kranz).
10. G. Cortassa, *Il Filosofo...*, p. 65-70 : Empédocle, fr. 27 et 28 Diels-Kranz. Voir la célèbre formule d'Horace, à propos du sage, *Satires*, II,7,86 : « *Et in se ipso totus, teres atque rotundus* » (« Et, arrondi et sphérique, il trouve tout en lui-même »).
11. Cf. G. Cortassa, *Il Filosofo...*, p. 107-113 : Démocrite, fr. 3 Diels-Kranz. Critique analogue chez Sénèque, *De la tranquillité de l'âme*, 13,1 et *De la colère*, III,6,3, ainsi que chez Plutarque, *De la tranquillité de l'âme*, 465 c.

12. Démocrite, fr. 115 Diels-Kranz. Cf. G. Cortassa, *Il Filosofo...*, p. 115-117.
13. Démocrite, testim. 49 Diels-Kranz = Galien, *De elementis ex Hippocrate, libri II*, éd. G. Helmreich, Erlangen, 1878, I,2, p. 3,20 (= éd. Kühn, t. I, p. 417). Galien cite le fr. 125, en considérant *nomos* comme équivalent de *nomisti*.
14. Cette interprétation est celle de G. Cortassa, *Il Filosofo...*, p. 109-113.
15. C'est l'interprétation de Theiler, dans la traduction qu'il donne de cette pensée.
16. Diogène Laërce, VI,83. La traduction proposée par L. Paquet, *Les Cyniques*, Presses de l'Université d'Ottawa, 1988, p. 101 « Toute entreprise humaine n'est que fumée », ne correspond certainement pas à ce que comprenait Marc Aurèle.
17. On ne sait pas exactement à quelle anecdote Marc Aurèle fait allusion. Voir G. Cortassa, *Il Filosofo...*, p. 57.
18. Cf. p. 190-192.
19. G. Cortassa, *Il Filosofo...*, p. 129-139.
20. *Ibid.*, *Il Filosofo...*, p. 141-145.
21. Sur la possibilité du progrès moral, cf. I. Hadot, *Seneca*, p. 76-77, et sur la différence de gravité entre les fautes, p. 144-152. Voir Sénèque, *De la clémence*, IV,3 : « *Peccavimus omnes, alii gravia, alii leviora.* »
22. G. Cortassa, *Il Filosofo...*, p. 125-128.
23. *Ibid.*, p. 147-162.
24. Cf. P. Hadot, « Le présent seul est notre bonheur. » La valeur de l'insistant présent chez Goethe et dans la philosophie antique », *Diogène*, n° 133, 1986, p. 62-75.
25. Aulu-Gelle, I,2,1-13; II,18,11; XV,11,5; XVII,19,1; XIX,1,14.
26. Lucien, *Le bibliophile ignorant*, § 13, t. III (coll. Loeb, n° 130), p. 192.
27. Galien, *De libris propriis*, dans *Opera omnia*, t. XIX, p. 44, 10 Kühn.
28. Origène, *Contre Celse*, III,54,23; VI,2,15; VII,53,13 et 54,24.
29. Simplicius, *In Epict. Enchir.*, p. 45,35 et 116,48 Dübner.
30. Lucien, *Demonax*, § 55, t. I (coll. Loeb, n° 14), p. 168.
31. Cf. le remarquable article « Arrien de Nicomédie » de S. Follet, dans R. Goulet, *Dictionnaire des philosophes*, t. I, Paris, 1989, p. 597-604. Ph. A. Stadter, *Arrian of Nicomedia*, The University of North Carolina Press, 1980. Certaines œuvres dans A.G. Roos et G. Wirth, *Flavii Arriani quae extant omnia*, II : *Scripta minora et fragmenta*, Leipzig (Teubner), 1968.
32. Ph. A. Stadter, *Arrian*, p. 14; J.H. Oliver, « Arrian in two Roles », *Hesperia*, Suppl. XIX, *Studies in Attic Epigraphy History and Topography presented to Eugene Vanderpool*, Princeton, 1982, p. 122-129.
33. Cf. S. Follet (citée n. 31), p. 597; *Suidae Lexikon*, t. II, p. 117 Adler.
34. Traduction françaises et notes, par E. Bréhier, J. Pépin et V. Goldschmidt, dans *Stoïciens*, p. 1107-1132. Une nouvelle édition du texte grec est actuellement préparée par G. Boter.
35. Cf. S. Follet, p. 602.
36. *Ibid.*, p. 599.
37. Thémistius, *Oratio* 34, cf. plus haut chap. I, n. 26.
38. On trouvera un résumé des différentes positions et la bibliographie de la question dans S. Follet, p. 602.
39. J. Souilhé, *Épictète, Entretiens*, t. I, Introduction, p. XXIX.
40. Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, I,26,1-11. Cf. J. Souilhé (cité n. 39), p. XXIX.

41. Photius, *Bibliothèque*, codex 250, 111, t. VII, p. 189.
42. Opinion trop répandue que réfute I. Hadot, art. « Épicète », dans *Encyclopaedia Universalis*, p. 36.
43. Aulu-Gelle, XIX,1,14.
44. Cf. plus bas, p. 81-85.
45. Aulu-Gelle, 1,2,6.
46. Cf. n. 43.
47. Farquharson, t. II, p. 446.
48. Sur les citations d'Épicète dans les *Pensées*, cf. G. Breithaupt, *De Marci Aurelii Antonini commentarii quaestiones selectae*, Göttingen, 1913, p. 45-64.
49. H. Fränkel, « Ein Epiktetfragment », *Philologus*, t. 80, 1925, p. 221.
50. Je pense revenir prochainement dans mon édition de Marc Aurèle sur la démonstration de Fränkel et sur le problème des fragments d'Épicète chez Marc Aurèle.
51. Cf. plus haut, p. 59-62.
52. Cf. plus bas, p. 99 et 145.
53. Cf. plus haut, p. 24-27.
54. « La physique comme exercice spirituel, ou pessimisme et optimisme chez Marc Aurèle », *Revue de théologie et de philosophie*, 1972, p. 225-239, repris et corrigé dans P. Hadot, *Exercices...*, p. 119-133.
55. Philon d'Alexandrie, *De specialibus legibus*, II, § 46.
56. SVF, t. I, § 360; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, II,21,129,5.
57. I,12; III,1,2; III,16,2; VI,22; VI,26,3.
58. SVF, t. I, §§ 351-357; *Stoïciens*, p. 68.
59. H. Görgemanns, « Die Bekehrungsbrief Marc Aurels », *Rheinisches Museum für Philologie*, t. 134, 1991, p. 108, pense d'ailleurs que le nom d'Ariston, célèbre par son éloquence et surnommé à cause de cela « la Sirène », n'est mis en avant, dans la lettre à Fronton qui évoque la « conversion » de Marc Aurèle à la philosophie, que pour ne pas blesser Fronton, à qui il aurait été plus pénible d'entendre parler de son rival Junius Rusticus et des *Entretiens* d'Épicète, peu appréciés par le goût littéraire de Fronton.

V. Le stoïcisme d'Épicète

1. E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, 1, Paris, rééd. 1991, p. 266.
2. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 20,2-5.
3. SVF, t. I, § 179 (= Jean Stobée, *Anthol.*, II,7,6, t. II, p. 75,11 Wachsmuth). Sur la transcendence de l'accord avec soi, par rapport aux objets auxquels le vivant est accordé, cf. V. Goldschmidt, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, 1977, p. 129.
4. SVF, t. II, § 625 et §§ 596-632.
5. Cf. P. Hadot, « La figure du sage dans l'Antiquité gréco-latine », dans *Les Sagesses du monde*, sous la direction de G. Gadoffre, Paris, 1991, p. 11-18.
6. Cf. O. Luschnat, « Das Problem des ethischen Fortschritts in der alten Stoa », *Philologus*, t. 102, 1958, p. 178-214; I. Hadot, *Seneca*, p. 72-78. Cf. plus haut, p. 72-73, sur le problème des degrés dans le bien et dans le mal.
7. Cf. plus bas, p. 195.
8. P. Hadot, « La division des parties de la philosophie dans l'Antiquité », *Museum Helveticum*, t. 36, 1979, p. 201-223.
9. Cf. n. 1.

10. Cf. Cicéron, *Des termes extrêmes des biens et des maux*, III,21,72-73.
11. Plutarque, *Des contradictions des stoïciens*, 9,1035a; SVF, t. II, § 42; *Stoïciens*, p. 96-97.
12. SVF, t. II, § 41; *Stoïciens*, p. 30 (§ 40).
13. SVF, t. II, § 38; Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos*, VII (= *Against the Logicians*, I), § 19 (coll. Loeb, n° 291), p. 10-11.
14. *Stoïciens*, p. 97; SVF, t. II, § 53, p. 20).
15. *Stoïciens*, p. 30 (§ 41) et voir aussi p. 29 (§ 39) la doctrine philosophique (et non pas : la philosophie). Cf. P. Hadot, « Philosophie, discours philosophique et divisions de la philosophie chez les stoïciens », *Revue internationale de philosophie*, 1991, p. 205-219.
16. Cf. le texte cité, n. 11 (*Stoïciens*, p. 96-97).
17. E. Bréhier, Préface à A. Virieux-Reymond, *La logique et l'épistémologie des stoïciens*, Chambéry, s.d., p. V.
18. A. Bonhöffer, *Die Ethik des Stoikers Epiktet*, Stuttgart, 1894 (2^e éd. 1968), p. III-IV et *Epiktet und die Stoa*, Stuttgart, 1890 (2^e éd. 1968), p. V.
19. Arrien, *Entretiens d'Épicète*, II,17,40 et II,19,9; III,2,13-16 et 21,7.
20. Arrien, *Manuel*, 1,1.
21. Platon, *République*, IV, 436b et ss.
22. Plutarque, *De la vertu morale*, 3,441c.
23. Arrien, *Entretiens*, I,4,12; III,2,1 par exemple.
24. *Stoïciens*, p. 30 (§ 39).
25. Cf. H. Throm, *Die Thesis*, Paderborn, 1932, p. 88 et 118. P. Hadot, « Philosophie, dialectique, rhétorique dans l'Antiquité », *Studia philosophica*, t. 39, 1980, p. 147.
26. A.-J. Voelke, *L'Idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, 1973, p. 97.
27. Je crois avoir ainsi répondu aux objections de D. Pesce, *Il Platone di Tubinga*, Brescia, 1990, p. 55 ss.
28. SVF, t. III, § 68; *Stoïciens*, p. 97.
29. Sur ces raisonnements, cf. *Stoïciens*, notes se rapportant à la p. 824.
30. Après l'introduction générale (c. 1), discipline du désir (c. 2-29), discipline de l'action (c. 30-51), discipline de l'assentiment, brièvement évoquée (c. 52), conclusion : sentences à garder toujours sous la main (c. 53), cf. M. Pohlenz, *Die Stoa*, t. II, Göttingen, 1955, p. 162.
31. Sur ces tentatives, cf. P. Hadot, *Exercices...*, p. 150-153.

VI. Le stoïcisme des *Pensées*.

La citadelle intérieure ou la discipline de l'assentiment

1. *Stoïciens*, p. 32 (§ 49).
2. *Ibid.*, p. 33 (§ 51 ss).
3. Aulu-Gelle, XIX,1,15-20.
4. Cf. plus haut, p. 101-102.
5. Cf. plus bas, p. 150 et 180-183.
6. *Stoïciens*, p. 489 (= Cicéron, *Du destin*, XIX, § 43).
7. SVF, t. II, § 91 (= Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* VIII (= *Against the Logicians*, II), § 397) (coll. Loeb, n° 291, p. 446-447).
8. Plutarque, *De la vertu morale*, 3,441c.
9. Cf. plus haut, p. 105-106.
10. SVF, t. II, § 846 (= Damascius, *In Phaedonem*, n° 276, p. 167 Westerink).

11. Cf. chap. V, p. 99 et n. 20.
12. V. Goldschmidt, *Système stoïcien...*, p. 120-121.
13. Je m'appuie pour cette traduction de *ou pantôs* sur des prédécesseurs comme Ange Politien, W.A. Oldfather, M. Meunier, W. Capelle.
14. Cf. plus bas, p. 185.
15. Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* VII (= *Against the Logicians*, I), § 234 (coll. Loeb, n° 291, p. 127).
16. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 78, § 14.
17. Cf. plus haut, p. 80 et 120-121.
18. Sénèque, *De la constance du sage*, X,4.
19. Sénèque, *De la colère*, II,4,1.
20. Cf. Sénèque, *De la colère*, I,16,7.
21. Cf. plus haut, p. 85 et p. 98-106.
22. Cf. plus haut, chap. IV, n. 10.
23. Cf. *ibid.*
24. Cf. plus bas, p. 140-141.
25. Cf. plus haut, p. 105.
26. Cf. plus haut, p. 130.
27. *Stoïciens*, p. 44 (§ 88); SVF, t. III, § 4.
28. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X,7,1177b26.
29. P. Claudel, *Vers d'exil*, VII.
30. Plotin, *Enn.*, I,1,13,7.
31. Pascal, *Pensées*, § 460, p. 544 Brunschvicg (Classiques Hachette).
32. *Ibid.*, § 793, p. 695.
33. Cf. plus haut, p. 107 et 113-114.
34. Cf. plus bas, p. 252.
35. SVF, t. III, § 171 et *Stoïciens*, p. 133 (à la fin de la page). Cf. A.-J. Voelke, *Volonté...*, p. 50-55.
36. SVF, t. III, § 265; *Stoïciens*, p. 45 (§ 92).
37. R. Schaerer, *La Question platonicienne*, Paris-Neuchâtel, 1969, p. 100.
38. Cf. plus haut, p. 82.
39. É. Bréhier, Préface à A. Virieux-Reymond, *La Logique et l'épistémologie des stoïciens*, Chambéry, s.d., p. V.

VII. Le stoïcisme des *Pensées*.
La discipline du désir ou l'*amor fati*

1. Cf. A.-J. Voelke, *Volonté...*, p. 131-133.
2. Cf. plus haut, p. 142-144.
3. *Stoïciens*, p. 44 (§ 87-89); SVF, t. III, § 4.
4. Sur l'identité entre vivre selon la nature et vivre selon le *logos* (Marc Aurèle, VII,11), cf. *Stoïciens*, p. 44 (§ 86); SVF, t. III, § 178.
5. Cf. plus haut, p. 133 et 137.
6. Cf. plus haut, p. 122-123.
7. Anatole France, *Le Livre de mon ami*, XI, dans *Œuvres*, t. I, Paris (La Pléiade), p. 515.
8. SVF, t. II, § 509. Sur ces problèmes, cf. J.-J. Duhot, *La Conception stoïcienne de la causalité*, Paris, 1989, p. 95-100.
9. H. Bergson, *La Pensée et le mouvant*, p. 168-169.

10. Simplicius, *In Aristotel. Categ.*, p. 407,3 Kalbfleisch : « Pour eux, le futur est déterminé. »
11. Cette interprétation de la notion de présent, passé et futur chez les stoïciens repose sur celle que propose É. Bréhier, *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris, 3^e éd., 1962, p. 58-59.
12. V. Goldschmidt, *Système stoïcien...*, p. 195.
13. Ceci contre E.-R. Dodds, *Paiens et chrétiens dans un âge d'angoisse*, Paris, 1979, p. 21 et J. Rist, « Are you a Stoic », p. 38-39.
14. Cf. plus haut, p. 103.
15. Homère, *Iliade*, XX,127; XXIV,209; XXIV,525; *Odyssée*, VII,197.
16. Cf. P. Boyancé, « Remarques sur le Papyrus de Derveni », *Revue des Études Grecques*, t. 87, 1974, p. 95.
17. Platon, *République*, 617b ss
18. SVF, t. II, § 913.
19. SVF, t. II, § 914.
20. Cf. plus bas, p. 168-180.
21. Bon résumé de la théorie dans É. Bréhier, *Chrysippe*, Paris, 1951, p. 114-127 et S. Sambursky, *Physics of the Stoics*, Londres, 1959, p. 11-17. Cf. *Stoïciens*, p. 167-169 (Plutarque, *Des notions communes...*, 37,1077-1078).
22. *Stoïciens*, p. 169.
23. H. Reeves, *Patience dans l'azur*, Paris, 1988, p. 259.
24. F. Thompson, *The Mistress of Vision*.
25. Euripide, *Tragoediae*, t. III, éd. Nauck, Leipzig, 1912, fr. 890, p. 249.
26. Cf. plus haut, p. 108-113.
27. F. Nietzsche, *Ecce Homo, Pourquoi je suis si avisé*, 10 (NRF, t. VIII, p. 275).
28. F. Nietzsche, *Nietzsche contre Wagner, Épilogue*, I (NRF, t. VIII, p. 370).
29. F. Nietzsche, *Fragments posthumes*, fin 1886- printemps 1887, 7 [38] (NRF, t. XII, p. 298).
30. *Ibid.*, printemps-été 1888, 16 [32] (NRF, t. XIV, p. 244).
31. Cf. plus bas, p. 170-174 et 185.
32. W. Blake, *Auguries of Innocence*.
33. Sénèque, *Des bienfaits*, VII,3,3.
34. *Stoïciens*, p. 140 (Plutarque, *Des notions communes...*, 8,1062a).
35. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 74,27.
36. Pour ces notions, cf. P. Hadot, « Le présent... », p. 63-75.
37. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6,4311.
38. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 16,4.
39. Depuis E. Renan (cf. plus bas, p. 328) jusqu'à J. Rist, « Are you a Stoic », p. 29.
40. Je suis le texte de l'édition de W. Theiler.
41. Aristote, *Protreptique*, fr. 2, p. 27-28 Ross.
42. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 16,4 où l'on reconnaît plusieurs des hypothèses de Marc Aurèle : providence impersonnelle (hypothèse 4 de notre tableau), providence personnelle (hypothèse 5), hasard (hypothèse 1). Sur ces différentes hypothèses, voir W. Theiler, « Tacitus und die antike Schicksalslehre », *Phyllobolia für Peter von der Mühl*, Bâle, 1945, p. 35-90.
43. M. Frede, *Die stoische Logik*, Göttingen, 1974, p. 98-100. Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, XVI,8,14.
44. Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, VII,1,7-13.
45. Cicéron, *De la nature des dieux*, III,35,86; cf. aussi, II,66,167 : les dieux

ont souci des grandes choses et négligent les petites. Philon d'Alexandrie, *De providentia*, II, § 102 : les cataclysmes engendrés par la transformation naturelle des éléments ne sont que des conséquences accessoires des processus naturels fondamentaux.

46. Cf. l'emploi de *toioutos* chez Marc Aurèle, V,8,4 : le cosmos en tant que « tel » corps, le destin en tant que « telle » cause, et aussi IV,33,3.
47. Pascal, *Pensées*, § 77, p. 361 Brunschvicg.
48. *Stoïciens*, p. 59 (§§ 135-136); SVF, t. II, § 1027.
49. Sénèque, *Questions naturelles*, I, Préf. 3.
50. *Ibid.*
51. Cléanthe, *Hymne à Zeus*, trad. Festugière dans A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. II, Paris, 1949, p. 313; voir aussi *Stoïciens*, p. 8.
52. Sénèque, *Questions naturelles*, II,45,1.
53. *Ibid.*, II,45,2-3.
54. *Ibid.*, II,46.
55. Arrien, *Entretiens d'Épictète*, I,12,8; I,20,15; Marc Aurèle, III,16,3; X,11,4; XII,27,2; XII,31,2 (identité entre suivre la Raison et suivre Dieu).
56. P. Hadot, Introduction à *Plotin, Traité 50*, Paris, 1990, p. 68.
57. Cf. plus haut, p. 147.
58. Origène, *Contre Celse*, IV,74; cf. SVF, t. II, §§ 1156-1157.
59. H. Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, p. 343 (dernière phrase du livre).
60. Cicéron, *De la nature des dieux*, II,66,165-166.
61. Cf. plus haut, n. 45.
62. Cf. plus haut, p. 156.
63. Sur ce texte de Marc Aurèle, on lira l'admirable article du regretté André-Jean Voelke : « Santé du monde et santé de l'individu. Marc Aurèle V,8 », paru dans la *Revue internationale de philosophie*, 1991, p. 322-335, pages d'autant plus émouvantes qu'en les écrivant, l'auteur était parfaitement conscient de sa mort prochaine.
64. Cf. plus haut, p. 69.
65. *Kaiser Marc Aurel und seine Zeit*, herausgegeben von Klaus Stemmer, Berlin, 1988, p. XII.
66. Cf. plus bas, p. 262.
67. Cf. plus haut, p. 122-123.
68. R.B. Rutherford, *Meditations...*, p. 243.
69. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 107,2.
70. Plotin, *Traité 38* (VI,7), 22,31 (p. 145 Hadot).
71. Cf. plus haut, n. 28.
72. *Journal de l'abbé Mugnier*, Paris (Mercure de France), 1985, p. 221.
73. Cf. plus bas, p. 271-273.
74. Remarquer le « vu d'en haut » dans la citation de Nietzsche, plus haut, n. 28 et 71. Sur le thème du regard d'en haut, cf. R.B. Rutherford, *Meditations*, p. 155-161, 251-252; P. Hadot, « La terre vue d'en haut et le voyage cosmique », dans *Frontières et conquêtes spatiales*, éd. J. Schneider et M. Léger-Orine, Dordrecht, 1988, p. 31-39.
75. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 102,21.
76. S'il désire lire ces deux petits essais, je renvoie le lecteur à la traduction anglaise (t. II = coll. Loeb, n° 54), ou à la traduction d'É. Chambry (éd. Garnier, 3 vol., 1933-1934).

77. Lucien, *Dialogues of the Dead*, 20, t. VII (coll. Loeb, n° 431), p. 102.
78. Cf. Arrien, *Entretiens d'Épictète*, III,22,24. Cf. E. Norden, *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie*, dans *Jahrbücher für classische Philologie*, 19. Supplementband, Leipzig, 1893, p. 375-385.
79. A. Schopenhauer, *Le Monde comme volonté et comme représentation*, Supplément au III^e livre, chap. XXXVIII (trad. fr. A. Burdeau, t. III, Paris [PUF], p. 255).
80. Lucrèce, *De la nature des choses*, III, 944.
81. Cf. plus bas, p. 308-314.
82. Cf. plus haut, p. 129-142.
83. Cf. Arrien, *Manuel d'Épictète*, c.17 : tu joues dans le drame du monde le rôle que veut te faire jouer le metteur en scène. Sur ce sujet, cf. V. Goldschmidt, *Système stoïcien...*, p. 180 ss.
84. Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. J. Gibelin (légèrement modifiée), Paris, 1983, p. 175 (les italiques sont de moi).

VIII. Le stoïcisme des *Pensées*.

La discipline de l'action ou l'action au service des hommes

1. Cf. plus bas, p. 211-212 et plus haut, p. 152.
2. Cf. plus haut, p. 70.
3. Fronton, *De feriis Alsensibus*, 3,7, p. 231,5 Van den Hout; t. II, p. 12 Haines : « *Si quempiam condemnas, parum cavisse videtur.* »
4. J'emprunte cette traduction à I.G. Kidd, « Posidonius on Emotions », *Problems in Stoicism*, éd. A.A. Long, Londres, 1971, p. 201 (et voir, du même auteur et dans le même recueil, l'article « Stoic Intermediates and the End for Man »). Sur ce sujet, voir aussi I. Hadot, *Seneca*, p. 72-78; V.D'Agostino, *Studi sul Neostoicismo*, chap. « I doveri dell'etica sociale in Marco Aurelio », p. 120-140; V. Goldschmidt, *Système stoïcien...*, p. 145-168.
5. *Stoïciens*, p. 50 (« Le convenable »).
6. Cf. Cicéron, *Des termes extrêmes des biens et des maux*, III,5,16 et ss., avec le remarquable commentaire de V. Goldschmidt, *Système stoïcien...*, p. 126-132.
7. Sénèque, *Des bienfaits*, IV,33,2.
8. Cicéron, *Des devoirs*, III,13,55 ss. Cf., sur ces problèmes de casuistique, I. Hadot, « Tradition stoïcienne et idées politiques au temps des Gracques », *Revue des études latines*, t. 48, 1970, p. 161-178.
9. Cicéron, *ibid.*, III,12,51-53.
10. Cf. plus haut, p. 99.
11. Cf. A.-J. Voelke, *Volonté...*, p. 73-75.
12. Marc Aurèle, IV,1,2; V,20,2; VI,50,2; Arrien, *Manuel d'Épictète*, § 2,2 et Épictète cité par Marc Aurèle, XI,37,1; Sénèque, voir les textes qui suivent.
13. Sénèque, *De la tranquillité de l'âme*, XIII,2-3.
14. Sénèque, *Des bienfaits*, IV,34,4-5.
15. Cf. n. 14.
16. Cicéron, *Des termes extrêmes des biens et des maux*, III,6,22.
17. Cf. n. 14 et 15.
18. Sénèque, *De la providence*, II,1 et 4.
19. Sénèque, *Des bienfaits*, II,10,1.
20. *Ibid.*, II,10,3.

21. SVF, t. III, § 45; Sénèque, *De la vie heureuse*, IX,4 : (*virtus*) *ipsa pretium sui*; Spinoza, *Éthique*, V, propos. XLII.
22. Je suis la leçon de Farquharson.
23. Cf. plus haut, p. 212.
24. Évangile selon Matthieu, 6,3.
25. Plotin, *Enn.*, I,4,10,26 ss.
26. Cf. plus bas, p. 306-308.
27. Cf. plus haut, p. 209-210.
28. Sénèque, *Des bienfaits*, IV,34,4 et *De la tranquillité de l'âme*, XIII,1.
29. On trouve une histoire de cet exercice dans Cicéron, *Tusculanes*, III,13,28 ss. Cf. I. Hadot, *Seneca...*, p. 60-61.
30. Philon d'Alexandrie, *Des lois spéciales*, II, § 46.
31. Excellente expression de Mireille Armisen-Marchetti, tirée de son article « Imagination et méditation chez Sénèque. L'exemple de la *praemeditatio* », *Revue des études latines*, t. 64, 1986, p. 185-195.
32. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 98,6.
33. Cf. plus haut, p. 170-176.
34. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, II^e section, trad. Delbos.
35. Philonenko, Paris, 1987, p. 111-112.
36. *Stoïciens*, p. 49 (« La valeur et les préférables »). Cf. É. Bréhier, *Études de philosophie antique*, Paris, 1955, p. 135-138.
37. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 89,14.
38. « Leur » représentation. On peut préciser ainsi le sens du texte grec d'après le contexte et le parallèle avec Épictète, *Manuel*, § 16.
39. SVF, t. III, § 262; Philon d'Alexandrie, *Allégorie des Lois*, I, § 87; cf. Marc Aurèle, I,16,5.
40. Cf. plus haut, p. 230.
41. Cassius Dion, LXXII,34,4, p. 62.
42. Platon, *Lois*, VI, 756 e-758 a; Aristote, *Éthique à Nicomaque*, V,6,1131 a-b.
43. Hérodien, *Histoire de l'Empire*, I,2,2 : Hérodien pense ici surtout au mariage de Lucilla, veuve de l'empereur Lucius Verus, avec Claudius Pompeianus, mariage qui ne plut, semble-t-il, ni à Lucilla ni à Faustina, sa mère.
44. Cf. plus haut, p. 215.
45. Cf. plus haut, p. 170-180.
46. SVF, t. III, § 125.
47. Platon, *République*, 617 e 1; 620 d 8; *Phédon*, 107 d 7.
48. Cf. plus bas, p. 321-325.
49. Cf. plus haut, p. 179.
50. L. Lavelle, *L'Erreur de Narcisse*, Paris, 1939, p. 111.
51. Cf. plus haut, p. 143.
52. Socrate dans Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VII,3,1145 b 21-27; Platon, *Protagoras*, 345 d; *Gorgias*, 509 e; *Timée*, 86 d.
53. Galien, *De peccatorum dignotione*, 4,1, dans *Corpus medicorum graecorum*, V,4,1,1, Berlin, 1937, p. 53 De Boer; t. V, p. 77 Kühn.
54. Sénèque, *De la clémence*, II,5,4 (= III,4).
55. L. Lavelle, *L'Erreur de Narcisse*, p. 196. Cf. J. de Romilly, *La douceur dans la pensée grecque*, Paris, 1979.
56. Cf. plus bas, p. 312.
57. Cf. plus haut, p. 229.
58. Cf. plus haut, p. 158-159.

58. Arrien, *Entretiens d'Épictète*, III,22,54.
59. Évangile selon Matthieu, 25,40.
60. Sénèque, *De la clémence*, II,5,3 (= III,3).

IX. Le stoïcisme des *Pensées*. Les vertus et la joie

1. *Protagoras*, 325 a et 329 c; *République*, 487 a 5; *Phédon*, 69 b 2; *Lois*, XII,963 et I,630-631.
2. *Stoïciens*, p. 44-46 et 56-58; SVF, t. III, § 262 et ss., § 295 et ss.
3. Cf. plus haut, p. 175.
4. Cf. *Orphei Hymni*, éd. G. Quandt, Berlin, 1955, p. 10.
5. K. Smolak, « Der Hymnus des Mesomedes an die Natur », *Wiener Humanistische Blätter*, Heft 29, 1987, p. 1-13.
6. Cicéron, *Des devoirs*, I,4,13-14; I,5,15, notions développées dans la plus grande partie du livre I.
7. Cf. Cicéron, *Des Lois*, I,31 sur l'apparente conformité avec la nature qui est liée au plaisir et nous égare.
8. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 59,16-17.
9. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X,4,1174 b 33.
10. Sénèque, *De la vie heureuse*, IX,2; cf. *Stoïciens*, p. 46 (§ 94).
11. *Ibid.*, XV,2.
12. *Stoïciens*, p. 53 (§ 116).
13. *Ibid.*, p. 166 (Plutarque, *Des notions communes...*, 35, 1077 b).
14. *Ibid.*, p. 44 (§ 88 : le cours facile de la vie).
15. *Lois*, IV,716 a 1.

X. Marc Aurèle dans ses *Pensées*

1. E. Renan, p. 273.
2. *Ibid.*, p. 267.
3. *Ibid.*, p. 30.
4. *Ibid.*, p. 34.
5. P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, Tübingen, 4^e éd., 1972, p. 238.
6. J. Rist, *Stoic Philosophy*, Cambridge, 1969, p. 286.
7. P. Petit, *La Paix romaine*, 3^e éd., 1982, p. 194 : « Marc Aurèle, philosophe stoïcien du type superstitieux plutôt que rationaliste, malgré les traces d'un désespoir assez négateur à la fin de sa vie... »
8. E. R. Dodds, *Païens et chrétiens...*, p. 22 et 43, n. 2.
9. *Ibid.*, p. 43, n. 2.
10. Cf. plus haut, p. 143.
11. *Histoire Auguste, MA*, V,2, p. 142.
12. Cassius Dion, LXXII,36,1, p. 66.
13. P. Grimal, p. 53.
14. Philostrate, *La Galerie de tableaux*, trad. Bougot, révisé par F. Lissarague, Paris, 1991, p. 59-60.
15. R. Dailly-H. van Effenterre, « Le cas Marc Aurèle », p. 349-350.
16. Cassius Dion, LXXII,6,4, p. 22.

17. Cassius Dion, LXXII,36,2, p. 66.
18. R. Dailly-H. van Effenterre, p. 354.
19. Cf. plus haut, n. 16.
20. T. W. Africa, « The Opium Addiction of Marcus Aurelius », *Journal of History of Ideas*, 1961, p. 98-99. Voir ma réfutation de cet article, parue sous le titre : « Marc Aurèle était-il opiomane ? », dans *Mémorial André-Jean Festugière*, Genève (Cramer), 1984, p. 33-50.
21. Galien, *De antidotis*, I,1 ss., *Opera omnia*, t. XIV, p. 2 et ss. Kühn.
22. *Ibid.*, I,7, p. 42; II, 17, p. 201; II,9, p. 155; voir P. Hadot (1984), p. 38.
23. Galien, *Ad Pisonem de theriaca*, 2, t. XIV, p. 216-217 Kühn.
24. T.W. Africa, p. 102, n. 78.
25. *Ibid.*, p. 101.
26. Th. De Quincey, *Confessions of an English Opium Eater*, Paris, 1964, p. 249 (trad. Moreux).
27. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 99,10; 49,3.
28. *Anthologie Palatine*, livre VII, 472, dans *Anthologie grecque*, t. V, p. 56.
29. SVF, t. II, § 762; *Stoïciens*, p. 178.
30. Platon, *Cratyle*, 402 a; cf. A. A. Long, « Heraclitus and Stoicism », *Philosophia*, Académie d'Athènes, 1975-1976, 5-6, p. 153.
31. Plutarque, *Sur la disparition des oracles*, 39,432 a.
32. Ovide, *Métamorphoses*, XV, 179.
33. Platon, *République*, 486 a, cité par Marc Aurèle, VII,35.
34. Philon d'Alexandrie, *Des lois spéciales*, III,1-2.
35. Maxime de Tyr, XXII,6, p. 91 Dübner.
36. Ovide, *Métamorphoses*, XV,147.
37. Par exemple, Sénèque, *Questions naturelles*, I, praef. 7-13.
38. *Metrodori Epicurei Fragmenta*, fr. 37, éd. A. Körte, dans *Neue Jahrbücher für classische Philologie*, Supplementband, XVII, 1890, p. 557.
39. Cicéron, *Songe de Scipion*, 3,16. Voir A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. II, Paris, 1949, p. 441 et ss.
40. Pascal, *Pensées*, section II, § 72, p. 347 Brunschvicg.
41. Th. De Quincey, p. 253 Moreux.
42. P. Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, Munich, 1954, p. 85.
43. J. Dalfen, *Formgeschichtliche Untersuchungen zu den Selbstbetrachtungen Marc Aurels*, Munich (Inaugural Dissertation, Université de Munich), 1967.
44. M. Alexandre, « Le travail de la sentence chez Marc Aurèle : philosophie et rhétorique », *La Licorne, Publications de la Faculté des lettres et des langues de l'Université de Poitiers*, 1979/3, p. 125-158.
45. R. B. Rutherford, *The Meditations...*, p. 126 et ss.
46. Fronton, *Ad Antonin. Imper.*, *De eloquentia*, 4,8, p. 140,8 Van den Hout; t. II, p. 79 Haines.
47. Fronton, *Ad Antonin. Imper.*, IV, 1, p. 105,4-6 Van den Hout; t. I, p. 305 Haines.
48. Cf. plus haut, p. 185.
49. W. Williams, « Individuality in the Imperial Constitutions : Hadrian and the Antonines », *The Journal of Roman Studies*, t. 66, 1976, p. 78-82.
50. G. Breithaupt, p. 15-16, qui évoque le parallèle avec les titres (placés au début) des 3^e et 4^e livres de l'*Odyssée* : *Ta en Puloi*, *Ta en Lakedaimoni* (Les

choses qui se sont passées à Pylos, Les choses qui se sont passées à Lacédémone). Pour les titres de Marc Aurèle, cela correspond à : Ce qui a été écrit à Carnuntum.

51. W. Theiler, p. 307.
52. Cf. plus bas, p. 282.
53. G. Breithaupt, p. 39.
54. W. Theiler, p. 307. Faut-il attacher de l'importance au fait que Reuchlin, en 1517, cite comme appartenant au livre III un texte du livre IV ? Cf. plus haut, chapitre II, n. 9.
55. W. Theiler, p. 307, pour le problème grammatical.
56. R. B. Rutherford, *Meditations...*, p. 46.
57. Cf. plus haut, p. 43.
58. Cf. plus haut, p. 145-148.
59. W. Theiler, p. 347.
60. *Histoire Auguste, Lucius Verus*, VIII,7-11, p. 224.
61. Cf. plus haut, p. 30, 32 et plus bas, p. 296.
62. Sur ce Caninius Celer, cf. G. W. Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford, 1969, p. 53 (cf. *Histoire Auguste, MA*, II,4, p. 136; Philostrate, *Vie des sophistes*, II, § 524, p. 94). L'Hadrien dont parle ici Marc Aurèle ne peut être le rhéteur Hadrien de Tyr, comme le pense Dalfen, p. 69, car ce rhéteur est mort bien après Caninius Celer et il était toujours vivant au moment où Marc Aurèle écrivait (cf. Philostrate, *Vie des Sophistes*, II, § 590, p. 232).
63. Cf. P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, 1968, p. 12-29.
64. Cf. P. Graindor, *Un milliardaire antique : Hérode Atticus et sa famille*, Le Caire, 1930; W. Ameling, *Herodes Atticus*, 2 vol., Hildesheim, 1983.
65. Sur les documents que nous possédons sur ce procès, cf. J. H. Oliver, *Marcus Aurelius, Aspects of Civil and Cultural Policy in the East*, dans *Hesperia*, Suppl. XIII, 1970. Trad. française des documents par S. Follet, « Lettre de Marc Aurèle aux Athéniens (EM 13366) : nouvelles lectures et interprétations », *Revue de philologie*, LIII, 1979, p. 29-43. Sur le premier procès, cf. Fronton, *Ad Marc. Caesar*, III, 3 ss., p. 37,5 ss. Van den Hout; t. I, p. 59 ss. Haines. Sur les rapports entre Marc Aurèle et Hérode Atticus, G. W. Bowersock, *Greek Sophists* (cité n. 62), p. 49 et 94-100.
66. Fronton, *Ad Verum Imper.*, I,6, p. 111,17 Van den Hout; t. II, p. 154 Haines.
67. Fronton, *Ad Amicos*, I,3, p. 173,28 Van den Hout; t. I, p. 280 Haines.
68. Fronton, *De feriis Alsiensibus*, 4, p. 234,13 Van den Hout; t. II, p. 18 Haines.
69. R. B. Rutherford, *Meditations...*, p. 229.
70. Sur le I^{er} livre des *Pensées*, cf. l'excellent livre de F. Martinazzolli, *La « Successio » di Marco Aurelio*, Bari, 1951.
71. *Histoire Auguste, MA*, XXIX,10, p. 204.
72. Cf. plus haut, p. 174-180.
73. Cf. R. B. Rutherford, *Meditations...*, p. 132.
74. E. Renan, p. 36.
75. *Histoire Auguste, MA*, XXIX, 6, p. 204.
76. Sur Marius Maximus, cf. R. Syme, *Emperors and Biography*, Oxford, 1971, p. 113-114.
77. Cassius Dion, LXXII, 34,4-5, p. 62.

78. Cassius Dion, LXXII, 30,2, p. 52.
79. *Histoire Auguste*, MA, XX,5, p. 182.
80. Cf. plus haut, p. 217-219.
81. Cf. plus haut, p. 32-33.
82. Cassius Dion, LXXII, 34,4, p. 62.
83. E. Renan, p. 272.
84. *Histoire Auguste*, Avidius Cassius, I,8, p. 234.
85. Cf. plus haut, p. 278.
86. *Institut. Justin.*, III,11,1, cité par Williams, p. 80; voir aussi G. Cortassa (1984), p. 574.
87. Sur ces personnages, cf. R. MacMullen, *Enemies of the Roman Order*, Cambridge (Massach.), 1966, p. 1-94.
88. Julien l'Empereur rapproche les figures de Caton et de Dion de Syracuse, à cause de leurs sorts malheureux (*A Thémistius*, 3,256 a).
89. Plutarque, *Dion*, 5,8,960 b; 7,1,960 e; 8,1,961 b; 17,6,965 a; 47,1-9,978 979; 52,1-3,980-981.
90. Sénèque, *De la constance du sage*, VII,1 et *De la providence*, II,9 ss.
91. Plutarque, *Caton le Jeune*, 67-68, 792-793.
92. Arrien, *Entretiens d'Épictète*, I,2,19; IV,1,123.
93. Sur ces problèmes, cf. P. A. Brunt, *The Stoicism and the Principat*, *Papers of the British School at Rome*, vol. 43, 1975, p. 7-35; R.B. Rutherford, *Meditations...*, p. 59-80 (excellente étude sur « Les stoïciens et l'Empire »).
94. Cf. plus haut, p. 234-235.
95. Cf. plus haut, p. 315.
96. Cassius Dion, LXXII,33,2, p. 56.
97. *Histoire Auguste*, MA, XXII,3, p. 186; VIII,1, p. 150.
98. Hérodiens, *Histoire de l'Empire*, I,2,4 et cf. F. Millar, *The Emperor in the Roman World*, Londres, 1977, p. 271-272. Dans la préface de l'édition Loeb (n° 454, p. LXXX), C.R. Whittaker souligne les rapports entre l'idéologie d'Hérodiens et la tradition issue de Claudius Severus.
99. *Histoire Auguste*, MA, XII,1, p. 162.
100. Cf. P. Hadot, art. « Fürstenspiegel », *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. VIII, fasc. 60, 1970, p. 555-632.
101. R. B. Rutherford, *Meditations...*, p. 108.
102. *Histoire Auguste*, Antonin le Pieux, XII,6, p. 130.
103. *Histoire Auguste*, MA, VIII,1, p. 150.
104. Puisqu'Alexandre et Philippe sont de grands conquérants macédoniens, on doit admettre dans ce contexte que le Démétrios dont il est question ici n'est pas Démétrios de Phalère, homme d'État et philosophe aristotélicien, mais le conquérant macédonien Démétrios Poliorcète, le « preneur de villes ». La leçon « de Phalère », attestée par les manuscrits A et T est une glose reprise dans le texte comme l'ont soupçonné H. Schenkl et G. Cortassa.
105. Cicéron, *De l'orateur*, I,230.
106. Cicéron, *Lettres à Atticus*, 2,1,8; Plutarque, *Phocion*, 3,2,742 f.
107. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 95,33.
108. G. Ville, *La Gladiature en Occident des origines à la mort de Domitien*, Rome, 1982, p. 462 et p. 482.
109. *Histoire Auguste*, MA, XXIII,5, p. 190.
110. Cassius Dion, LXXII,29,3, p. 50.
111. Je lis : *hosé* (A) *pronomieia* (*pronoia* AT).
112. Vaclav Havel, *Méditations d'été*, Paris, 1992, p. 137.

Conclusion

1. Nietzsche, *Humain, trop humain*, t. II, *Fragments posthumes*, § 168 (NRF, t. III, 2, p. 74).
2. E. Renan, p. 166.
3. *Ibid.*, p. 162.
4. Cf. plus haut, p. 164-180.
5. Cf. plus haut, p. 166-168.
6. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, 2^e section, trad. Delbos-Philonenko, Paris, 1987, p. 94-95.
7. J. Gernet, *Chine et christianisme*, Paris, 2^e éd., 1991, p. 193.
8. J. Gernet, « La sagesse chez Wang-Fou-tche, philosophe chinois du XVII^e siècle », dans *Les Sagesses du monde*, colloque sous la direction de G. Gadoffre, Paris, 1991, p. 103.
9. Cf. plus haut, p. 122-123 et 181.
10. J. Gernet, « La sagesse... », p. 103.
11. Tang Zhen, *Écrits d'un sage encore inconnu*, trad. J. Gernet, Paris, 1991, p. 97.
12. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 95,33.
13. V. Goldschmidt, *Système stoïcien...*, p. 216-218.

BIBLIOGRAPHIE

Cette bibliographie n'a pas pour objet de rassembler la littérature concernant Marc Aurèle (sur ce point, consulter J. Dalfen ou P. Grimal). Elle est seulement destinée à permettre au lecteur d'identifier les ouvrages que j'ai cités dans les notes.

Sauf indication contraire, les citations de l'*Anthologie grecque*, Aulu-Gelle (livres I-XV), Aurelius Victor, Cicéron, Hérodien, Horace, Lucrèce, Ovide, Perse, Photius, Platon, Pliny le Jeune, Plotin, Plutarque, Sénèque, Strabon, se trouvent dans les volumes de la collection « Les Universités de France » (dite collection Budé), publiée à Paris par Les Belles Lettres. On trouvera les citations de Philon d'Alexandrie dans la collection « Les Œuvres de Philon d'Alexandrie », t. 1-35, Paris, Cerf, 1961-1984.

AFRICA (T.W.) = T.W. Africa, « The Opium Addiction of Marcus Aurelius », *Journal of History of Ideas*, 1961, p. 97-102.

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1959 (nombreuses rééditions); texte grec: Aristotelis *Ethica Nicomachea*, par J. Bywater, Oxford, 1894 (nombreuses rééditions).

ARISTOTE, *Protreptique* = Aristotelis *Fragmenta Selecta*, éd. W.D. Ross, Oxford, 1955 (texte grec seul).

ARRIEN, *Entretiens d'Épictète* (cité parfois Épictète, ou *Propos d'Épictète*) = Épictète, *Entretiens*, texte établi et traduit par J. Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des Universités de France », 1969 (nombreuses rééditions). Voir aussi *Stoïciens*, p. 801-1105 (trad. É. Bréhier et P. Aubenque).

ARRIEN, *Manuel d'Épictète*, trad. fr. et notes par É. Bréhier, J. Pépin et V. Goldschmidt, dans *Stoïciens*, p. 1107-1132; texte grec dans Epictetus, *The Discourses as reported by Arrian, the Manual and Fragments*, with an English Translation by W.A. Oldfather in two volumes, t. II, Londres (Loeb Classical Library, n° 218), 1928 (nombreuses rééditions).

AULU-GELLE = Auli Gellii *Noctium atticarum*, libri XX, rec. Mart. Hertz, Leipzig, Teubner, 1883 (pour les livres XVI-XX, texte latin; pour les livres I-XV, voir dans la « Collection des Universités de France »).

BIRLEY (A.R.) = A.R. Birley, *Marcus Aurelius*, Londres, 1966; 2^e éd., 1987.

BRÉHIER (É.), PÉPIN (J.), GOLDSCHMIDT (V.), traduction annotée de Marc Aurèle, *Pensées*, voir *Stoïciens*.

BREITHAUP (G.) = G. Breithaupt, *De M. Aurelii Antonini commentariis quaestiones selectae*, Göttingen, 1913.

- BRUNT (P.A.), « Marcus Aurelius » = P.A. Brunt, « Marcus Aurelius in his *Meditations* », *Journal of Roman Studies*, t. 64, 1974, p. 1-20.
- CASABON (M.) = *Marci Antonini Imperatoris De Seipso et Ad Seipsum libri XII*, Guil. Xylander... Graece et Latine primus edidit, nunc vero... notas et emendationes adject Mericis Casaubonus, Londres, 1643. Texte grec et latin.
- CASSIUS DION = *Dio's Roman History*, t. IX : Books LXXI-LXXX, par E. Cary et H.B. Foster, Londres (Loeb Classical Library, n° 177), 1925 (nombreuses rééditions).
- CORTASSA (G.) = *Scritti di Marco Aurelio*, ... a cura di Guido Cortassa, Turin, 1984. Textes grecs et latins, trad. italienne. Contient tous les écrits (*Pensées*, *Lettres à Fronto*, *Textes juridiques*) de Marc Aurèle.
- , *Il Filosofo* = G. Cortassa, *Il Filosofo, i libri, la memoria. Poeti e filosofi nei Pensieri di Marco Aurelio*, Turin, 1989.
- DAILLY (R.), EFFENTERRE (H. VAN) = R. Dailly et H. van Effenterre, « Le cas Marc Aurèle. Essai de psychosomatique historique », *Revue des études anciennes*, t. 56, 1954, p. 347-365.
- DALFEN (J.) = *M. Aurelii Antonini ad Se Ipsum Libri XII*, éd. J. Dalfen, Leipzig, Teubner, 1979, rééd. 1987. Texte grec seul ; nouvelle édition critique, avec un excellent index du vocabulaire, mais J. Dalfen considère à tort, me semble-t-il, trop de passages comme des interpolations.
- , *Formgeschichtliche Untersuchungen* = J. Dalfen, *Formgeschichtliche Untersuchungen zu den Selbstbetrachtungen Marc Aurels*, Dissertation, Munich, 1967.
- DAMASCIUS, *In Phaedonem* = *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, vol. II. *Damascius*, L.G. Westerink, Amsterdam, 1977.
- DIELS-KRANZ = *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griechisch und deutsch von Hermann Diels, herausgegeben von Walther Kranz, 3 vol., Berlin, 1954 (nombreuses rééditions). Contient texte grec et traduction allemande des philosophes présocratiques, notamment Héraclite, Démocrite et Empédocle.
- ÉPICTETE, voir ARRIEN.
- EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, éd. et trad. G. Bardy, 4 tomes, Paris, Sources chrétiennes, 1952-1960.
- FARQUHARSON = *The Meditations of the Emperor M. Antoninus*, ed. with transl. and comm. by A.S.L. Farquharson, Oxford, 1944. Texte grec et traduction anglaise. Riche commentaire.
- FRONTON = cité simultanément dans deux éditions : M. Cornelius Fronto, *Epistulae*, schedis tam editis quam ineditis Edm. Hauleri usus, iterum ed. M.P.J. van den Hout, Leipzig, Teubner, 1988 ; *The Correspondence of Marcus Cornelius Fronto, with Marcus Aurelius Antoninus, Lucius Verus, Antoninus and Various Friends*, ed. and transl. by C.R. Haines, in two volumes, Londres (Loeb Classical Library, n° 112), 1919 (nombreuses rééditions).
- GALIEN, éd. Kühn = *Claudii Galeni Opera omnia*, éd. C.G. Kühn, 20 volumes, Leipzig, 1821-1833 (texte grec et traduction latine). Certaines œuvres ont été publiées par différents éditeurs, qui ont été indiqués en note.
- GATAKER = *Marci Antonini Imperatoris de rebus suis, sive de eis quae ad se pertinere censebat libri XII commentario perpetuo explicati atque illustrati*, studio... Thomae Gatakeri, Cambridge, 1652. Texte grec et latin, commentaire en latin extrêmement riche, mais parfois un peu prolixe.
- GOLDSCHMIDT (V.), *Système stoïcien* = V. Goldschmidt, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, 3^e éd., 1977.

- GRIMAL (P.) = P. Grimal, *Marc Aurèle*, Paris, Fayard, 1991.
- HADOT (I.), *Seneca* = I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin, 1969.
- HADOT (P.), « Le présent... » = P. Hadot, « "Le présent seul est notre bonheur." La valeur de l'instant présent chez Goethe et dans la philosophie antique », *Diogenes*, n° 133, 1986, p. 58-81.
- , (1984) = P. Hadot, « Marc Aurèle était-il opiomane ? », *Mémorial André-Jean Festugière. Les Cahiers d'orientalisme*, t. X, Genève, 1984, p. 33-50.
- , *Exercices* = P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, 3^e éd., 1992.
- HÉRODIEN, *Histoire de l'Empire* = *Herodian*, t. I, Books I-IV, with an English Translation by C.R. Whittaker, Londres (Loeb Classical Library, n° 454), 1969.
- Histoire Auguste, MA* = *Histoire Auguste, Vie de Marc Aurèle*, éd. et trad. par A. Chastagnol, Paris, 1994.
- LUCIEN = *Lucian* with an English Translation, by A.M. Harmon, K. Kilburn et M.D. MacLeod, 8 vol., Londres (Loeb Classical Library n° 14, 54, 130, 162, 302, 430, 431, 432). Texte grec et traduction anglaise. Traduction française par É. Chambray, Paris (Garnier), 3 vol., 1933-1934.
- MARC AURÈLE, textes grecs ou traduction des *Pensées*, voir Bréhier, Casaubon, Cortassa (1984), Dalfen (1987), Gataker, Theiler, Trannoy.
- MARTINAZZOLI (P.) = P. Martinazzoli, *La « Successio » di Marco Aurelio. Struttura e spirito del primo libro dei Pensieri*, Bari, 1951.
- NIETZSCHE, *Œuvres philosophiques complètes*, 14 tomes, Paris, NRF, 1974 et ss.
- ORIGÈNE, *Contre Celse*, éd. et trad. M. Borret, 5 vol., Paris, Sources chrétiennes, 1967-1976.
- PLUTARQUE, *Des contradictions des stoïciens, des notions communes contre les stoïciens*, trad. fr. dans *Stoïciens* ; texte grec et trad. angl. dans *Plutarch's Moralia*, XIII, part II, with an English Translation by H. Cherniss, Londres (Loeb Classical Library, n° 470), 1976.
- RENAN (E.) = E. Renan, *Marc Aurèle et la fin du monde antique*, Paris, 1882 (nombreuses rééditions, notamment celle que nous citons : « Le livre de poche », « Biblio/Essais », n° 4015).
- RIST (J.), « Are you a Stoic » = J. Rist, « Are you a Stoic, The Case of Marcus Aurelius », *Jewish and Christian Self-Definition*, éd. par B.F. Meyer et E.P. Sanders, Londres, 1983, p. 23-45.
- RUTHERFORD (R.B.), *Meditations* = R.B. Rutherford, *The Meditations of Marcus Aurelius. A Study*, Oxford, 1989.
- SEXTUS EMPIRICUS, *Against the Logicians* = *Sextus Empiricus*, with an English Translation by R.G. Bury in four volumes, t. II, *Against the Logicians*, Londres (Loeb Classical Library, n° 291), 1935 (nombreuses rééditions). Contient le texte grec et la traduction anglaise de Sextus Empiricus, *Adversus Logicos*, I-II, cité aussi comme *Adversus Mathematicos*, VII, VIII. Il n'existe pas de traduction française de ce texte.
- SIMPLICIUS, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, introd. et édition critique du texte grec par Ilsetraut Hadot, Leyde (Brill) 1996.
- Stobée (J.), *Anthol.* = *Ioannis Stobaei Anthologium* recens. K. Wachsmuth et O. Hense, 5 vol., Berlin, 1884 (plusieurs rééditions).

Stoïciens = *Les Stoïciens*, textes traduits par É. Bréhier, édités sous la direction de P.M. Schuhl, Paris, NRF, « Bibliothèque de la Pléiade », 1962. Textes de Cléanthe, Diogène Laërce, Plutarque, Cicéron, Sénèque, Épictète et Marc Aurèle.

SVF = *Stoicorum Veterum Fragmenta*, coll. H. von Arnim, 4 vol., Leipzig, 1905-1924 (rééd. Wm. C. Brown, Iowa). Texte grec seul.

THEILER = *Kaiser Marc Aurel, Wege zu sich selbst*, éd. W. Theiler, Zurich, 1951 (nombreuses rééditions). Jusqu'à ce jour la meilleure édition du texte grec et la meilleure traduction (en allemand).

TRANNOY = *Marc Aurèle, Pensées*, texte établi et traduit par A.-I. Trannoy, Paris, Les Belles Lettres, « Collection des Universités de France », 1925 (nombreuses rééditions). Texte grec et traduction française, qui n'est pas toujours très bonne. Je prépare pour cette collection une nouvelle édition critique et une nouvelle traduction des *Pensées*.

VOELKE (A.-J.), *Volonté* = A.-J. Voelke, *L'Idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, 1973.

WILLIAMS (W.), « Individuality in the Imperial Constitutions: Hadrian and the Antonines », *Journal of the Roman Studies*, t. 66, 1976, p. 67-83.

XÉNOPHON, *Les Mémoires*, dans Xénophon, *Œuvres complètes*, t. III, Paris, Garnier-Flammarion, 1967.

INDEX DES CITATIONS DES *PENSÉES*

Les chiffres en caractères gras indiquent les citations littérales.

Livre I	278, 295-206, 353, n. 70	3,3	45, 46, 52, 242
3	299	4	282
6	18, 19	4	147
7	22, 23, 30, 80	5	298
9	29	5,2	152, 202, 282
8-16	28-30	5,3	258
11	297, 303	6	282, 304
12	342, n. 57	9	284
14	314-321, 317	10	72
15,8	306	11,1	282
16	30, 296, 319-321	11,4	64
16,1	210	12,3	188, 310
16,5	234, 350, n. 36	13,1	141
17	176, 296, 301-303	13,3	240
17,2	305	14,1	282
17,5	301	14,3	56
17,6	301	14,5	57
17,8	302	15	56, 71, 144
17,9	302	16	139, 282
17,10	302	16,3	346, n. 55
17,11	305	16,6	201, 227
17,12	302	17,1-4	51, 131, 141, 282
17,13	302		
17,14	23, 303	Livre III	279, 282, 292
17,18	15, 303	1	291, 342, n. 57
17,22	87, 303	2	185, 276
		2,6	70
Livre II	279, 282	3	63
1	54-59, 223, 244, 282, 295	4,1	132, 282
2,1-3	131, 282	4,4	202
2,2	45	5	141, 280, 282, 283, 308
2,4	202, 282, 304	6-8	282
3	282, 290	6,1-3	141, 195, 202, 255, 259

6,6	195	32,5	204
7,2	195, 283	33	60, 294, 348, n. 46
7,4	141	34	157, 179
9-11	282	35	44, 64, 276
9,2	61, 254	37	283
10,1	147	39,2	57
10,2	192	40	134, 158
11,1-2	64, 122, 181, 227, 231	41	81, 181
11,3	120	43	135, 271
11,5	233	46,1-4	69-70, 285
12,1	141	48,1	294
13,1	52	48,3	182, 276
14	45, 282	49,1	140
16,1-3	131, 141, 155, 299, 348, n. 55	49,2-5	83
		49,6	52
		50	63, 311
		51	258, 283
Livre IV	283	Livre V	283, 289
1	214	1	293, 304, 333
1,2	349, n. 12	2	57
2	57	3,2	258, 284
3	54-59	5	44, 138, 305
3,1	54, 283, 309	6,3	217
3,3	68	6,6	219
3,5-6	53-59, 164, 166, 283	8	58, 156, 179, 235
3,7-8	56-57, 192	8,4	348, n. 46
3,10	123	8,12	157, 179, 236
3,11	55, 70	9,3-4	256
4	58	9,5	256, 258
4,2	227	10	59
5	310	10,4	264
7	57, 61, 85, 128	10,6	147, 283, 284
8	64	11	283
10	236	13	285
12	219, 319	14	258
15	277	16,1	58
17	283	16,2	44, 121, 285, 310
18	204, 283	16,5	177
21	44	19	57, 123, 126
21,5	56	20,2	213, 349, n. 12
22	61, 202	21	195
23	91, 160, 277, 342 (IV, n. 9)	22	82
24	70, 203	23	135, 271
25	283	24	272
26	54-59, 157, 179, 236	25	146, 284
27	59, 165, 166	26,1	133, 134
28	298	27	141, 177, 282, 283, 284
29	148, 196	28,3	240, 241
32	63		

28,4	275	Livre VII	286
29,2	82	2	53, 66
30	226, 235	2,2	57, 286
31	284, 305	3	63, 64
32	183, 285	5,3	219, 305
33,1-2	182, 276	6	286
33,5	283, 284	7	85, 305
33,6	131	8	126
34,1	258	9	58, 59, 158, 198
36	232	10	286
44	59	11	227, 346, n. 4
		12	275, 308
Livre VI	285	13	216-217, 245, 257
1	183, 285	14	57, 286
5	285	16	57, 131, 286
6	44	17,2	286
7	152, 195, 212, 256	18	286
8	128	19,1	286
10	59, 165	19,2	63, 74
12	44, 285, 309	21	8, 44, 192, 276, 286
13	71, 122, 181	22	54-59, 244, 286
15,2	187	23	183, 286
16	284	25	188, 286
17	258	26,1	240, 286
21	305	27	73
22	342, n. 57	29	62
24	63, 165	29,2	202
26	286, 342, n. 57	29,5	56
27,3	240, 241	29,7	55
30	44, 51, 280, 286, 298,	31-51	44, 286
	304, 319	31,4	70, 286
32	131, 149	33	73
36,1	154, 189, 272	35	72, 286, 352, n. 33
36,2	170	36	286, 287
36,3	184	38-42	286, 287
37	57, 192	44-46	72, 286
38	59, 158	47	189
39	245	48	63, 189
40	183	49	194, 274
42	69, 180	50-51	286
44	59	52	286
44,3-4	171, 176	54	51, 60, 233
44,6	44, 227, 286	55,1	147, 285
46	181, 193, 194, 304	55,2-3	228
47	63, 294	57	61, 236
47,6	243, 259	59	275
50	214, 250, 243	62	286
50,2	349, n. 12	63	82, 240
52	57, 123	64	73
58	146, 285		

66	286	48	137, 139
67	87, 286	49	57, 121
68,3	127, 212, 286	50	127, 276, 288
69	202-203	54	288
72	286	56,1	131
73-74	216	57	258, 288
75	59, 177	59	241, 276
		60	288
Livre VIII	287, 292	Livre IX	288
1	288, 305	1	180, 251-252, 253, 288, 293
1,6	52, 288		
2	204, 288	1,1-2	142, 209, 229, 235
3	324	1,6	235
4	313	1,9	187
5	63	1,10	173
5,2	225	2,4	289
7,1	60, 85, 155, 258, 287	3	289, 311, 314, 342 (IV, n. 9)
7,2	234, 236, 288	6	60, 163, 204, 289
8	288	7	85
9	44, 195, 285, 288, 304, 309	9	59, 246, 289
11	56	10	342 (IV, n. 9)
12	304	11,1	240, 243
13	87	11,2	176, 233, 287
16	219, 305, 319	13	57
17	163	15	57, 123
18	59, 288	17	276
21,2-3	54, 56, 64	18	289
22	119	20	276
22,2	288	21	289
23	61, 200, 201	22	289
24	180, 182	23,2	229
25	63, 288, 294, 295	24	81, 82, 183
26	189, 257	25	56
28,2	85	27,1	289
29	57, 121, 231	27,3	176, 233, 289
30	44, 288	28	59, 165, 167, 168, 188
31	63, 294	29	289, 321, 321-325
32	211-212, 254, 288	30	63
33	276	31	146, 201, 289
34	64, 230, 275	32	188, 189, 272
35	215, 288	34	289
36	149, 212, 221-222	35	57
37	44, 63, 288, 294, 295	36	181, 182
40	57, 121	37	56
41	288	38	305
42	305	39	59, 165, 167
43	231, 232	40	289
45,1	283	41	73
47	57, 125, 288		

42,2	241, 289	9	244, 314
42,6	240	10,4	254
42,12	217	11	57, 125, 290
		12	290
Livre X	289, 292, 293	13,2	241, 319
1	291, 305, 331	13,4	147, 285
2	200	15	242, 290, 308
4	241	16	57, 86, 126, 290
5	157, 179, 237	18	54-59, 82, 290
6-7	59	18,2	166, 167
6,5	256	18,4-5	82, 240
7,4	165	18,7	305
9,1	57, 64, 276	18,15	242
9,2	58, 290	18,18	241, 298, 319
10	182, 275, 277.	18,21	242
11,1	64, 188, 290	20	131
11,2	201	21	319
11,3	61	22-39	44
11,4	258, 348, n. 55	26	73
12	225, 226, 281	27	73
13	137, 138, 283, 289	33-39	83
15	309, 310	33	83
18	188	34	81, 83, 221, 223
19	182, 289	35-36	83
21	158, 246	37	83, 85, 204, 220, 230, 349, n. 12
23	72, 309	38	83
25	237	41	73
27	193, 273		
31,2	44, 63	Livre XII	290, 292
31,5	181, 215	1	291
31,6	288	1,1-2	151
33	59	1,5	187, 293
33,2	256	2	291
33,6	183	3	70, 131, 131-140, 151, 254, 283, 291
34,6	276	7	54-59, 183
35,3	288	8	54-59, 291
36	44, 243, 289, 312, 313	9	155
		10	56, 291
Livre XI	290, 293	14	131, 165, 174
1	57, 163, 186, 190, 290, 291	15	61, 254
		16,1	305
1,1-2	211	18	56, 120, 291
1,3	57, 189, 193, 272, 285	19	291
1,4	229, 245	20	61, 201
2	150, 181, 290	21	55, 56, 192
4	216	22	55-57
5	53		
6	287, 290		
8	64		
8,6	275, 310		

24,1	201	30	228, 278
24,3	193, 272	31,2	348, n. 55
25	57	32,1-2	189, 196 , 271
26	54-59, 131, 144, 149	32,3	146 , 200 , 285
27	63, 348, n. 55	33	291
29	56, 59, 202, 256 , 291	36	237 , 292

Sys I 53 - 367Job: BOOKL163-0347-6 Op: PP/18-09-92/17:24 N° 0611 BLACK

INDEX DES CITATIONS DES *ENTRETIENS* D'ÉPICTÈTE

Les chiffres en caractères gras indiquent les citations littérales.

Préface	66, 77	6,9	207
		10,3	116
Livre I		12,4	241
1,25	65	13,24	324
2,19	354, n. 92	14,7	108
3,1	342, n. 1	16, titre	342, n. 1
4,12	109, 110, 343, n. 23	16,15	211
4,23	84	17,25	109
6,19	113	17,40	345, n. 19
9,1	116	19,5	114
10,8	78	19,9	345, n. 19
10,10	111	19,27	183
12,8	103, 348, n. 55	19,32	110
12,25	109, 157	22,29	110
12,26	197	22,36	239
13,3	116, 332	25,1	114
14,12	176	26	143
17,6	114	26,7	241
17,10	114		
17,22	109	Livre III	
18,20	342, n. 1	2,1-2	103 , 345, n. 23
20,15	103, 348, n. 55	2,3	110
25,18	82	2,5-6	109, 114
26,9	114	2,13-16	345, n. 19
26,13	78	3,14	82
28,4	82, 239	5,10	112
28,10-33	110	8	101
30,1	139	8,5	122
Livre II		10,1	342, n. 1
1,17	132	11,1	304
5	225	10,15	183
5,26	116 , 227 , 230	12,14	113

Sys I fin jobJob: FINFINFI-0100-2 Op: LO/17-01-91/15:54 N° 0604 BLACK

12,15	128		
13,4-8	112, 175	4,39	202
15,6	202	6,20	287
21,4-6	16, 206, 304	6,26	109
21,7	345, n. 19	7,6	111
22,24	349, n. 78	7,31	183
22,41	183	8,12	338, n. 28
22,54	351, n. 54	10,13	109
22,105	83		
23,2	202	Livre V, dans	
23,29	75	Aulu-Gelle	118, 131
24,84	136		
24,86	83, 219, 221	Dans les <i>Pensées</i> de Marc Aurèle	
24,88	82	IV,41	81, 183
24,92-93	83	IV,49	83
24,103	65	V,22	82
25,3	83	V,29,2	82
26,14	109, 114	VII,36	287
26,28	176	VII,63	82
		IX,24	81
Livre IV		XI,33-39	81-83, 85, 220, 221, 223, 230, 349, n. 12
1,100	112	Manuel	345, n. 30
1,103	112	1,1	99, 345, n. 20
1,110	128	1,5	129
1,111	224	2,2	349, n. 12
1,112	136	5	70, 125, 127
1,123	354, n. 92	8	160
1,133	342, n. 3	17	349, n. 83
1,147	73		
4,11-18	107, 109		

Les références aux notes indiquent le n° du chapitre et le n° de la note (X n. 20)

- Académie (platonicienne) : 90, 94.
Achille : I n. 35.
Aelius Aristide : 313.
Aelius Caesar v. Ceionius Commodus.
Africa (T. W.) : 268, 270-271, 274, X n. 20, n. 24, n. 25.
Agrippa (Marcus Vipsanius) : 63.
Alexandre le Platonicien : 29, 30, 296, 300.
Alexandre (M.) : 275, X n. 44.
Alexandre de Cotiaeum : 29, 296, 300.
Alexandre de Damas, péripatéticien : 32.
Alexandre le Grammairien v. Alexandre de Cotiaeum.
Alexandre le Grand : 28, 63, 165, 193, 274, 294, 321, 322, 324, I n. 30.
Alföldy (G.) : I n. 60.
Alsium : 31, 203.
Amiel (H. F.) : 42.
Andromaque le Jeune : 269-270.
Annius Verus (grand-père de Marc Aurèle) : 13, 296, 299, 301.
Annius Verus (père de Marc Aurèle) : 13, 29, 42, 295, 296, 297, 301, 303.
Anthologie palatine : II n. 14, X n. 28.
Antioche : 32, 294.
Antiochus d'Ascalon : 316.
Antipater de Tarse : 99, 208.
Antisthène : 20, 286-287.
Antonins (les) : 227, 286.
Antonin le Pieux (empereur) : 13, 14, 18, 22, 24, 28, 30, 43, 193, 210, 227, 234, 264, 274, 280, 286, 295-297, 303, 304, 307, 317-321.
Aphrodite : 159.
Apollodore de Séleucie : 106.
Apollon : 175.
Apollonius de Chalcédoine : 21, 27-30, 53, 296, 297, 300, 302.
Apulée, *Apologie* : 30.
Aquilée : 14.
Arcésilas de Pitane : 216.
Archédème : 99, 208.
Archimède : 63, 294.
Aréthas (évêque) : 36, 38, 43, II n. 6, n. 7, n. 13, n. 15.
Ariston de Chios : 25-27, 86-87, I n. 40, IV n. 59.
Ariston (jurisconsulte) v. Titius.
Aristophane : 19, I n. 15.
Aristote : 30, 72, 90, 94, 154, 172.
Éthique à Nicomaque : 37, 140, 234, 257, VI n. 26, VIII n. 39, n. 48, IX n. 8.
Parties des Animaux : 185-187.
Protreptique : 167, VII n. 41.
Arius Didyme : 63.
Armisen-Marchetti (M.) : VIII n. 30.
Arns (E.) : 341, II 36, II n. 39.
Arrien de Nicomédie : 75-81.
Arulenus Rusticus v. Junius.
Asclépius : 179-180.
Athéna : 175.

- Athénagore : 32.
 Athos (le mont) : 154, 189, 272.
 Atropos : 156.
 Aufidius Victorinus : 24, 25, 26, 31, I n. 31.
 Auguste (empereur) : 40, 63, 188, 294.
 Augustin (saint) : 24, I n. 30.
Confessions : 295-296, 305.
Soliloques : 47-48, II n. 34.
 Aulu-Gelle : 17, 46-47, 68.
Nuits attiques : 47, 49, 68, 74, 79, 80, 120, 133, II n. 32, III n. 12, IV n. 25, n. 40, n. 43, n. 46-47, VI n. 3, VII n. 43, n. 44.
 Aurelius Victor : 36.
 Avidius Cassius : 14, 35, 266, 280, 307, 312.
 Barth (C.) : 41, II n. 22.
 Baudelaire (Ch.) : 311.
 Benedicta : 297, 302.
 Bergson (H.) : 153, 178, VII n. 9, n. 59.
 Bergson (L.) : II n. 9.
 Bibesco (la princesse) : 188.
 Birley (A. R.) : I n. 7.
 Blake (W.) : 162, VII n. 32.
 Bloch (H.) : I n. 1.
 Bonhöffer (A.) : 99, V n. 18.
 Boter (G.) : IV n. 34.
 Bowersock (G. W.) : I n. 48, n. 60, X n. 62, n. 65.
 Boyancé (P.) : VII n. 16.
 Bréhier (É.) : 90-91, 94-95, 99, 144, IV n. 4, V n. 1, n. 17, VI n. 37, VII n. 11, n. 21, VIII n. 34.
 Breithaupt (G.) : 279, IV n. 48, X n. 50, n. 53.
 Browne (Th.) : 42.
 Brunt (P. A.) : 42, II n. 27, n. 30, n. 37, n. 41, X n. 93.
 Brutus (M. Iunius, assassin de César) : 67, 314-316, 354, X 87.
 Caninius Celer : 295, X n. 62.
 Carnuntum : 41, 43, 278-280, 327, X n. 50.
 Casaubon (M.) : 39, 40, II n. 18-20.
 Cassius (assassin de César) : 315.
 Cassius Dion : 15, 21, 33, 35, 75, 234, 264-268, 270, 307, 311, 318, 323, I n. 5, n. 25, n. 63, II n. 1, VIII n. 38, X n. 12, n. 16, n. 17, n. 77, n. 78, n. 82, n. 96, n. 110.
 Catilius Severus (arrière-grand-père de Marc Aurèle) : 296.
 Caton d'Utique : 16, 76, 294, 314, 316, 322, X n. 87, n. 88.
 Catulus v. Cinna Catulus.
 Ceionius Commodus (Aelius Caesar) : 13.
 César (Jules) : 63, 294, 315, 324.
 Césion : 294.
 Chabrias : 294-295.
 Champlin (E.) : 25, 26, I n. 3, n. 32.
 Charon : 191.
 Chrysippe : 31, 74, 78, 86, 89, 97-99, 111, 124, 128, 140, 147, 152-153, 156, 158, 163, 170-172, 183, 207, 208, 294, VII n. 21.
 Cicéron : 21, 22, 24, 39, 67, 68, 115.
De la nature des dieux : 171, 178, 179, VII n. 45, n. 60.
De l'orateur : 322, X n. 105.
Des devoirs : 208, 255, VIII n. 8, n. 9, IX n. 6.
Des lois : 58, III n. 7.
Des termes extrêmes des biens et des maux : 26, 210-211, I n. 39, V n. 10, VIII n. 6, n. 16.
Lettres à Atticus : 322, X n. 106.
Songe de Scipion : 273, X n. 39.
Tusculanes : VIII n. 28.
 Cilicie : 14.
 Cinna Catulus : 29-30, 32, 296, 300-301, I n. 60.
 Claudel (P.) : 141, VI n. 27.
 Claudius Maximus : 29-30, 32, 295-297, 300, 302, 308, I n. 60.
 Claudius Pompeianus : VIII, n. 40.
 Claudius Severus (consul en 173, gendre de Marc Aurèle) : 30, 32, I n. 50, n. 60.
 Claudius Severus Arabianus (consul en 146, maître de Marc Aurèle) : 29-30, 296, 300, 301, 314-318, X n. 98.
 Cléanthe : 31, 174-175, VII n. 51.
 Clément d'Alexandrie, *Stromata* : IV n. 5.
 Clothô : 156-157, 179, 265.
 Commode (empereur) : 13, 15, 32, 266, 270, 312, 313, I n. 10.
 Conche (M.) : IV n. 3-9.
 Conte (G. B.) : III n. 8.
 Cornutus : 67.
 Cortassa (G.) : II n. 41, IV n. 1, n. 10-12, n. 14, n. 17, n. 19, n. 20, n. 22, n. 23, X n. 86.
 Courcelle (P.) : X n. 63.
 Cratès : 71, 72.
 Crésus : 193, 274, 294.
 D'Agostino (V.) : VIII n. 4.
 Dailly (R.) : 266-268, 270, I n. 62, X n. 15, n. 18.
 Dalfen (J.) : 275, III n. 4, n. 5, X n. 43, n. 62.
 Damascius, *Commentaire au Phédon* : VI n. 1.
 Danube : 14, 15, 32, 36, 45, 266-269, 278-279, 302, 314, 318, 323.
 Déméter : 265.
 Démétrios (métropolite d'Héraclée) : 36.
 Démétrius (le cynique) : 19.
 Démétrius (médecin de Marc Aurèle) : 269.
 Démétrius Poliorcète : 321, 324.
 Démocrate v. *Sentences de Démocrate*.
 Démocrite : 63, 70-72, 203, 286, 294, IV n. 11, n. 12, n. 13.
 Dentatus : 294.
 Denys (tyran de Syracuse) : 316.
 Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines* : I n. 18.
 Derveni (papyrus de) : 156, VII n. 16.
 Descartes (R.) : 172.
 De Quincey (Th.) : 271-274, X n. 26, n. 41.
 Diogène (le cynique) : 20, 324.
 Diogène de Babylone : 209, 237, VIII n. 43.
 Diogène Laërce : 120, IV n. 16.
 Diognète : 18, 19, 20, 22, 29, 296, 299, 300, I n. 14.
 Dion Cassius v. Cassius Dion.
 Dion Chrysostome : 316.
 Dion de Syracuse : 314-316, X n. 87, n. 88.
 Diotimos (affranchi d'Hadrien) : 294, 295.
 Dodds (E.-R.) : 264-265, VII n. 13, X n. 8, n. 9.
 Domitia Lucilla (mère de Marc Aurèle) : 22, 29, 288, 295-297, 299-300, 303, 304.
 Domitien (empereur) : 74, 75, 315-317.
 Dorandi (T.) : 48, II n. 38.
 Duhot (J.-J.) : VII n. 8.
 Égypte : 14.
 Einstein (A.) : 331, Concl. n. 12.
 Éleusis : 15.
 Empédocle : 70, 131, 137, IV n. 10.
 Épaphrodite : 75.
 Épictète : 69-117, 133.
 Épicure : 73, 190.
 Éros : 92.
 Eschyle, *Les Sept contre Thèbes* : 250.
 Eudème de Pergame, péripatéticien : 32.
 Eudoxe (de Cnide) : 63, 294.
 Euripide : 159, 286-287, VII n. 25.
 Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* : I n. 10.
 Évangile de saint Matthieu : 218, 246, VIII n. 23, n. 56.
 Falerne (vin de) : 122.
 Farquharson (A.S.L.) : 41-42, 80, II n. 1, IV n. 47.
 Faustina (épouse d'Antonin le Pieux) : 295.
 Faustina (sa fille, épouse de Marc Aurèle) : 13-15, 270, 280, 295, 297, 301, 303, VIII n. 40.
 Favorinus d'Arles : 74, 75.
 Festugière (A.-J.) : VII n. 51, X n. 39.
 Fittschen (K.) : I n. 2.
 Flavius Boethus : 32, I n. 60.
 Follet (S.) : IV n. 31, n. 33, n. 35, n. 38, X n. 65.
 France (A.) : 150, VII n. 7.
 Fränkel (H.) : 83, 84, IV n. 49, n. 50.
 Frede (M.) : VII n. 43.

- Frédéric II (de Prusse) : 7.
 Fronton : 13, 14, 17-19, 21-25, 27, 29, 31, 45, 67, 203-204, 275, 277, 296, 297, 299, 301, 304, 306, I n. 11, n. 13, n. 29, n. 30, n. 32, n. 46, n. 47, n. 52-54, n. 56, n. 57, II n. 29, IV n. 59, VIII n. 3, X n. 46, n. 47, n. 65, n. 66-68.
 Galien : 38, 67, 77, I n. 60.
Des éléments selon Hippocrate : 70-71, IV n. 13.
Du pronostic : 30, 32-33, 311, I n. 50, n. 60.
Sur la prise de conscience des fautes de l'âme : 239, VIII n. 49.
Sur la thériaque : 269-270, X n. 23.
Sur les antidotes : 268-270; X n. 21.
Sur le livre d'Hippocrate traitant des épidémies : I n. 62.
Sur mes propres livres : 75, IV n. 27.
 Gataker (Th.) : 37, 39-41, II n. 10, n. 21.
 Gavius Clarus (disciple de Fronton) : 298.
 Germaines (les) : 15, 36, 278-280, 306.
 Gernet (J.) : 330, Concl. n. 7, n. 8, n. 10.
 Gesner (A.) : 36.
 Gilliam (J. F.) : 15, I n. 4.
 Goethe (J. W.) : 7.
 Goldschmidt (V.) : 128-129, 154, 332, IV n. 34, V n. 3, VI n. 12, VII n. 12, n. 83, VIII n. 4, n. 6, Concl. n. 14.
 Görgemanns (H.) : 25, I n. 34, n. 35, IV n. 59.
 Goulet-Cazé (M.-O.) : II n. 12.
 Graindor (P.) : X n. 64.
 Gran (= Hron) : 43, 278-280, 327.
 Grimal (P.) : 265, I n. 7, n. 45, X n. 13.
 Guérin (de, M.) : 42.
 Guigues le Chartreux : 42.
 Hadès : 271.
 Hadot (I.) : 21, I n. 27, III n. 10, IV n. 21, n. 42, V n. 6, VIII n. 4, n. 8, n. 28.
 Hadot (P.) : I n. 8, n. 34, n. 40, II n. 11, IV n. 24, n. 50, V n. 8, n. 15, n. 25, n. 31, VII n. 36, n. 56, n. 74, X n. 22, n. 100.
 Hadrien (empereur) : 13, 63, 77, 193, 253, 274, 294, 295, 307, 317, 320.
 Hadrien de Tyr (rhéteur) : X n. 62.
 Hahn (J.) : I n. 10, n. 60.
 Havel (V.) : 325, X n. 111.
 Hécaton : 216.
 Heliké : 221.
 Helvidius Priscus : 314-315, 317, X n. 87.
 Héra : 175.
 Héraclite : 63, 69-70, 90, 180, 271, 286, 294, 324, IV n. 2-9.
 Héras (médecin) : 269.
 Herculaneum : 221, 294.
 Herennius Sénécion : 315.
 Hermès : 191.
 Hérode Atticus : 67, 74, 80, 297, 301, X n. 64, n. 65.
 Hérodien : 235, 318, VIII n. 40, X n. 98.
 Hérodote : 194.
 Hésiode : 290.
 Hiérapolis (= Pammukale) : 75.
 Hipparque : 63.
 Hippocrate : 63, 294.
Histoire Auguste : 17, 19, 21, 27, 28, 30, 36, 264-265, 294, 306, 307, 312, 318, 321, I n. 12, n. 14, n. 24, n. 41-43, n. 49, n. 58, II n. 3, X n. 11, n. 60, n. 62, n. 71, n. 75, n. 79, n. 84, n. 97, n. 99, n. 103, n. 104, n. 109.
 Holzmann (W., dit Xylander) : 36, 39-40, 41.
 Homère : 140, 156, 190, 290.
Iliade : I n. 35, VII n. 15.
Odyssée : VII n. 15, X n. 50.
 Horace, *Satires* : 137, IX n. 10.
 Hugo (V.) : 52, III n. 2.
Hymnes orphiques : 253, IX n. 4.
Institutiones Just. : X n. 86.
 Ioppolo (A.) : I n. 37.

- Jérôme (saint) : 48, II n. 36.
 Jésus-Christ : 40, 141, 218, 246-247, 263, 328.
 Joly (de, J.-P.) : 41, 48, II n. 23, n. 40.
 Joseph Bryennios : II n. 8.
 Julien l'Empereur : X n. 88.
 Junius (Arulenus) Rusticus : 315.
 Junius (Quintus) Rusticus : 18, 21-23, 27-30, 32, 53, 74, 76, 80-81, 296, 297, 299, 300, 302-304, 311, I n. 60, IV n. 59.
 Jupiter : 171, 175, 179.
 Justin (apologiste) : 32, 67, I n. 10.
 Juvénal, *Satires* : 315.
 Kant (E.) : 128, 197-198, 229, 245, 328-329, VII n. 84, VIII n. 33, Concl. n. 6.
 Kidd (I. G.) : VIII n. 4.
 Lachesis : 156.
 Lavelle (L.) : 238, 242, VIII n. 46, n. 51.
 Léonidas de Tarente : 271.
 Lesage : 190.
 Licinius Montanus : 298.
 Lollianus Avitus (proconsul) : 298.
 Long (A. A.) : IV n. 2, X n. 30.
 Lot (F.) : 15, I n. 6.
 Lucien de Samosate : 38, 74-75, 192, II n. 7.
Bibliophile ignorant : IV n. 26.
Charon : 191, VII n. 76.
Défense des Images : 294.
Demonax : IV n. 30.
Dialogues des morts : 191, VII n. 77.
Icaroménippe : 190-191, VII n. 76.
Images : 294.
 Lucilla (fille de Marc Aurèle, épouse de Lucius Verus) : 32, 294, 295, VIII n. 40.
 Lucius (philosophe) : 28, I n. 45.
 Lucius Gellius (ami d'Arrien) : 77, 78, 80.
 Lucius Verus v. Verus.
 Lucrèce : 67, 68.
De la nature des choses : 63, 194, III n. 8, VII n. 80.
 Luschnat (O.) : V n. 6.
 Lycurgue : 20.
 Mach (E.) : 158.
 MacMullen (R.) : I n. 50.
 Marcomans (les) : 14, 278-279.
 Marius Maximus (historien) : 307, X n. 76.
 Marquardt (J.) : I n. 62.
 Martinazzolli (F.) : X n. 70.
 Martius Verus : 14.
 Matidia (tante de Marc Aurèle) : 31.
 Maxime de Tyr : 273, X n. 35.
 Maximus v. Claudius Maximus.
 Mécène : 63.
 Mélon de Sardes : I n. 10.
 Ménandre (comique) : 71.
 Ménippe : 190, 294.
 Mesomedes : 253.
 Métrodore : 273, X n. 38.
 Meyer (Ph.) : II n. 8.
 Millar (C. F.) : X n. 98.
 Misch (G.) : 42, II n. 26.
 Moires (les) : 109, 156-157.
 Monime (le cynique) : 71, 72.
 Moraux (P.) : I n. 51, II n. 12.
 Mugnier (abbé) : VII n. 72.
 Murray (O.) : I n. 50.
 Musonius Rufus : 19, 20, 29, 67, 75, 317, I n. 17, n. 22.
 Mucius Scaevola (Augur) : 22.
 Mucius Scaevola (Pontifex) : 322.
 Néron (empereur) : 46, 75, 266, 299, 315.
 Nerva (empereur) : 315, 317.
 Nicéphore Calliste, *Histoire ecclésiastique* : II n. 4.
 Nietzsche (Fr.) : 160-162, 187, 327, VII n. 27-30, n. 71, n. 74, Concl. n. 1.
 Nock (A. D.) : I n. 30.
 Norden (E.) : VII n. 78.
 Nutton (V.) : I n. 60.
 Oliver (J. H.) : IV n. 32, X n. 65.
 Ollier (F.) : 20, I n. 21.
 Origanion (mimographe) : 294.
 Origène, *Contre Celse* : 75, 178, IV n. 28, VII n. 58.
 Otto (A.) : I n. 36.
 Ovide, *Métamorphoses* : 272-273, X n. 32, n. 36.

- Pactus Thræsea : 314-315, 317, X n. 87.
 Pamphila : 46, 49.
 Panétius : 99, 255.
 Pantheia de Smyrne (maîtresse de Verus) : 294-295.
 Paquet (L.) : IV n. 16.
 Parques (les) v. Moires (les).
 Pascal : 42, 141-142, 172, 195, 273, VI n. 29, n. 30, VII n. 47, X n. 40.
 Paul (saint) : 24.
 Pélopos : 265.
 Pépin (J.) : IV 34.
 Pergamos (mignon de Verus?) : 294-295.
 Perse, *Satires* : 33, I n. 61.
 Pesce (D.) : V n. 27.
 Petit (P.) : 263-264, X n. 7.
 Phalaris (tyran d'Agrigente) : 299.
 Philippe de Macédoine : 193, 274, 294, 321, 322, 324.
 Philition (mimographe) : 294.
 Philon d'Alexandrie,
Allégorie des Lois : VIII n. 36.
De la providence : VII n. 45.
Des lois spéciales : 86, 221, 273, IV n. 55, VIII n. 29, X n. 34.
 Philostrate,
Galerie de tableaux : 265, X n. 14.
Vies des sophistes : I n. 45, n. 48, X n. 62.
 Phocion : 315.
 Phocylide : 40.
 Phoibos (mimographe) : 294.
 Photius, *Bibliothèque* : 79, II n. 31, IV n. 41.
 Platon : 19, 38, 39, 44, 92, 94, 104-106, 138, 140, 143, 237, 238-240, 249, 251, 286, 316, 321, 322, V n. 27.
Apologie : 72, 90.
Banquet : 92, 93, I n. 23.
Charmide : 38.
Cratyle : 271-272, X n. 30.
Gorgias : 72, 238, VIII n. 48.
Lettres : 316, 317.
Lois : 234, 258, VIII n. 39, IX n. 1, n. 14.
Phédon : 38, 237, 316, VIII n. 44, IX n. 1.
Philèbe : 38.
Protagoras : 238, VIII n. 48, IX n. 1.
République : 72, 82, 104-105, 156, 237, 250, 251, 273, 322, V n. 21, VII n. 17, VIII n. 44, IX n. 1, X n. 33.
Théétète : 72, 308-309.
Timée : 140, 238, VIII n. 48.
 Plaute : 24.
 Pline le Jeune, *Lettres* : 19, 25, 26, 317, I n. 17.
 Plotin : 16, 38, 48, 141, 187, 218, 274, VI n. 28, VII n. 70, VIII n. 24.
 Plutarque,
De la tranquillité de l'âme : 47, 49, 341, II 33.
De la vertu morale : 105, 126, V n. 22, VI n. 8.
Des notions communes : VII n. 21, n. 34, IX n. 12.
Sur la disparition des oracles : 272, X n. 31.
Sur les contradictions des stoïciens : 97, V n. 11.
Vie d'Agésilas : I n. 19.
Vie de Brutus : 315.
Vie de Caton le Jeune : 315, X n. 91.
Vie de Cléomène : I n. 19.
Vie de Dion : 315-316, X n. 89.
Vie de Lycurgue : 20, I n. 20.
Vie de Phocion : 315, X n. 106.
 Pohlenz (M.) : V n. 30.
 Polémon : 24.
 Polybe : I n. 19.
 Pompée : 63, 294, 324.
 Pompéi : 221, 294.
 Porphyre : 48.
Vie de Plotin : II n. 35.
 Poséidon : 265.
 Posidonius : 99.
 Pyrrhon : 87.
 Pythagore : 294.
 Quades (les) : 14, 41, 43, 278-280.
 Quintilien : 67, III n. 10.

- Rabbow (P.) : 274, X n. 42.
 Reeves (H.) : 158, VII n. 23.
 Renan (E.) : 7, 42, 180, 262-263, 306, 312, 313, 327-329, I n. 7, II n. 25, VII n. 39, X n. 1-4, n. 74, n. 83, Concl. n. 2, n. 3.
 Reuchlin (J.) : 36, II n. 9, X n. 54.
 Rist (J. M.) : 263, I n. 9, n. 55, III n. 11, VII n. 13, n. 39, X n. 6.
 Rogatianus : 16.
 Romilly (de, J.) : VIII n. 51.
 Romulus : 322.
 Rousseau (J.-J.) : 295.
 Rusticus v. Junius Rusticus.
 Rutherford (R. B.) : 25, 275, 298, I n. 34, n. 45, II n. 30, III n. 4, VII n. 68, n. 72, X n. 45, n. 56, n. 69, n. 73, n. 93, n. 101.
 Sambursky (S.) : VII n. 21.
 Scaevola : v. Mucius Scaevola.
 Schaerer (R.) : 143, VI n. 35.
 Schopenhauer (A.) : 194, VII n. 79.
 Scipion l'Africain : 273, 294.
 Secunda (épouse de Claudius Maximus) : 295.
 Sénèque : 21, 67, 68, 73, 115.
De la clémence : 240, 247, IV n. 21, VIII n. 50, n. 56.
De la colère : 134-135, VI n. 18.
De la constance du sage : 134, 316, VI n. 17, X n. 90.
De la providence : 215, VIII n. 18.
De la tranquillité de l'âme : 209-210, 220, VIII, n. 13, n. 27.
De la vie bienheureuse : 257, VIII n. 21, IX n. 9-10.
Des bienfaits : 163, 207, 210, 212, 216, 220, VII n. 33, VIII n. 7, n. 14, n. 15, n. 17, n. 19, n. 20, n. 27.
Lettres à Lucilius : 19, 26, 91, 133, 134, 163, 166, 167, 168, 184, 189, 221, 222, 232, 256, 271-272, 323, 331, I n. 17, n. 39, V n. 2, VI n. 15, VII n. 33, n. 38, n. 42, n. 69, n. 75, VIII n. 31, n. 35, IX n. 7, X n. 27, n. 107, Concl. n. 13.
Questions naturelles : 174, 175, VII n. 49, n. 50, n. 52-54, X n. 37.
Sentences de Démocrate : 70, 71.
 Sergius Paulus : 32, I n. 60.
 Sextius (Quintus, père et fils, philosophes de l'époque d'Auguste) : 67.
 Sextus de Chéronée : 27, 28-29, 53, 296, 298-300.
 Sextus Empiricus, *Contre les logiciens* : 28, 124, 131, V n. 13, VI n. 7, n. 14.
 Shaftesbury (A.) : 7.
 Simplicius,
Commentaire au Manuel d'Épictète : 75, IV, n. 29.
Commentaire aux Catégories : VII n. 10.
 Sinuessa : 22.
 Sirmium : 15, 280, 296.
 Smolak (K.) : IX, n. 5.
 Socrate : 20, 26, 30, 63, 72, 74, 76, 83, 90, 92, 114, 140, 143-144, 263, 294, 321, 324.
 Solon : 40.
Souda (lexique) : 28, 36, 38, 40, I n. 44, II n. 5, n. 16, IV n. 33.
 Souilhé (J.) : 78, IV n. 39, n. 40.
 Sparte : 20.
 Spinoza : 217, VIII n. 21.
 Stadter (Ph.) : IV n. 31, n. 32.
 Statius Priscus : 14.
 Steinby (M.) : I n. 1.
 Stobée, *Anthologie* : V n. 3.
 Strabon : I n. 18.
 Suidas v. *Souda*.
 Syme (R.) : X n. 73.
 Syrie : 14.
 Tacite, *Vie d'Agricola* : 315, 317.
 Taillardat (J.) : I n. 15.
 Tang Zhen : 330-331, Concl. n. 11.
 Tantale : 265.
 Taurus (platonicien) : 17, 79.
 Theiler (W.) : 11, 279, III n. 5, IV n. 15, VII n. 40, n. 42, X n. 51, n. 54 n. 55, n. 59.
 Thémistius, *Orations* : 21, 35, 38, 76, I n. 26, II n. 2, IV n. 37.
 Theodotus : 297, 302.
 Théognis : 40.

- Théophraste : 72.
 Théophylacte Simocattes : 38, II n. 14.
 Thompson (Fr.) : 158, VII n. 24.
 Thræsea v. Paetus Thræsea.
 Throm (H.) : V n. 25.
 Thucydide : 193.
 Tibère (empereur) : 294.
 Tigerstedt (E. N.) : I n. 21.
 Titius Ariston : 19, 25-26.
 Trajan (empereur) : 25, 294, 317, 320.
 Trannoy (A. I.) : X n. 102.
- Van H. Effenterre : 266-268, 270, I n. 62, X n. 15, n. 18.
 Verus (Lucius, empereur, frère adoptif de Marc Aurèle) : 13, 14, 17, 32, 33, 266, 270, 288, 294-295, 297, 301, 306, 307, 312, 321, I n. 10, n. 45.
 Vespasien (empereur) : 63, 294, 315.
 Vetulenus Civica Barbarus : 32, I n. 60.
 Vienne : 15, 278.
 Ville (G.) : 323, X n. 108.
- Villon (François) : 63, 293-294, III n. 8.
 Voelke (A.-J.) : 109, V n. 26, VI n. 33, VII n. 1, n. 63, VIII n. 11.
 Volésus : 294.
 Voltaire : 192.
- Wang-Fou-tche : 330.
 Wartelle (A.) : I n. 10.
 Wendland (P.) : 263, X n. 5.
 Whittaker (C. R.) : X n. 98.
 Williams (W.) : 278, 313, X n. 49, n. 86.
 Wittgenstein (L.) : 164, VII n. 37.
- Xénocrate : 24, 71, 72.
 Xénophon, *Mémoires* : 76, 78, I n. 23.
 Xylander v. Holzmann.
- Zénon (de Citium) : 31, 78, 89, 91, 94, 98.
 Zeus : 28, 109, 112, 127, 174-175, 177, 190, 191, 253, 284.

INDEX ANALYTIQUE

- accord avec soi-même : 91, 111, 158, 205, 218
 actions appropriées (voir aussi : devoirs) : 102, 104, 133, 204-206, 216, 284
 action conforme à la nature : 217
 action morale achevée à chaque instant : 152, 163-164, 211-213, 258
 âme (sens du mot) : 124, 126, 131
 âme (trois actes de l') : 85, 98-106, 146, 255
 amour des hommes : 244-246
 amour des parties pour le Tout : 159, 228, 246, 258
 amour du Tout pour lui-même : 159, 245, 246
 anachronisme : 9, 39, 265, 274
areté (vertu) : 235
 assentiment : 104, 120-121, 142-144
 autocritique : 305
axia (voir : valeurs) : 83, 230, 232-237
 beauté : 185-187
 bien (élan de l'homme vers le) : 239, 244
 bien commun (soucieux du) : 226-230, 324-325
 casuistique : 208
 causal et matériel (opposition entre) : 56, 62, 65, 291
 cause extérieure : 146, 289
 citations dans les *Pensées* : 44, 69-74, 81-86, 286-287
 Cité du Monde : 53, 58, 91, 116, 227, 229, 256
 clause de réserve : 85, 209-210, 214, 220-224
 cohérence avec soi : 91, 95, 116, 148, 228
 cohérence avec le Tout : 148
 cohérence de la réalité : 59, 115-116, 148, 158
 cohérence du système stoïcien : 90
 coiffure : 33
 colère : 23, 242, 303, 314
 composition entrelacée : 285-290
 composition littéraire soignée : 41, 44, 49, 275-278
 conscience cosmique : 116, 129-130, 155-164, 195-198
 conscience de bien faire : 217-219
 conscience de soi, voir : moi
 conseils (accepter les) : 226, 305
 consentement au monde : 159-164
 conséquences accessoires, voir : impulsion originelle
 conservation de soi : 91, 102, 104, 132, 205
 contemplation de la nature : 113, 188-189, 257
 contradiction : 143-144
 corps comme cadavre : 8, 81, 183
 cour impériale : 285, 310
 crise d'identité : 264

- cylindre : 124
 cynisme : 71, 72, 191

daimôn : 131, 137, 139-141, 147, 176-177, 237, 282, 284
 danse : 151, 154, 164, 211
 définition physique : 122-123, 129, 150, 154, 171, 181-184, 223, 330
 dés (jeu de) : 225-226
 Destin : 52, 59, 102, 109, 132, 135, 155-164, 195-198, 205-216
 destin individuel : 140, 157, 179-180, 283
 devoirs : 87, 132, 205, 206, 234, 284
 dialectique (voir aussi : logique) : 26, 29, 87, 95-98
 dialogue avec soi : 40, 47, 49, 101
dianoia (faculté de réflexion) : 105, 120, 126, 130, 131, 140, 149, 213
 dictée : 47
 Dieu (= Destin, Nature) : 175
 dieux (secours des) : 176, 233
 dieux (suivre les) : 103, 109, 176
 dilemme (Nature ou atomes) : 59, 164-170, 283, 328
 direction de conscience : 21-23
 disciplines (trois – philosophiques) : 51-52, 56, 59-62, 83, 85, 103-117, 136, 249-255, 288
 discipline de l'assentiment ou jugement : 119-144, 231, 251-255
 discipline de l'impulsion ou action : 142-148, 199-247, 251-255, 324
 discipline du désir : 142-198, 200, 224, 236, 251-255
 discours intérieur : 65, 66, 100, 102, 108, 120-129, 133, 142-144, 155, 209
 disjonctive (Nature ou atomes) : 59, 166-170
 dissections : 30, 32
dogmata : 52
 dogmes : 52-59
 dogmes (listes de) : 53-59
 droit à la parole : 317
 droits de l'homme : 331

 échec : 213, 214
 écriture (thérapeutique) : 64, 66, 267
 effort moral et spontanéité : 307

 égalité des fautes : 72
 égalité politique : 234, 317
 émotions involontaires : 133-135
epakolouthêsis (voir : impulsion, conséquences accessoires) : 68, 170, 172, 177
 épaules d'ivoire : 265
 épicurisme : 73, 74, 164-169, 328
 esclaves : 314, 332
 esthétique réaliste : 187
 estomac : 290
 éthique : 94-98, 106-116
 êtres raisonnables (fin de l'univers) : 177-178
 événements : 102, 155-157
 explication de texte : 28, 78, 79

 faillibilité (conscience de la) : 304-305, 313
 fin (distinguée du but) : 210-211
 fin qui justifie l'Univers : 178
 fins (royaume des) : 229, 245
 fonction impériale : 44, 233, 286-287, 319
 franchise de parole : 28

 gladiateurs : 323
 grâces actuelles (et pratique de la philosophie) : 176, 302

 hasard : 165-169
hégemonikon (voir : principe directeur) : 60, 65, 68, 85, 100, 105, 119, 124, 126, 131, 132, 141, 282, 284
 hiérogamie : 158-159, 246
 histoire (se répète) : 194-195
 homme (chose sacrée pour l'homme) : 323, 331-332
 hommes (comme fins) : 243
 hommes (communauté des) : 57, 244, 245
 homme (corps, âme, intellect) : 131
 homogénéité de la réalité : 95, 192-194
hormé (voir : impulsion) : 61, 83, 85, 99, 213, 218, 230
hyparchein (appartenir actuellement) : 152-153
hypexairesis (voir : clause de réserve) : 68, 83, 209

- hypolépsis* (voir : jugement, jugement de valeur) : 68, 70, 99, 121, 128
hypomnêma (voir : notes personnelles) : 45, 49, 77

 ignorance (le mal comme) : 82, 143, 238-240
 impératif catégorique : 329
 implication de tout en tout : 158
 impulsion originelle : 168-174, 177, 186
 impulsion originelle (conséquences accessoires) : 169-179, 184-186
 impulsion naturelle du vivant : 91, 205, 218
 indifférence : 86, 159, 228
 indifférentes (choses) : 86-87, 102, 126, 149, 204-206, 237
 intellectualisme socratique : 90, 126, 143, 238-239
 intention morale (pureté de l') : 195
 intention morale (transcende les actions) : 93, 209-218

 joie : 195, 216-217, 256-259
 journal intime : 42
 jugement : 121
 jugement (tout est) : 56-57, 70-71, 100, 142-144, 239
 jugements de valeur : 55, 71, 101-102, 127-130, 144
 jugements (critique des) : 119-144, 171
 justice : 235
 justice (et indifférence) : 237-238
 justice (tout ce qui arrive, arrive justement) : 236-237

kataléptikos, voir : *phantasia*
kathékonta (voir : actions appropriées) : 87, 102, 103, 104, 111, 204-206, 284
kephalaia (voir : dogmes, listes) : 54-57
koinônîkos (voir : bien commun, soucieux du) : 226, 228

 liberté de choix : 99-105, 115, 125, 139
 liberté du jugement : 115, 124-128, 134, 137, 140

 liberté intérieure : 214, 219, 316
 liberté politique : 317
 liberté réelle : 139
 ligne droite : 258, 283, 287-288
 logique : 87, 106-115, 142, 144
logos : 70, 71, 90, 94, 96, 112, 147, 246, 286
 loi de la Raison universelle : 71, 91, 198, 227, 237
 loi morale : 198, 229

 manteau du philosophe : 19-20
 métamorphose : 55, 63, 70, 129, 172, 188
 moi (délimitation du) : 99-100, 129-142
 moi (prise de conscience du) : 129-142, 162-163, 195-198
 moi comme conscience morale : 195-197
 moi déterminé par le Destin : 137, 195-197, 305
 moi et événements : 157, 236
 moi (ce qui dépend de –) : 65, 82, 99, 138
 montagne (double signification) : 54, 72, 308-309
 mort (comme libération) : 194, 283
 mort (comme phénomène physique) : 165, 293, 310
 mort (imminence de la) : 45, 152, 202, 282-283
 mort (méditation de la) : 188
 mort (préparation non-philosophique à la) : 310-313

 Nature (familiarité avec la) : 70, 187
 Nature (hymne à la) : 253
 Nature universelle : 55, 59, 70, 111, 146-148, 196, 200, 229, 251-254, 258, 284
 nature humaine : 59, 146-148, 199-201, 258, 284
 notes personnelles : 35, 38-41, 45-49, 77, 80-81
 notes prises aux cours : 23, 26, 74, 77, 80

 obstacle (retournement de l') : 210, 213, 215, 235, 288

- opium : 268-270
orexis (désir) : 60, 83, 85, 99
parakolouthésis (voir : impulsion, conséquences accessoires) : 171
 parties de la philosophie, voir philosophie
 pédagogie : 96-98, 109-115
 pessimisme prétendu : 42, 180-195, 263
phantasia (représentation) : 53, 60, 66, 68, 85, 110, 119-121, 123, 124, 129, 132
phantasia kataléptiké (voir : représentation adéquate) : 100-101, 119, 121, 124, 127
 philosophe antique : 16, 21, 73, 75-77
 philosophes autour de Marc Aurèle : 32-33, 311
 philosophie (parties de la) : 79, 94-115
 philosophie et discours sur la philosophie : 17, 87, 96-98, 110, 115
phusis (nature) : 95, 147, 200, 257
 physique : 87, 94-98, 106-116, 123, 130, 159, 187
 piété : 151
 pitié : 174, 240
 plaisir : 257
 politique et morale : 322-325
 présent (bonheur dans le) : 151, 160
 présent (concentration sur le) : 74, 133, 137, 148-154, 212, 222
 présent (définition du) : 152-154
 présent (délimitation du) : 62, 137, 148-154
 présent (présence du Tout dans le) : 57, 158, 193
 prévision des maux : 220-224
 prière au Monde : 160
 principe directeur : 65, 106, 124-140, 284, 289, 291, 324
 programme politique : 324-325
 progrès spirituel : 72-73, 93
 providence (n'est pas toute-puissante) : 172
 providence et choses indifférentes : 233, 289
 providence générale : 236, 303
 providence particulière : 174-180, 237, 302, 303
 pureté d'intention : 329
 Raison universelle : 56, 91-94, 115-116, 155, 195-199
 Raison universelle (identification avec) : 47, 92, 93, 116, 135, 139, 141, 195-199
 Raison et matière : 183
 raison humaine : 56, 91-94
 raison dépravée : 93, 105, 126, 138
 raisons séminales : 173
 regard d'en haut : 188-193, 272-273
 règles de vie, voir : disciplines
 renommée : 56, 192
 répétitions littérales : 64-66
 représentation adéquate : 100-102, 104, 119-129, 148, 172
 responsabilité : 72
 retour éternel : 91-92, 112, 160-162, 172, 285
 retraite spirituelle : 54, 57, 283
 rêve de Marc Aurèle : 265
 rhétorique : 17, 22, 27, 302
 sage : 70, 72, 92-93, 96, 120, 121, 134, 158, 178, 208, 210, 212, 215, 316
 sentence : 275-277, 327
 sexualité : 301-303
 simplicité : 301
 sincérité : 242, 306, 308
 spartiate (éducation) : 20
 spontanéité de l'action morale : 217-219, 242, 308
 stoïcisme de Marc Aurèle : 16, 31, 68, 119-259
 stoïcisme « universel » : 330
 subdisjonctive : 166-170
 suicide : 207
sumbainon : 155-156
sunkatathesis (voir : assentiment) : 104, 121
 tendresse d'affection : 297-298
theôrêma : 53, 98
 tissage : 156-157
topos : 83, 106-107, 109
 Tout cosmique (amour du – pour lui-même) : 246

- Tout cosmique (conscience d'être partie du) : 98, 108, 111-115, 228, 230, 245
 tragédie : 287
 tyrannie : 298
 ulcère gastrique : 267
 unité (tendance à l') : 228, 229, 289
 utopie : 321-325
 valeur, voir : jugement de valeur
 valeur absolue de l'intention bonne : 90, 93, 141, 152, 163, 167, 184, 195, 211, 229, 250, 259, 282, 310, 314
 valeurs : 205, 230-238
 vanité des choses sans valeur morale : 57, 64, 180-195
 vertus : 104-105, 195, 213, 249-255, 299
 vertu, récompense d'elle-même : 257
 vraisemblance des choix pratiques : 87, 93, 102, 104, 207-209

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS.....	7
I. L'EMPEREUR-PHILOSOPHE.....	13
1. Une jeunesse heureuse, un règne tourmenté....	13
2. L'évolution vers la philosophie.....	16
3. Insouciance d'un jeune prince et rêves de vie aus- tère	18
4. Junius Rusticus	21
5. Lecture d' « Ariston ».....	24
6. Les professeurs et les amis.....	27
7. L'empereur-philosophe	31
II. PREMIERS APERÇUS SUR LES <i>PENSÉES</i> ...	35
1. Destin d'un texte	35
2. Le titre.....	37
3. Hypothèses sur le genre littéraire de l'ouvrage .	39
4. Un étrange ouvrage	42
5. Les <i>Pensées</i> comme notes personnelles (<i>hypomné- mata</i>)	45
III. LES <i>PENSÉES</i> COMME EXERCICES SPIRI- TUELS... ..	51
1. La « pratique » et la « théorie »	51
2. Les dogmes et leur formulation.....	53
3. Les trois règles de vie ou disciplines.....	59
4. Les exercices de l'imagination	62

5. L'écriture comme exercice spirituel	64
6. Des exercices « grecs »	67
IV. L'ESCLAVE-PHILOSOPHE ET L'EMPEREUR- PHILOSOPHE. ÉPICTÈTE ET LES <i>PENSÉES</i>	69
1. Souvenirs de lectures philosophiques	69
2. L'enseignement d'Épictète	74
3. Les citations d'Épictète dans les <i>Pensées</i>	81
4. Les trois règles de vie ou disciplines selon Épictète	85
5. Influence d'Ariston?	86
V. LE STOÏCISME D'ÉPICTÈTE	89
1. Caractéristiques générales du stoïcisme	89
2. Les parties de la philosophie selon les stoïciens	94
3. Les trois actes de l'âme et les trois thèmes d'exer- cice selon Épictète	98
4. Les trois thèmes d'exercice et les trois parties de la philosophie	106
5. La cohérence du Tout	115
VI. LE STOÏCISME DES <i>PENSÉES</i> . LA CITADELLE INTÉRIEURE OU LA DISCIPLINE DE L'ASSENTIMENT ...	119
1. La discipline de l'assentiment	119
– La représentation objective ou adéquate	119
– La définition « physique »	122
2. La citadelle intérieure	123
– Les choses ne touchent pas l'âme	123
– L'âme est libre de juger des choses comme elle le veut	126
– Un idéalisme critique?	128
– La découverte simultanée du monde et du moi	129
– Circonscrire le moi	130
– « Tout est affaire de jugement de valeur » ...	142
VII. LE STOÏCISME DES <i>PENSÉES</i> . LA DISCIPLINE DU DÉSIR OU L' <i>AMOR FATI</i>	145
1. Discipline du désir et discipline de l'impulsion	145
2. Circonscrire le présent	148

3. Le présent, l'événement et la conscience cosmique	155
4. <i>Amor fati</i>	160
5. La providence ou les atomes?	164
6. Pessimisme?	180
7. Les niveaux de la conscience cosmique	195

VIII. LE STOÏCISME DES <i>PENSÉES</i> . LA DISCIPLINE DE L'ACTION OU L'ACTION AU SERVICE DES HOMMES	199
1. La discipline de l'action	199
2. Le sérieux de l'action	201
3. Les « actions appropriées » (<i>kathékonta</i>)	204
4. L'incertitude et le souci	206
5. L'intention morale ou le feu que toute matière alimente	209
6. La liberté intérieure à l'égard des actions : pureté et simplicité de l'intention	216
7. La « clause de réserve » et les exercices pour se préparer à affronter les difficultés	220
8. Résignation?	224
9. L'altruisme	226
10. Action et valeur, justice et impartialité	230
11. Pitié, douceur et bienveillance	238
12. L'amour d'autrui	244

IX. LE STOÏCISME DES <i>PENSÉES</i> . LES VERTUS ET LA JOIE	249
1. Les trois vertus et les trois disciplines	249
2. La joie	256

X. MARC AURÈLE DANS SES <i>PENSÉES</i>	261
1. L'auteur et son œuvre	261
2. Les limites de la psychologie historique	262
– Le cas Marc Aurèle	262
– Marc Aurèle opiomane?	268
3. La recherche stylistique	275
4. Repères chronologiques	278
5. Les livres II-XII	281
6. Le souvenir des disparus	293
7. Les « Confessions » de Marc Aurèle	295

8. <i>Verus</i> ou <i>Fictus</i> : « Sincère » ou « Affecté » ...	306
9. La solitude de l'empereur et celle du philosophe	308
10. Modèles politiques.....	314
11. « N'espère pas la République de Platon »	321

CONCLUSION.....	327
-----------------	-----

ANNEXES

Notes.....	337
Bibliographie	357
Index des citations des <i>Pensées</i>	361
Index des citations des <i>Entretiens</i> d'Épictète.....	367
Index des noms propres.....	369
Index analytique	377

Achevé d'imprimer en France
par Dupli-Print à Domont (95)
en mai 2011

N° d'impression : 174814

Dépôt légal : octobre 2008
15 10 8926 4/08

LA CITADELLE INTÉRIEURE

En écrivant ses *Pensées*, Marc Aurèle bâtit en lui-même une citadelle inaccessible aux troubles des passions. Mais cette citadelle, où règne la sérénité, n'est pas une tour d'ivoire dans laquelle il se réfugierait en un égoïsme transcendant ; elle est bien plutôt à la fois le haut lieu, d'où l'on accède à un immense champ de vision, et la base d'opérations qui permet d'agir au loin. Autrement dit, les *Pensées* sont le livre d'un homme d'action, qui cherche la sérénité, parce qu'elle est la condition indispensable de l'efficacité, et pour qui l'action humaine n'a de valeur profonde et durable que si elle s'insère dans la perspective du Tout de l'Univers et de la communauté de tous les hommes. Mais une telle attitude n'est autre que le stoïcisme lui-même, précisément sous la forme sous laquelle Épictète l'avait révélé à Marc Aurèle. Lorsque l'empereur s'efforce dans son livre de pratiquer trois disciplines fondamentales : voir la réalité telle qu'elle est, en se libérant de tout préjugé passionnel, accepter avec amour les événements tels qu'ils résultent du cours général de la Nature, agir au service de la communauté humaine, il ne fait rien d'autre que de s'exercer dans les trois parties de la philosophie telles qu'Épictète les avait définies. Les *Pensées* s'organisent autour du schéma ternaire. C'est pourquoi la présente introduction aux *Pensées* de Marc Aurèle pourra être lue en un certain sens comme une introduction au stoïcisme antique. N'y aurait-il pas finalement un stoïcisme éternel qui, à travers le temps et l'espace, serait l'une des attitudes possibles de la conscience humaine ?

P.H.

Pierre Hadot est depuis 1991 professeur honoraire au Collège de France. Ses recherches se sont concentrées tout d'abord sur les rapports entre hellénisme et christianisme, puis sur la mystique néoplatonicienne et la philosophie d'époque hellénistique. Elles se sont maintenant orientées vers une description générale du phénomène spirituel que représente la philosophie.

ISBN 978-2-213-02984-9



35-8926-4 X-2008
24 € prix TTC France

9 782213 029849

Document Lauros Giraudon

