



**Aitia**

Regards sur la culture hellénistique au XXI<sup>e</sup> siècle

12 | 2022

Lectures du livre III des *Entretiens* d'Épictète

---

## Le masque de Socrate dans le théâtre du monde d'Épictète-Arrien

*The Mask of Socrates in Epictetus-Arrian's World Theatre*

*La maschera di Socrate nel teatro del mondo di Epitteto-Arriano*

**Pedro Pablo Fuentes González**

---



**Édition électronique**

URL : <https://journals.openedition.org/aitia/10754>

DOI : [10.4000/aitia.10754](https://doi.org/10.4000/aitia.10754)

ISSN : 1775-4275

**Éditeur**

ENS Éditions

Ce document vous est offert par Université de Lille



**Référence électronique**

Pedro Pablo Fuentes González, « Le masque de Socrate dans le théâtre du monde d'Épictète-Arrien », *Aitia* [En ligne], 12 | 2022, mis en ligne le 09 décembre 2022, consulté le 11 décembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/aitia/10754> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/aitia.10754>

---



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

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



## Le masque de Socrate dans le théâtre du monde d'Épictète-Arrien

Pedro Pablo Fuentes González  
Universidad de Granada

### Socrate, entre réalité et fiction

- 1 Peu de noms peuvent nous évoquer en même temps autant de force et de mystère, autant de lumières et d'ombres que celui de Socrate. L'emploi dans le titre de ma contribution de l'expression « le masque de Socrate » s'explique déjà en partie pour cette raison, même s'il obéit aussi à la métaphore du théâtre du monde qui apparaît également dans le titre et qui, comme nous le verrons, a une fonctionnalité plus précise dans le cadre des *Diatribes* d'Épictète-Arrien. En effet Socrate a autant séduit que dérouté les chercheurs, tellement sa figure apparaît flottante et insaisissable<sup>1</sup>. Comme l'a dit récemment Livio Rossetti, l'un des savants qui l'a sans doute

---

<sup>1</sup> Comme on le sait, la « nature déroutante » (ἀπομία) de Socrate est déjà remarquée par Alcibiade dans le *Banquet* (215 a - 221 d) de Platon (cf. *Apologie de Socrate*, 26 e ; Plutarque, *Sur le démon de Socrate*, 588 d). Voir J. Lombard, *La leçon de philosophie de Socrate à Épictète : lecture des Entretiens*, Paris, L'Harmattan, Éducation et Philosophie, 2017, p. 19 n. 3. À la suite de Friedrich Nietzsche et d'autres, P. Hadot (« La figure de Socrate », dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Études augustiniennes, 1987, p. 77-116, spécialement p. 79-95) interprète à juste titre cet aspect de la figure de Socrate comme un « masque » : « Socrate se masque et aussi sert de masque aux autres. Socrate se masque lui-même : c'est la fameuse ironie socratique [...]. Parce qu'il était lui-même masqué, Socrate est devenu le *prosopon*, le masque, de personnalités qui ont eu besoin de s'abriter derrière lui. [...] Il y a là un phénomène extrêmement complexe par ses implications littéraires, pédagogiques et psychologiques. [...] Le masque, le *prosopon*, de Socrate, déroutant et insaisissable, jette le trouble dans l'âme du lecteur et la conduit à une prise de conscience qui peut aller jusqu'à la conversion philosophique » (p. 80-81 ; cf. P. Hadot, *Éloge de Socrate*, Paris, Allia, 1998, p. 12-13). Cet aspect déstabilisateur et déconcertant a été mis en relief récemment comme capital dans la personnalité de Socrate par F. Roustang, *Le secret de Socrate pour changer la vie*, Paris, Odile Jacob, 2009 (voir le compte rendu de L. Rossetti, *PhilosAnt* 10, 2010, p. 281-284).

le mieux étudié et compris de nos jours, « Socrate, on le sait, est une épine dans le pied de l'exégète, qui court toujours le risque de le banaliser ou – pire encore – de le remodeler à sa guise, jusqu'à en faire un Socrate "de complaisance"<sup>2</sup> ». Où se trouve le Socrate homme historique, où le Socrate philosophe ? Comme on le sait, c'est au XIX<sup>e</sup> siècle que cette « question socratique », qui a été l'objet, depuis, d'un grand développement, a été soulevée. Il suffit de renvoyer pour cela à la riche notice consacrée à Socrate par Michel Narcy dans le *Dictionnaire des philosophes antiques*, une notice qui s'ouvre à juste titre par le traitement de cette question<sup>3</sup>. Indépendamment de la position concrète que chacun d'entre nous adopte à ce sujet, nous pourrions tous nous accorder sur ce principe qui préside au traitement que lui donne M. Narcy :

rien ou presque de ce que nous pensons savoir sur Socrate n'est dissociable du point de vue propre à celui qui nous le fait savoir et, de toute information qui nous est donnée sur Socrate, on peut craindre qu'elle ne nous en apprenne plus sur l'informateur que sur Socrate lui-même (p. 399).

- 2 Personnellement, je me range volontiers du côté de ceux qui, comme Louis-André Dorion, invitent à lire les témoignages sur Socrate qui nous sont parvenus pour eux-mêmes et non comme une source d'informations dont l'exactitude peut toujours être mise en doute, en l'absence de toute connaissance directe<sup>4</sup>. Je défends ainsi pour le principe qu'il faut analyser Socrate partout (y compris, chez Platon ou Xénophon) comme une figure ou un personnage littéraire (de la littérature que l'on peut bien appeler « socratique » à juste titre par le rôle déterminant qu'y joue Socrate), même s'il a vraiment existé. Il va sans dire que cet arrière-plan historique invite toujours à s'interroger sur ce qui subsiste du Socrate réel dans cette littérature socratique, car M. Narcy a sans doute raison aussi de dire que nous ne devons pas exagérer le caractère fictionnel de la littérature socratique jusqu'à imaginer Socrate comme un pur mythe ou une légende (p. 406). C'est donc l'analyse de cette littérature pour elle-même qui doit présider à nos recherches sur Socrate, et c'est elle en tout cas qui a présidé à mon approche de la figure de Socrate telle qu'on la trouve dans les *Diatribes* d'Épictète-Arrien.

### Arrien comme le véritable auteur des *Entretiens*, ou la stratégie du disciple

- 3 Il me faut aborder préalablement un autre problème dont fait état le titre de ma contribution et qui est lié à celui que je viens d'évoquer. Avec la formule « Épictète-Arrien » je veux souligner qu'il faut viser Arrien lorsqu'on aborde l'analyse des textes des *Diatribes* d'Épictète du point de vue de leur auteur. Les quatre livres des *Diatribes* (Διατριβαί est le nom qui figure dans la tradition manuscrite) qui nous sont parvenus ne représentent qu'une partie (peut-être la moitié) de ce qui serait l'ouvrage complet (nous avons en effet des fragments qui ne correspondent à aucun de nos quatre livres), et même si ces textes sont évoqués dans l'Antiquité et à Byzance sous des noms très différents (λόγοι, ὑπομνήματα, διαλέξεις-*dissertationes*, ἀπομνημονεύματα,

---

<sup>2</sup> L. Rossetti, art. cit., p. 281.

<sup>3</sup> M. Narcy, *DPha* VI, s.v. « Socrate d'Athènes », 2016, p. 399-417, spécialement p. 399-408.

<sup>4</sup> L.-A. Dorion, « L'exégèse straussienne de Xénophon : le cas paradigmatique des *Mémoires* IV 4 », *PhilosAnt* 1, 2001, p. 87-118, repris dans *L'autre Socrate : études sur les écrits socratiques de Xénophon*, Paris, Les Belles Lettres, L'Âne d'or, 2013, p. 51-92 ; M. Narcy, art. cit., p. 406.

σχολαί, διατριβαί, προτρεπτικαὶ ὁμιλίαι, ὁμιλίαι), on s'accorde d'ordinaire sur le fait qu'il s'agit toujours d'un seul et même ouvrage d'Arrien. Celui-ci, voulant condenser, selon le témoignage de Simplicius, les parties les plus significatives et les plus frappantes de l'enseignement d'Épictète<sup>5</sup> l'aurait plus tard abrégé sous la forme du *Manuel* qui nous est aussi parvenu, lequel contient des passages qui ne correspondent pas non plus à chacun de nos livres. Il faut cependant reconnaître que la notice de Photius, quand il décrit dans sa *Bibliothèque* la production philosophique d'Arrien autour de son maître Épictète, garde un point obscur, car Photius y affirme clairement qu'Arrien aurait écrit non seulement huit livres de Διατριβαί d'Épictète mais aussi douze livres d'Ὀμιλία du même philosophe<sup>6</sup>. Si on accorde du crédit à ce témoignage, comme récemment Luciano Canfora considère qu'il est sage de le faire<sup>7</sup>, on ne peut que reconnaître aujourd'hui notre ignorance sur la configuration et l'étendue concrètes de cette production<sup>8</sup>. Mais, quoi qu'il en soit, il est indéniable qu'Arrien se trouve toujours derrière cette production en tant que son auteur.

- 4 La question de la part qu'il faut lui attribuer dans la composition des *Diatribes* ou *Entretiens* d'Épictète a fait aussi l'objet d'un grand débat, sur lequel je ne peux pas m'arrêter ici dans le détail<sup>9</sup>. Je me borne à rappeler qu'à l'encontre de l'hypothèse traditionnelle et courante, formulée par Karl Hartmann<sup>10</sup>, selon laquelle Arrien se serait contenté de reproduire les notes qu'il aurait prises (prétendument à l'aide d'un système d'écriture sténographique) des leçons qu'il avait entendues dans sa jeunesse auprès de son maître Épictète<sup>11</sup>, d'autres savants, comme Gerhard Wirth, Philip Stadter ou Stephan Lorenz Radt, ont insisté à juste titre sur l'importance du travail littéraire fourni par Arrien<sup>12</sup>. Pour ma part, je n'hésite pas à me ranger clairement du côté de

<sup>5</sup> Simplicius, *Commentaire au Manuel d'Épictète*, préface (p. 192, 1-4 l. Hadot = test. 3 Schenkl = test. 4 Roos-Wirth).

<sup>6</sup> Photius, *Bibliothèque*, cod. 58, 17 b, 17-20, t. I, p. 52 Henry (= test. 6 Schenkl = test. 2 Roos-Wirth). Aucune des hypothèses qui ont été formulées à partir de ces dénominations différentes et de la notice de Photius n'est convaincante. Je renvoie sur ce sujet à P. P. Fuentes González, *DPhA* III, s.v. « Épictète », 2000, p. 106-151, spécialement p. 120-121.

<sup>7</sup> N. Bianchi, C. Schiano (éd.), *Fozio, Biblioteca*, introduzione di Luciano Canfora ; nota sulla tradizione manoscritta di S. Micunco, Pise, Edizioni della Normale, 2016, p. 982, notice 58, n. 3 (la note est bien de L. Canfora).

<sup>8</sup> Dans la même préface de son *Commentaire au Manuel d'Épictète*, Simplicius affirme qu'Arrien « a écrit sur la vie et sur la mort d'Épictète », ce qui a été interprété par certains critiques au sens qu'il aurait écrit une biographie proprement dite de son maître, publiée comme introduction au *Manuel*, alors que selon d'autres Simplicius fait ici allusion à des passages perdus des *Entretiens*. H. Schenkl (*Epicteti dissertationes ab Arriano digestae*, Leipzig, Teubner, BT, 1894, 1916, réimpr. 1965, p. XVI) allait même jusqu'à imaginer un passage (perdu) où Arrien, dans le dessein de montrer la tranquillité d'âme dont jouit celui qui ne considère pas la mort comme un mal, aurait présenté Épictète moribond en train de dialoguer une dernière fois avec ses amis et disciples, à l'instar de ce que fit Platon avec Socrate. Pour sa part, I. Hadot (*Simplicius, Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, introd. et éd. critique du texte grec, Leyde, Brill, *Philosophia Antiqua* 66, 1995, p. 152-157) considère que le passage de la préface fait bien allusion à une *Vie* d'Épictète par Arrien, qui aurait été d'ailleurs utilisée par Simplicius pour certains détails biographiques concernant le philosophe. Voir P.P. Fuentes González, art. cit., p. 111-112.

<sup>9</sup> Voir mon esquisse à ce sujet, art. cit., p. 121-123.

<sup>10</sup> K. Hartmann, « Arrian und Epiktet », *Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum* 15, 1905, p. 248-275.

<sup>11</sup> Voir aussi A. B. Bosworth, « Arrian's Literary Development », *CQ* 22, 1972, p. 163-185, spécialement p. 183.

<sup>12</sup> G. Wirth, « Anmerkungen zur Arrianbiographie: Appian, Arrian, Lukian », *Historia* 13, 1964, p. 209-245 ; P. A. Stadter, *Arrian of Nicomedia*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1980, p. 26-28 ; S. L. Radt, « Zu Epiktets Diatriben », *Mnemosyne* 43, 1990, p. 364-373 ; B. Wehner, *Die Funktion der Dialogstruktur in Epiktets Diatriben*,

ceux qui considèrent Arrien comme l'auteur proprement dit et donc comme le responsable premier et ultime des *Diatribes* en tant qu'œuvre littéraire<sup>13</sup>.

- 5 Rappelons que le noyau de ce débat se trouve dans la lettre, adressée à un certain Lucius Gellius, qu'Arrien lui-même a placée en tête des discours (λόγοι est le terme qu'il y utilise) de son maître Épictète, où il affirme ne pas avoir composé (συγγράψαι) ces discours et ne pas les avoir lui-même livrés au public (« aux hommes », εἰς ἀνθρώπους), mais s'être efforcé seulement, lorsqu'il était son auditeur, de les écrire mot à mot comme des « aide-mémoire » (ὑπομνήματα) destinés à lui-même, afin de pouvoir retenir en vue de l'avenir la pensée et le franc-parler du philosophe<sup>14</sup>. Arrien dit par conséquent que nous devons les envisager comme des discours que l'on adresserait spontanément à quelqu'un et nullement comme ceux que l'on composerait en vue de la postérité. Il ajoute que c'est à son insu et contre sa volonté que ces discours auraient commencé à circuler publiquement, et que pour cette raison il s'est décidé à les publier lui-même. À ce sujet, il déclare qu'il est sans grande importance pour lui de passer pour un auteur qui ne se trouverait pas à la hauteur (οὐχ ἰκανός), d'autant plus qu'Épictète lui-même, lorsqu'il parlait, ne se souciait que de « mobiliser vers le meilleur les pensées de ses auditeurs » (κινῆσαι τὰς γνώμας τῶν ἀκουόντων πρὸς τὰ βέλτιστα). Arrien estime, pour conclure, que c'est bien ce résultat que devraient produire « les discours des philosophes » (τοὺς τῶν φιλοσόφων λόγους), et que, s'il arrivait éventuellement que les discours qu'il présente ne produisent pas d'eux-mêmes cet effet, ce serait soit parce qu'il en serait peut-être lui-même la cause, soit parce que ce serait peut-être inévitable.
- 6 *Lethos* qu'adopte Arrien pour lui-même en tant qu'auteur (συγγραφεύς) est paradoxal : il prétend ne pas exister comme tel dans les textes auxquels cette lettre sert de présentation ; il prétend, en disparaissant, nous placer directement devant le philosophe qu'il a fréquenté pendant sa jeunesse (c'est du moins le but que vise la fiction qu'il veut créer chez nous), comme si, par une espèce de théurgie, il faisait directement à son lecteur le cadeau merveilleux de ses années de formation en philosophie auprès de son maître lui-même. À en croire la plupart des exégètes modernes, il paraît avoir réussi à imposer sa fiction. De fait, il est très rare qu'on ait lu cette lettre en dépassant sa littéralité et les éditeurs ont eu tendance à mettre les *Entretiens* directement sous le nom d'Épictète, en ne laissant à Arrien que la responsabilité de la lettre. Or, à l'encontre de cette approche qui domine encore de nos jours, il faut citer tout d'abord Gerhard Wirth, qui a été le premier à interpréter les déclarations d'Arrien (il reproduirait littéralement les enseignements oraux de son maître et s'excuserait, par conséquent, de ne pas les présenter d'une façon plus élaborée) comme de simples *lieux communs* littéraires visant à légitimer l'édition et à la présenter de façon modeste, par souci de *captatio benevolentiae*. Dans cette ligne, il affirmait qu'Arrien avait opéré une sélection dans les λόγοι de son maître et qu'il avait réuni des morceaux séparés dans le temps, en soumettant en général le matériel de départ à une activité littéraire très développée, si bien que l'on devrait considérer les *Diatribes* comme son œuvre plutôt que comme

---

Stuttgart, Steiner, *Philosophie der Antike* 13, 2000, p. 38-40 ; G. J. Boter, « Evaluating Others and Evaluating Oneself in Epictetus' *Discourses* », dans *Valuing Others in Classical Antiquity*, I. Sluiter, R. M. Rosen (dir.), Leyde, Brill, *Mnemosyne*. Suppl. 323, 2010, p. 323-351, spécialement p. 326-327.

<sup>13</sup> P. P. Fuentes González, art. cit., p. 123-124 ; S. Lalanne, « Arrien philosophe stoïcien », *Ktèma* 39, *Le monde d'Arrien de Nicomédie*, Actes de la journée d'étude organisée le 7 décembre 2012, A. Hostein, S. Lalanne (dir.), p. 51-73, spécialement p. 57-58.

<sup>14</sup> Sur l'écriture comme ὑπομνήσεως φάρμακον, voir Platon, *Phèdre*, 275 a.

celle d'Épictète<sup>15</sup>. En fait, Aulu-Gelle, témoin de premier ordre en tant que contemporain d'Arrien, disait déjà des « dissertations » (διαλέξεις) d'Épictète qu'elles avaient été « ordonnées » ou, plus nettement, « composées » par Arrien (*in libris, quos de dissertationibus eius composuit*)<sup>16</sup>. Et, au début de la période byzantine, Stobée utilise aussi parfois pour désigner ces textes le terme ἀπομνημονεύματα (mémorables)<sup>17</sup>, qui impliquait un travail littéraire allant bien au-delà des ὑπομνήματα (notes aide-mémoire) dont parlait Arrien dans sa lettre, et qui renvoyait nettement à la tradition des *Mémorables de Socrate* dus à Xénophon, l'historien dans le miroir duquel Arrien justement se voyait, au point qu'on l'appelait et que lui-même s'appelait de son vivant « Nouveau Xénophon »<sup>18</sup>. Le II<sup>e</sup> siècle de notre ère auquel appartient Arrien étant le siècle de la *mimésis* (comme toujours dans l'Antiquité, partagée entre l'admiration et la concurrence), que cette *mimésis* de Xénophon soit parfaitement représentée dans l'ensemble de l'ouvrage de notre auteur ne doit pas nous étonner<sup>19</sup>.

- 7 Concernant Arrien comme auteur proprement dit des *Diatribes* d'Épictète, même s'il veut rendre sa présence invisible, il faut aujourd'hui citer surtout l'analyse de Frédéric Cossutta<sup>20</sup>, qui explique comment Arrien construit et efface en même temps le « dispositif scripturaire producteur du livre ». Même si ses notes initiales ont pu être de simples notes de cours (ὑπομνήματα), Arrien aurait réalisé dans une seconde mouture (celle que nous lisons) une rédaction sous forme de livre où sa main « se lit à la fois

<sup>15</sup> G. Wirth, art. cit., p. 215.

<sup>16</sup> Aulu-Gelle, I, 2 = test. 8 Schenkl ; XVII, 19, 3. Le passage des *Entretiens* évoqué par Aulu-Gelle ne fait pas partie des textes qui nous sont parvenus. Lorsque Aulu-Gelle le résume, il n'a pas le moindre doute qu'il paraphrase un texte d'Arrien, et il n'hésite même pas à caractériser celui-ci comme « plus véhément » par rapport à un passage similaire de Favorinus (*illud est vehementius, quod Arrianus [...] in libris, quos e dissertationibus eius composuit, scriptum reliquit*). Aulu-Gelle était disciple de Favorinus, à son tour probablement disciple de Dion Chrysostome (lequel, comme Épictète, était disciple de Musonius Rufus), une figure que nos *Entretiens* semblent présenter comme un sophiste et non comme un vrai philosophe, dans la mesure où il serait censé plutôt s'intéresser à la beauté des discours et aux applaudissements du public.

<sup>17</sup> P. P. Fuentes González, art. cit., p. 120.

<sup>18</sup> S. Follet, *DPhA* I, s.v. « Arrien de Nicomédie », 1989, p. 597-604, spécialement p. 599-600. Arrien lui-même affirme avoir pris le même nom que son modèle et il se présente comme le nouveau Xénophon par rapport à l'ancien (*Anabase*, I, 12, 3 ; *Périple du Pont-Euxin*, I, 1, XII, 5 et XXV, 1 ; *Cynégétique*, 1, 4 ; *Ordre de bataille contre les Alains*, 10, 22). P. A. Stadter (ouvr. cit., p. 2-3) va jusqu'à formuler l'hypothèse qu'Arrien aurait porté ce surnom depuis son enfance, mais cela ne peut pas être démontré.

<sup>19</sup> Sur l'importance de la *mimésis* chez Arrien, je renvoie à P. Vidal-Naquet, « Flavius Arrien entre deux mondes », dans *Arrien, Histoire d'Alexandre : l'Anabase d'Alexandre le Grand*, trad. P. Savinel, Paris, Minuit, Arguments, 1984, p. 309-394. Arrien, comme son contemporain Lucien, n'était pas cité dans les *Vies des sophistes* de Philostrate où celui-ci décrivait le mouvement intellectuel connu à l'époque comme la seconde sophistique, et cela n'est sans doute pas gratuit, car l'un et l'autre appartenaient davantage à l'univers de la philosophie (celle en tout cas qui se veut comme une philosophie authentique) qu'à celui de la rhétorique (ou en tout cas de la sophistique), même si le lien entre ces deux disciplines était alors particulièrement fort. Tous les deux cependant participaient de ce même milieu intellectuel propre aux πεπαιδευμένοι, fortement hellénisés, de l'époque. Voir aussi E. L. Bowie, « Greeks and Their Past in the Second Sophistic », *P & P* 46, 1970, p. 3-41, spécialement p. 24-27.

<sup>20</sup> F. Cossutta, « Le style diatribe dans les *Diatribes* d'Épictète/Arrien », dans *Dialogue et diatribe : enquête sur les formes dialogiques du discours philosophique*, A.-M. Favreau-Linder, J.-P. De Giorgio (dir.), Limoges, Lambert-Lucas, Le Discours philosophique, 2019, p. 65-91, spécialement p. 71-89. Sur cet effacement, voir déjà T. Colardeau, *Étude sur Épictète* [Paris, Fontermoing, 1903], avant-propos, trad. nouvelle des textes grecs et latins cités par J.-B. Gourinat, préface de P. Hadot, La Versanne, Encre marine, 2004, p. 32 ; cependant, l'auteur interprète cet effacement au sens littéral, comme si Arrien avait réellement échappé à la tentation d'arranger ses notes.

dans le style et l'écriture, et dans l'organisation générale de l'ouvrage » (p. 73)<sup>21</sup>. Arrien deviendrait ainsi, comme le dit F. Cossutta, le « porte-voix » de son maître :

Arrien reconstruit la teneur philosophique qui fait d'Épictète sans contester l'auteur des propos (il y a bien effacement du disciple derrière la parole souveraine du maître), mais il est en quelque sorte aussi « la voix de son maître » car il est le responsable du ton philosophique et de la voix qui se fait entendre pour permettre au lecteur d'acquiescer du discernement en l'exhortant à s'entraîner par des exercices imités de ceux qu'Épictète pratique et fait pratiquer par les auditeurs de ses leçons (p. 73)<sup>22</sup>.

- 8 Tout cela ferait partie de ce que F. Cossutta appelle la « scène génésique » du texte des *Entretiens*, portant sur la genèse éditoriale du texte depuis les premières notes d'Arrien jusqu'à son état actuel, une scène qui serait suivie par ce qu'il appelle la « scène générique » du texte, qui serait rattachée au cadre des leçons données par Épictète et à l'emploi de l'élément dialogique (avec toute sa polyphonie)<sup>23</sup>, et qui serait finalement complétée par ce qu'il appelle la « scène pragmatique » du texte, qui déterminerait la façon dont la parole des *Entretiens* transforme encore celui qui se l'approprie (p. 70-88). F. Cossutta applique ainsi et développe l'approche pragmatique que j'avais proposée de la notion de « diatribe » à l'encontre de celle qui avait cours depuis le XIX<sup>e</sup> siècle et qui était fondée sur des critères artificiels et finalement très confus d'un prétendu genre littéraire ancien comme le dialogue<sup>24</sup>. En effet, dans cette nouvelle approche pour laquelle je plaide depuis un certain temps, je me fonde sur l'acception qui, dans l'Antiquité, rattache ce mot « diatribe » d'une façon ou d'une autre à l'enseignement marqué par la *fréquentation interpersonnelle*<sup>25</sup>, dans le cadre de la théorie moderne de la communication où les genres littéraires sont définis notamment par des situations de communication. Ainsi, la diatribe serait caractérisée par la présence d'une stratégie pédagogique, qui ferait intervenir dans certains ouvrages tout au long de l'Antiquité l'image du « maître » (liée à l'idée d'*autorité* et de *bienveillance*) et celle du « disciple » (plus ou moins concret ou générique) qu'on viserait directement ou indirectement à *former* ou à *transformer*, à améliorer en somme en tant qu'individu<sup>26</sup>.
- 9 De ce point de vue des stratégies de communication pédagogique de la philosophie, les *Entretiens* d'Épictète tels qu'Arrien les a composés et présentés sont un modèle parfait de « diatribe », un modèle spécialement puissant. En effet, Arrien confère à son ouvrage un pouvoir extraordinaire,

<sup>21</sup> S. Lalanne (art. cit., p. 57) ajoute qu'à l'époque impériale le terme utilisé pour désigner les simples notes de cours des étudiants semble avoir été plutôt ὑποσημείωσις, alors que ὑπόμνημα décrirait le brouillon qui se transformerait plus tard en σύγγραμμα destiné ou non à la publication.

<sup>22</sup> F. Cossutta parle aussi de la complexité du « feuilletage énonciatif » qui sous-tend le livre : « on peut créditer Arrien de la réussite de l'ouvrage : c'est le fait même qu'il se soit rendu à ce point transparent pour ses lecteurs qui indique qu'il ne l'était pas » (p. 75).

<sup>23</sup> S. Alexandre, « "Le partage des voix" dans les *Entretiens* d'Épictète », dans ouvr. cit., A.-M. Favreau-Linder, J.-P. De Giorgio (dir.), p. 167-179.

<sup>24</sup> P. P. Fuentes González, « La "diatribe" est-elle une notion utile pour l'histoire de la philosophie et de la littérature antiques ? », dans *La rhétorique au miroir de la philosophie : définitions philosophiques et définitions rhétoriques de la rhétorique*, B. Cassin (dir.), Paris, Vrin, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, 2015, p. 127-173.

<sup>25</sup> Le composant τρίβω (renforcé par le préverbe διά) marque ce verbe de l'idée de « frottement », « fréquentation », et implique fortement un aspect de proximité et de contact étroit entre les individus.

<sup>26</sup> Voir P. P. Fuentes González, « La diatribe... », art. cit., p. 159-162.



celui de la parole du philosophe qui a été son maître et du contact direct qu'il a eu avec lui. Il se veut ainsi l'intermédiaire en quelque sorte miraculeux qui rattacherait la voix de son maître tout d'abord à Lucius Gellius, le premier destinataire de son livre en tant que son dédicataire, et aux hommes en général. Comme le dit Jean Lombard, la lettre-préface d'Arrien à Lucius Gellius porte nettement la marque de la problématique complexe de l'oralité, de la textualité et de la *transmissibilité* de la philosophie antique : si les discours d'Épictète lui-même devant ses disciples ou ses auditeurs en général avaient le pouvoir de mobiliser leurs pensées vers le meilleur et de les entraîner, comme c'est le propre des « discours des philosophes », la démarche d'Arrien les présentant à un public ouvert comporte un risque dont il est conscient, et c'est pourquoi il déclare que, s'il ne réussissait pas éventuellement à produire cet effet, c'est soit parce qu'il ne serait pas capable de restituer sa force originale à ces discours, soit parce qu'un tel échec serait inévitable ou nécessaire (ἀνάγκη)<sup>27</sup>. Cette dernière hypothèse traduirait ce que J. Lombard appelle la « faiblesse statutaire de l'écrit » (p. 8) dans la tradition classique, de sorte qu'Arrien se placerait ainsi dans la même perspective d'un rapport privilégié de la philosophie avec l'oralité exposé à différentes reprises par Platon. Les notions de « maître » et de « disciple », l'une définie seulement à travers l'autre, deviendraient ici tellement fondamentales que J. Lombard va même jusqu'à placer leur naissance dans la philosophie, et en particulier dans la philosophie de l'époque classique, car à l'époque archaïque la vérité se serait transmise plutôt par révélation (p. 16). Et, comme le remarque le même savant, la figure de Socrate y serait capitale, dans la mesure où il incarne par excellence et par antonomase le paradoxe du « maître » dont tous veulent se réclamer (platoniciens, aristotéliens, mégariques, cyrénaïques, cyniques, stoïciens, qui se disent tous « socratiques », et bien d'autres tout au long de l'Antiquité), alors que Socrate lui-même refuse fortement la qualification de « maître », comme on le voit notamment dans l'*Apologie de Socrate* de Platon (p. 17-18). C'est ici que J. Lombard trouve la première formulation de la rupture sur laquelle se construirait la philosophie :

à travers le refus d'être un *maître* s'accomplissent deux négations qui sont liées l'une à l'autre, la négation du maître et la négation d'une certaine forme de savoir constitué. Elles resteront, à des degrés divers, caractéristiques de la philosophie et plus largement de la pensée critique. Ces refus signifient d'une part que ce n'est pas par des beaux discours ou à travers de parfaits rituels que la vérité peut être enseignée [...] mais par une *méthode* qui permet, par un travail de la raison, de l'édifier ou de la dégager des idées fausses, des illusions et de tous les autres errements où elle est ensevelie (p. 18).

Et c'est cette même démarche que J. Lombard trouve à juste titre dans les « leçons de philosophie » mises en place par Arrien autour de son maître Épictète.

- 10 À mon avis, si Arrien tient à se construire lui-même comme un simple notaire d'Épictète, c'est parce qu'il connaît très bien la tradition philosophique ; il est conscient en outre qu'à son époque le débat entre le vrai et le faux philo-

---

<sup>27</sup> J. Lombard, *ouvr. cit.*, p. 7. Je rappelle aussi à ce sujet les excuses de Dion Chrysostome pour le discours socratique qu'il inclut dans les paragraphes 16-28 de son discours XIII « À Athènes sur sa fuite », lorsqu'il le présente dans les paragraphes 14-15 ; voir G. Ventrella (éd.), *Dion de Pruse dit Dion Chrysostome, Œuvres : Discours olympique, ou Sur la conception première de la divinité (or. XII) ; À Athènes, Sur sa fuite (or. XIII)*, trad. T. Grandjean, L. Thévenet, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 2017, p. 515-528, p. 565-572.



sophe est un débat particulièrement vivant et virulent, et il veut se mettre d'emblée à l'abri de tout soupçon de prétention et d'artifice qui seraient contraires aux vrais « discours des philosophes »<sup>28</sup>. Le recours à un simple narrateur impersonnel (purement apparent) lui suffit et lui permet aussi à tout moment, dans le dessein de reconstituer l'atmosphère des leçons vivantes de son maître, de mettre en place une polyphonie de voix à l'intérieur des *Entretiens*, où l'important est que chacun parle avec sa propre voix. S'il avait rendu plus visible sa présence dans l'échafaudage des textes par lequel il rendait vivants les discours d'Épictète, il aurait pu moins facilement obtenir de ces discours le résultat souhaité. Cet aspect était d'autant plus important qu'il s'agissait d'assurer le pouvoir des discours d'un philosophe, Épictète, qui n'accordait aucune importance aux livres en tant que tels, parce que les livres sont extérieurs à nous et donc, comme on le verra plus tard, n'ont rien à voir avec notre προαίρεσις, notion capitale dans les *Entretiens*, qui réunit la décision, la volonté et la liberté intérieure (IV, 4, 3). En fait, à l'instar de Socrate, qu'il admirait, Épictète ne publia jamais aucun écrit ; son enseignement était purement oral. On trouve dans le livre II des *Entretiens* un passage curieux où Épictète affirme que personne n'aurait écrit autant et de la même façon que Socrate (II, 1, 32-33), mais je l'interprète dans un sens purement métaphorique : l'écriture véritable pour un philosophe consisterait, surtout lorsqu'on n'a pas d'interlocuteur à ses côtés, à se réfuter et à s'examiner soi-même quant à ses propres opinions (δόγματα), et à s'exercer par rapport à l'une ou l'autre de ses présomptions (μίαν γέ τινα πρόληψιν) ; telle serait pour Épictète la vraie méthode, alors que celle qui consisterait en de belles phrases (λεξιδία), il la laisse à d'autres, aux gens stupides, à ceux qui manquent d'occupations ou aux irresponsables. Cette interprétation serait ainsi cohérente avec le passage du *Phèdre* platonicien (276 a) sur l'écriture dans les âmes<sup>29</sup>. Les *Entretiens* sont traversés

<sup>28</sup> Sur ce débat actif à l'époque d'Arrien au sujet du vrai philosophe vis-à-vis du faux, on peut évoquer notamment le *Démonax* de Lucien (voir P. P. Fuentes González, « Le Démonax de Lucien entre réalité et fiction », *Prometheus* 35, 2009, p. 139-158). À la fin de sa vie, Lucien célèbre dans sa biographie de Démonax de Chypre, qui passa sa vie à Athènes, la véritable philosophie, laquelle n'est pas pour lui une question de doctrine mais de vérité. Démonax comptait parmi ses maîtres Épictète et avait été lui-même l'un des maîtres de Lucien. Ce que Lucien admire en fait dans sa biographie, où il veut évoquer une composante importante de mémorables (ἀπομνημονεύματα), c'est le philosophe véritable, et ce qu'il exige d'un philosophe (outre qu'il ne perde pas son temps en spéculations absurdes et inutiles), c'est tout d'abord qu'il accorde toujours sa vie et sa doctrine (§ 28). Pour cela le Démonax de Lucien est une synthèse notamment de Socrate (il le vénérât) et de Diogène (il l'admirait) : il semblait s'apparenter plutôt au premier, mais par sa mise et son style de vie détendu on avait l'impression qu'il aimait le Cynique (§ 5). D'après Lucien, il s'écartait cependant de chacun sur un point essentiel : de Socrate, en ce qui concerne l'ironie ; de Diogène, en ce qui concerne la « falsification de la monnaie » dans la vie quotidienne. Le Démonax de Lucien (qui se veut plutôt un homme ordinaire, un aspect que Lucien remarque justement pour éloigner son héros de l'image habituelle à son époque du faux philosophe qui se tient pour philosophe) va jusqu'à intégrer chez lui aussi l'amour d'Aristippe, le socratique hédoniste de Cyrène, incarnant ainsi une figure syncrétique qui avait un caractère plus idéal que réel. L'image du cynisme que transmet le *Démonax* de Lucien doit sans doute beaucoup à celle que l'on trouve dans les *Entretiens* d'Épictète composés par Arrien. Cela n'empêche pas que les relations entre Épictète et Démonax aient pu connaître des tensions, si on pense à l'anecdote racontée par Lucien (§ 55) selon laquelle, Épictète lui ayant conseillé de se marier et d'avoir des enfants, Démonax lui aurait répondu ironiquement : « Eh bien, donne-moi l'une de tes filles, Épictète ! » Sur les discours des philosophes chez Lucien, voir aussi K. Schlapbach, « The *logoi* of Philosophers in Lucian of Samosata », *ClAnt* 29, 2010, p. 250-277.

<sup>29</sup> Sur cette question, voir J.-B. Gourinat, « Le Socrate d'Épictète », *PhilosAnt* 1, 2001, p. 137-165, spécialement p. 142-143, cet article citant également *Entretiens*, I, 1, 25 ; III, 24, 103 ; et la *Souda* (E 2424, vol. II, p. 36, 27 Adler = test. 21 Schenkl), qui prétend aussi qu'Épictète a produit beaucoup d'écrits (ἔγραψε πολλά). J.-B. Gourinat suit plutôt l'explication de K. Döring, *Exemplum Socratis: Studien zur Sokratesnachwirkung in der*

par une idée-clé, vraisemblablement inspirée par les origines cyniques du stoïcisme qui s'y trouvent très présentes, même si c'est d'une façon idéalisée<sup>30</sup>, selon laquelle, en philosophie, les livres et l'écriture doivent jouer un rôle tout à fait secondaire, l'idéal étant de n'en avoir pas besoin ou d'en avoir besoin le moins possible<sup>31</sup>. Il aurait donc été incohérent de la part d'Arrien de revêtir les discours de son maître d'une enveloppe littéraire plus visible et même ostentatoire. Bien au contraire, il a fait en sorte consciemment, comme le montre sa lettre-préface, que cet artifice textuel et en même temps son rôle d'auteur passent le plus inaperçus possible pour le lecteur.

- 11 Il peut se servir à cet effet de son rôle de disciple d'Épictète qui a éprouvé de manière directe la force des discours du maître. Ce rôle de disciple d'un tel maître, qui a été son privilège, est l'unique élément dont il a besoin pour se présenter lui-même dans le cadre de cet ouvrage, la seule chose qu'il réclame pour lui-même dans sa lettre-préface, même si les textes qui suivent lui appartiennent de la même façon que les textes des « dialogues socratiques » de Platon ou les « écrits socratiques » de Xénophon appartiennent

*kynisch-stoischen Popularphilosophie der frühen Kaiserzeit und im frühen Christentum*, Hermes Einzelschriften 42, Wiesbaden, Steiner, 1979, p. 69 : Épictète aurait transposé sur Socrate une pratique de son temps, celle de rédiger par écrit des exercices d'argumentation et de réfutation, qu'il aurait pratiquée lui-même, ce qui ne serait pas contradictoire avec la réputation de Socrate de ne pas avoir composé d'ouvrages en vue d'une publication. C'est plus ou moins la même hypothèse que soutient B. E. Johnson, « The Syncretic Socrates of Epictetus », dans *Brill's Companion to the Reception of Socrates*, C. Moore (dir.), Leyde, Brill, 2019, p. 266-292, spécialement p. 290-291 (s'il semble ignorer K. Döring, il suit en revanche J. Franek, « Did Socrates Write? The Evidence of Dion of Prusa (Or. 54.4, 55.12-13) and Epictetus (Diss. 2.1.32) », *Graeco-Latina Brunensia* 17, 2, 2012, p. 25-40, qui le cite) : « Socrates did indeed write on parchments or tablets but he did so in order to test his preconceptions and then to firmly imprint them upon his souls ». Or, je trouve l'interprétation purement métaphorique (soutenue par A. A. Long, *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*, Oxford, OUP, 2002, p. 73, sur la base du passage du *Phèdre*) bien plus vraisemblable et cohérente avec ce que nous savons de Socrate et d'Épictète : il s'agirait d'une écriture symbolique dans l'âme, celle qui consiste à s'examiner et à se réfuter soi-même en mettant à l'épreuve ses propres prénotions lorsqu'on n'a pas quelqu'un avec qui on puisse le faire. Citons aussi M. Narcy, « La leçon d'écriture de Socrate dans le *Phèdre* de Platon », *Σοφίης μαίητρος*, « chercheurs de sagesse » : hommage à Jean Pépin, Paris, Institut d'études augustiniennes, Coll. des études augustiniennes. Série Antiquité 131, 1992, p. 77-92, spécialement p. 92 : Socrate, dans le *Phèdre*, en s'opposant à une écriture dédiée au *καίρος*, donne une leçon prônant pour une écriture philosophique, qui vise l'universel et ne se dissimule pas (« soustrait à la tyrannie du *καίρος*, le philosophe peut, mieux que personne, écrire au lieu de parler »). Dans ce même sens, voir J. Campos Daroca, « ¿Sócrates escritor? », dans *Koinòs lógos: homenaje al profesor José García López*, E. Calderón Dorda, A. Morales Ortiz, M. Valverde Sánchez (dir.), Murcie, Universidad de Murcia, 2006, p. 131-141 ; cet article interprète un passage qui se trouve à la fin de la deuxième lettre du Pseudo-Platon (314 c 1-4) : Socrate y serait présenté comme l'auteur des écrits attribués à Platon parce que les discours rapportés lui appartiennent vraiment, et parce qu'il est celui dont les paroles ont cette force qui écrirait, au sens profond de ce mot. Et on pourrait aussi s'accorder avec S. Lalanne (art. cit., p. 54) qui, devant le témoignage de la *Souda*, insiste sur l'importance de concevoir dans un continuum les réflexions et les pratiques des hommes de l'Antiquité concernant l'oralité et l'écriture. En revanche, D. Konstan (« Socrates in Aristophanes' *Clouds* », dans *The Cambridge Companion to Socrates*, D. R. Morrison (dir.), Cambridge, CUP, 2011, p. 75-90, spécialement p. 85 n. 20) se débarrasse très vite du passage d'*Entretiens*, II, 1, 32-33, en le considérant comme une pure fiction. Il s'agit bien d'une fiction, mais au sens, à mon avis, de métaphore.

<sup>30</sup> M. Billerbeck, « Le cynisme idéalisé d'Épictète à Julien », dans *Le cynisme ancien et ses prolongements*, Actes du colloque international du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991), M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet (dir.), Paris, CNRS Éditions, 1993, p. 319-338.

<sup>31</sup> Je renvoie à O. Flores, « Paradoxes cyniques : l'activité littéraire d'Antisthène et de Diogène de Sinope », *Nuntius Antiquus* 13, 2, 2017, p. 117-136 ; cet article aborde très bien à mon avis le paradoxe refus/emploi de la littérature du point de vue des cyniques. Voir aussi O. Flores, « Lire et écrire dans les marges : activité littéraire et mendicité chez les cyniques grecs », dans *Mendiants et mendicité en Grèce ancienne*, É. Helmer (dir.), Paris, Classiques Garnier, 2020, p. 235-273.

à ces auteurs<sup>32</sup>. Épictète ne serait ainsi en quelque sorte qu'un autre personnage littéraire, même si c'est le grand protagoniste, des entretiens mis en place par Arrien, un personnage que celui-ci construit en grande partie comme un pendant de la figure de Socrate. Je partage à cet égard l'avis de Jean-Baptiste Gourinat, selon lequel Arrien aurait accentué l'importance de Socrate « pour suggérer un parallèle entre celui-ci et Épictète, et ainsi un parallèle entre lui-même et Xénophon »<sup>33</sup>. En se servant de la figure d'Épictète, et de façon complémentaire de celles de Socrate et d'autres philosophes du passé, Arrien met en place une stratégie communicationnelle qui, même si elle se veut inexistante et invisible, possède un pouvoir de manipulation psychologique, tout comme celles d'un Platon ou d'un Xénophon, ainsi que de tout autre auteur qui construit son ouvrage autour de son maître<sup>34</sup>.

- 12 Tout ce que nous venons de dire nous empêche absolument de réduire Arrien dans les *Entretiens* à une pure question de mémoire ou de notes aide-mémoire. Bien au contraire, Arrien y est pleinement et consciemment impliqué dans une véritable démarche en tant qu'il est le vrai et le seul auteur de l'ensemble du texte du premier au dernier mot. Et ce n'est donc pas non plus une pure question de sélection mais de conception, d'organisation et de mise en scène dans son ouvrage de tout ce qui avait été l'expérience de sa formation philosophique auprès d'Épictète. Dans un tel ouvrage celui-ci joue bien le rôle du maître mais Arrien est toujours présent dans la mesure où c'est lui, disciple ayant été le témoin direct de la force des discours du maître, qui a donné une existence et une forme littéraire à cette expérience de formation philosophique. Les discours d'Épictète tels qu'Arrien nous les rend sont de la sorte bien plus d'Arrien lui-même que d'Épictète, même si c'est l'enseignement de celui-ci qui est évoqué, ce qu'on n'hésiterait pas non plus à affirmer des discours de Socrate dans les ouvrages socratiques de Platon ou de Xénophon. Autrement dit : si Arrien est dans les *Entretiens* le porte-parole de son maître Épictète, celui-ci n'est pas moins le porte-parole d'Arrien lui-même, si bien que la présence et le point de vue d'Arrien (quoiqu'il veuille passer inaperçu) ne doivent jamais être oubliés.

### Arrien comme *pepaideumenos* et philosophe épictétéen

- 13 C'est à tort par ailleurs et d'une façon assez arbitraire à mes yeux que l'on a eu tendance à mettre cette partie de la production d'Arrien autour de la figure de son maître à l'écart du reste de sa production, que ce soit dans le domaine de la philosophie, de l'histoire ou de la connaissance technique<sup>35</sup>.

---

<sup>32</sup> L'auto-effacement d'Arrien dans les *Entretiens* (sauf dans la lettre-préface) fait bien partie de sa démarche littéraire. Rappelons que Platon se cite seulement trois fois dans les dialogues : *Apologie de Socrate*, 34 a, 38 b, et *Phédon*, 59 b.

<sup>33</sup> J.-B. Gourinat, « Le Socrate d'Épictète », art. cit., p. 138.

<sup>34</sup> Pour une approche des dialogues socratiques de Platon et des écrits socratiques de Xénophon du point de vue « macro-rhétorique » des stratégies communicationnelles, avec tout ce que cela implique de manipulation psychologique de la part des auteurs à travers la figure de Socrate, voir notamment L. Rossetti, *Le dialogue socratique*, Paris, Les Belles Lettres, Encre marine, 2011, et son compte rendu par A. Lefka, dans *Études platoniciennes* 11, 2014, p. 1-4. Comme celle-ci le remarque à juste titre, la plus grande différence entre ces manipulations psychologiques et celles des sophistes consisterait « tout particulièrement dans la bienveillance affirmée du philosophe, qui croit fermement, comme le croient aussi ses disciples, que le résultat de cette intervention sera bénéfique à long terme pour son interlocuteur » (p. 2).

<sup>35</sup> Un argument d'ordre linguistique a été allégué aussi pour soutenir une telle distinction et pour ôter à Arrien le statut de véritable auteur des *Entretiens* : l'idée que ceux-ci seraient

Arrien appartenait à une famille aisée de la périphérie (il était originaire de Nicomédie dans la province de Bithynie), laquelle avait peut-être obtenu la citoyenneté romaine au siècle précédent<sup>36</sup>. En tant qu'intellectuel (παιδαγωγός) grec cherchant à se faire une place dans l'Empire romain du II<sup>e</sup> siècle<sup>37</sup>, il a sans doute exploité tout au long de sa vie sa condition de disciple d'un philosophe comme Épictète qui, depuis la position privilégiée de son école de Nicopolis d'Épire, sur le golfe d'Ambracie, à mi-chemin entre les mondes romain et grec, bénéficiait de la plus grande renommée auprès des élites politiques, militaires et culturelles de l'époque. C'est vers 108, alors qu'il avait environ 20 ans, vraisemblablement après s'être initié au culte de Déméter et de Coré dont il aurait été prêtre, qu'Arrien a suivi à Nicopolis les leçons de son maître<sup>38</sup>. Quelques années plus tard, vers 112-113, sous le règne de Trajan, il a dû visiter Athènes, et on le voit déjà occuper une charge publique auprès du gouverneur d'Achaïe C. Avidius Nigrinus, homme cultivé, philhellène et alors ami du futur empereur Hadrien. Plus tard, alors qu'Hadrien régnait déjà, il occupe des charges importantes, en particulier celle de proconsul de la Bétique (dans les années 120), de consul suffect (129-130)<sup>39</sup> et de gouverneur de la Cappadoce, avec deux légions sous ses ordres (dans les années 130)<sup>40</sup>. Tandis qu'il occupait cette dernière fonction, on le voit honoré dans une inscription à Corinthe comme bienfaiteur par les Corinthiens L. Gellius Menander et L. Gellius Iustus, dont on a rapproché à juste titre le L. Gellius auquel Arrien dédie ses *Entretiens*<sup>41</sup>.

- 14 Même si la chronologie relative de la production d'Arrien est l'objet de débat chez les savants, il est vraisemblable qu'à cette époque les *Entretiens* étaient déjà publiés depuis un certain temps, peut-être depuis la décennie qui suivait son séjour à Nicopolis<sup>42</sup>. Son modèle littéraire était sans doute celui des *Mémoires* de Socrate par Xénophon, même si pour les raisons que j'ai déjà évoquées il adopte une stratégie bien plus radicale d'auto-effacement en tant qu'auteur<sup>43</sup>. Lorsque Photius l'évoque comme imitateur de Xénophon, il n'hésite pas à qualifier son style de « simple » ou de « sans ornements » (ἰσχνός)<sup>44</sup>, mais il ajoute, se référant aussi à ses autres écrits,

---

écrits en *koinè*, tandis qu'Arrien aurait utilisé le dialecte attique dans ses propres ouvrages (F. Millar, « Epictetus and the Imperial Court », *JRS* 55, 1965, p. 141-148, spécialement p. 142). Or J. M. Floristán Imízcoz (« Arriano, aticismo y *koinè*, I : Fonética y morfología », *CFC* 4, 1994, p. 161-184) a constaté que certains traits de la langue littéraire d'Arrien (en dehors des diatribes) ne correspondent pas non plus aux normes attiques que l'auteur veut imiter, mais à une *koinè* réelle (cf. J. M. Floristán Imízcoz, « Arriano, aticismo y *koinè*, II: Sintaxis », *CFC* 5, 1995, p. 91-141). Cette évidence priverait donc de force probante une telle distinction.

<sup>36</sup> Cf. D. Dana, M. Dana, « Arrien avant Arrien : une jeunesse entre Bithynie, Grèce et Rome », dans ouvr. cit., A. Hostein, S. Lalanne (éd.), p. 19-35.

<sup>37</sup> T. Whitmarsh, *Greek Literature and the Roman Empire: The Politics of Imitation*, Oxford, OUP, 2001, p. 6, 21, 27, 96-97, 141.

<sup>38</sup> Voir S. Follet, art. cit., p. 598-600, que je suis pour les données concernant la vie et la chronologie d'Arrien. L'information concernant le sacerdoce provient de Photius, *Bibliothèque*, cod. 93, 73 b, 1-3, t. II, p. 33 Henry, où est décrit l'ouvrage d'Arrien *Sur la Bithynie*.

<sup>39</sup> *CIL*, XV, 244, 552.

<sup>40</sup> *ILS*, 8801.

<sup>41</sup> *CIL*, 7269, *Corinth* VIII, 3, 124.

<sup>42</sup> S. Lalanne, art. cit., p. 58.

<sup>43</sup> Arrien a également suivi les pas de Xénophon en écrivant, peut-être dans la dernière période de sa vie, à Athènes (voir *infra*), son *Traité sur la chasse*, pour moderniser celui de son devancier homonyme.

<sup>44</sup> Pour la description de ce style, voir Démétrios (Pseudo-Démétrios de Phalère), *Du style*, 36 et 235 (éd. P. Chiron).

qu'il ne manquait assurément pas de compétence ni de puissance rhétorique (ῥητορικῆς σοφίας τε καὶ δυνάμεως)<sup>45</sup>. En ce qui concerne le *Manuel*, on peut sans doute supposer qu'Arrien l'a rédigé seulement après la diffusion des *Entretiens* et qu'il a pu estimer opportun de renforcer l'influence de ceux-ci, selon la même démarche qui avait présidé à leur composition, le disciple d'Épictète se voulant le porte-parole modeste et même invisible de son maître. En effet, c'est exactement de la même manière que nous devons interpréter le *Manuel*, qu'Arrien, selon le témoignage de Simplicius évoqué plus haut, a organisé (συνέταξεν) « après avoir rassemblé à partir des discours d'Épictète les parties les plus opportunes et les plus nécessaires en philosophie ainsi que les plus capables de mobiliser les âmes » (τὰ καιριώτατα καὶ ἀναγκαιότατα ἐν φιλοσοφίᾳ καὶ κινητικώτατα τῶν ψυχῶν ἐπιλεξάμενος ἐκ τῶν Ἐπικτήτου λόγων). Simplicius nous apprend aussi par ailleurs qu'Arrien, dans une autre lettre, laquelle ne nous est pas parvenue, avait dédié cet ouvrage (τὸ σύνταγμα) également à un certain Massalenus qui serait l'un de ses amis les plus intimes et un admirateur d'Épictète, que l'on a suggéré d'identifier avec C. Ulpius Prastina Pacatus Messalinus, consul en 147<sup>46</sup>. Vers les années 145-147 du règne d'Antonin le Pieux on trouve Arrien encore une fois à Athènes, l'ancienne capitale de la philosophie, où il a dû passer la dernière période de sa vie, comme citoyen athénien honoraire, engagé dans la politique municipale et dans la rédaction d'une partie de sa production littéraire. Il semble donc qu'il s'est efforcé de rendre compatibles son activité littéraire et sa carrière publique tout au long de sa vie, après ses années de formation à Nicopolis et à Athènes<sup>47</sup>.

- 15 Arrien a bien réussi dans sa stratégie *diatribique* où il se présente comme le simple disciple porte-parole d'Épictète : avec le titre de « Nouveau Xénophon » qu'il a gagné pour lui surtout dans cette entreprise et qui constituait un vrai titre honorifique plutôt qu'un simple surnom<sup>48</sup>, il a acquis également le titre de « philosophe », philosophe donc en tant que « disciple »<sup>49</sup>, un disciple capable de progresser convenablement dans l'enseignement et à qui on a tort de refuser le maintien de cette capacité et de cette vocation philosophiques tout au long de sa vie, comme le font souvent les critiques modernes. C'est en fait cette considération de « philosophe » (φιλόσοφος) qui domine la présentation qu'on faisait de lui dans l'inscription évoquée plus haut, ainsi que dans d'autres témoignages de son époque, y compris une inscription d'Athènes<sup>50</sup>. Le témoignage d'un contemporain, Lucien,

<sup>45</sup> Photius, *Bibliothèque*, cod. 58, 17 b, 21, t. I, p. 52 Henry. Au sujet de l'ouvrage d'Arrien *Sur les événements postérieurs à Alexandre*, Photius (*Bibliothèque*, cod. 92, 72 b, 6-7, t. II, p. 32 Henry) affirme que l'historien combine le style coulant (λεῖος) et le style élevé (μέγεθος). Il insiste aussi sur la clarté (σαφήνεια) de son style.

<sup>46</sup> I. Hadot, *ouvr. cit.*, p. 142 n. 1 (voir *PIR2* M 512).

<sup>47</sup> À juste titre, A. B. Bosworth (*art. cit.*, p. 183-185) considère comme peu vraisemblable l'idée courante depuis le début du XX<sup>e</sup> siècle selon laquelle Arrien aurait développé pendant cette dernière période de sa vie à Athènes (comme dans une espèce de retraite) la plus grande partie de son activité littéraire. Il va même jusqu'à soutenir que l'*Anabase* aurait été composée vers 115, pendant la jeunesse de l'auteur, avant le début de sa carrière sénatoriale à Rome, plus ou moins à la même période où se placeraient les *Entretiens*. Il reprend toutefois la vieille idée de K. Hartmann selon laquelle les *Entretiens* d'Épictète consisteraient en une pure transcription des notes de cours qu'Arrien aurait prises.

<sup>48</sup> En effet, comme le remarque S. Follet (*art. cit.*, p. 599-600), il ne s'agissait pas simplement d'un second nom mais d'un surnom honorifique, si bien qu'Arrien fut peut-être honoré, en même temps que son modèle, d'un hermès double à Athènes.

<sup>49</sup> Dans toute démarche philosophique, où les notions de « disciple » (μαθητής) et de « maître » (διδάσκαλος) ont un rapport spéculaire, il s'agit finalement de devenir son propre maître et son propre disciple (voir *Entretiens*, IV, 6, 11).

<sup>50</sup> S. Follet, *art. cit.*, p. 599. Il me semble significatif de mettre en parallèle ces dédicaces d'inscriptions à Arrien avec le fait que son maître Épictète mérita aussi la dédicace d'une



est particulièrement éloquent : il voyait Arrien comme « le disciple d'Épictète (ὁ τοῦ Ἐπικτήτου μαθητής), homme entre les premiers des Romains et qui fut lié à la culture (παιδεία) pendant toute sa vie<sup>51</sup> ». On ne saurait donc s'étonner si, à en croire la *Souda*<sup>52</sup>, l'historien Dion Cassius, originaire, comme Arrien, de Bithynie, rédige, une génération plus tard, une « Vie d'Arrien le philosophe ». Malheureusement cet ouvrage ne nous est pas parvenu, mais, si le titre a été reproduit fidèlement par la *Souda*, on peut supposer que ce terme de « philosophe » avait été choisi pour rendre compte de l'ensemble de la vie d'Arrien, y compris sa carrière politique et militaire et ses écrits historiographiques. Il semble en effet que ce titre de « philosophe » y décrivait notamment l'homme, indépendamment de son activité concrète, et cela confirmerait l'impression que c'est ce titre qui convenait le mieux à Arrien aux yeux de ses contemporains, sans doute du fait qu'il avait été le disciple d'Épictète et qu'il avait appliqué avec succès ses enseignements<sup>53</sup>. Et dans le même sens on peut évoquer le témoignage fort intéressant de Thémistius, qui, au IV<sup>e</sup> siècle, se justifiait après avoir accepté une charge impériale au motif que son rôle de philosophe et celui d'homme politique étaient compatibles, se souvient de figures comme Rusticus<sup>54</sup> ou Arrien, que des empereurs comme Trajan, Hadrien ou Antonin avaient réussi à faire sortir de leurs livres pour collaborer à l'administration publique, une situation qui ne serait pas toutefois une nouveauté, puisque ces figures ne font qu'imiter les anciens Romains et les Grecs, parmi lesquels il cite très significativement Socrate et Xénophon<sup>55</sup>. On a là un appel au philosophe qui ne doit pas se borner à écrire sur les vertus en restant à la maison ou sur les lois et sur les formes de gouvernement en fuyant les responsabilités publiques<sup>56</sup>. À son tour, au IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècle, l'évêque chrétien Palladius, après avoir présenté Arrien comme le disciple d'Épictète et après avoir évoqué

---

inscription (peut-être par Hadrien lui-même) au sanctuaire d'Épidaure, et qu'il se trouve cité dans une autre inscription au sanctuaire d'Apollon en Pisidie, près de sa terre natale (voir G. Labarre, M. Özsait, N. Özsait, « Les inscriptions de Yazılı Kanyon », *Anatolia Antiqua* 17, 2009, p. 175-186).

**51** Lucien, *Alexandre 2* (test. 24 Roos-Wirth). Voir aussi Palladius, *Sur les races de l'Inde et sur les brahmanes*, *pref.* : Ἀρριανοῦ τοῦ μαθητοῦ μέντοι Ἐπικτήτου (= Pseudo-Callisthène, III 10 = *FGHist* 156 F 2b). Sur l'admiration de Lucien à l'égard d'Arrien, voir M. D. Macleod, « Lucian's Relationship to Arrian », *Philologus* 131, 1987, p. 257-264 ; G. Wirth, art. cit., p. 231-232. Même s'il n'est pas cité dans *Comment il faut écrire l'histoire*, le passage de l'*Alexandre* nous permet sans doute de supposer qu'Arrien représentait pour Lucien un modèle de ce que devrait être un historien. On a enfin reconnu notre auteur dans le Xénophon cité par Lucien (*Alexandre*, 56), qui aurait voyagé avec celui-ci d'Abonotique à Aigialoi en 159 (S. Follet, art. cit., p. 600).

**52** A 3868, t. I, p. 350 Adler (= test. 2 Roos-Wirth).

**53** Je considère en revanche tout à fait arbitraire l'hypothèse de G. Wirth, « Ἀρριανὸς ὁ φιλόσοφος », *Klio* 41, 1963, p. 221-233 : il y aurait eu une rivalité dans le domaine de l'historiographie entre le jeune Dion Cassius et son compatriote plus âgé Arrien, si bien que le premier aurait mis l'accent notamment sur les aspects philosophiques de celui-ci afin de masquer sa réputation d'historien et d'homme militaire à la carrière brillante. Rien ne nous autorise à une telle supposition, comme l'avait déjà remarqué A. B. Bosworth, art. cit., p. 166. Par ailleurs, comme celui-ci, je considère que si Dion Cassius a rendu compte du principal succès militaire d'Arrien contre les Alains dans son ouvrage historique (il s'agit d'un passage abrégé par Jean Xiphilin : 69, 15, 1 = test. 12 Ross-Wirth), c'est parce qu'il l'appréciait sincèrement. Je renvoie aussi à E. L. Bowie, art. cit., p. 17 n. 46.

**54** Il s'agit du stoïcien qui fut le maître de Marc Aurèle : R. Goulet, *DPhA* Vb, s.v. « Rusticus (Quintus Iunius –) », 2012, p. 1817-1818. Marc Aurèle (*Pensées*, I, 7) le remercie entre autres d'être tombé sur les « notes épictéennes », dont il lui aurait communiqué sa propre copie (τὸ ἐντυχεῖν τοῖς Ἐπικτητείοις ὑπομνήμασι, ὧν οἴκοθεν μετέδωκεν). À ce sujet, les savants hésitent, ne sachant pas s'il s'agit des notes d'Arrien ou de celles que Rusticus lui-même aurait prises aux cours d'Épictète, ce qui impliquerait qu'il aurait été lui-même disciple d'Épictète (R. Goulet, art. cit., p. 1818).

**55** Thémistius, *Or.*, XVII, 5 ; XXXIV, 8 (= test. 13 Roos-Wirth).

**56** R. Goulet, art. cit., p. 1817.



l'inclination naturelle de celui-ci pour la philosophie au temps de Néron, le persécuteur des apôtres Pierre et Paul, n'hésite pas à emprunter un opuscule d'Arrien sur les brahmanes indiens pour compléter son propre traité sur ce sujet à l'attention de son destinataire, et cela en mettant en relief le caractère édifiant de l'opuscule en question<sup>57</sup>. Enfin, plus tard, la *Souda* qualifie Arrien de « philosophe épictèteen, celui qu'on appelle le Nouveau Xénophon » (φιλόσοφος Ἐπικτήτειος, ὁ ἐπικληθεὶς νέος Ξενοφῶν), et affirme qu'il avait reçu d'importantes charges « en raison de l'excellence de sa culture » (διὰ τὴν τῆς παιδείας δεξιότητα)<sup>58</sup> ; et Photius, tout en reconnaissant sa valeur comme historien, le présente aussi comme un « philosophe pour ce qui est de son savoir » (φιλόσοφος μὲν ἦν τὴν ἐπιστήμην)<sup>59</sup>.

- 16 Arrien était donc bien un « philosophe » aux yeux de ses contemporains, mais aussi tout au long de l'Antiquité tardive et à Byzance, et l'unanimité de cette appréciation n'était sans doute pas fortuite. Cette étiquette de « philosophe » se rattachait très nettement au fait qu'il avait été disciple d'Épictète dans sa jeunesse et qu'il avait imité Xénophon en gardant la mémoire de la figure de son maître. Elle semble accompagner d'une façon tout à fait cohérente l'expression de l'excellence de sa culture, si bien que c'est cette excellence qui se trouverait vraisemblablement à l'origine des charges importantes qui lui avaient été confiées tout au long de sa vie dans l'administration impériale et municipale. Si l'on revient à Socrate, il apparaît que le rôle important que cette figure joue dans les quatre livres des *Diatribes* qui nous sont parvenus ne peut pas être analysé sans la prise en compte du fait que Socrate est bien un pendant de la figure d'Épictète qui était le maître d'Arrien, tout comme Épictète lui-même avait été le disciple de Musonius Rufus, que la critique moderne a appelé à juste titre le « Socrate romain »<sup>60</sup>. Ce statut d'Arrien comme disciple d'Épictète (et donc comme philosophe), loin de pouvoir être confiné à la période de sa jeunesse, a marqué toute sa vie, et Arrien lui-même a dû envisager l'ensemble de son parcours personnel comme cohérent avec la formation qu'il avait reçue auprès de son maître<sup>61</sup>.
- 17 En fait, il n'y a pas de rupture ni d'incohérence entre l'activité littéraire et politique d'Arrien et les *Entretiens*, puisque, dans la pensée d'Épictète, aussi bien ce qui concerne les livres que ce qui touche aux charges est tout à fait extérieur à l'individu en tant que tel et donc n'est pas l'objet de ce qui constitue sa faculté intérieure qui décide de tout ce qui est important pour la vie humaine, cette faculté qui concerne la « personne morale » (προαίρεσις), qui nous rattache à la divinité à travers la partie maîtresse de l'âme (τὸ ἡγεμονικὸν ἡμῶν)<sup>62</sup>. Il n'est pas fortuit qu'Arrien organise dans

<sup>57</sup> Voir *infra*, n. 81.

<sup>58</sup> *Souda*, A 3868, t. 1, p. 350 Adler (= test. 2 Roos-Wirth). La *Souda* cite, comme source de sa notice sur Arrien Héliconius de Byzance, un sophiste du IV<sup>e</sup> siècle.

<sup>59</sup> Photius, *Bibliothèque*, cod. 58, p. 40 = test. 2 Roos-Wirth.

<sup>60</sup> R. Hirzel, *Der Dialog: ein literarhistorischer Versuch*, II, Leipzig, Hirzel, 1895 (réimpr. Hildesheim, 1963), p. 239. Ce philologue a été le premier à utiliser cette désignation (C. E. Lutz, « Musonius Rufus: "The Roman Socrates" », *YCIS* 10, 1947, p. 1-147, spécialement p. 4 n. 4). Pour Musonius, je renvoie à M.-O. Goulet-Cazé, *DPhA* IV, s.v. « Musonius Rufus (C.-) », 2005, p. 555-572.

<sup>61</sup> La condition de philosophe pour Arrien et la cohérence des autres facettes de sa personnalité avec celle de philosophe, sans qu'aucune ne soit à privilégier par rapport aux autres, ont été à juste titre défendues récemment par S. Lalanne, art. cit., dans le cadre d'un colloque qui a mis en relief l'importance et la richesse de sa figure ainsi que la nécessité de lier sa carrière et ses œuvres à sa vision du monde.

<sup>62</sup> Sur la προαίρεσις, capitale dans la pensée d'Épictète, voir P. P. Fuentes González, « Épictète », art. cit., p. 131-132 et 138 (avec bibliographie), et surtout J.-B. Gourinat,

les *Entretiens* la matière philosophique autour de et à travers son maître à partir de la faculté rationnelle (ἡ δύναμις ἢ λογική) qui se trouve chez tous les hommes, et ce n'est pas un hasard si c'est la partie éthique de la philosophie, dans sa dimension pratique et non théorique, qui l'intéresse, les subtilités de la logique (tout comme les questions singulières de la physique) étant tout à fait secondaires, même si la logique en tant que telle est bien nécessaire<sup>63</sup>. La philosophie, comprise comme « l'art de la vie » (ἡ περὶ βίον τέχνη), n'a pas pour objet l'extérieur, mais notre partie rectrice et notre propre vie, et elle ne promet rien qui nous soit extérieur<sup>64</sup>. L'homme débutant en philosophie (ὁ ἀρχόμενος) doit s'appliquer en propre à la vie intérieure, en mettant en place « la discipline (ὁ τόπος) concernant les désirs et les rejets » (ὁ περὶ τὰς ὀρέξεις καὶ τὰς ἐκκλίσεις), c'est-à-dire les *passions* (πάθη), mais cela n'implique pas pour Épictète le mépris de l'activité extérieure, dans la mesure où les tendances pratiques qui nous poussent à accomplir nos devoirs (καθήκοντα) font partie aussi de l'âme, tout comme les désirs qui se rapportent à notre for intérieur<sup>65</sup>. C'est pourquoi, dans le cheminement de l'homme débutant vers la vertu, il faut aussi « la discipline concernant les tendances positives et négatives, les propensions et les répulsions » (ὁ περὶ τὰς ὁρμὰς καὶ ἀφορμὰς), c'est-à-dire le *devoir* (ὁ περὶ τὸ καθήκον). Finalement, seul celui qui a déjà progressé dans ces deux premières disciplines (ὁ προκόπτων) est en mesure de poursuivre à travers « la discipline concernant la prévention des erreurs et des jugements téméraires » (ὁ περὶ τὴν ἀνεξαπατησίαν καὶ ἀνεικαιότητα), c'est-à-dire les *assentiments* (ὁ περὶ τὰς συγκαταθέσεις) et la *fermeté d'esprit* (ἀσφάλεια), et seul celui-là devrait être appelé « philosophe » (φιλόσοφος)<sup>66</sup>. Seul l'homme instruit (ὁ πεπαιδευμένος), l'homme vraiment instruit (ὁ δὲ ταῖς ἀληθείαις πεπαιδευμένος), peut atteindre le but, peut réussir (εὐστοχεῖν) à l'aide de ses représentations (φαντασίαι) à garder sa paix intérieure et par conséquent peut être vraiment heureux (εὐδαίμων) et libre (ἐλεύθερος)<sup>67</sup>. Ignorant, débutant (celui qui commence à fréquenter le vrai philosophe), progressant (qui a appris de celui-ci) et philosophe représenteraient ainsi les différentes étapes du parcours humain vers la vérité, le bonheur et la liberté, et il n'y a aucune raison de douter qu'Arrien (le disciple d'Épictète le plus reconnu et le plus déterminant pour sa postérité) ne soit pas parvenu au dernier niveau. Il serait ainsi un homme instruit (πεπαιδευμένος) aux yeux de son maître, comme à ceux de ses contemporains. De ce point de vue, avoir des charges ou ne pas en avoir revient au même, comme le fait de cultiver ou non les livres, car les charges en elles-mêmes sont indifférentes et les livres ne peuvent être, au mieux, qu'une « préparation pour

« La "prohairesis" chez Épictète : décision, volonté ou "personne morale" », *PhilosAnt* 5, 2015, p. 93-134.

<sup>63</sup> Le titre d'*Entretiens*, I, 17 est « Que la logique est nécessaire ». P. H. De Lacy (« The Logical Structure of the Ethics of Epictetus », *CPh* 38, 1943, p. 112-125) a soutenu l'hypothèse qu'Épictète fondait l'étude de l'éthique sur la logique, qui devait la précéder, et il en voit une démonstration dans l'ordre des *Entretiens* : le premier livre est dominé par le principe que l'éthique dépend de l'analyse logique, alors que les livres suivants feraient constamment état de cette démonstration.

<sup>64</sup> *Entretiens*, I, 15, 2-3.

<sup>65</sup> *Entretiens*, III, 2, 2, 4.

<sup>66</sup> *Entretiens*, III, 2, 2, 5.

<sup>67</sup> *Entretiens*, I, 27, 2 ; 29, 44 ; II, 1, 25 ; 2, 13 ; IV, 3, 7. Voir aussi *Manuel*, 5 : « c'est le fait de quelqu'un qui n'a pas encore reçu d'éducation de rendre les autres responsables du fait qu'il est malheureux ; c'est le fait de quelqu'un qui commence son éducation de s'en faire responsable lui-même ; c'est le fait de quelqu'un qui a achevé son éducation de n'en rendre responsable ni un autre ni lui-même » (trad. P. Hadot, *Arrien, Manuel d'Épictète*, Paris, LGF, Le Livre de poche, 2000).

la vie » (ἐπι τὸ βιοῦν παρασκευή) ; mais la vie est remplie d'autre chose que des livres<sup>68</sup>. La vie est remplie de problèmes réels qu'il faut être capable de bien résoudre<sup>69</sup>. L'essentiel pour bien vivre est pour chacun de parler avec soi-même, sans « se cacher parmi le chœur » (σαυτῷ λάλησον καὶ μὴ ἐν τῷ χορῷ κρύπτου), afin de connaître qui on est (ἵνα γνῶς, τίς εἶ), une maxime qui rappelle le mandat socratique de « se connaître soi-même », peut-être par le biais d'Antisthène le Cynique, pour qui le principal bénéfice de la philosophie était d'« être capable de vivre en compagnie de soi-même » (τὸ δύνασθαι ἑαυτῷ ὁμιλεῖν)<sup>70</sup>. L'essentiel est de respecter sa propre nature, sans imiter bêtement comme le font les singes ; c'est de « penser ce qu'il faut penser » à chaque moment (ὁ δεῖ ὑπειληφέναι, ὑπείληφα), y compris sur le fait d'avoir ou de ne pas avoir de charges ; de mettre en pratique ce que les livres des philosophes disent à travers leurs discours et d'en être un vrai témoin (ὁ χρησόμενος, ὁ ἔργω μαρτυρήσων τοῖς λόγοις) ; l'essentiel est enfin d'être pour soi-même « disciple et maître », d'avoir toujours des jugements corrects (ὀρθὰ δόγματα), car c'est dans ses jugements que l'homme se trouve, et d'agir en conséquence ; et c'est de se contenter de cela, d'être soi-même, et de ne pas se soucier des apparences, de l'opinion ou de la flatterie provenant d'autrui<sup>71</sup>. Comme on peut le constater dans un passage des *Entretiens*, le fait de craindre d'avoir une charge serait aussi absurde que de craindre de ne pas en avoir, et Socrate est cité comme l'exemple du philosophe qui, loin de préférer s'enfermer dans l'oisiveté de l'étude, ne refusait pas l'engagement pratique à l'égard de la communauté<sup>72</sup>. C'était sans doute un principe et un exemple qu'Arrien appliquait dans sa propre vie. Rappelons en effet que, dans sa lettre-préface, il déclare qu'à l'origine de sa démarche il avait l'idée de garder soigneusement les discours de son maître pour lui-même en vue de l'avenir (εἰς ὕστερον ἑμαυτῷ διαφυλάξαι). Et, qui plus est, on peut citer un passage des *Entretiens* tout à fait cohérent avec un Arrien qui envisageait qu'un jour sans doute il devrait assumer des charges publiques : « De même dans le cas présent : "Prends une charge". Je la prends et la prenant je montre comment se comporte un homme instruit (πῶς ἀνθρωπος ἀναστρέφεται πεπαιδευμένος)<sup>73</sup> ». Tout le contraire du rhéteur ignorant qui s'entretient avec Épictète comme si celui-ci était une pierre ou une statue, alors que s'entretenir vraiment avec un philosophe (φιλοσόφῳ συμβάλλειν) consiste à se soumettre avec lui

<sup>68</sup> *Entretiens*, IV, 4, 11.

<sup>69</sup> Dans les remerciements que Marc Aurèle (*Pensées*, I, 7) adresse à son maître Rusticus, on peut facilement mettre en rapport avec les enseignements d'Épictète le fait d'avoir compris la nécessité de corriger et soigner son caractère, le renoncement à la sophistique, à l'écriture de traités théorétiques ou de petits discours protreptiques (τὸ λαβεῖν φαντασίαν τοῦ χρήζειν διορθώσεως καὶ θεραπείας τοῦ ἥθους· καὶ τὸ μὴ ἐκτραπήναι εἰς ζήλον σοφιστικόν, μηδὲ τὸ συγγράφειν περὶ τῶν θεωρημάτων, ἢ προτρεπτικὰ λογάρια διαλέγεσθαι), ainsi que le fait de lire très attentivement et non de façon superficielle et de ne pas accorder son assentiment rapidement aux charlatans (καὶ τὸ ἀκριβῶς ἀναγνώσκειν καὶ μὴ ἀρκεῖσθαι περινοῦντα ὀλοσχερῶς μηδὲ τοῖς περιλαλοῦσι ταχέως συγκατατίθεσθαι). Dans *Entretiens*, I, 29, 56, on va jusqu'à affirmer que même les livres des stoïciens « regorgent de petits discours » (λογάρια).

<sup>70</sup> On lit cela chez Diogène Laërce, VI, 6 (= SSR V A 100). Voir P. P. Fuentes González, « En defensa del encuentro entre dos Perros, Antístenes y Diógenes: historia de una tensa amistad », *CFC(G)* 23, 2013, p. 225-267, spécialement p. 253.

<sup>71</sup> *Entretiens*, I, 29, 56 ; III, 14, 3 ; IV, 4, 26 ; 6, 11, 23, 24. Sur l'indifférence d'avoir ou non des charges, voir aussi IV, 7, 13.

<sup>72</sup> *Entretiens*, IV, 4, 20-22.

<sup>73</sup> *Entretiens*, I, 29, 44. Comme exemple d'un homme qui, dans une charge, se montre tel qu'il doit être, et qui devient ainsi un exemple (παράδειγμα) pour les autres, on trouve Priscus Helvidius dans *Entretiens*, I, 2, 19-24.

mutuellement à un examen, à une réfutation (ἐλεγχος) de ses propres jugements dans le but de se débarrasser de ceux qui se révèlent défectueux<sup>74</sup>.

- 18 Peter A. Brunt s'efforce dans un article de soustraire Arrien à la condition de philosophe au-delà de sa période de formation auprès d'Épictète, tout en reconnaissant la forte impression que celui-ci provoque dans son esprit<sup>75</sup>. Même s'il admet qu'assumer des charges dans l'administration publique ne s'opposait pas nécessairement aux enseignements de son maître, à condition de toujours agir avec intégrité et de ne pas placer ces honneurs au-dessus de sa propre personne morale, P. A. Brunt lui reproche de ne pas s'être consacré en premier à l'étude de la philosophie mais plutôt à la production historiographique. En se fondant notamment sur l'analyse de *l'Anabase d'Alexandre le Grand* d'Arrien, il évoque tout d'abord le passage (I, 12) où Arrien déclare que c'est le fait de considérer que les exploits d'Alexandre n'ont pas été célébrés comme ils le méritaient qui l'a incité à composer cet ouvrage (ἐνθεν καὶ αὐτὸς ὀρμηθῆναι φημι ἐς τήνδε τὴν συγγραφὴν), ainsi que le fait de ne pas se considérer lui-même comme indigne de les rendre manifestes aux hommes (οὐκ ἀπαξιώσας ἑμαυτὸν φανερὰ καταστήσειν ἐς ἀνθρώπους τὰ Ἀλεξάνδρου ἔργα), et cela sans nul besoin de faire appel à son nom, à sa famille, à sa patrie ou aux charges qu'il a pu exercer, mais en vertu seulement de ses ouvrages (οἷδε οἱ λόγοι), qu'il affirme considérer, depuis sa jeunesse, comme sa patrie, sa famille et ses charges (ἐμοὶ πατρίς τε καὶ γένος καὶ ἀρχαὶ οἷδε οἱ λόγοι εἰσὶ τε καὶ ἀπὸ νέου ἔτι ἐγένοντο)<sup>76</sup>. P. A. Brunt remarque ici l'absence d'un mot sur la philosophie dans la mesure où celle-ci est pour Épictète la seule qui peut assurer les biens intérieurs véritables, et il y voit, en revanche, celui qui cherche la gloire, notamment littéraire, plutôt que celui qui se concentre sur sa vie morale. L'interprétation de P. A. Brunt, qui fait d'Arrien un pur littérateur (φιλόλογος), complètement étranger à la philosophie et par-delà aux enseignements de son ancien maître Épictète, non seulement est à mes yeux tout à fait arbitraire, mais surtout elle ne permet pas d'arriver à une compréhension complète de la production de notre auteur.
- 19 Il va sans dire qu'Arrien n'a pas été un autre Épictète<sup>77</sup>, mais une telle déclaration dans son ouvrage sur Alexandre ne fait pas nécessairement de lui quelqu'un qui trahit tout bonnement les principes de la philosophie qu'il avait apprise dans sa jeunesse. Selon ces principes, les discours littéraires, dans la mesure où ils relèvent de ce qui est extérieur à l'individu, n'ont aucune valeur en eux-mêmes, mais quand Arrien évoque ses propres discours littéraires, et non la gloire de son nom, de sa famille, de sa patrie ou de ses charges, et quand il insiste sur le fait que ces discours sont sa famille, sa patrie et ses charges véritables, il veut sans doute leur transférer la valeur de sa propre personne. Il se présente ainsi en quelque sorte comme fils de ses œuvres, y compris de ses œuvres littéraires. Son maître Épictète s'attaquait à ceux qui ne cherchent dans leurs discours que la beauté des mots, les applaudissements et la gloire, à ceux qui disent ou écrivent une chose

---

<sup>74</sup> *Entretiens*, III, 9, 12.

<sup>75</sup> P. A. Brunt, « From Epictetus to Arrian », *Athenaeum* 55, 1977, p. 19-48.

<sup>76</sup> P. A. Brunt (art. cit., p. 31) ne dit pas si pour lui cet ouvrage appartient à la période où Arrien s'est retiré à Athènes, conformément à l'hypothèse la plus courante, ou à l'époque qui a précédé sa carrière sénatoriale, conformément à l'hypothèse de A. B. Bosworth, art. cit.

<sup>77</sup> Dans les *Entretiens* on trouve l'expression « un autre lui-même » (αὐτὸς ἄλλος) dans un contexte cynique lorsque quelqu'un s'engage à suivre exactement la même démarche philosophique que son modèle, comme c'est le cas de Diogène à l'égard d'Antisthène, de Cratès à l'égard de Diogène ou d'Hipparchia à l'égard de Cratès (III, 22, 63-64, 76).

mais en font finalement une autre<sup>78</sup>, alors qu'Arrien voit dans ses discours les produits de sa propre personne dont il se sent fier. Il en est ainsi pour l'*Anabase*, dans la mesure où à travers cet écrit il transmet aux hommes les exploits d'Alexandre, un homme absolument extraordinaire, qui n'était par ailleurs nullement étranger à la recherche de la sagesse<sup>79</sup>.

- 20 N'oublions pas qu'Arrien utilise pour désigner ces discours le même mot (οἱ λόγοι) qu'il avait utilisé dans sa lettre-préface pour les *Entretiens*, et que, dans le passage évoqué de l'*Anabase*, il précise que depuis sa jeunesse (ἀπὸ νέου) il considère ses discours comme sa patrie, sa famille et ses magistratures. Indépendamment du fait que l'*Anabase* ait été ou non composée pendant sa jeunesse, et qu'Arrien y puisse faire allusion à d'autres ouvrages composés au cours de cette période, nous ne pouvons pas écarter complètement la possibilité qu'il fasse aussi référence à ces discours à travers lesquels il voulait rendre vivantes les paroles qu'il avait entendues de son maître et qui avaient fait sur lui une si forte impression<sup>80</sup>. Les « discours des philosophes », rappelons-le, d'après sa lettre-préface, avaient pour effet de « mobiliser vers le meilleur les pensées de ses auditeurs » (κινήσαι τὰς γνώμας τῶν ἀκουόντων πρὸς τὰ βέλτιστα), et c'est ce résultat auquel il aspirait modestement en communiquant ces discours aux hommes en général (εἰς ἀνθρώπους). Peut-on attribuer un même but aux récits de l'*Anabase* ? Pour répondre à cette question, il suffit de lire la fin de cet ouvrage :

C'est un fait que, moi aussi, j'ai blâmé (καὶ αὐτὸς ἐμεψάμην ἔστιν) certaines actions d'Alexandre dans mon ouvrage ; mais je n'ai aucune honte à exprimer l'admiration que j'éprouve pour Alexandre lui-même. D'ailleurs, les actions en question, je les ai blâmées à cause de mon respect de la vérité, et en même temps pour rendre service à l'humanité (τὰ δὲ ἔργα ἐκεῖνα ἐκάκισα ἀληθείας τε ἕνεκα τῆς ἐμῆς καὶ ἅμα ὠφελείας τῆς ἐς ἀνθρώπους) : et c'est la raison pour laquelle j'ai entrepris cet ouvrage, poussé pour la divinité, moi aussi<sup>81</sup>.

- 21 Lorsque Arrien évoque la vérité dans ce passage, c'est la vérité du point de vue de la philosophie qu'il vise : la vérité lui permet de blâmer les actions d'Alexandre qui méritent d'être blâmées parce qu'elles sont contraires aux principes qu'il avait appris dans la philosophie comme art de vie. Et s'il blâme ces actions, c'est en philosophe (en tant que disciple et maître) qu'il le fait, puisqu'il le fait au bénéfice des hommes (ἐς ἀνθρώπους). Rien ne nous empêcherait donc de considérer ces discours d'Arrien comme ceux d'un philosophe.
- 22 En laissant de côté le témoignage de ce passage final de l'*Anabase*, ainsi que celui des contemporains d'Arrien lui-même qui voyaient en lui tout d'abord un philosophe, P. A. Brunt s'emploie à lui refuser cette condition, en disant qu'il a choisi un mauvais héros du point de vue de la philosophie,

<sup>78</sup> Il est ridicule celui qui cherche à être loué en tant que philosophe pour ce qu'il écrit, que ce soit dans le style de Platon, de Xénophon ou d'Antisthène (*Entretiens*, II, 17, 35-36).

<sup>79</sup> *Anabase*, VII, 1, 4 ; VII, 2, 2 ; VII, 29-30.

<sup>80</sup> J. L. Moles, « The Interpretation of the 'Second Preface' in Arrian's *Anabasis* », *JHS*, 105, 1985, p. 162-168, notamment p. 167-168, considère que les λόγοι (οἷδε οἱ λόγοι) dont parle Arrien dans *Anabase*, I, 12 feraient exclusivement référence à cet ouvrage. Or, rien n'empêcherait à mon avis que, dans l'esprit d'Arrien, l'ensemble des ouvrages (livres) qu'il aurait produits depuis sa jeunesse y pourrait aussi, par extension, être visé. Autrement, on comprendrait mal qu'il insiste sur le fait que c'est « depuis sa jeunesse » qu'il identifie ces λόγοι à sa patrie, à sa famille et à ses magistratures.

<sup>81</sup> *Anabase*, VII, 30, trad. P. Savinel.

que les reproches qu'il lui a réservés sont très minces, et qu'en général la vision qu'il présente d'Alexandre le Grand n'est pas compatible avec ce qu'aurait été le jugement d'un philosophe stoïcien. Mais si Arrien a choisi Alexandre comme le protagoniste de l'un de ses ouvrages historiques les plus importants, c'est en raison de la singularité extraordinaire de ce personnage qui mettait l'individu hors des limites de ce qui est humain. Comme Arrien lui-même le dit au début du chapitre de l'*Anabase* cité plus haut, Alexandre ne se prête pas à un simple exercice de condamnation. Cet homme qui n'est comparable à aucun autre, qui semble avoir été tout particulièrement touché dès sa naissance par la divinité (οὐδὲ ἔμοι ἕξω τοῦ θεοῦ φῦναι ἂν δοκεῖ ἀνήρ οὐδενὶ ἄλλω ἀνθρώπων εἰκίως) et qui a laissé un souvenir plus qu'humain (μνήμη οὐκ ἀνθρωπίνη), exige qu'on soit capable d'examiner dans son ensemble tout ce qu'il a fait et de se comparer soi-même avec lui et avec la fortune (εὐτυχία) qu'il a obtenue comme homme. En revanche, il est ridicule qu'un homme sans envergure se borne à le condamner (κακίζει), alors que lui-même peine sur de petits problèmes qu'il n'est même pas capable de mettre en ordre (σμικρότερός τε ὢν αὐτὸς καὶ ἐπὶ σμικροῖς πονοῦμενος καὶ οὐδὲ ταῦτα ἐν κόσμῳ τιθέμενος)<sup>82</sup>.

- 23 C'est cette image absolument paradoxale d'un Alexandre qui, malgré tout ce qui l'écartait du chemin de la philosophie, était capable d'apprécier la vie philosophique qui avait poussé Arrien à faire de lui le digne protagoniste de son *Anabase*, à l'instar de ce que Xénophon avait fait avec la figure de Cyrus le Jeune, et à plus juste titre. En ce sens, Arrien évoque en particulier (VII, 2) l'épisode de la rencontre d'Alexandre avec Diogène de Sinope que le monarque admirait, et qui serait à l'origine aussi de son admiration pour les gymnosophistes indiens. Il met ainsi en relief la grandeur d'un personnage, Alexandre, qui, au-delà de toute autre considération, n'avait rien de petit ni de mesquin dans ses projets (οὔτε μικρόν τι καὶ φαῦλον ἐπινοεῖν), et dont le plus grand rival était lui-même (αὐτόν γε αὐτῷ ἐρίζοντα, VII, 1, 4). Toutefois cette admiration d'Alexandre pour les sages indiens et pour Diogène et son approbation de ce qu'ils disaient ne l'empêchaient pas, selon Arrien, de faire tout le contraire de ce qu'il approuvait. En effet, il ne lui était pas totalement étranger de « penser ce qui est le meilleur », mais il était dominé violemment par l'opinion et la gloire (οὔτω τοι οὐ πάντη ἕξω τοῦ ἐπινοεῖν τὰ κρείττω ἢν Ἀλέξανδρος, ἀλλ' ἐκ δόξης γὰρ δεινῶς ἐκρατεῖτο, VII, 2, 2)<sup>83</sup>. À ce sujet, il est fort intéressant aussi de remarquer qu'Arrien,

<sup>82</sup> Sans doute Arrien avait-il toujours en tête l'enseignement de son maître selon lequel l'exercice (μελέτη) de la philosophie devait commencer toujours par les choses les plus petites (ἀπὸ τῶν μικροτάτων [...] ἀρξάμενος, *Entretiens*, IV, 1, 11 ; ἀπὸ τῶν σμικροτάτων ἀρξάμενος, *Manuel*, 3). Le petit homme envisagé par Arrien dans ce passage de l'*Anabase* ne serait même pas capable de faire face à ce genre de situations, alors qu'il se permet de condamner les actes d'un grand homme comme Alexandre.

<sup>83</sup> Rappelons aussi le récit de la mort du sage indien Calanos, qui, touché par une maladie alors qu'il était installé à la cour d'Alexandre en Perse (Calanos, à la différence de Dandanis qui préféra la liberté, son bonheur et sa maîtrise de soi, céda à son invitation), décida de se mettre lui-même à mort sur un bûcher. À la fin de ce récit, Arrien en effet déclare : « Ce récit, et d'autres du même genre, que nous ont laissés des auteurs dignes de foi à propos de l'Indien Calanos, ne sont pas complètement inutiles pour l'humanité, en particulier pour qui se soucie de savoir combien forte et inflexible peut être la résolution d'un homme à réaliser ce qu'il veut (οὐκ ἀχρεῖα πάντα ἐς ἀνθρώπους, ὅτω γινώμει ἐπιμελές, [ῥτι] ὡς καρτερόν τε ἐστὶ καὶ ἀνίκητον γνώμη ἀνθρωπίνη ὃ τι περ ἐθέλοι ἐξεργάσασθαι) » (*Anabase*, VII, 3, 6, trad. P. Savinel). L'opuscule d'Arrien sur Alexandre et le sage indien Dandanis auquel le chrétien Palladius d'Heléopolis (au IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècle), comme nous l'avons évoqué plus haut, déclare avoir emprunté la deuxième partie de son traité *Sur les races de l'Inde et les brahmanes*, est plus développé du point de vue philosophique. Dans cet opuscule d'Arrien, Alexandre, désireux de s'informer sur la sagesse indienne, s'entretient avec le sage Dandanis. Même si on a voulu refuser la paternité de cet opuscule à Arrien ou la mettre en doute (S. Follet, art. cit., p. 603-604), cette prise de position manque d'arguments suffisamment solides.



en plus d'expliquer certaines erreurs d'Alexandre par la précipitation ou la colère (δι' ὀξύτητα ἢ ὑπ' ὀργῆς), par sa jeunesse, par les gens qui s'approchent des rois seulement pour les pousser au plaisir et non « à ce qui est le meilleur » (πρὸς ἡδονήν, οὐκ ἐπὶ τῷ βελτίστῳ), et à faire le mal (ἐπὶ κακῷ), valorise la *noblesse de son âme* en constatant qu'il était le seul parmi les rois du passé à être prêt à « se repentir pour ses erreurs » (ἀλλὰ μεταγνώναί γε ἐφ' οἷς ἐπλημμέλησε μόνῳ οἶδα τῶν πάλαι βασιλέων Ἀλεξάνδρῳ ὑπάρξαι ὑπὸ γενναιότητος), alors que la plupart des individus, même s'ils sont conscients d'avoir commis une faute, la dissimulent (οἱ δὲ πολλοὶ [...] ἐπικρύψειν οἴονται τὴν ἁμαρτίαν, κακῶς γιγνώσκοντες, VII, 29, 1-2)<sup>84</sup>.

- 24 Ces éléments nous permettent de voir une continuité entre l'Arrien des *Entretiens* et celui de ses autres ouvrages. Il suffit de rappeler non seulement que la célèbre rencontre entre Alexandre et Diogène est bien relatée dans les *Entretiens*<sup>85</sup>, mais aussi que Diogène y est partout présenté significativement comme le modèle du philosophe détenant le vrai sceptre et la vraie « royauté » (βασιλεία), comme le philosophe « royal » (βασιλικός)<sup>86</sup>.

### Les *Entretiens* comme spectacle du théâtre du monde

- 25 Dans l'univers d'Épictète tracé par Arrien, chaque individu doit, conformément à sa propre nature et à ce qui a été déterminé par la divinité, occuper et garder son poste (χώρα), son « poste en tant qu'homme » (χώρα ἀνθρωπική), comme si c'était dans une guerre, et notamment jouer correctement (καλῶς) son « rôle » (πρόσωπον), comme si c'était dans un théâtre où le directeur du drame (ὁ διδάσκαλος) attribue à chaque acteur (ὑποκριτής) son rôle propre, qui représente en quelque sorte sa dignité personnelle, ce que la divinité (qui est en lui-même) lui inspire d'accomplir. Celui qui ne s'occupe que de l'extérieur (τὰ ἐκτός) et des apparences (τὸ φαινόμενον) et qui se laisse fasciner (θαυμάσασθαι) par cela, au lieu de regarder en lui-même (ἐν σαυτῷ) et de s'entraîner à le faire, deviendra le personnage d'une tragédie, et souffrira en conséquence<sup>87</sup>. La comparaison du monde avec un théâtre, de la vie avec un drame et de l'homme avec un acteur devait sans doute être utilisée souvent dans les leçons d'Épictète qu'Arrien avait suivies. En tout cas celui-ci en a tiré un grand parti pour transmettre la pensée de son maître, à en juger par les passages des *Entretiens* qui nous sont parvenus, et du *Manuel*, qui l'évoquent d'une façon plus ou moins nette<sup>88</sup>. Cette image sert notamment à montrer l'individu dans le contexte

<sup>84</sup> Cette valorisation d'Alexandre semble avoir été un choix très personnel d'Arrien, alors que, par exemple, son contemporain plus jeune Marc Aurèle présente plutôt une image purement négative et partielle du roi dans ses *Pensées* (VI, 24 ; VIII, 3 ; IX, 29 ; X, 27).

<sup>85</sup> L'anecdote célèbre du soleil se trouve évoquée en effet dans *Entretiens*, II, 13, 24. Et dans III, 22, 92 est évoquée aussi une rencontre où Alexandre aurait reproché à Diogène de s'être endormi, en lui citant un vers de l'*Illiade*, II, 24 (οὐ χρὴ παννύχιον εὐθεῖν βουληφόρον ἄνδρα) ; Diogène, encore à demi endormi, lui aurait rétorqué en poursuivant la citation avec le vers suivant (ὦ λαοί τ' ἐπιπετράφαται καὶ τόσσα μέμηλεν). Le texte qui suit met en relief le fait que le Cynique doit garder la partie maîtresse de son âme (τὸ ἡγεμονικόν) plus pure que le soleil. La rencontre légendaire entre les deux personnages se retrouve enfin à l'arrière-plan d'*Entretiens*, III, 24, 70.

<sup>86</sup> *Entretiens*, III, 21, 19 ; III, 22, 63.

<sup>87</sup> *Entretiens*, I, 2, 12-18 ; 4, 26 ; 24, 15-19 ; 28, 32 ; 29, 42-43 ; II, 16, 31.

<sup>88</sup> Les passages les plus explicites sont les suivants : *Entretiens* I, 29, 41-45, 57-63 ; IV, 1, 165 ; IV, 2, 10 ; IV, 7, 13-15 ; IV, 33, 28 ; fr. 11 ; *Manuel*, 17. Mais d'autres présentent aussi la même image plus ou moins en arrière-plan, à travers des termes comme acteur (ὑποκριτής), personnage (πρόσωπον) ou spectateur (θεατής), ou des verbes correspondants (*Entretiens*, I, 24, 15-19 ; I, 25, 1, 7-9 ; II, 19, 20 ; III, 15, 5-13).

de ses rapports avec les autres, un domaine qu'Épictète, conformément à l'importance de la morale sociale dans la pensée stoïcienne<sup>89</sup>, ne pouvait pas ignorer (nous ne sommes pas des statues ni des individus isolés)<sup>90</sup>, et qu'Arrien évidemment ne négligeait pas après ses années de formation<sup>91</sup>. C'est le domaine de ce qui est convenable, du devoir (τὸ κατῆκον).

- 26 Cet imaginaire théâtral pour aborder la place de l'homme dans le monde semble avoir été mis en valeur dans le stoïcisme au II<sup>e</sup> siècle avant J.-C. par Panétius de Rhodes, auteur d'un ouvrage *Sur le convenable* (Περὶ τοῦ κατῆκοντος), que nous n'avons pas conservé mais qui se trouve amplement utilisé dans les deux premiers livres du *De officiis* de Cicéron<sup>92</sup>. Et c'est sans doute de Panétius que Cicéron a tiré la théorie des quatre rôles (*personae*), à savoir celui qui correspond à la nature humaine commune, celui qui correspond à la nature humaine individuelle, celui qui correspond aux circonstances et au moment, et enfin celui qui correspond à nos propres choix, c'est-à-dire le rôle que nous nous donnons par notre propre décision, par exemple celui de philosophe<sup>93</sup>. Notons par ailleurs qu'Arrien avait avec Panétius beaucoup de points communs du point de vue biographique (famille aisée, expérience sacerdotale<sup>94</sup> et militaire, intérêt pour la vie publique). Il ne l'a pas suivi finalement sur la voie de l'enseignement scolaire de la philosophie, mais il n'est pas invraisemblable qu'il se soit inspiré de cette théorie de son prédécesseur lorsqu'il a exploité l'image de l'homme acteur pour la mise en scène des discours de son propre maître.
- 27 Une atmosphère théâtrale, comme si on était toujours devant un spectacle (θέαμα), domine dans les *Entretiens* qui nous sont parvenus, et sert justement à aborder la deuxième faculté (δύναμις) de la philosophie, celle qui adopte le point de vue de nos « obligations » (κατῆκοντα) à l'égard des autres et des « circonstances extérieures » (περιστάσεις), et qui nous considère à la fois comme acteurs et comme spectateurs. On peut en effet constater partout dans les *Entretiens* l'importance de l'idée de « regarder » (ἰδεῖν, ὁρᾶν, βλέπειν, ἐπιβλέπειν) et de « contempler » (θεωρεῖν), de « veiller » (τηρεῖν) et même de « scruter » (σκοπεῖν) ou d'« éclairer » (κατασκοπεῖν), car « tout

---

<sup>89</sup> À ce sujet, je renvoie à V. Laurant, *Stoïcisme et lien social : enquête autour de Musonius Rufus*, Paris, Classiques Garnier, Les Anciens et les Modernes, études de philosophie 14, 2014.

<sup>90</sup> *Entretiens*, III, 2, 4, trad. R. Muller : « Le deuxième thème concerne le devoir. Il ne faut pas, en effet, que je reste impassible comme une statue, mais que je préserve les relations naturelles et acquises, comme homme pieux, comme fils, comme frère, comme père, comme citoyen ».

<sup>91</sup> Le motif de la vie comme pièce de théâtre, attesté comme on l'a vu depuis le IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C., est utilisé au I<sup>er</sup> siècle avant J.-C. par un auteur comme Cicéron, puis au siècle suivant par Sénèque (D. Steyns, *Étude sur les métaphores et les comparaisons dans les œuvres en prose de Sénèque le philosophe*, Gand, Van Goethem, Recueil de travaux publiés par la faculté de philosophie et lettres de l'université de Gand, 1907, p. 117-118) et, en milieu chrétien, par son contemporain Paul (C. J. P. Friesen, « Paulus tragicus: Staging Apostolic Adversity in First Corinthians », *JBL* 134, 2015, p. 813-832), de sorte qu'il était sans doute assez courant à l'époque d'Arrien, né une vingtaine d'années après la mort de ces derniers.

<sup>92</sup> *De officiis*, I, 107-117. Je renvoie à A. B. Girdwood, *Innovation and Development in the Psychology and Epistemology of Epictetus*, thèse, Londres, Trinity College, 1998, p. 141-156.

<sup>93</sup> P. H. De Lacy, « The Four Stoic *personae* », *ICS* 2, 1977, p. 163-172 ; F. Alesse, *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, Naples, Bibliopolis, Elenchos 23, 1994, p. 62-74.

<sup>94</sup> Panétius exerça aussi une fonction sacerdotale pendant sa jeunesse, dans son cas comme prêtre de Poséidon Hippios. Voir F. Alesse, *DPhA* Va, s.v. « Panétius de Rhodes », 2012, p. 131-138, spécialement p. 133.

être vivant est ami de la contemplation » (φιλοθέωρόν τι ζῶον)<sup>95</sup>, même si peu nombreux sont les hommes qui sont dans le monde, comme si c'était dans une foire, avec cet amour du spectacle (θεώρημα) et l'unique souci de connaître comment le monde fonctionne avant de le quitter<sup>96</sup>. Et tout comme dans l'action il s'agit de « bien jouer le rôle qui nous a été donné » (τὸ δοθὲν ὑποκρίνασθαι πρόσωπον καλῶς), indépendamment de son importance ou de son ampleur, sans en désirer un autre<sup>97</sup>, de même dans la contemplation des œuvres de la nature il s'agit toujours de regarder avec attention (προσοχή)<sup>98</sup>, afin de comprendre que tout ce qui arrive, si cela ne dépend pas de notre volonté (ἄπροαίρετον), n'a rien à voir avec nous (οὐδὲν ἔστι πρὸς ἐμέ), et non pas comme si nous étions des esclaves fugitifs au théâtre<sup>99</sup>, ou des singes ou enfants qui ne font qu'imiter la première chose qui se présente à leurs yeux, sans examiner leur propre nature<sup>100</sup>. Il n'est pas gratuit que la prise de conscience qui se trouve pour Épictète à l'origine de toute véritable démarche philosophique soit décrite par le terme συναίσθησις<sup>101</sup>. « Contempler » de ce point de vue n'est pas autre chose que « penser », et les principes philosophiques auxquels il faut adhérer sont justement appelés des « théories » ou « contemplations » (θεωρήματα), qu'il s'agisse de ceux provenant de l'exemple de Socrate, qui déclarait qu'il ne savait rien et qui n'énonça donc pas de principes<sup>102</sup>, ou de celui de Zénon, qui les énonça<sup>103</sup>, la véritable étude consistant en tout cas à s'étudier soi-même dans la mesure où la raison se prend elle-même pour objet d'étude<sup>104</sup>, sans se soucier des autres théories « extravagantes » (ἄτοπα) et « inconséquentes » (ἀνακόλουθα)<sup>105</sup>. En fait, même si la vie est bien un spectacle, il faut agir correctement non pour les spectateurs mais pour soi-même et pour Dieu<sup>106</sup>. C'est donc de façon paradoxale que l'imaginaire du spectacle

<sup>95</sup> *Entretiens*, I, 29, 58.

<sup>96</sup> Voir *Entretiens*, II, 14, 25, où l'image utilisée pour la vie est celle d'une fête (ἐν τῇ πανηγύρει ταύτῃ). Ce passage ressemble beaucoup à celui de Cicéron, *Tusculanes*, V, 8-9, où Pythagore utilise la même image avec un dessein similaire d'identifier le philosophe à la recherche de la vérité (témoignage tiré d'Héraclide du Pont : Diogène Laërce, VIII, 8 = Sosicrate, fr. 17 Giannantonio). Un lieu d'évocation par excellence du spectacle du monde dans les *Entretiens* est Olympie. Dans I, 6, 24-27, par exemple, Épictète, en l'évoquant, reproche aux gens de ne pas être prêts à regarder et à comprendre (θεάσασθαι καὶ κατανοῆσαι) partout les œuvres de la providence, et de ne pas avoir saisi (οὐκ αἰσθήσεσθε) ni qui ils sont, ni pour quoi ils sont nés ni ce qu'est cette réalité pour laquelle ils ont reçu la faculté de contempler (τὴν θέαν). On retrouve cette même atmosphère de spectacle, peut-être sous l'influence des *Entretiens*, dans les *Pensées* de Marc Aurèle (VI, 46 ; VII, 3 ; X, 27). Je rappelle aussi le passage de Sénèque, *Des bienfaits*, VII, 1, 7, qui évoque les préceptes philosophiques que prônait Démétrius, le cynique qui était son contemporain et son ami. Parmi ces préceptes se trouvait celui de vivre comme si on était toujours en public, en éprouant une plus grande *verecundia* à son propre égard qu'à celui des autres : *semperque tamquam in publico uiuit [scil. homo] se magis ueritus quam alios*. Selon mon interprétation, pour Démétrius, dans la maison commune qu'est le monde, il faut être plus exigeant dans l'examen de sa propre conduite vertueuse que dans celui de la conduite des autres.

<sup>97</sup> *Manuel*, 17.

<sup>98</sup> Ce mot est assez fréquent dans les *Entretiens* : I, 20, 10 ; III, 16, 15 (προσοχή [...]) ἐπιστροφή ἐφ' αὐτὸν καὶ παρατήρησις ; III, 22, 105 ; IV, 12 (entretien consacré entièrement à ce sujet) ; voir aussi *Manuel*, 33, 6.

<sup>99</sup> *Entretiens*, I, 29, 24, 58-63.

<sup>100</sup> *Manuel*, 29 (qui reprend de près *Entretiens*, III, 15).

<sup>101</sup> *Entretiens*, I, 2, 31 ; II, 11, 1 ; 14, 29 ; 21, 10.

<sup>102</sup> *Manuel*, 51.

<sup>103</sup> *Entretiens*, IV, 8, 12.

<sup>104</sup> *Entretiens*, I, 20.

<sup>105</sup> *Entretiens*, I, 7, 29.

<sup>106</sup> Voir *Entretiens*, IV, 8, 17-18, à propos d'Euphratès, philosophe stoïcien contemporain

découvre et montre en fait un monde qui, derrière toutes les apparences, est par excellence un monde intérieur, de sorte que le vrai regard doit finalement se tourner toujours vers soi-même et que les véritables défis, les véritables conflits et les véritables choix sont en réalité intérieurs.

- 28 Un homme possède des dispositions naturelles pour une chose et un autre pour une autre. Par conséquent tout le monde n'est pas nécessairement né pour être un (vrai) philosophe<sup>107</sup>. Tout un chacun a, d'un côté, « un but commun » (κοινή ἀναφορά), celui d'être homme (ὡς ἄνθρωπος), consistant à ne pas agir à l'aveuglette (μὴ εἰκῆ) comme un mouton (ὡς πρόβατον) ni d'une façon malfaisante (βλαπτικῶς) comme une bête sauvage (ὡς θηρίον) ; et de l'autre côté, « un but particulier » (ἰδία), qui concerne son genre de vie propre (τὸ ἐπιτήδευμα ἐκάστου) et sa personne morale (προαίρεσις), celui qui distingue par exemple un citharède, un charpentier, un philosophe ou un rhéteur<sup>108</sup>. Il faut toujours agir convenablement si on veut remplir sa propre fonction (ἐπαγγελία), que ce soit en tant qu'homme, en tant que musicien ou en tant que philosophe. Et il faut, sur l'exemple de Socrate, que chacun garde fermement son poste (χώρα), qu'il soit magistrat ou simple citoyen, sénateur ou plébéien, soldat ou général, précepteur ou chef de famille<sup>109</sup>. Lorsqu'on a des aptitudes ou capacités (παρασκευαί) pour jouer un rôle, on ne peut pas ne pas les reconnaître, même s'il faut beaucoup de pratique pour être vraiment ce que ce rôle implique et arriver à le maîtriser, en mettant constamment en place sa « personne morale », c'est-à-dire sa capacité de choix, et en sachant mesurer ses capacités, car les actes grandioses et exceptionnels ne conviennent qu'à des individus comme Socrate et ses pareils<sup>110</sup>.
- 29 Dans la mesure où nous devons jouer nos rôles (πρόσωπα) correctement (καλῶς) et où nous devons à cet effet mettre en jeu notre « personne morale » (προαίρεσις), ces rôles font partie aussi de nous-mêmes<sup>111</sup>. Le choix du rôle ne nous appartient pas, car le rôle nous a été donné par la divinité et elle peut aussi nous l'enlever à tout moment ; ce qui nous appartient, c'est de le jouer toujours comme il faut<sup>112</sup> ; de rester fidèles à notre propre rôle, comme à ce qui représente notre *dignité personnelle authentique*<sup>113</sup> ; et ce qui nous appartient aussi, c'est de ne pas assumer un rôle qui soit au-dessus de nos capacités (ὑπὲρ δύναμιν), si nous ne voulons pas faire piètre figure (ἀσχημονεῖν) et en même temps négliger le

---

d'Épictète, qui s'efforçait de ne pas se donner l'apparence extérieure d'un philosophe, dans le dessein d'être reconnu comme tel à ses actes et non selon les signes convenus.

<sup>107</sup> *Entretiens*, III, 15, 10 ; II, 9, 8-12.

<sup>108</sup> *Entretiens*, III, 23, 4-6 ; II, 9.

<sup>109</sup> *Entretiens*, III, 24, 99-100.

<sup>110</sup> *Entretiens*, I, 2, 30-33.

<sup>111</sup> R. F. Dobbin (« Προαίρεσις in Epictetus », *AncPhil* 11, 1991, p. 111-135, spécialement p. 130) suggère que la προαίρεσις serait le moi subjectif alors que les πρόσωπα seraient le moi objectif, mais A. B. Girdwood (ouvr. cit., p. 148-149) a raison de dire que la première est aussi bien subjective qu'objective (car nous pouvons montrer, par exemple, nos jugements), et que les πρόσωπα sont un matériel qui nous permet d'appliquer la προαίρεσις dans un contexte concret, de sorte que, même si les choses auxquelles ils font référence sont étrangères à nous, les πρόσωπα ne le sont pas. Voir M. Frede, « A Notion of a Person in Epictetus », dans *The Philosophy of Epictetus*, T. Scaltsas, A. S. Mason (dir.), Oxford, OUP, 2007, p. 153-168.

<sup>112</sup> Voir le passage déjà cité du *Manuel*, 17.

<sup>113</sup> Ainsi, dans *Entretiens*, I, 2, 25-28, est évoqué l'exemple d'un athlète qui, alors qu'il aurait pu vivre en se laissant amputer ses parties génitales, a préféré mourir, car cette décision était présidée par la conscience du fait que son rôle en tant qu'homme était celui de l'athlète. Un autre se serait laissé couper la tête s'il avait pu vivre sans celle-ci.

rôle que nous sommes capables de jouer<sup>114</sup>. Enfin, l'acteur que l'homme est dans ce monde n'est pas son apparence extérieure, constituée du masque, des cothurnes ou des vêtements qui ne sont que « matière » (ὕλη), ni le « sujet supposé » (ὑπόθεσις), constitué du corps, de la famille, de la patrie ou de toute autre circonstance (περίστασις) que l'on a, mais sa voix (φωνή), sa voix propre, et l'acteur existe à la seule condition que cette voix propre existe sur la scène du théâtre<sup>115</sup>. Ainsi, le fait de bien jouer son rôle n'est pas l'affaire des circonstances ni des choses matérielles, mais dépend de la façon dont on pense et agit à leur égard.

### Les rôles-clés du philosophe dans les *Entretiens* : entre Socrate réfuteur et Diogène réprobateur

- 30 Concernant le rôle du philosophe, pour lequel il faut, sans rien laisser au hasard, avoir une certaine préparation et des qualités (δεῖ δὲ καὶ προχειρότητα ἵνα εἶναι καὶ ἐπιτηδειότητα πρὸς τοῦτο), pour lequel il faut que la divinité nous conseille d'occuper ce poste (τὸν θεὸν συμβουλεύειν ταύτην τὴν χώραν κατασχεῖν), trois modèles sont proposés dans les *Entretiens* : Socrate, représentant le plus nécessaire aux yeux d'Épictète<sup>116</sup>, occupe le poste du philosophe qui soumet les gens à « réfutation » (τὴν ἐλεγκτικὴν χώραν) ; Diogène, de celui qui exerce sur eux la « royauté » et la « réprobation » (τὴν βασιλικὴν καὶ ἐπιπληκτικὴν) ; et Zénon, de celui qui leur donne un « enseignement » et leur « transmet des doctrines » (τὴν διδασκαλικὴν καὶ δογματικὴν).
- 31 Ces trois fonctions correspondent aux trois styles qui seraient appropriés pour le philosophe, comme on peut le lire dans *Entretiens*, III, 23, 33 : le style (χαρακτήρ) « protreptique » (ὁ προτρεπτικός), qui consisterait à montrer la contradiction dans laquelle on vit (c'est-à-dire par le biais de la réfutation) ; le style de la « réprimande » (ὁ ἐπιπληκτικός)<sup>117</sup> ; et le style « didactique » (ὁ διδασκαλικός), qui correspondrait en particulier à la fonction dogmatique. En revanche, un autre serait tout à fait étranger au vrai philosophe : le style épideictique (ὁ ἐπιδεικτικός), qui ne s'occuperait que de la beauté des discours et de la recherche du public et de ses applaudissements. Dans le même passage ce dernier style est rattaché à la figure de Dion, qui doit être très vraisemblablement identifié avec le contemporain Dion Chrysostome, lequel était, comme Arrien, originaire de Bithynie, et qui avait été aussi, comme Épictète, disciple de Musonius. Dans ce cas, on devrait donc reconnaître l'existence à un moment donné d'une confrontation entre Épictète et son ancien condisciple qui se serait laissé emporter, du moins d'après Arrien, plutôt par la sophistique<sup>118</sup>. Loin de ce style épideictique, sans se soucier non plus du style didactique et dogmatique qui devrait être

<sup>114</sup> Manuel, 37.

<sup>115</sup> *Entretiens*, I, 29, 43. Pour ceux qui ne sont pas des acteurs mais des choreutes, le mandat est de s'occuper de leurs compagnons de chœur et de l'harmonie (συμφωνία) entre eux (*Entretiens*, fr. 1). Pour l'importance et la nature de la « voix du philosophe » chez Maximus de Tyr, voir J. Campos Daroca, J. L. López Cruces, « Maxime de Tyr et la voix du philosophe », *PhilosAnt* 6, 2006, p. 81-105, ou J. Campos Daroca, « Socrate et les discours selon la philosophie », dans *Maxime de Tyr, entre rhétorique et philosophie au iie siècle de notre ère*, F. Fauquier, B. Pérez-Jean (dir.), Montpellier, PUM, Mondes anciens, 2016, p. 95-121.

<sup>116</sup> *Entretiens*, III, 21, 17-20.

<sup>117</sup> Je suis Gerard J. Boter (« Epictetus 3. 23. 33 and the Three Modes of Philosophical Instruction », *Philologus* 153, 2009, p. 135-148) qui lit ἐπιπληκτικός au lieu de ἐλεγκτικός.

<sup>118</sup> P. Desideri, *DPhA* II, s.v. « Dion Chrysostome », 1994, p. 841-856, spécialement p. 852-853.

destiné uniquement à ceux qui se trouvent déjà capables de progresser (οἱ προκόπτοντες) dans le domaine bien plus difficile de l'assentiment et de la fermeté d'esprit (des êtres que l'on peut déjà considérer comme des « philosophes »), les modèles de rôles de philosophe sur lesquels se concentrent les *Entretiens* sont ceux de Socrate (fondé sur la réfutation) et de Diogène (fondé sur la réprobation).

- 32 Afin de pouvoir se faire une image complète du modèle socratique dans les *Entretiens*, il faut à mon avis accorder l'importance nécessaire à la tradition cynique et plus particulièrement à celle d'Antisthène comme disciple de Socrate et comme initiateur du cynisme, ce qui semble par ailleurs tout à fait cohérent non seulement avec les origines socratiques du cynisme par le biais d'Antisthène, disciple de Socrate, mais aussi avec les origines cyniques du stoïcisme par le biais de Cratès, maître de Zénon<sup>119</sup>. Ce serait en effet une erreur de négliger la présence de cette tradition cynique dans l'univers d'Épictète tracé par Arrien, comme les critiques, par exemple Anthony A. Long, ont eu souvent tendance à le faire<sup>120</sup>. Par ailleurs, nous ne devons pas oublier qu'Arrien se veut un nouveau Xénophon et que pour ce dernier Antisthène était une figure très importante dans la recreation littéraire de la mémoire et de la pensée de son maître Socrate<sup>121</sup>. Être un philosophe du genre de celui qu'Arrien met en scène dans les *Entretiens* avec son maître Épictète implique tout d'abord la vocation socratique de ne pas se prendre pour un philosophe mais de considérer que le propre du philosophe est un chemin constant d'entraînement (ἄσκησις) et d'amélioration personnelle, absolument étranger à la beauté des discours pour eux-mêmes, à la simple apparence, au nombre d'auditeurs, aux applaudissements, à l'éloge et à la complaisance. C'est ce qu'implique de faire partie des « émules de Socrate » (ζηλωταὶ Σωκράτους)<sup>122</sup>. Mais dans les *Entretiens* aucun autre philosophe ne partage autant avec Socrate ce rôle de modèle (παράδειγμα) à imiter que Diogène, même s'il s'agit d'un Diogène idéalisé. Et cela par le biais socratique de son maître Antisthène, qui, selon Épictète, lui aurait montré la vraie clé de la liberté en lui enseignant ce qui lui appartient et ce qui ne lui appartient pas, ainsi que l'« usage des représentations » (χρήσις φαντασιῶν) soustrait à toute contrainte<sup>123</sup>.
- 33 Comme sources du Socrate des *Entretiens*, on a évoqué les dialogues socratiques de Platon, dont certains passages se trouvent en effet souvent cités, paraphrasés ou évoqués dans les livres qui nous sont parvenus et dans le *Manuel*, ainsi que les écrits socratiques de Xénophon, à savoir

<sup>119</sup> Pour la défense de la continuité entre socratisme, cynisme et stoïcisme, voir P. P. Fuentes González, « En defensa del encuentro entre dos Perros... », art. cit. I. García Peña (« Sócrates, el cínico », *Convivium : Revista de Filosofía* 27-28, 2014-2015, p. 5-24) va même jusqu'à soutenir l'hypothèse que les cyniques sont la manifestation la plus fidèle de la personnalité de Socrate.

<sup>120</sup> A. A. Long, ouvr. cit. ; « L'empreinte de Socrate dans la philosophie d'Épictète », dans *Les stoïciens*, G. Romeyer-Dherbey, J.-B. Gourinat (dir.), Paris, Vrin, Bibliothèque d'histoire de la philosophie. N.S., 2005, p. 403-426 ; « Socrates in Later Greek Philosophy », dans ouvr. cit., D. R. Morrison (dir.), p. 355-379. À l'encontre de cette vision qui ne rend pas suffisamment compte de l'importance de la tradition cynique chez Épictète, voir P. P. Fuentes González, compte rendu de A. A. Long, ouvr. cit., dans *Emerita* 71, 2003, p. 367-369 (cf. P. P. Fuentes González, « La lampe d'Épictète ou le choix inaliénable », *Fortunatae* 15, 2004, p. 61-82). L'importance des cyniques dans l'image de Socrate que montrent les *Entretiens* avait été déjà soulignée à juste titre par F. H. Schweingruber, « Sokrates und Epiktet », *Hermes* 78, 1943, p. 52-79.

<sup>121</sup> Il suffit de lire les *Mémoires de Socrate* et le *Banquet*.

<sup>122</sup> *Entretiens*, I, 19, 6 ; II, 6, 26 ; II, 12 ; III, 7, 34.

<sup>123</sup> *Entretiens*, III, 24, 40, 67 ; IV, 1, 114, 152, 159, 170 ; 9, 31.



*l'Apologie*, le *Banquet* et les *Mémorables*<sup>124</sup>, mais il faut insister également sur l'importance de l'influence exercée par Antisthène, et cela non seulement par le biais des écrits socratiques de Xénophon, mais aussi par le biais des propres ouvrages d'Antisthène, malheureusement peu connus, dont l'influence a été remarquée notamment par Aldo Brancacci<sup>125</sup>. L'importance de la pratique, de l'ascèse, dans les *Entretiens* relève certes de Socrate, mais nous devons rattacher cette ascèse particulièrement aux cyniques<sup>126</sup>. Chez Socrate comme chez les cyniques l'intellectualisme moral doit être interprété, si on laisse de côté les développements platoniciens, non pas dans la dualité, mais dans l'indissoluble unité de la théorie et de la pratique, quand on ne conçoit pas un « connaître » sans un « vouloir », sans « un être prêt à agir »<sup>127</sup>. Et cet aspect pratique ne doit nullement être négligé chez l'Épictète des *Entretiens* ni réduit à une opération purement cognitive<sup>128</sup>. Rappelons aussi la possibilité que la métaphore de la vie comme

<sup>124</sup> Pour une mise à jour récente sur cette question des sources, voir J.-B. Gourinat, « Le Socrate d'Épictète », art. cit., qui suit K. Döring, « Sokrates bei Epiktet », dans *Studia Platonica, Festschrift für Hermann Gundert zu seinem 65. Geburtstag am 30.4.1974*, K. Döring, W. Kullmann (dir.), Amsterdam, Grüner, 1974, p. 195-226, spécialement p. 196-197.

<sup>125</sup> A. Brancacci, *Antisthène : le discours propre*, traduction de l'original italien (1990) par S. Aubert, Paris, Vrin, Tradition de la pensée classique, 2005 ; A. Brancacci, « Antisthène et le stoïcisme : la logique », dans *Les stoïciens*, G. Romeyer-Dherbey, J.-B. Gourinat (dir.), Paris, Vrin, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, 2005, p. 55-73, spécialement p. 68-69 ; J.-B. Gourinat, « Le Socrate d'Épictète », art. cit., p. 155. L'importance de la tradition cynique en général dans les *Entretiens* a été soulignée récemment par J. Lombard, *ouvr. cit.*, p. 33 et 85-98. Voir aussi B. E. Johnson, *The Role Ethics of Epictetus: Stoicism in Ordinary Life*, Lanham (Md.), Lexington Books, 2014, p. 102 n. 22.

<sup>126</sup> Pour l'ascèse cynique, je renvoie à M.-O. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique : un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Histoire des doctrines de l'Antiquité classique 10, Paris, Vrin, 1986 (2<sup>e</sup> éd. revue et augmentée 2001 ; réimpr. 2016).

<sup>127</sup> G. Giannantoni (éd.), *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, IV, Naples, Bibliopolis, Elenchos 18, 1990, p. 391. Dans ce même sens, M. Porubjak (« Socrates as the Paradigmatic Figure of Practical Philosophy », *Αἰθήρ: Journal for the Study of Greek and Latin Philosophical Traditions* 5, 2018, p. 50-52) insiste à juste titre sur la nécessité de comprendre le Socrate historique comme la figure paradigmatique de la philosophie pratique.

<sup>128</sup> Je rejette l'interprétation de R. S. Braicovich (« Ejercicios espirituales e intelectualismo en Epicteto », *Classica (Brasil)* 24, 1-2, 2011, p. 35-56), selon laquelle, dans la pensée d'Épictète, la pratique d'un quelconque principe théorique ne produirait pas dans l'âme de l'individu un effet différent de celui qu'aurait déjà produit la compréhension abstraite elle-même, ce qui ferait des exercices dont le philosophe parle dans les *Entretiens* un processus purement cognitif. R. S. Braicovich ne fait que défendre à travers un intellectualisme aussi radical une orthodoxie stoïcienne (dans la lignée de Chrysippe) pour Épictète. Or, si on ne force pas les textes, une telle interprétation ne trouve pas de confirmation dans les *Entretiens*. L'Épictète des *Entretiens* n'est pas concentré sur l'individu qui, en philosophie, serait déjà parvenu au niveau supérieur et chez qui, par conséquent, on pourrait supposer que l'action en tant que telle ne serait pas nécessaire et que la connaissance pure de la vérité suffirait. Bien au contraire, son objet n'est autre que l'individu qui se trouve sur le chemin interminable de la philosophie et pour qui la pratique est capitale. Comme c'était déjà le cas chez les cyniques, la véritable condition de l'homme philosophe n'est possible qu'à travers la pratique, sans que ce soit en contradiction avec l'intellectualisme qui préside à la pensée de l'Épictète d'Arrien, comme à celle des cyniques et de leur modèle Socrate, du moins en dehors des développements platoniciens. La pratique est un complément et un instrument nécessaire de l'intellectualisme. Derrière cette valorisation de la pratique on trouve la conscience de l'importance du temps et du rapport de l'individu à ses propres limites et aux circonstances dans lesquelles il vit. Le sage existe, si du moins on peut affirmer qu'il existe, lorsque, après avoir été capable d'identifier sa propre nature, il parvient à se maintenir fidèle à celle-ci, mais ce résultat, loin d'être le produit d'un cheminement purement intellectuel, doit se réaliser selon l'Épictète des *Entretiens* à travers un rapport constant et réel avec le monde et les autres. Ce qui compte toujours, c'est de s'exercer à éliminer de sa vie l'affliction et les lamentations, l'infortune et les échecs, c'est apprendre ce qu'est la mort, l'exil... (*Entretiens*, I, 4, 23-24). Sur l'importance chez Épictète (comme chez Sénèque) de l'action personnelle au-delà du référent de l'autorité doctrinaire, voir G. J. Reydams-Schils, « Authority and Agency in Stoicism », *GRBS* 51, 2, 2011,

pièce de théâtre ait été déjà utilisée dans l'*Archélaos* d'Antisthène, et en particulier un fragment des *Entretiens* qui a été mis à contribution à ce sujet. Dans ce fragment, conservé chez Stobée, Socrate aurait refusé l'invitation du roi Archélaos qui lui proposait de le rendre riche et, pour lui répondre, il se serait servi de la métaphore de l'homme qui, comme un acteur, doit toujours bien jouer le rôle qui lui a été attribué<sup>129</sup>. Et au siècle suivant cette métaphore a certes été utilisée par Bion de Borysthène et Télès, attachés au cynisme, ainsi que par Ariston de Chios, que l'on peut considérer comme le plus cynique des stoïciens. Par ailleurs, il faut rappeler l'importance dans les *Entretiens* d'une autre métaphore, celle de la vie comme une milice, métaphore qui semble avoir été singulièrement exploitée par Antisthène, comme si le philosophe était un combattant pour la vertu, qui dispose en lui-même des armes nécessaires pour garantir son bonheur et sa liberté intérieures face aux circonstances. Il suffit de citer le passage doxographique emprunté à Dioclès de Magnésie que l'on trouve dans la vie d'Antisthène de Diogène Laërce :

La vertu est une arme imprenable (ἀναφάιρετον ὄπλον) [...]. Le rempart le plus sûr, c'est la sagesse (τεῖχος ἀσφαλίσταον φρόνησιν) ; en effet, elle ne s'effondre pas et ne se laisse pas livrer par la trahison. Il faut construire des remparts dans ses propres raisonnements rendus inexpugnables (ἐν τοῖς αὐτῶν ἀναλώτοις λογισμοῖς)<sup>130</sup>.

- 34 Même si, dans les *Entretiens*, on trouve à plusieurs reprises une paraphrase libre du passage célèbre de l'*Apologie de Socrate* de Platon où Socrate affirme que chacun occupe dans la vie un poste (τάξις) qu'il ne doit pas abandonner, en respectant la voix de son démon intérieur<sup>131</sup>, cela n'empêche pas qu'Antisthène (et le cynisme en général) ait pu être aussi une source d'inspiration pour la présence et le développement de cette métaphore dans

p. 296-322.

<sup>129</sup> Stobée, IV, 33, 28 = fr. 11 Schenkl. Je renvoie à F. Declava Caizzi, « La tradizione antistenico-cinica in Epitteto », dans *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, G. Giannantoni (dir.), Bologne, Il Mulino, Pubblicazioni del Centro di studio per la storia della storiografia filosofica 4, 1977, p. 93-113 ; G. Giannantoni (éd.), ouvr. cit., p. 350-354, p. 523-524 ; A. Brancacci, ouvr. cit., p. 26, p. 103-106. D'après F. Dümmler (*Akademika: Beiträge zur Literaturgeschichte der sokratischen Schulen*, Giessen, Ricker, 1889, p. 3-10), l'*Archélaos* d'Antisthène serait ainsi à l'origine de la tradition du motif de la vie comme drame. On ne peut avoir de certitude à ce sujet, mais il est établi que les premiers témoignages de l'emploi de ce motif se trouvent au IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C. : chez Platon (par exemple *Philèbe*, 50 b) et, à en croire Diodore de Sicile, XVI, 87, 2, également chez l'orateur Démade (fr. 48, 7-9 De Falco). Au siècle suivant, le motif est utilisé notamment par Bion de Borysthène et Télès, attachés au cynisme, ainsi que par Ariston de Chios, que l'on peut considérer comme cynico-stoïcien (A.-M. Ioppolo, *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*, Naples, Bibliopolis, Elenchos 1, 1980, p. 199). Malgré toutes ses lacunes et ses défauts, la monographie de M. Kokolakis reste utile : *The Dramatic Simile of Life*, Athènes, 1960. Celui-ci a aussi étudié l'emploi de cette métaphore dans les *Entretiens* d'Épictète et le *Manuel* : « Το δράμα τοῦ βίου εἰς τὸν Ἐπικτήτον », *Παρνασσός: Φιλολογικὸ Περιοδικό* 4, 2, 1962, p. 207-215 (repris dans *Φιλολογικά μελετήματα εἰς τὴν ἀρχαίαν ἑλληνικὴν γραμματείαν*, Athènes, 1976, p. 177-185). Pour un aperçu de cette tradition, voir P. P. Fuentes González (éd.), *Les diatribes de Télès*, introd., texte revu et commentaire des fragments, avec en appendice une traduction espagnole, Paris, Vrin, Histoire des doctrines de l'Antiquité classique 23, 1998, p. 148-157. Bien plus qu'avec le stoïcisme, un lien particulier de ce motif avec le cynisme (à commencer par Antisthène) a été affirmé à juste titre par A. Brancacci, « L'attore e il cambiamento di ruolo nel cinismo », *Philologus* 146, 2002, p. 65-86.

<sup>130</sup> Diogène Laërce, VI, 12-13 (= V A 134, 11-18 Giannantoni), trad. M.-O. Goulet-Cazé, légèrement modifiée : *Diogène Laërce, Vies et doctrines des philosophes illustres*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, LGF, Le Livre de poche, 2000.

<sup>131</sup> Voir J.-B. Gourinat, « Le Socrate d'Épictète », art. cit., p. 149 : il s'agit d'*Entretiens*, I, 9, 22-24 ; III, 1, 19-21 ; I, 29, 29 ; III, 24, 99 ; et de Platon, *Apologie de Socrate*, 28 e, 29 c et 30 a.

les *Entretiens*. En effet, bien au-delà du référent platonicien, ce développement semble se rapporter en particulier à la tradition cynique :

« La vie de chacun est un genre de campagne militaire (στρατεία), une campagne longue et pleine d'incidents variés. Il faut que tu conserves ton rôle de soldat, et exécutes chaque ordre sur un signe du général, si possible en devinant ce qu'il veut<sup>132</sup> ».

« Pas d'ennemis en vue, dit-il [Diogène], partout la paix règne<sup>133</sup> ».

Mais dans la situation actuelle qui ressemble à une bataille rangée (ὡς ἐν παρατάξει), ne faut-il pas que le Cynique, tout entier au service du dieu, ne soit jamais distrait par quoi que ce soit, qu'il puisse rencontrer les gens sans être enchaîné par des devoirs privés ni impliqué dans des relations sociales telles que, s'il les néglige, il ne sauvegardera pas son rôle (πρόσωπον) d'homme de bien, et s'il les préserve, il fera périr en lui le messager, l'observateur (κατάσκοπον) et le héraut des dieux<sup>134</sup> ?

- 35 Qui plus est, l'image que l'on trouve dans les *Entretiens* de la « citadelle qui est en nous » (τὴν ἐν ἡμῖν ἀκρόπολιν) et qui ne peut être détruite ni par le fer ni par le feu mais seulement par les opinions (δόγματα)<sup>135</sup>, ainsi que l'affirmation selon laquelle les jugements de l'homme rendent cette citadelle intérieure forte et inexpugnable<sup>136</sup>, doit aussi être rattachée, même du point de vue du vocabulaire, à l'image déjà citée de la sagesse considérée chez Antisthène comme le rempart le plus sûr<sup>137</sup>. En effet, l'homme rendu fort et inattaquable, grâce à sa *prohairesis*, but de la philosophie pour l'Épictète d'Arrien, ne pourrait pas se comprendre sans cet homme fortissime antisthénien et cynique<sup>138</sup>.
- 36 Dans les *Entretiens* d'autres idées-clés peuvent aussi être rattachées à Antisthène et au modèle de philosophe qu'il prône. Rappelons tout d'abord cette affirmation : « le principe de l'éducation philosophique est l'examen des termes » (ἀρχὴ παιδείσεως ἢ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις)<sup>139</sup>. Même si la consigne omniprésente dans les *Entretiens*, selon laquelle il faut constamment s'appliquer à l'examen (ἐξέτασις) des représentations ou des opinions<sup>140</sup>, doit être rattachée en premier lieu à une autre déclaration célèbre du Socrate de l'*Apologie* de Platon que l'on retrouve également dans les

<sup>132</sup> *Entretiens*, III, 24, 34, trad. R. Muller, *Épictète, Entretiens, fragments et sentences*, Paris, Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 2015.

<sup>133</sup> *Entretiens*, I, 24, 9 (= SSR V B 265, 9-10 Giannantoni), trad. R. Muller.

<sup>134</sup> *Entretiens*, III, 22, 69 ; II 11, 13 (voir *supra*), trad. R. Muller. Pour un aperçu et une bibliographie sur cette métaphore, voir P. P. Fuentes González, *ouvr. cit.*, p. 481-483.

<sup>135</sup> *Entretiens*, IV, 1, 86. Seules les opinions peuvent être vaincues de l'intérieur, grâce à notre *prohairesis*, si bien que personne d'autre que nous n'a de pouvoir sur celles-ci (ni sur notre *prohairesis*), même pas le plus puissant des hommes (I, 29, 12). Lorsqu'il s'agit du discernement (διανοία) entre ce qui est vrai et ce qui est faux, seule la *prohairesis* peut obliger à assentir (συγκαταθέσθαι), de sorte que si on donne son assentiment à ce qui est faux, c'est seulement, comme le disait Platon, contre sa volonté et sous l'effet d'une mauvaise opinion qui a présenté comme vrai ce qui était faux (I, 28).

<sup>136</sup> *Entretiens*, IV, 5, 26.

<sup>137</sup> C'est sans doute la même tradition que l'on trouve dans la citadelle de Marc Aurèle représentant l'intelligence libre de passions (*Pensées*, VIII, 48).

<sup>138</sup> J'ai déjà évoqué plus haut la possibilité que l'idée d'être capable de parler avec soi-même, qui se révèle très importante dans les *Entretiens* et qui reprend en quelque sorte le « Connais-toi toi-même » de Socrate, s'inspire également d'Antisthène selon qui le bénéfice principal de la philosophie était d'« être capable de vivre en compagnie de soi-même ».

<sup>139</sup> *Entretiens*, I, 17, 12.

<sup>140</sup> *Entretiens*, I, 7, 26 ; I 11, 38 ; II, 22, 26 ; III, 3, 14 ; 9, 8 ; 9, 10.

*Entretiens* : « nous ne devons pas vivre une vie qui ne soit pas soumise à un examen critique » (ὁ δὲ Σωκράτης ἔλεγεν ἀνεξέταστον βίον μὴ ζῆν)<sup>141</sup>, l'« examen des termes » d'Antisthène doit être envisagé comme faisant partie de la même démarche<sup>142</sup>. Ce n'est pas un hasard si Antisthène est cité dans un passage des *Entretiens* où il est question de l'importance de « penser ce qu'il faut penser » et d'avoir les « opinions correctes »<sup>143</sup>, ou dans un autre, déjà évoqué plus haut, où on lui attribue directement d'avoir appris à Diogène la distinction entre ce qui nous appartient et ce qui ne nous appartient pas, ainsi que l'« usage des représentations » (χρήσις φαντασιῶν)<sup>144</sup>. Et ce n'est pas non plus un hasard si les notions naturelles dont on se sert et qu'il s'agit de bien appliquer aux cas particuliers sont désignées dans les *Entretiens* comme des « termes » (ὀνόματα)<sup>145</sup>. Rappelons enfin une autre idée-clé des *Entretiens*, à savoir qu'il est important, comme condition préalable pour la philosophie, de rejeter tout ce que l'on croit savoir (ἀποβαλεῖν οἴησιν), de désapprendre (ἀπομαθεῖν) toute éducation (παιδεία) qui ne supporte pas l'examen de la véritable philosophie<sup>146</sup>, une idée qui semble aussi inspirée d'Antisthène quand celui-ci affirmait que la connaissance la plus nécessaire est celle qui consiste à « désapprendre le mal » (τὸ ἀπομαθεῖν τὰ κακά)<sup>147</sup>.

- 37 L'homme aspirant à la philosophie doit toujours se soumettre à examen en cultivant la compagnie (συνουσία) des hommes de bien, et en se comparant aussi dans cet examen (ἀντεξετάζειν) aux modèles du passé, à commencer par Socrate<sup>148</sup> ; à son tour, l'homme qui est déjà en progrès ne devrait laisser échapper aucune représentation sans l'avoir mise à sa place, sans l'avoir soumise à examen (ἀνεξέταστος)<sup>149</sup>. Cet examen réalisé auprès des hommes de valeur n'est autre chose que la réfutation (ἔλεγχος), qui était le rôle par excellence de Socrate : ἐλέγξωμεν ἀλλήλους<sup>150</sup>. Dans cette dynamique, les individus qui rentrent en contact deviennent témoins (μάρτυρες) l'un de l'autre, et, tout comme Socrate, n'ont besoin comme témoin que de leur contradicteur (τὸν [...] προσδιαλεγόμενον μόνον), de sorte que lorsqu'on se rend compte de la contradiction (τῆς μάχης), on bat en retraite (ἀναχωρεῖν ἀπ' αὐτῆς)<sup>151</sup>. Ainsi, ils font face ensemble à toute erreur (ἀμάρτημα), qui renferme toujours une contradiction (μάχη)<sup>152</sup>. En général, comme on le voit, cette approche de la philosophie consiste à se poser et à se faire poser des questions plutôt qu'à répondre à des questions, comme le ferait le philosophe didactique et dogmatique<sup>153</sup>.

<sup>141</sup> *Entretiens*, I, 26, 18. Il s'agit d'une évocation de Platon, *Apologie de Socrate*, 38 a : ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ.

<sup>142</sup> A. Brancacci « Antisthène et le stoïcisme », art. cit., p. 68-71.

<sup>143</sup> *Entretiens*, IV, 6, 20-24.

<sup>144</sup> *Entretiens*, III, 24, 67-69.

<sup>145</sup> *Entretiens*, II, 11, 4-5.

<sup>146</sup> *Entretiens*, II, 17, 1, 27.

<sup>147</sup> SSR, V, A 87 Giannatoni.

<sup>148</sup> *Entretiens*, I, 18, 21-22.

<sup>149</sup> *Entretiens*, III, 2, 5.

<sup>150</sup> *Entretiens*, III, 9, 13.

<sup>151</sup> *Entretiens*, II, 12, 1, 5-6, inspiré de Platon, *Gorgias*, 474 a. À ce sujet, voir A. A. Long, ouvr. cit., p. 69-74, et « L'empreinte de Socrate dans la philosophie d'Épictète », art. cit., p. 406-410.

<sup>152</sup> *Entretiens*, II, 26.

<sup>153</sup> Platon, *Théétète*, 150.

- 38 Le philosophe militant se réjouit chaque jour en se rendant compte qu'il devient meilleur<sup>154</sup> en suivant le modèle (παράδειγμα) de Socrate, qui, se refusant toujours à abandonner son poste, n'a jamais dit qu'il connaissait ou enseignait quoi que ce fût, qu'il communiquait de « belles théories » (θεωρημάτων), la seule chose importante à ses yeux étant que les principes et la vie soient cohérents<sup>155</sup>. Socrate refuse d'être considéré comme un maître parce qu'il ne pense pas être en possession de connaissances qui puissent, en tant que telles, être communiquées, ce qui veut dire non pas qu'il ne connaisse rien ni qu'il n'enseigne rien<sup>156</sup>, mais qu'il se borne à interroger, tout en refusant lui-même de répondre aux questions<sup>157</sup>, et à montrer simplement la vie qui était la sienne conformément à ses principes<sup>158</sup>. La dialectique deviendrait ainsi chez Socrate, comme le dit Jean-Baptiste Gourinat, « une méthode de morale qui ne décrit ni ne prescrit, mais met sur le droit chemin, ou, à tout le moins, s'y efforce<sup>159</sup> ». Celui qui, comme Socrate, joue son rôle de philosophe sur la scène du monde (et s'exprime également comme tel)<sup>160</sup> devient aussi pour ses contemporains, conformément à cette fonction qui lui est propre, un modèle (παράδειγμα) vivant<sup>161</sup>. Un tel philosophe doit contempler le spectacle comme un homme vraiment libre, sans se laisser perturber ni distraire, comme le ferait un esclave fugitif, par ce qui lui est extérieur, et il doit aussi être capable de traiter comme il convient l'homme ordinaire, qui, tel un enfant, n'est pas en disposition de pouvoir comprendre les secrets qui sont révélés uniquement aux intimes (τοῖς γνωρίμοις), comme ceux que fit Socrate en prison avant de boire le poison<sup>162</sup>.
- 39 Un éducateur qui n'enseigne rien mais qui se trouve à l'origine de toute véritable démarche philosophique, tel est ce masque de Socrate qui sert à masquer aussi Épictète lui-même en tant que grand protagoniste des *Entretiens*, dans la mesure où ceux-ci, comme le *Manuel* qui les condense, ne sont pas consacrés à la communication des doctrines stoïciennes proprement dites mais à l'établissement de fondements solides pour tout éventuel apprentissage ultérieur dans ce domaine dogmatique. Ce domaine était le propre d'une figure comme celle de Zénon, pratiquement absente de nos *Entretiens*. Le masque par excellence du philosophe dans les *Entretiens* est celui d'un éducateur, d'un *maître*, qui refuse de se considérer comme tel et qui ne se reconnaît qu'en tant que *disciple*, un disciple, toujours en contact avec les autres hommes de bien, qui sert aussi de masque à tous les vrais disciples en philosophie, et donc aussi en quelque sorte à Arrien lui-même caché sous son masque de disciple d'Épictète, qui se serait borné à montrer tout d'abord à ses proches et par extension, avec toutes les précautions nécessaires, aux hommes en général le théâtre de ces entretiens dont il était un témoin direct.

<sup>154</sup> Xénophon, *Mémorables*, I, 6, 8-9.

<sup>155</sup> *Entretiens*, III, 5, 15-17 ; I, 7, 29 ; *Manuel*, 46. Dans *Entretiens*, II, 9, 20-22, Épictète compare à de « faux baptisés » les stoïciens qui n'accordent pas leurs actes avec les principes qu'ils enseignent.

<sup>156</sup> B. E. Johnson, art. cit., p. 278-279.

<sup>157</sup> Aristote, *Réfutations sophistiques*, 34, 183 b 7-8.

<sup>158</sup> P. Hadot, art. cit., p. 61.

<sup>159</sup> J.-B. Gourinat, « Socrate, dialecticien ou moraliste », dans *Socrate et les socratiques*, G. Romeyer-Dherbey, J.-B. Gourinat (dir.), Paris, Vrin, Bibliothèque d'histoire de la philosophie. N.S., 2001, p. 143-159, spécialement p. 159 ; B. E. Johnson, « The Syncretic Socrates of Epictetus », art. cit., p. 273-279.

<sup>160</sup> Suivant la même métaphore du théâtre du monde, le parler du philosophe est décrit par le verbe ὑποκρίνεσθαι dans *Entretiens*, I, 25, 1.

<sup>161</sup> *Entretiens*, I, 29, 57.

<sup>162</sup> *Entretiens*, I, 29, 66 ; IV, 5, 1-5.

- 40 Dans ce théâtre où il voulait représenter en quelque sorte ce qui avait été sa propre formation philosophique pendant sa jeunesse auprès d'Épictète, Arrien fait apparaître un autre masque comme le complément de celui de Socrate, à savoir le masque de Diogène. Ce masque répondait surtout à une conscience de l'état extrême de désordre et de ruine (ἀνατροπή) dans lequel se trouvaient les acteurs et les spectateurs de ce théâtre du monde au II<sup>e</sup> siècle sur lequel devait agir Épictète, une situation qui ne pouvait pas se contenter de la figure du philosophe capable d'aider ceux qui sont déjà bien disposés pour la philosophie à distinguer ce qui leur appartient et ce qui ne leur appartient pas, et à penser ce qu'ils devaient penser dans toute circonstance. Devant une telle situation, dans une scène pour ainsi dire de guerre, il fallait aussi un vrai *censeur*, quelqu'un qui se montrait, plutôt que comme un spectateur compréhensif, comme un « éclairé » (κατάσκοπος) sévère et inflexible envoyé par la divinité pour réprimander les comportements de ceux qui sont étrangers à la philosophie, de ceux qui vivent dans l'erreur au sujet de ce que sont les biens et les maux. Dans ce contexte, il réclame et il salue l'intervention du vrai cynique imitateur de Diogène, qui, libre de tout attachement extérieur, sert aussi d'« éclairé » sur une scène plus vaste en guerre contre tous les ennemis de la liberté intérieure de l'homme<sup>163</sup>, comme Démétrius l'avait fait aussi à l'époque de Néron<sup>164</sup>.
- 41 Ces ennemis sont présentés aussi dans le spectacle où évolue le théâtre du monde des *Entretiens*, non pas comme de vrais masques (πρόσωπα, προσωπέια) mais comme des « épouvantails » (μορμολύκεια)<sup>165</sup>, comme de simples simulacres qui font peur au vulgaire (οἱ πολλοί), aux ignorants (οἱ ἀπαιδευτοί), comme si ceux-ci étaient des petits enfants. Ces ennemis, ce sont tous les événements (πράγματα) qui sont étrangers à la « personne morale » (τὰ ἀπροαίρετα), comme la mort, l'exil, l'infamie, la pauvreté, la maladie ou les souffrances (πόννοι), ainsi que tous ceux avec qui nous vivons, dans la mesure où ces événements les concernent. Face à ces ennemis, les débutants et les progressants doivent opposer le courage (τὸ θάρσος), et face à la crainte que ces ennemis inspirent, ils doivent opposer la circonspection (ἡ εὐλάβεια), de sorte que les instruits (οἱ πεπαιδευμένοι) seront capables de vivre comme ils veulent, dans l'absence de trouble (ἀταραξία), dans l'absence de crainte (ἀφοβία), dans la liberté (ἐλευθερία), et non dans l'erreur (ἀμαρτάνοντες)<sup>166</sup>.
- 42 À celui qui conduit sa vie comme les philosophes authentiques (οἱ γνησίως φιλοσοφούντες), tels Socrate ou Diogène, rien ne manquera et il n'aura pas de sujet d'inquiétude<sup>167</sup>. Mais que faire lorsque d'autres rôles entrent éventuellement en contradiction avec celui qui devrait être notre rôle principal en tant qu'êtres humains ? Conformément à la métaphore du théâtre du monde, nous devons être prêts aussi à jouer plusieurs rôles en même temps, ce qui s'harmonise parfaitement avec la réalité du théâtre dans l'Antiquité, où, comme on le sait, une caractéristique propre à la mise en scène était, du moins pour la période classique, qu'un même acteur devait jouer dans une même pièce plusieurs rôles, généralement très différents et même opposés<sup>168</sup>. Dans les *Entretiens* on tient compte aussi de cet aspect : il est

<sup>163</sup> *Entretiens*, I, 24, 6, 10 ; III, 22, 23-25, 38, 70.

<sup>164</sup> *Entretiens*, I, 25, 22.

<sup>165</sup> C'est le terme employé déjà dans Platon, *Phédon*, 77 e, pour présenter la peur de la mort comme quelque chose de puéril.

<sup>166</sup> *Entretiens*, II, 1, 15-40.

<sup>167</sup> *Entretiens*, III, 26, 23.

<sup>168</sup> J. Starkey, « The Origin and Purpose of the Three-Actor Rule », *TAPhA* 148, 2, 2018, p. 269-297.



possible par exemple que, tout en jouant son rôle principal de philosophe, on doive jouer également celui de père ou d'époux, comme c'était le cas pour Socrate. Mais que faire si ces rôles ne peuvent pas toujours s'harmoniser avec notre rôle principal ? Face à un tel conflit, chacun doit toujours donner la préférence au rôle qui s'accorde le mieux à ses propres qualités naturelles, et dans le cas de Socrate c'est le rôle de *réfuteur* qui doit l'emporter, c'est-à-dire le rôle de celui qui, s'exerçant lui-même à la mise en examen de ses propres croyances, doit mettre en cause aussi les croyances des personnes avec qui il se trouve. Et, de ce point de vue, dans une situation où il est accusé d'impiété par la loi de la cité, où il se défend devant le jury et où finalement il est mis en prison et condamné à mort, c'est ce rôle qu'il doit sauvegarder, même s'il néglige ainsi son rôle de père et d'époux. Socrate doit se maintenir ferme dans ce poste qui est celui de philosophe et il préférerait mourir mille fois plutôt que de l'abandonner en se sauvant d'une manière indigne (αἰσχρῶς)<sup>169</sup>. Cela ne l'empêchait pas toutefois de s'adapter aux profanes (οἷς ἰδιώταις συμπεριφέρεσθαι) en se montrant compréhensif à leur égard dans la mesure où ils ont une perception erronée de ce que sont le bien et le mal (c'était le cas par exemple du geôlier qui pleurait au moment où il devait boire le poison). On se rappellera aussi son comportement peu avant sa mort à l'égard de sa femme ou de ses enfants, alors qu'il ne se comportait pas ainsi à l'égard de ses disciples<sup>170</sup>. En revanche, pour un philosophe cynique comme Diogène, les *Entretiens* décrivent un modèle qui serait absolument éloigné de toute complaisance, comme il le serait aussi de tout attachement familial, Cratès étant une exception, car son épouse était vraiment « un autre » Cratès<sup>171</sup>.

- 43 Ces rôles éventuels, en tant que membres de la *polis* civique, ont-ils une valeur propre ou se « dégonflent-ils » simplement dans le rôle cosmique plus large qui nous a été confié ? Telle est la question que s'est posée récemment Brian E. Johnson<sup>172</sup> au sujet de Socrate et d'Héraclès<sup>173</sup>, et je me range volontiers à son avis. Ces rôles secondaires représenteraient plutôt une addition importante à leur rôle humain, dans la mesure où ces rôles-là (et le contexte extérieur qu'ils impliquent) sont un élément important dans les délibérations de l'acteur : ces rôles spécifiques les identifient comme les individus qu'ils sont et dans les termes de ce qu'ils devraient faire, les décisions concernant ces conflits entre les rôles secondaires et le rôle humain étant elles-mêmes une partie de la vertu. D'après cette analyse de Brian E. Johnson, le rôle humain servirait à capter l'unité de la vertu stoïcienne, alors que les rôles spécifiques serviraient à capter les particularités de la vie quotidienne : Épictète serait convaincu que nous progressons dans la philosophie lorsque nous acceptons la pluralité dans nos vies ; car, conformément à la mission socratique, il soutient que nous nous examinons en examinant nos rôles, et que c'est dans la réalisation de nos rôles spécifiques que nous rendons nos vies particulières dignes d'être vécues<sup>174</sup>.
- 44 La clé en tout cas serait toujours à mon avis, comme on l'a vu plus haut, de veiller à ne pas prendre de rôle qui soit au-dessus de nos capacités, afin de

<sup>169</sup> *Entretiens*, III, 24, 99 ; IV, 1, 164.

<sup>170</sup> Voir *Entretiens*, I, 29, 64-66, où est évoqué Platon, *Phédon*, 116 b, 117.

<sup>171</sup> *Entretiens*, III, 22, 76.

<sup>172</sup> B. E. Johnson, « Socrates, Heracles and the deflation of roles in Epictetus », *AncPhil* 32, 1, 2012, p. 125-145, repris dans *Epictetus: His Continuing Influence and Contemporary Relevance*, D. Gordon, D. Suits (éd.), Rochester, RIT Press, 2014, p. 15-40 ; B. E. Johnson, ouvr. cit., p. 85-104, et « The Syncretic Socrates of Epictetus », art. cit.

<sup>173</sup> Pour le cas d'Héraclès, voir *Entretiens*, I, 6, 32-36 ; III, 24, 14-16 ; 26, 31-32 ; IV, 10, 10.

<sup>174</sup> B. E. Johnson, « Socrates, Heracles... », art. cit., p. 36.

ne pas faire piètre figure et de ne pas négliger celui qu'on est capable de jouer<sup>175</sup>. Quant à Arrien, on peut se demander si ces « rôles secondaires » qu'il a pu jouer, par exemple, au long de sa carrière politique et militaire dans l'administration romaine (on a très peu de renseignements sur sa situation familiale) ont toujours été soumis à son rôle principal en tant qu'être humain et en tant que philosophe. En tout cas, les témoignages dont nous disposons, qu'ils viennent de ses contemporains ou des époques postérieures, nous le présentent bien tout d'abord comme un philosophe digne de ce nom, et vraisemblablement donc digne de ce nom conformément aux enseignements de son maître. L'engagement d'Arrien en tant que philosophe est présent également dans ses autres ouvrages qui ne tournent pas autour de la figure d'Épictète, comme on peut le constater dans une lecture attentive à l'écart des simplifications et des préjugés.

## Conclusions

- 45 Pour conclure, je tiens à insister tout d'abord sur la nécessité de ne pas perdre de vue que c'est Arrien qui se trouve toujours derrière les discours qu'il met dans la bouche d'Épictète dans les *Entretiens*, de sorte que toute analyse de ceux-ci, que ce soit à la recherche de la figure de Socrate ou d'un autre sujet, doit tenir compte de cette réalité et de cette évidence. Si Arrien s'efforce de passer inaperçu, c'est seulement de façon apparente et justement dans le dessein de donner une valeur ajoutée à ces discours comme vrais « discours de philosophe », dépourvus de tout artifice et en cela d'autant plus capables de « mobiliser les hommes vers le meilleur ». Ce point est important à une époque, le II<sup>e</sup> siècle, où la figure du *faux philosophe* était si répandue qu'elle était aussi souvent l'objet de préventions et de critiques dans la littérature où il était question de la philosophie, qui plus est de la philosophie pratique. Il suffit de penser, par exemple, à son contemporain, et à l'occasion aussi son admirateur, Lucien. La fiction d'un Arrien pur témoin des discours de son maître véhicule ainsi une démarche philosophique (et pédagogique) dont la force réside justement dans l'idée que ces discours sont en même temps ceux d'Épictète en tant que maître et ceux d'Arrien en tant que disciple fidèle, car en fait, dans une telle démarche, on ne saurait dissocier les uns des autres. Sous le voile d'Arrien qui se veut invisible et qui est considéré le plus souvent comme tel par les savants, on découvre toute une mise en scène complexe et bien articulée qui est à part entière l'œuvre d'Arrien lui-même.
- 46 En traçant le vaste univers des *Entretiens* (et plus tard celui raccourci du *Manuel*), Arrien veut notamment montrer combien il est important pour l'homme de se mettre sur la voie longue de la véritable philosophie, et en quoi cela consiste vraiment, bien au-delà de ce qu'on peut penser de ce qu'est la philosophie et de ce qu'est un philosophe. Il veut rendre ainsi hommage à ses années de formation auprès d'un philosophe authentique comme l'était Épictète, et cela de la façon dont cet hommage pouvait être le plus utile, c'est-à-dire dans l'espoir que ceux qui lisent ces discours de philosophe éprouvent la même force de mobilisation vers le meilleur qu'il avait lui-même éprouvée en recevant les enseignements de son maître. Par ailleurs, cet ouvrage de jeunesse ne doit nullement être interprété comme une rareté dans la production d'Arrien ou comme un produit qui se trouverait tout à fait à l'écart du reste de sa production ou qui serait même en contradiction avec celle-ci. Bien au contraire, dans les *Entretiens*,

---

175 *Manuel*, 37.

comme dans le *Manuel* qui en dérive, Arrien fait toute une déclaration sur sa propre vocation de philosophe, même s'il ne s'est servi que de la voix silencieuse et modeste du disciple et même s'il n'était pas destiné à avoir d'école comme son maître. En fait, être philosophe, comme le disait Épictète, ne consiste pas à avoir d'école ni même à produire des ouvrages contenant des doctrines philosophiques, mais à rester toujours engagé avec les principes qui régissent une vie authentique : s'entraîner constamment à bien penser pour bien agir, en mettant en jeu tout d'abord la faculté rationnelle, et en particulier la grande capacité qui est en nous, du point de vue de l'éthique, d'avoir les bonnes opinions et de prendre les bonnes décisions pour ce qui dépend de nous et de résister pour tout ce qui ne dépend pas de nous. Concernant nos obligations à l'égard des autres et des circonstances extérieures, l'important est de les accomplir en sauvegardant toujours ce qui est notre propre personne morale, autrement dit ce que nous estimons être notre propre dignité personnelle, car pour n'être jamais vaincu, il faut savoir circonscrire comme il faut le champ de la lutte<sup>176</sup>.

- 47 On ne peut que regretter que la « Vie d'Arrien le philosophe » écrite par Dion Cassius n'ait pas été conservée, mais le fait que cet historien compatriote d'Arrien, d'une génération plus jeune que lui, l'ait écrite permet de considérer comme plausible qu'il envisageait la vie d'Arrien comme celle d'un philosophe, une vie cohérente avec sa carrière d'homme d'action, d'historien et de technicien. Certes c'est son ouvrage autour d'Épictète qui a marqué de façon décisive sa condition de philosophe et la perception que les autres avaient de lui en tant que philosophe, mais si l'Arrien philosophe s'est imposé tout au long des siècles, c'est aussi parce que le reste de sa production était envisagé comme cohérent d'une façon ou d'une autre. La tendance de la critique moderne à lui refuser ce statut de philosophe relève d'une mauvaise lecture aussi bien de son ouvrage que de ce qu'un philosophe était dans l'Antiquité.
- 48 Pour rédiger son ouvrage autour d'Épictète, Arrien ne se contente pas de présenter la figure capitale de son maître comme celle du grand canalisateur de cette démarche philosophique dont il veut faire bénéficier les hommes, mais il met aussi en scène d'autres philosophes importants du passé, à commencer par Socrate, dont il fait le pendant par excellence d'Épictète lui-même. Et c'est ainsi qu'Arrien devient à son tour le pendant de Xénophon témoin de Socrate, Arrien lui-même étant le témoin d'Épictète. La figure de Socrate représente sur la scène des *Entretiens* le rôle du philosophe le plus nécessaire de tous, car c'est lui qui, par le biais de l'examen et de la réfutation, notamment de la réfutation de soi-même, met l'homme devant sa propre réalité, devant ses propres défis et ses propres contradictions. Faire voir aux aspirants à la philosophie la réalité telle qu'elle est vraiment et montrer comment on doit procéder pour la comprendre correctement, pour avoir les bonnes opinions sur toute situation particulière et pour prendre les meilleures décisions à tout moment, voilà la fonction qui dans les discours d'Épictète est représentée par le modèle de Socrate. Celui-ci a ainsi pour mission d'être le paradigme illustrant comment mettre en place le principe fondamental qui consiste à s'occuper de soi-même, comment discerner ce qui dépend vraiment de nous et seulement de nous, sous la conduite, la protection et les soins du démon intérieur que la divinité a mis en nous.

---

<sup>176</sup> S. Lalanne, art. cit., p. 70, et « Ordre de bataille contre les Alains », dans ouvr. cit., A. Hostein, S. Lalanne (dir.), p. 74-85. Le second article souligne à très juste titre cet aspect dans l'analyse de l'ouvrage d'Arrien *Ordre de bataille contre les Alains*, en rappelant la phrase du *Manuel*, 19, 1 : « Tu peux être invincible si tu ne t'engages dans aucun combat dans lequel il ne dépend pas de toi d'être victorieux » (trad. P. Hadot).

Mais il faut remarquer combien ce modèle de philosophe représenté par Socrate qu'Arrien met en place dans les *Entretiens* doit beaucoup à la tradition socratique incarnée plus concrètement par Antisthène et les cyniques, notamment pour la façon dont l'homme doit s'entretenir avec son âme et y dresser une forteresse intérieure.

- 49 La figure de ce Socrate antisthénien a été complétée dans les *Entretiens* d'une façon significative à l'aide de la figure de Diogène, car il fallait aussi tenir compte de l'état lamentable où se trouvait l'humanité à une époque où un philosophe qui aidait les hommes plus ou moins bien disposés pour la philosophie à discerner ce qui leur appartient de ce qui ne leur appartient pas ne suffisait pas, mais où il fallait aussi un « éclairé » et un censeur qui les réprimandait quand ils se trouvaient très éloignés de la voie philosophique, quelqu'un qui les pousse à faire face à ces ennemis qui les effraient, alors que ces ennemis ne sont que des « épouvantails », auxquels il faut opposer soit le courage s'il s'agit de quelque chose qui ne dépend pas de nous, soit la circonspection pour quelque chose qui dépend de nous. Quand Socrate est bon pour la réputation dans la mise en pratique du démon intérieur, Diogène l'est pour la réprobation. Revêtu d'une autorité spéciale et placé à un niveau spécial d'autarcie par son détachement de tout ce qui est extérieur, il apparaît comme le vrai « philosophe royal », comme le vrai « messager » et l'« éclairé de la divinité ».
- 50 L'association entre les figures complémentaires de Socrate et de Diogène rend ainsi très efficace la stratégie pédagogique mise en place par Arrien dans les *Entretiens* : Socrate (et le modèle de philosophe qu'il incarne) dévoile chez les progressants les contradictions par la réfutation (qui implique une persuasion collaborative), alors que Diogène (et le modèle de philosophe qu'il incarne) tire les ignorants d'erreurs bien plus radicales et aveuglantes par la réprobation (qui implique l'effet d'une force qui s'impose avec autorité). Arrien, à travers les discours de son maître Épictète (chez qui il fusionne en quelque sorte ces deux figures)<sup>177</sup>, aspire à mobiliser les hommes en général vers le meilleur. C'est pourquoi les *Entretiens* ne négligent pas l'approche de la réprimande qui, dans le monde, s'avère nécessaire, voire impérative, à l'égard de la plupart des gens, même si le but final est celui du protreptique qui procède par l'examen de soi et de ses jugements chez qui est au moins déjà bien disposé pour la philosophie. En revanche, Zénon, en tant que modèle de la philosophie dogmatique, n'apparaît dans les *Entretiens* que comme une figure tout à fait secondaire, le domaine représenté par lui (et la pédagogie correspondante) ne pouvant avoir de sens que chez qui est déjà devenu philosophe après un exercice plus ou moins développé.
- 51 L'Épictète, le Socrate et le Diogène que nous trouvons dans les *Entretiens* relèvent de la seule responsabilité d'Arrien. Son Épictète est-il un Socrate « sans grâce », comme le disait Constant Martha à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>178</sup> ? Son Épictète comme son Socrate sont-ils aussi peu brillants que le veut Tad Brennan bien plus récemment, quand il compare Arrien (le nouveau Xénophon) avec Xénophon et Xénophon lui-même avec Platon<sup>179</sup> ? Ces comparaisons, qui se réduisent finalement, comme chez Tad Brennan,

---

<sup>177</sup> Voir *supra*, n. 28, à propos du Démonax de Lucien comme synthèse de Socrate et de Diogène.

<sup>178</sup> C. Martha, *Les moralistes sous l'empire romain : philosophes et poètes*, 5<sup>e</sup> éd., Paris, Hachette, 1886, p. 161.

<sup>179</sup> T. Brennan, « Socrates and Epictetus », *A Companion to Socrates*, S. Ahbel-Rappe, R. Kamtekar (dir.), Oxford, Malden (Mass.), Blackwell, Blackwell Companions to Philosophy 34, 2006, p. 285-297, spécialement p. 296.

à faire l'éloge de Platon pour la grandeur de son Socrate face à la prétendue banalité et stérilité de l'Épictète (et du Socrate) d'Arrien, me paraissent sans grand intérêt. En tout cas elles sont tout à fait incapables d'expliquer pourquoi les *Entretiens* d'Arrien, comme son *Manuel*, ont pu avoir le grand retentissement qu'ils ont eu sans cesse depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours, y compris dans la littérature populaire de développement personnel et d'auto-assistance. Force est de constater que le vœu formulé par Arrien dans sa lettre-préface, à savoir que ces discours qu'il présente produisent l'effet propre aux discours des philosophes en mobilisant les esprits vers le meilleur, s'est bien réalisé. La stratégie d'Arrien pour faire parler son philosophe et son maître n'était ni celle de Platon ni celle de Xénophon, mais, plutôt que de considérer cet aspect comme négatif<sup>180</sup>, il faut le saluer comme un enrichissement de notre connaissance de la littérature antique créée autour des notions de *maître* et de *disciple*.

---

<sup>180</sup> T. Brennan va même jusqu'à reprocher à Arrien de ne pas avoir écrit (sur le modèle du *Protagoras* ou du *Gorgias* de Platon) un dialogue comme un *Démonax* ou un *Favorinus*, « that could have shown us Epictetus striking sparks against metal as hard as his own » (art. cit., p. 296).