



Rursus

Poétique, réception et réécriture des textes antiques

3 | 2008

Varia

Les possessions du sage et le dépouillement du philosophe

Un paradoxe socratique et ses reprises stoïciennes

Thomas Bénatouïl



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/rursus/213>

DOI : [10.4000/rursus.213](https://doi.org/10.4000/rursus.213)

ISSN : 1951-669X

Éditeur

Université Nice-Sophia Antipolis

Référence électronique

Thomas Bénatouïl, « Les possessions du sage et le dépouillement du philosophe », *Rursus* [En ligne], 3 | 2008, mis en ligne le 15 février 2008, consulté le 21 septembre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/rursus/213> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rursus.213>

Ce document a été généré automatiquement le 21 septembre 2021.

Rursus

Les possessions du sage et le dépouillement du philosophe

Un paradoxe socratique et ses reprises stoïciennes

Thomas Bénatouïl

- 1 Les thèses paradoxales concernant le sage sont souvent négligées dans les études récentes sur le stoïcisme, comme si elles n'étaient pas essentielles au système du Portique. Après tout, elles sont pour la plupart empruntées à la littérature socratique et aux cyniques, et semblent être tombées en désuétude à partir de l'époque romaine à cause de leur invraisemblance. Je me propose de revenir sur cette histoire hâtive mais souvent admise des paradoxes stoïciens. Pour ce faire, je vais analyser la manière dont certains paradoxes concernant les possessions matérielles du sage ont été reçus et utilisés dans le cadre du stoïcisme romain, ou plutôt impérial¹, tout en tenant compte des origines socratiques de ces paradoxes et du sens que leur ont donné les premiers stoïciens. J'examinerai en particulier la manière dont les stoïciens ont tenté de rendre vraisemblables les paradoxes sur le sage en les interprétant à partir de catégories juridiques ou politiques en usage (à Athènes puis à Rome), et la question du rôle pédagogique que les paradoxes sur le sage peuvent jouer dans la formation du philosophe, c'est-à-dire dans le progrès moral.
- 2 D'un point de vue philosophique et dramatique (plutôt qu'historique), un bon point de départ pour observer les rapports du stoïcisme et de la richesse est la seconde partie du *De vita beata*. Il est bien connu qu'elle consiste en une défense de la compatibilité entre pratique de la philosophie et richesse : Sénèque s'en prend violemment à ceux qui, à son époque, dénoncent les philosophes, et en particulier Sénèque², au nom du fait qu'ils ne pratiquent pas les principes sévères qu'ils professent.
 - Pourquoi celui-là s'applique-t-il à la philosophie et mène-t-il une vie si opulente ? Pourquoi assure-t-il qu'il faut mépriser les richesses alors qu'il en possède (...)
 - Il dit que ces choses [les richesses, la vie, la santé, etc.] doivent être méprisées, non pas pour ne pas les posséder, mais pour les posséder sans inquiétude ; il ne les chasse pas loin de lui, mais si elles s'en vont, il les reconduit sans souci. Les richesses, de fait, où la Fortune les placera-t-elle plus sûrement que là où elle pourra les récupérer sans plainte de celui qui les rend ?³

- 3 Ce plaidoyer *pro domo* de Sénèque est en grande partie fondé sur une doctrine parfaitement stoïcienne, celle des préférés, selon laquelle le sage peut préférer la richesse à la pauvreté lorsque la première est accessible, en dépit du fait que ces deux états sont « indifférents » du point de vue de son bonheur. Posidonius témoigne en particulier du fait que Zénon admettait que l'on fasse usage d'or et d'argent, pourvu que cet usage soit juste, qu'il s'en tienne au strict nécessaire et surtout qu'il se fasse sans fascination à l'égard de ces métaux précieux et donc sans crainte de les perdre⁴.
- 4 C'est semble-t-il exactement ce que dit Sénèque dans le passage que je viens de citer, et ce que répète fréquemment Épictète dans les *Entretiens*. Il existe toutefois plusieurs différences importantes entre ce qu'on lit sur Zénon ou chez Épictète et l'argumentation de la fin du *De vita beata*. La première a été repérée par Elizabeth Asmis et Pierre Pellegrin : Sénèque néglige la différence entre avoir de l'argent et être *très* riche (comme l'était Sénèque)⁵. Or, si la première situation est assurément préférée par le sage selon les stoïciens, la seconde ne l'est certainement pas, comme le montre le témoignage sur Zénon que je viens de mentionner. Une seconde différence concerne la manière dont le sage en vient à disposer de richesses : Sénèque insiste sur le fait que celles-ci ne doivent pas avoir été acquises de manière malhonnête⁶, mais laisse de côté la question de savoir si on peut travailler à les acquérir⁷, alors qu'Épictète insiste sur le fait qu'il faut se contenter de ce qui vous tombe pour ainsi dire dans les mains, et ne jamais *chercher* à obtenir un indifférent⁸.
- 5 La troisième différence n'a pas été à ma connaissance aperçue, probablement à cause de sa discrétion. Elle apparaît dans la dernière phrase du passage que j'ai cité, où Sénèque affirme que le sage est plus digne que les autres hommes d'être comblé par la Fortune. Sénèque ne se contente pas de soutenir que le sage peut être riche, il ajoute que le sage *mérite* d'être riche, parce qu'il maîtrise la bonne attitude à l'égard des richesses. On retrouve ce complément discret apporté à la doctrine des préférés dans le passage suivant :
- Si le sage ne laisse aucun denier franchir son seuil malhonnêtement, il ne repoussera cependant pas ni n'exclura de grandes richesses, don de la fortune et fruit de la vertu. Pour quelle raison les priverait-il d'une bonne place ?⁹
- 6 Ce type d'argument est-il une invention *ad hoc* de Sénèque, qui viserait seulement à légitimer sa propre fortune à partir de principes stoïciens ? Pas du tout. En rendant la sagesse digne de la richesse et non pas seulement compatible avec elle ou capable de la maîtriser, Sénèque recourt implicitement ici à des paradoxes stoïciens bien connus, selon lesquels le sage est seul à être riche ou possède toutes choses. Sur ce dernier point au moins, Sénèque ne trahit donc pas la doctrine des premiers stoïciens. On pourrait même soutenir que ces paradoxes justifient aussi les deux premiers écarts de Sénèque par rapport à la doctrine des préférés : si le sage est seul riche et possède toutes choses, pourquoi limiterait-il sa fortune ou refuserait-il de travailler à la conserver ou à l'accroître ? Le sage ne semble en effet avoir aucune raison valable de refuser la possession de richesses¹⁰. Ce serait alors Épictète qui gauchirait la position stoïcienne, au moins lorsqu'il érige en modèle de sagesse le dénuement de Diogène, c'est-à-dire le mépris de tous les indifférents préférés¹¹, voire lorsqu'il exige que le philosophe se contente de possessions obtenues sans effort.

Deux paradoxes stoïciens et leurs origines socratiques

- 7 La divergence entre Sénèque et Épictète conduit donc aux paradoxes stoïciens sur les possessions du sage, qui sont clairement formulés dans le *De finibus* :
- [Le sage sera dit] « riche » plus justement que Crassus, qui s'il n'avait manqué [de rien], n'aurait jamais voulu traverser l'Euphrate sans aucun motif pour [déclarer] la guerre. On dit justement que tout lui appartient puisque lui seul sait faire usage de tout.¹²
- 8 Ce témoignage permet de distinguer le paradoxe du sage seul riche et celui du sage possesseur de toutes choses. Le premier est fondé sur le raisonnement bien connu selon lequel le pauvre est celui qui manque de quelque chose, c'est-à-dire celui qui ne modère pas ses désirs et mesure la richesse à l'aune des biens matériels¹³. Le second déduit de la maîtrise du bon usage des choses la légitimité de leur possession. Comme la plupart des paradoxes stoïciens, les paradoxes du sage seul riche et propriétaire universel affirment que le sage possède éminemment une qualité non-morale en vertu de ses seules dispositions morales : la richesse spirituelle est supérieure à la richesse matérielle, la capacité d'usage est plus légitime que la propriété privée. Dans le second cas toutefois, ce n'est pas une autre qualité qui fonde le paradoxe mais une capacité réelle d'action complémentaire de la qualité attribuée au sage, si bien que le premier paradoxe oppose deux formes de richesse, alors que le second suggère que le sage pourrait, voire devrait, se substituer aux propriétaires ordinaires pour gérer leur patrimoine mieux qu'ils ne le font¹⁴.
- 9 Cette distinction entre les deux paradoxes apparaît clairement si l'on considère le début du second livre de *l'Économique* de Xénophon, qui atteste leurs origines socratiques. Socrate y affirme d'abord, à la surprise de son interlocuteur Critobule, qu'il est lui-même « suffisamment riche », alors que Critobule est « tout à fait pauvre » à cause de ses importants besoins¹⁵ : on a là l'origine du premier paradoxe stoïcien. Mais, lorsque Critobule lui demande ensuite des conseils pour gérer ses possessions, Socrate répond qu'il ne sait pas « faire usage » de ressources comme les chevaux, la terre, les moutons ou l'argent, parce qu'il n'en a jamais possédés et n'a donc jamais pu apprendre leur usage¹⁶ : Socrate fait dépendre l'usage de la disponibilité de ses matières et d'un apprentissage spécifique les concernant. Il ne se considère donc pas capable de conseiller Critobule.
- 10 Telle n'est pas la position stoïcienne, comme le montre un témoignage d'Olympiodore qui fusionne les deux paradoxes stoïciens sur la richesse et la propriété universelle :
- Et seul le sage est riche, c'est-à-dire qu'il sait faire usage de la richesse disponible, même si elle n'est pas disponible.¹⁷
- 11 Cet argument est fondé sur un refus typiquement stoïcien de subordonner l'usage à ses matières : la capacité d'usage du sage est définie indépendamment de la présence des richesses, et de même que l'artisan est ce qu'il est par sa compétence et non par ses instruments ou ses matériaux, le riche ou le propriétaire sont tels par le bon usage de leurs biens et non par la possession effective de ceux-ci. Or, comme le sage est capable de faire usage de toute chose¹⁸, il en est aussi le légitime propriétaire. L'originalité du paradoxe stoïcien est de déduire un droit de propriété d'une capacité d'usage universelle mais virtuelle¹⁹. Le sage stoïcien prétendrait non seulement pouvoir conseiller Critobule, mais être le seul propriétaire légitime de ses biens, à la manière de Diogène de Sinope, qui, introduit comme esclave dans une maison, prétend en devenir le véritable maître²⁰.

- 12 L'idée selon laquelle tout appartient au sage est d'ailleurs d'origine cynique²¹ et possède une tonalité nettement plus contestataire que le premier paradoxe, dans la mesure où elle peut conduire à mettre en cause les droits de propriété établis. Diogène répondait ainsi à quelqu'un qui lui réclamait son manteau : « Si tu m'en as fait cadeau, il est à moi, et si tu me l'as prêté, j'en fais usage »²². Les stoïciens adoptaient-ils une telle interprétation du second paradoxe, selon laquelle l'usage prime la propriété et autorise l'expropriation ?

Les modèles juridiques des paradoxes : propriété et usufruit

- 13 Les stoïciens semblent avoir cherché à proposer une interprétation du second paradoxe qui le rende compatible avec les droits de propriété légalement sanctionnés :

Et tout appartient aux sages, car la loi leur a donné un pouvoir absolu. En revanche, on dit que certaines choses appartiennent aux hommes mauvais de la même façon que nous disons que [le Céramique/la maison] appartient en un sens à la Cité, en un autre sens à ceux qui l'utilisent.²³

- 14 La propriété universelle du sage est ici fondée sur la loi naturelle, qui autorise le sage à prendre possession de tout ce que Zeus a fait pour les hommes, à savoir l'ensemble du monde²⁴. Cette justification « juridique » exige que l'on explique pourquoi le sage ne possède pas effectivement toutes ces choses du point de vue des lois humaines. Intervient alors la distinction entre propriété et usufruit : le sage n'a que la nue-propriété de toutes choses mais n'en fait pas usage effectivement, comme la Cité avec certaines portions de son territoire.
- 15 Sénèque développe longuement cette distinction dans le *De beneficiis*, lorsqu'il répond à l'objection suivante au paradoxe stoïcien : si le sage possède tout, on ne peut lui faire aucun cadeau. L'intérêt de ce texte a été récemment mis en lumière et son argumentation analysée de manière très précise par Valéry Laurand²⁵. Je me contente donc d'en citer quelques passages qui éclairent le témoignage de Diogène Laërce. Pour réfuter l'objection, Sénèque utilise plusieurs comparaisons montrant qu'une même chose peut avoir deux propriétaires :

Rien n'empêche qu'une chose appartienne au sage et en même temps au propriétaire à qui elle a été attribuée et dévolue. Selon le droit politique, tout appartient au roi et pourtant ces biens dont le roi possède l'universalité se trouvent répartis à titre individuel entre des propriétaires, et chaque chose a son possesseur : c'est pourquoi nous pouvons donner au roi une maison, un esclave, de l'argent, sans que l'on dise que nous lui faisons cadeau de son bien : le roi a pouvoir sur l'ensemble, les individus ont la propriété des différents biens. On parle du territoire d'Athènes ou de celui de Capoue, qui n'en est pas moins subdivisé en une mosaïque de parcelles par les bornes des propriétés privées ; l'ensemble du territoire relève bien d'Athènes ou de Capoue, mais chaque parcelle est recensée sous le nom de son propriétaire. Aussi peut-on faire don à la cité d'une parcelle, bien qu'elle lui appartienne : elle n'appartient pas à la cité au même titre qu'elle m'appartient.²⁶

- 16 Le second exemple de Sénèque est proche de celui du témoignage de Diogène Laërce : il compare la distinction entre propriété des hommes et propriété du sage à la distinction entre propriété privée des citoyens et propriété de la Cité sur son territoire. Un autre exemple de Sénèque peut être rapproché de celui de Diogène Laërce : la distinction entre propriétaire et locataire d'une maison, le premier possédant l'édifice, le second « l'usage

de l'édifice »²⁷. Sénèque propose encore plusieurs autres exemples pour justifier le paradoxe stoïcien et conclut :

Dans tous ces exemples que je viens de citer, il y a deux maîtres pour la même chose. Comment cela ? C'est que l'un possède la chose, l'autre l'usage. Nous disons : « des livres de Cicéron » là où Dorus, son libraire, dit « mes livres ». Dans les deux cas, l'expression est exacte : l'un les revendique comme auteur, l'autre comme acquéreur, et l'on a raison de dire qu'ils sont à tous les deux, car ils sont bien à tous les deux, mais non de la même manière.²⁸

- 17 Bien que les analyses de Sénèque mobilisent des catégories juridiques ou politiques romaines²⁹ et dussent donc être absentes de l'analyse stoïcienne initiale, il n'est pas douteux que la distinction entre droit de propriété et usage effectif ait été au principe du raisonnement stoïcien, comme le montrent le témoignage de Diogène Laërce ainsi qu'un passage du *De finibus* qui expose la conception stoïcienne de la loi naturelle³⁰ :

Et ils pensent que, de la même manière qu'il existe des liens de droit entre les hommes, il n'y a aucun droit entre les hommes et les animaux. Chrysippe dit en effet très bien que [tous] les autres [êtres] sont nés pour les hommes et les dieux et ces derniers pour la communauté et la société qui les unissent, si bien que les hommes peuvent sans dommage faire usage des animaux pour ce qui leur est utile. Et puisque la nature de l'homme est telle qu'il est lié au genre humain comme par un droit civil, celui qui observe ce droit sera juste et celui qui s'en éloigne sera injuste. Mais, bien qu'un théâtre soit [un lieu] commun [à tous], on peut cependant dire à bon droit que la place que chacun occupe est la sienne ; de la même manière, dans la cité ou le monde communs, le droit ne s'oppose pas à ce que chaque chose qui est à quelqu'un soit sienne.³¹

- 18 Le modèle du théâtre permet d'expliquer pourquoi, bien que l'ensemble du monde appartienne au genre humain tout entier, la restriction du droit d'usage à certains est légitime. Il est possible que cette justification apparente de la propriété privée ne remonte qu'aux successeurs de Chrysippe, en particulier à Diogène de Babylone, qui aurait souhaité atténuer ainsi la dimension cynique du paradoxe du sage propriétaire de toutes choses³². Mais cela n'est pas certain, car il faut noter que le modèle du théâtre ne justifie pas la propriété privée dans son principe, mais une certaine conception de la propriété légitime. Il fait en effet découler le droit à dire la place « sienne » du fait qu'on l'occupe, qu'on en fait usage, en accord avec le témoignage de Diogène Laërce. Il ne s'agit donc pas d'une présentation juridique de la propriété privée comme droit absolu d'une personne sur une chose autorisant tous les usages possibles de cette chose. La propriété est bien plutôt présentée comme appropriation provisoire d'une ressource commune par exploitation effective de celle-ci³³ : en adoptant ce point de vue, on pourrait soutenir qu'un propriétaire terrien qui n'exploite pas ses champs mais les laisse en friche ou les loue à un fermier, n'est pas le véritable propriétaire des champs, que l'on conteste ou non la validité juridique de son droit de propriété.
- 19 Si l'on combine cette doctrine avec le paradoxe du sage propriétaire universel, on doit alors distinguer au moins trois formes de droit d'usage et de propriété distinctes. La loi naturelle qui lie les hommes et les dieux accorde d'abord à tous les hommes la propriété collective et le droit de faire usage de l'ensemble du monde³⁴. La même loi naturelle reconnaît ensuite aux sages un droit de propriété privilégié de toutes choses en vertu de leur capacité à en faire bon usage. Le droit de chaque cité enfin, en accord avec la loi naturelle, attribue à certains citoyens la propriété privée de certaines choses dont il font usage. À chaque fois, une forme spécifique de propriété est déduite d'une forme d'usage. Dans le premier cas, c'est un droit naturel d'usage qui fonde une propriété commune ;

dans le dernier cas, c'est un usage effectif sanctionné par le temps qui fonde un droit de propriété au sens courant, c'est-à-dire juridique, du terme. Mais quel type de propriété peut bien fonder la capacité de faire bon usage détenue par le sage ?

- 20 Dans le *De beneficiis*, Sénèque explique le droit de propriété universel du sage par la sérénité de son âme et sa capacité à parcourir par la pensée l'ensemble du monde³⁵. Il semble donc s'agir d'une propriété spirituelle ou intellectuelle, qui résulte du fait que le sage adopte sur le monde le même point de vue que Zeus :

À l'âme on peut donner le monde entier pour domaine, on peut la mettre en possession de la nature, de façon que les bornes de ses possessions se confondent avec celles de l'Orient et de l'Occident et que, à l'exemple des dieux, elle possède l'univers, regardant de très haut, au milieu de leurs richesses, les riches, moins satisfaits, eux, de ce qu'ils possèdent qu'attristés de ce qu'ils voient à autrui.³⁶

- 21 Cette possession spirituelle reconduit finalement, dans une certaine mesure, le paradoxe du sage propriétaire universel à celui du sage seul riche, puisqu'elle définit une propriété spirituelle alternative ou parallèle à la propriété matérielle et juridique, fondée sur le point de vue cosmique et la grandeur d'âme du sage.

Épictète : l'usage par la dépossession

- 22 Les premiers stoïciens, suivis par Sénèque dans plusieurs textes, faisaient donc du bon usage des choses une capacité ouvrant un droit à la possession au moins spirituelle de toutes les choses. Chez Épictète la capacité au bon usage des choses semble au contraire fondée sur la dissolution, au moins spirituelle, de toute propriété :

— Et ton champ est-il en ton pouvoir de le posséder (ἔχειν) quand tu veux, aussi longtemps que tu veux et tel que tu le veux ?

— Non.

— Et tes esclaves ?

— Non.

— Et tes habits ?

— Non.

— Et ta petite maison ?

— Non.

— Et tes chevaux ?

— Rien de tout cela.

— Et si tu désires que tes enfants vivent toujours, ainsi que ta femme, ton frère, tes amis, est-ce en ton pouvoir ?

— Cela non plus

— Ne possèdes-tu donc rien dont tu sois le maître, qui soit sous ton unique dépendance, ou possèdes-tu quelque chose de ce genre ?³⁷

- 23 Au nom de la fameuse distinction fondamentale entre les choses qui dépendent de nous et celles qui n'en dépendent pas, Épictète met en question toute prétention à la possession des choses naturelles. Cette stratégie est particulièrement radicale, puisqu'elle s'applique aussi au corps. Épictète fait en effet dialoguer l'apprenti philosophe et Zeus de la manière suivante :

— Ma main n'est-elle pas à moi ?

— C'est une partie de toi, mais par nature, c'est de la boue (φύσει δὲ πηλός), elle peut être empêchée ou contrainte, elle est esclave de tout ce qui est plus fort. Et que fais-je de parler de la main ? C'est le corps tout entier que tu dois ainsi tenir pour un ânon que tu charges, aussi longtemps qu'il en est capable, aussi longtemps que c'est permis. Mais que survienne une réquisition et qu'un soldat l'appréhende,

laisse-le aller, ne résiste pas, ne murmure pas. Sinon, tu recevras des coups et n'en perdras pas moins l'ânon lui-même.³⁸

- 24 Tout ce sur quoi je n'ai pas un empire absolu, tout ce qui peut, d'une manière ou d'une autre, être soumis à une force extérieure ne m'appartient pas mais se trouve juste temporairement, et par la grâce de Dieu, disponible pour mon usage³⁹. Du modèle philosophique le plus élevé, le cynique, Épictète va même jusqu'à dire qu'il renonce à l'usage de son propre corps et le met à la disposition d'autrui :

La capacité d'endurance (τὸ ἀνεκτικὸν) du [cynique] doit être telle qu'il passe aux yeux du vulgaire pour insensible (ἀναίσθητον), pour une véritable pierre. Personne ne peut l'injurier, lui, le frapper, l'outrager. Quant à son pauvre corps, il l'a livré lui-même à qui le désire pour en faire usage comme bon lui semble.⁴⁰

- 25 De ce point de vue, il n'existe pas de différence entre les parties de mon corps et les choses extérieures dont je dispose : je dois les considérer comme essentiellement « étrangères » (ἄλλότρια)⁴¹. Épictète se distingue ici à nouveau des premiers stoïciens, qui soutenaient que « rien n'est étranger (ἄλλότριον) au sage et rien n'est approprié (οἰκεῖον) à l'insensé »⁴². Je ne veux pas dire qu'Épictète renonce à cette thèse mais qu'il la considère comme non pertinente pour son enseignement et non applicable à sa propre vie, contrairement à Sénèque⁴³.

- 26 En demandant à ses élèves de considérer leurs corps et leurs biens comme « étrangers », Épictète leur interdit en fait de s'identifier au sage et leur demande d'être d'abord des insensés conscients d'eux-mêmes⁴⁴. Pour toutes ces choses indifférentes, ils doivent se contenter strictement de leur usufruit et ne jamais prétendre à leur possession, comme si les attachements et les craintes suscités par la possession entravaient l'usufruit, alors que le renoncement à la possession libère le bon usage et ouvre la voie à une forme supérieure d'attention aux choses :

Ne dis jamais à propos d'une chose : « Je l'ai perdue » mais « Je l'ai rendue ». Ton enfant est mort ? Il a été rendu. Ta femme est morte ? Elle a été rendue. Ton champ t'a été pris ? Cela aussi a été rendu. « Mais celui qui me l'a pris est un scélérat. » Et que t'importe par qui celui qui te l'a donné te l'a redemandé ? Aussi longtemps qu'ils te sont donnés, prends soin de ces biens comme s'ils appartenaient à autrui, ainsi que font les voyageurs dans une hôtellerie.⁴⁵

- 27 Ce texte du *Manuel* décrit très bien l'attitude du bon stoïcien selon Épictète : il ne s'accorde qu'un usufruit provisoire sur toutes les choses naturelles dont il vient à disposer, et il refuse de se les approprier, car les conserver en sa possession ne dépendrait pas de lui. La dernière phrase fournit comme la formule du bon usage des indifférents : il ne concerne que ce qui est donné, ne dure que le temps de ce don, prend la forme d'un « souci » mais ressemble au soin avec lequel nous manipulons une chose qu'on nous a prêtée, et non au mélange d'attachement et de désinvolture du propriétaire à l'égard de ses biens.

- 28 Or cette attitude pouvait semble-t-il se réclamer aussi de distinctions juridiques romaines, tout comme la doctrine inverse examinée précédemment. On trouve en effet dans un témoignage de Dion Cassius sur l'utilisation par Marc Aurèle des finances publiques un écho de l'attitude prescrite par Épictète :

[Pour régler la situation en Scythie, en 178] Marc Aurèle demanda aussi au Sénat de l'argent du trésor public, non qu'il ne soit pas au pouvoir du souverain de l'obtenir, mais [plutôt] que Marc Aurèle disait que tout, l'argent comme le reste, appartenait au Sénat et au peuple. « Car, disait-il, parlant devant le Sénat, nous ne possédons

rien en propre, si bien que c'est dans une maison qui vous appartient que nous vivons ».⁴⁶

- 29 Pour déterminer si cette déclaration de Marc Aurèle peut avoir été en partie inspirée par son stoïcisme ou si elle relève plutôt de l'idéologie impériale, il faudrait la comparer avec les attitudes et déclarations des autres empereurs sur le même sujet. Remarquons donc simplement que la position de Marc Aurèle est inverse de celle du *De vita beata* et va surtout à l'encontre d'une des distinctions utilisées dans le *De beneficiis* pour démontrer que tout peut appartenir au sage : Sénèque invoque plusieurs fois le fait que tout appartient en droit au roi ou à l'empereur, même si ses sujets peuvent, à titre secondaire et privé, être dits propriétaires de leurs biens⁴⁷. Marc Aurèle prétend au contraire qu'il ne possède rien et qu'il se contente de faire usage de ce que le Sénat lui prête, tout comme Épictète demande au philosophe de se dépouiller de tout droit de propriété spirituelle sur ses ressources, pour s'assurer un usage serein de celles-ci et rendre grâce à Dieu de leur disponibilité provisoire. On retrouve donc, dans les deux cas, une stratégie d'inversion des rapports habituels entre possession et usage, qui les disjoint pour mieux garantir l'indépendance de celui qui use à l'égard de ce dont il use, et pour rehausser le prestige de celui qui le lui a prêté.

Les enjeux pédagogiques de la stratégie d'Épictète

- 30 Cette manière de définir l'attitude du philosophe est donc strictement symétrique de celle du paradoxe stoïcien, dans lequel le sage prétend posséder des choses dont il sait mais ne peut faire usage. Or Sénèque propose parfois des descriptions du sage qui vont tout à fait dans ce sens, par exemple dans le *De tranquillitate animi* :

[Le sage] n'a aucun lieu de craindre [la Fortune], puisque ce ne sont pas seulement ses esclaves, ses propriétés, sa situation, mais son corps même, ses yeux, ses mains et tout ce qui nous attache à la vie, puisque c'est sa personne en un mot qu'il compte au nombre des biens révocables, puisqu'il vit dans la pensée que son être lui est seulement prêté et qu'il est prêt à le rendre de bonne grâce à la première réquisition. Et cette idée qu'il ne se possède pas lui-même ne le conduit point à faire bon marché de lui-même : il se conduira au contraire en toutes choses avec le même scrupule et la même circonspection qu'un homme pieux et vénérable qu'on a chargé d'un fidéicommiss.⁴⁸

- 31 On trouve déjà dans ce passage l'extension de la dépossession à notre corps et l'idée que se contenter de l'usufruit des choses extérieures et refuser leur possession permet de concilier indépendance et attention à leur égard⁴⁹. Sénèque et Épictète ont donc des conceptions similaires de l'état d'esprit du sage stoïcien. Qu'est-ce qui les distingue ? Pourquoi Épictète inverse-t-il le paradoxe stoïcien du sage propriétaire universel ? Serait-ce qu'il préfère des exemples concrets et vécus d'austérité aux subtilités des paradoxes stoïciens ? Aulu-Gelle développe une telle position, en invoquant l'exemple et l'autorité de Caton le Censeur :

Marcus Caton, qui fut consul et censeur, alors que déjà les ressources de l'État comme ses ressources privées étaient abondantes, dit que ses maisons de campagne, grossières et sans parure n'avaient pas même été enduites d'aucun revêtement jusqu'à la soixante dixième année de sa vie. Et il parle ensuite en ces termes : « Je n'ai, dit-il, ni construction, ni vase, ni vêtement qui soit d'un travail précieux, ni esclave, ni servante d'un grand prix. Si j'ai de quoi user, j'en use ; si je n'ai pas, je m'en passe. Je permets à chacun de faire usage et de jouir de ce qu'il a. » Puis enfin il ajoute : « ils me font grief de me passer de beaucoup ; moi je leur

reproche de ne pouvoir se passer de rien ». Cette franchise nue d'un homme de Tusculum disant qu'il se passait de bien des choses et ne désirait cependant rien, pousse davantage, ma foi, à exhorter à l'économie et à supporter le dénuement que les jongleries grecques de ces gens qui prétendent être philosophes et dont les discours ne sont que verbalisme, ombres vaines, quand ils disent ne rien avoir sans pourtant manquer de rien, et ne rien désirer, alors qu'ils se consomment à la fois d'avoir, de manquer et de désirer.⁵⁰

- 32 L'attitude et les propos de Caton concernant les biens matériels sont très proches de ceux d'Épictète⁵¹, même si la situation financière de Caton était plus proche de celle de Sénèque que de la pauvreté de l'affranchi Épictète. Or, pour Aulu-Gelle, la description de l'attitude de Caton et la sentence qui la résume sont pédagogiquement et protreptiquement plus efficaces que les paradoxes stoïciens, qui se réduisent à des jeux verbaux accessibles aux âmes les plus troublées, qui masquent grâce à eux leurs passions.
- 33 Épictète n'approuverait toutefois ni la condamnation totale des paradoxes stoïciens ni l'opposition entre le paysan romain et les rhéteurs grecs corrompus, car il existe aussi des courtisans romains et des sages grecs. Plusieurs passages des *Entretiens* montrent en effet qu'Épictète n'était pas par principe hostile aux paradoxes stoïciens⁵². Il semble toutefois bien que, comme Aulu-Gelle, Épictète préfère les exhortations et les exemples concrets de comportements austères⁵³ aux paradoxes provocateurs et aux compensations spirituelles qu'ils fournissent à la précarité matérielle assumée de la vie du sage. Pour quelle raison ?
- 34 Épictète se méfie en fait des paradoxes stoïciens que je viens d'examiner pour des raisons pédagogiques : ses élèves risquent de mal les interpréter et de croire qu'ils dispensent le philosophe de transformer entièrement ses jugements de valeur et son mode de vie⁵⁴. On trouve en fait des allusions à ces paradoxes dans les *Entretiens*, mais dans la bouche d'un auditeur à qui Épictète reproche d'avoir commis l'adultère, et qui se défend ainsi :
- Mais quoi ! Les femmes ne sont-elles pas, par nature, communes ?
 - J'en conviens moi aussi. Et le petit cochon est aussi [propriété] commune des invités, mais quand les parts ont été faites, si cela te plaît, va enlever la part de ton voisin de table et file, ou vole-la en cachette, ou laisse tomber ta main et satisfais ta gloutonnerie. Que si tu ne peux arracher le morceau de viande, enduis tes doigts de sauce et lèche-les. Un beau compagnon de table, un convive vraiment socratique !
 - Mais voyons le théâtre n'est-il pas [propriété] commune de tous les citoyens ?
 - Eh bien ! quand on est installé, arrive et, si cela te plaît, chasse de sa place un de ceux qui sont assis. Voilà également comme par nature, les femmes sont propriété commune. Mais quand le législateur, comme un amphitryon, les a réparties, ne veux-tu donc pas, toi aussi, réclamer ta part personnelle, et faut-il que tu dérobes celle d'autrui et satisfasses ta gloutonnerie ?⁵⁵
- 35 L'auditeur d'Épictète, qui se dit φιλόλογος et connaisseur du stoïcien Archédemos, utilise la doctrine stoïcienne de la loi naturelle, et en particulier l'analogie du théâtre, pour justifier l'infraction qu'il a commise au droit privé. Stobée cite aussi un témoignage sur Épictète dans lequel ce dernier note que les femmes romaines invoquent la doctrine de la communauté des femmes dans la *République* pour « trouver des excuses à leurs fautes »⁵⁶. Dans ces deux exemples, Épictète ne met pas seulement en cause, comme il le fait souvent, la connaissance purement théorique d'une doctrine philosophique que l'on n'applique pas dans sa vie. Il signale aussi une mauvaise compréhension de doctrines philosophiques formulées à destination des sages et que des érudits sortent de leur contexte afin de se disculper de leurs fautes. Pour répondre à ce détournement des paradoxes stoïciens, Épictète rappelle leur véritable sens et les principes du bon usage des

indifférents en invoquant le modèle du banquet, qu'il développe ailleurs⁵⁷ et qui illustre en particulier l'exigence de ne pas prendre plus que sa part et de ne pas léser les autres.

36 Si on lui avait soumis le *De vita beata*, Épictète aurait-il considéré Sénèque comme l'un de ces érudits qui mettent les paradoxes stoïciens au service de leurs vices ? Tout aurait sans doute dépendu du jugement d'Épictète sur les dispositions morales et la vie de Sénèque : s'efforçait-il vraiment, comme il l'affirme, de vivre en philosophe au milieu des richesses et des honneurs ou utilisait-il la philosophie comme alibi⁵⁸ ? Il est clair en tout cas que, tout en sachant pertinemment que le modèle du théâtre et le paradoxe du sage propriétaire universel ne mettent pas nécessairement en cause la propriété privée ou le mariage, Épictète préfère ne pas les invoquer, de peur qu'ils détournent les apprentis philosophes de l'indifférence à ce qui ne dépend pas d'eux.

37 Épictète n'est bien sûr pas le premier stoïcien à avoir fait preuve de réserve pédagogique à l'égard des thèses des premiers stoïciens sur le sage, comme le montre ce témoignage approbateur de Sénèque concernant Panétius :

Je trouve bien fine la réplique de Panétius à un tout jeune homme désireux de savoir si l'amour sera le fait du sage. « Pour le sage, lui dit-il, c'est à voir. Pour toi et pour moi, qui sommes encore loin de l'état de sagesse, gardons-nous bien de tomber à la merci d'une passion orageuse, emportée, esclave d'autrui, vile à ses propres yeux...⁵⁹

38 Panétius se contente toutefois de souligner que la conduite du sage n'est pas toujours un bon guide pour mener ma vie de progressant. En un sens, il ne fait donc que rappeler la différence entre l'omnipotence du sage et la faiblesse des autres hommes, différence que Sénèque utilise aussi, mais dans un autre sens, dans son plaidoyer pour se disculper⁶⁰.

39 Épictète semble aller beaucoup plus loin et considérer que certains discours sur le sage peuvent constituer de véritables obstacles à l'enseignement du bon usage des indifférents. Ils laissent en effet croire que le philosophe peut ou pourra à terme légitimement prétendre à la possession de beaucoup de choses, ce qui ruine l'apprentissage de la dépossession ou de la précarité de toute possession, qui est au centre de l'enseignement d'Épictète. Plutôt que rêver à la propriété universelle, même spirituelle, en récitant des paradoxes stoïciens, l'apprenti philosophe doit s'entraîner à s'exproprier spirituellement de toutes choses, pour acquérir la capacité d'en faire bon usage au cas où certaines lui tomberaient dans les mains.

Épictète contre les paradoxes stoïciens ?

40 Pour Épictète, il est donc pour ainsi dire toujours trop tôt (du point de vue du progrès moral) pour invoquer des paradoxes stoïciens comme celui du sage propriétaire universel. Dans certains cas, Épictète semble même aller jusqu'à réfuter les principes qui fondent ces paradoxes. À un élève qui se plaint de ne pas recevoir d'honneurs, Épictète explique ainsi que cette situation est raisonnable, puisqu'il n'a pas consacré ses efforts aux honneurs ou aux richesses mais à ses jugements et à sa προαίρεσις :

— Mais puisque j'ai le souci, moi, de la rectitude des jugements, il est plus raisonnable que je commande.

— Dans les matières dont tu te soucies, en matière de jugements (ἐν δόγμασι) ; mais, dans celles dont d'autres se sont souciés plus que toi, cède-leur. C'est comme si, sous prétexte que tes jugements sont droits, tu prétendais mieux réussir au tir à l'arc que les archers, ou à la forge, mieux que les forgerons. Renonce donc à te préoccuper des jugements, et tourne-toi vers ces choses que tu désires acquérir.⁶¹

- 41 Épictète ne répond pas ici à son élève qu'il doit devenir philosophe ou sage avant d'avoir le droit de prétendre au pouvoir (qui revient de droit au sage d'après le paradoxe stoïcien selon lequel le sage seul est roi) ; il présuppose au contraire que l'élève est parvenu à rectifier ses jugements et qu'il est philosophe, voire qu'il approche de la sagesse. En assimilant alors le pouvoir et les honneurs au tir à l'arc, Épictète souligne que la philosophie et les autres domaines de compétence sont indépendants : bien que la première soit l'art de la vie, elle ne donne ni expertise ni droit spécifiques sur les seconds. Épictète revient donc à la position modeste que Socrate adoptait sur l'usage de la richesse⁶², et rompt avec la conception de la sagesse qui est au principe des paradoxes stoïciens⁶³.
- 42 Une fois que l'on a choisi la voie de la philosophie, il faut ainsi se contenter des bénéfiques qu'elle procure directement ou par elle-même, sans réclamer ceux qui sont attachés et spécifiques à d'autres manières de vivre⁶⁴. Je me demande si cette attitude d'Épictète n'est pas l'une des sources méconnues de la fameuse doctrine des ordres chez Pascal, qui souligne de manière très similaire qu'il est absurde — « tyrannique » dit Pascal — de réclamer les bénéfiques attachés à des qualités que l'on dédaigne parce qu'on en possède d'autres d'un ordre supérieur⁶⁵. Comme Pascal s'opposant aux demi-habiles, Épictète en vient d'ailleurs à contester toute interprétation de la sagesse comme mettant en cause les pouvoirs établis :
- Vous donc, philosophes, vous enseignez à mépriser les rois ?
 - Loin de là ! Qui d'entre nous enseigne à leur disputer ce qui est en leur pouvoir ? Prends mon misérable corps, prends mes biens, prends ma réputation, prends les compagnons de ma vie. S'il y en a que je pousse à la résistance, alors oui, qu'on m'accuse !⁶⁶
- 43 La différence est bien entendue qu'Épictète s'en tient à l'hétérogénéité entre l'ordre des corps ou de la société et l'ordre de l'esprit ou de la sagesse, alors que Pascal ajoute l'ordre de la charité. Épictète pourrait en outre ne pas considérer sa politique de restriction des prétentions de la philosophie comme définitive et fondée en nature (ou en providence) : après tout, ce qui est interdit à Épictète et à ses disciples reste probablement autorisé au sage véritable, voire à certains philosophes accomplis⁶⁷.
- 44 Ainsi, alors que Sénèque distingue puis rapproche le philosophe du sage pour mieux réfuter les accusations des non-philosophes et légitimer ses richesses⁶⁸, Épictète semble se soucier avant tout de protéger ses élèves contre le désir d'être riche ou honoré⁶⁹, en particulier quand il est suscité par les faux philosophes et leurs invocations impertinentes du sage, quitte à exiler ce dernier hors de l'enseignement philosophique et à renoncer aux privilèges que lui accordent les paradoxes stoïciens.

NOTES

1. Je laisse en effet de côté la réception des paradoxes stoïciens avant Sénèque, et en particulier l'ouvrage de Cicéron *Sur les paradoxes des stoïciens*.

2. Sur le contexte historique du *De vita beata* et la campagne de calomnies qui pourrait être à l'origine de ce texte, voir l'introduction de Paul Veyne au traité, dans Sénèque, *Entretiens. Lettres à Lucilius*, Paris, Robert Laffont, 1993, p. 223-229.
3. Sénèque, *De vita beata* XXI, 1-2 : *Quare ille philosophiae studiosus est et tam diues uitam agit ? Quare opes contemnendas dicit et habet ? (...) Ait ista debere contemni, non ne habeat, sed ne sollicitus habeat ; non abigit illa a se, sed abeuntia securus prosequitur. Diuitias quidem ubi tutius fortuna deponet quam ibi unde sine querella reddentis receptura est ?* Je cite ici et ensuite, en la corrigeant parfois très légèrement, la récente traduction de Valéry Laurand (Sénèque, *De la vie heureuse*, traduction et commentaire de V. Laurand, Paris, Ellipses, 2005).
4. Athénée, *Deipnosophistes* VI, 233b= SVF I, 329. J'ai analysé ce témoignage rarement cité, et montré son origine posidonienne dans *Faire usage : la pratique du stoïcisme*, Paris, Vrin, 2006, p. 240-244.
5. E. Asmis, « Seneca's *On the Happy Life* and Stoic Individualism », in M. C. Nussbaum (éd.), *The Poetics of Therapy, Apeiron*, vol. XIII, n° 4, 1990, p. 219-255 (250), et P. Pellegrin, dans son introduction à Sénèque, *La Vie heureuse. De la brièveté de la vie*, Paris, Flammarion, 2005, p. 26-27.
6. *De vita beata* XXIII, 1-3. Comme le note Pierre Pellegrin (*op. cit.*, p. 84, note 1), il est troublant de voir Sénèque affirmer que « les richesses considérables [du philosophe] ne seront enlevées à personne, ne seront souillées du sang de personne » (XXIII, 1), quand on sait que les richesses de Sénèque provenaient pour une grande part des faveurs de Néron.
7. Voir P. Pellegrin, *op. cit.*, p. 27-28.
8. Dans les *Entretiens* IV, 7, 22-24, Épictète compare par exemple l'argent et les charges honorifiques à des figues ou des noix que l'on lance aux enfants : je peux accepter, dit-il, de prendre et de manger une figue que je recevrais par hasard, mais je refuse de faire des efforts et d'entrer en compétition avec autrui pour obtenir une simple figue. Voir aussi la première partie de la parabole du banquet, citée ci-dessous dans la note 11.
9. *De vita beata* XXIII, 3 : *Si sapiens nullum denarium intra limen suum admittet male inrantem, idem magnas opes, munus fortunae fructumque, non repudiabit nec excludet. Quid enim est quare illis bono loco inuideat ?* Cf. *De vita beata* XXI, 4 : « Car le sage ne se considère pas indigne des faveurs de la fortune : il n'aime pas les richesses mais les préfère... » (*Nec enim se sapiens indignum ullis muneribus fortuitus putat : non amat diuitias sed mauult...*).
10. Sénèque justifie le fait que le sage « n'expulsera pas hors de chez lui » de grandes richesses en disant : « Que dira-t-il en effet ? "Vous êtes inutiles" ? "Je ne sais pas faire usage des richesses" ? » (*De vita beata* XXIII, 4). La capacité d'usage propre à la sagesse et l'utilité naturelle des richesses rendent leur possession par le sage tout à fait légitime : c'est bien ce que disait Zénon, et les paradoxes stoïciens étendent ce raisonnement à l'ensemble des choses extérieures, comme on va le voir.
11. Voir en particulier *Manuel* 15 (traduction de Pierre Hadot) : « Souviens-toi que tu dois te comporter comme si tu participais à un banquet. Le plat qui circule est arrivé jusqu'à toi : étendant la main, sers-toi avec modération (κοσμίως). Il repart ? Ne le retiens pas. Il ne vient pas encore : ne projette pas au loin ton désir, mais attends jusqu'à ce qu'il arrive à toi. Fais de même pour les enfants, pour la femme, pour les magistratures, pour la richesse : et, un jour, tu seras un digne convive des dieux. Mais si des choses qui te sont présentées, tu ne prends rien, mais que tu les méprises, alors tu ne seras pas seulement le convive des dieux, mais leur collègue. Car, en agissant ainsi, Diogène, Héraclite et leurs semblables ont été à juste titre des hommes divins et à juste titre aussi appelés de ce nom ». Sur cette parabole du banquet et la différence entre la première prescription et la prescription cynique finale, voir Pierre et Ilsetraut Hadot, *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité*, Paris, Librairie Générale Française, 2004, p. 138-141.
12. Cicéron, *De finibus* III, 75= *Stoicorum Veterum Fragmenta* (abrégé SVF) III, 591 : *rectius [appellabitur] dives quam Crassus, qui nisi eguisset numquam Euphraten nulla belli causa transire voluisset. Recte eius omnia dicentur qui scit uti solus omnibus.*

13. Cf. Cicéron, *Paradoxa stoicorum* VI, qui développe abondamment cet argument pour montrer que le sage seul est riche.
14. Voir Émile Bréhier, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, Paris, Gordon & Breach, 1971 (1910), p. 217-218, qui distingue l'interprétation des paradoxes du sage en termes de qualité morale et symbolique, qu'il attribue au cynisme, et l'interprétation en termes de faculté d'usage; qu'il considère comme propre aux stoïciens. Bréhier repère un troisième sens, lui aussi stoïcien, selon lequel le sage seul « a les dispositions morales qui, à l'occasion, lui permettront de posséder effectivement » les qualités comme la richesse ou la royauté.
15. Xénophon, *Économique* II, 1-8.
16. Xénophon, *Économique* II, 9-13.
17. Olympiodore, *In Platonis Alcibiadem* I, 55, p. 37 Westerink= SVF III, 618 : καὶ ὅτι μόνος ὁ σοφὸς πλούσιος, τούτέστιν ὁ εἰδῶς χρῆσασθαι παρόντι τῷ πλούτῳ, εἰ καὶ μὴ πάρεστιν.
18. Sur l'indépendance de l'usage stoïcien à l'égard de ses matières et sa capacité de faire usage de n'importe quelle matière, je me permets de renvoyer à T. Bénatouïl, *Faire usage...*, op. cit., p. 245-252.
19. Victor Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 1989, p. 153 complète l'interprétation des paradoxes stoïciens fournie par Émile Bréhier en montrant qu'ils découlent d'une « conception de la puissance supérieure à tout ce qu'elle peut faire passer à l'acte, par cela même qu'elle en est privée et n'en a pas besoin ».
20. Voir Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres* (abrégé DL) VI, 29 et 36, conduite qu'Épictète porte au crédit de Diogène (*Entretiens* IV, 1, 116-117).
21. Voir DL VI, 11 pour Antisthène, DL VI, 37 et 72 pour Diogène.
22. DL VI, 62 (traduction de M.-O. Goulet-Cazé légèrement modifiée).
23. DL VII, 125= SVF III, 590 (trad. de R. Goulet) : Καὶ τῶν σοφῶν δὲ πάντα εἶναι δεδωκέναι γὰρ αὐτοῖς παντελῆ ἐξουσίαν τὸν νόμον. Τῶν δὲ φαύλων εἶναι τινα λέγεται ὄν τρόπον καὶ τὸν ἄδικον ἄλλως μὲν πόλεως, ἄλλως δὲ τῶν χρωμένον φαμὲν. Il paraît très difficile de donner un sens au texte transmis de la dernière phrase, dont le sujet semble devoir être un nom de lieu : Arnim, suivi par Richard Goulet, a proposé de corriger τὸν ἄδικον en τὸν Κεραμικὸν, alors que Rossi proposait τὸν οἶκον.
24. Cf. Philon, *De plantatione* 69= SVF III, 596 sur l'idée que « le lot dont la sagesse est digne est non seulement le monde entier mais encore le gouvernement de l'univers » (trad. de J. Pouilloux légèrement modifiée).
25. V. Laurand, *La politique stoïcienne*, Paris, PUF, 2005, p. 112-119.
26. Sénèque, *De beneficiis* VII, 4, 2-4 (trad. de F. Préchac modifiée) : *Nihil prohibet aliquid et sapientis esse et etiam eius, qui possidet, cui datum et adsignatum est. Iure ciuili omnia regis sunt, et tamen illa, quorum ad regem pertinet universa possessio, in singulos dominos discripta sunt, et unaquaqueque res habet possessorem suum; itaque dare regi et domum et mancipium et pecuniam possumus nec donare illi de suo dicimur; ad regem enim potestas omnium pertinet, ad singulos proprietates. Fines Atheniensium aut Campanorum uocamus, quos deinde inter se uicini privata terminatione distinguunt; et totus ager utique ullius rei publicae est, pars deinde suo domino quaeque censetur; ideoque donare agros nostros rei publicae possumus, quamuis illius esse dicantur, quia aliter illius sunt, aliter mei.*
27. Sénèque, *De beneficiis* VII, 5, 2.
28. Sénèque, *De beneficiis* VII, 6, 1 (trad. de F. Préchac revue par P. Veyne) : *In omnibus istis, quae modo rettuli, uterque eiusdem rei dominus est. Quo modo? quia alter rei dominus est, alter usus. Libros dicimus esse Ciceronis; eosdem Dorus librarius suos suos vocat, et utrumque verum est: aliter illos tamquam auctor sibi, alter tamquam emptor adserit; ac recte utriusque dicuntur esse, utriusque enim sunt, sed non eodem modo.*
29. Voir V. Laurand, op. cit. sur la distinction *Imperium/Usus* et *dominium/proprium*.
30. Un autre exemple est fourni par le témoignage de Cicéron, *De officiis* III, 89, sur Hécaton, qui distinguait le droit du propriétaire sur son navire et le droit des passagers sur le navire durant le

voyage, qui empêche le propriétaire de les jeter à l'eau. On a là encore une distinction juridique courante qui sert d'argument en faveur d'une doctrine éthique (le sage ne peut sauver sa vie au détriment de celle d'un autre homme).

31. Cicéron, *De finibus* III, 67= *SVF* III, 371 : *Sed quomodo hominum inter homines iuris esse vincula putant, sic homini nihil iuris esse cum bestiis. Praeclare enim Chrysippus, cetera nata esse hominum causa et deorum, eos autem communitatis et societatis suae, ut bestiis homines uti ad utilitatem sum possint sine iniuria. Quoniamque ea natura esset hominis ut ei cum genere humano quasi civile ius intercederet, qui id conservaret, eum iustum, qui migraret, iniustum fore. Sed quem ad modum, theatrum cum commune sit, recte tamen dici potest eius esse eum locum quem quisque occuparit, sic in urbe mundove communi non adversatur ius quominus suum quidque cuiusque sit.* L'analogie du théâtre est aussi utilisée un peu différemment par Sénèque, *De beneficiis* VII, 12, 3-6, pour expliquer le statut de la propriété commune des sages sur toutes leurs possessions.

32. A. Erskine, *The Hellenistic Stoa. Political Thought and Action*, Londres, Duckworth, 1990, pp. 105-110, estime que l'analogie du théâtre et sa conclusion ne remontent pas à Chrysippe mais à ses successeurs. Voir Cicéron, *De off.* III, 53 et J. Annas, « Cicero on Stoic Moral Philosophy and Private Property », in M. Griffin et J. Barnes (éd.), *Philosophia Togata I*, Oxford, Clarendon Press, p. 151-173, sur la défense de la propriété privée par Diogène de Babylone. Pour une analyse du problème complexe du statut de la propriété privée dans le stoïcisme, voir V. Laurand, *op. cit.*, p. 100-112.

33. Voir l'exemple de Diogène cité précédemment, qui s'approprie un manteau parce qu'il en fait usage (*DL* VI, 62).

34. Voir par exemple *De vita beata* XX, 3 : « Moi, je considérerai comme miennes les terres de chacun, et les miennes comme celles de tous ».

35. Voir Sénèque, *De beneficiis* VII, 2, 5 & 3, 2-3 & 8, 1.

36. Sénèque, *Ad Luc.* 92, 32 (trad. d'H. Noblot revue par P. Veyne) : *Hunc inponere dominio rerum omnium licet, hunc in possessionem rerum naturae inducere, ut sua orientis occidentisque terminis finiat, deorumque ritu cuncta possideat, cum opibus suis divites superne despiciat, quorum nemo tam suo laetus est quam tristis alieno.* Sur ce point de vue cosmique, voir l'analyse de plusieurs textes des *Questions naturelles* proposée par Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, Paris, Gallimard-Seuil, 2001, pp. 250-275.

37. *Entretiens* IV, 1, 67 (traduction de Joseph Souilhé et Armand Jagu légèrement modifiée).

38. *Entretiens* IV, 1, 78-80. Cf. *Entretiens* I, 1, 11.

39. Je me permets de renvoyer à ce sujet à « L'usage de soi dans le stoïcisme impérial », in C. Lévy et P. Galand-Hallyn (éd.), *Vivre pour soi, vivre dans la cité*, Paris, Presses Universitaires de Paris Sorbonne, collection « Rome et ses renaissances » (n° 1), 2006, p. 59-73.

40. *Entretiens* III, 22, 100 (trad. de J. Souilhé modifiée). Cf. Musonius, *Entretiens* X, l. 26 ; p. 54, l. 12-15 Hense, où Musonius décrit Socrate proposant à Aristophane, après avoir été insulté par lui dans les *Nuées*, de faire encore usage de lui à sa guise comme personnage.

41. Voir par exemple *Entretiens* I, 1, 32 ou IV, 1, 87 puis 107.

42. Chrysippe cité par Plutarque, *De stoic. rep.* 1038b.

43. On pourrait trouver un écho de la thèse de Chrysippe dans l'argument suivant de Sénèque, qui fait partie de sa défense du philosophe riche : « Cher moi, les richesses ont leur place, chez toi, elles prennent toute la place. Pour conclure : les richesses m'appartiennent, tu leur appartiens » (*De vita beata* XXII, 5).

44. Cf. *Entretiens* I, 26, 15-16 : « Voici donc le point de départ de la philosophie : percevoir la manière d'être de notre propre hégémonique. En effet, après nous être rendu compte de sa faiblesse, on ne voudra plus en faire usage pour de grandes choses. Mais aujourd'hui, des gens qui sont incapables d'avaler la moindre bouchée achètent un traité et entreprennent de le dévorer. Aussi vomissent-ils ou ont-ils une indigestion ».

45. *Manuel* 11.

46. Dion Cassius, *Histoire romaine* LXXI, 33, 2= Marc Aurèle, frag. 18 Haines : Ὁ δὲ Μάρκος καὶ χρήματα ἐκ τοῦ δημοσίου ἤτησε τὴν βουλὴν ὅτι μὴ ἔκείντο ἐπὶ τῇ τοῦ κρατοῦντος ἐξουσίᾳ, ἀλλ' ὅτι ὁ Μάρκος παντὰ τῆς βουλῆς καὶ τοῦ δήμου καὶ αὐτὰ καὶ τὰλλα ἔλεγεν εἶναι ἡμεῖς γὰρ, ἔφη πρὸς τὴν βουλὴν λέγων, οὕτως οὐδὲν ἴδιον ἔχομεν ὥστε καὶ ἐν τῇ ὑμετέρᾳ οἰκίᾳ οἰκοῦμεν.

47. Sénèque, *De beneficiis* VII, 4, 2 & 5, 1 & 6, 3.

48. Sénèque, *De tranquillitate animi* XI, 1-2 : *Nec habet ubi illam timeat, quia non mancipia tantum possessionesque et dignitatem sed corpus quoque suum et oculos et manum et quidquid cariorum uitam facit seque ipsum inter precaria numerat uiuitque ut commodatus sibi et reposcentibus sine tristitia redditurus. Nec ideo uilis est sibi quia scit se suum non esse, sed omnia tam diligenter faciet, tam circumspicte quam religiosus homo sanctusque solet tueri fidei commissa.* Voir aussi la prière aux dieux du cynique Démétrius dans le *De providentia* V, 5-10 : « Voulez-vous prendre mes enfants ? Je les ai mis au monde pour vous. (...) Voulez-vous ma vie ? Pourquoi me ferais-je prier pour vous rendre ce que je tiens de vous ? »

49. En *De beneficiis* VII, 8-9, 1, Sénèque remarque aussi que le sage, si on lui proposait la propriété effective de tout ce qu'il possède spirituellement, la refuserait comme un fardeau (il prend l'exemple de Socrate, Chrysippe, Zénon et Démétrius le cynique).

50. Aulu-Gelle, *Nuits Attiques* XIII, 24 (trad. de R. Marache légèrement modifiée) : *M. Cato consularis et censorius publicis iam priuatisque opulentis rebus uillas suas inexcultas et rudes ne tectorio quidem praelitas fuisse dicit ad annum usque aetatis suae septuagesimum. Atque ibi postea his uerbis utitur: 'Neque mihi' inquit 'aedificatio neque uasum neque uestimentum ullum est manupretiosum neque pretiosus seruus neque ancilla. Si quid est,' inquit 'quod utar, utor; si non est, egeo. Suum cuique per me uti atque frui licet.' Tum deinde addit: 'Vitio uertunt, quia multa egeo; at ego illis, quia nequeunt egere.' Haec mera ueritas Tusculani hominis egere se multis rebus et nihil tamen cupere dicentis plus hercle promouet ad exhortandam parsimoniam sustinendamque inopiam quam Graecae istorum praestigiae philosophari sese dicentium umbrasque uerborum inanes fingentium, qui se nihil habere et nihil tamen egere ac nihil cupere dicunt, cum et habendo et egendo et cupiendo ardeant.*

51. Si l'on cherche un lien effectif entre Caton et Épictète, on peut en trouver trois. Le premier est rétrospectif : Aulu-Gelle avait lu Épictète, qu'il mentionne plusieurs fois avec approbation, et peut donc avoir utilisé des thèmes stoïciens dans sa description de Caton. Ensuite, Épictète pourrait avoir subi l'influence de Caton par l'intermédiaire de son maître, Musonius Rufus, qui était chevalier romain et a été probablement inspiré par l'austérité de Caton (voir V. Laurand, *Stoïcisme et lien social à l'époque impériale. Enquête autour de Musonius Rufus*, thèse de doctorat sous la direction de C. Lévy, Université Paris XII-Val de Marne, 2002, p 52). Enfin, Caton pourrait avoir été influencé, comme les stoïciens, par les écrits socratiques de Xénophon (voir E. Rawson, « Roman Tradition and the Greek World », *The Cambridge Ancient History VIII*, Cambridge University Press, 1989, p. 456-458),

52. Épictète justifie l'existence des paradoxes philosophiques dans les *Entretiens* I, 25, 32-33 et défend par exemple le paradoxe selon lequel seul le sage peut aimer dans les *Entretiens* II, 22.

53. Épictète invoque en particulier souvent la vie exemplaire de Socrate et de Diogène.

54. Épictète est très sensible à ce risque, comme en témoignent ses dénonciations répétées des faux philosophes, qui détournent les élèves du travail d'amélioration éthique de soi. Ce point, ainsi que la nécessité d'interpréter les prescriptions morales d'Épictète en fonction de leurs destinataires et donc de leur rôle pédagogique, ont été bien mis en lumière par Th. Colardeau, *Étude sur Épictète*, La Versanne, Encre Marine, 2004 (1903), dans la seconde partie sur « L'enseignement d'Épictète ».

55. *Entretiens* II, 4, 8-10.

56. Stobée, *Eclog.* III, 6, 58 ; p. 300, 5 Hense= frag. 15 Oldfather/53 Schweighaüser.

57. Voir *Manuel* 15, cité dans la note 11. On peut rapprocher la réponse d'Épictète au philologue adultère d'une anecdote sur Zénon corrigeant un goinfre en faisant mine de manger tout seul un poisson servi à plusieurs convives (*DL VII, 19= SVF I, 290*).
58. Voir *De vita beata* XX, 1-5, où la description des objectifs du philosophe est très proche de ce qu'on trouve chez Épictète, mais qui commence par une relativisation de l'importance de la mise en œuvre effective de ces objectifs, qu'aurait certainement désapprouvé Épictète.
59. Sénèque, *Epist. Ad Luc.* 116, 5-6= Panétius, fr. 82 Alesse/114 Van Straaten (traduction de H. Noblot) : *Eleganter mihi videtur Panaetius respondisse adolescentulo cuidam quaerenti, an sapiens amaturus esset* : « *De sapiente, inquit, videbimus ; mihi et tibi, qui adhuc a sapiente longe absumus, non est committendum ut incidamus in rem commotam, inpotentem, alteri emancupatam, vilem sibi...* ».
60. *De vita beata* XVII, 3 : « Je ne suis pas un sage, et (pour alimenter ta malveillance) je ne le serai pas. Exige alors de moi, non que je sois l'égal des meilleurs, mais je sois meilleur que les méchants : il me suffit de retrancher chaque jour un peu de mes défauts et de blâmer mes erreurs. »
61. *Entretiens* IV, 6, 28.
62. Voir ci-dessus à propos de Xénophon, *Économique* II, 9-13
63. Bréhier décrit bien cette conception : selon Chrysippe, « la sagesse n'a de signification que comme fondement idéal et commun de toutes ces techniques particulières. La vertu n'est pas seulement un état intérieur de l'âme ; elle est la plus grande puissance d'action qui puisse exister, et la plus diverse en ses applications. » (*Chrysippe et l'ancien Stoïcisme, op. cit.*, p. 244).
64. Voir *Manuel* 19 et 25 et *Entretiens* III, 6, 5-7. Cf. Aulu-Gelle, *Nuits Attiques* IX, 2 : ayant donné 1000 sesterces à un philosophe-mendiant et entendant que celui-ci n'était qu'un vagabond sans vertu, Musonius Rufus répondit : "il mérite donc de l'argent" (ἄξιός οὖν ἀργυρίου).
65. Voir par exemple Pascal, *Pensées* 58 et 308 Lafuma.
66. *Entretiens* I, 29, 9-10 (trad. de J. Souilhé modifiée). Cf. *Entretiens* IV, 7, 33.
67. Épictète semble à première vue très respectueux du pouvoir (comme le souligne Th. Colardeau, *op. cit.*, p. 191-194) et donc plus proche de stoïciens « conservateurs », comme Diogène de Babylone ou Panétius, que des premiers stoïciens. La dimension pédagogique du positionnement d'Épictète empêche toutefois de trancher sur cette question de manière aussi nette que le fait Colardeau : Épictète pouvait très bien à la fois dissuader ses élèves de contester au nom de la philosophie les lois en vigueur et admettre que les vrais philosophes les contestent dans certaines circonstances. On sait en effet qu'Épictète se réfère de manière élogieuse à un stoïcien ayant résisté au pouvoir impérial comme Helvidius Priscus (*Entretiens* IV, 1, 123) ; il l'utilise comme exemple pour montrer que la résolution ne doit obéir qu'à elle-même et ne se soumettre à aucune contrainte, même celle de César : « Vespasien lui fit ordonner de ne pas assister à une séance du Sénat. Et lui de répondre : "Il dépend de toi de ne pas me compter parmi les sénateurs, mais tant que je le suis, je dois siéger..." » (*Entretiens* I, 2, 19-24). Telle est, pour Épictète, le revers « résistant » de la soumission de nos biens et de notre corps au pouvoir de César, qui se distingue à peine du pouvoir de n'importe quel individu d'une force supérieure à la nôtre. Sur le rapport des stoïciens aux pouvoirs et aux lois en vigueur, voir à nouveau les analyses suggestives de Valéry Laurand, *La politique stoïcienne, op. cit.*, p. 77-112.
68. Sénèque rappelle qu'il n'est pas un sage (*De vita beata* XVII, 3) puis défend sa richesse et celle des philosophes en montrant que le sage peut être riche (XXII, 1-4) : le sage et le philosophe semblent tantôt interchangeables tantôt irréductibles l'un à l'autre, ambiguïté qui est probablement intrinsèque à la figure stoïcienne du sage dès Zénon. Sur le statut original du discours philosophique que révèlent la stratégie complexe de défense de Sénèque et sa conformité aux principes stoïciens, voir l'analyse de Valéry Laurand, dans son édition récente du *De vita beata, op. cit.*, p. 96-109.
69. Sur la nécessité de supprimer « provisoirement » tout désir au début de l'apprentissage de la philosophie, voir *Manuel* II, 2 et *Entretiens* I, 4, 1-4.

RÉSUMÉS

On trouve dans le stoïcisme impérial divers usages des paradoxes stoïciens sur “le sage seul riche” et “le sage propriétaire de toute chose”. On montre que, pour justifier sa fortune dans le *De vita beata*, Sénèque y fait allusion sans trahir leur sens stoïcien originel, qui accordait au sage un droit spirituel de propriété sur tout ce dont il sait faire usage. Sénèque, comme les premiers stoïciens, rend d'ailleurs ces paradoxes vraisemblables à partir de diverses distinctions juridiques entre propriété et usufruit. Chez Épictète, ils sont en revanche relativisés au profit d'une exhortation à la dépossession spirituelle, qui peut seule nous rendre capable de faire usage des choses. On montre que c'est pour des raisons pédagogiques qu'Épictète met à distance et renverse même les paradoxes stoïciens.

“Only the wiseman is rich”, “the wiseman owns everything” are typically stoic paradoxes. I show that Seneca's implicit uses of them in his *De vita beata*, although aimed at vindicating his fortune, are in line with their meaning in hellenistic stoicism, which granted the wiseman with a (spiritual) ownership of everything he knows how to use. Like the hellenistic Stoics, Seneca makes these paradoxes clear and plausible using various legal distinctions of the type property/usufruit. Epictetus, on the other hand, distances himself from these paradoxes and favors alienating (spiritually) one's belongings as the only way to become able to use things. I show that this distrust of the paradoxes can be justified on pedagogical grounds.

INDEX

Mots-clés : droit, Épictète, pédagogie, propriété, richesse, Sénèque, usufruit

AUTEUR

THOMAS BÉNATOUÏL

Université de Nancy, LHSP-Archives Henri Poincaré