

PENSEES DE MARC-AURELE

U d'of OTTAWA



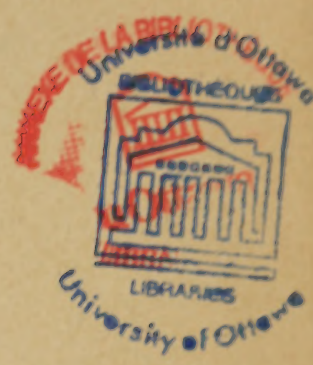
3900300090335







L  
50  
3



# PENSÉES DE MARC-AURÈLE

TRADUCTION

d'Auguste COUAT

ÉDITÉE PAR

Paul FOURNIER





---

Bordeaux. — Imprimerie G. GOUNOUILHOU, rue Guiraude, 9-11.

---

PENSÉES  
DE <sup>1647</sup>  
MARC-AURÈLE

TRADUCTION

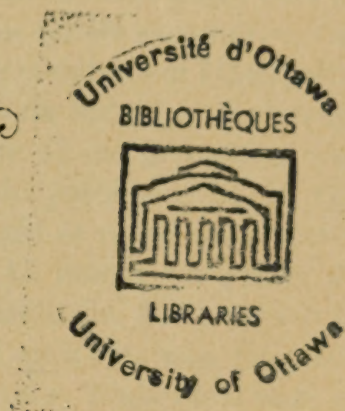
d'Auguste COUAT

RECTEUR DE L'ACADÉMIE DE BORDEAUX

ÉDITÉE PAR

Paul FOURNIER

MAITRE DE CONFÉRENCES A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE BORDEAUX



**Bordeaux :**

FERET & FILS, ÉDITEURS, 15, COURS DE L'INTENDANCE

**Lyon :** HENRI GEORG, 36-42, PASSAGE DE L'HÔTEL-DIEU

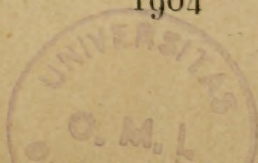
**Marseille :** PAUL RUAT, 54, RUE PARADIS | **Montpellier :** C. COULET, 5, GRAND'RUE

**Toulouse :** ÉDOUARD PRIVAT, 14, RUE DES ARTS

**Paris :**

A. FONTEMOING, LIBRAIRE DES ÉCOLES FRANÇAISES D'ATHÈNES ET DE ROME  
RUE LE GOFF

—  
1904





B

582

.F7

1704



# AVERTISSEMENT

---

Ce livre est l'édition d'une traduction dont l'auteur a laissé deux manuscrits. L'un est à peu près complet : il y manque à peine deux ou trois pensées entières, et, çà et là, une phrase dans le corps ou à la fin des paragraphes, aux passages douteux dont le traducteur avait désespéré d'abord, et à la place desquels il avait parfois écrit : « inintelligible. » Le nombre et l'importance des corrections, des pages entières bouleversées et complètement refaites attestent le soin qu'avait donné M. Couat à cette première forme de son œuvre. Les signes critiques, les traits, les points d'interrogation dans les marges, ou, dans le texte, de vastes ratures sans correction correspondante, et des variantes entre lesquelles il resterait à prendre parti, témoignent qu'il n'en était pourtant point satisfait, et semblent réclamer une revision.

Le second manuscrit de M. Couat est constitué par des feuilles volantes ; il commence au second livre et ne contient guère plus d'une moitié de l'ouvrage. La netteté de ces pages écrites sans rature, l'abondance des notes qui discutent le texte grec et défendent l'interprétation adoptée (l'autre manuscrit ne contient pas de notes), et l'interruption même de la traduction au début du livre IX ne permettent pas de douter que ce travail ne soit la revision du précédent. Ici, M. Couat, pour un temps au moins, a fixé sa pensée et rejeté toute variante : aucun signe dans la marge n'indique le besoin ou l'idée d'une retouche. Malgré tout, il n'est pas présumable que M. Couat eût porté sans les revoir ces pages à l'imprimeur, et qu'il eût, sans les modifier encore en maint endroit, signé le bon à tirer. D'abord, il reste aussi dans ce second manuscrit quelques vides à combler ; ensuite, on y retrouve intacts des passages qui avaient été condamnés dans la première traduction : ou bien c'est une rédaction qui avait été sacrifiée à une autre et qui reparait, sans qu'on aperçoive les raisons de ce retour de faveur ; ou bien c'est une phrase entièrement neuve, qui peut-être vaut mieux que les deux ou trois variantes du premier manuscrit, — et les supprime, — qui peut-être n'est qu'une variante de plus<sup>1</sup>. Sans doute, le progrès, dans l'ensemble, est manifeste ; on trouve pourtant dans le brouillon, écrite au crayon ou d'une encre plus fraîche, telle

1. Cf. *infra* IV, 31 et la note.

retouche qui est la bonne, et qui doit être postérieure à la seconde rédaction de la traduction des *Pensées*.

Ainsi le premier manuscrit est le seul pour une moitié de l'ouvrage; pour l'autre moitié, il n'est pas annulé par le second. Il fallait encore tenir compte d'un troisième document, daté de l'année même de la mort de M. Couat (1898) : un lexique des principaux termes philosophiques des Stoïciens, dont il n'a pas eu le temps de se servir lui-même, et qu'il s'était constitué à l'aide de certains travaux d'autrui, de nature diverse et de valeur inégale, comme la traduction du *Manuel d'Épictète* par Thurot et la *Philosophie der Griechen* de Zeller.

Cet état des manuscrits et ces notes annexes fixaient la tâche de l'éditeur. Tant qu'il s'est agi de choisir l'une de trois variantes entre lesquelles le traducteur avait hésité, le lexique, d'une part, et, de l'autre, l'interprétation du même mot en d'autres parties de l'ouvrage ont pu suffire à trancher la question. On a pu ainsi espérer un moment mettre d'accord entre elles sur le sens du même terme les diverses pages de la traduction : quand ce terme est τὸ ἡγεμονικόν, il est parfois impossible et il est toujours pénible, dans un livre écrit en bon français, net, bref et aisé, de substituer aux mots : « raison, volonté ou conscience, » le « principe dirigeant », qui devait pourtant prévaloir. Il était beaucoup plus hasardeux encore de prétendre combler les vides des manuscrits et traduire les passages qui avaient paru inintelligibles à M. Couat. Mais, le plus souvent, la difficulté pouvait être résolue par une correction du texte grec. Le premier, M. Couat avait plus d'une fois préféré à la vulgate les conjectures de divers éditeurs de Marc-Aurèle. Il en avait fait lui-même plusieurs, qu'il indique dans les notes de son second manuscrit, ou qu'il est facile de retrouver sous la traduction des derniers livres<sup>1</sup>. A son exemple, on a essayé, quand l'ingéniosité des Casaubon, des Gataker, des Coraï et des Stich n'y avait pas suffi, d'amender, pour le traduire, le texte traditionnel des *Pensées*.

Restent les passages de la traduction que M. Couat avait condamnés de lui-même, sans avoir eu le loisir de les reprendre. Autant de *cruces* pour l'éditeur. Il fallait d'abord comprendre la signification du trait marginal ou de la rature : était-ce le texte grec qui avait paru contestable au traducteur ? était-ce le premier sens qu'il lui avait trouvé ? ou bien était-il mécontent d'une locution, d'un tour de phrase ? s'était-il attardé à la recherche d'un effet ? Les corrections qu'il a pu achever montrent à quel point il était soucieux de l'allure de son style : ce n'est pas seulement le sens de l'auteur grec, c'est le ton même qu'il voulait rendre. Une traduction qui avait précédé la sienne, et dont la grandiloquence n'est pas le moindre défaut, lui fut sans doute bien utile en

1. [Exemple : la correction de τιμῶν en ἀτιμῶν à la pensée XII, 31.]

le mettant constamment en garde contre une façon de s'exprimer trop majestueuse et trop oratoire. Il pensait, d'ailleurs, que la fidélité ou la complaisance du traducteur a ses limites, que lui impose le génie même de sa langue; et, pas plus que l'honnête Pierron, il ne s'est soucié de « reproduire l'attitude extérieure, l'allure même et la marche » de son auteur avec une si « docile gaucherie » qu'il dût traiter dans son langage les infinitifs en substantifs, le verbe « être » en parasite, et risquer de donner dans sa traduction l'hellénisme le plus usuel et le plus simple pour un effet de style. Lorsque, pour ainsi dire à sa demande, on a modifié la traduction de certains passages dont le sens d'ailleurs n'était pas douteux, on s'est efforcé de donner à la rédaction nouvelle les qualités de simplicité et d'aisance qu'il avait reconnues dans le grec de Marc-Aurèle et voulait conserver dans son français. Il est arrivé, d'ailleurs, que, désespérant de faire mieux que lui, même lorsqu'il se condamne, on conserva le passage condamné. En revanche, on n'a pas hésité à faire des corrections qu'il ne demandait pas, mais qui semblaient nécessaires, lorsqu'on a cru rencontrer un texte, ou un sens, ou un tour plus satisfaisant que le sien. On les a faites avec discrétion et sans vanité, en considérant que M. Couat n'avait pu ni terminer son œuvre ni la revoir, et en se donnant toujours les raisons qui l'eussent pu convaincre. On a surtout cherché à mettre la traduction d'accord avec elle-même, et à la faire profiter des travaux plus récents.

Le livre se présentera muni de notes nombreuses, et souvent fort étendues, dont la minorité appartiennent à M. Couat. Soit qu'elles défendent son interprétation, soit qu'elles justifient l'intervention de l'éditeur<sup>3</sup>, elles ajoutent à l'ouvrage lui-même un commentaire continu et aussi long que lui. Elles discutent ou tentent de préciser le texte, le sens des termes techniques, parfois la doctrine. Elles affirment, à chaque page, l'intention dans laquelle M. Couat avait entrepris son œuvre : ce travail ne sera sans doute pas la traduction critique qu'il avait rêvé de faire; mais ce sera, comme il l'a voulu, une traduction critique.

1. Michaut, *Les Pensées*, traduction (Fontemoing, 1901), p. VIII.

2. Comparez chez M. Michaut et chez Pierron ou Aug. Couat la traduction des pensées 1, 3, 16 et 17; VI, 6; VIII, 26, etc.

3. En dessous du texte qui donnera la correction ou le choix de l'éditeur, on trouvera dans les notes la leçon de M. Couat entre guillemets et précédée du mot : Couat; les variantes également entre guillemets et annoncées par l'abréviation : Var. — Les notes de l'éditeur ont été encadrées dans des crochets droits ([ ]), qui permettront de les distinguer aisément de celles de M. Couat. Les mêmes signes n'ont été introduits dans le corps du texte que pour indiquer les additions au manuscrit, et à défaut d'une note correspondante. — Nous avons conservé de loin en loin dans le texte un point d'interrogation entre parenthèses, par lequel M. Couat indiquait qu'il était peu satisfait de sa traduction ou de la leçon traduite, et qui, imprimé, signifiera, en outre, qu'on n'a pas cherché ou qu'on n'a pas trouvé la correction désirée.

Sauf indication spéciale, le texte traduit est celui de la seconde édition de M. Stich (Teubner, 1903).



Tout en traduisant Marc-Aurèle, M. Couat annotait la *Cité de Dieu* et les *Pensées* de Pascal. Quel livre devait sortir de ces méditations et de ces recherches? Le travail est assez avancé pour qu'on en puisse apercevoir le dessein; il est trop fragmentaire pour qu'on le publie. Les notes de cette traduction auront permis du moins de sauver une partie de l'étude que M. Couat avait consacrée à ces trois grandes âmes, de même lignée, dont l'une fut pourtant l'âme d'un païen, l'autre celle d'un saint et la dernière celle d'un hérétique. A sa traduction et à sa critique du texte des *Pensées*, il avait entrepris de joindre, en effet, une critique de la doctrine : bien que ce commentaire moral, limité au second livre de Marc-Aurèle, tienne beaucoup moins de place dans les papiers de M. Couat que ceux des *Pensées* de Pascal et de la *Cité de Dieu*, on pourra, d'après lui, s'imaginer ce qu'est le reste, sinon ce qu'eût été le tout.

Pour M. Couat, s'il ne put accomplir son dessein, apparemment il ne perdit pas sa peine. Il vécut ses dernières années dans l'intimité de l'empereur stoïcien, écoutant le discours en douze livres qu'il se tient à lui-même, et apprenant de lui les derniers secrets de cet art de vivre qui est la sagesse. Comme les *Pensées*, sa traduction des *Pensées* a le caractère d'un testament. Le disciple, en effet, fut jusqu'au bout fidèle à la doctrine. Lorsque, à la veille de la mort, il négligeait son mal et travaillait en pleine douleur, il est permis de croire qu'il entendait ces encouragements d'une voix familière : « Tu n'es qu'une petite âme portant un cadavre... Le mal est dans ton jugement... Épicure malade ne s'entretenait pas des souffrances du corps et ne permettait pas aux médecins de se flatter de leur importance... Beaucoup de grains d'encens sont déposés sur le même autel; l'un y tombe plus tôt, l'autre plus tard; il n'y a là aucune différence. »

# PENSÉES DE MARC-AURÈLE

## LIVRE PREMIER

### 1

Mon grand-père Vérus m'a laissé<sup>1</sup> l'exemple de l'honnêteté et de la patience.

### 2

Celui de qui je tiens la vie<sup>2</sup> m'a laissé la réputation et le souvenir de sa modestie et de sa fermeté.

### 3

Ma mère m'a appris la piété et la libéralité, l'éloignement pour le mal, et même pour l'idée de faire du mal. Elle m'a appris, en outre, à être frugal et à m'abstenir d'un train de vie luxueux.

### 4

Mon bisaïeul<sup>3</sup> m'a appris à ne pas fréquenter les écoles publiques, mais à suivre chez moi les leçons de bons maîtres et à comprendre qu'il ne faut épargner pour cela aucune dépense.

### 5

Mon gouverneur m'a appris à ne me passionner ni pour les Verts ni pour les Bleus<sup>4</sup>, ni pour les Petits ni pour les Longs-

1. [Ce verbe et les synonymes qu'on en trouvera au début de toutes les pensées de ce livre I<sup>er</sup> ont été ajoutés par le traducteur. Ici, Marc-Aurèle récapitule en style de comptable des dettes que nous n'avons pas coutume d'insérer dans nos comptes : « Reçu de mon aïeul, ceci ; de mon père, cela ; tant de ma mère, et tant de mon bisaïeul. » M. Couat a dû désespérer, s'il conservait en français un tour aussi hardi, de donner une traduction lisible des plus longues pensées du livre. L'effort a été tenté par M. Michaut.]

2. [Annius Vérus, que le jeune Marc perdit avant de l'avoir pu bien connaître.]

3. [Catilius Sévérus, consulaire.]

4. [Couleurs des cochers du cirque, et noms de leurs partisans.]

Boucliers, mais à supporter la fatigue, à avoir peu de besoins, à travailler de mes mains, à ne pas multiplier les affaires<sup>1</sup>, à fermer l'oreille aux délateurs.

## 6

Diognète m'a appris à ne pas m'empresse pour des choses frivoles, à me défier de ce que les charlatans et les imposteurs racontent sur les incantations magiques, les évocations de démons et autres choses du même genre; à ne pas élever des cailles et à ne pas m'ébahir sur ce genre d'occupation; à supporter la franchise, à apprendre la philosophie. Il m'a fait suivre les leçons d'abord de Bacchius, puis de Tandaside et de Marcien; il m'a appris tout enfant à écrire des dialogues et à aimer le grabat, la couverture et toutes les prescriptions de la discipline hellénique.

## 7

Rusticus m'a fait comprendre que j'avais besoin de redresser et de former mon caractère; il m'a appris à ne pas me laisser entraîner à l'imitation de la propagande des sophistes, à ne pas écrire sur les sciences, à ne pas composer des exhortations dialoguées, à ne pas essayer de frapper l'imagination en affectant une activité intempérante<sup>2</sup>; il m'a détourné de la rhétorique, de la composition poétique, du bel esprit; il m'a enseigné à ne pas me promener dans ma maison vêtu d'une longue robe, et à dédaigner toute ostentation de ce genre; à écrire des lettres simples, comme celle qu'il écrivit lui-même de Sinuessa à ma mère; à me montrer facile et prêt à une réconciliation avec ceux qui, après m'avoir offensé, manifestaient l'intention de revenir à moi; à lire de très près et à ne pas me contenter d'un examen sommaire; à ne pas acquiescer trop vite à l'opinion de ceux qui parlent beaucoup; c'est à lui, enfin, que je dois d'avoir eu dans les mains les *Commentaires* d'Épictète, qu'il avait dans sa bibliothèque, et qu'il m'a prêtés.

1. [Var. : « à ne pas m'occuper des affaires d'autrui, » — ce qui est la traduction de Pierron. Le mot grec est de sens douteux.]

2. [On traduit ici la conjecture de Xylander : ἐνεργητικόν.]

## 8

Apollonius m'a enseigné à avoir des opinions libres, nettes et réfléchies; à ne regarder jamais, si peu que ce soit, autre chose que la raison; à demeurer toujours le même au milieu des douleurs les plus vives, devant la perte d'un enfant, dans les grandes maladies; j'ai vu en lui l'exemple vivant d'un homme à la fois très ferme et très doux, ne s'impatientant jamais lorsqu'il enseignait, et considérant à coup sûr comme le moindre de ses avantages son expérience professionnelle et l'habileté avec laquelle il savait transmettre sa science; il m'a appris qu'il fallait accueillir les bienfaits que croient nous faire nos amis, sans engager notre liberté et sans nous montrer insensibles par nos refus.

## 9

De Sextus j'ai appris la bienveillance; il m'a donné l'exemple d'une maison administrée paternellement et la notion d'une vie conforme à la nature; il m'a montré la gravité sans fard, l'attention vigilante aux intérêts de ses amis, la patience à supporter les ignorants et ceux qui opinent sans examen<sup>1</sup>. Son humeur était égale avec tous, au point qu'aucune flatterie n'avait la douceur de sa conversation, et que ceux qui en jouissaient n'avaient jamais plus de respect pour lui qu'à ce moment-là. Avec une intelligence compréhensive et méthodique, il découvrait et classait les principes nécessaires à la conduite de la vie; il ne laissait jamais paraître ni colère ni aucune autre passion, étant à la fois très impassible et très tendre; il aimait qu'on parlât bien de lui, mais sans faire de bruit<sup>2</sup>; il avait de l'érudition sans en faire étalage.

## 10

Alexandre le grammairien m'a donné l'exemple de la modération dans la correction des fautes; il s'abstenait de reprendre

1. [M. Couat traduit ici la conjecture de Gataker.]

2. [Var. : « il aimait à donner la louange, mais discrète. » — J'aurais admis cette traduction si la phrase s'était trouvée dans la première partie de la pensée. Ici, il ne s'agit plus de l'affabilité de Sextus, mais de son intelligence, de sa modération et de sa discrétion. Sans doute, les dictionnaires n'attribuent à εὔπρῆμον qu'un sens actif. Mais cet adjectif, au neutre, est assez rare : et il peut avoir eu aussi, comme beaucoup d'adjectifs composés, un sens passif.]

avec dureté ceux qui laissaient échapper un barbarisme, un solécisme, un son vicieux; il se bornait à leur montrer habilement ce qu'il fallait dire, en ayant l'air de répondre, [de confirmer,] de discuter non sur le mot lui-même, mais sur l'objet en question, ou par toute autre adroite suggestion.

## 11

Fonton m'a appris tout ce que la tyrannie a de méchanceté, de duplicité et d'hypocrisie; et combien peu de cœur, en somme, ont ces gens que nous appelons patriciens.

## 12

Alexandre le Platonicien m'a appris à ne pas dire souvent et sans nécessité, et à ne pas écrire dans une lettre : « Je n'ai pas le temps, » afin d'écarter sans cesse par ce moyen, et en alléguant des affaires pressantes, tous les devoirs que m'imposent mes relations vis-à-vis de ceux qui vivent autour de moi.

## 13

Je tiens de Catulus que, loin de dédaigner les reproches de ses amis, même mal fondés, il faut en faire son profit et reprendre l'ancienne intimité; qu'il faut dire volontiers du bien de ses maîtres, comme le faisaient, dit-on, Domitius et Athénodote, et aimer ses enfants d'un amour sincère.

## 14

De mon frère Sévérus j'ai appris l'amour de mes proches, l'amour de la vérité, l'amour de la justice; par lui j'ai connu Thraséas, Helvidius, Caton, Dion, Brutus; j'ai eu l'idée d'un gouvernement fondé sur la loi et sur l'égalité des droits de tous les citoyens, d'une royauté respectueuse avant tout de la liberté des sujets; par lui encore j'ai appris comment on honore sans défaillance et toujours avec la même ardeur la philosophie, comment on est toujours généreux, libéral, plein d'espérance, confiant dans l'affection de ses amis, franc à l'égard de tous ceux à qui l'on a à faire des reproches, sans que nos amis aient à se demander : « Que veut-il? que ne veut-il pas? » mais de manière à le leur faire voir clairement.



## 15

Maximus m'a montré comment on est maître de soi-même, sans que rien puisse nous faire changer; il m'a enseigné la fermeté dans toutes les circonstances pénibles et particulièrement dans les maladies; la modération, la douceur et la dignité du caractère, la bonne humeur dans l'accomplissement du travail de chaque jour. Tout le monde était persuadé que sa parole exprimait toujours sa pensée, et que ce qu'il faisait était bien fait; il ne s'étonnait de rien, [ne se troublait pas], n'avait jamais ni précipitation, ni indolence, ni embarras; il ne se laissait pas abattre, ne montrait pas un visage tour à tour jovial<sup>1</sup>, ou irrité et défiant; il était bienfaisant, pitoyable et sincère; on voyait en lui une droiture naturelle et non apprise<sup>2</sup>. Jamais personne n'aurait craint d'être méprisé par lui ni n'aurait osé se supposer supérieur à lui; il avait, enfin, de l'enjouement et de la grâce.

## 16

Voici les vertus dont mon père<sup>3</sup> m'a légué l'exemple: la mansuétude, l'attachement inébranlable aux opinions réfléchies, le dédain de la vaine gloire et des vains honneurs, l'assiduité au travail; il était prêt à écouter tous ceux qui avaient à lui dire quelque chose d'utile [à la communauté]; rien ne pouvait le détourner de récompenser chacun selon son mérite; il savait à quel moment il fallait tendre sa volonté ou lui donner du relâche; il avait renoncé à l'amour des jeunes garçons; bien qu'aimant la société, il permettait à ses amis de manquer un de ses repas<sup>4</sup>, et ne les obligeait pas à

1. [Couat: « il n'était pas tour à tour abattu ou joyeux. » — Le mot que donnent en ce passage les manuscrits doit être un barbarisme. Sans doute faut-il lire ici, avec Gataker, *προσοσσηρός*. C'est la même épithète qui, dans les *Thalysies* de Théocrite (vers 19), qualifie le sourire de Lycidas.]

2. [Cf. *infra* III, 5 (fin), et VII, 13.]

3. [Son père adoptif, Antonin le Pieux. A son père, Annius Vérus, Marc-Aurèle a consacré la pensée 2.]

4. [Couat: « malgré son affabilité, il n'admettait pas toujours ses amis à dîner avec lui, ni ne les obligeait... » — Le mot *κοινωνημοσύνη*, selon Pierron, ne se rencontre que dans ce passage. D'après son étymologie, il semble signifier: esprit de solidarité; par suite: esprit d'égalité ou d'équité; ou bien, selon la plupart des commentateurs: *civilitas*, affabilité, dit M. Couat: — un sens tout différent, et qui ne semble pas

l'accompagner dans ses voyages. Ceux que des obligations quelconques avaient éloignés de lui le retrouvaient toujours le même; dans les délibérations, il cherchait attentivement et avec persévérance le parti à prendre, au lieu d'éviter toute peine<sup>1</sup> en se contentant de ses premières impressions. Il était fidèle à ses amis sans manifester ni lassitude ni engouement; en toute occasion, il était maître de lui et d'humeur sereine. Il prévoyait et réglait d'avance les plus petites choses, sans faire d'embaras; il arrêtait les acclamations et les flatteries dont il était l'objet. Économe des biens de l'empire, il réglait avec vigilance les dépenses des chorégies et ne craignait pas d'en être blâmé. Il n'avait aucune superstition à l'égard des Dieux, et, à l'égard des hommes, il ne cherchait point à plaire à la foule et à se rendre populaire; en tout, il était sobre, ferme, sans affecter le manque de goût et sans se montrer avide de nouveautés. Il usait sans vanité et sans façon des biens qui contribuent à la douceur de la vie, et que la fortune<sup>2</sup> prodigue en abondance. Il s'en servait [naturellement] quand ils se présentaient et n'en éprouvait pas le besoin quand il ne les avait pas. Nul n'aurait pu dire de lui qu'il fût un sophiste, un goujat, ou un pédant. On voyait en lui un homme

s'accorder avec le contexte, est celui qu'ont accepté Pierron et Barthélemy-Saint-Hilaire, après Xylander : « le zèle du bien public. » C'est le contexte, en effet, qui seul peut fixer le sens de *κοινωνορημοσύνη*. Un détail qu'on juge à l'ordinaire insignifiant, la ponctuation traditionnelle, — celle que paraît bien exiger le rythme du discours, l'équilibre des phrases, — prend ici une importance décisive : au cours de cette phrase, limitée par deux points en haut, il n'y a pas de ponctuation secondaire, pas de virgule entre les deux *καί*. Cela implique que le premier signifie : « et à la fois; » ou, en d'autres termes, que le second est l'équivalent de *τε καί*; ou, en d'autres termes encore, qu'il y a une certaine *opposition* entre les deux mérites que cette phrase attribuée à Antonin, et que cette opposition même est méritoire. La traduction de ce passage devait donc commencer par le mot « malgré », ou toute autre formule concessive.

Par malheur, le sens du mot qui s'oppose à *κοινωνορημοσύνη* est ambigu. Chez le même auteur, *ἐφίεσθαι*, construit avec le datif d'un nom de personne et un infinitif, a les deux sens d'*ordonner* (*Electre*, 1111) et d'*autoriser* (*Philoctète*, 619). Ces deux sens, en eux-mêmes assez différents, peuvent devenir tout à fait contraires (*défendre de faire...* et *autoriser à ne pas faire...*) quand la proposition qui suit *ἐφίεσθαι* est négative. C'est le cas ici. Dans les deux propositions négatives qui achèvent la phrase, M. Couat me semble avoir successivement donné les deux sens à *ἐφίεσθαι*. J'ai cru qu'il fallait choisir, et que la présence de l'adverbe *ἐπάναγχες* ne permettait pas d'hésiter. Tandis que M. Couat, adoptant d'abord pour *ἐφίεσθαι* le sens d'*ordonner*, traduisait *κοινωνορημοσύνη* par « affabilité », j'ai traduit le verbe par « autoriser », et conséquemment le substantif par « goût de la société ».]

1. [Aug. Couat traduit ici la conjecture de Stich : ἀλλ' οὔτοι προαπέστη.]

2. [Cf. *infra* II, 3, dernière note.]

mûr, complet, supérieur à la flatterie, capable de gouverner ses affaires et celles des autres. En outre, il honorait les vrais philosophes; quant aux autres, il les traitait sans mépris, mais aussi sans se laisser entraîner par eux. Il était d'abord facile et aimable sans excès. Il avait assez de soin de sa personne, sans être trop attaché à la vie ni désireux de se faire beau, et sans se négliger pour autant. Grâce à cette vigilance, il n'eut recours que très rarement à la médecine, et s'abstint de remèdes et d'onguents. Avant tout, il s'effaçait sans envie devant ceux qui possédaient une faculté éminente, telle que la puissance de la parole, la connaissance des lois, des mœurs ou toute autre science; il s'intéressait à eux et veillait à ce que chacun eût la renommée que lui méritait sa supériorité spéciale. Agissant toujours conformément à la tradition des ancêtres, il ne s'appliquait pas à en avoir l'air. Il n'aimait pas à changer de place et à s'agiter; il séjournait volontiers dans les mêmes lieux et s'attachait aux mêmes objets. Après des crises de maux de tête, il revenait dispos, avec la même ardeur, à ses occupations accoutumées. Il avait fort peu de secrets, et ce n'était jamais qu'à propos des affaires publiques. Il était prudent et mesuré dans l'organisation des fêtes, la construction des édifices et les distributions faites au peuple et autres choses semblables. Il considérait le devoir à remplir, et non la gloire à retirer de ses actes<sup>1</sup>. Il n'aimait pas à se baigner à une heure indue; il n'était ni grand bâtisseur, ni curieux de mets rares, ni attentif au tissu et à la couleur de ses vêtements, ou à la beauté de ses esclaves. [Le plus souvent, même à Lanuvium, il portait le vêtement de Lorium, qu'il avait fait venir de sa maison d'en bas. A Tusculum, il empruntait son manteau<sup>2</sup>;] tout son train de vie était de la

1. [On a admis ici la conjecture de Stich. Remarquer que ces deux phrases reprennent l'éloge d'une qualité déjà louée une page plus haut: « Économe des biens de l'empire, il réglait avec vigilance les dépenses des chorégies et ne craignait pas d'en être blâmé. »]

2. Ces deux phrases manquent dans le cahier d'Auguste Couat. Le texte est très incertain, les manuscrits inintelligibles. Selon Saumaise, c'est là le passage le plus corrompu de toutes les *Pensées*. Pour la seconde phrase, j'ai adopté la lecture de Coraï, qui diffère assez peu du texte des manuscrits (φερλόνη ou φαινόλη, au lieu de τελώνη et παραιτούμενος pour παραιτουμένω ὡς). Pour la première j'ai pensé faire e minimum de corrections en lisant: Τῆ ἀπὸ Αωρίου στολή, ἀναχθείση ἀπὸ τῆς κάτω

même simplicité. Il n'y avait dans ses manières rien de dur, d'inconvenant, ni de violent, rien dont on pût dire : « Il en sue<sup>1</sup> ; » au contraire, il examinait chaque chose séparément, comme à loisir, sans précipitation, avec méthode, avec force, et de la façon la mieux appropriée. On aurait pu lui appliquer ce qu'on rapporte de Socrate, qu'il pouvait aussi bien s'abstenir que jouir de tout ce dont la plupart des hommes ont tant de peine à se priver, et dont ils jouissent avec si peu de retenue. Avoir la force de se contenir et de se priver dans les deux cas est la marque d'une âme bien équilibrée et invincible, telle que parut la sienne pendant la maladie de Maximus<sup>2</sup>.

## 17

Voici, enfin, ce que je dois aux Dieux : j'ai eu de bons aïeux, de bons parents, une bonne sœur, de bons maîtres ; mes familiers, mes parents, mes amis ont presque tous été bons. Je ne me suis jamais laissé aller à manquer de tact avec aucun d'entre eux, bien que je fusse d'un tempérament à le faire, à l'occasion ; la bonté des Dieux n'a pas permis le concours de circonstances où j'aurais commis cette faute. Grâce à eux, je n'ai pas été trop longtemps élevé par la concubine de mon grand-père, j'ai conservé la fleur de ma jeunesse ; loin de devenir homme avant le temps, j'ai même différé au delà. J'ai eu pour maître et pour père un homme qui devait me corriger de tout orgueil et me mettre dans l'esprit qu'il est possible de vivre dans une cour sans avoir besoin de gardes du corps, de vêtements éclatants, de torches, de statues<sup>3</sup> et de tout cet appareil pompeux ; qu'on peut, au contraire, s'y réduire presque au train d'un simple particulier, sans être pour cela plus humble et plus lâche en face des devoirs qu'impose le gouvernement de l'État. J'ai eu un frère dont l'exemple pouvait m'exciter à me surveiller moi-

ἐπαύλεως, καὶ ὄν ἐν Δανουδίῳ, τὰ πολλὰ. — Lorium, une simple maison de campagne, était aux portes de Rome (à douze milles), dans la plaine : c'est là que mourut Antonin. La ville de Lanuvium, sa patrie, était voisine. Tusculum se trouvait dans la montagne.]

1. [Couat : « il y a là trop de sueur, » — mots ensuite effacés au crayon.]

2. [Voir *infra* (VI, 30) un second portrait d'Antonin.]

3. [Avec Morus, M. Couat a considéré τοιαῦτά τινα comme une glose, et supprimé ces mots dans sa traduction.]

même, et qui me charmait par sa déférence et sa tendresse. Mes enfants n'ont été ni dépourvus d'intelligence ni contre-faits. Je n'ai pas fait de trop rapides progrès dans la rhétorique, la composition poétique et d'autres exercices auxquels je me serais peut-être attaché, si j'avais senti que j'y réussissais bien. Je me suis hâté d'assurer à mes parents<sup>1</sup> les honneurs qu'ils paraissaient désirer, et je ne les ai pas laissés languir dans l'espérance que, puisqu'ils étaient encore jeunes, je le ferais plus tard. C'est aussi grâce aux Dieux que j'ai connu Apollonius, Rusticus, Maximus. Je me suis fait, en les connaissant, une idée claire et répétée<sup>2</sup> de ce que c'est que vivre conformément à la nature, et, autant que cela dépendait des Dieux, de leurs dons, des conceptions et des inspirations<sup>3</sup> qui me venaient d'eux, rien ne m'a dès lors empêché de vivre conformément à la nature. Si j'y ai manqué en quelque chose, c'est par ma propre faute, c'est pour n'avoir pas observé les recommandations, et pour ainsi dire l'enseignement des Dieux. C'est grâce à eux que mon corps a résisté si longtemps à la vie que je mène, que je n'ai touché ni à Bénédicte ni à Theodotus, et que, saisi tard par les passions de l'amour, je m'en suis guéri. J'ai été parfois irrité contre Rusticus, mais je ne suis jamais allé jusqu'à des actes dont je me serais repenti. Ma mère, qui devait mourir jeune,

1. [Plus haut (§ 5), le mot *τροφεύς* était traduit par : « gouverneur. »]

2. [Ces mots traduisent littéralement l'expression grecque : *φαντασθῆναι ἐναργῶς καὶ πολλακίς*, laquelle ne paraît pas apportée de l'école. Dans l'école, on appelait « expérience » (*ἐμπειρία*) le retour fréquent de la même représentation (*φαντασθῆναι πολλακίς*). De même, la périphrase *φαντασθῆναι ἐναργῶς* pourrait bien être la traduction en langue courante de la *κατάληψις* des Stoïciens, si du moins on veut s'en tenir à la définition qu'en donne Cicéron (*Acad.* I, XI, 41) : « Zeno... *visis* (*φαντασσίαις*)... *adjungebat fidem... iis solum, quae propriam quandam habent declarationem* (*ἐναργῶς*) *earum rerum quae viderentur; id autem visum... cum acceptum jam et adprobatum esset* (on appelait *συνκατάθεσις* cet assentiment), *comprehensionem* appelabat. » — Le mot *κατάληψις* ne se rencontre qu'une fois dans les *Pensées* (VI, 30), en un passage où il est difficile de distinguer l'acception philosophique du sens vulgaire. On remarquera que Marc-Aurèle a évité l'usage de certains termes trop spécialement stoïciens (par exemple : *φαντασία κατάληπτική, κατόρθωμα, ἄσωματα, ἀποπροηγμένα, κ. τ. λ.*), bien que l'occasion ne lui ait pas manqué de les employer. — Sur certaines questions, on le verra se séparer de l'école, ou hésiter à répondre et avouer franchement ses doutes (*infra*, II, 10; IV, 21, etc.). On voit ici que sa façon de parler — ou, plus proprement, sa terminologie — n'est pas moins indépendante que sa pensée.]

3. [M. Couat traduit ainsi l'ingénieuse conjecture de Casaubon : *ἐπιπνοίαις*. — A vrai dire, il était difficile de saisir une différence de sens réelle et nette entre *συνλήψεις* et *ἐπιπνοίαις*.]

a habité avec moi pendant ses dernières années. Toutes les fois que j'ai voulu venir en aide à un pauvre ou à un homme ayant quelque besoin, jamais je n'ai entendu objecter que je n'avais pas d'argent pour le secourir. Je n'ai jamais eu moi-même besoin de recourir à un autre pour le même objet. Je dois aussi aux Dieux d'avoir eu une femme si douce, si tendre, si simple; d'avoir trouvé facilement pour mes enfants les meilleurs des maîtres. Des songes m'ont, comme un oracle<sup>1</sup>, révélé des remèdes contre mes indispositions et particulièrement contre les crachements de sang et les vertiges, et cela à Gaète. Quand j'ai été séduit par la philosophie, je ne suis pas tombé dans les mains d'un sophiste, je ne me suis pas appesanti à déchiffrer les écrivains, à décomposer des syllogismes, à étudier les phénomènes célestes<sup>2</sup>. Je n'aurais jamais eu tant de bonheurs sans l'assistance des Dieux et de la Bonne-Fortune<sup>3</sup>.

Écrit chez les Quades, sur les bords du Granua.

## LIVRE II

### 1

Se dire à soi-même, dès le matin<sup>4</sup> : je vais me rencontrer avec un fâcheux, un ingrat, un insolent, un fourbe, un envieux, un égoïste. Ils ont tous ces vices par suite de leur

1. [M. Couat a adopté ici le texte de l'édition de Lyon (1626) : ὡςπερ χρησμόν. Le texte des manuscrits : ὡςπερ χρήση, oblige (en modifiant d'ailleurs l'orthographe du mot : Χρήση) à supposer l'existence d'une ville ou d'un bourg inconnu : Chrèse. Si on l'adopte, on devra supprimer dans cette traduction les mots : « comme un oracle », et, après : « à Gaète », ajouter : « comme à Chrèse. » — Une autre conjecture est celle de Saumaise, adoptée par Stich : ὡς περιχρίσαι. Traduction : « Des songes m'ont révélé le remède... et cela à Gaète : j'ai eu dès lors recours aux onguents. » — Outre ces diverses corrections au texte de cette phrase, il en est une que les principaux éditeurs et traducteurs de Marc-Aurèle ont jugée indispensable, celle de καὶ τοῦτου en καὶ τοῦτο.]

2. [Cette étude était pourtant en honneur dans la secte stoïcienne (cf. Zeller, *die Phil. der Gr.*, III<sup>3</sup>, p. 191). Marc-Aurèle, qui croyait aux songes, et sans doute aussi aux oracles (cf. la note précédente — et la dernière phrase de la pensée IX, 27), se désintéressait ou se défiait-il de la « divination » ?]

3. Cf. *infra* la dernière note à la pensée II, 3.

4. L'examen de conscience dans Marc-Aurèle. C'est le matin, en se levant, qu'il examine les actes qu'il aura à accomplir dans la journée, et qu'il prend des résolutions morales.

ignorance du bien et du mal. Mais moi, qui ai examiné la nature du bien, qui est d'être beau, et celle du mal, qui est d'être laid, et celle de l'homme vicieux lui-même, considérant qu'il a la même origine que moi, qu'il est issu non du même sang ni de la même semence, mais de la même intelligence, et qu'il est comme moi en possession d'une parcelle de la divinité, je ne puis recevoir aucun tort de ces hommes parce qu'aucun d'eux ne pourra me déshonorer; je ne puis non plus ni m'irriter contre un frère ni m'éloigner de lui<sup>1</sup>. Nous sommes nés pour l'action en commun, comme les pieds, les mains, les paupières, les rangées des dents d'en haut et d'en bas. Agir les uns contre les autres est contraire à la nature, et c'est agir les uns contre les autres que de s'indigner et de se détourner<sup>2</sup>.

## 2

Qu'est-ce donc que ceci, qui constitue mon être? De la chair, un souffle, le principe dirigeant. Laisse là tous les livres; cesse de te disperser. Cela ne t'appartient plus<sup>3</sup>. Mais, comme si tu étais sur le point de mourir, méprise la chair; ce n'est que du sang, des os, un tissu fragile de nerfs, de veines et d'artères. Et vois ce qu'est ce souffle: du vent, qui n'est pas toujours le même, mais qu'à tout moment tu rejettes pour l'aspirer de nouveau. Reste donc le principe dirigeant<sup>4</sup>.

1. J'ai traduit la correction très plausible de Stich : ἀπέχεσθαι αὐτοῦ.

2. Trois choses dans cette pensée : 1° l'examen de conscience et l'acte de bon propos; 2° l'identité de la vertu et de la science; 3° l'unité de l'être et de l'intelligence. Plus l'idée de la solidarité.

3. [Couat : « Ne te disperse plus... » Var. : « Ne te tourmente plus... » Manque une phrase. En note : « Le sens ordinaire de σπῶμαι, dans Marc-Aurèle, est plutôt, ce me » semble : se tourmenter — que : se disperser. On pourra lire d'ailleurs à la fin de la » pensée suivante : Renonce à la soif des livres pour ne pas mourir *en murmurant*. — » Οὐ δέδοται n'est pas clair; il doit s'expliquer par le ἀλλὰ qui suit : N'agis pas comme » si cela t'appartenait, mais comme si tu allais mourir. »] — [Mais n'est-ce pas un synonyme de μηκέτι σπῶ, qu'on trouve à la 14° pensée du livre III? Aug. Couat y a traduit μηκέτι πλανῶ par : « ne te disperse plus. » Les mots qui suivent (οὔτε... μέλλεις : tu n'as plus le temps) expliqueraient : οὐδέδοται. Sans doute, les mots : « Cela ne t'appartient plus » traduisent plutôt οὐκέτι δέδοται que οὐδέδοται; mais, après μηκέτι, était-il bien utile de répéter ἔτι? Le sens que je donne au parfait δέδοται est d'ailleurs autorisé par la tradition des meilleurs écrivains (cf. Platon, *Banquet*, 183 B).]

4. [Var. : « La volonté. » = L'interprétation du mot ἡγεμονικὸν paraît avoir ici un moment embarrassé Aug. Couat, qui, dans son manuscrit, a laissé subsister le mot : « volonté » à côté de la correction en : « principe dirigeant. » Cette dernière traduction

Eh bien, réfléchis : tu es vieux ; ne le laisse pas s'asservir, ne le laisse pas se mouvoir capricieusement et céder à des impulsions égoïstes, ne le laisse pas murmurer contre ton sort présent et redouter<sup>1</sup> ton sort à venir<sup>2</sup>.

## 3

Ce que font les Dieux est plein de leur providence. Ce que fait la Fortune<sup>3</sup> ne se produit pas hors de la nature, hors de la trame et de l'enchaînement des choses que règle la Providence ; tout découle de là. Ajoutons-y la nécessité et l'utilité de l'ensemble de l'univers dont tu es une partie. Or, ce que comporte la nature du tout, et ce qui sert à la conserver, est bon pour chaque partie de cette nature. Les transformations des éléments aussi bien que celles des composés contribuent à conserver l'univers. Que ces dogmes<sup>4</sup> te suffisent pour toujours<sup>5</sup>. Repousse la soif des livres, pour mourir sans murmurer, mais avec tranquillité, en remerciant les Dieux du fond du cœur<sup>6</sup>.

est celle que donne du mot ἡγεμονικὸν le lexique qu'il s'était composé avant de commencer la revision de son livre. C'est la seule qu'il adopte pour certains passages (par exemple, V, 26 ; VI, 8 ; VII, 33 ; VIII, 48). Ailleurs, surtout aux livres IX et XI, il avait préféré les mots : « âme » et « conscience ». Voir à ce sujet deux notes, l'une à la 22<sup>e</sup> pensée du livre IX, l'autre à la 3<sup>e</sup> du livre XII. — Au livre VI (pensée 8), on trouvera une définition du « principe dirigeant » : définition partielle, ou trop concise, qui le résume en la volonté. Voir la note à ce texte.]

1. ἀποδύεσθαι et les autres composés de δύεσθαι n'ont pas de sens : ὑποδείσθαι ou ὑποδείσασθαι, conjectures de Coraï et de Gataker, valent mieux. C'est évidemment l'idée de crainte qui doit être exprimée dans ce mot.

2. Composition de l'homme : σαρκία, πνεῦμα ou πνευμάτιον, ἡγεμονικόν. — Idée stoïcienne et chrétienne du mépris de la chair et de la brièveté de la vie. Idée de l'indépendance de la volonté et de la résignation au destin, — je traduis ἀκοινωνήτος par égoïste. Ce mot signifie exactement : « ce qui n'est pas conforme au bien de la communauté des hommes. » C'est donc encore l'idée de solidarité. Indépendance et solidarité, opposition constante de l'individu et de ce qui l'entoure, et en même temps nécessité pour l'individu de n'agir que pour le bien de la communauté, cette antithèse se retrouve sans cesse dans Marc-Aurèle. Comment concilie-t-il les deux termes ?

3. [Couat : « le hasard. » — Voir la dernière note à cette pensée.]

4. [Couat : « principes. »]

5. εἰ δόγματά ἐστι donné par A et D ne se comprend pas. J'adopte ἀεὶ δόγματα ἔστω, qui est la vulgate.

6. Singulière métaphysique, où l'on paraît admettre simultanément la Providence, le hasard, la nécessité unis pour conserver l'univers, c'est-à-dire la nature, au moyen de lois conçues en vue de son utilité. [Mais, en réalité, Marc-Aurèle n'admet pas le hasard ; surtout il ne peut admettre cette hypothèse — qui est épicurienne — en même temps que celle de la Providence. Le mot τύχη a pu être employé, en deux sens d'ailleurs très différents, par les Épicuriens comme par Marc-Aurèle : c'est que les Épicuriens et Marc-Aurèle ne parlent pas la même langue. Ce mot ne se rencontre que



## 4

Rappelle-toi depuis combien de temps tu diffères, à combien d'échéances fixées par les Dieux tu n'as pas répondu. Il faut enfin que tu comprennes quel est cet univers dont tu fais partie; quel est l'ordonnateur de l'univers dont tu es une émanation; que ta durée est enfermée dans des limites déterminées. Si tu n'emploies pas ce temps à te procurer la sérénité, il disparaîtra, tu disparaîtras aussi, — et il ne reviendra plus <sup>1</sup>.

## 5

A chaque heure du jour applique fortement la réflexion, comme un Romain et comme un homme, à remplir les fonctions exactement, avec sérieux et sincérité, avec charité,

six fois dans cet ouvrage. On en peut rendre compte les six fois sans supposer, comme l'a fait aussi M. Michaut dans sa note préliminaire (p. xvi et xvii), une incertitude ou une défaillance de la pensée de Marc-Aurèle. A la dernière ligne du livre I, il désigne manifestement la Bonne Fortune, à qui l'empereur rend grâces, ainsi qu'aux autres dieux. Il en est de même ici : ces deux mots, θεοί, τύχη, se trouvent rapprochés dans les *Pensées*, — comme en tête des actes publics. Puisque le Stoïcien est pieux, pourquoi refuserait-il son culte à Tyché? A la fin du premier tiers de la pensée I, 16, le mot τύχη pourrait être remplacé par Ζεύς; peut-être n'y faut-il voir aussi qu'une façon de parler, n'impliquant pas une conception philosophique déterminée. C'est sûrement un sens vulgaire, nullement métaphysique, qu'il convient de donner au pluriel τύχαις, employé à côté de συμφοραίς (XII, 27). Dans le cours de la 11<sup>e</sup> pensée du livre III, il est vrai, le mot se trouve au singulier, et employé comme nom commun, en regard de σύντευξις (rencontre), qui éveille plutôt l'idée de hasard que celle de Providence; mais le sens général de la phrase, le voisinage d'une autre proposition qui concerne les Dieux attestent que τύχη là encore est — comme le déclare d'ailleurs, à propos d'autres textes, Simplicius, cité par Zeller (III 3, p. 158, note 2) — quelque chose de θεῖον καὶ δαιμόνιον, bref, l'équivalent d'εὐμαρμένη. — Enfin, il faut, si l'on accepte le texte traditionnel, qui est contestable, interpréter de la même façon le même mot au début de la dernière pensée de ce deuxième livre.

Ici, la traduction de τύχη par «hasard» est impossible, non seulement parce qu'elle introduirait dans la pensée la contradiction accusée par M. Couat, mais surtout parce que cette contradiction serait inutile : soumettre le hasard aux lois de la nature et à la Providence, c'est le nier aussitôt nommé. En quelque partie que ce soit des *Pensées*, l'hypothèse du hasard est condamnée par tous les textes où Marc-Aurèle, en nous posant sous quatre ou cinq formes diverses le même dilemme, nous oblige à prendre parti contre elle : ou les atomes — ou la nature (X, 6; XI, 18); ou les atomes — ou les Dieux (VIII, 17); ou les atomes — ou la Providence (IV, 3); ou le hasard — ou la Providence (XII, 14 et 24). La pensée 28 du livre IX oppose la commune doctrine des atomes et du hasard au Stoïcisme, doctrine de la nature universelle et des dieux. Il est remarquable que, dans toutes ces antithèses, le «hasard» est exprimé par une autre mot que τύχη (soit φουρμός εἰκαστός, soit ἐπιτυχία, soit l'adverbe εἰκῆ).]

1. αὔθις οὐκ ἔξεσται donné par A et D peut s'expliquer. — ᾗξεται, donné par Gataker, est préférable.

Exhortation à la sagesse, nécessité de connaître la raison des choses, brièveté de la vie.

suivant la liberté<sup>1</sup> et la justice; débarrasse-toi de toute autre représentation<sup>2</sup>. Tu y réussiras si tu accomplis chacune de tes actions comme la dernière de ta vie, te délivrant ainsi de toute légèreté, de toute répugnance passionnelle<sup>3</sup> pour les commandements de la raison; tu seras libre d'hypocrisie, de l'amour-propre, de la mauvaise humeur vis-à-vis de la destinée. Tu vois le peu d'obstacles qu'il suffit de vaincre pour vivre une vie au cours régulier et pareille à celle des Dieux; les Dieux, en effet, ne demanderont pas autre chose à celui qui observera ces règles.

## 6

Tu t'es outragée<sup>4</sup>, tu t'es outragée toi-même, ô mon âme, mais tu n'auras plus l'occasion de t'honorer toi-même, car notre vie à tous est courte. La tienne est presque achevée sans que tu te sois respectée, parce que tu as mis ton bonheur dans les âmes des autres<sup>5</sup>.

## 7

Tu es distrait par les incidents extérieurs<sup>6</sup>; donne-toi le loisir de toujours ajouter quelque chose à ta connaissance du

1. [Par liberté entendre, suivant l'usage ordinaire de Marc-Aurèle et les indications de la phrase suivante, la raison affranchie des passions.]

2. [Couat : « idée. »]

3. [Couat : « instinctive. » Le mot contesté, ἐμπαθής, est un dérivé de πάθος, et πάθος était précisément défini par Zénon ὁρμη... ἀπειθής τῷ αἰροῦντι λόγῳ (Stobée, II, 166). On retrouve dans cette définition les termes mêmes de la pensée II, 5 de Marc-Aurèle. La différence qu'établissent les stoïciens entre l'instinct et la passion est capitale. Cf. *infra* III, 16, 3<sup>me</sup> note.]

4. J'ai adopté la leçon : ὕβριζεις, au lieu de : ὕβριζε, le texte étant manifestement altéré; il y a opposition entre les deux parties de la phrase, et l'impératif préféré par M. Pierron n'a guère de sens. Je ne suis d'ailleurs pas satisfait de cette leçon, l'imparfait me paraissant ici peu à sa place. Faut-il lire : ὕβρισας? (Voir *infra*, II, 16, une pensée commençant par : ὕβρίζει ἐαυτὴν ἢ ψυχῇ.) — [Var. : « avilie. »]

5. C'est ici l'Empereur qui parle; exhortation à remplir son devoir, avec un accent profondément pénétré, sans autre considération que le souci d'être pur. Culte de l'âme individuelle considérée comme une parcelle de la divinité.

6. [Var : « Que les incidents extérieurs ne te distraient pas. » — Cette variante, ou plutôt cette correction (car l'autre texte est raturé), est défendue, dans le manuscrit d'Aug. Couat, par la note suivante : « περισπᾶ τί σε. Telle est la leçon de tous les manuscrits. Elle est possible. Ce qui m'a déterminé à préférer l'impératif : μὴ περισπάτω » σε, déjà proposé par Gataker, c'est le καὶ qui suit, donné dans A, et les impératifs » de la seconde proposition. Le sens est beaucoup plus net et les deux phrases se » tiennent mieux. » — C'est précisément le καὶ donné dans A qui me semblerait condamner la conjecture de Gataker : après μὴ, on attend non pas καί, mais ἀλλά. Dans D, la copule manque. C'est le texte de D qu'avait d'abord traduit Aug. Couat, et que, malgré ses scrupules, j'ai préféré.<sup>1</sup>

bien et cesse de l'étourdir en vain. Préserve-toi, en outre, d'une autre cause d'erreur. C'est folie que de se fatiguer à agir dans la vie, sans avoir un but où diriger toutes les tendances de notre âme et toutes nos idées sans exception<sup>1</sup>.

## 8

On trouverait difficilement quelqu'un qui soit malheureux pour ne pas examiner ce qui se passe dans l'âme des autres, mais ceux qui ne suivent pas avec attention les mouvements de leur propre âme sont fatalement malheureux.

## 9

Se rappeler toujours ceci : quelle est la nature de l'univers et quelle est la mienne? qu'est celle-ci par rapport à la première? quelle partie de quel tout est-elle? Et ceci : nul ne peut t'empêcher d'agir toujours et de parler conformément à la nature dont tu es une partie<sup>2</sup>.

## 10

C'est en philosophe que Théophraste, comparant entre elles les fautes et les jugeant comme le ferait le sens commun<sup>3</sup>,

1. [Var. : « Les hommes avancés en âge s'égarèrent eux-mêmes dans leurs actes parce qu'ils n'ont pas un but vers lequel ils dirigent toutes leurs tendances, et conduisent une fois pour toutes leurs idées. »]

2. Précepte capital des Stoïciens.

3. [Qu'on me permette de signaler la locution *κοινότερον συγκρίνειν*, que M. Couat traduit par : « juger suivant le sens commun. » Rapprochée de *φιλοσόφως*, elle peut surprendre d'abord, si l'on pense au mépris de l'humanité commune qu'affectaient les Stoïciens, à leur division des hommes en deux ou trois sages et une multitude de fous, à leurs paradoxes qui sont autant de défis portés au bon sens. C'est pourtant avec raison qu'on a rendu à cette pensée le premier mot (*φιλοσόφως*) que deux des meilleurs manuscrits avaient attribué à la précédente; et je ne pense point qu'il y ait lieu ici de corriger le texte traditionnel et d'y substituer la conjecture qu'on devine (car ils ne nous l'indiquent pas) sous le français de Barthélemy-Saint-Hilaire et de M. Michaut. « La hiérarchie la plus claire qu'on ait jamais donnée » ne traduit pas : *ὡς ἂν τις κοινότερον τὰ τοιαῦτα συγκρίνειε*.

En dehors de cette pensée, et sans compter un passage où j'ai cru pouvoir le rétablir par conjecture (cf. *infra* VIII, 41), *κοινότερον* est encore employé deux fois par Marc-Aurèle, les deux fois (IV, 20; VI, 45) au sens que M. Couat lui attribue ici; la traduction même de M. Michaut en peut faire foi. Ce n'est nullement une expression dédaigneuse. C'est l'adjectif *ἰδιωτικὸν* qui, dans les *Pensées*, oppose une opinion vulgaire à une opinion philosophique (IV, 3, 36); encore vulgaire ne signifie-t-il pas : inutile (IV, 50), et ne signifie-t-il même pas toujours : sot (IX, 3). Sans doute, cette modération de langage, ou, plus précisément, cette atténuation d'une expression injurieuse, n'est pas habituelle au Stoïcisme; sans doute c'est une marque de la bienveillance de Marc-Aurèle pour le genre humain : et l'on pourrait croire que, comme

déclare les infractions de la concupiscence plus graves que celles de la colère. L'homme irrité agit sous l'effet d'une certaine douleur qui contracte secrètement son âme et le détourne de la raison; celui qui pêche par concupiscence est esclave du plaisir; il est évidemment plus dérégulé et plus efféminé. Théophraste disait donc avec raison et en vrai philosophe que la faute accompagnée de plaisir mérite d'être plus sévèrement reprochée que celle qui vient de la douleur. Bref, dans un cas, le coupable est comme victime d'une injustice, et c'est la douleur qui le force à se mettre en colère; dans l'autre, il court de son plein gré à l'injustice et se hâte d'agir pour satisfaire sa concupiscence.

## 44

L'idée que tu peux dès maintenant sortir de la vie doit inspirer tous tes actes, toutes tes paroles, toutes tes pensées. S'en aller d'au milieu des hommes n'a rien de terrible, si les Dieux existent, car ils ne sauraient te faire tomber dans le mal. Si, au contraire, ils n'existent pas, ou s'ils n'ont aucun souci des choses humaines, que t'importe<sup>1</sup> de vivre dans un monde vide de Dieux, vide de providence? Mais, certes, ils existent, ils ont souci des choses humaines, et ils ont donné à l'homme plein pouvoir d'éviter le mal véritable<sup>2</sup>; s'il y avait quelque

parfois ἰδιωτικόν est adouci par le contexte, κοινότερον lui-même, dans les *Pensées*, n'est jamais qu'une litote ou qu'une locution polie. Mais, sans invoquer le sens étymologique et l'usage qui a dû opposer formellement κοινότερον à ἰδιωτικόν, comme κοινῆ à ἰδίῃ, qu'il suffise de rappeler ici l'importance accordée par les Stoïciens au consentement universel, et le caractère de certitude qu'ils reconnaissaient aux κοινὰ ἔννοια (Zeller, *l. l.*, p. 74 sqq.).

Il suit de là que, s'il y a des contradictions dans la philosophie Stoïcienne, il n'y en a pas, du moins théoriquement, pour les Stoïciens, entre la philosophie et le sens commun; qu'il était de bonne guerre pour un adversaire du Portique, ou permis à un dissident d'en appeler de cette philosophie au sens commun, et que Marc-Aurèle a pu, en conformité avec la doctrine de Zénon et de Chrysippe, comme d'Épictète, apprécier la même théorie par les deux mots: φιλοσόφως et κοινότερον. Ce qui est ici original et admirable, c'est l'indépendance philosophique et la sincérité de l'auteur des *Pensées*. Cette théorie qu'il défend ne lui a pas été enseignée par ses maîtres préférés, car elle est d'un Péripatéticien et contredit formellement la thèse stoïcienne, présentée par Stobée comme par Cicéron, de l'égalité des fautes: *Crescere bonorum fidem non putamus* (*De Finibus*, III, 14, 48); — πάντων τε τῶν ἀμαρτημάτων ἴσων ὄντων (*Ecloga*<sup>2</sup>, II, 236).]

1. [Conjecture de Nauck ou de Coraï.]

2. [Ce mal véritable, que nous aurions plein pouvoir d'éviter, c'est le mal moral. Marc-Aurèle pense si peu à le nier qu'à l'avant-dernière ligne de cette pensée il oppose les bons aux méchants. Le mal moral ne dépend donc de l'homme, n'est

autre mal que celui-là, ils l'auraient prévu et auraient fait en sorte que l'homme pût [toujours] s'en préserver. Comment donc ce qui ne rend pas l'homme plus mauvais pourrait-il rendre sa vie plus mauvaise? Il n'est pas possible que la nature de l'univers ait négligé cette considération, ou par ignorance, ou à bon escient, mais par impuissance à prévenir et à corriger une injustice; il n'est pas possible que par impuissance et par maladresse elle se soit trompée à ce point en laissant [les biens et] les maux arriver également et indistinctement aux bons et aux méchants. La mort et la vie, la renommée et l'obscurité, la peine et le plaisir, la richesse et la pauvreté, arrivent également aux bons et aux méchants, mais ces choses ne sont ni belles ni laides. Ce ne sont donc ni des biens ni des maux<sup>2</sup>.

## 12

Comme tout s'évanouit vite, les corps eux-mêmes dans l'univers, et dans la durée leur mémoire! Que valent toutes imputable qu'à lui : ἐπ' αὐτῷ τὸ πᾶν. Cette doctrine était déjà celle de Cléanthe (*Hymne*, v. 15 sqq.):

οὐδέ τι γίγνεται ἔργον ἐπὶ χθονὶ σοῦ δίχρα, δαίμων,  
οὔτε κατ' αἰθέριον θεῖον πάλον οὔτ' ἐνὶ πόντῳ,  
πλὴν ὅποσα ῥέζουσι κακοὶ σφετέρησιν ἀνοίαις.

Elle attribue à l'homme une liberté qu'il est difficile de concilier avec la toute-puissance du principe directeur du monde et avec le déterminisme universel (VI, 42; VII, 9, etc.), et qui est tout juste le contraire de l'ἀκολουθία θεοῖς (III, 9, dernière note), c'est-à-dire de la liberté du stoïcien. Pourquoi avons-nous aussi la liberté de mal faire? C'est que nous n'aurions pas l'autre, si nous n'avions pas celle-là, et que le mal même est nécessaire à la perfection du monde (καὶ τοῦ τοιαύτου ἔχρηξεν ὁ κόσμος : VI, 42). Et pourquoi la liberté de mal faire n'est-elle pas la liberté? Parce qu'elle est contraire à la raison (*infra* VI, 8, en note), c'est-à-dire à la volonté de notre nature (*infra* IV, 49 et les notes); — en d'autres termes, que, la raison *seule* étant le propre de l'homme, la liberté pour l'homme, c'est *seulement* l'indépendance de sa raison; — et parce que, si mal disposé qu'on soit, si prêt à détruire l'ordre du monde (VI, 42 : καὶ ὁ μεμφόμενος, καὶ ὁ ἀντιθαίνειν πειριώμενος), on se leurre, en fin de compte, si l'on s' imagine pouvoir rien contre lui.]

1. [Couat : « Mais comment. » — J'ai craint que cette traduction ne marquât pas assez nettement la suite du sens. « Ce qui ne rend pas l'homme plus mauvais, » c'est tout ce qui n'est pas le mal moral, tout ce qui, pour Marc-Aurèle, n'est pas le mal, et à peu près tout ce que communément on nomme les maux. Cette pensée de Marc-Aurèle est toute une théodicée. Elle affirme la Providence et s'efforce de répondre à l'objection traditionnelle qu'on lui adresse en raison de ces trois faits : le mal moral, le mal physique et le divorce de la justice et du bonheur.]

2. Différence entre le point de vue spiritualiste et le point de vue stoïcien. Le Spiritualisme corrige les injustices de la vie par le postulat à l'immortalité; le Stoïcien les corrige en les regardant comme négligeables. On résout la question du bonheur en faisant consister dans la vertu et en niant le reste.

les choses sensibles, même celles qui nous séduisent le plus par les attraits du plaisir, ou qui nous éloignent par la crainte de la douleur, ou que l'orgueil célèbre à grand bruit! Comme elles sont insignifiantes, méprisables, vulgaires, périssables, mortes même! Voilà ce que notre intelligence doit s'appliquer à reconnaître. Que sont-ils ceux dont les opinions et les paroles donnent<sup>1</sup> la renommée? Qu'est-ce que la mort? Si on la considère [seule,] en elle-même, si l'analyse de la réflexion dissipe tous les fantômes que nous apercevons en elle<sup>2</sup>, on n'y verra rien qu'un acte de la nature. Il n'y a qu'un petit enfant qui puisse craindre un acte de la nature, et la mort est non seulement un de ces actes, mais encore c'est un acte qui lui est utile. Comment<sup>3</sup> l'homme touche-t-il à la divinité, par quelle partie de lui-même, et dans quelles dispositions<sup>4</sup> faut-il que soit [à ce moment] cette partie de l'homme?

## 13

Il n'y a rien de plus malheureux que celui qui promène sa pensée sur tout ce qui l'entoure, qui fouille, comme dit le poète<sup>5</sup>, les choses souterraines, qui épie les preuves de ce qui se passe dans l'âme de son prochain, et qui ne s'aperçoit pas qu'il lui suffirait de rester en contact avec le génie qui est au dedans de lui-même, et de le servir sincèrement. Servir ce génie, c'est se conserver pur de toute passion, de toute erreur, de toute mauvaise humeur contre ce qui nous vient des Dieux ou des hommes. Nous devons respecter ce qui nous vient des Dieux à cause de leur haute sagesse<sup>6</sup>, et aimer

1. [Le mot a disparu du texte grec.]

2. [Couat : « si on soumet à l'analyse de la réflexion ce fantôme. »]

3. Il y a une solution de continuité plus apparente que réelle entre la phrase πῶς ἀπτεται et les précédentes. Tout ce morceau dépend d'un verbe sous-entendu : « examine, cherche, » qui gouverne le premier et le dernier πῶς. Après avoir vu combien la vie était vaine, l'homme doit chercher ce qui le rattache à Dieu.

4. πῶς ἔχῃ διακίηται. — Le sens de cette proposition ne me paraît pas douteux, mais un des deux verbes ἔχῃ διακίηται fait double emploi et rend le passage obscur : ἔχῃ est sans doute une glose.

5. [Pindare, dans Platon (Théétète, 173 E)].

6. [Couat : « à cause de leur perfection. » — Ce mot ne m'a pas semblé traduire avec une précision suffisante le grec ἀρετή. D'autre part, je n'ai pu écrire ici le mot « vertu » : je craignais de ne point m'entendre avec le lecteur. Ce que nous appelons vertu est quelque chose d'humain : l'ἀρετή des Stoïciens est presque surhumaine; c'est un idéal qu'on n'atteint guère; Caton mourant déclare que c'est un leurre. C'est par

ce qui nous vient des hommes à cause de leur parenté avec nous, ou parfois en avoir pitié à cause de leur ignorance du bien ou du mal; ce n'est pas, en effet, une moindre infirmité que celle qui nous empêche de distinguer le blanc et le noir 1.

## 14

Quand même tu devrais vivre trois [fois] mille ans, et autant de fois dix mille, rappelle-toi cependant ceci : personne ne perd que le moment de vie qu'il est en train de vivre, et n'en vit un autre que celui qu'il perd. L'existence la plus longue en est donc au même point que la plus courte. Le présent est égal pour tous, donc le moment qui passe est égal pour tous 2, et par suite ce que nous perdons nous apparaît comme imperceptible. Nul ne peut, en effet, perdre ni le passé ni l'avenir; qui lui enlèverait ce qu'il ne possède pas? Rappelle-toi donc ces deux points : d'abord, les choses, de toute éternité, sont pareilles et tournent dans le même cercle. Qu'importe donc de voir les mêmes choses pendant cent ans ou deux cents, ou pendant un temps infini? En second lieu, l'homme qui jouit de la plus grande longévité et celui qui est condamné à la mort la plus prompte perdent une durée égale. Le moment présent est le seul, en effet, dont l'un et l'autre puissent être

un véritable abus de langage qu'un Stoïcien nous recommande la pratique de l'ἀρετή : cette pratique n'est qu'une tentative, ou cette ἀρετή n'est qu'un à peu près; c'est, si l'on veut, notre « vertu ». Mais quand on parle du sage ou des dieux, comme ici, le mot doit être entendu à la lettre; je m'en suis rapporté à la définition qu'en donne Cicéron dans les *Tusculanes* (IV, 15, 34) : *ipsa virtus brevissima recta ratio dici potest*, — et à l'attestation du Pseudo-Plutarque (v. *Hom.* 134) : οἱ μὲν οὖν Στωϊκοὶ τὴν ἀρετὴν τίθενται ἐν τῇ ἀπαθείᾳ. La « haute sagesse » est la conformité avec la raison; si distincte qu'elle soit de la dureté ou de l'indifférence, elle n'implique pas un mouvement du cœur : telle sera la vertu des Dieux.]

1. Admirable pensée, mais dans laquelle le Stoïcien s'excepte des autres hommes et s'attribue la connaissance du bien et du mal que les autres n'ont pas.

2. [Coutat : « bien que le passé ne le soit pas, » et, en note : « J'ai adopté la leçon » vulgaire : εἰ καὶ τὸ ἀπολλύμενον οὐκ ἴσον, au lieu de καὶ τὸ ἀπολλύμενον οὖν ἴσον, adopté » par Gataker et par Stich. E! manque dans les manuscrits A et D, mais ils donnent » οὐκ que Galaker change en οὖν. Le sens qu'il propose par ce changement : « le passé » est égal aussi, » est moins clair que celui de la leçon courante. Le raisonnement est celui-ci : « Le passé a beau être long, il n'en est pas moins imperceptible, car nous ne » perdons ni le passé ni l'avenir, nous ne perdons que le présent; le passé est donc » comme s'il n'existait pas. » — La leçon vulgaire semble inadmissible : après εἰ καὶ, la négation est μὴ, et non οὐκ (Koch-Rouff, *Grammaire grecque*, § 116). La traduction de τὸ ἀπολλύμενον, qui est un participe présent, par : « le passé » est aussi très contestable. J'ai donc cru pouvoir adopter la correction de Gataker.]

privés, car c'est le seul qu'ils possèdent, et ce que l'on ne possède point, on ne peut pas le perdre<sup>1</sup>.

## 15

« Que tout n'est qu'opinion. » La pensée du cynique<sup>2</sup> Monimos est évidente, et son utilité évidente aussi, pourvu que l'on en retire, dans la limite de ce qu'elle a de vrai, la leçon salutaire<sup>3</sup>.

## 16

L'âme humaine s'avilit<sup>4</sup>, d'abord lorsqu'autant qu'il est en elle, elle sort comme un abcès du corps du monde<sup>5</sup> : s'impatienter contre quoi que ce soit qui arrive, c'est [en effet] sortir de la nature qui embrasse comme autant de parties d'elle-même toutes les natures particulières. En second lieu, quand elle se détourne d'un homme ou même se porte contre lui dans l'intention de lui nuire. Ainsi font les âmes des gens irascibles. Elle s'avilit en troisième lieu quand elle se laisse vaincre par le plaisir ou la douleur. En quatrième lieu, quand elle feint, quand ses actions ou ses paroles sont artificieuses et mensongères. Cinquièmement, quand ses actions

1. Ici, Marc-Aurèle s'évertue à se prouver que la vie n'est rien. Il la décompose en ses instants, en oubliant la conscience qui les relie entre eux et nous les fait vivre tous à la fois. Ressemblance avec le Christianisme, perpétuelle exhortation à mépriser la vie. Mais ce dernier a une espérance ultérieure. Le Stoïcien accepte la vie et la quitte avec la même sérénité. Mais pourquoi est-elle ? Il ne s'en préoccupe pas. — [« Nous sommes nés pour l'action en commun » (II, 1). — Le stoïcisme ne se préoccupe pas *des limites* de la vie humaine, parce que l'homme n'est pas indépendant du monde, vivant éternel et unique ; et il n'a pas à rendre compte de la vie, puisque la vie, pour lui, c'est l'absolu.]

2. [Conjecture de Reiske.]

3. Dans le monde des phénomènes gouverné par une Providence, où tout est toujours la même chose et où la vie de l'homme, phénomène comme les autres, ne compte pour rien, à quoi servent la raison, la sagesse, le bien, sinon à se montrer ? — [Ils font la beauté du monde ; ce ne sont pas des « opinions ». — La « leçon salutaire » que renferme la pensée de Monimos, c'est Marc-Aurèle lui-même qui la tire au livre IV (§ 7). — Ce qui est excessif, c'est-à-dire faux en elle, c'est le mot « tout ».]

4. [Var. : « se déshonore. » Elle s'avilit au point de se faire esclave. On sait que la liberté pour un stoïcien, c'est seulement la liberté de la raison.]

5. [Couat : « elle se retranche de l'univers et en devient comme une excroissance. » — Il y a dans le texte grec deux mots synonymes : ἀπόστημα καὶ φῦμα, qui auraient pu être traduits par : un apostume et une excroissance. Mais il y a aussi dans le texte grec un jeu de mots entre ἀπόστημα et ἀπόστασις, qu'on aurait pu conserver en latin (*abscessus*, *abscedere*), mais qui ne peut passer aussi aisément en français. Or, il se trouve que la suite du sens est surtout dans ce jeu de mots. Une allitération comme celle que je hasarde plus bas (IV, 29 et la note) pour représenter en français la même rencontre (*abcès*, *sécession*) n'est utile et possible que lorsque les deux mots sont voisins. J'ai joué ici sur le sens du verbe « sortir » ; dans cette traduction le jeu de mots de Marc-Aurèle paraîtra sans doute bien atténué : j'en ai gardé ce que j'ai pu.]



ou ses impulsions n'ont aucun but, quand elle emploie son énergie au hasard et sans suite, tandis qu'il faudrait diriger nos actes les plus insignifiants en vue d'une fin. Or, la fin d'animaux raisonnables est de suivre la raison et la loi établies dans la cité par la plus antique des constitutions<sup>1</sup>.

## 47

Qu'est-ce que la durée de la vie de l'homme? Un point. Sa substance? Un écoulement. Sa sensibilité est confuse; les parties qui composent son corps sont exposées à pourrir; son âme est un tourbillon; son destin<sup>2</sup> est obscur, la renommée incertaine. En résumé, tout est vain; le corps est une eau qui coule; l'âme un songe, une fumée; la vie n'est qu'une guerre, un séjour en pays étranger; la gloire posthume, c'est l'oubli. Qu'est-ce qui peut donc nous conduire dans ce voyage? La philosophie seule. Elle consiste à conserver notre génie intérieur exempt de tout affront et de toute souillure, supérieur aux plaisirs et aux peines; à ne rien faire au hasard, à ne jamais mentir ni feindre; à ne dépendre en rien de ce que les autres peuvent faire ou ne pas faire. Il faut, en outre, accepter ce qui nous arrive, la part qui nous est attribuée comme venant d'où nous sommes venus nous-mêmes. Sur-tout il faut attendre la mort avec sérénité, comme n'étant pas autre chose que la dissolution des éléments dont chaque être vivant est composé. Et s'il n'y a rien d'extraordinaire pour chacun de ces éléments dans leurs perpétuelles métamorphoses, pourquoi verrait-on d'un mauvais œil la métamorphose et la dissolution de leur tout? Elle a lieu conformément à la nature, et rien de ce qui est conforme à la nature n'est mauvais<sup>3</sup>.

Écrit à Carnuntum.

1. Toujours cette idée d'unité et d'harmonie, non pas futures, mais actuelles, éternelles, qui sont leur but à elles-mêmes et pour lesquelles l'homme doit tout faire. Tout ce qui tend à détruire cette harmonie est un mal, bien que ce mal lui-même, étant prévu à l'avance, en fasse partie. Colère, mensonge, irréflexion, autant de causes de désordre.

2. [Coutat : « le hasard. » — Sur le sens de τóχη, cf. II, 3, dernière note. Le texte est d'ailleurs douteux, le meilleur manuscrit portant deux fois ψυχῆς, au lieu de ψυχῆς et τóχη... ou τóχη et ψυχῆς.]

3. Cette pensée, écrite à un moment décisif de la vie morale, est un *sursum corda*; et c'est le dernier mot du Stoïcisme. Toute sa thèse repose sur un postulat, qui

## LIVRE III

## 1

Il ne faut pas réfléchir seulement à ceci que la vie se dépense chaque jour, et qu'il nous en reste une partie de plus en plus petite. Réfléchissons en outre que, si nous vivons longtemps, nous ne sommes pas sûrs que notre pensée, égale à elle-même, suffise toujours à comprendre la vérité et à se pénétrer de la doctrine qui nous conduit à l'expérience des choses divines et humaines. Si notre esprit commence à déraisonner, nous pourrions toujours respirer, prendre des aliments, avoir des représentations et des tendances, [etc.,] mais ce qui s'éteint d'abord en nous, c'est le pouvoir de nous gouverner nous-mêmes, d'appliquer exactement et dans toutes leurs nuances : les règles du devoir, d'analyser nos impressions <sup>1</sup>, de considérer s'il est temps de nous donner congé de la vie, et de résoudre tant de questions qui exigent une raison exercée. Hâtons-nous donc, non seulement parce qu'à chaque instant nous nous rapprochons de la mort, mais parce que l'intelligence de la suite des choses cesse en nous avant tout le reste.

## 2

Observez encore ceci : toute chose que produit la nature, quoi qu'elle vienne à se produire en elle, garde même en cela

revient souvent dans les *Pensées* : la nature est bonne. Cependant l'objection est prévue, au moins en partie : Marc-Aurèle y a répondu ailleurs (II, 11) en disant que, si les Dieux sont mauvais, la vie n'est rien pour nous. Cela suffit sans doute — et encore ! — à nous faire, de toute façon, mépriser la vie. Mais quelle est, dans le doute, la raison d'être honnête ? Uniquement le sentiment de l'amour-propre.

1. L'interprétation de ce passage a été déterminée par une phrase de la pensée VI, 26, où se retrouvent les mêmes termes : πᾶν καθήκον ἐξ ἀριθμῶν τινῶν συμπληροῦται. [On peut aussi rapprocher de ce passage un texte de Cicéron (*De Officiis*, III, 14), où parmi les καθήκοντα (*officia*) est distingué le κατόρθωμα (*rectum*) : *illud autem officium, quod rectum appellant, perfectum atque absolutum est, et, ut iidem dicunt, omnes numeros habet...* On remarquera : 1° que les derniers mots de la citation traduisent exactement le τοῦς ἀριθμοὺς ἀκριβοῦν de Marc-Aurèle ; 2° que cette expression devait être usuelle dans l'école, comme en témoignent les mots : *ut iidem dicunt* ; 3° que le mot κατόρθωμα, dont la définition nous est donnée ici, et sans doute aussi ailleurs (cf., par exemple, III, 12), n'appartient pas au vocabulaire des *Pensées*.]

2. [Var. : « les apparences. »]

je ne sais quelle grâce et quel attrait<sup>1</sup>. Par exemple, la cuisson du pain en fait éclater certaines parties; bien que ces crevasses soient en quelque sorte contraires au dessein de la fabrication, elles ne déplaisent pas; elles donnent véritablement envie de manger. Ainsi encore, les figues, dans leur pleine maturité, se fendent. Quand les olives tombent de l'arbre et sont près de pourrir, elles ont une sorte de beauté propre. Voyez les épis courbés par leur poids vers le sol, le plissement de front du lion, l'écume qui coule de la gueule du sanglier et beaucoup d'autres choses encore; considérées en elles-mêmes, elles sont loin d'être belles, mais par cela seul qu'elles accompagnent le développement des créations de la nature, elles y ajoutent un ornement et un attrait. Il suffit de sentir et de comprendre [un peu] profondément la vie de l'univers pour trouver en presque tous les phénomènes qui la manifestent et même qui l'accompagnent un accord qui a bien son charme<sup>2</sup>. Ainsi nous verrons de véritables gueules béantes de bêtes féroces avec autant de plaisir que les représentations qu'en donnent les peintres et les sculpteurs; nous pourrons, avec l'œil du sage, reconnaître dans la vieille femme et dans le vieillard, comme la grâce dans l'adolescent, la beauté de ce qui est arrivé à son achèvement. Il y a beaucoup d'autres faits semblables qui ne persuaderont pas tout le monde et que comprendra seul celui qui se sera vraiment familiarisé avec la nature et avec ses œuvres.

1. [Couat : « les produits de la nature ont quelque chose d'agréable et d'attrayant jusque dans les imperfections qui sont la conséquence de leur développement. » — J'ai tenu à conserver dans le français la répétition qui est dans le texte grec : ἐπιγινόμενα... γινομένοις. J'ai voulu aussi, en renonçant au mot : « imperfections, » éviter de préciser une expression que Marc-Aurèle a choisie vague. J'ai cherché en français un neutre pour rendre ici le neutre grec. — Voir la note suivante.]

2. [Couat : « pour que les phénomènes qui l'accompagnent nous paraissent avoir en eux un charme particulier. » — Cette fin de phrase ne traduisait ni σχεδόν, ni καί, ni la préposition συν contenue dans συνίστασθαι. Les leçons des manuscrits διασυνίστασθαι, et, à plus forte raison, le barbarisme συνδιανίστασθαι sont inadmissibles; j'ai accueilli la conjecture de Reiske : ἢ Δίξ, que j'ai traduite par « bien », comme πώς par : « son ». — De la traduction de M. Couat j'ai cependant gardé les termes essentiels : « les phénomènes qui l'accompagnent. » Pas plus que lui, je n'ai voulu admettre ici les mots : « accident, accidentel, » qu'ont introduits soit dans cette phrase, soit dans la première de la pensée, Pierron, Barthélemy-Saint-Hilaire et M. Michaut, parce que ces termes peuvent paraître impliquer la notion de hasard. J'aurai, d'ailleurs, l'occasion (*infra*, V, 23) de préciser le sens du mot : συμβαίνοντα. — La restriction marquée par le mot σχεδόν (presque) est à noter : parmi les Stoïciens, Marc-Aurèle n'est pas un intransigent.]

## 3

Hippocrate, après avoir guéri beaucoup de maladies, tomba lui-même malade et mourut. Les Chaldéens prédirent la mort de beaucoup de gens; puis la destinée les prit à leur tour. Alexandre, Pompée, Caius César, après avoir détruit tant de villes de fond en comble et défait en bataille rangée tant de milliers de cavaliers et de fantassins, sortirent eux-mêmes un jour de la vie. Héraclite, qui fit tant de raisonnements sur la nature et sur l'embrasement du monde, devint hydro-pique, se fit enduire de fiente et mourut. La vermine a tué Démocrite; une autre vermine tua Socrate. Qu'est-ce donc? Tu t'es embarqué, tu as pris la haute mer, tu as fait la traversée; débarque. Est-ce pour vivre une autre vie? Là-bas non plus, rien n'est vide de Dieux. Est-ce pour ne plus rien sentir? Tu cesseras donc d'être en proie à la douleur et au plaisir; d'être l'esclave de ce vase d'autant plus méprisable que ce qui lui est soumis lui est supérieur<sup>1</sup>; ceci, en effet, s'appelle raison et dieu intérieur<sup>2</sup>; cela n'est que de la terre et du sang<sup>3</sup>.

## 4

Ne consume pas le temps qui te reste à vivre en des idées<sup>4</sup> qui concernent les autres, sans que tu puisses les

1. ἢ περίεστι τὸ ὑπηρετοῦν. — Ce passage difficile a été interprété de plusieurs façons. L'auteur fait ici une comparaison entre le corps et l'âme. Il vient de dire : « le corps est d'autant plus vil...; » on attend donc le second terme de la comparaison. Le sens général de ce second terme est indiqué par les mots τὸ ὑπηρετοῦν, qui se rapportent évidemment à l'âme opposée au corps, et la phrase se complète naturellement ainsi : « que ce qui lui est soumis (au corps) vaut mieux que lui. » On doit donc laisser intacts les mots περίεστι τὸ ὑπηρετοῦν, qui sont dans tous les manuscrits, sauf D. Il ne reste à examiner que la conjonction ἢ, qui ne peut marquer le rapport des deux phrases. C'est là que se trouve la faute, et il est possible de la corriger en substituant à ἢ le corrélatif de τοσοῦτω. J'adopte donc la correction ὅσω, déjà proposée par Casaubon, et j'écrirai τοσοῦτω χ. τ. α. ὅσω περίεστι τὸ ὑπηρετοῦν. Le texte de Stieh : ἢπερ ἔστι τὸ ὑπηρετοῦν, bien que confirmé par le manuscrit D, ne me paraît pas intelligible.

2. [Couat : « est intelligence et essence divine. » Voir plus bas (V, 27 et en note) la définition du dieu intérieur ou génie. Ne pas oublier que, pour les Stoïciens, raison et génie sont matière — plus subtile sans doute et plus pure que la terre et le sang — mais matière aussi.]

3. [Var. : « l'autre n'est que terre et impureté. » — Ἄθροος signifie, en effet, sang impur, sang mêlé de terre. Il était inutile, dans la traduction, d'exprimer deux fois l'idée de terre; et il était préférable de donner du même mot déjà rencontré (II, 2) et traduit par sang, une interprétation unique.]

4. [Couat : « pensées. »]

rapporter à l'utilité générale. Tu as autre chose à faire et tu t'en prives<sup>1</sup> en te préoccupant<sup>2</sup> de ce que fait un tel, et pourquoi, et de ce qu'il dit, et de ce qu'il pense, et de ce qu'il prépare, et de tout ce qui ne sert qu'à nous étourdir en nous détournant de veiller sur le principe qui nous dirige<sup>3</sup>. Il faut, dans l'enchaînement de tes représentations<sup>4</sup>, éviter le caprice, la frivolité et surtout l'indiscrétion et la méchanceté; il faut t'habituer à n'avoir dans l'esprit que des représentations<sup>5</sup> telles que si l'on te demandait soudain : « A quoi pensez-vous? » tu puisses immédiatement répondre avec franchise : « A ceci ou à cela. » Ainsi l'on verrait clairement que tout en toi est simplicité, bienveillance, que tout y porte la marque d'un être sociable, éloigné des plaisirs ou même simplement des représentations<sup>6</sup> mensongères de la volupté, de la jalousie, de l'envie, du soupçon et de tout ce dont on rougirait de dire qu'on y pensait. Un homme d'un tel caractère, qui s'applique sans délai à être vertueux, est comme un prêtre et un ministre des Dieux; il écoute le génie qui habite en lui-même et qui préserve l'homme de la souillure du plaisir, de la blessure des douleurs, du contact de toute insolence, du sentiment de toute méchanceté; qui fait de lui l'athlète de la lutte la plus glorieuse, celle dont l'objet est d'être invulnérable aux passions, parce qu'il s'est profondément imbu de justice et que de toute son âme il accueille tout ce qui lui arrive et toute part qui lui est faite. Ce génie l'empêche enfin de s'occuper à tout propos, et sans nécessité pressante et d'intérêt général, de ce qu'un autre peut dire, faire ou penser<sup>7</sup>. Il n'accomplit d'autre action que celle qui lui est propre, et sans cesse médite sur le rôle qui lui est

1. [Couat : « tu t'en priverais; » et, en note : « Ἦτοι γὰρ ἄλλου ἔργου στέργη. Ce passage a été très discuté; Gataker le modifie complètement. Boot change ἦτοι en ἦδη. Je crois que le texte des manuscrits est intelligible et doit être conservé. »]

2. τουτέστι φαναζόμενος. — Τουτέστι est évidemment impropre, et je crois qu'il faut lire simplement τοῦτο.

3. [Var. : « Notre volonté. » Autre var. : « Notre propre raison. » — Cf. *infra* VI, 8, et la note.]

4. [Couat : « pensées. »]

5. [*Ibid.*]

6. [Couat : « pensées voluptueuses. » — Pour la distinction de φανασία et de φάντασμα, cf. *infra* III, 11, 4<sup>e</sup> note.]

7. [Surtout de ce que cet autre peut faire contre lui, dire ou penser de lui : τί δ' ἐρεῖ τις ἢ ὑπολήψεται περὶ αὐτοῦ, ἢ πράξει κατ' αὐτοῦ, οὐδ' εἰς νοῦν βάλλεται (X. 11).]

tracé dans la trame de l'univers; cette action, il la donne belle<sup>1</sup>, et il est persuadé que ce rôle est bon. En effet, la destinée impartie à chacun est influencée par l'ensemble des choses et influe à son tour sur elles<sup>2</sup>. Il se rappelle que tous les êtres raisonnables sont unis par un lien de parenté et que, s'il est dans la nature humaine de s'intéresser aux hommes, il

1. [Couat: « Il ne s'inquiète que de diriger sa propre activité et sans cesse médite sur le rôle qui lui est tracé dans la trame des lois de l'univers; il fait en sorte que cette activité soit utile. » — « Utile » ne traduit pas καλὰ; dans la première proposition, c'est μόνον et non μόνα que M. Couat a lu: deux méprises dont l'une est facilement réparable, mais dont l'autre décèle peut-être une erreur plus grave, portant sur toute une phrase. Prise en soi, l'interprétation que M. Couat propose des mots πρὸς ἐνέργειαν ἔχειν (« mettre en œuvre, faire agir, diriger ») est, sans doute, fort plausible; on pourrait même la préférer à la traduction courante, qui fait de l'expression grecque une périphrase neuve ou rare de même sens que le verbe ἐνεργεῖν: en effet, pour la concision, la simplicité et la clarté du discours, il semble qu'un seul mot, ce verbe, eût mieux valu. — Mais la traduction du verbe πρὸς ἐνέργειαν ἔχειν entraîne celle de son régime, le possessif neutre τὰ ἑαυτοῦ. On « applique son activité à ses affaires » (Pierron), « à sa vie » (Michaut), on *accomplit telles actions*, — mais on met en œuvre ses facultés, on *dirige son activité*. Or, des mots *action* et *activité*, il n'en est qu'un, le premier, qui puisse être ici qualifié par le mot « seule ». Quand j'écris que le sage « n'accomplit pas d'autre action que celle qui lui est propre », je laisse entendre que le vulgaire s'occupe, comme on dit vulgairement, des affaires d'autrui; et cela est d'accord avec le sens général de la pensée; c'est l'idée même de la seconde phrase; enfin, c'est au même sens qu'aboutit la traduction de M. Couat, qui implique la correction de μόνα. — Au contraire, si j'accepte l'autre interprétation de πρὸς ἐνέργειαν ἔχειν, en rendant à μόνα sa valeur et sa place dans la phrase, et si j'écris que le sage « ne songe à diriger que sa propre activité », n'en conclura-t-on pas que Marc-Aurèle reproche au vulgaire (ἰδιώτης) *d'entreprendre sur la liberté d'autrui*? Or, Marc-Aurèle a dit, une ligne plus haut, φαναζόμενον, mais non pas κελεύοντα, ou κολύοντα.

Par contre, j'ai emprunté à M. Couat son procédé de traduction de τὰ ἑαυτοῦ. C'est une sérieuse difficulté de trouver un nom abstrait assez vague et assez précis pour traduire le neutre du texte grec. Le mot « affaires » (Pierron) ne peut être qualifié par καλὰ; le mot « vie » (Michaut) est cherché un peu loin. A l'exemple de M. Couat, j'ai tiré le régime du verbe lui-même.

Enfin, j'ai voulu donner à ma traduction un tour tel que le sage ne pût passer pour égoïste. On se souviendra que « l'action qui nous est propre » est celle de l'être raisonnable et sociable.]

2. ἡ γὰρ ἐκάστω... συνεμφέρεται τε καὶ συνεμφέρει. — Cette phrase a donné lieu à des discussions d'autant plus longues que les deux verbes employés ici par Marc-Aurèle ne se trouvent nulle part ailleurs. Il n'y a pas d'autre moyen de les expliquer que de chercher comment cette phrase se rattache à la précédente et de prendre ces deux mots dans le sens indiqué par les prépositions dont ils se composent. L'idée exprimée dans la phrase précédente est que la destinée de chacun est prévue par les lois qui régissent l'ensemble des choses, sans que pour cela son activité cesse d'être libre. La phrase que nous examinons vient à l'appui de cette idée, comme le prouve la conjonction γάρ. D'autre part, le verbe composé συνεμφέρειν à l'actif ou au passif doit exprimer l'idée d'apporter, de concert avec d'autres, quelque chose dans un lieu quelconque, ou dans une entreprise quelconque, ou, en meilleur français et plus brièvement, l'idée de contribuer à quelque chose. Le philosophe veut donc dire que la destinée de chacun est le résultat de l'apport de toutes les destinées particulières qui constituent l'ensemble du monde, et qu'à son tour elle apporte dans cet ensemble sa propre impulsion. Entre l'individu et le monde il y a échange et réciprocité d'action. Cette idée est tout à fait conforme à la doctrine stoïcienne.

ne faut pas cependant s'attacher à l'opinion de tout le monde, mais seulement à l'opinion de ceux qui vivent conformément à la nature. Quant à ceux qui ne vivent pas ainsi, il n'oublie jamais ce qu'ils sont chez eux et au dehors, pendant la nuit et pendant le jour, ce qu'ils valent et dans quelle compagnie ils se souillent. Il ne tient donc aucun compte des louanges de tels hommes qui ne réussissent même pas à être contents d'eux-mêmes.

## 5

N'agis jamais à contre-cœur, ni en égoïste, ni avec légèreté, ni avec distraction<sup>1</sup>; n'enjolive la pensée d'aucun ornement, sois sobre de paroles et d'actes. Que la divinité qui est en toi ait à gouverner un être viril, mûri par l'âge, dévoué à la cité, un Romain<sup>2</sup>, un empereur, qui s'est discipliné lui-même, comme s'il attendait le signal qui le rappellera de la vie sans déchirement, sans qu'il demande de serments à personne, sans qu'il ait besoin d'un témoin<sup>3</sup>. Il

1. [Var. : « sous l'empire de la passion. »]

2. [C'est la seconde fois (cf. II, 5) que Marc-Aurèle se fait gloire d'être Romain, et, à ce titre, s'excite à la vertu. « La tradition romaine, écrit Renan (*Marc-Aurèle et la fin du monde antique*, p. 54), fut un dogme pour lui. » Il eut « les préjugés du patriote » et porta à « l'excès... l'esprit conservateur ». C'est comme Romain, par exemple, qu'il fit ou laissa poursuivre les chrétiens; comme Romain et comme sage, qu'il les avait déjà condamnés dans sa conscience. Si la fin de cette phrase loue, comme il nous a semblé, les morts discrètes et silencieuses, elle censure du même coup non seulement la dernière heure du lâche qu'il faut rassurer et celle de Sénèque qui fait des discours, mais aussi l'obstination (παράταξις : XI, 3) et la frénésie des martyrs. Rapprochez de cette pensée celle (XI, 3) où Marc-Aurèle nomme et juge les chrétiens : vous y trouverez la même idée et des expressions synonymes. Ici : ἀνεξήταστος, εὐλυτος, φαιδρόν, μήτε μάρτυρος δεόμενος, « sans légèreté, sans déchirement, l'âme sereine, sans avoir besoin d'un témoin; » — là : λελογισμένως, ἔτοιμος, σεμνῶς, ἀπραγῶδως, « après réflexion, être prêt, avec gravité, sans étalage tragique. »]

3. [Ce passage est interprété de plus d'une manière, et l'on ne peut affirmer qu'aucune soit la bonne. — Couat : « sans qu'il soit nécessaire de recourir à aucun serment ni à aucun témoin. » C'est peut-être la traduction exacte du texte grec. Mais qu'ont voulu dire Marc-Aurèle, puis M. Couat? — Var : « sans qu'il soit nécessaire de prendre les dieux ni les hommes à témoin. » On voudrait, si claire est cette phrase et si naturelle la suite du sens, que le mot ὄρκος (serment) admit l'interprétation du traducteur. L'homme qui se lie par serment et l'agonisant qui s'écrie : « O Dieux ! » prennent tous deux le ciel à témoin; mais un serment n'est pas une supplication. — Pierron, qui traduit fidèlement ὄρκου (sois « un homme prêt à quitter sans regret la vie, et dont la parole n'a besoin ni de l'appui d'un serment ni du témoignage de personne »), et M. Michaut, dont la phrase ambiguë paraît exprimer le même sens que celle de Pierron, introduisent dans la suite des conseils que se donne Marc-Aurèle une idée imprévue, qui reste isolée, et ne s'aperçoit pas que l'asyndète de la phrase (où est la copule — καὶ ou δὲ — que Pierron traduit par *et*?) rend plus intolérable encore l'asyndète du sens. — Barthélemy-Saint-Hilaire prétend faire sortir la métaphore

faut avoir<sup>1</sup> une âme sereine qui n'ait besoin d'aucun secours extérieur ni de cette tranquillité qui vient des autres. Il faut être droit, non redressé<sup>2</sup>.

## 6

Si tu trouves dans la vie humaine quelque chose de meilleur que la justice, la vérité, la tempérance<sup>3</sup>, le courage; quelque chose, en un mot, de meilleur qu'une intelligence assez forte pour se suffire à elle-même, en dirigeant tes actes suivant la raison [droite], et pour te faire accepter la part qui t'est attribuée, sans que tu aies eu à la choisir, par la destinée; si, dis-je, tu vois quelque chose de meilleur que cela, tourne-toi de ce côté de toute ton âme, et jouis de ce souverain bien que tu auras découvert. Mais si tu n'aperçois rien de meilleur que le génie<sup>4</sup> qui habite en toi, qui a rangé à l'obéissance ses propres penchants, qui fait la critique de ses représentations<sup>5</sup> et s'est

qui transparait sous les mots ἀνατεταχότος (discipliné) et ἀνακλητικόν (signal); il entend par ὄρκος le « serment militaire » et traduit ainsi : « comme un guerrier ... toujours prêt..., sans avoir besoin ni de prêter serment ni d'être surveillé par qui que ce soit. » Ces derniers mots faussent évidemment le sens du texte grec. « Témoin » et « surveillant » ne sont pas synonymes; μάρτυρ n'appartient pas à la terminologie militaire. Peut-on, d'autre part, admettre entre les mots ὄρκος et μάρτυρ la rupture d'une métaphore qui se suivrait et se tiendrait depuis ἀνατεταχότος? Il est donc vraisemblable qu'ὄρκος ne signifie point ici le serment du soldat. — D'accord avec M. Couat, j'ai considéré la proposition μήτε ὄρκου δεόμενος... comme le développement du mot εὐλυτος : l'absence de toute liaison entre ce mot et cette proposition m'y contraignait, à ce qu'il m'a semblé. Mais, d'accord avec les autres traducteurs, j'ai restitué à ὄρκος son sens usuel. De quels serments peut donc avoir besoin un moribond qui n'est pas prêt (μὴ εὐλυτος)? Sans doute, de serments qui le rassurent et qui l'abusent : serments de complaisance ou de pitié; vains serments qui n'engagent personne; serments du médecin, des proches, des amis.]

1. ἐν δὲ τὸ φαιδρόν. — Le texte est évidemment altéré, et plusieurs corrections peuvent être proposées. Mais le sens n'est pas douteux. J'ai traduit comme s'il y avait à peu près : ἐν δὲ σοι ἔστω τὸ φαιδρόν, — ou ἔτι δὲ κτλ. La correction ἐνι ou ἐνεστι indiquée par Gataker, sans qu'il l'ait proposée formellement, ne me paraît pas bonne. La phrase ἐν δὲ κτλ. continue celle qui précède et n'en est pas une conséquence. Pierron traduit : « c'est là qu'on trouve, » etc. Cette traduction est illogique.

2. [Cf. *infra* VII, 12, et la note. — Ainsi était Maximus (cf. *supra* I, 15).]

3. [Couat : « sagesse. » — *Infra* V, 12, il a lui aussi traduit σωφροσύνη par « tempérance ».]

4. [Ce « génie », tel que Marc-Aurèle le définit plus bas (V, 27), c'est notre « principe dirigeant ». Sur les rapports du principe dirigeant avec les penchants ou mouvements de l'âme (ὄρμηαι) et ses représentations (φαντασίαι), cf. deux notes aux pensées IV, 22, et VI, 8.]

5. [Couat : « qui surveille ses pensées. » — Cf. *infra* XI, 16 : « aucune chose ne met en nous l'opinion que nous en avons...; c'est nous qui créons les jugements que nous portons sur elles, et qui les gravons pour ainsi dire en nous-mêmes, quand nous pourrions ne pas le faire, ou, si nous le faisons par mégarde, les effacer. »]



arraché, comme disait Socrate, à la passivité<sup>1</sup> de la vie des sens, qui s'est soumis lui-même aux Dieux et qui s'intéresse aux hommes; si tu trouves tout le reste petit et sans prix à côté de ce génie, ne te laisse jamais incliner ni détourner vers autre chose, ne laisse le champ libre à rien qui puisse te distraire d'honorer avant tout ce bien spécial qui est tien. A ce bien conforme à la raison et au service de la cité<sup>2</sup>, rien d'étranger n'a le droit de faire obstacle, par exemple la louange des hommes, le pouvoir, la richesse, le plaisir: toutes ces jouissances peuvent paraître s'accorder un moment avec lui, mais elles l'asservissent tout à coup et l'égareront. Toi donc, je le répète, choisis librement et simplement ce qui vaut mieux<sup>3</sup>, et restes-y attaché. — Mais ce qui vaut mieux, c'est l'utile. — Au point de vue de l'être raisonnable, oui, l'utile; et poursuis-le. Mais l'utile au regard de l'animal? J'attends la preuve, et t'engage à veiller sans orgueil sur ton jugement<sup>4</sup>: tâche seulement de ne point te tromper dans ton examen.

1. [Couat: «aux passions des sens.» — Πείσις n'est point πάθος. Les Stoïciens (III, 16, 3<sup>e</sup> note) nomment *passion* (πάθος) un mouvement déraisonnable de l'âme. Comme l'établit le présent texte (cf. encore V, 26, 2<sup>e</sup> note; VII, 55: τὰς σωματικὰς πείσεις), la πείσις est un état du corps qui s'oppose (VI, 51; IX, 16) à l'activité libre (πράξις ou ἐνέργεια) de la raison. Il arrive d'ailleurs dans cet ouvrage — 2 fois sur 9 (VII, 66; IX, 41) — que πάθος tienne lieu de πείσις; mais la réciproque n'est pas vraie. Ici, l'opposition de la φαντασία à τῆς αἰσθητικῆς πείσεις (cf. *infra* III, 16, 5<sup>e</sup> note; V, 26, avant-dernière note) est celle des sensations surtout représentatives aux sensations surtout affectives, ces dernières étant d'ailleurs distinguées des sentiments (ὄρμαί).]

2. [ἀντικαθῆσθαι γὰρ τῷ λογικῷ καὶ ποιητικῷ ἀγαθῷ. — Ποιητικῷ est la leçon des manuscrits; elle est peu claire, et je préfère πολιτικῷ, adopté par Gataker et bien plus conforme à la doctrine de Marc-Aurèle, qui rapproche souvent les deux mots λογικὸς et πολιτικός. Ce rapprochement est particulièrement à remarquer [d'abord] à la seconde pensée du livre X, où l'auteur développe le même point, l'opposition entre ce qui est utile selon la nature raisonnable et ce qui l'est selon la nature animale: «ἔστι δὲ τὸ λογικὸν εὐθὺς καὶ πολιτικόν;» [puis à la fin de la 44<sup>e</sup> pensée du livre VI, où il reprend encore une fois sa théorie de l'utile: «συμφέρει δὲ ἐκάστῳ τὸ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ κατασκευὴν καὶ φύσιν· ἡ δὲ ἐμὴ φύσις λογικὴ καὶ πολιτικὴ.»]

3. [Couat: «le souverain bien.» — Mêmes mots changés à la phrase suivante. J'ai tenu à conserver en français le comparatif (τὸ κρείττον, et non τὸ ἄριστον) du texte grec: Il n'y a jamais, veut dire ici Marc-Aurèle, que deux partis à prendre.]

4. [Couat: «Montre-nous la chose, et préserve ton jugement de toute vanité.» — Nous donnons ici au verbe ἀποφαίνεσθαι le sens qu'il a d'ordinaire chez Marc-Aurèle (cf. VII, 33; VIII, 28; IX, 15). Le paragraphe suivant et deux textes déjà cités (VI, 44; X, 2) peuvent servir au commentaire de cette fin de pensée; ils affirment que cela seulement qui est utile à l'homme en tant qu'être raisonnable est bien. Mais entre ce qui est utile à l'homme en tant qu'animal et le bien, on ne peut établir (ἀποφαίνεσθαι) une identité. Qui affirme cette identité se trompe (qu'il y prenne garde: φύλασσε τὴν χρισίν); — et, vraiment, il ne se flatte point (ἀτύφως). Enfin, il peut être malaisé de déterminer (ἐξέτασιν ποιεῖσθαι) à coup sûr (ἀσφαλῶς) ce qui est utile à l'animal, comme le sage dit à coup sûr ce qui est utile à l'être raisonnable.]

## 7

N'honore jamais comme t'étant utile ce qui te forcerait à violer la parole donnée, à désertier l'honneur, à haïr, à soupçonner, à maudire, à feindre, à désirer quoi que ce soit que tu aies besoin de cacher derrière des murs ou des rideaux. Celui qui préfère à tout sa raison<sup>1</sup>, son génie et la célébration des mystères de la vertu<sup>2</sup> de son génie, ne fait pas de tragédie<sup>3</sup>, ne se lamente pas, n'a besoin ni de la solitude ni de la multitude; il vivra, chose essentielle, sans chercher ni fuir la vie; peu lui importe que son âme soit plus ou moins longtemps enfermée dans la prison du corps; faut-il la quitter dès maintenant, il s'en ira sans déchirement, comme s'il accomplissait toute autre action conforme à l'honneur et à la bienséance; pendant toute sa vie il ne s'est gardé que d'une chose : de s'égarer en des pensées étrangères à l'être raisonnable et sociable<sup>4</sup>.

## 8

Dans la pensée de l'homme qui s'est mortifié et purifié, il n'y a rien de gangrené, rien de souillé, rien qui suppure en dessous. Sa vie n'est jamais incomplète : quand le destin la lui prend à l'improviste, il ne ressemble pas à l'acteur tragique qui n'a pas encore achevé de jouer son drame jusqu'au bout. Rien en lui n'est servile ni affecté; il n'est ni attaché à rien ni violemment séparé de rien; il n'a à répondre de rien, à se cacher de rien.

1. [Couat : « son intelligence. »]

2. [Sur le sens de la « vertu » attribuée au « dieu intérieur », cf. *supra* p. 26, note 6 (rectifiée aux *Addenda*).]

3. [Il ne s'agit peut-être pas simplement ici, comme traduit Pierron, de « lamentations tragiques ». Le mot ἀπραγμάτως désigne dans les *Pensées* la simplicité de manières d'Antonin (I, 16), ou oppose la mort tranquille du sage (XI, 3) au martyr théâtral des chrétiens. Il est donc possible que « la tragédie » (entendez : le manque de simplicité) s'oppose ici aux « lamentations » comme deux excès entre lesquels est la vertu, — comme l'amour de la solitude et celui de la foule, pour reprendre les mots mêmes de Marc-Aurèle.]

4. [Couat : « c'est que sa pensée fût dans des dispositions qui ne conviendraient pas... » — Sur le sens de τροπή, cf. *infra* VII, 16, 2<sup>e</sup> note.]

## 9

Cultive en toi la faculté de juger<sup>1</sup>. C'est le point essentiel, si tu ne veux plus que le principe qui te dirige admette un jugement<sup>2</sup> en désaccord avec la nature et avec la constitution de l'être raisonnable. Or cette constitution suppose qu'on ne précipite pas son jugement, qu'on s'accommode avec les hommes et qu'on obéit aux Dieux<sup>3</sup>.

## 10

Mets donc de côté tout le reste et tiens-t'en seulement à ces quelques points. Rappelle-toi en outre que chacun ne vit que le moment présent, qui est imperceptible; tout le reste ou a été vécu ou est dans l'inconnu. Petit est donc l'instant que chacun vit, petit aussi ce coin de la terre où il vit, petite enfin la renommée la plus longue qu'on laisse après soi, et cette renommée se transmet par des hommes chétifs qui doivent bientôt mourir et qui ne se connaissent même pas eux-mêmes et ne connaissent certainement pas celui qui est mort autrefois<sup>4</sup>.

## 11

Aux préceptes déjà exposés ajoutez-en un encore : déterminer toujours et décrire l'objet de toute représentation qui s'offre<sup>5</sup> à l'esprit, afin de le voir à part et à nu, tel qu'il est

1. [Var. : « de concevoir des opinions. » — Cette « faculté de juger » (ὕποληπτικὴ δύναμις) n'est autre que le « principe directeur » lui-même. Ailleurs, Marc-Aurèle l'a appelé τὸ καταληπτικόν, et d'autres Stoïciens τὸ διανοητικόν et τὸ λογιστικόν. Cf. *infra* IV, 22, et la note.]

2. [Couat : « L'essentiel est que ton jugement cesse d'être dans ta raison... » — Jusqu'au dernier mot, cette traduction est littérale : dans celle que je lui substitue, le mot « admette » ne traduit qu'approximativement ἐγγένηται. J'ai fait pourtant la substitution, pour donner ici encore de ἡγεμονικόν l'interprétation qu'on a admise partout ailleurs (cf. en effet *supra* II, 2, et la 2<sup>e</sup> note; cf. pourtant *infra* IV, 22, en note), puis pour supprimer de la version française une répétition (« raison... raisonnable ») qui n'est pas dans le texte grec, enfin pour rendre plus sensible le rapport de cette pensée avec la première du livre IV, qui la complète, et où l'on rencontre une expression équivalente : « quand notre maître intérieur est d'accord avec la nature... »]

3. [« *Parere Deo libertas est* » : cette obéissance est la liberté pour le Stoïcien. — Cf. *infra* des expressions synonymes : V, 27 : σοφῶν θεοῖς; VII, 67 : εὐπειθῆς θεῶν.]

4. [Couat : « et qui ne connaissent ni eux-mêmes ni celui qui est mort autrefois. »]

5. [Couat : « l'idée de toute chose qui se présente. » — Voir la 4<sup>e</sup> note de la pensée.]

en son fond matériel, tout entier et sous toutes ses faces<sup>1</sup>, et de se dire son nom et le nom des éléments dont il se compose et dans lesquels il se résoudra. Rien n'est mieux fait pour élever l'âme que de pouvoir définir avec méthode et suivant la vérité chacun des objets qu'on rencontre dans la vie, que de le regarder toujours de façon à comprendre ce qu'est l'ensemble auquel il appartient et de quelle utilité il

1. [Couat : « afin d'en bien voir la nature et l'essence vraie, séparée de tout le reste. » — Je me suis expliqué ailleurs (IV, 21, dernière note; V, 23, 1<sup>o</sup> et 2<sup>o</sup> notes) sur l'interprétation du mot οὐσία : substance ou matière, pour le Stoïcisme, c'est tout un. — Je ne nie point qu'αὐτὸ ne soit parfois dans Marc-Aurèle, et dans des pensées qui rappellent celle-ci, comme un raccourci de l'expression αὐτὸ καθ' αὐτό, qu'à l'occasion il ne suffise à exprimer le fond des choses, la « nature » intime des êtres, et ne se puisse traduire par « en soi » (cf. *infra* XII, 29 : ἕκαστον δι' ὅλου αὐτὸ τί ἐστίν ὄραν; — XII, 18 : τί ἐστίν αὐτὸ ἐκείνο τὸ τὴν φαντασίαν σοι ποιῶν); mais je ne pense pas qu'il en aille de même ici, parce que γυμνὸν n'y pourrait rien ajouter au sens d'αὐτὸ ainsi compris, et parce qu'aucun nom ou pronom n'y soutient celui-ci, comme font ἐκείνο et ἕκαστον aux pensées 18 et 29 du livre XII : αὐτό, à mon sens, n'est point ici l'épithète de précision ou d'insistance qui fait valoir dans la phrase un autre mot; ce n'est que le régime du verbe, aussi indispensable qu'insignifiant. Non pas *id ipsum*, mais *id*. — Les mots καθ' οὐσίαν se joignent naturellement à ὁποῖον. 'Ὅποῖον καθ' οὐσίαν (= quel en son fond matériel) précise et traduit l'expression usuelle ὁποῖον καθ' αὐτό (= quel en son fond) dans le langage d'une secte qui réduit tout en matière, même la force, le principe efficient et formel des choses, l'âme des êtres, la loi ou la « raison » incluse dans les germes (cf. la définition de la « raison séminale » donnée par Chrysippe, dans Diogène Laërce, VII, 159 : « en tant que matière, un souffle, — πνεῦμα καθ' οὐσίαν »). On devra négliger, pour comprendre cette formule, la distinction des deux principes, matériels l'un et l'autre, que les Stoïciens apercevaient en tout objet, ou, comme ils disaient, en toute détermination de la matière, et que l'auteur des *Pensées*, en maint passage où il indique sa méthode (IV, 21; VII, 29; XII, 10, 18, 29, etc.), nous invite à toujours séparer : le principe déterminant (αἰτία, ποιόν) et la matière déterminée; on devra oublier surtout que, par opposition à celui-là, celle-ci s'appelle simplement et proprement matière (ὕλη, οὐσία); — et, de fait, étant instable et inerte, elle ne saurait être désignée plus précisément. Ici, il n'y a point de terme antithétique qui limite l'acception d'οὐσία.

Les traducteurs français de Marc-Aurèle s'accordent à réunir les mots καθ' οὐσίαν γυμνὸν, que tous ils interprètent à peu près de même (Pierron : « en soi et dans son essence; » Barthélemy-Saint-Hilaire : « dans son essence nue; » Couat : « la nature et l'essence vraie; » Michaut : « en son essence nue »). Sans doute, le mot « essence » se rattache étymologiquement au verbe « être » comme οὐσία à εἶναι : mais une équivalence étymologique n'est pas une traduction. Il est, d'ailleurs, inutile et hasardeux d'introduire un nom tel qu'« essence » dans la terminologie stoïcienne. C'est dépayser le lecteur. Si, par aventure, il était tenté de chercher en cette pensée l'opposition du principe efficient et de la matière, ce terme étrange ne pourrait-il pas signifier pour lui précisément le contraire d'οὐσία? L'adjectif voisin (*nue*, γυμνὸν) aiderait au contresens : lui-même, en effet, Marc-Aurèle a qualifié ainsi l'âme qu'enveloppe le corps (IX, 34; X, 1), le principe efficient dont la matière n'est que le vase impur ou l'écorce (XII, 2 et 8 : γυμνὰ τῶν φλοιῶν θεάσασθαι τὰ αἰτιώδη). Mais il suffit de substituer dans cette dernière phrase le mot propre à la métaphore, — οὐσίῳν à φλοιῶν, — pour établir l'absurdité de la locution καθ' οὐσίαν γυμνὸν.

Comment préciser le sens du mot γυμνὸν, ainsi isolé dans la phrase? Quel régime inexprimé, autre que τῆς οὐσίας, imaginer à côté de lui? J'ai cité tous les textes des *Pensées* où se rencontre cet adjectif. Ils ne nous éclairent pas. Mais les exemples qui, à la pensée VI, 13, expliquent le verbe ἀπογυμνοῦν expliqueront aussi bien γυμνὸν

est pour cet ensemble, quel est son prix par rapport au tout et aussi par rapport à l'homme, citoyen de la cité supérieure dont toutes les autres cités sont comme les maisons : qu'est-il ? de quoi est-il composé ? combien de temps doit-il durer, cet objet que je me représente en ce moment ? de quelle vertu ai-je besoin vis-à-vis de lui, douceur, courage, sincérité, confiance, simplicité, force d'âme, etc. 3 ? Il faut donc se dire à propos

ici. Mettre une chose à nu, c'est lui ôter tout le prestige qu'elle tient de la mode, de l'orgueil, de notre imagination et de notre sensualité. L'opposition, à la pensée VII, 68, de *πατ' οὐσίαν* et *πατὰ δόξαν* me paraît mettre hors de doute les explications qui précèdent.

L'interprétation des mots qui suivent est moins certaine : on peut presque dire qu'*ὄλα* est le plus vague des neutres ; *διηρημένως* a deux sens également plausibles, celui que lui donne Marc-Aurèle en un autre passage (XI, 16) et celui que suggère l'acception ordinaire de *διαίρεσις* (surtout à la pensée XII, 27) : il veut dire ou « séparément », ou « en faisant l'analyse ». Enfin, les mots peuvent ici se grouper différemment, soit qu'on fasse d'*ὄλον δι' ὄλων* une expression irréductible, soit qu'on voie en *δι' ὄλων* (mais alors *διὰ* est presque inutile) le régime de *διηρημένως*. C'est dire que j'accepterais à la rigueur les diverses traductions que mes devanciers ont données d'*ὄλον δι' ὄλων διηρημένως*, sauf pourtant celle de M. Michaut (« extrait dans sa totalité de la totalité des choses »), qui confond *ὄλα* et *τὰ ὄλα*. J'en ai moi-même entrevu deux autres : la définition, la description de l'objet, la distinction de ses éléments, sa localisation dans l'univers, tout cela implique « une analyse minutieuse et complète », c'est-à-dire une analyse (*διηρημένως*) qui ne néglige aucun caractère accessoire (*δι' ὄλων*), et nous permet d'atteindre l'objet même de notre représentation non pas en partie, mais tout entier (*ὄλον*). Cette dernière interprétation et celle que j'ai imprimée ci-dessus, qui ne diffèrent que par la traduction de *διηρημένως*, me semblent garanties pour le reste par deux lignes de la pensée VI, 13, la même à laquelle je demandais tout à l'heure l'explication de *γυμνόν* : « καθικνούμεναι αὐτῶν τῶν πραγμάτων καὶ διεξιούσαι δι' αὐτῶν, ὥστε ὀρεῖν κτλ. »]

1. [Coutat : « pour lui. »]

2. [τοῦτο, τὸ τὴν φαντασίαν μοι νῦν ποιοῦν. — Voilà une définition précise du mot *φανταστόν*, employé au début de cette pensée (cf. la 1<sup>re</sup> note). Elle était courante dans l'école, et on la retrouve dans les fragments de Chrysippe (Zeller, *Phil. der Gr.*, III<sup>3</sup>, p. 71, n. 3). Quand nous sommes dupes d'une illusion, que l'objet de notre représentation n'est pas réel, celle-ci ne se nomme plus *φαντασία*, mais *φάντασμα*. Tel paraît être du moins l'usage de Marc-Aurèle (cf. *Pensées*, III, 4 ; XI, 19) : d'autres Stoïciens, plus subtils, ont désigné par le mot *φάντασμα* l'objet de la représentation qui nous abuse, bien que dépourvu de réalité, et l'ont ainsi distingué de cette représentation même, qu'ils appelaient *φανταστικόν* (Zeller, *l. l.*, p. 71, n. 3).

J'ai traduit *τὸ τὴν φαντασίαν ποιοῦν* par : « l'objet de la représentation. » Littéralement, cette expression signifie : « ce qui provoque la représentation. » Le verbe *ποιῶ* a exactement la même valeur ici que dans l'expression *πόλεμον ποιῶ* (*bellum moveo*), que les grammairiens distinguent si soigneusement de *πόλεμον ποιοῦμαι* (*bellum gero*).]

3. [Coutat : « force d'âme, et le reste » ?]

On peut considérer tout ce qui précède cette phrase comme un développement des dernières lignes de la pensée 17-18 du livre XII. Les quatre questions que Marc-Aurèle s'y pose à propos de chaque objet, et qui s'y résument chacune en un mot (*αἴτιον*, *ὕλικόν*, *ἀναφορά*, *χρόνον*), ce sont des phrases qui les expriment ici. — Pour le principe efficient (*αἴτιον*), ou détermination, ou qualité (*ποιόν*), et pour la substance (*οὐσία*), ou matière (*ὕλη*), dont les noms, au lieu de s'opposer dans une antithèse, sont réunis dans une expression (*ὁποῖον κατ' οὐσίαν*) qui n'exprime (cf. la 2<sup>e</sup> note à cette même pensée) que le produit de ces deux facteurs, la phrase

de chaque chose : ceci me vient de Dieu; ceci est le résultat<sup>1</sup> de l'entre-croisement des faits et de leur rencontre dans la trame ourdie [et tissée] par la Fortune<sup>2</sup>; ceci me vient d'un compagnon de tribu, d'un parent, d'un associé qui ne sait pas ce qu'il doit faire conformément à la nature. Mais moi je le sais; aussi je le traite avec bienveillance et justice, suivant la loi naturelle de la solidarité. Je m'applique en même temps à assigner leur véritable prix aux choses indifférentes.

## 12

Si tu fais l'œuvre du moment présent, suivant la droite raison, avec zèle, avec énergie, avec douceur, sans te laisser détourner par rien d'accessoire, mais en conservant ton génie pur comme s'il te fallait déjà le rendre; si tu t'attaches à cela, sans rien attendre et sans rien fuir, te contentant d'agir dans le moment présent d'après la nature et d'observer courageu-

qui les désigne et qui se répète, à quelques lignes de distance, en termes presque identiques (ἐκ τίνων συγκέκριται..., ἐξ ὧν συνεκρίθη...), est sans doute assez vague; mais quant au principe que Marc-Aurèle nomme ἀναφορά (littéralement : rapport) et que nous traduisons assez librement (voir le livre XII) par les mots de « fin » ou de « cause finale », c'est peut-être ici (des mots ὁπίω τινὶ τῷ κόσμῳ = « ce qu'est l'ensemble auquel il appartient » jusqu'à ὡσπερ οἰκίαι εἰσίν = « sont comme les maisons ») qu'on en trouverait la définition la plus exacte. C'est d'abord le rapport des choses à l'univers, — un rapport de finalité, sans doute, s'il est vrai que les choses soient faites pour l'univers; mais c'est ensuite le rapport assez différent des choses à l'homme, citoyen de ce même univers en qui il trouve également sa fin.

La présente phrase et celles qui suivent expriment le rapport inverse, — celui de l'homme aux choses, — qui se déduit naturellement de tout ce qui précède. On n'en trouvera pas l'équivalent à la pensée XII, 17-18, — à laquelle ce texte peut ainsi servir à la fois de paraphrase ou de commentaire, et de conclusion.]

1. [M. Couat semble avoir oublié ici un mot : σύλληξις, qui signifie d'ordinaire « groupement par tirage au sort », ou simplement « réunion fortuite », et qui a pu sembler étrange chez Marc-Aurèle. On a proposé de lire σύννησιν. Cependant, on admet bien τύχη dans la même phrase (cf. la note suivante). Évidemment, les deux sens de ces deux mots — qu'il faut savoir entendre — doivent confiner. Pour un Stoïcien, σύλληξις signifiera à peu près « la réunion dans un même destin ». On a vu, à la fin du livre I, Marc-Aurèle rendre grâce aux Dieux et à la Bonne Fortune, c'est-à-dire à la Providence; les Stoïciens peuvent adorer la Providence sous le nom de cette autre déesse, la Parque (σύλληξις est un mot de même famille que Λάχσεις) qui tient le fil de nos destinées. Plus bas (IV, 34), c'est à Clotho (dont le nom se retrouve ici dans le mot σύγλωσις) que Marc-Aurèle nous engage à nous abandonner. — Il était difficile de rendre le mot lui-même que M. Couat paraît avoir négligé : j'en ai mis l'équivalent dans la phrase, une ligne plus loin.]

2. [La Fortune, et non le hasard. Il s'agit ici de la divinité nommée à la dernière ligne du livre I, et qui, pour les Stoïciens, s'identifiait avec l'εἰμαρμένη (Zeller, III<sup>3</sup>, p. 158, n. 2). Sur l'emploi du mot τύχη dans les *Pensées*, cf. *supra* II, 3, dernière note.]

sement la vérité dans tes moindres paroles, tu vivras bien<sup>1</sup>.  
Or, personne ne peut t'en empêcher.

## 13

De même que les médecins ont toujours à leur portée des appareils et des instruments pour les interventions subites, de même aie toujours à ta disposition les dogmes<sup>2</sup> pour connaître les choses divines et humaines et accomplir les moindres actes en te rappelant le lien qui les unit les unes<sup>3</sup> aux autres. Tu ne mèneras à bien aucune affaire humaine sans la rapporter aux choses divines<sup>4</sup>, et réciproquement.

## 14

Ne te disperse plus ; tu n'auras le temps de lire<sup>5</sup> ni tes propres mémoires, ni l'histoire de l'ancienne Rome et de la Grèce, ni les extraits d'auteurs que tu avais réservés pour ta vieillesse : hâte-toi donc vers le but, renonce aux vaines espérances ; aide-toi toi-même si tu as souci de toi, tandis que tu le peux encore.

## 15

On ne sait pas [tout] ce que signifient les verbes voler, semer, acheter, être en repos<sup>6</sup>, voir ce qu'il faut faire ; ce n'est pas avec les yeux mais avec une autre vue que l'on s'en rend compte.

## 16

Corps, âme, raison<sup>7</sup> : au corps les sensations<sup>8</sup>, à l'âme ses

1. [Définition du *κατόρθωμα*. Comment ce mot ne se rencontre-t-il pas dans les *Pensées*? Cf. III, 1, en note ; III, 16, note finale.]

2. [Couat : « les jugements qui te permettent de connaître ; » et : « ta doctrine. »]

3. [Couat : « les uns. » — Le *lapsus* est évident.]

4. Var. : « Tu ne feras bien rien de ce qui touche aux hommes sans le rapporter à Dieu. »]

5. [Cf. *supra* II, 2, et la 1<sup>re</sup> note (p. 19, n. 3).]

6. [Voir dans Zeller (*Phil. der Gr.*, III<sup>3</sup>, p. 115, note 2) un sens proprement stoïcien du verbe *ἡσυχάζειν* dans l'expression *λόγος ἡσυχάζων*.]

7. [Voir cette note à la suite des *Pensées*, où nous avons dû la rapporter.]

8. [Sur l'attribution, constante dans les *Pensées*, de la sensation au corps, cf. *infra* V, 26, avant-dernière note.]

instincts et ses mouvements<sup>1</sup>, à la raison les jugements<sup>2</sup>. Recevoir les représentations par empreinte<sup>3</sup>, même le bétail en est capable; être tiré en sens divers par l'instinct est aussi un privilège des bêtes fauves<sup>4</sup>, des androgynes, d'un Phalaris, d'un Néron; accomplir sous la conduite de la raison l'acte qu'on juge convenable<sup>5</sup> n'est étranger ni à ceux qui ne

1. [Couat : « tendances. » Var. : « impulsions instinctives. » — A vrai dire, il n'y a pas en français de traduction littérale du mot ὄρμη. Stobée (*Ecl.*, II, 160) le définit : φορὰ ψυχῆς ἐπί τι. Quelques lignes plus loin, il oppose l'ὄρμη des êtres raisonnables à celle des êtres sans raison, et parmi les variétés de la première, il compte la volonté (βούλησις) et la volonté réfléchie (αἴρεσις); il dit aussi qu'on appelle ὄρμαι en particulier les tendances (ἐξίς ὀρμητικῆ) et les désirs (ὄρουσις?). Le sens du mot est donc très étendu : il désigne à la fois, si l'on excepte la sensation, tous les faits affectifs et de volonté; et la définition très générale qu'en donne Stobée : « un mouvement (ou un élan?) de l'âme vers un objet » serait inexacte si elle était plus précise.

En soi, l'ὄρμη n'est donc point mauvaise. Sa qualité dépend de la nature du jugement qu'elle implique. C'est ainsi que l'ὄρμη que provoque un jugement irréfléchi peut être une passion (πάθος) : ἐν εἴδει τὸ πάθος τῆς ὀρμῆς ἐστὶ, dit Zénon dans Stobée (*Ecl.*, II, 164). Car, bien que déraisonnable (πάθος δ' εἶναι φασὶν ὀρμῆν πλεονάζουσας καὶ ἀπειθῆ τῷ αἰρουμένῳ λόγῳ ἢ κίνησιν ψυχῆς παρὰ φύσιν, continue Stobée), la passion n'en est pas moins en nous une œuvre du principe directeur (cf. deux notes plus haut et IV, 22, en note) : aussi n'appartient-elle qu'à l'homme. Il y aurait donc finalement au moins trois grands types d'ὄρμαι : celles des bêtes; celles des « égarés » (VI, 22), ou de ceux dont la raison se tourne contre elle-même; celles de l'homme de bien, dont l'âme n'a que des mouvements conformes à sa nature, et dont la « vertu consiste en l'absence de passions » (Pseudo-Plutarque, *Vie d'Homère*, 134.)

2. [Var. : « les croyances réfléchies. » — Voir la note finale.]

3. [Couat : « recevoir les empreintes des choses par la perception. » — Je dois à M. Hamelin la traduction que j'ai admise. — Les mots τυποῦσθαι φανταστικῶς (qu'on retrouvera plus bas, VI, 16) rappellent la définition que cite Plutarque (*comm. not.*, 47), sans doute d'après Cléanthe ou Zénon : φαντασία τύπωσις ἐν ψυχῇ. L'âme, ou plutôt le principe directeur (*infra* V, 26, 6° note; XI, 20, note finale), est comparée à une cire molle où la sensation s'imprime comme un sceau. Malgré la critique de Chrysippe (Sextus Empiricus, *adv. Mathem.* VII, 229 : le débat est résumé dans Zeller, *Phil. der Gr.*, III<sup>3</sup>, p. 72, note 4), cette métaphore trop précise, qui ne permet pas de comprendre que l'âme puisse recevoir deux ou plusieurs impressions à la fois, avait survécu et gardé faveur parmi les Stoïciens. Le mot plus abstrait et plus exact, ἑτεροιώσις, que Chrysippe avait substitué à τύπωσις, et qui rappelle, d'ailleurs, l'ἀλλοιώσις d'Aristote, n'est employé qu'une fois dans les *Pensées* (IV, 39), où il s'applique au corps et aux antécédents physiologiques de la représentation.

Juste ou non, la métaphore de Zénon et de Marc-Aurèle sépare nettement la représentation de la sensation. L'une est l'empreinte, l'autre le cachet. C'est l'entendement qui reçoit la représentation, c'est du corps qu'elle lui vient. Autrement dit, l'explication de la φαντασία que contiennent les mots τυποῦσθαι φανταστικῶς la rattache à l'αἰσθησις comme un effet à sa cause : mais la proposition voisine σώματος αἰσθήσεις la situe en un monde différent.]

4. [Couat : « appartient même à la brute; être tiré en sens divers par l'instinct est aussi un privilège des bêtes. » — Cette traduction, qui n'est conforme ni à l'étymologie ni à l'usage des mots, a été désavouée, en quelque sorte, par M. Couat, dans les autres passages où il a retrouvé (IV, 28; VI, 16) les βοσκήματα en face des θηρία. Là, il a écrit « animaux domestiques et animaux sauvages », ou bien « bestial » pour βοσκηματώδες, « sauvage » pour θηριώδες.]

5. [Je choisis ici la seconde version de M. Couat, qui suit le texte traditionnel : je me suis borné à y corriger « intelligence » en « raison ». La phrase ainsi traduite — τὸ... τὸν νοῦν ἡγεμόνα ἔχειν ἐπὶ τὰ φαινόμενα καθήκοντα — a été reportée par Gataker quatre lignes plus loin, après la proposition τὸ ἰδίον ἐστὶ τοῦ ἀγαθοῦ. Dans la note



croient pas aux Dieux, ni à ceux qui trahissent leur patrie, ni à ceux qui osent tout faire, une fois la porte fermée<sup>1</sup>. Si ces facultés appartiennent aussi aux diverses catégories que j'ai nommées<sup>2</sup>, quel est donc le bien propre à l'homme vertueux? C'est d'aimer et d'accueillir ce qui lui arrive, tout ce qui forme la trame de sa destinée; c'est de ne pas souiller le génie qui habite dans sa poitrine, de ne pas se laisser troubler par la foule des impressions sensibles<sup>3</sup>, mais de demeurer serein, modestement soumis à Dieu, sans jamais rien dire contre la vérité, sans jamais rien faire contre la justice. En vain, tous les hommes se défient de lui parce que son existence est simple, pudique, tranquille; il ne s'indigne contre personne et ne se détourne pas de la route qui le conduit au terme de la vie, vers lequel nous devons nous avancer purs, calmes, détachés de tout, en libre accord avec notre destinée<sup>4</sup>.

## LIVRE IV

### 1

Quand notre maître intérieur est d'accord avec la nature, les événements de la vie le trouvent disposé à se plier facile-

ment, j'examinerai les raisons et les avantages d'un déplacement que, par respect du texte, je me suis à mon tour efforcé d'éviter. M. Couat déclare en note ne s'être «rallié qu'après beaucoup d'hésitations à la leçon des manuscrits».]

1. [Var. : «qui se livrent à tous les excès.» — Des deux façons, M. Couat a traduit la conjecture de Coraï : πᾶν ὅτιοῦν ποιοῦντων. Le texte des manuscrits ne donne que ποιοῦντων. La chute des mots précédents s'expliquerait par leur ressemblance graphique avec le début de celui qui reste.]

2. [Dans la phrase que nous ont transmise les manuscrits : εἰ οὖν τὰ λοιπὰ κοινά ἐστι πρὸς τὰ εἰρημένα, λοιπὸν τὸ ἰδίον ἐστι τοῦ ἀγαθοῦ κτλ..., l'opposition des mots τὰ λοιπὰ et λοιπὸν me choque autant que M. Stich. Ce dernier, au lieu de τὰ λοιπὰ, voudrait pouvoir lire soit τᾶλλα πάντα, soit ταῦτα πάντα. Et nous le voudrions comme lui, si la paléographie s'y prêtait suffisamment. Il paraît plus simple de supprimer λοιπὸν, en supposant λοιπὰ écrit dans l'archétype à la fin et au-dessous d'une ligne, et par suite copié deux fois, légèrement modifié la seconde. On peut aussi imputer à l'auteur lui-même, qui aurait réellement écrit λοιπὸν, en lui donnant le sens de «donc, alors», une négligence de style dont il n'est pas coutumier. Quoi qu'il en soit, τὰ λοιπὰ, τᾶλλα πάντα et ταῦτα πάντα ne pourraient avoir ici que la même signification. A la différence du français, le grec et le latin disent volontiers : «les autres,» par opposition à ce qui suit. — On comprend de même que dans la proposition κοινά ἐστι πρὸς τὰ εἰρημένα le pronom sous-entendu au datif qu'il faut rétablir pour l'interpréter (ἀνθρώπου) désigne l'homme de bien, dont il n'a pas encore été parlé.]

3. [Couat : «de ses perceptions.»]

4. [Voir cette note à la suite des *Pensées*, où nous avons dû la rapporter.]

ment à ce qui lui est donné et à ce qui est possible. Il ne préfère aucune matière d'action déterminée; mais il suit son idée, se réservant de faire <sup>1</sup> de ce qui est dirigé contre lui la matière de son action. Ainsi, quand des objets qui pourraient éteindre une faible lampe tombent dans le feu, celui-ci s'en rend maître; il s'assimile en brillant d'un plus vif éclat tout ce qui lui est apporté, il le consume et s'en sert pour grandir.

## 2

N'agis jamais au hasard ni sans rapporter aux principes de l'art de vivre la maxime de ton action <sup>2</sup>.

1. [Couat: « il se porte, mais sous réserve, vers les choses les meilleures, et il fait...; » et, en note :

« Les manuscrits donnent *πρὸς τὰ ἡγούμενα*, qui n'a pas de sens. Je crois qu'il faut lire *προηγμένα*, mot familier à la langue stoïcienne et qui signifie: « les choses placées le plus près du bien, » ou, avec moins de précision: « le bien. » Le sage a en vue le bien, mais il prévoit les obstacles qui l'en séparent, et de ces obstacles mêmes se fait une occasion d'exercer sa vertu. »

Je n'ai pas cru pouvoir accepter la conjecture *προηγμένα*. D'abord, on n'en saurait donner ici, comme l'avoue M. Couat, qu'une traduction détournée; et ce mot, à cause de l'usage qui en est fait, de la théorie capitale qui se résume en lui, tient une trop grande place dans la terminologie stoïcienne pour ne point avoir un sens très précis. Un texte de Zénon (cité par Stobée, *Ecl.*, II, 156) définit cette expression qu'il inventa: ὁ ἀδιάφορον ὃν ἐκλεγόμεθα κατὰ προηγούμενον λόγον, et la distingue formellement d'ἀγαθόν (le bien): οὐδὲν δὲ τῶν ἀγαθῶν εἶναι προηγμένον.... οὐδὲ γὰρ ἐν αὐτῇ τὸν προηγούμενον εἶναι τὸν βασιλέα ἀλλὰ τὸν μετ' αὐτὸν τεταχμένον, « car le premier des courtoisans n'est pas le roi, mais le premier après le roi. » La santé, la vie, la fortune ne sont pas des biens pour les Stoïciens; néanmoins Stobée, un peu plus haut (152, fin), les donnait comme exemples de *προηγμένα*. — En second lieu, la correction de *ἡγούμενα* en *προηγμένα* est bien hardie. — Les mots τὰ ἀγόμενα (« les choses qui attirent à elles ») que propose M. Stich se rapprochent sans doute beaucoup plus du texte des manuscrits; mais s'ils sont synonymes de τὰ προηγμένα, on ne voit ni pourquoi Marc-Aurèle aurait renoncé ici à une locution consacrée dans l'école, ni l'avantage qu'il aurait eu à employer une périphrase aussi vague pour désigner le bien; s'ils expriment une tout autre idée, c'est sans doute celle que traduit l'expression τὸ προηγούμενον, à la pensée V, 20, qui reprend, presque dans les mêmes termes, la théorie exposée ici. — Paléographiquement, τὰ προηγούμενα, conjecture de Gataker, que j'accepte, ne diffère pas plus que τὰ ἀγόμενα de τὰ ἡγούμενα. Marc-Aurèle donne en général à τὰ προηγούμενα le sens de *prima* ou *priora* (IV, 45; VII, 55; VIII, 49); ou parfois un sens dérivé: par exemple (V, 20), celui de *proposita*. C'est celui que j'ai adopté ici.

La théorie de l'action sous réserve (*ὑπεξίφρασις*, *exceptio*) est assez nettement exposée ici et plus bas (V, 20) pour qu'il soit inutile d'y rien ajouter. On verra plus loin (XI, 20, note finale) comment les Stoïciens s'en servent pour établir la liberté. Avant Marc-Aurèle, Sénèque (*ad Lucillum*, 85, 39) avait écrit: « Tu sapientem premi putas malis? utitur. »]

2. [Couat: « N'accomplis jamais aucun acte au hasard et sans avoir examiné de manière à n'en négliger aucune les règles pratiques qui le concernent. » — M. Couat donne ici, et de même plus loin (XI, 5), une traduction inadmissible de *θεώρημα*, après l'avoir entendu différemment au livre I (7 et 8). Ici et au livre XI, on dirait

## 3

On cherche des refuges où se retirer, des campagnes, des plages, des montagnes; toi aussi, c'est ce que tu désires avant tout. Mais tout cela est bien peu digne d'un philosophe, puisque tu peux, au moment où tu le voudras, te retirer en toi-même. Nulle part l'homme ne trouve une retraite plus calme et plus de repos que dans son âme, surtout celui dont le dedans est tel: qu'en se penchant pour y regarder, il retrouve toute sa sérénité; je veux dire par sérénité l'état d'une âme bien réglée. Procure-toi donc sans cesse à toi-même cette retraite, et renouvelle-toi. Aie à ta disposition quelques maximes courtes et élémentaires qui, s'offrant à

qu'il a lu θεωρήσις. Le suffixe final de θεωρήμα, l'emploi constant du mot en géométrie, le voisinage de τέχνη à la pensée XI, 5, comme ici, nous font d'abord rapprocher, pour la signification, θεωρήμα de δόγμα, — terme familier aux Stoïciens. Voici un texte de Sénèque, parmi vingt autres, sur ce qu'il nomme les *arts contemplatifs*, — entendez: les sciences *théoriques* de la classification d'Aristote (*ad Lucilium*, 95): « Nulla ars contemplativa sine decretis suis est, quae Graeci vocant δόγματα...; quae in geometria et in astronomia invenies. Philosophia autem contemplativa est... » Est-il arbitraire d'en conclure que les *dogmes* sont les *théorèmes* de la philosophie, et les *théorèmes* les *dogmes* des mathématiques? — Pour le mot τέχνη, il est bien évident qu'il désigne ici la philosophie, art (ou science) de la vie et de la vertu (cf. *infra* IV, 31; XI, 5, et les notes).

Contrairement à l'usage de Sénèque, qui, dans la même lettre où il traduit δόγματα par *decreta* (principes), distingue en philosophie les *principes* et les *préceptes*, Marc-Aurèle désigne les deux choses (cf. *supra* III, 13) du seul nom de *dogmes*. Et il a raison contre Sénèque et les autres que suit Sénèque, si les préceptes ne sont, en somme, que les corollaires des principes, ou les principes de la pratique. De même que le géomètre, de théorèmes en théorèmes, arrive aux applications, le philosophe, qui de la métaphysique aboutit à la morale, appellera encore δόγματα — ou θεωρήματα — des règles de conduite. Il semble bien que ce soit le cas ici.

Τὸ συμπληρωτικόν, en effet, c'est l'unité qui finit un nombre dans la série infinie des nombres; c'est dans le compte des membres de la société humaine (XI, 8), ou des actes qui manifestent la vie de cette société (IX, 23), la dernière unité, qui, pour un moment, parfait le tout: dans l'ordre moral, c'est la perfection suprême, le bien (V, 15). Il est aisé de conserver ici ce sens à ce mot. Si toute philosophie tend à la pratique, et si tout acte du sage est raisonné, la raison de chacune de ses actions, au moment où il l'accomplit, est bien *le dernier mot* de sa doctrine. La doctrine stoïcienne est, sur ce point, celle de Kant: j'ai cru pouvoir accentuer ce rapport en faisant passer dans cette traduction les termes d'une formule célèbre de ce philosophe.

J'ai donc traduit θεωρήμα par « maxime »; entendu θεωρήμα συμπληρωτικόν, comme une « maxime rapportée »... à un corps de doctrine, qu'elle achève. Si j'ai beaucoup allongé le texte en rendant par « les principes de l'art de vivre » le seul mot grec τέχνης, c'est que ce terme est aussi intraduisible que le latin *ars*. Dans l'idée qu'expriment *ars* et τέχνη sont confondues les deux notions que distinguent en français les mots *art* et *science*.]

1. [Var.: « qui a au dedans de lui-même des principes tels qu'en les considérant il retrouve... » — Pour justifier cette traduction, M. Couat invoque la pensée III, 13.]

ton esprit, suffiront à t'affranchir de tout chagrin et à te renvoyer sans aucun sentiment d'irritation dans le milieu où tu vas rentrer. De quoi, en effet, t'indigner? De la méchanceté des hommes? Reporte-toi à cette loi que les êtres raisonnables sont nés les uns pour les autres, que la tolérance est une partie de la justice, que les hommes sont coupables malgré eux<sup>1</sup>, que des milliers d'entre eux, après s'être fait la guerre, après avoir soupçonné et haï, après avoir été percés de coups, ont été couchés par la mort et réduits en cendre; réfléchis à tout cela et cesse de te plaindre. T'indignes-tu de la part qui t'est faite dans l'univers? Rappelle-toi le dilemme : ou une Providence ou des atomes, et aussi par combien d'arguments on t'a démontré que l'univers est comme une cité<sup>2</sup>. Est-ce encore ton corps qui va te tourmenter? Réfléchis que la pensée, une fois qu'elle s'est reprise et qu'elle connaît sa propre indépendance, ne se mêle en rien aux mouvements doux ou rudes du souffle vital<sup>4</sup>; pense à tout ce que tu as entendu et appuyé de ton assentiment sur le plaisir et la douleur. Vas-tu donc te préoccuper de la gloriole? Mais vois avec quelle rapidité tout s'oublie; vois des deux côtés de toi le gouffre infini du temps, la vanité du bruit que nous faisons, l'inconstance et l'incertitude de la

1. πᾶσαν αὐτὴν ἀποκλύσαι. — Cette proposition, comme l'a montré Gataker, n'a aucun sens : αὐτὴν ne peut pas se rapporter au mot ψυχὴν, qui n'est exprimé ni dans cette phrase ni dans la précédente; d'ailleurs, ψυχὴν ἀποκλύσαι ne signifierait rien. La suite des idées appelle un mot tel que ἀνίαν, adopté par Gataker, λύπην conjecture de Reiske. La plupart des manuscrits donnent ἀποκλύσαι, qui, avec λύπην pour complément, peut à la rigueur s'expliquer. Les manuscrits A et D donnent ἀποκλείσαι, qui ne vaut guère mieux. Je propose ἀπολύσαι.

2. [Marc-Aurèle accepte donc, ainsi que la généralité des Stoïciens de l'époque impériale, la proposition socratique : « Nul n'est méchant volontairement. » Il revient même assez volontiers sur cette idée (cf. II, 1; VII, 63; VIII, 14; XI, 18, 3°; XII, 12), et, en cela, s'écarte encore (cf. II, 10; IV, 21, et les notes) de la doctrine primitive du Portique : Stobée atteste, en effet (*Ecl.*, II, 190), que les Stoïciens condamnaient l'indulgence qui suppose que la faute est involontaire, « πάντων ἀμαρτανόντων παρὰ τὴν ἰδίαν κακίαν. » En laissant l'homme responsable de fautes qu'ils imputaient à sa méchanceté, Zénon et ses disciples pensaient empêcher que la passion fût une excuse; en revenant à la tradition socratique, Épictète et Marc-Aurèle restent d'accord avec leurs théories déterministes.]

3. [Cf. la pensée suivante.]

4. [Couat : « Aux mouvements légers ou violents du souffle vital. » — Ces « mouvements », que d'autres passages, que la phrase même qui précède celle-ci (τὰ σωματικὰ) attribuent au corps, sont les plaisirs et les douleurs. Il n'y a aucune pensée où Marc-Aurèle ait plus nettement confondu le « souffle » et la « chair ». Cf. *infra* V, 26, l'avant-dernière note, où sont rassemblés les textes qui définissent la sensation.]

renommée<sup>1</sup>, la petitesse de l'endroit où elle est circonscrite. Toute la terre n'est qu'un point; quelle place y occupe pourtant le petit coin où nous habitons? Et dans ce coin combien feront notre éloge, et que valent-ils? Enfin, souviens-toi que tu as en toi-même un petit domaine où tu peux te retirer. Avant tout, ne t'agite pas, ne te raidis pas; sois libre; considère les choses virilement, en homme, en citoyen, en être né pour mourir. Voici maintenant les deux règles de conduite que tu dois avoir le plus présentes à l'esprit pour y réfléchir. D'abord, les choses ne touchent pas l'âme<sup>2</sup>; elles sont extérieures et insensibles; nos tracas ne viennent que de l'opinion que nous nous en faisons. En second lieu, tout ce que tu vois autour de toi se transforme presque instantanément et va ne plus être; de combien de changements n'as-tu pas été le témoin? Songes-y sans cesse. Le monde n'est que métamorphose<sup>3</sup>; la vie n'est que ce qu'on en pense.

## 4

Si l'intelligence nous est commune à tous, la raison, qui fait de nous des êtres raisonnables<sup>4</sup>, nous est aussi com-

1. τῶν ἐφ' ἡμῖν δοκούντων. — Ces mots n'ont pas de sens. Gataker lisait : τῶν εὐφημῶν δοκούντων, qui est acceptable. Mais δοκούντων affaiblit l'idée. J'aimerais mieux ἐπευφημούντων (cf. X, 34). D'autre part, le futur ἐπαινεσόμενοι, qui se rencontre plus loin, semble indiquer qu'il s'agit de la renommée qui suit un homme après sa mort, de ce que Marc-Aurèle nomme ὑστεροφημία. Je ne serais donc pas éloigné de lire ὑστεροφημούτων. Rapprochez les expressions employées dans une pensée précédente : ἡ δὲ φήμη ἄκριτον (II, 17).

2. [Nous retrouverons plus loin cette maxime (V, 19; cf. une variante, VII, 2, 4<sup>e</sup> note). On verra (VI, 11) que Marc-Aurèle a parfois jugé bon de l'atténuer. Ici, nous devons entendre par « âme » la raison ou la « pensée », que tout à l'heure (cf. deux notes plus haut) il distinguait si nettement du souffle vital. (Sur la valeur de ψυχή dans cette opposition, cf. *infra* V, 33, note finale.)]

3. [Posidonius (dans Stobée, *Ecl.*, I, 432-436) distinguait quatre types de *changements* (μεταβολαί), ou, comme il disait encore, de *morts* et de *naissances* : trois sont *quantitatifs*, et n'affectent pas la matière elle-même, qui ne saurait, en effet, ni croître ni diminuer, mais les déterminations (ποιὰ ou ποιῶ) de la matière, c'est-à-dire êtres et choses. Ce sont : la *combinaison* (σύγχυσις), la *division* (διαιρέσις) et la *dissolution* (ἀνάλυσις). Un seul changement peut atteindre la matière même, c'est le *changement d'état*, ou *d'éléments* (le passage de l'eau à l'air, de l'air au feu, etc.). Les Stoïciens l'appellent ἀλλοίωσις : c'est ce mot que M. Couat traduit approximativement par « métamorphose ». On peut, d'ailleurs, s'en tenir à cette approximation, si ἀλλοίωσις ne garde pas dans ce passage son sens précis, mais n'est pris par l'auteur que comme synonyme de μεταβολή, déjà employé à la phrase précédente.]

4. [Var. : « par laquelle nous sommes capables de raisonner. » — Ici, Marc-Aurèle distingue la raison en tant qu'elle nous définit, et la raison en tant qu'elle nous gouverne. — Ce procédé de raisonnement était familier aux Stoïciens. Cf. Cicéron, *de Legibus*, I, 12, 33 : quibus ratio a natura data est, iisdem etiam recta ratio data est : ergo

munne; si cela est vrai, la raison qui nous prescrit ce qu'il faut faire ou ne pas faire nous est commune; si cela est vrai, la loi nous est commune; si cela est vrai, nous sommes concitoyens; si cela est vrai, nous sommes membres d'un même État; si cela est vrai, le monde est comme une cité. De quel autre État, en effet, dira-t-on que la race humaine tout entière fait partie? C'est de là, de cette cité commune que nous tenons l'intelligence [elle-même], la raison et la loi; car d'où nous viendraient-elles? De même qu'en moi ce qui est terrestre est une partie [détachée] d'une certaine terre, que ce qui est humide appartient à un autre élément, que ce qui est souffle, chaleur et feu émane d'une source spéciale<sup>1</sup> (car rien ne sort de rien ni ne disparaît dans le néant<sup>2</sup>), de même mon intelligence vient de quelque part<sup>3</sup>.

## 5

La mort est, comme la naissance, un mystère de la nature; l'une se fait par la combinaison des mêmes éléments dont

*et lex, quae est recta ratio in jubendo et vetando.* Marc Aurèle, on le voit, a supprimé ici l'un des membres du sorite : il ne nomme pas la *raison droite*.]

1. [Marc-Aurèle semble négliger ici les ἀλλοιώσεις qui transforment les corps des animaux morts en sang vivant et même (*infra* IV, 21) en air et en feu. Il fait de même lorsqu'il s'approprie (*infra* VII, 50) les vers du Chrysippe d'Euripide : on dirait qu'entre la naissance et la mort il a oublié la vie.

En réalité, cette objection ne porterait guère que sur les expressions employées : encore Marc-Aurèle a-t-il indiqué à l'avance dans quel sens il les prenait. Les mots « vient » et « source » — qui traduisent d'ailleurs exactement le grec ἦκει et πηγῆς — marquent ici moins la filiation que l'appartenance. Notre âme dérive de l'âme du monde en ce sens surtout qu'elle en fait partie. C'est une façon de parler panthéiste. Au milieu de la pensée, le rapprochement des mots μετέχειν et ἐκείθεν qui en éclaire toute la fin; dans la dernière phrase, l'équivalence non moins significative d'ἀπομεμέρισται et ἦκει ποθὲν ne sauraient nous étonner davantage que le début d'une des pensées suivantes (IV, 14) : « Tu es né partie du tout : tu disparaîtras dans l'être qui t'a engendré. »

Au reste, cette dernière expression et ici même les mots ἦκει et πηγῆς sont vrais à la lettre, si je me considère non dans mon état présent, mais dans mes origines les plus lointaines. En remontant, suivant le conseil d'Épiclète (*Diss.* I, 9, 4), du père à l'aïeul, de l'aïeul au bisaïeul, et ainsi jusqu'au premier ancêtre et jusqu'à la raison séminale d'où il est issu, j'atteins la raison universelle et la première terre et le premier souffle de feu. De chacun de ces éléments primordiaux quelque chose a passé en moi sans changer, si l'hérédité des traits, du geste, de la santé, de l'intelligence n'est point un mythe; et de ce que j'ai reçu à ma naissance quelque chose aussi dure en moi jusqu'à ma mort, qui me permet de me définir : c'est ma ποιότης (IV, 14, en note). Si peu que soit cette ποιότης, au milieu de toute ma matière qui s'écoule, même la matière de mon âme, c'est elle seule en moi qui est moi... Marc-Aurèle a cru pouvoir ici négliger le reste.]

1. [Conjecture de Nauck.]

3. [Terre, eau, air, feu, voilà, pour la physique antique, les quatre éléments. Ici,

l'autre n'est que la décomposition<sup>1</sup>. Il n'y a rien là dont personne ait à rougir; cela n'est nullement contraire à la loi de l'être raisonnable et au plan de sa constitution.

## 6

C'est une nécessité de la nature que des gens de cette espèce agissent ainsi. Celui qui ne le veut pas veut que la figue n'ait pas de suc. Pour conclure, rappelle-toi que dans un temps très court toi et cet autre vous serez morts; peu après, il ne restera même plus votre nom.

Marc-Aurèle les retrouve en nous, tous les quatre, à côté de l'intelligence, qu'il met à part : il semble que celle-ci soit constituée d'un cinquième élément, plus subtil encore et plus pur que le feu lui-même. Lorsqu'il adapte ainsi à son Stoïcisme la doctrine péripatéticienne de la *quinta natura* (cf. encore XI, 20, et la note finale), Marc-Aurèle paraît s'écarter de la tradition de Zénon, qui, au rapport de Cicéron (*Acad.* I, 11, 39), déclarait cette notion superflue : *statuebat enim ignem esse ipsam naturam, quae quibusque gigneret, et mentem atque sensus*. En marquant entre le feu et le « feu artiste » une différence que peut-être personne avant lui dans l'école n'avait jugée aussi profonde, l'auteur des *Pensées* voulait, sans doute, épurer le concept du « dieu intérieur ». Il ne l'a, d'ailleurs, jamais conçu comme absolument immatériel; il n'a non plus jamais prétendu, comme Aristote, que la raison nous vient du dehors (ἄρραθεν), si ce n'est lorsqu'il disait, comme ici, en langue de panthéiste, que tout en nous vient du dehors. Au contraire, il s'est représenté la raison (V, 33) comme alimentée par les exhalaisons du sang, de même que les astres par les émanations de la mer. Et cela est la pure doctrine du Portique. — Il n'en est pas moins vrai qu'en dédoublant l'âme, il a été insensiblement conduit à la mutiler. C'est ainsi qu'assez souvent (V, 33, note finale; XI, 20; 14, etc.) l'opposition que sa piété s'est complu à chercher entre le « souffle ou la flamme », c'est-à-dire vraisemblablement l'âme animale, et le principe directeur semble rapprocher celle-là du corps lui-même; et qu'une fois il les a véritablement confondus (IV, 3, 5<sup>e</sup> note). De là, certaines incertitudes, sinon certaines contradictions de sa doctrine.]

1. ἐκ τῶν αὐτῶν στοιχείων εἰς ταῦτά. — Gataker a remarqué qu'il y avait une lacune entre στοιχείω<sup>1</sup> et εἰς. Il propose d'ajouter les mots καὶ διάκρισις (ou mieux διάλωσις) εἰς ταῦτά. Le sens de la phrase est, d'ailleurs, très clair. La même idée se rencontre plusieurs fois dans Marc-Aurèle, notamment VIII, 18, et X, 1, avec le mot διαλύεσθαι.

[La pensée 14 de ce même livre confine également à celle-ci. La « raison séminale », λόγος σπερματικός, dont il y est question (voir la note), doit être pourtant distinguée du λόγος τῆς παρασκευῆς que M. Couat traduit ici par « le plan de sa constitution ». Le même mot dans ces deux expressions me paraît avoir deux acceptions différentes. Dans la première, λόγος a gardé le sens de « raison »; dans la seconde, il a pris un sens dérivé (cf. IV, 12, en note), que ne lui donnent pas les dictionnaires du grec classique, mais qu'on trouvera dans les dictionnaires latins au mot *ratio*. Le λόγος σπερματικός est une réalité matérielle, une force agissante; — au moins pour Marc-Aurèle, que rebutaient les subtilités de la physique, et qui devait, comme Sénèque (*ad Lucilium*, CXIII), trouver fastidieuse et absurde la question de savoir si le bien est corps, ou si les vertus sont des animaux, le λόγος τῆς παρασκευῆς n'est guère qu'une notion ou un concept.

Le contexte, les mots τὸ ἐξ ἧς τῷ νοερῷ ζῳῳ m'ont paru imposer cette interprétation du λόγος τῆς παρασκευῆς, bien que la ressemblance des noms lui prêtât une parenté soit avec le λόγος σπερματικός, qui est à l'origine de l'être créé et appartient

## 7

Supprime ton jugement, la proposition : « Je suis lésé, » est supprimée; supprime la proposition : « Je suis lésé, » le dommage lui-même est supprimé.

## 8

Ce qui ne rend pas l'homme pire ne rend pas pire sa vie et ne lui cause aucun dommage ni extérieur ni intérieur.

## 9

La nature, en sa providence, est obligée d'agir ainsi.

## 10

Tout ce qui arrive arrive justement; tu t'en convaincras par un examen attentif; les choses se succèdent, je ne dis pas seulement dans un certain ordre, mais suivant la justice, comme si quelqu'un nous les attribuait d'après notre mérite.

encore à son auteur, soit plutôt avec la κατασκευάσασα δύναμις (VI, 40), qui persiste — comme la ποιότης (cf. IV, 14, note 2) — dans les œuvres de la nature. Le contexte aurait pu sans doute aussi m'aider à modifier dans la traduction le mot « plan », qui semble un pléonasme à côté de « constitution ». La constitution, en effet, telle qu'on nous la définit (*infra* V, 16, 3<sup>e</sup> note), est elle-même un plan. Il est vrai qu'à l'usage le sens du mot s'est animé, et que ce plan (*infra* VI, 44, note finale) est devenu la nature, et la nature à l'œuvre. Mais même si l'on veut laisser ici à la « constitution » son sens primitif et tout abstrait, il serait facile, en se laissant guider par τὸ ἐξῆς, d'entendre par λόγος « les conséquences logiques » ou simplement « la logique » de celle-ci.

Avec M. Couat, on le voit, j'interprète le mot παρασκευή, qui, dans les *Pensées*, est un ἄπαξ, comme l'équivalent de κατασκευή; ou plutôt, comme le mot παρὰ a été exprimé deux fois dans la ligne précédente, je suppose une erreur du scribe et je corrige le texte. D'après Stobée (II, 164), la παρασκευή a chez les Stoïciens un tout autre sens : c'est une des formes de l'ὄρμη raisonnable (*supra* III, 16, 3<sup>e</sup> note); on la définit « action préliminaire », πράξις πρὸ πράξεως.]

1. [Couat : « La nature de l'utile est obligée de faire cela(?). » — C'est la même idée qui est exprimée, avec les mêmes mots essentiels : ἀνγκαῖον et συμφέρον, à la 3<sup>e</sup> pensée du livre II (3<sup>e</sup> phrase). Ici, le texte doit être altéré. Il est difficile d'admettre ἡ τοῦ συμφέροντος φύσις, « la nature de l'utile, » au moins dans une phrase où Nature serait représentée agissant (φύσις..... ποιεῖν): dans un pareil assemblage de mots, on peut dire que φύσις ne compte plus (cf. II, 1 : θεωρητικῶς τὴν φύσιν τοῦ ἀγαθοῦ, ὅτι καλόν, c'est-à-dire τὸ ἀγαθὸν ὅτι φύσει καλόν); il est plus difficile encore de supprimer τοῦ συμφέροντος (ce qui ferait de ce passage comme une glose de la pensée 6). Le respect du texte nous interdit également de déplacer ces mots pour y joindre χάριν ou ἔνεκα. Bref, on ne peut guère, à mon sens, tenter ici qu'une conjecture, — supposer un participe disparu entre συμφέροντος et φύσις. J'ai lu : ἡ τοῦ συμφέροντος φροντίζουσα φύσις. La ressemblance des mots συμφέροντος et φροντίζουσα a pu faciliter la chute de celui-ci.]



Continue donc d'être attentif comme auparavant ; quoi que tu fasses, fais-le dans la pensée d'être homme de bien et conformément à l'idée exacte de l'homme de bien. Observe cette règle en tous les actes<sup>1</sup>.

## 41

Si tu reçois une offense, ne la juge pas comme celui qui te l'a faite, ni comme il veut que tu la juges ; considère-la telle qu'elle est en réalité.

## 42

Il faut toujours te tenir prêt à deux choses : d'abord, à ne faire que ce qui t'est suggéré, pour le bien des hommes, par la raison, notre reine et notre loi<sup>2</sup> ; ensuite, à changer d'avis

1. [Var. : « mets toute ton énergie à observer cette règle. » — Cette traduction donne à la préposition ἐπι une acception insolite. Le mot ἐνέργεια, 18 fois employé dans les *Pensées* (d'après l'*Index* de Stich), n'y a que trois fois (V, 35 ; VI, 59 ; IX, 3) — quatre, si l'on compte ce passage — le sens d'« action ».]

2. [Var. : « qui règne sur nous et nous impose sa loi. » — De quelque façon qu'on la traduise, cette périphrase est évidemment synonyme du mot ἡγεμονικόν (principe directeur), si familier aux Stoiciens. Bien d'autres textes des *Pensées* attestent l'équivalence des termes ἡγεμονικόν et λόγος (cf. *infra* IX, 22, et la seconde note) : il convient d'observer, cependant, que la raison qui nous dirige ne se distingue pas de notre liberté (VI, 8 ; XI, 20, etc.), — en d'autres termes, qu'elle est autonome.

Je rejette comme trop subtile et équivoque une interprétation de ce passage indiquée par M. Stich dans l'*Index* qui termine son édition des *Pensées* : βασιλική nous y est présenté comme un ἀπαξ εἰρημένον, comme le nom d'un art ou d'une science pratique, apparentée, je suppose, à la logique et à l'éthique. Je sais bien que le mot τέχνη est généralement omis à côté des adjectifs en -ικός ; je sais aussi qu'on rencontre dans Marc-Aurèle (VI, 35) l'expression λόγος τῆς τέχνης. Mais quel serait cet art dont Marc-Aurèle ne veut pas oublier les règles fondamentales ? L'art de se gouverner et de se donner des lois, ou l'art de gouverner et de donner des lois ? La philosophie ou la politique, une certaine politique à l'usage des empereurs ? De ces deux interprétations, la seconde est la seule qui laisse aux mots leur sens propre ; mais de ces deux arts le premier renferme l'autre et c'est, à vrai dire, le seul qui compte pour Marc-Aurèle (cf. *infra* IV, 31, la note au mot τεχνίον).

C'est δύναμις que je n'hésite pas à sous-entendre ici, bien que Marc-Aurèle, pour désigner une fonction de l'âme vivante (VI, 15 : ἀναπνευστικὴ δύναμις, la respiration) ou une faculté de l'âme raisonnable (III, 9 : ὑποληπτικὴ δύναμις, le jugement), exprime à l'ordinaire ce mot, et, lorsqu'il ne l'exprime pas, n'emploie jamais qu'au neutre (IV, 22 : τὸ καταληπτικόν, — VIII, 56 : τὸ προαιρετικόν, — et partout τὸ ἡγεμονικόν) l'adjectif qui l'eût accompagné. Ceci admis, on peut proposer l'expression ὁ τῆς βασιλικῆς καὶ νομοθετικῆς λόγος comme un exemple de syntaxe curieuse et rare. Le rapport que marque le génitif entre νομοθετικῆς et λόγος est un rapport d'identité. Nous avons vu plus haut (IV, 4, note 2) Marc-Aurèle, dans la même pensée où il proclame l'unité de la raison, de la loi et de la cité, distinguer la raison en tant qu'elle définit l'homme, et la raison en tant qu'elle le gouverne : dans la première acception, elle n'est encore que la raison et ne s'appelle que raison ; dans la seconde, elle est déjà notre raison et se nomme aussi le principe directeur (νοῦς ἡγεμών, III, 16 ; ἡγεμονικόν, partout), ou législateur et souverain de chacun de nous. Ici, sans doute, les mots βασιλικῆς καὶ νομοθετικῆς définissent le rôle du λόγος, et nous entendons

s'il se trouve quelqu'un qui redresse ton jugement et te détourne d'une certaine opinion. Mais ces changements ne doivent jamais se produire que par l'effet d'une conviction de

bien, grâce à eux, qu'il s'agit de *notre* raison : mais pourquoi ces génitifs? Les mots *ὁ βασιλεύων καὶ νομοθετῶν λόγος* eussent, à ce qu'il semble, exprimé beaucoup plus simplement la même idée.

Les grammairiens appellent *appositif* ou *explicatif* le génitif de cette espèce, qui se rencontre — rarement, il est vrai — chez les meilleurs auteurs grecs ou latins. En grec, il semble réservé aux infinitifs pris substantivement (*ἡ ξύνοδος τοῦ πλησίον ἀλλήλων τεθῆναι*, dit Platon dans le *Phédon* : 97, A; autres exemples dans la *Syntaxe de Kühner et Gerth*, t. I, p. 264, 265). En latin, l'usage en est plus général (*pro Murena*, 10 : *aliis virtutibus continentiae, gravitatis, justitiae, fidei, te consulatu dignum putavi*; — autres exemples dans la *Syntaxe de Draeger*, I<sup>2</sup>, p. 466-467), — et ce peut être ici un tour de sa langue maternelle que Marc-Aurèle a fait passer dans sa langue d'adoption. Le mot *λόγος* se prêtait sans doute mieux qu'un autre à une construction de cette nature.

Il faut considérer, en effet, que la philosophie (et surtout le Stoïcisme) en a multiplié les emplois; que, des deux sens fondamentaux de ce mot (discours, raison), elle a dû singulièrement développer et modifier le second. *Λόγος* sert à former deux séries d'expressions stoïciennes. Dans les unes, il garde rigoureusement le sens de raison, et il est qualifié dans cette acception par des épithètes parfois fort imprévues. Ce qui est plus remarquable dans toutes les expressions de cette série, c'est le rapport de l'adjectif au substantif : les divers aspects, les déterminations de plus en plus précises (cf. IV, 4) de la raison universelle nous sont présentés comme autant de raisons spéciales et différentes. Dans les *Pensées*, outre *λόγος ὀρθός* (III, 6, 12, etc.), la « raison droite », et aussi la raison nue, qui est une expression classique, *ὁ προστακτικὸς... λόγος* (IV, 4), « la raison qui nous commande, » c'est-à-dire la raison en tant qu'elle nous commande; *ὁ πολιτικὸς λόγος* (IV, 29), « la raison qui fonde la cité, » c'est-à-dire la raison en tant qu'elle fonde la cité; *ὁ σπερματικὸς λόγος* (IV, 14), « la raison séminale, » c'est-à-dire la raison en tant qu'elle organise le germe vivant et en détermine l'évolution, appartiennent à cette série. — Dans un autre groupe d'expressions, où le déterminant est un génitif, comme *ὁ λόγος τῆς παρασκευῆς* (IV, 5), « le plan, » ou la loi, ou la *logique*, bref le développement *rationnel* « de notre constitution »; *ὁ λόγος τῆς τέχνης* (VI, 35), « les règles fondamentales, » c'est-à-dire le fond *rationnel* « d'un art »; *ὁ λόγος τῆς φύσεως* (VI, 58), « les lois de notre nature » ou « de la nature universelle », c'est-à-dire la *raison* qu'elles manifestent; *ὁ λόγος τῆς πόλεως* (II, 16), « la loi, » c'est-à-dire la *raison* « établie dans la cité » sous le nom de loi (texte qui réunit les deux mots *λόγος καὶ θεσμός*), — il semble naturel de donner au mot *λόγος* un sens dérivé (plan, règles, loi). A ce compte, ce n'est pas dans un dictionnaire grec qu'on trouverait le plus sûrement les acceptions dernières de *λόγος*, mais dans un dictionnaire latin, à l'article *ratio*. J'ai, d'ailleurs, essayé pour les exemples qui précèdent de rattacher le sens dérivé au sens primitif. On pourrait dire en général, pour justifier la traduction de *λόγος* par « loi », que la raison est impérative et active (*supra* IV, 4), et rappeler la définition que Marc-Aurèle lui-même (*infra* VII, 9) donne de la loi : *λόγος κινήσας πάντων τῶν νοερῶν ζώων*.

En somme, qu'on parle de telle « raison séminale » ou des « lois de notre nature », c'est toujours un aspect de la raison universelle qu'on envisage. Il arrive que la même idée puisse s'exprimer à la fois dans les deux séries. Il est évident qu'en fin de compte il n'y a nulle différence de sens entre *ὁ πολιτικὸς λόγος* et *ὁ λόγος τῆς πόλεως*, qui pourtant ne s'expliquent pas de même. De tels exemples ont dû aider à la confusion des deux tours, en des cas où elle était moins aisée à justifier. Ainsi, lorsque Marc-Aurèle assimile (XI, 1) à la raison droite (*λόγος ὀρθός*) la raison qui commande sous le nom de justice (*λόγος τῆς δικαιοσύνης*), on ne peut supposer, sans mettre un jeu de mots assez vain en cette pensée profonde, que l'auteur ait fait varier, à une ligne d'intervalle, le sens de *λόγος* : on peut soutenir, au contraire, que le génitif *τῆς δικαιοσύνης* représente ici l'adjectif qui devait répondre à *ὀρθός* et qui a fait défaut à Marc-Aurèle; en d'autres termes, que ce génitif est explicatif ou appositif. *Virtus*

justice ou d'utilité générale<sup>1</sup>, non parce que tu en attends de l'honneur ou du plaisir.

## 13

Possèdes-tu la raison? — Je la possède. — Pourquoi donc ne t'en sers-tu pas? Si elle remplit sa fonction, que veux-tu de plus?

## 14

Tu es né partie du Tout<sup>2</sup>. Tu disparaîtras dans l'être qui t'a engendré, ou plutôt tu rentreras, à la suite d'un changement, dans sa raison séminale<sup>3</sup>.

*continentiae*, avait dit Cicéron, exactement de même. Pour Marc-Aurèle, les mots étaient ici groupés d'avance. L'expression λόγος τῆς δικαιοσύνης est normale, en effet, dans une phrase où, ne s'opposant point à λόγος ὁρθός, elle peut se traduire par « les règles de la justice » (VI, 50).

Ainsi expliquée dans ses divers emplois, peut-être à son tour fera-t-elle paraître un peu moins étrange celle qui a provoqué cette longue note.]

1. Le sens général de cette phrase n'est pas douteux, mais le texte en a été altéré. J'ai supprimé dans ma traduction les mots : « καὶ τὰ παραπλήσια τοιαῦτα μόνον εἶναι δεῖ, » qui ont tout l'air d'une glose.

2. [Coutat : « Tu as été introduit dans le monde comme une de ses parties. » — Cette traduction laisserait croire que nous venons d'ailleurs ; elle est en contradiction avec les mots : « tu rentreras. » — Pierron, Barthélemy-Saint-Hilaire et M. Michaut écrivent ici : « Tu as subsisté. » — *Subsister* est la transcription en français plutôt que la traduction de ἐπέστης. *Exister*, que préfèrent plus loin les mêmes traducteurs (V, 13), est, en effet, plus exact, à condition toutefois qu'on fasse équivaloir le présent du verbe français au passé du verbe grec (ἐνυπέστην, j'existe). Mais, ce mot ne pouvant plus convenir aux morts, Pierron et ceux qui l'ont suivi sont obligés, dans la même phrase où ἐνυπέστην signifie : j'existe, de traduire ἐνυπέστησαν par : ils ont existé.]

3. Var. : « Le système de sa création. » Autre var. : « son principe générateur. » — Des trois variantes, j'ai préféré l'expression la plus barbare, qui semble être chez les philosophes la traduction consacrée de σπερματικὸς λόγος. Du moins n'est-elle pas inexacte. Elle demande à être définie. Selon Zeller (III, p. 159), il faut entendre par là la *raison* universelle, en tant que force de la nature qui agit et *crée*, que l'on considère le monde dans son ensemble ou les individus et les choses qui le constituent. Dans le feu primitif, il y avait le germe (σπέρμα) de toutes choses et la raison (λόγος) qui les en a tirées ; comme le monde ne cesse de se transformer, que son histoire continue, il porte toujours en lui, à quelque moment et en quelque état qu'on le considère, sa « raison séminale », autrement dit la loi de son évolution dans le germe du monde à venir.

La raison séminale est, d'ailleurs, un principe irréductible, où la raison et la semence ne se séparent pas. Elle est dans tout germe, dans la semence de feu d'où est sorti ce vivant, le monde, dans un sperme animal, dans un grain de blé, comme une partie plus subtile, — πνεῦμα κατ' οὐσίαν, disait Chrysippe (dans Diogène Laërce, VII, 159), — mais c'est encore de la matière. Et l'on peut, dans tous les cas, dire d'elle et du germe ce que Posidonius (cité par Stobée, *Ecl.*, I, 436) disait de la matière et de sa première détermination, l'individu (τὸ τε ποῖόν ἰδίως καὶ τὴν οὐσίαν) : « Ce n'est pas la même chose, et ce ne sont pas pourtant deux choses différentes ; ce n'est pas la même chose, voilà tout. En effet, l'une fait partie de l'autre et occupe le même lieu : deux relations qu'on ne trouve pas entre choses différentes. »

De fait, c'est, avant tout, la raison séminale qui détermine la matière : il faut que

## Beaucoup de grains d'encens sont déposés sur le même

celle-là se retrouve toujours sous celle-ci, puisque la matière ne cesse de se transformer ; et il faut qu'il n'y ait qu'une raison séminale au monde, puisque (*infra* IV, 40) « l'univers n'est qu'un seul être, n'ayant qu'une matière et qu'une âme ». On rencontrera, cependant, en d'autres parties des *Pensées*, soit le pluriel de cette expression (VI, 24 : *σπερματικούς λόγους*), soit le pluriel d'une périphrase équivalente (IX, 1, *in fine* : *λόγους... καὶ δυνάμεις γονίμους*). C'est que, tout étant matériel, même ce qu'on distingue de la matière, tout est quantité, et quantité finie ; donc tout se partage, la raison séminale comme la matière brute (cf. *infra* XII, 30). Si l'on peut distinguer, bien que le monde soit un tout et la matière instable, les déterminations de la matière du monde, on peut attribuer à chacune comme principe antérieur à elle une raison séminale, qui n'est qu'une partie de la raison universelle : si ce qu'on appelle notre vie est la durée d'une de ces déterminations, pendant toute notre vie persiste en nous la raison séminale qui nous a fait naître et qui est devenue une partie de notre identité. Car, pour la matière, elle ne cesse de circuler entre les mille et mille déterminations dont l'ensemble est la forme du monde, sans se fixer jamais, ne fût-ce que ce temps si court qui est une vie.

Nous verrons plus bas (IV, 21, 1<sup>re</sup> note ; V, 33, note finale ; V, 23, 2<sup>e</sup> et 3<sup>e</sup> notes) que certaines parties de l'âme elle-même sont instables : celle-ci, qu'on peut définir (*infra* IV, 21, dernière note ; IV, 40, 1<sup>re</sup> note) le « principe efficient et formel », ou plus simplement la « cause » (*αἰτία*) du corps à un moment donné, — j'ajoute ces quatre mots à cause des renouvellements incessants qui se font en elle, — est en réalité une somme (X, 26), celle des « causes » (*αἰτίαι*) particulières qui ont fait l'homme tel qu'il est en ce moment. Certaines de ces causes seulement demeurent en nous (Posidonius, dans Stobée, *l.l.*) de la naissance jusqu'à la mort (*ἀπὸ τῆς γενέσεως μέχρι τῆς ἀναίρεσεως*) : ce sont elles vraiment qui nous définissent ; c'est en elles que réside notre identité (*τοὺς αὐτοὺς ἡμᾶς εἶναι, ibid.*), non dans l'âme (ou « principe efficient ») tout entière, et encore moins dans le corps (ou « matière » inerte). On les appelle la « qualité », si ce mot peut traduire le grec *ποιότης*, et s'il peut être de mise dans un système matérialiste.

On me pardonnera ce développement accessoire, s'il peut permettre de préciser la différence de sens qui sépare trois expressions souvent considérées comme synonymes : *λόγος σπερματικός, ποιότης, αἰτία*. La « raison séminale » est la première des « causes » stables qui feront l'âme et l'identité (ou la « qualité ») d'un être futur : c'est un *γόνος ἐνδέης γενέσεως*, dit Plutarque (*Quaest. conviv.* II, 3, 3, 4). Elle appartient encore à l'être créateur ; c'est son pouvoir, et c'est l'être à créer tant qu'il le garde en lui. C'est (et dans ce sens l'expression est ordinairement au pluriel parce que l'homme peut avoir plusieurs enfants) une des puissances (*δυνάμεις*) ou facultés que les Stoïciens distinguaient dans notre âme (Zeller, III 3, p. 160 et 198), conçue comme une réduction de l'âme du monde : ils disaient que les « raisons séminales » sont détachées de toutes les parties de l'âme et recueillies dans le corps tout entier (Zeller, III 3, p. 150, note 1 ; 152, note 2), qu'il s'agit d'un homme ou de l'être unique. — Par opposition à celles-ci, la *ποιότης* (ou « qualité ») détermine l'être créé, le distingue de tout autre, le distingue et l'affranchit même de son père, le distingue mais ne l'affranchit pas de l'être universel, dont toute créature n'est qu'une partie.

C'est lui, on l'a compris, que, dans le passage qui nous occupe, désignent les mots *τὸ γεννήσαντι* (« l'être qui t'a engendré »). A la fin de la pensée, le mot *μεταβολή* est un terme générique. Le changement qu'il désigne ici — qu'il se fasse d'un seul coup ou par degrés (cf. *infra* IV, 21) — est l'inverse de celui qui nous a donné l'être et qui avait consisté dans un passage de la « raison séminale » à la « qualité ». Bien que distinct des changements incessants qui font le cours de la vie, et qui n'affectent en nous que la matière, mais nous laissent notre identité, ce changement total — la mort — ne doit pas nous effrayer plus que les autres, si, comprenant que l'identité n'implique pas l'indépendance (*ἐνυπέστης ὡς μέρος*), nous nous sentons solidaires du monde et mettons toute vie en lui. Ainsi comprise, la mort n'est pas une disparition

autel; l'un y tombe plus tôt, l'autre plus tard; il n'y a là aucune différence<sup>1</sup>.

## 46

Veux-tu qu'en dix jours<sup>2</sup> ils te traitent de dieu, eux qui te regardent maintenant comme une bête sauvage, un singe? reviens aux dogmes<sup>3</sup> et au culte de la raison<sup>4</sup>.

## 47

Ne fais pas comme si tu devais vivre dix mille ans. La nécessité est suspendue au-dessus de toi; tant que tu vis, tant que tu le peux encore, sois un homme de bien.

## 48

Que de temps gagne celui qui ne regarde pas ce que

(ἐναφανισθήσῃ) absolue, puisque la raison séminale qui nous reprend est éternelle; puisque le feu divin où toute âme retourne est la source unique des êtres: οἱ Στωϊκοὶ νοερὸν θεὸν ἀποφαίνονται πῦρ τεχνικόν... ἐμπεριειληγὸς πάντας τοὺς σπερματικὰς λόγους καθ' οὓς ἕκαστα γίνεται (Plutarque, *Plac. phil.*, I, 7).

On trouvera plusieurs fois dans Marc-Aurèle (et notamment X, 7; voir aussi les notes) le développement de cette pensée.]

1. [Var. : « Cela revient au même. »]

2. [Couat : « En dix jours tu sembleras un dieu à ceux qui... » — Dans le texte grec de cette pensée, on lit non : τοῦτοις... οἷς..., mais αὐτοῖς... οἷς... Or αὐτοῖς n'est pas l'antécédent naturel de οἷς. C'est encore à lui-même que l'empereur s'adresse; il ne peut s'agir ici de *tous ceux* qui le jugent durement (comment pourrait-il espérer conquérir la foule en dix jours par sa seule sagesse?); il ne s'agit même pas vraisemblablement de la cour, bien qu'on lise (à la fin de l'article VI, 12) que grâce à la philosophie l'empereur pouvait se faire supporter de la cour; mais seulement d'une certaine catégorie de censeurs, à laquelle pense Marc-Aurèle en écrivant ces lignes, et qu'il lui suffit — se parlant à lui-même — de désigner par un vague pronom : « ils..., eux..., αὐτοῖς... » C'est au lecteur à préciser le sens de ces αὐτοῖς, αὐτῶν, αὐτοῦς, assez fréquents dans les *Pensées*, où ils ne désignent pas toujours les mêmes gens (*infra* IV, 38, et la note; VI, 50; VII, 34) : parfois même (VI, 6, et la note), il faut suppléer le pronom pour entendre le passage. — Ici, la fin de la phrase nous induit à penser qu'il s'agit de certains Stoïciens; il est vrai que leurs éloges, outrés comme leurs reproches, rappellent les exagérations de la foule. La foule dit déjà dans Aristote : ἢ θεός, ἢ θηρίον; et ces Stoïciens, dit Plutarque comme Marc-Aurèle, vous font soudain de la pire des bêtes un héros, un génie, un dieu : ἐξείζηνης ἥρωος τις ἢ δαίμων, ἢ θεὸς ἐκ θηρίου τοῦ κακίστου γενόμενος (textes cités par Pierron, p. 331). Marc-Aurèle n'a guère de ces engouements et de ces colères. En gardant sur certains points de doctrine son indépendance de pensée (cf. *supra* II, 10, et la note; *infra* V, 13, en note; V, 26, avant-dernière note; IV, 21, dernières lignes de la dernière note), il peut donc railler les Stoïciens de ce genre, et pourtant tenir à leur approbation... Est-il même sûr qu'il les raille? Avant de le supposer, il faut considérer que le mot ἀνακλάμψης (reviens) est, en somme, une confession, et se rappeler qu'à la dernière pensée du livre III, Marc-Aurèle aussi compare aux bêtes les hommes qui « souillent le dieu qu'ils portent en eux ».]

3. [Couat : « si tu reviens à la doctrine. » — Cf. III, 16, fin de la dernière note.]

4. [Var. : « si tu te plies à leurs opinions et t'inclines devant leurs raisonnements. »]

son voisin a dit<sup>1</sup>, fait ou pensé, mais seulement ce qu'il fait lui-même, pour que son action soit juste et pure<sup>2</sup> ! Oui certes, voilà ce qui est bien : au lieu de chercher à voir autour de soi

1. Au lieu d'ἀσχολίαν, Galaker propose εὐσχολίαν, qui est, en effet, bien plus conforme au sens du passage.

2. [Couat : «...si ce qu'il fait lui-même est juste et pur ! Il ne faut pas se plaire à considérer autour de soi les caractères bons ou méchants, mais courir...» Var. : «...L'honnête homme ne doit pas considérer autour de lui les mœurs des autres, mais courir...» Autre var. : «... Il n'est pas conforme au bien de regarder autour de soi les mœurs des autres ; il faut courir...» — Ces trois traductions, dont aucune ne semble avoir satisfait son auteur, correspondent à trois lectures différentes — et presque également douteuses — d'un texte à peu près désespéré : 1° μὴ γὰρ τὸ ἀγαθὸν ἢ μέλαν ἦθος περιθλίπεσθαι, — 2° δεῖ γὰρ τὸν ἀγαθὸν μὴ ἄλλων ἦθος περιθλίπεσθαι, — 3° οὐ κατὰ τὸ ἀγαθὸν ἄλλων ἦθος περιθλίπεσθαι. Les manuscrits autres que A, où manque une ligne, donnaient ces mots incohérents : ἢ κατὰ τὸν ἀγαθὸν μὴ μέλαν ἦθος περιθλίπεσθαι. On voit combien s'en écartent les conjectures de M. Couat : la seconde, d'ailleurs, n'est pas de lui : elle en réunit deux plus anciennes. Δεῖ γὰρ τὸν ἀγαθὸν est proposé dans l'édition de 1775 (Lipsiae, adnotavit Morus) ; c'est M. Stich qui a le premier voulu lire ἄλλων au lieu de μέλαν.

Il est inutile de reprendre ici toute la note dans laquelle M. Couat s'excuse de ses trois lectures. Aucune n'est d'une clarté ou d'une correction telle qu'on en oublie la témérité. J'aurai plus loin à signaler l'insuffisance de la première ; τὸν ἀγαθόν, dans la seconde, est inutile et plat ; dans la troisième, la périphrase οὐ κατὰ τὸ ἀγαθόν, pour οὐ δεῖ, ou pour un simple μὴ, que donnaient d'ailleurs les manuscrits, l'est encore plus. Ces trois conjectures cependant sont utiles en mettant en relief une difficulté du texte manuscrit dont on ne s'était pas assez inquiété avant M. Stich. Jusqu'à lui la sagacité des principaux éditeurs de Marc-Aurèle ne s'était guère exercée que sur les mots ἢ κατὰ τὸν ἀγαθόν. Comme M. Stich, M. Couat est arrêté par l'expression μέλαν ἦθος. D'abord, je la voudrais au pluriel ou déterminée par un article. Pour M. Couat, c'est le sens des mots qu'il ne retrouve pas. « Bien qu'on la rencontre ailleurs (IV, 28) dans Marc-Aurèle, » dit-il en note, « cette expression, si elle reste isolée, n'est pas à sa place dans la phrase dont nous nous occupons. L'auteur des *Pensées* ne nous défend pas seulement de regarder autour de nous les mauvais caractères, mais de nous occuper du voisin, quel qu'il soit. » J'ajoute qu'il faut quelque complaisance pour accepter la traduction de μέλαν par « mauvais ». Si l'on se réfère, trois pages plus bas, à la pensée qui commence précisément par μέλαν ἦθος, on y trouvera l'énumération de plusieurs défauts de caractère. Mais la liste est incomplète : il y manque le caractère envieux, l'indécis, le faible, et bien d'autres, et celui qu'on appelle justement le mauvais caractère ; en sorte que μέλαν ἦθος ne saurait être pris pour un terme générique, encore moins pour une expression consacrée et le sujet d'une définition *per enumerationem simplicem* (cf. la note à la pensée IV, 28). Le sens de cette expression est donc encore plus restreint que ne le suppose M. Couat : on ne pourrait même pas, comme il l'a tenté un moment, opposer μέλαν à ἀγαθόν. Ce mot veut être changé.

Si vraiment il ne suffit pas, pour faire passer une locution aussi inexacte, de la donner pour une citation d'un poète, la conjecture de Xylander, qui substitue à l'adjectif ἀγαθόν le nom du comique Agathon (Ἀγαθῶνα), ne présente qu'un avantage — un très grand avantage, si l'on veut — sur toutes les autres : le texte est rajusté d'une main très légère ; une seule lettre est changée à la phrase absurde des manuscrits (car entre un O et un Ω, au moins dans la prononciation, la différence est nulle). Mais cette correction est inutile si elle n'explique pas μέλαν ; plus inutile encore, si on l'explique... en le changeant. Il est, d'ailleurs, toujours arbitraire d'invoquer le témoignage d'un mort, dont il ne reste rien d'écrit.

C'est la correction de Xylander qu'ont traduite Pierron et M. Michaut ; Barthélemy-Saint-Hilaire la loue en note. — Je crois très compromis le texte, tel que nous le livrent les manuscrits, et je crains qu'il ne réclame quelque opération violente. Il faudrait au moins changer μέλαν, sinon μέλαν ἦθος, qui a dû être importé là d'une

dans l'âme du prochain, courir en suivant la ligne droite, sans dévier<sup>1</sup>.

## 19 et 20

Celui qu'exalte l'idée d'être célébré par la postérité ne se figure pas que chacun de ceux qui se souviendront de lui mourra lui-même bientôt, puis celui qui les remplacera, et ainsi de suite, jusqu'à ce que tout souvenir s'éteigne en passant par ces âmes d'hommes allumées puis éteintes<sup>2</sup>. Suppose même que ceux qui se souviendront de toi soient immortels et qu'immortelle aussi soit ta mémoire, en quoi cela te touche-t-il? Je ne dis pas seulement que cela ne peut être rien pour un mort; mais qu'est-ce que la louange, même pour un vivant, à moins qu'il n'en compte tirer parti? Pour elle, tu négliges bien à tort le don même que t'a fait la nature. Tu vas le voir en t'attachant à un autre argument<sup>3</sup>.

des pages suivantes où il était en rubrique, et tirer un sens des lettres qui dans la vulgate précèdent le mot μη.

Les autres textes de Marc-Aurèle qui développent la même idée ne paraissent pas indiquer la restitution plausible de celui-ci. Le verbe περιβλέπεσθαι est encore employé trois fois dans les *Pensées* (V, 3; VII, 55; IX, 29), — les deux premières avec un complément: ἃ (ἡγεμονικά) σὺ μη περιβλέπεις, ἀλλ' εὐθείαν πέρχινε... — μη περιβλέπεις ἀλλότρια ἡγεμονικά, ἀλλὰ... βλέπε κατ' εὐθύν... Ces deux textes se ressemblent fort: il y a là comme une formule qu'on voudrait pouvoir adapter à la présente pensée; τρέχειν ὁρθόν y correspond déjà à εὐθείαν πέρχινε. — Tout ce que j'ai pu tirer de ces indications, en exploitant l'idée de M. Stich, c'est la lecture: μη γὰρ τὰ τῶν ἄλλων ἡγεμονικά περιβλέπεσθαι, qui ne rappelle que par les mots τὰ τῶν ἄλλων (ΑΛΛΟΟΝ = ΑΓΑΘΟΝ) la leçon des manuscrits. Je n'avais pas le droit de m'y attarder.

Je propose d'écrire ici: ἢ ἀρτα τὸδ' ἀγαθὸν μη [τὸ τοῦ] πέλας ἦθος περιβλέπεσθαι. Dans une ligne piquée des insectes il était facile à un scribe de lire κατὰ pour ἀρτα, plus loin Ν pour Δ, plus loin Η pour Μ et πέλας pour μέλαν. D'autre part, les lacunes sont fréquentes dans les manuscrits de Marc-Aurèle (cf. un peu plus haut les pensées IV, 5, et IV, 9, — sans parler de la ligne ici même omise par Δ), et l'on n'hésiterait pas, si l'on n'avait à restituer ici que les deux articles τὸ τοῦ. Ce qui pourra paraître étrange, c'est la rencontre en une même ligne de deux séries de fautes qui s'expliquent différemment. La même difficulté s'est présentée pour M. Couat, à la fin de la pensée suivante. En lui empruntant son procédé de correction, j'invoque la même excuse.]

1. [Couat: « sans dévier de côté et d'autre. »]

2. [Couat: « par la mémoire de ces hommes qui apparaissent et disparaissent. » — J'ai adopté, après Pierron, et traduit littéralement la conjecture de Schultz: ἀποτμμένων. Les manuscrits donnaient ἐπιοημένων. Ce mot, dont diffère à peine la lecture de Schultz, vient de la première phrase, et ici ne signifie rien. Le verbe deux fois exprimé « s'éteindre » n'est qu'une métaphore quand c'est du souvenir qu'il s'agit. Appliqué à l'âme, peut-être contient-il plus qu'une métaphore: une théorie philosophique de la destinée humaine (cf. *infra* IV, 21, notes).]

3. Toute la phrase « πάρες γὰρ... τὸ λοιπόν » semble d'abord inintelligible, et elle l'est, en effet, si on ne la rattache pas au paragraphe suivant. Mais il suffit de faire un seul développement avec les deux articles 19 et 20, et de relier la phrase πάρες γὰρ à la suivante, pour obtenir, avec de légères corrections, un sens possible. L'auteur veut

Tout ce qui est beau de quelque façon que ce soit est beau par soi-même d'une beauté propre dans laquelle l'éloge qu'on en fait ne peut entrer comme une partie. Un objet ne devient donc ni meilleur ni pire par le fait d'être loué. Cette vérité s'applique même aux choses communément<sup>1</sup> appelées belles, telles que les objets matériels, les œuvres d'art. En quoi donc la vraie beauté a-t-elle besoin d'être louée<sup>2</sup>? Pas plus que la loi, que la vérité, que la bonté, que la pudeur. Y a-t-il une seule de ces choses qui devienne belle parce qu'on la loue<sup>3</sup>? en est-ce fait d'elle<sup>3</sup> parce qu'on la blâme? L'émeraude perd-elle de sa valeur si on ne la loue pas<sup>3</sup>? Et l'or, [l'ivoire,] la pourpre, une lyre, un poignard, une fleur, un arbuste<sup>3</sup>?

## 21

Si les âmes survivent<sup>4</sup>, comment l'air les contient-il [depuis] toujours? — Mais comment la terre suffit-elle à contenir tant de cadavres qui y sont ensevelis depuis si longtemps? De même qu'après une certaine durée<sup>5</sup> dans la terre, le changement et la dissolution que subissent les corps font de la place à d'autres, de même les âmes, transportées dans les régions aériennes, après y avoir séjourné quelque temps, se transforment, se subtilisent<sup>6</sup>, s'enflamment, pour retourner

dire — le paragraphe 20 le prouve clairement — qu'en recherchant la louange, laquelle est étrangère aux choses louées, on oublie ces choses elles-mêmes et leur valeur propre. Il annonce qu'il va le démontrer. Pour obtenir ce sens, que j'ai adopté dans ma traduction, il suffit de lire *παρεῖς* au lieu de *πάρες*, *ἐχόμενος* au lieu de *ἐχόμενον*, et d'ajouter un futur analogue à *ᾠψει*. Je ne me permettrais pas de telles hypothèses si l'altération du texte n'était pas évidente. Beaucoup de corrections ont été proposées; aucune ne m'a paru claire. Je lis donc : « *παρεῖς γὰρ νῦν ἀκαίρως τὴν φυσικὴν δόσιν ἄλλου τινὸς ἐχόμενος λόγου λοιπὸν ᾠψει.* »

1. [Couat : « vulgairement; » plus loin : « ceux (les objets).. que fabriquent les artisans. » — J'ai essayé plus haut (II, 10, en note) de distinguer *κοινότερον* d'*ἰδιωτικῶς*. Bien que Marc-Aurèle ne reconnaisse qu'une « vraie beauté », la beauté morale, il n'y a point pour lui de « vulgarité » à trouver beau un ouvrage de la nature (cf. *supra* III, 2), ou même un chef-d'œuvre. L'interprétation de *κοινότερον* entraînait celle de *τεχνικῶν*.]

2. [Conjecture de Schultz : *ἐπαίνου τινός*. L'accentuation de *τινός* semble indiquer, en effet, la chute, avant lui, d'un mot paroxyton.]

3. [Var. : « ou laide parce qu'on la blâme? »]

4. [Voir cette note à la suite des *Pensées*, où nous avons dû la reporter.]

5. *πρὸς ἤντινα ἐπιδαμονήν*. — Casaubon a changé *πρὸς ἤντινα* en *μετὰ ποσὴν τινα*. Cette correction, [qui ne suppose que la chute du mot *μετὰ* dans un manuscrit,] me paraît tout à fait nécessaire; *πρὸς* n'a pas de sens.

6. [Pierron et Couat : « se dissipent. » — « Se dissiper, » c'est presque « se perdre » : et rien ne se perd; c'est « se disperser » : or la dispersion est un désordre (IX, 39 : *κωκῆων καὶ σχεδασμός*), et le monde est tout ordre et toute harmonie. Le mot « se



dans la raison séminale<sup>1</sup> de l'univers, et laissent ainsi de la place à celles qui viennent habiter dans les mêmes lieux. Voilà ce qu'on pourrait répondre dans l'hypothèse de la survivance des âmes<sup>2</sup>.

Il faut d'ailleurs considérer non seulement la multitude des corps ensevelis, mais encore celle des êtres vivants que nous

dissiper » traduirait διασπειδάνυσθαι, plutôt que χύσθαι: διασπειδάνυσθαι, σπείλασι, σπειλασμός ne sont jamais employés par Marc-Aurèle (cf. surtout VII, 32; IX, 39; X, 7) que lorsqu'il nous place dans l'hypothèse atomiste; au contraire, χύσθαι a un sens tout stoïcien que Marc-Aurèle précise lorsqu'il déclare que « l'expansion est une tension » : ἡ χύσις τάσις ἐστίν (VIII, 57). Il emploie ces mots quand il parle de l'intelligence ou du soleil (VIII, 54, 57), qui « se répandent partout, mais sans s'écouler ». Encore est-il nécessaire, et plus même en français qu'en grec, d'ajouter cette restriction pour se faire entendre. Car, pour le lecteur qui n'est pas averti, « se répandre, » qu'est-ce autre chose que « s'écouler »? Les mots « se subtilisent », que j'ai écrits ci-dessus, m'ont paru exprimer, en somme, l'essentiel de la χύσις stoïcienne : l'extrême fluidité qu'acquière les âmes, la tension qui en épand et en retient la substance, la transformation intime qui les assimile à la pure intelligence et à la lumière. — Remarquer qu'ainsi entendu le mot χέουται, au milieu de ce beau raisonnement par analogie, distingue le sort futur des âmes du devenir des corps : on ne saurait, en effet, découvrir dans la « dissolution » des corps la même « tension » intérieure que dans l'« expansion » des âmes. C'est que les unes sont principe efficient, les autres matière inerte.]

1. [Var. : « au principe générateur. » — Cf. *supra* IV, 14, et la seconde note. Voir aussi la première note de la présente pensée.]

2. [Je maintiens dans le texte — en corrigeant dans la traduction de M. Couat « persistance » en « survivance » — une phrase que celui-ci, après Nauck et comme M. Michaut, se déclare en note « fortement tenté d'attribuer à un scribe » : Τοῦτο δ' ἄν τις ἀποκρίναιτο ἐφ' ὑποθέσει τοῦ τὰς ψυχὰς διαμένειν. Il me semble que si on la condamne, ce ne peut être que pour le mot ὑποθέσει, le plus significatif, et, de par la place qu'il occupe à la fin ou plutôt en dehors de la phrase même, le seul en relief de cette prétendue glose. De toute la pensée, ce mot est le seul qui mette en doute la survivance : même la première phrase, qui commence par εἰ, n'implique pas la possibilité de l'idée contraire : car « si » peut signifier « puisque ». Or, à la fin du passage, dans l'une des deux phrases qui résument, en la traduisant en termes métaphysiques, la démonstration de Marc-Aurèle et font valoir sa méthode, nous rencontrons le mot « vérité ». Comment arriver à la vérité? se demande-t-il. Si l'on pouvait croire à l'intégrité du texte traditionnel, il serait trop aisé de lui répondre : En ne raisonnant que sur des dogmes sûrs. — Il est évident qu'en écartant la phrase τοῦτο δ' ἄν τις..., Nauck et A. Couat ont résolu tout conflit entre « hypothèse » et « vérité ».

Mais si l'un de ces deux mots est nécessaire à la pensée, n'est-ce pas plutôt le premier? La meilleure preuve qu'on puisse se donner de l'immortalité ou de la survivance, c'est la raison qu'on a de la défendre; or, nous voyons ici même que pour Marc-Aurèle la survivance est sans intérêt, puisqu'il ne s'agit guère que de la limiter (cf. la fin de la présente note); et dans l'ensemble de son livre il est certain (cf. les dernières lignes de la note finale) que c'est l'idée contraire qui prédomine. Contester la phrase τοῦτο δ' ἄν τις..., c'est donc mettre en cause la doctrine même de Marc-Aurèle. Ce n'est pas cette ligne, c'est la fin de la pensée qui, à cause d'elle, doit être ou retranchée ou retouchée : nous verrons (deux notes plus bas) qu'on peut se contenter d'une correction très légère.

On remarquera la place de la phrase contestée par Nauck que nous croyons pouvoir restituer à Marc-Aurèle. Elle a, du premier mot « voilà » jusqu'à la dernière proposition, qui reprend les termes mêmes et rappelle les conditions de la question posée, l'allure d'une conclusion : or, les explications qu'elle devrait achever se continuent après elle. Est-ce une raison nouvelle de la condamner, ou de déclarer la pensée

mangeons et que mangent chaque jour les autres animaux. Quelle quantité d'êtres vivants disparaît ainsi, comme ensevelie dans le corps de ceux qui s'en nourrissent ! Et cependant ils y trouvent assez de place <sup>1</sup>, grâce à leur transformation en sang, à leur métamorphose en vapeur ou en matière ignée.

Qui nous donne la vérité dans l'hypothèse susdite<sup>2</sup> ? La division en matière et en principe efficient [et formel]<sup>3</sup>.

incohérente ? Avant d'écrire le mot « glose » en marge de cette ligne, on aurait encore la ressource de la reporter un peu plus bas. Mais je crois que le texte, tel qu'il est, peut s'expliquer : En rejetant hors de sa démonstration par analogie un témoignage qui la confirme, Marc-Aurèle a moins voulu ajouter qu'opposer cette comparaison à la précédente ; et une idée nouvelle ressort pour nous de cette opposition. Aux corps ensevelis dans la terre commune il faut des années pour se dissoudre ; il suffit de quelques heures à ceux des animaux qui nous nourrissent ; qui sait si la survivance de l'âme, qui n'est qu'hypothétique, qui, en tout cas, ne peut être que limitée, — et beaucoup plus qu'on ne le laisse espérer dans l'école, — ne serait pas d'une brièveté illusoire ? Dans ces conditions, en quoi la *μετάστασις* serait-elle pour l'homme plus avantageuse ou plus désirable que la *σθέσις* ? Vaut-il mieux « s'éteindre » ou « s'embraser » ?]

1. ἡ γώρα αὐτή. — Le démonstratif αὐτή se rapportant à γώρα n'est pas inutile, mais il serait plus utile encore d'avoir dans la phrase le complément de δέχεται ; c'est pour cela que Galaker, peut-être avec raison, a mis αὐτὰ pour αὐτή.

2. [Couat : « sur cette question. » — M. Couat traduit ainsi le texte traditionnel, ἐπὶ τοῦτου. « Cette question, » c'est celle qui a jusqu'alors dominé toute la pensée, celle qui se pose à la première ligne et que renouvelle de distance en distance, au cours de la réponse, le retour des mêmes expressions : au milieu de la pensée, ἐφ' ὑποθέσει τοῦ τὰς ψυχὰς διαμένειν, — et, dans la phrase même qui précède celle-ci, δέχεται ἡ γώρα. C'est bien « cette question » aussi que permet de résoudre « la division en matière et en principe efficient et formel », s'il est vrai, comme nous essayerons (dans la note suivante) de l'établir, que toute la théorie qui précède soit fondée sur cette division.

Mais, comme on l'a vu (deux notes plus haut), « cette question » ne se pose, et la réponse qu'on y fait ne peut être « la vérité » que si la survivance de l'âme est hors de conteste. Il n'en est pas ainsi, et il est impossible que Marc-Aurèle ait oublié qu'il n'en était pas ainsi. La correction qu'implique la traduction ci-dessus — celle d'ἐπὶ τοῦτου en ἐπὶ τούτῳ, ou en ἐπὶ ταύτῃ, si l'on admet le déplacement de la phrase τοῦτο δ' ἄν τις — rappelle, comme il est nécessaire, au moment de la conclusion l'hypothèse initiale, et ne nous donne que comme une vérité relative la vérité de cette conclusion.]

3. [Couat : « en matière et en forme. » — Le sens de εἶδη n'est pas douteux : il ne suffit pas cependant à déterminer celui de αἰτία. Car, outre les principes que Marc-Aurèle a parfois désignés par des noms spéciaux, comme la *durée* (χρόνος, cf. VIII, 7 ; IX, 25 ; XII, 18) et la *fin* (ἀναφορά, cf. XII, 10 et 18), il y en a encore au moins deux, la *cause* et la *forme*, que d'autres écoles opposent à la *matière*, et que le vocabulaire des *Pensées* ne semble pas distinguer. D'une part, aucun des noms (εἶδος, μορφή) par lesquels d'autres philosophes ont désigné la forme ne se rencontre dans les *Pensées* (si ce n'est dans des expressions usuelles comme κατ' εἶδος : X, 30 ; ἐν εἶδει : XI, 20, où disparaît le sens philosophique) ; d'autre part, l'idée de cause (par exemple, VIII, 3 : αἰτία θεία ἀφ' ἧς συμβαίνει πᾶσι πάντα) y est très certainement exprimée par αἰτία ou des mots de même famille. Si Marc-Aurèle ne sépare pas, comme l'avait fait Aristote, la cause efficiente de la cause formelle, ce n'est pas, évidemment, parce que le vocabulaire lui fait défaut. Des deux, pour lui, c'est la cause formelle qui est intégrée dans la cause efficiente. Si, quand il est isolé, le mot αἰτία, dans ce livre, peut en général être suffisamment traduit par le mot : « cause, » il ne perd pas ce sens quand

Ne te laisse pas étourdir; mais que tout mouvement de

il s'oppose à ὄλη. Mais cette opposition même exige du traducteur une précision plus rigoureuse : ici et dans les passages semblables, elle m'a déterminé à rendre un seul mot du texte grec par une longue et lourde périphrase : « le principe efficient et formel, »

D'ailleurs, le temps, la fin que je nommais tout à l'heure ne sont que rarement cités par Marc-Aurèle comme principes distincts. Il n'en compte en général que deux dans les choses, les deux qu'il oppose ici. C'est, au témoignage de Sénèque (*ad Lucilium*, LXV), la pure doctrine stoïcienne : *Deum Stoici nostri duo esse in rerum natura, ex quibus omnia fiunt, causam et materiam*. Pour le Portique, les quatre causes d'Aristote, les cinq de Platon (qui compte l'idée comme cause) sont ou trop ou trop peu nombreuses, *aut nimium multa, aut nimium pauca* : trop peu, si Aristote et Platon négligent le temps, le lieu, le mouvement; trop, si l'unité de la matière implique l'unité de la cause, et si, en effet, l'idée, la forme et la fin ne sont que des causes secondaires dépendant de celle qui crée : *ex una pendent, ex ea quae faciet*. — Les seuls mots matière et cause (et non : forme) traduiraient donc à la rigueur l'opposition d'αἰτιώδης à ὄληθόν.

On a vu (IV, 14) ou l'on verra (IX, 25; X, 26) comment λόγος σπερματικὸς et ποιότης deviennent, à l'occasion, synonymes d'αἴτιον. De son côté, ὄλη a aussi un synonyme : la substance (οὐσία, οὐσιώδης) est pour un Stoïcien l'autre nom de la matière. A la 11<sup>e</sup> pensée du livre VIII, ὄληθόν et οὐσιώδης désignent le même principe, par opposition à αἰτιώδης et à χρόνος; un peu plus haut (VII, 10), il est dit que toute matière (ἔνυλον) doit rentrer dans la substance (οὐσία) universelle, de même que dans la raison universelle se perd toute cause, et toute mémoire dans le temps. Αἴτιον, ποιότης, λόγος σπερματικὸς d'un côté, ὄλη, οὐσία de l'autre forment ainsi deux groupes antithétiques, dont l'opposition, comme en témoigne l'expression λόγος σπερματικὸς elle-même, n'est pourtant pas absolument rigoureuse : rien pour les Stoïciens n'étant immatériel, pas même ce qu'ils distinguent de la matière. C'est pour cela sans doute que l'auteur des *Pensées* ne peut se représenter la destinée de l'âme que d'après celle du corps : Platon, qui oppose l'une à l'autre, constatant comme Marc-Aurèle que le corps lui-même ne se décompose pas aussitôt enseveli, en avait tiré une présomption en faveur de l'immortalité (*Phédon*, 80 c). — Quoi qu'il en soit, un Stoïcien peut trouver son compte à l'opposition du principe efficient et de la matière. Le texte que j'ai cité plus haut (VII, 10) pourrait venir à la suite de la présente pensée : il en explique la dernière phrase.

En somme, le raisonnement par analogie qui remplit cet article, si simple qu'il soit et si banal qu'il semble (les mots ἄν τις, dans la phrase contestée par Nauck, en sont l'aveu), est la traduction expressive et familière d'une théorie métaphysique dont « la division en principe efficient et en matière » résume toutes les affirmations essentielles : 1<sup>o</sup> L'âme et le corps s'opposent comme αἴτια et ὄλη; ainsi s'expliquent, en dehors de l'analogie qui prédomine, les divergences de leurs destinées (cf. la fin de la 3<sup>e</sup> note à cette même pensée). — 2<sup>o</sup> Le monde est un; il n'y a en lui qu'un principe efficient et qu'une matière (IV, 40), celle-ci faite de terre et d'eau, celui-là d'air et de flamme plus ou moins subtile et pure. Ainsi s'explique le retour à l'être universel (cf. IV, 14) de tout ce qui constitua l'individu. — 3<sup>o</sup> Sauf une partie irréductible et toujours intacte, la ποιότης (cf. *supra* IV, 14, note 2), qui est l'identité même du vivant, le principe efficient (V, 23), comme la matière, est instable : les éléments se mêlent et se transforment l'un en l'autre; ce qui est aujourd'hui matière inerte sera demain matière active, c'est-à-dire principe efficient et formel; le départ qu'on fait de l'une et de l'autre dans un être individuel ou dans l'être total n'est donc exact que pour le moment où on le fait... Ainsi s'expliquent et la vie humaine et la vie universelle. — 4<sup>o</sup> Dans l'âme elle-même, principe efficient et formel de l'homme, on peut distinguer un principe efficient — la raison, âme de l'âme — et une matière — τὸ ἀερώδες ἢ πυρώδες — qui l'entretient seule, quand le corps fait défaut : ainsi s'expliquerait la survivance.

De la dernière phrase ainsi comprise (cf. aussi IV, 40) il est aisé de déduire une définition. Si l'âme et le corps s'opposent comme αἴτια et ὄλη, c'est que l'âme est vraiment la cause du corps, αἴτια τοῦ σώματος. Aristote avait dit (*De l'âme*, II, p. 412, B, 6) : « l'entéléchie première d'un corps naturel organisé. » Les deux formules semblent voisines; les doctrines sont en réalité fort divergentes. Sans doute, toutes

ton âme se traduise par une action juste et que toutes les

deux soutiennent, comme le remarque Jamblique (dans Stobée, *Ecl.*, I, 874), que de la naissance à la mort l'âme n'a point une vie distincte, et que « sa vie est celle même de l'ensemble » qu'elle forme avec le corps. Mais, pour Aristote, cet « ensemble » (auquel Jamblique semble, d'ailleurs, donner un nom impropre : τὸ σύνθετον) n'est pas la somme de deux matières distinctes : l'âme est en tout ce qui vit (*De l'âme*, II, p. 412, A, 14), même dans la plante, et n'est que là; comme on ne peut concevoir une forme sans matière, l'âme nue dont les Pythagoriciens content les migrations est un fantôme (*id.*, I, p. 407, B, 22); l'immortalité personnelle, un leurre; et si quelque chose de nous échappe à la mort, c'est la pure raison, impersonnelle, qui vient du dehors (ἄρθρον) et retourne à Dieu. — Les Stoïciens, au contraire, prétendent que l'âme est une autre matière mêlée à la matière du corps, que les deux se pénètrent en toutes leurs parties (αἰεὶς δι' ὅλων, cf. Zeller, *Phil. der Gr.*, III, p. 127), au point de ne former qu'un seul vivant; que la mort les sépare, et que l'âme peut dès lors vivre seule. Je n'ai ici qu'à rappeler certains textes cités au cours de la première note à cette pensée : les dernières pages de la *Consolatio ad Marciam*, et le passage des *Placita philosophorum* (IV, 7, 8), où, à côté des termes mêmes (ἐπιδιαμέμειν τινὰς χρόνους) que devait reprendre Marc-Aurèle pour exprimer la survie temporaire de l'âme, l'expression καθ' αὐτήν désigne très clairement le maintien de la personnalité. — Or, c'est surtout en regard de la thèse d'Aristote que celle-ci semble mal assurée. Je laisse de côté l'objection qu'appelle la conception matérialiste de l'αἰεὶς, toutes celles qu'on a faites à la théorie de la αἰεὶς δι' ὅλων. L'excellente position prise par Aristote lui a évité les efforts qu'ont dû s'imposer les Stoïciens, d'abord pour expliquer la pénétration réciproque de l'âme et du corps, ensuite pour les dégager. L'âme, selon eux, ne saurait se développer sans le corps même dont elle est la « cause » (αἰτία); ce sont toujours les vapeurs du sang qui l'entretiennent. Ses facultés, qui lui sont postérieures (τήν ψυχὴν... οὐσίαν προὑποκειμένην ταῖς δυνάμεσι : Jamblique, dans Stobée, *Ecl.*, I, 874), sont déterminées en partie par l'organe même qu'elles font agir (*id.*, 876). Les deux matières qui nous constituent ont été ainsi mêlées si intimement qu'il devient bien difficile à un moment donné de faire la part de chacune. En vain Marc-Aurèle tente d'opposer en nous la raison à tout le reste. Il ne peut vraiment dire (cf. *supra* IV, 4, note finale) qu'elle « vient d'ailleurs ».

C'est d'abord le sentiment de ces difficultés — auxquelles s'ajoutent celles que nous avons relevées plus haut (cf. la 1<sup>re</sup> note à cette pensée), quelques-unes même d'après lui — qui sur cette importante question de la destinée humaine a fait de Marc-Aurèle un dissident. Ce texte est le seul des *Pensées* où il développe, nous avons vu avec quelles réserves, la théorie de la survivance; le seul aussi, à ce qu'il m'a semblé, où il n'ait voulu considérer qu'elle. En général, il semble admettre également et concurremment deux hypothèses, dont l'une est la négation de toute survivance. Il a donné un nom à chacune : la première est celle du *déplacement* (μετάστασις : V, 33; VII, 32; ici : μεθιστάμενοι) ou de la *persistance* (τὸ συμμείναι : XI, 3, comme ici); — la seconde, celle de l'*extinction* σθέσις ou σθεσθήναι : V, 33; VII, 32; VIII, 25; XI, 3). Presque toujours, il nous les présente toutes les deux, par leur nom ou sans les nommer (III, 3, et les autres textes qui viennent d'être cités), et l'indifférence lui est si naturelle à ce propos qu'il semble souvent disposé à admettre en même temps une troisième hypothèse, épicurienne cependant, celle de la *dispersion* (V, 33; VI, 24; VII, 32; VIII, 25; XI, 3; cf. ici même la note aux mots : *se répandent*); parfois même une quatrième, pythagoricienne, celle de la *métempsychose* (VIII, 58). S'il fait un choix, c'est la thèse de l'*extinction* qu'il adopte, à l'exclusion des autres (X, 31 : καπνὸν καὶ τὸ μηδέν; XII, 21 : μετ' οὐ πολὺ οὐδέεις οὐδαμῶ ἔσῃ; XII, 14 : ὁ κλύδων παραφερέτω... τὸ πνευμάτιον... τὸν νοῦν οὐ παροίσει). Un moment (XII, 5), il semble regretter l'immortalité personnelle : mais il prend aussitôt son parti de l'« extinction » sur cette assurance vague que les Dieux n'ont pu agir que pour le mieux. En fin de compte, sa piété même, sa confiance en la nature, son mépris de la vie et son insouciance de la mort ont dû le laisser assez indifférent à la forme et à la durée de l'immortalité, que sa raison n'accepte pas comme un « dogme ». Cet acte d'indépendance philosophique n'est d'ailleurs pas isolé dans les *Pensées* (cf. *supra* IV, 16, en note); enfin, Sénèque lui-même (*ad Lucilium*, XXXVI, 9, et d'autres Stoïciens, à qui suffisait l'espoir de renaître un jour tout entiers de la conflagration universelle

représentations laissent intacte la raison qui voit clair en elles<sup>1</sup>.

(cf. *infra* V, 13, et la dernière note) et de revivre la même vie au retour du même moment dans une autre « grande année », but parfois doute de l'immortalité personnelle; et nous avons (cf. la 1<sup>re</sup> note) lu dans Stobée, citant Jamblique (*Bel.*, I, 327), que Cornutus ne l'admettait pas.]

1. [Coutat: « Ne pas se laisser étourdir; mais, à propos de tout désir, faire ce qui est juste, et, à propos de toute idée, conserver la netteté de (ou réserver ?) son jugement. » — Pour le sens d'ὄρμη et de φαντασία, que M. Coutat traduit respectivement par « désir » et par « idée », cf. *supra* III, 16, 3<sup>e</sup> et 5<sup>e</sup> notes. Ces deux noms ou leurs équivalents (soit les verbes qui en dérivent, soit des périphrases qui les rappellent: στανάξεισθαι, ὀρμάν, τυποῦσθαι φανταστικῶς, νευροσπαστέσθαι ὀρμητικῶς) sont souvent réunis dans les *Pensées* et opposés à l'un des mots γόος ou ἡγεμονικόν (III, 1, 6, 16; VI, 16; IX, 7). Cette opposition ne met d'ailleurs point en question l'unité de l'âme (cf. *infra* VI, 8, et la note); elle n'implique même pas la distinction en celle-ci de trois pouvoirs différents. Les Stoïciens, nous dit Origène (*Contre Celse*, V, 47), « n'admettaient pas la division de l'âme en trois parties, » et Diogène (VII, 86) et Galien (*Hippocrate et Platon*, V, 6, 476) confirment et précisent ce témoignage, lorsqu'ils nous rapportent, l'un que le principe directeur est, au dire des Stoïciens, « l'artisan de nos tendances, » l'autre que, « pour Chrysippe, la passion ne relève pas d'une faculté autre que la raison; que, par suite, les animaux dépourvus de raison ne sont pas capables de passions. » C'est encore la doctrine que professe Marc-Aurèle lui-même, puisque, ayant constamment comparé les mouvements de l'instinct et du désir au jeu des marionnettes (voir à l'*Index* de Stich les mots νευροσπαστῶν et νευροσπαστίων), il observe (X, 38) que c'est en nous la raison qui tient les ficelles. Ce que dans l'école on appelle le principe directeur des jugements, des mouvements et, en général, de toutes les opérations de l'âme en est donc aussi (Zeller, *Phil. der Gr.*, III<sup>3</sup>, p. 198 sqq.) le principe créateur; c'est en lui que les représentations s'impriment, la sensation elle-même (*infra* V, 26, avant-dernière note) restant, au moins pour Marc-Aurèle, hors de l'âme; et, de même que le monde est parfois nommé Dieu, dans le même sens le principe directeur ou créateur de l'âme, c'est toute l'âme. Le mot « âme » pourrait, en effet, traduire très suffisamment le terme grec ἡγεμονικόν en plus d'un passage des *Pensées*: par exemple, dans ceux où ce terme est précédé de ἐν ou de εἰς (III, 9; ὑπόληψις τῷ ἡγεμονικῷ... ἐγγένηται; — VIII, 61, et IX, 18: διεθεῖ ἔσω εἰς τὰ ἡγεμονικὰ κῶτων; — IV, 39, début), et dans ceux qui nous comparent au monde (IX, 22).

Dans la présente pensée, ce n'est pas cependant le terme ordinaire ἡγεμονικόν que Marc-Aurèle oppose à ὄρμη et à φαντασία. C'est un neutre, qu'on ne rencontre nulle part ailleurs dans les *Pensées*: τὸ καταληπτικόν, — mais qu'on reconnaît de prime abord à sa désinence (cf. III, 9: ὑποληπτικὴ δύναμις, et en quarante passages ἡγεμονικόν lui-même) comme désignant un pouvoir de l'âme. D'après ce qui précède, il semble assez naturel de voir en ἡγεμονικόν et καταληπτικόν deux termes à peu près synonymes, ou du moins de considérer le second comme limitant et précisant le sens du premier. Ce que Marc-Aurèle appelle ici τὸ καταληπτικόν, ce sera le principe dirigeant, en tant qu'ayant donné son assentiment (συγκαθήσεις) aux représentations (φαντασίαι), il fait d'elles des καταλήψεις. — La traduction que j'en propose rappelle les principaux caractères du principe dirigeant et de la κατάληψις: celui-là surtout raisonnable (IX, 22, 2<sup>e</sup> note), — celle-ci non seulement véridique, mais assurée de ne se point tromper (*supra*, p. 17, note 2; Zeller, *Phil. der Gr.*, III<sup>3</sup>, p. 82).

Il y a d'autres noms, inusités d'ailleurs dans les *Pensées*: διανοητικόν et λογιστικόν, qui, chez les Stoïciens, désignent aussi ou définissent le principe directeur; ils sont cités par Zeller (p. 198). Dans les *Pensées*, le mot προαιρετικόν (VIII, 56) pourrait compléter cette liste. Ce fait encore me semble autoriser mon interprétation, qui est aussi celle de Barthélemy-Saint-Hilaire et à peu près celle de Coutat: car le « jugement » est, en somme, un acte de la raison. Quant à Pierron et à M. Michaut, qui traduisent σφῆξιν τὸ καταληπτικόν par « s'attacher à l'intelligible », comme ils ont traduit ποιεῖν τὸ δίκαιον par « se proposer le juste », je crains qu'ils n'aient accordé à la symétrie des deux propositions de la dernière phrase une signification qu'elle n'avait pas, et qui, dans leur esprit, a dû prévaloir contre celle des mots.]

## 23

Tout ce qui est avec toi en harmonie. ô monde, est aussi en harmonie avec moi. Rien de ce qui est opportun pour toi n'est pour moi prématuré ni tardif. Tout ce qu'apportent les saisons est pour moi un fruit, ô nature. Tout vient de toi, tout est en toi, tout rentre en toi<sup>1</sup>. Le poète dit : O cité chérie, cité de Cécrops ! Et toi, ne diras-tu pas : O cité chérie, cité de Zeus ?

## 24

Agis peu, dit le philosophe<sup>2</sup>, si tu veux que ton âme soit contente. Ne vaut-il pas mieux dire : Fais<sup>3</sup> ce qui est nécessaire, fais ce que prescrit<sup>4</sup> la raison de l'être naturellement sociable, et comme elle le prescrit ? Ainsi l'on obtient à la fois le contentement de l'âme qui résulte des bonnes actions, et celui que l'on goûte à agir peu. Supprime, en effet, la plupart de tes paroles et de tes actes comme n'étant pas nécessaires, et tu auras moins d'affaires et plus de calme. Nous devons donc sans cesse nous répéter : « Peut-être ceci n'est-il pas nécessaire<sup>5</sup>. » Nous devons nous interdire non seulement les actions, mais encore les idées qui ne sont pas nécessaires : car nous supprimerons du même coup les actions superflues qui les suivent<sup>6</sup>.

## 25

Essaie de voir comment te réussit<sup>7</sup> la vie d'un homme de

1. Cf. Saint Paul aux Romains, c. II, v. 36 : ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα.

2. [Démocrite (dans Stobée, *Ecl.*, II, 12) avait dit : « Ne cherche pas à tout savoir, si tu ne veux devenir ignorant, » et (dans Sénèque, *Tranquillité de l'âme*, 12) : « Pour vivre tranquille, il faut embrasser peu d'affaires publiques ou privées. »]

3. [Var. : « Ne vaut-il pas mieux ne faire que... »]

4. [Var. : « ce que comporte et comme le comporte... »]

5. [Couat : « nous demander : ceci est-il nécessaire ? » — Dans les manuscrits on lit : « μή τι τοῦτο οὐ τῶν ἀναγκαίων ; » Ainsi ponctuée, cette phrase donne un sens absurde (car μή interrogatif ne signifie pas *nonne*, comme l'ont entendu Pierron, Barthélemy-Saint-Hilaire et M. Michaut, mais *num*). M. Couat l'a corrigée, en effaçant la seconde négation. J'ai cru plus naturel de conserver οὐ, en supprimant l'interrogation.]

6. [Couat : « pour que celles-ci n'entraînent plus à leur suite les actions. » — Cette traduction fait supposer que M. Couat avait corrigé dans son texte *παρέλκουσαι* en *παρελκόμεναι*. Je reconnais que le sens qu'on doit donner à *παρέλκουσαι* est très détourné. — Par les mots : « du même coup, » j'ai voulu rendre à la fois οὐτως et οὐδέ, qui a ici le sens, non de « pas même », mais de « non plus ».]

7. [Couat : « où conduit. »]

bien, satisfait de la part que lui a attribuée l'univers et qui se contente d'agir pour son propre compte avec justice et d'être toujours dans des dispositions bienveillantes.

## 26

Tu as vu cela? Vois maintenant ceci. Ne te trouble pas; fais en sorte d'être simple. Un homme commet-il une faute? C'est contre lui-même qu'il la commet. Test-il arrivé quelque chose? Ce quelque chose est bon<sup>1</sup>, car dès l'origine cela avait été arrêté pour toi comme un effet des lois universelles qui déterminent chaque événement. En somme, la vie est courte: tire profit du moment présent par la réflexion et la justice. Sois sobre<sup>2</sup>, mais sans exagération de rigueur.

## 27

Ou bien le monde est ordonné, ou bien c'est un chaos, confus<sup>3</sup> il est vrai, monde cependant. Quoi? En toi-même pourrait se constituer un certain ordre et il n'y aurait que désordre dans le tout? Et cela quand toutes les choses sont à la fois si distinctes et si confondues et solidaires!

## 28

Caractère sombre, caractère efféminé, caractère dur<sup>4</sup>, sau-

1. Les manuscrits portent *συμβέβηκε σοί τι καλῶς*. On a proposé *κακῶς* au lieu de *καλῶς*. Cette correction me paraît contraire au sens de la phrase tout entière. Marc-Aurèle veut dire que tout ce qui arrive est bon, parce que rien n'arrive contrairement aux intentions de la nature. Mais *καλῶς* déterminant *συμβέβηκε* ne vaut pas mieux; il faut donc, comme l'a proposé Casaubon, mettre un point d'interrogation après *τι*. [Pour la doctrine exposée ici, cf. *infra* VI, 44, en note.]

2. *νήφει ἀνειμένος*. J'aimerais mieux, avec Schultz, lire *ἀνειμένως*, [comme y invite la leçon barbare du manuscrit A : *ἀνειμέρω*.] La traduction : « Sois sobre, même quand tu te relâches, » est, à mon avis, inexacte. Marc-Aurèle renouvelle ici une recommandation qui se rencontre fréquemment dans les *Pensées*; il faut être sage, mais avec simplicité, et sans effort.

3. [Conjecture de Schultz. — Var. : « c'est un chaos confus, et c'est pourtant le monde. »]

4. [Var. : « Il y a le caractère noir, le caractère efféminé, le dur, etc. » — Lambeau de pensée; énumération bien incomplète, donc à peu près sans portée, de certains vices de caractère. Il est intéressant pourtant d'y trouver les travers de nature joints aux défauts d'éducation et de métier. L'expression *μέλαν ἦθος* a été rencontrée plus haut (IV, 18, voir la note) dans les manuscrits de Marc-Aurèle. Nous l'avons, à cet endroit, rejetée de notre texte. D'autres, adoptant une conjecture de Xylander, y ont vu une citation d'Agathon le comique. Parmi ceux-là, M. Michaut suppose que la présente pensée est une définition des mots *μέλαν ἦθος*. Comment peut-on s'imaginer que l'épithète *μέλαν* (noir, sombre) convienne particulièrement aux caractères d'une femme, d'un enfant, d'un boutiquier, mais non, par exemple, à celui d'un jaloux? Voilà, je le crains, un problème de sémantique insoluble.]

vage, puéril, bestial, lâche, faux, caractère de bouffon, de [petit] marchand, de tyran.

## 29

Étranger au monde est celui qui ne cherche pas à comprendre ce qu'il renferme<sup>1</sup>, non moins étranger celui qui ne cherche pas à comprendre ce qu'il devient<sup>2</sup>. C'est désertier que de vouloir échapper à la raison qui fonde la cité<sup>3</sup>; c'est être aveugle que d'avoir les yeux de l'esprit fermés, mendiant que d'avoir besoin d'un autre et de ne pas trouver en soi-même tout ce qui est utile à sa vie. C'est un abcès du monde, celui qui [fait sécession et] se sépare de la raison universelle de la nature<sup>4</sup> en se plaignant des événements qui lui arrivent; cette nature, en effet, qui l'a apporté dans le monde, est aussi celle qui l'apporte ces événements. C'est un lambeau [détaché]<sup>5</sup> de la cité, celui qui détache son âme de l'âme des êtres raisonnables, qui est une.

## 30

Tel vit en philosophe qui n'a pourtant pas de tunique, tel qui n'a pourtant pas de livre. Cet autre, à moitié nu, dit : « Je n'ai pas de pain, et je reste fidèle à mes principes; » moi, je n'ai pas la nourriture que l'on tire de la science et je reste aussi fidèle aux miens<sup>6</sup>.

1. [Couat : « ce qui y est. » J'ai fait cette correction et la suivante par raison d'euphonie.]

2. [Couat : « ce qui y arrive. »]

3. [Couat : « C'est s'exiler que s'enfuir hors des principes de la société civile. » — Var. : « hors des principes de l'association des citoyens. » — J'ai cru devoir, pour traduire λόγος πολιτικός, garder le mot « raison », que M. Couat a d'ailleurs rétabli dans un autre passage (IX, 12).]

4. [Couat : « Celui qui se sépare de la raison universelle... est un apostume du monde. » — J'ai : 1° suivi en traduisant l'ordre du texte; 2° rétabli le mot ἀριστάμενος qu'avait négligé M. Couat; 3° essayé de faire passer en français (abcès... sécession) un jeu de mots (ἀπόστημα... ἀριστάμενος) que déjà nous avons rencontré dans les *Pensées* (cf. II, 16, et la note). C'est une raison semblable, la rencontre de ἀπόσχισμα et de ἀποσχίζων dans le texte grec, qui m'a fait ajouter un mot à la dernière phrase.]

5. [Var. : « un déchet. » Voir la note précédente.]

6. [Pour la traduction de cette pensée, les deux manuscrits de M. Couat sont très divergents. Je me suis efforcé de les concilier en adoptant ce qui me semblait le meilleur en chaque texte. Voici d'abord la leçon du second manuscrit, le dernier mot du traducteur : « Celui-ci fait de la philosophie bien qu'il n'ait pas de tunique, celui-là bien qu'il n'ait pas de livre, cet autre bien qu'à moitié nu. Je n'ai pas de pain, dit-il, et je reste fidèle à mes principes. — Et moi, je n'ai pas la nourriture que l'on tire de la science, et je reste aussi fidèle aux miens. » Dans la première rédac-



## Cet art de vivre que tu as appris, aime-le; et sur

tion, la première phrase était déjà ce qu'elle est restée dans la seconde, sauf qu'elle s'arrêtait au mot « livre ». Au lieu de : « cet autre bien qu'à moitié nu, » M. Couat avait écrit : « Le premier, demi-nu, dit. » Un peu plus loin, τῷ λόγῳ, dans le brouillon, est traduit par : « la raison, » au lieu de : « mes principes. »

De ces deux divergences des manuscrits de M. Couat, la première est la plus importante, car elle ne concerne pas seulement une simple expression, mais atteint l'objet et l'économie même de toute la pensée. D'un côté (dans la rédaction définitive), il semble qu'il y ait quatre philosophes en présence : « celui-ci, celui-là, cet autre, et moi. » De l'autre (dans le brouillon), il n'y en a que deux : les faméliques à demi nus, c'est-à-dire les disciples de Diogène, qui, dit Juvénal (XIII, 121), ne se distinguent des Stoïciens que par la tunique :

Et qui nec cynicos, nec stoica dogmata legit  
A cynicis tunica distantia...

et Marc-Aurèle lui-même (ἐγὼ et ὁ δέ étant synonymes), qui avait pris l'habitude de se passer de livres. (Sur ce point, cf. *supra* III, 14, et II, 2 : Ἄπει τα βιβλία.) Cette dernière interprétation (en réalité, la première en date) ne soulève qu'une difficulté dont M. Couat a dû s'exagérer l'importance. Comment les mots : « le premier » peuvent-ils traduire l'expression ἄλλος οὗτος, ingénieusement corrigée par Ménage en ἄλλος οὐτός? Le mot ἄλλος (au lieu d'ἕτερος) est-il admissible dans l'opposition de deux termes? N'est-ce pas ἐκείνος, plutôt que οὗτος, qui exprime le plus éloigné de deux objets? — Une objection analogue avait sans doute arrêté Nauck, qui supprima la dernière phrase de cette pensée, la considérant comme une glose.

Or la difficulté n'est qu'apparente. Dans la traduction que je donne de ce passage, j'ai pu, en effet, conserver le sens de la première rédaction de M. Couat en empruntant les termes mêmes (« cet autre ») de la rédaction définitive. Il m'a suffi de donner au *point en haut* qui, dans le texte grec de Marc-Aurèle, précède ἄλλος la valeur d'une ponctuation très forte, divisant la pensée en deux parties symétriques : en d'autres termes, de le remplacer par un *point*, tandis que le *point* qui, dans l'édition de Stich, précède le dialogue, devenait un *point en haut*. Ce n'est pas à ce qui précède immédiatement, c'est-à-dire à ὁ δέ, que me paraît s'opposer ἄλλος, ou, en admettant la lecture de Ménage, ἄλλος οὐτός, mais à ce qui suit, à ἐγὼ. Comme il y avait plus d'un Cynique qui eût pu reprocher au philosophe empereur sa toute-puissance et sa majesté, ἄλλος se justifie mieux ici que ἕτερος; comme toute cette fin de pensée est un dialogue, on admettra, si tant est qu'on veuille changer οὗτος, l'emploi du pronom οὗτος (*iste*) pour désigner l'interlocuteur de Marc-Aurèle; comme ἐγὼ, qui s'oppose à ἄλλος οὐτός, est synonyme de ὁ δέ, ἄλλος οὐτός peut ici équivaloir à ὁ μὲν.

Au contraire, il y a, à mon sens, au moins trois raisons de condamner la rédaction définitive de M. Couat, qui est aussi l'interprétation de Barthélemy-Saint-Hilaire, de Pierron et de M. Michaut : 1° l'impossibilité de distinguer, en les nommant, les quatre sectes dont il serait question dans cette pensée; 2° la répartition symétrique d'expressions équivalentes dans ses deux parties (χωρίς χιτῶνος et ἡμίγυμνος, — χωρίς βιβλίου et τροφᾶς... ἐκ τῶν μαθημάτων οὐκ ἔχω); 3° l'asyndète (ὁ μὲν, ὁ δέ entraînaient ἄλλος δέ).

Pour ce qui est de τῷ λόγῳ, il est assez malaisé de se prononcer entre les deux traductions de M. Couat, parce qu'ici ce mot est pris à la fois dans les deux sens qu'il lui a donnés successivement. Dans la dernière phrase, qui est la réponse du Stoïcien, τῷ λόγῳ sous-entendu à côté de ἐμμένω signifie ce que signifie ὁ λόγος dans tout le reste des *Pensées*, c'est-à-dire : la raison. Mais dans la précédente, où il est exprimé, il a sans doute un autre sens qu'ont dû lui attribuer d'autres sectes. Dans le Phédon, ce terme signifie : la thèse ou la doctrine dont on est d'accord, et souvent (par exemple 75 A) Platon, dans son audace de poète, a personnifié cette doctrine, comme les Stoïciens devaient personnifier la raison. Si c'est à peu près la valeur que les

lui<sup>1</sup> repose-toi; passe le reste de ta vie comme si tu avais fait aux Dieux un abandon absolu de toi-même, sans vouloir te faire ni le tyran ni l'esclave d'aucun homme.

## 32

Examine, par exemple, le temps de Vespasien; tu verras partout ceci: des gens qui se marient, élèvent des enfants, sont malades, meurent, guerroient, festoient, se livrent au commerce, labourent, sont flatteurs, orgueilleux, soupçonneux, fourbes, désirent la mort de tels autres, se plaignent du présent<sup>2</sup>, font l'amour, thésaurisent, briguent le consulat et la royauté. Tous ces hommes sont morts et disparus. Passe<sup>3</sup> au temps de Trajan; tu verras encore les mêmes choses. Et ceux-là sont morts aussi. Considère également les autres époques, l'histoire de nations entières<sup>4</sup>; vois combien d'hommes

Cyniques donnent ici au mot λόγος, ils ne parlent pas la même langue que Marc-Aurèle, qui eût dû traduire leur λόγος par δόγματα.

Cette pensée, si je l'ai bien interprétée, est une profession de foi. Marc-Aurèle s'y présente à nous comme un Stoïcien qui, ne songeant guère qu'à bien pratiquer « l'art de vivre » (voir la pensée suivante), se préoccupe surtout, presque uniquement, des questions morales. Comparez VII, 67, où il avoue désespérer d'exceller jamais dans la dialectique et dans la physique; I, 17, où il rend grâces aux dieux d'avoir pu ne pas « s'appesantir à déchiffrer les écrivains, à décomposer des syllogismes, à étudier les phénomènes célestes »; surtout III, 14 et II, 2, déjà cités.]

1. [Ici encore, la première intention de M. Couat m'a semblé meilleure que son dernier avis, et je n'ai pas tenu compte de sa rédaction définitive: « Aime le métier que tu as appris et restes-y attaché. » Il me paraît, en effet, également impossible et qu'un ancien, se parlant à lui-même, ait imaginé une expression que traduirait notre tout moderne « métier de roi », et que Marc-Aurèle, empereur en même temps que philosophe, s'adressant, d'ailleurs contre sa coutume, au commun des hommes, leur recommande le goût et l'amour de leur « pauvre métier ». (Car τεχνίον n'est pas τέχνη.)

Je n'ai pas pu, il est vrai, conserver davantage la traduction, d'ailleurs incertaine, que donnerait le premier manuscrit; mais j'y ai trouvé une indication, et comme une orientation, qui m'a guidé. Un peu plus haut (IV, 2), M. Couat avait traduit τέχνη par: « les règles pratiques. » Ici, pour traduire τὸ τεχνίον, il avait d'abord hésité entre les trois mots: « doctrine, théorie, règle de conduite. » Il effaça ensuite ces trois traductions dans son premier manuscrit et n'eut pas le loisir de chercher au delà dans cette voie. Le mot grec, évidemment détourné de son sens usuel, m'a rappelé l'expression par laquelle Sénèque définit le sage: *artifex vivendi*. De là l'interprétation que j'ai risquée. — En quoi consistera cet art de vivre? La réponse est à la pensée 7 du livre VI, qui débute à peu près par les mêmes verbes que celle-ci: 'Εν τέρπου καὶ προσαναπαύου..., et qui exprime le même sentiment. — Elle est encore aux pensées 61 et 68 du livre VII, où Marc-Aurèle nomme expressément et définit la βιωτικὴ; — enfin à la 5<sup>e</sup> du livre XI, qui commence ainsi: Τίς σου ἡ τέχνη;]

2. [Var.: « de leur situation. »]

3. [Couat: « Remonte. »]

4. [Couat: « d'autres dates et dans toutes les nations. » — Pierron: « les épitaphes d'autres temps, de nations entières. » — Michaut: « les histoires d'autres temps, de

après tant d'efforts sont bientôt tombés et se sont dissous : dans les éléments des choses. Rappelle-toi surtout ceux que tu as connus toi-même, s'agitant vainement et négligeant de faire ce qui était conforme à leur propre constitution, de s'y tenir fortement et de s'en contenter. Il est nécessaire que ces exemples, à propos de chaque action, nous permettent de mesurer et nous rappellent ce que valent les soins que nous prenons d'elle<sup>2</sup>. Le moyen [en effet] de n'avoir pas de dégoûts, c'est de ne pas s'appliquer plus qu'il ne convient aux petites choses.

nations entières. » Les manuscrits donnent : τὰς ἄλλας ἐπιγραφαί χρόνων καὶ ἄλων ἔθων. Si les quatre premiers mots peuvent être interprétés, c'est plutôt, me semble-t-il, comme l'a fait M. Couat; on pourrait supposer, par exemple, l'expression de Marc Aurèle calquée sur la formule usuelle : ἐπιστολὴ ἐπιγεγραμμένη τὴν ἡμέραν (= lettre datée). Il est vrai que le mot « date » admet des sens assez divers, et qu'il y a quelque différence entre la date écrite en tête d'une lettre et une période d'histoire. Cette explication est donc assez pénible; encore plus pénible la construction que M. Couat admet (après le second καὶ) de la locution αἱ... ἐπιγραφαί χρόνων avec un autre génitif (les dates, c'est-à-dire les époques, c'est-à-dire l'histoire de toutes les nations). Enfin ἔθων, à l'époque de Marc Aurèle (cf. *infra* IV, 48, dans une pensée très voisine de celle-ci : πόλεις ἔλασι) n'avait pas encore usurpé l'emploi de παῖς. — C'est évidemment par un autre détour que M. Michaut, cherchant à traduire ἐπιγραφαί, est arrivé au sens d'« histoire ». Pour lui, ἡ ἐπιγραφὴ, c'est τὸ ἐπιγεγραμμένον ἐπὶ τινας, mais à condition d'interpréter ἐπὶ comme περὶ (au sujet de). Ce sens est tout théorique; on voudrait qu'un exemple le justifiait. — Pierron, au contraire, a pris ἐπιγραφαί (inscription) dans une de ses acceptions usuelles. Mais si l'on peut dire qu'une époque est disparue et comme morte, n'y aurait-il pas, même en grec, une audace de langage excessive à nous en présenter la tombe et l'épitaphe? D'autre part, la construction générale de la pensée qui a déjà deux fois à l'idée de mort opposé les mots τοὺς καιρούς, fait ici encore attendre un synonyme de τοὺς καιρούς, et non de θάνατος, avant ἔπεσον.

Le texte doit être mutilé. Au lieu d'ἐπιγραφαί, j'ai lu περιγραφαί. La locution περιγραφαί χρόνων (périodes de temps) est de bon aloi. Je suppose ensuite entre χρόνων et καὶ la chute d'une ligne qui devait également commencer par καὶ (par exemple : καὶ τὸν βίον μὴ μόνον ἀνδρῶν τινῶν ἀλλὰ καὶ...). La superposition de deux mots identiques à un intervalle d'une ligne aura facilité l'erreur du moine qui dictait aux scribes.]

1. [Couat : « ont été dispersés. » Dans deux notes (la 3<sup>e</sup> et la 7<sup>e</sup>) à une pensée précédente (IV, 21), οὐ διάλυσις a été traduit par « dissolution », j'ai dit que l'hypothèse de la « dispersion » était épicurienne et non stoïcienne.]

2. [Couat : « C'est ainsi qu'il est nécessaire de se souvenir que l'on doit s'attacher à chaque action suivant sa valeur et sa mesure. » J'ai craint que cette phrase, qui est d'ailleurs plutôt une interprétation qu'une traduction du texte grec, ne semblât point assez claire. Je ne doute point que pour M. Couat aussi ὁδε, qu'il traduit littéralement, ne signifie : « à l'aide de telles réflexions, » ou : « par ces exemples; » je suis moins sûr qu'il ait vu dans la mort cette « unité de mesure » (συμμετρία) à laquelle Marc Aurèle rapporte toutes les actions humaines, ou plus précisément tous les soins que nous demande chacune d'elles. C'est à peu près la même idée qui est développée un peu plus bas (IV, 48) : le spectacle des morts de médecins, de savants, de philosophes, de généraux, de tyrans; le souvenir de villes entières disparues; celui des voisins qui sont partis aussi doivent nous montrer combien les choses humaines sont « éphémères et de peu de prix ».]

## 33

Tels mots usités autrefois ont fini dans les dictionnaires d'archaïsmes; de même les noms des hommes les plus célèbres autrefois sont devenus aussi des sortes d'archaïsmes : Camille, Céson, Volésus, Léonnat, bientôt après Scipion et Caton, puis Auguste, puis Hadrien et Antonin. Tous ces noms s'effacent très vite et se perdent dans la légende; très vite même s'amoncelle sur eux l'oubli définitif<sup>1</sup>. Et je parle ici des hommes qui ont jeté un éclat extraordinaire. Quant à tous les autres, à peine ont-ils exhalé leur dernier souffle, « qu'on ne les connaît plus, on n'en parle plus<sup>2</sup>. » Et qu'est-ce même enfin que l'immortalité du souvenir? Rien que vanité. Quel est donc l'objet où nous devons porter nos soins? Un seul : avoir les pensées d'un homme juste<sup>3</sup>, agir pour le bien de tous et être incapables de mentir et disposés à accueillir tout ce qui nous arrive comme chose nécessaire, connue, découlant de la même origine<sup>4</sup> et de la même source que nous.

## 34

Abandonne-toi sans réserve à Clotho<sup>5</sup>; laisse-la tresser le fil de ta vie avec les événements qu'elle voudra.

## 35

Tout est éphémère, ce qui perpétue le souvenir et ce dont le souvenir est perpétué.

## 36

Considère sans cesse que tout naît par suite d'un changement, et prends l'habitude de comprendre que la nature universelle n'aime rien tant que de changer ce qui est pour en faire des choses nouvelles [toutes] semblables. Tout ce qui existe est en quelque façon la semence de ce qui en doit

1. [Couat : « l'oubli complet les engloutit. » J'ai cherché à traduire le mot *κατέχωσεν*.]

2. [*Odyssée*, I, 242.]

3. [Couat : « une intelligence droite. »]

4. ἀπ' ἀρχῆς τοιαύτης : τῆς αὐτῆς, qu'a conjecturé Ménage, serait plus clair.

5. [Clotho, la Parque, pour Marc-Aurèle, c'est encore la Providence (cf. Chrysippe, dans Stobée (*Ecl.* I, 180 et 182) : ce nom ne semblera pas plus extraordinaire dans ce livre que celui de la Bonne Fortune. Cf. *supra* II, 3, dernière note (page 20); III, II, 6<sup>me</sup> note (page 41, note 2).]

sortir. Mais toi tu ne penses qu'aux semences qui tombent dans la terre ou dans la matrice : c'est par trop inintelligent.

## 37

Tu vas mourir, et tu n'es encore ni simple, ni calme, ni sûr que rien d'extérieur ne peut te nuire, ni bienveillant pour tout le monde, et tu ne fais pas encore consister la sagesse dans la pratique de la justice<sup>1</sup>.

## 38

Examine leurs âmes et vois les sages, ce qu'ils évitent et ce qu'ils recherchent<sup>2</sup>.

## 39

Ce n'est pas dans [le principe directeur de] l'âme d'autrui

1. [Cf. *supra* II, 6; *infra* V, 5; X, 8. Marc-Aurèle s'adresse volontiers de durs reproches qui nous attestent surtout la sincérité et les nobles scrupules de son âme.]

2. [Couat : « et vois ce qu'évitent et ce que recherchent même les plus sages, » et, en note :

« Pour le sens que je lui donne, cette pensée confine à plusieurs autres; cf. notamment VII, 34. Je ne crois pas que Marc-Aurèle ait voulu conseiller d'étudier l'âme des sages afin de régler notre conduite sur la leur. C'est sur l'idée du bien lui-même que le Stoïcien doit régler sa conduite et non sur l'exemple des autres hommes. La vue de ce que font les autres doit nous détourner de les imiter. Le philosophe exprime ici son dédain pour la folie des hommes; c'est un lieu commun du Stoïcisme. » — Cette interprétation me semble très ingénieuse et je l'adopterais volontiers; mais je crains que M. Couat n'ait fait quelque violence au texte grec. Au lieu de *τοὺς προνόμους*, il a lu, ce me semble, les mots : *τοὺς προνομωτάτους αὐτούς*. Supprimez les termes correspondants de sa traduction, « même » et « plus », qu'il a cru devoir ajouter, et le sens de la pensée change complètement.

Gataker et Schultz avaient également senti la nécessité de modifier le texte : la correction de l'un est par trop facile; celle de l'autre, trop hasardeuse; à ne considérer que les impossibilités paléographiques, aucune de ces conjectures ne me semble valoir le *αὐτούς* de M. Couat. Mais était-il tant besoin de faire une conjecture? Je m'en tiens, pour ma part, au texte des manuscrits : j'entends que Marc-Aurèle s'invite à comparer deux genres d'hommes, deux séries d'actes, et qu'il ne prononce pas son jugement. C'est donc à moi à deviner et à compléter sa pensée, ou plutôt à y répondre pour lui et comme lui; à dire, soit : « Eh bien, la différence est nulle, » comme M. Couat; soit : « c'est en effet tout le contraire, » comme Pierron. Selon la conclusion que je tirerai, le sens de la pensée sera changé. Mais le traducteur n'a pas à présumer cette conclusion, je veux dire à m'imposer la sienne, en remaniant le texte.

Je ne crois pas, d'ailleurs, que Marc-Aurèle se fût fait ici la réponse que lui prête M. Couat. A la pensée VII, 34, à laquelle se réfère celui-ci, il n'est point question des sages, pas même des plus sages, mais seulement de ces gens, qui, là comme ici, s'appellent *αὐτῶν*. Au contraire, l'opposition des sages et... des autres est reprise plus loin (VIII, 3), et à la confusion des autres : et, pourtant, si les sages se nomment Diogène, Héraclite et Socrate, les autres sont Alexandre, César et Pompée.

J'ai laissé subsister le mot « âmes » (cf. *supra* IV, 22, en note; *infra* VI, 8, et la note) comme traduction de *ἡγεμονικά*, que j'ai interprété de façon plus précise au début de la pensée suivante. On aurait pu, ce me semble, écrire ici : Vois ce qui les mène, et vois même les sages, ce qu'ils évitent et ce qu'ils recherchent. — Sur la valeur de *αὐτῶν*, cf. *supra* IV, 16; *infra* VI, 6, en note.]

que réside ton mal; ce n'est pas non plus dans une modification du corps qui l'enveloppe l'âme. Où donc est ce mal? Là où réside la faculté que tu as de te faire une opinion sur les maux. Ne te fais pas cette opinion, et tout est bien. Quand même tout proche d'elle ton misérable corps serait coupé, brûlé, quand il tomberait en décomposition et en pourriture, que la partie de toi-même qui se forme une opinion là-dessus demeure tranquille, je veux dire qu'elle ne considère ni comme un mal ni comme un bien ce qui peut arriver également au bon et au méchant. Ce qui arrive également à l'homme qui vit contrairement à la nature<sup>1</sup>, et à celui qui vit d'accord avec elle, n'est en effet ni conforme ni contraire à la nature.

## 40

Pense toujours à ceci : l'univers n'est qu'un seul être, n'ayant qu'une matière<sup>2</sup> et qu'une âme; toute sensation se ramène à sa sensibilité, qui est une; tout acte est accompli par son activité, qui est une; tout est la cause de tout; les choses sont étroitement unies et ne forment qu'une trame.

## 41

Tu n'es qu'une âme chétive portant un cadavre, comme dit Épictète.

## 42

Les changements que subissent les êtres ne leur causent aucun mal, et ils n'éprouvent aucun bien du changement par lequel ils existent.

## 43

Le temps est un fleuve rapide dont les événements sont les flots; à peine chacun d'eux apparaît-il qu'il est déjà emporté, puis un autre est emporté à son tour et le premier va revenir<sup>3</sup>.

1. [Aug. Couat accepte ici la conjecture de Gataker, comblant une lacune évidente du texte par les mots *καὶ τῆ παρὰ φύσιν.*]

2. [Couat: « substance. » — Voir plus haut IV, 21, et la dernière note. C'est d'ordinaire *αἰτία*, et non *ψυχὴ*, qui s'oppose à *οὐσία*. Ici encore, *ψυχὴ* et *αἰτία* nous apparaissent donc comme synonymes (cf. aussi V, 23, et la longue note).]

3. [Var.: « et voici qu'un autre est emporté à son tour et qu'un autre va l'être. »]

## 44

Tout ce qui arrive est aussi ordinaire et aussi connu que la rose au printemps et les fruits en été : par exemple, la maladie, la mort, la calomnie, la fourbe, et tout ce qui réjouit ou attriste les esprits faibles.

## 45

Tous les faits qui se succèdent sont la conséquence naturelle de ceux qui les ont précédés ; ils ne forment pas seulement une addition d'unités séparées : les unes des autres et n'ayant pour raison d'être que leur nécessité ; ils sont reliés entre eux par une connexion logique. De même que ce qui existe a été disposé harmonieusement, de même, dans tout ce qui arrive, se manifeste non une simple succession, mais une admirable parenté.

## 46

Souviens-toi toujours de ce principe d'Héraclite : « La mort de la terre consiste à devenir de l'eau, celle de l'eau à devenir de l'air, celle de l'air à devenir du feu, et réciproquement. » Souviens-toi aussi de celui qui oublie où conduit la route. Rappelle-toi que les hommes sont en désaccord avec la raison qui gouverne l'univers, malgré les rapports constants qui les [y] unissent ; que les choses que nous rencontrons tous les jours nous paraissent étrangères. Nous ne devons ni agir ni parler comme en dormant, car dans le sommeil [aussi] il nous semble que nous agissons et que nous parlons ; ni comme les pédagogues qui se bornent à dire : bref, c'est la tradition <sup>2</sup>.

1. [Conjectures de Gataker et de Schultz : ἀπερτημένων μόνον.]

2. La dernière phrase de ce morceau est inintelligible, et il n'est pas douteux que le texte en soit altéré. Voici ce texte d'après les manuscrits P, A, D : καὶ ὅτι οὐ δεῖ πράξαι τοιαύτων ὧν τοῦτ' ἔστι κατὰ ψιλόν, καθότι παρελήφμεν. Ce qui rend d'ailleurs plus difficile encore la restitution du passage, c'est que toute cette pensée de Marc-Aurèle est composée de préceptes détachés ; on ne peut être aidé ici par la suite nécessaire des idées. Il semble toutefois que cette phrase se rattache à la précédente. En effet, toutes deux commencent de même ; les infinitifs dépendant de οὐ δεῖ, c'est-à-dire ποιεῖν καὶ λέγειν, exprimés dans la première phrase, sont vraisemblablement sous-entendus dans celle-ci. Cela admis, la logique ou la suite naturelle de la pensée amène la conjonction ὥσπερ, qui est déjà dans la phrase précédente, et que Gataker a très justement introduite dans celle-ci. Le sens serait donc : « Il ne faut pas agir et parler comme, etc. » Gataker a continué le sens en conservant les mots donnés par

## 47

Si un Dieu te disait que tu mourras demain, ou au plus tard dans deux jours, tu n'attacherais pas beaucoup d'importance à mourir dans deux jours plutôt que demain, à moins que tu ne fusses au dernier degré de la lâcheté; quelle différence y a-t-il, en effet, entre ces deux termes? Pense de même que c'est peu de chose que de vivre pendant un grand nombre d'années plutôt que jusqu'à demain.

## 48

Considère sans cesse combien de médecins sont morts, qui avaient souvent froncé les sourcils à la vue des malades; combien de savants qui croyaient avoir fait un bel exploit en prédisant la mort des autres; combien de philosophes qui avaient indéfiniment discuté sur la mort ou l'immortalité; combien de chefs qui avaient tué beaucoup de gens; combien de tyrans qui, avec une singulière arrogance, et comme s'ils étaient immortels, avaient usé du droit qu'ils s'étaient arrogé sur la vie des autres; combien de villes sont pour ainsi dire mortes tout entières : Héliké<sup>2</sup>, Pompéi, Herculanium et d'autres en quantité. Rappelle-toi tous ceux que tu as vus mourir l'un après l'autre. Celui-ci après avoir rendu les derniers devoirs à celui-là, et celui-là à un troisième, ont été couchés par la mort, et tout cela en peu de temps. En résumé, ne cesse pas d'avoir devant les yeux combien les choses humaines sont

les manuscrits, mais en les intervertissant, et il arrive à l'interprétation suivante : « Il ne faut pas agir ni parler comme des enfants et dire simplement : nous avons reçu cela de nos parents, — ὅτι οὐ δεῖ ὡσπερ παιδῶν, τουτέστι, κατὰ ψιλόν, καθότι τῶν τοκέων παρειλήφαμεν. » Je doute qu'il soit possible d'accepter la construction τῶν τοκέων παρειλήφαμεν; en outre, il est bien difficile d'expliquer l'interversion de mots attribuée aux manuscrits. Il me semble que toute la difficulté est dans les deux mots παιδῶν τοκέων, qui sont très probablement altérés. Je serais tenté de lire : παιδαγωγοῦντας. En définitive, je reconstitue ainsi la phrase : « καὶ ὅτι οὐ δεῖ ὡσπερ παιδαγωγοῦντας ὡν τοῦτ' ἔστι κατὰ ψιλόν, καθότι παρειλήφαμεν = N'imitons pas le pédagogue qui aux questions indiscrètes de ses élèves n'a pas d'autre réponse à opposer que : c'est la tradition. » C'est-à-dire : ne parlons et n'agissons que d'après notre raison. Le participe παιδαγωγοῦντας correspond ainsi au participe καθεῦδοντας de la phrase précédente. Ces constructions sont fréquentes dans Marc-Aurèle. Bien entendu, je ne présente cette correction que comme une hypothèse, excusée par l'état du texte.

1. [Couat : « trois. » De même à la ligne suivante.]

2. [Héliké, ville de la fédération achéenne, avait été, dit Polybe (II, 41), engloutie par la mer avant la bataille de Leuctres.]



éphémères et de peu de prix ; hier un peu de gloire<sup>1</sup>, l'homme demain sera une momie ou de la cendre. Passons donc conformément à la nature ce temps imperceptible de notre vie, et détachons-nous d'elle avec sérénité, comme une olive mûre, qui tomberait en louant la terre qui l'a nourrie, et en remerciant l'arbre son père<sup>2</sup>.

## 49

Il faut être semblable au promontoire contre lequel se brisent sans cesse les flots : il tient bon, et autour de lui s'apaise le gonflement de la mer.

Je suis malheureux parce que telle chose m'est arrivée. — Ne dis pas cela, dis : je suis heureux parce que, telle chose m'étant arrivée, je n'en ressens aucun chagrin<sup>3</sup> ; je ne suis ni blessé par le présent ni effrayé par l'avenir. Un accident semblable pouvait arriver à tout le monde, mais tout le monde n'était pas capable de le supporter sans chagrin. Pourquoi donc en cet accident voir un malheur plutôt qu'un bonheur dans la manière de le supporter<sup>4</sup> ? Appelles-tu un malheur pour l'homme ce qui n'est pas un échec de la nature humaine<sup>5</sup> ? Et peux-tu regarder comme un échec de la nature humaine ce qui ne se produit pas contre sa volonté<sup>6</sup> ? Eh quoi ! tu connais cette volonté. Est-ce que cet accident t'empêche d'être juste, magnanime, tempérant, sage, réfléchi, sincère, réservé, [libre de passions], et d'avoir les autres qualités dont la présence assure à la nature humaine ce qui lui est propre<sup>7</sup> ?

1. [Couat : « petit amas de muqueuses hier. » — La même expression se retrouve un peu plus bas (VI, 13), au cours d'une phrase d'une singulière crudité.]

2. [Couat : « en louant la terre nourricière et en remerciant l'arbre qui l'a engendrée. »]

3. [Var. : « je vis exempt de chagrin. »]

4. [Couat : « Pourquoi donc cet accident serait-il un malheur plutôt que n'est un bonheur la manière de le supporter ? »]

5. [Cf. *supra* IV, 8.]

6. [Ainsi la nature humaine a une volonté, à laquelle Marc-Aurèle ne conçoit pas que s'oppose la volonté de l'homme. Quelle part de liberté nous laisse, quelle conception de la liberté implique une telle doctrine ? Cf. *supra* II, 11 ; *infra* VI, 8 ; XI, 20 ; V, 10 ; V, 29 ; VIII, 48, et les notes.]

7. [Cf. *supra* IV, 1 : De cela même « qui est dirigé contre lui le sage fait la matière de son action. » — D'où il suit, ajoute ici Marc-Aurèle, que ce que nous appelons un malheur est en réalité la condition du bien moral. — Ainsi s'enchaînent par la théorie de l'action sous réserve deux grands problèmes de métaphysique : celui de l'optimisme et celui de la liberté.]

Désormais, à propos de tout ce qui pourrait te chagriner, rappelle-toi le dogme : cet accident n'est pas un malheur, mais c'est un bonheur que de le supporter avec courage.

## 50

C'est un secours peu digne d'un philosophe, mais utile cependant pour nous amener à mépriser la mort, que de nous rappeler ceux qui se sont attachés avec obstination à la vie. Qu'ont-ils eu de plus que ceux qui sont morts prématurément? Ils gisent quelque part, disparus à jamais, Cédicianus, Fabius, Julianus, Lépide, et tous ceux qui, après avoir conduit beaucoup d'hommes au tombeau, y ont été conduits eux-mêmes. En somme, la différence est petite, et, cette vie, à travers combien de souffrances faut-il la supporter, et dans quelles compagnies, et avec quel corps misérable! Ce n'est donc pas une affaire<sup>1</sup>. Regarde derrière toi l'abîme du temps et devant toi un autre infini. Quelle différence y a-t-il alors entre celui qui est âgé de trois jours et celui qui a trois fois l'âge de Nestor?

## 51

Va toujours suivant le plus court chemin; le plus court chemin est de suivre la nature. Agis et parle toujours de la manière la plus saine. Voilà le plan de conduite<sup>3</sup> qui t'affranchira des peines, des combats<sup>4</sup>, de toute politique et de toute recherche.

## LIVRE V

## 1

Le matin, quand tu as de la peine à te réveiller, aie cette pensée présente à l'esprit : je m'éveille pour faire œuvre

1. [Couat : « Souviens-toi de cette règle. » — J'ai déjà eu l'occasion de citer le vers de Juvénal (cf. la note à la pensée IV, 30) qui me semble justifier la traduction de δόγματα par « dogmes ».]

2. μή οὖν ὡς πρᾶγμα. — Cette phrase est très elliptique, mais le sens en est clair, et je ne crois pas qu'il y ait lieu d'y rien ajouter pour l'éclaircir.

3. [D'après Stobée (*Ecl.*, II, 164), la πρόθεσις, que M. Couat traduit par les mots « plan de conduite », se définissait pour les Stoïciens exactement ainsi : σφαιρῶσις ἐπιτελέσεως. Par la πρόθεσις, on se signifie tel acte à accomplir. N'est-ce pas, en un sens, le « ferme propos » des théologiens?]

4. στρατείας est très douteux. Reiske a proposé τερατείας [= des histoires de brigands], qui serait peut-être meilleur.

d'homme; m'irriterai-je encore à l'idée d'aller faire ce pour quoi je suis né, et pour quoi j'ai été mis dans le monde? ou bien ai-je été créé pour jouir de la chaleur, couché dans mes couvertures? — Mais c'est plus agréable. — Es-tu donc né pour ce qui est agréable? Pour tout dire, es-tu un être passif, ou fait pour l'action<sup>1</sup>? Ne vois-tu pas les plantes, les petits oiseaux, les fourmis, les araignées, les abeilles faire leur travail et, à leur manière<sup>2</sup>, contribuer à l'œuvre d'où sort le monde? Et après cela tu refuses, toi, de faire ce qui est l'œuvre de l'homme? Tu ne te hâtes pas vers l'action conforme à la nature? — Mais il faut aussi se reposer. — D'accord: cependant la nature a déterminé la mesure du repos, comme elle a déterminé celle du boire et du manger. Néanmoins, ne dépasses-tu pas cette mesure, ne vas-tu pas au delà du nécessaire<sup>3</sup>? Pourquoi<sup>4</sup> dans tes actions n'en est-il plus de même, mais

1. [Couat: « es-tu né pour suivre les penchants, ou pour agir? » Var. (2<sup>e</sup> manuscrit): « et non pour l'action, pour le travail? » — Cette seconde interprétation est défendue par la note suivante: « Les manuscrits A et D donnent: ὅλωσ δὲ οὐ πρὸς πείσιν, ἢ πρὸς ἐνέργειαν. La vulgate: ποιεῖν, au lieu de πείσιν. Si, comme je le crois, ποιεῖν est la bonne leçon, le mot ἢ qui précède ἐνέργειαν, et qui indique une alternative, ne se comprend guère. Il m'a semblé qu'οὐ devait être substitué à ἢ. J'ai donc lu: ὅλωσ δὲ οὐ πρὸς [τὸ] ποιεῖν, οὐ πρὸς ἐνέργειαν. »

La nécessité qu'a éprouvée M. Couat, après Coraï, d'intercaler l'article entre πρὸς et ποιεῖν eût dû suffire à le mettre en garde contre le texte de la vulgate. D'ailleurs, ποιεῖν et ἐνέργειαν ne sont pas synonymes: bien mieux que ποιεῖν, construit sans régime, ou même que le nom conjecturé par M. de Wilamowitz, ποιήσιν, qui se prononce comme πείσιν, et qui n'exige pas, comme ποιεῖν, un article avant lui, c'est πράττειν, et surtout πράξιν, qu'appelle le sens admis par M. Couat. En revanche, l'opposition de πείσις et d'ἐνέργεια (cf. *supra*, p. 37, note 1, la définition de ces mots) est familière aux Stoïciens. J'ai donc cru devoir, après le premier πρὸς, accepter la leçon de A et de D, et garder ἢ. Dans cette hypothèse, οὐ ne peut être conservé. Je l'ai corrigé en οὐ.

On sait que dans l'interrogation double « πρότερον peut se sous-entendre comme *utrum* ». (Koch, *Gramm. grecque*, trad. Rouff, § 107.)

2. [Couat: « contribuer à l'ordre du monde, » et, en note: « La leçon adoptée par Gataker, celle de la vulgate, est: τὸν καθ' αὐτάς συγκοσμούσας κόσμον (littéralement: contribuer à l'ordre du monde où elles se trouvent). Les manuscrits A et D portent τὸ καθ' αὐτάς, qui semble bien préférable. » — Ils donnent aussi συγκροτούσας, qu'il faut admettre avec le reste, au lieu de συγκοσμούσας.]

3. A et D: ὑπὲρ τὰ ἀρκούντα οὐ προχωρεῖς. — Le sens n'est pas douteux: Marc-Aurèle veut dire certainement que, dans la satisfaction des désirs naturels, l'homme va au delà du nécessaire. Cependant les manuscrits portent οὐ προχωρεῖς. Au lieu de supprimer οὐ arbitrairement, ne vaut-il pas mieux considérer, avec Schultz, la phrase comme interrogative?

[Ce n'est point là, à vrai dire, la plus sérieuse difficulté du passage. Elle est dans le mot οὐδέ, qui commence la phrase suivante, et dont les éditeurs de Marc-Aurèle se sont vus obligés de supprimer la première partie et de déplacer la seconde. Il m'a paru plus simple de lire τί δέ. Voir la note suivante.]

4. [Couat: « dans tes actions, il n'en est plus de même; tu restes... »]

restes-tu en deçà de tes forces? C'est que tu ne t'aimes pas toi-même, sinon tu aimerais aussi ta nature et ce qu'elle t'ordonne. D'autres hommes ont aimé leur métier<sup>1</sup> au point de se consumer au travail, ne prenant le temps ni de se baigner ni de manger; toi, tu estimes ta nature moins qu'un ciseleur l'art de ciseler, ou un danseur la danse, ou un avare l'argent, ou un sot ambitieux la vaine gloire. Ceux-ci, quand ils sont possédés par leur passion<sup>2</sup>, sacrifient le manger et le dormir au profit<sup>3</sup> de la chose qui les touche; est-ce que les actions qui ont pour objet le bien de tous te paraissent avoir moins de prix et mériter moins de zèle?

## 2

Il est [bien] facile d'écartier et d'effacer toute représentation gênante, déplacée, et d'être aussitôt dans un calme parfait.

## 3

Estime-toi digne de dire et de faire tout ce qui est conforme à la nature; si, après cela, quelqu'un te blâme et t'injurie<sup>4</sup>, ne te laisse pas détourner<sup>5</sup>; ne te prive pas, comme si tu en étais indigne, de dire et de faire ce qui te paraît beau. Les autres ont leur propre principe dirigeant et suivent leurs propres impulsions: n'y fais pas attention, va tout droit, suis à la fois ta nature propre et la nature commune à tous; toutes les deux n'ont qu'un chemin<sup>6</sup>.

1. [τὰς τέχνας ἑαυτῶν, que donnent les manuscrits, est un solécisme. Il faut répéter l'article devant ἑαυτῶν, à moins de supposer l'omission de μᾶλλον entre les mots τέχνας et ἑαυτῶν.]

2. [Voir *infra* XII, 3 (9<sup>e</sup> note), la signification du mot προσπάθεια.]

3. [Coutat: « au succès de ce qui les attire. » — J'ai cherché une expression qui pût désigner à la fois le progrès d'un art et l'accroissement d'une fortune.]

4. Μέμψις ἢ λόγος. Le mot λόγος est très faible après μέμψις; la correction de Junius, ψόγος, me paraît excellente.

5. [Coutat: « persuader. » Var.: « égarer. » — Je me suis rendu aux excellentes raisons de M. Polak (*Hermès*, XXI, p. 330), qui invoque de nombreux passages de Marc-Aurèle (IV, 3; VI, 22; VII, 20; VIII, 1) pour justifier ici la conjecture de Coraï: περισπάτω. Les manuscrits donnaient παρειπάτω.]

6. [D'où il suit: 1° que rien n'est plus aisé que d'obéir à la nature: on n'a qu'à suivre sa nature; — 2° que la loi, volonté de la nature, c'est la raison, organe de notre nature, qui nous la donne; bref, que nous sommes autonomes (cf. *infra* XI, 20, note finale).]

Si l'on en croyait Diogène Laërce (*de Vit. Phil.*, VII, 89), les premiers Stoïciens n'auraient pas tous admis comme un dogme l'accord des deux natures. Avant

## 4

Je marche suivant les desseins de la nature, jusqu'à ce que je tombe et me repose après avoir exhalé mon dernier soupir dans cet air que je respire chaque jour; jusqu'à ce que je tombe<sup>1</sup> sur le sol où mon père a puisé la semence de mon être, ma mère mon sang, et ma nourrice son lait, ce sol qui m'alimente et m'abreuve chaque jour depuis tant d'années, qui porte mes pas, et dont pour tant de choses je ne cesse d'abuser.

## 5

On ne peut pas l'admirer pour ta finesse. Soit. Mais il y a bien d'autres choses à propos desquelles tu ne peux pas dire : « Je ne suis pas fait pour cela. » Montre-nous<sup>2</sup> donc ces vertus qui dépendent entièrement de toi : la sincérité, le sérieux, la résistance à la fatigue, l'austérité, la résignation à la destinée, la frugalité, la bienveillance, la liberté de l'âme<sup>3</sup>, la simplicité, la discrétion, la générosité. Ne vois-tu pas combien de qualités tu pourrais montrer<sup>4</sup> dès maintenant, dont aucune incapacité naturelle ou inaptitude ne saurait excuser le manque? Et cependant tu te contentes de ton infériorité. Es-tu donc obligé, sous prétexte que tu es mal doué, à murmurer, à être avare, à flatter, à accuser ton corps, à chercher à plaire, à être frivole, à porter une âme toujours inquiète? Non, par les Dieux! Il y a

Chrysippe, qui le proclama nettement, Cléanthe aurait opposé la nature universelle à la nature individuelle, et prescrit, en cas de conflit, de ne suivre que la première; ou, plus précisément, tandis que Chrysippe entendait par le mot φύσιν : τὴν τε κοινήν καὶ ἰδίως τὴν ἀνθρωπίνην, Cléanthe ne reconnaissait qu'une « nature » : τὴν κοινήν μόνην οὐδέτι δὲ καὶ τὴν ἐπὶ μέρος. Zeller (*Phil. der Gr.*, III<sup>3</sup>, p. 211, en note) doute que Diogène ait bien interprété la pensée de Cléanthe, et conçoit à peine la possibilité de ce désaccord. Pour lui, Cléanthe n'aura parlé que de la nature universelle (mais sans l'opposer pour cela à *notre* nature propre : que serait alors devenue l'harmonie du monde?) et Chrysippe aura développé, sans les contredire, la doctrine et la formule de son maître.]

1. [Couat : « couché sur le sol. » — Il y a dans le texte grec une négligence, la répétition de πρῶτον, que j'ai conservée dans la traduction.]

2. [Var. : « procure-toi. »]

3. [Couat : « l'indépendance. » — Nous entendons par « liberté » (ἐλευθερία) l'état de l'âme exempté de passions (*infra* XI, 20, dernière note). Ce mot s'oppose à l'expression ἄπειραστοθαί τῆ ψυχῆ (« porter une âme toujours inquiète »), qu'on trouvera un peu plus bas.]

4. [Var. : « te procurer. »]

longtemps que tu aurais pu être délivré de ces défauts. Tu n'aurais d'excuse à donner que pour la lenteur d'esprit et l'inintelligence dont on te pourrait convaincre<sup>1</sup>; encore faudrait-il, au lieu de te laisser aller et de te complaire à ce défaut, l'exercer à l'atténuer.

## 6

Celui-ci, quand il a heureusement agi pour quelqu'un, s'empresse de lui porter en compte le service rendu<sup>2</sup>. Celui-là n'a pas le même empressement, mais<sup>3</sup> en lui-même il considère son obligé comme son débiteur, et il sait fort bien ce qu'il a fait. Cet autre enfin ne sait même pas, pour ainsi dire, ce qu'il a fait. Il ressemble à la vigne qui porte sa grappe, et qui, après avoir produit son fruit, ne cherche pas autre chose; tel encore<sup>4</sup> le cheval après avoir couru, le chien après avoir suivi la piste<sup>5</sup>, l'abeille après avoir fait du miel. Cet homme après avoir rendu un service ne s'en vante pas, mais se prépare à en rendre un autre, de même qu'une vigne s'apprête à porter encore une grappe à la saison. — Faut-il donc être de ces gens qui rendent service pour ainsi dire sans le comprendre<sup>6</sup> — Assurément<sup>6</sup>. — Cependant, il faut bien le comprendre, car c'est, dit-on, le propre de l'être sociable de sentir qu'il agit pour le bien de tous, et, par Zeus, de vouloir que ses associés le sentent aussi. — Ce que tu dis est vrai;

1. L'infinitif *καταγινώσκεσθαι* n'est gouverné par rien; il manque au moins un verbe, tel que *μέλλεις*, ou *μέλλοις*, auquel d'ailleurs on a pensé, entre *εἰ* et *lui*. Or la chute de toute une ligne n'est pas plus difficile à expliquer dans un manuscrit, ni plus rare dans les *Pensées*, que celle d'un simple mot. Ne pouvant chercher dans la phrase qui suit *κατιγινώσκεσθαι*, à cause de la conjonction *καὶ... δὲ...* qui la délimite très nettement, la proposition principale dont dépendrait *εἰ μέλλοις*, je la suppose également disparue. Le contexte permet heureusement de combler la lacune. Je propose d'ajouter ici les mots : *μέλλοις, τότε ἂν πρόρασιν ἔχῃς*, — que j'ai traduits; [à moins qu'on ne croie possible d'en sous-entendre les quatre derniers : Marc-Aurèle (cf. *infra* VI, 14) est coutumier de semblables ellipses.]

2. [Couat : « de porter ce service au compte de cette personne. »]

3. [Conjecture de Schultz.]

4. J'ai traduit la leçon des manuscrits A et D, qui donnent *ὥς ἔπρος* (la vulgate supprime *ὥς*), et j'ai suivi le texte de Stich, qui met un point (au lieu d'une virgule) après *ποιήσασα*. D'ailleurs, le sens de cette phrase n'est pas douteux, et il n'y a pas lieu d'insister.

5. [Couat : « flairé. »]

6. [« Paroles d'autant plus remarquables qu'un Stoïcien se piquait de se conduire toujours par des raisons précises..... Marc-Aurèle, en tout fidèle à cette règle, en excepte la bienfaisance. » (Martha, *Moralistes sous l'Empire romain*<sup>5</sup>, p. 196.)]

mais tu interprètes mal mes paroles<sup>1</sup>. Aussi seras-tu de ceux que je nommais en premier lieu; eux aussi sont égarés par une vraisemblance logique. Si tu veux bien comprendre mes paroles<sup>2</sup>, il n'y a pas de danger qu'elles te fassent négliger d'agir pour le bien de la société.

## 7

Prière des Athéniens : « Pleus, pleus, ô Zeus, sur les champs et sur les plaines d'Athènes! » Ou il ne faut pas prier, ou il faut prier ainsi, simplement et libéralement<sup>3</sup>.

## 8

De même qu'on dit : « Esculape a prescrit à ce malade de monter à cheval, ou de prendre des bains froids, ou de marcher pieds nus; » on peut dire de même : « la nature universelle a prescrit à cet homme la maladie, l'infirmité, les deuils, ou quelque chose d'analogue. » Dans le premier cas, le mot « a prescrit » signifie à peu près « a ordonné » comme une condition de la santé, et dans le second chaque occurrence est ordonnée pour chaque homme comme une condition de la

1. [Couat : « Ce que tu dis là. » Var. : « La maxime que tu invoques. » — La phrase finale de la pensée m'a paru imposer cette correction. D'ailleurs, la correspondance de μὲν et de δὲ dans les deux phrases où nous lisons τὸ νῦν λεγόμενον et ὁ λέγων, la rencontre même de ces deux formules (alors qu'il eût été si simple d'écrire τοῦτο) en marquent l'opposition et non l'identité. Enfin, le sens ordinaire de τὸ νῦν λεγόμενον dans Marc-Aurèle (cf. X, 7, fin) n'est-il pas : « la thèse que nous soutenons en ce moment, le raisonnement présent, la maxime fondamentale de cette pensée »?]

2. [Couat : « cette maxime. » — Cf. la note précédente. — Ensuite : « ne crains pas qu'elle te fasse négliger d'agir.... » En note : « Le sens de la dernière phrase est discutable. La leçon ordinaire est μὴ φοβοῦ μὴ παρὰ τοῦτο, qui peut se comprendre, » et qu'en somme nous avons traduit. « Mais les manuscrits A et D ne donnent pas le premier μὴ. — Gataker inclinerait à écrire μὴ φοβοῦ, μὴδὲ παρὰ τοῦτο..... Je ne vois pas bien l'utilité de cette nouvelle correction. » — S'il m'étais prouvé que le premier μὴ de la vulgate fût une addition de Xylander, et que son manuscrit, comme ceux que nous avons conservés, lui eût présenté la leçon inintelligible φοβοῦ μὴ, j'aimerais autant écrire ici οὐ μὴ que μὴ φοβοῦ μὴ. — qui peut avoir le même sens. Le texte y gagnerait du moins en clarté. Tel que le donne la vulgate et que le supposent la plupart de nos traductions, il est amphibologique, en effet. « Si tu veux bien comprendre mes paroles, ne crains pas qu'elles te fassent négliger le devoir » peut signifier, soit : « Pour les bien comprendre, il faut commencer par ne s'en pas délier, » soit : « Pour peu qu'on ait bien voulu les comprendre, on peut être sûr d'agir toujours bien.... » — Le contexte, surtout les deux phrases précédentes (« tu interprètes mal.... Aussi sera-tu.... ») ne permettent guère, d'ailleurs, d'hésiter longtemps entre les deux sens.]

3. [Var. : « librement. » — Un Athénien priait non seulement pour lui-même, mais pour toute l'Attique, sinon (cf. Pausanias, I, xxiv, 3) pour toute la Grèce.]

destinée<sup>1</sup>. Ne disons-nous pas aussi que telles « rencontres » se produisent pour nous, comme, à propos des pierres de taille qui composent les murs et les pyramides, les architectes, en les adaptant les unes aux autres selon certaines symétries, disent qu'elles se « rencontrent »? C'est qu'en somme il n'y a partout qu'une harmonie. Et de même que l'univers, ce corps immense, est composé de tous les corps, de même la destinée, cette suprême cause, est formée de toutes les causes particulières. Les esprits les plus simples ne pensent pas autrement; ils disent en effet : « Voilà ce que lui apportait le sort. » Oui, telle chose était apportée, telle chose ordonnée à cet homme. Acceptons donc les événements comme nous acceptons les prescriptions d'Esculape. Beaucoup de ces prescriptions sont bien dures; et cependant nous les accueillons avec joie, dans l'espérance de la santé. Que l'accomplissement parfait des décrets de la nature universelle te paraisse quelque chose de semblable à ta santé. Accueille avec joie tout événement, lors même qu'il te semble pénible, parce qu'il conduit à la santé du monde, qu'il contribue au succès des desseins de Zeus. Zeus n'aurait pas « apporté » cet événement à cet homme, s'il n'avait « importé » à l'ensemble des choses. Une nature donnée n'apporte non plus à l'être qu'elle gouverne<sup>2</sup> rien qui ne lui

1. [Entre les deux leçons divergentes que donnent pour cette ligne les manuscrits de Marc-Aurèle, je ne saurais approuver le choix de M. Stich: *τέτακται πως αὐτῷ κατάλληλον πρὸς τὴν εἰμαρμένην*. Ce texte, qui est celui du florilège de Planude, — où la phrase suivante, sans chercher plus loin, est manifestement arrangée, — a contre lui l'autorité des deux manuscrits complets de Marc-Aurèle (P et A, celui qu'avait reproduit Xylander et le *Vaticanus*) et l'axiome : *lectio difficilior faciliiori anteponenda*. Il est d'ailleurs facile d'amender la leçon de P et de A, sans en modifier une seule lettre, à l'aide de deux corrections interlinéaires : la suppression d'un accent et la restitution du trait abrégatif qui représente un *ν*. J'écrirais : *τέτακται πως πρὸς αὐτόν κατάλληλον εἰς τὴν εἰμαρμένην* (P et A donnent *πως* et *αὐτό*). La locution *τέτακται πως πρὸς αὐτόν* ainsi rétablie m'en paraît comprendre deux fondues en elle, — que nous trouverons séparées dans la dernière partie de la pensée : *καὶ σὺ συνετάκτετο, καὶ πρὸς σέ πως εἶχεν*; la seconde (cf. deux notes plus bas) appartient en propre à la terminologie stoïcienne. — La préférence accordée ici à P et à A nous oblige à écrire à la fin de la phrase précédente *κατάλληλον εἰς ὑγίειαν*, sur leur témoignage, et non *πρὸς ὑγίειαν*, qui est la leçon de Planude. Ces diverses restitutions ne modifient pas, d'ailleurs, le sens du passage.]

2. [Couat : « Le hasard n'apporte rien qui ne soit la condition des desseins de la nature. » — Il ne saurait être ici question de « hasard ». (Cf. *supra* II, 3, dernière note, la définition stoïcienne de *τύχη*.) — *Ἡ τυχεύσα φύσις*, « la première nature venue » — tel est le sens usuel de *ὁ τυχών* — se distingue de *Ζεὺς* comme plus haut, à la fin de la pensée V, 3 (cf. la dernière note), la nature individuelle de la nature universelle. Cette distinction s'affirmera dans les phrases qui suivent.]



convienne. Tu dois donc, pour deux raisons, aimer ce qui l'arrive : d'abord, parce que cela s'est produit pour toi, a été ordonné pour toi, et, inséré dans la trame des causes les plus lointaines, devait avoir avec toi un rapport déterminé<sup>1</sup>; ensuite, parce que ce qui survient à chacun est pour celui qui gouverne l'univers la cause de son succès, de sa perfection et, par Zeus, de sa durée elle-même. L'intégrité des causes est altérée comme le serait celle des parties d'un tout si l'on porte atteinte à leur agencement et à leur continuité. En te plaignant d'elles, tu leur portes atteinte autant qu'il est en toi, et, dans une certaine mesure, tu les détruis.

## 9

Ne te dégoûte point, ne renonce point, ne te décourage point, si tu ne réussis pas toujours à diriger tes actes d'après les vrais dogmes<sup>2</sup>. Après en avoir été violemment écarté, reviens-y<sup>3</sup>, et réjouis-toi si tes actions ont été le plus souvent celles d'un homme : aime la règle à laquelle tu reviens<sup>4</sup>; ne retourne pas à la philosophie comme un écolier chez le pédagogue, mais comme les gens affligés d'une ophtalmie recourent à leur éponge, à leur blanc d'œuf, d'autres à leurs emplâtres ou à leurs lotions. Ainsi, tu montreras qu'il ne t'en coûte<sup>5</sup>

1. [Couat : « était en quelque sorte en harmonie avec toi, inséré dans la trame des causes les plus lointaines. » — Ce malencontreux « en quelque sorte » que nous trouvons aussi dans les traductions de Pierron et de M. Michaut, doit représenter le mot *πως* de la locution *πρὸς σέ πως εἶχεν*. En réalité, il s'agit ici de la dernière des « catégories » stoïciennes, le *πρὸς τί πως ἔχον*, ou la « relation » (*infra* VI, 14, 1<sup>re</sup> note; cf. Zeller, *Phil. der Gr.*, III<sup>3</sup>, p. 101).]

2. [Couat : « principes. »]

3. [Var. : « Après avoir échoué, recommence. »]

4. [Couat : « Aime à revenir aux mêmes règles de conduite. » — Cf. *supra* IV, 31 : τὸ τεχνίον, ὃ ἔμαθες, φίλει, τούτῳ προσαναπαύου.]

5. [Couat : « Ainsi, il ne t'en coûtera rien... » — En note : « οὐδὲν ἐπιδειξῆ. Cette leçon, qui est celle des manuscrits A et D, peut à la rigueur s'expliquer. Il faudrait traduire : « Tu prouveras qu'obéir à la raison n'est rien (c'est-à-dire : est facile), » mais tu te reposeras sur elle. » On reconnaîtra cependant que ce tour est peu grec (la clarté et l'usage exigeraient un participe entre οὐδὲν et ἐπιδειξῆ), et que οὐδὲν τοῦτ' ἔστι (littéralement : ce n'est rien) signifie à l'ordinaire plutôt : « cela ne vaut » rien » que : « la chose est facile. » Aussi ai-je préféré adopter la correction de Coraï : οὐδὲν ἔτι δεῖξαι, qui suppose dans le manuscrit une confusion due à l'iotacisme. Il me semble aussi que l'opposition des deux propositions est ainsi bien plus nettement marquée. » — Le malheur est que la troisième personne δεῖξει n'est pas classique. Le futur de δάκνω n'est pas δεῖξω, mais δεῖξομαι. Dans ces conditions, le plus simple était de supposer la chute dans les manuscrits d'un ou deux mots, comme σοι ἐνοχλοῦν, ou même σε δάκνων, entre οὐδὲν et ἐπιδειξῆ.]

rien d'obéir à la raison ; au contraire, tu te reposeras sur elle. Souviens-toi que la philosophie ne veut que ce que veut la nature ; mais toi, tu voulais autre chose qui n'était pas conforme à la nature. [Tu dis :] Lequel des deux est le plus doux ? — Mais n'est-ce pas par là que le plaisir nous égare ? Regarde, d'ailleurs, si la grandeur d'âme, la vraie liberté<sup>1</sup>, la simplicité, la bonté, la pureté ne sont pas plus douces. Qu'y a-t-il enfin de plus doux que la sagesse, si l'on considère combien est infaillible et libre en toutes ses démarches<sup>2</sup> la faculté de comprendre et de savoir ?

## 10

Les choses sont comme enveloppées d'un voile si obscur que beaucoup de philosophes, et non des premiers venus, ont jugé qu'elles étaient tout à fait inintelligibles. Les Stoïciens eux-mêmes les considèrent comme difficiles à comprendre : d'ailleurs, notre assentiment aux représentations sensibles n'est jamais sûr<sup>3</sup>. Quel est, en effet, l'homme qui ne change pas d'opinion ? Tourne-toi maintenant vers les objets mêmes de ta perception<sup>4</sup>. Comme ils sont éphémères, insignifiants, exposés à tomber au pouvoir d'un débauché, d'une courtisane d'un voleur ! Après cela, considère les caractères de ceux au milieu de qui tu vis. Le plus sage<sup>5</sup> peut à peine les

1. [Couat : « la franchise. » — Cf. *supra* V, 5, 2<sup>e</sup> note.]

2. [Var : « Tu le reconnaîtras en réfléchissant à ce qu'a toujours d'infaillible et de facile la faculté de comprendre et de savoir. » — Les derniers mots de la phrase grecque (ἐπιστημονικῆς δυνάμειως) sont la définition de la φρόνησις, que M. Couat traduit par « la sagesse ». Il est certain que pour les Stoïciens du temps de l'Empire φρόνησις et ἐπιστήμη étaient à peu près synonymes (Plutarque, *Virt. mor.*, 2), et qu'ils ne s'efforçaient plus de maintenir entre la « sagesse » (σοφία) et la « prudence » (φρόνησις) la différence que marque encore Cicéron (*De Officiis*, I, 43, 153), et qu'avait dû établir Ariston ou Chrysippe : « la première étant la science des choses divines et humaines ; la seconde celle de ce qu'il faut faire ou ne pas faire. »]

3. [Couat : « toutes nos conclusions sont changeantes. » — Sur le sens exact de συγκατάθεσις et ἀκατάληπτον, que M. Couat traduit un peu plus haut par « inintelligible », cf. Zeller (*Phil. der Gr.*, III<sup>3</sup>, p. 82, texte et notes). Disons seulement que, pour qu'une chose soit « intelligible », ou, comme disent les Stoïciens, pour que la « représentation » (φαντασία) à laquelle nous donnons notre « assentiment » (συγκατάθεσις) soit « compréhensive » (κατάληπτική), il faut non seulement que celle-ci soit d'accord avec son objet, mais que nous ayons la claire conscience de cet accord. (Voir aussi *supra* p. 17, n. 2, et 65, n. 1.)]

4. [Couat : « méditation. »]

5. [Couat : « le plus complaisant. » — Sur le sens de χαριέστατος, cf. *infra* VI, 14, 4<sup>e</sup> note.]

supporter : je n'ajoute pas que personne ne se supporte soi-même qu'avec peine. Au milieu de ces ténèbres, de cette laideur, dans cet écoulement de la matière<sup>1</sup>, du temps, du mouvement et des choses mués, je ne vois rien pour quoi nous puissions avoir de l'estime et un véritable attachement. Consolons-nous, au contraire, en attendant la dissolution naturelle, et pour ne pas nous tourmenter de cette attente, reposons-nous sur les vérités suivantes : d'abord, rien ne m'arrivera qui ne soit conforme à la nature universelle; en second lieu, j'ai la liberté<sup>2</sup> de ne jamais agir contrairement à mon Dieu et à mon génie. Personne ne pourra me contraindre à lui désobéir.

## 11

Quel est donc l'usage que je fais [aujourd'hui] de mon âme? Pose-toi cette question à chaque occasion, demande-toi : que se passe-t-il dans cette partie de moi-même qu'on appelle le principe directeur? De qui ai-je maintenant l'âme? d'un enfant? d'un jeune homme? d'une femme? d'un tyran? d'une bête domestique? d'une bête sauvage<sup>3</sup>?

## 12

Ce qui suit te montrera la valeur de ce que la plupart des hommes considèrent comme des biens. Si nous pensions<sup>4</sup> à certains biens réels et véritables, comme la prudence<sup>5</sup>, la tempérance, la justice, le courage, après les avoir ainsi envisagés, nous ne pourrions pas entendre le mot du poète : « Tu

1. [Couat : « substance. »]

2. [Cf. *infra* V, 27, en note.]

3. [κτῆνους..... θηρίων. Cf., au début de la pensée III, 16, l'opposition de βροσχημάτων et de θηρίων.]

4. [Couat : « Si nous avons cette idée qu'il existe certains biens véritables. » — Ces mots m'ont paru traduire εἰ... τις ἐπινοήσειεν ὑπάρχειν plutôt qu'εἰ... τις ἐπινοήσειεν ὑπάρχοντα, que porte le texte. — Les biens véritables (τὰ ὡς ἀληθῶς ἀγαθὰ) et réels (ὑπάρχοντα) que Marc-Aurèle nomme ensuite : prudence, tempérance, justice et courage, sont en réalité *tous* les biens, — et non pas seulement *certain*s d'entre eux, — puisqu'en ces quatre mots se résument toutes les vertus.]

5. [Couat : « sagesse. » — Si ce mot peut traduire φρόνησις lorsque la φρόνησις est la seule vertu qu'on nomme (cf. *supra* V, 9, dernière note), il convient moins lorsqu'on la distingue des trois autres. La différence que marque Cicéron entre la sagesse (σοφία) et la prudence (φρόνησις) garde ici toute sa valeur.]

possèdes tant de biens...<sup>1</sup>, » parce que ce mot ne conviendrait pas du tout. Mais si l'on a dans l'esprit les biens qui paraissent tels au plus grand nombre, on écoute ces paroles du poète comique et on n'a pas de peine à les accepter comme bien appropriées. Le vulgaire même sent bien cette différence : sans cela il ne serait pas choqué de la première application et ne la repousserait pas<sup>2</sup>. Au contraire, s'il s'agit de la richesse et de toutes les chances heureuses du luxe et de la gloire, nous acceptons comme juste et spirituel le propos du poète. Poursuis donc et demande-toi s'il faut honorer et regarder comme des biens des objets tels qu'en y pensant on puisse dire de leur propriétaire : « Il est si riche qu'il ne lui reste pas un coin pour se soulager. »

## 13

Je suis constitué de principe efficient<sup>3</sup> et de matière; ni l'un ni l'autre ne disparaîtront dans le néant, pas plus qu'ils ne sont sortis de rien. Chaque partie de moi [aura donc toujours sa place assignée; elle] sera changée en une partie de l'univers; celle-ci, à son tour, se changera en une autre partie de l'univers, et ainsi de suite, à l'infini. C'est par un changement semblable que je suis né moi-même, et ceux qui m'ont engendré, et ainsi de suite, en remontant encore à l'infini. Rien n'empêche de parler ainsi, même si l'on conçoit l'univers gouverné de telle sorte qu'il passe par des périodes limitées<sup>4</sup>.

1. La citation est incomplète. La fin de la pensée a permis à Cobet de restituer le texte de Ménandre qui est rappelé ici. En réalité, ce texte tient non pas dans un vers, mais en deux moitiés de vers. Traduction complète : « Tu possèdes tant de biens qu'il ne te reste plus de place pour te soulager. » — [Les manuscrits donnaient ici : ἔτι ἀκούσαι δυνηθείη τι· ὑπὸ τῷ ἀγαθῷ γὰρ ἐφαρμόσει. Les vers de Ménandre, rétablis par Cobet, sont les suivants :

οὐκ ἔχεις ὄ[ποι χέσης]  
ὑπὸ τῶν ἀγαθῶν, εἰ ἴσθι.

C'est Nauck qui a donné au présent passage la rédaction définitive : ἐπακούσαι δυνηθείη τὸ ὑπὸ τῶν ἀγαθῶν· οὐ γὰρ...]

2. οὐ γὰρ ἂν τοῦτο μὲν οὐ προσέκοπτε καὶ ἀπηξιοῦτο. Il est évident qu'une des deux négations est de trop. Peut-être faut-il voir dans un des deux οὐ la trace du complément de προσέκοπτε, qui n'est pas exprimé et qui serait bien nécessaire : αὐτοῖς γὰρ ἂν τοῦτο μὲν οὐ προσέκοπτε κτλ.

3. [Couat : « de forme. » — Cf. *supra* IV, 21, dernière note.]

4. [Couat : « bien que l'univers passe par des périodes limitées. » — Διαικῆται n'est pas traduit, et καὶ (même si) me semble confondu avec εἰ καὶ (bien que). En d'autres termes, la traduction de M. Couat (comme celles de Pierron et de Barthélemy-

## 14

La raison et l'art de raisonner sont des puissances qui se suffisent à elles-mêmes et qui suffisent aux actions qui les concernent. Elles partent du principe qui leur est propre et marchent vers la fin qu'elles se sont proposée. Aussi appelle-t-on ces actions « actions droites »<sup>1</sup>, pour indiquer qu'elles suivent la ligne droite.

## 15

Il ne faut considérer comme humaine aucune des choses qui n'appartiennent pas à l'homme en tant qu'homme. Ce ne sont pas là des choses que l'on puisse réclamer de l'homme;

Saint-Hilaire) affirme comme une vérité ou un dogme ce que Marc-Aurèle n'ose ici avancer que comme une hypothèse. Je sais bien qu'en d'autres passages l'auteur des *Pensées* n'a pas hésité. A la fin de la 32<sup>e</sup> de ce même livre, les mêmes expressions se retrouvent (τὸν λόγον... κατὰ περιόδους τετραγμένως ἀκονομοῦντα τὸ πᾶν), et ce n'est pas dans une proposition conditionnelle. Au début du livre XI (XI, 1), où Marc-Aurèle, d'un mot, précise cette doctrine, — la renaissance (περιοδική παλιγγενεσία) de l'univers en impliquant la conflagration (ἐκπύρωσις), nous reconnaissons les périodes dont il nous parle, et que d'autres Stoiciens ont appelées « grandes années ». — On pourrait encore mentionner ici les passages où Marc-Aurèle rappelle et célèbre la philosophie d'Héraclite (surtout III, 3, et VIII, 3). Mais voici, dans un autre texte (X, 7), que l'ἐκπύρωσις et la grande année ne sont plus qu'une hypothèse, qui en vaut une autre, mais ne vaut pas plus : εἴτε κατὰ περίοδον ἐκπυρουμένου [τοῦ ὅλου], εἴτε αἰδοῖς ἀμοιβαίως ἀνανεουμένου. — Tout compte fait, il est vraisemblable que Marc-Aurèle ne donnait à cette doctrine qu'une confiance limitée, parce que la question même lui paraissait d'importance secondaire. Nous l'avons vu de même (IV, 21, et autres textes cités dans la dernière note) se désintéresser du problème de l'immortalité.

On sait d'ailleurs (Zeller, III<sup>3</sup>, p. 156 et 202) que, sur ces deux questions au moins, les Stoiciens, dès la seconde ou la troisième génération, ne s'entendaient plus. Ici, sans doute, c'est surtout par déférence envers les maîtres d'autrefois que Marc-Aurèle accorde avec sa propre pensée une doctrine à laquelle il ne tient guère. Il oublie de nous indiquer les conditions de cet accord : s'il est vrai qu'à chaque renaissance du monde ce soit la même histoire qui recommence, à tel point que Socrate doive revenir pour se faire accuser par Anytus et Mélitus (Zeller, p. 155, note 1), le nombre des transformations que subiront les parties de mon être sera infini, mais ce seront — au bout d'un très long délai — encore et encore les mêmes. Tout passe, mais tout reviendra. Évidemment Marc-Aurèle pouvait souscrire à cette thèse ; en général, il lui paraît plus simple de dire : tout se ressemble, et « un homme de quarante ans a vu tout ce qui fut et tout ce qui sera » (XI, 1).]

1. [Var. : « catorthoses. » — C'est le mot grec conservé en français. Κατόρθωσις ne se rencontre qu'en cet endroit des *Pensées* : j'ai dit (*supra* III, 12, en note) que le mot voisin κατόρθωμα n'y paraît pas, bien qu'il y soit à peu près défini. En distinguant, au cours de la dernière note à la pensée III, 16, κατόρθωμα de καθήκον, nous avons vu qu'on pouvait entendre par le premier de ces mots le devoir accompli jusqu'au bout par un agent conscient, et jusqu'au bout en conformité avec la raison droite (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον). La « catorthose » est un acte de devoir ainsi accompli. Les Romains traduisent κατόρθωμα par *rectum* et κατόρθωσις par *recte factum*. — La métaphore du « plus court chemin » ou de la « ligne droite » nous est connue : cf. *supra* IV, 18, et IV, 51.]

la nature humaine ne les promet<sup>1</sup> point et ne s'achève point en elles. La fin de l'homme n'est point dans ces choses, non plus que l'objet dernier de cette fin, le bien. D'ailleurs, si quelques-unes d'entre elles appartenaient à l'homme, il ne nous appartiendrait pas de les mépriser et de nous tenir en garde contre elles; il n'y aurait pas lieu de louer celui qui sait s'en passer; enfin, si elles étaient des biens, celui qui cherche à se priver de leur possession ne serait pas un homme de bien. Au contraire, nous disons que plus un homme se dépouille de ces choses ou d'autres choses semblables, ou même plus il supporte facilement d'en être dépouillé, plus il est un homme de bien<sup>2</sup>.

## 16

Telles sont les représentations ordinaires, telle sera ta pensée même<sup>3</sup>; notre âme est tout imprégnée de nos représentations sensibles<sup>4</sup>. Plonge-la donc sans cesse dans des idées comme celles-ci : là où l'on peut vivre, on peut bien vivre; on peut vivre à la cour, donc on peut bien vivre à la cour. Et encore : chaque être se porte vers ce pour quoi il a été constitué<sup>5</sup>; sa fin est dans ce vers quoi il se porte; là

1. [Couat : « revendique. »]

2. [Dans la dernière phrase, nous sommes obligés d'écrire ἀφαιρούμενος, comme Galaker et M. Stich. Au lieu de corriger ἀνέχεται, qui fait solécisme, en ἀνέχεται, j'aimerais mieux rétablir le mot ἄν devant lui.]

3. [Couat : « tes pensées ordinaires, tel sera ton esprit. » — Dans le lexique qu'il s'était constitué en vue d'une revision de son œuvre, M. Couat traduit διάνοια par « pensée discursive. »]

4. [Couat : « de nos pensées. »]

5. [Couat : « fait. » — Le mot κατασκευή ou son synonyme σύστασις (en latin : *constitutio*) exprime l'idée d'un assemblage et d'un plan (*supra* IV, 5, en note). La moindre chose est « constituée » (*supra* V, 13) d'une matière inerte et d'un principe efficient et formel qui la détermine. La « constitution » de l'homme était définie dans l'École (*ad Lucilium*, CXXI) : *principale animi quodam modo se habens erga corpus*, — ce qu'on peut librement traduire (d'autant plus librement que Sénèque lui-même trouve cette définition embarrassée et obscure) par « un corps subordonné à une raison ». Sénèque ne manque pas d'ajouter que la constitution varie d'un âge à l'autre et évolue, bien que nous restions le même homme depuis l'enfance : *ego tamen idem sum, qui et infans fui, et puer, et adolescens*. C'est à peine si la définition et cette remarque complétée par cette restriction permettent de distinguer dans un être sa « constitution » de sa « nature ». En fait, Marc-Aurèle emploie les deux mots comme à peu près synonymes (III, 9; VI, 44 : voir la note).

Le manuscrit qui a servi à l'édition de Xylander portait à la suite des mots οὐπερ ἔνεχεν ἕκαστον κατασκευάσται les mots πρὸς ὅδε κατασκευάσται (*sic*), qui manquent dans le *Vaticanus* 1950, et qu'on peut sans témérité considérer comme une glose.]

où est sa fin, là est son intérêt et son bien; donc le bien de l'animal raisonnable, c'est la société<sup>1</sup>. J'ai, en effet, montré déjà<sup>2</sup> que nous étions nés pour nous associer. N'est-il pas évident que les êtres inférieurs sont faits pour les supérieurs<sup>3</sup>, et les supérieurs les uns pour les autres? Or, les êtres vivants sont supérieurs à ce qui est inanimé et les êtres raisonnables aux êtres vivants.

## 17

Poursuivre l'impossible est une folie; or, il est impossible que les méchants n'agissent pas comme tels.

## 18

Rien n'arrive à personne que la nature ne l'ait mis à même de supporter. Les mêmes accidents arrivent à tel autre qui, soit qu'il ne s'en rende pas compte, soit qu'il veuille faire montre de grandeur d'âme, tient ferme et demeure invulnérable. N'est-il pas étrange que l'ignorance et la vanité soient plus énergiques que la sagesse?

## 19

Les choses elles-mêmes n'atteignent pas le moins du monde l'âme<sup>4</sup>; elles n'ont pas d'accès jusqu'à elle; elles ne peuvent ni la changer ni l'émouvoir; seule elle se modifie et s'émeut elle-même; c'est elle qui confère aux accidents extérieurs un caractère en conformité avec le jugement qu'elle porte sur elle-même.

## 20

A un certain point de vue, les hommes nous touchent de très près, en tant que nous devons leur faire du bien et les supporter; mais en tant que certains d'entre eux s'opposent à notre œuvre propre, les hommes entrent pour nous dans la

1. [Var. : « la solidarité. »]

2. Cf. II, 1; III, 4; IV, 3; plus bas : XI, 18.

3. Cf. V, 30; VI, 23; VII, 55; XI, 18.

4. [Par « âme » entendre ici le principe directeur. Cf. *infra* V, 25, et la longue note.]

catégorie des choses indifférentes, tout autant que le soleil, le vent ou une bête sauvage. Ces objets seraient de nature à entraver notre action; mais la tendance<sup>1</sup> et la disposition intérieure<sup>2</sup> ne sont empêchées par aucun obstacle, parce que nous faisons nos réserves<sup>3</sup> et changeons d'objet: la pensée détourne et transforme, en se les assignant comme un but, les obstacles mêmes que l'action<sup>4</sup> rencontre; ce qui nous empêche d'agir nous devient le motif de notre action, et ce qui nous barre la route devient ce vers quoi nous marchons.

## 21

Honore ce qu'il y a de meilleur dans l'univers, c'est-à-dire ce qui se sert de tout et dirige tout. Honore de même ce qu'il y a de meilleur en toi, et qui est parent de l'autre. Chez toi, en effet, c'est ce qui se sert de tout le reste et gouverne ta vie<sup>5</sup>.

## 22

Ce qui ne nuit pas à la cité ne nuit pas non plus au citoyen. Dès que tu auras l'idée d'avoir éprouvé un dommage, aie recours à cette règle: si telle chose ne nuit pas à la cité, elle ne me nuit pas non plus à moi-même; si au contraire la cité en éprouve un dommage, je ne dois pas m'irriter contre celui qui l'a causé, mais lui montrer son erreur<sup>6</sup>.

1. [Var.: « l'impulsion. ». — Cf. *supra* III, 16, 3<sup>e</sup> note.]

2. Les Stoiciens, d'après Simplicius (*Catégories*, 61, β), définissaient la « disposition » (διάθεσις) une « manière d'être » ou « détermination première » (ἔξις) qui ne comporterait pas de degrés: τὰς μὲν ἔξεις ἐπιτείνεσθαι δύνασθαι καὶ ἀνίεσθαι τὰς δὲ διαθέσεις ἀνεπιτάτους εἶναι καὶ ἀνέτους. Le type de la διάθεσις, pour eux, c'est la vertu.]

3. [Sur la théorie de la « réserve » (ὑπεξαίρεσις), cf. IV, 1, et VI, 50.]

4. [Couat: « qu'elle rencontre. »]

5. [Voir *infra* VI, 5, et VI, 8, la définition du « principe dirigeant » dans le monde et en nous.]

6. Les manuscrits donnent τί τὸ παρορώμενον; Cette proposition ne se comprend pas et doit être incomplète. L'idée à laquelle correspondent ces mots a été plusieurs fois exprimée par Marc-Aurèle, et une fois au moins dans les mêmes termes (XI, 13: ἔτοιμος τὸ παρορώμενον δεῖξει). Il est donc très probable que la proposition τί τὸ παρορώμενον dépend d'un verbe tel que διδαχτέον ou δεικτέον. [En somme, Aug. Couat admet ici la conjecture de Gataker, ἀλλὰ δεικτέον τί κτλ. — Une indication marginale du traducteur rapproche ce passage des pensées VII, 26; X, 4; XI, 13, qui recommandent et justifient par diverses raisons la bienveillance envers le méchant. C'est surtout, il me semble, la 26<sup>e</sup> pensée du livre IV ou la 4<sup>e</sup> du livre IX qui permettra d'interpréter celle-ci: « Celui qui commet une faute la commet envers lui-même, » — le dommage subi par la cité l'étant aussi par le citoyen qui en est l'auteur. Mais, s'il est puni, pourquoi s'irriter contre lui?]



Réfléchis souvent à la rapidité avec laquelle est emporté et passe tout ce qui existe et tout ce qui naît. La matière <sup>1</sup> est comme un fleuve qui coule sans cesse ; un changement continu est la loi de toute activité ; tout principe efficient est sujet à mille variations <sup>2</sup>.

1. [Couat : « substance. »]

2. [Couat : « les puissances de la vie sont dans un perpétuel changement ; les causes souissent mille variations... » — Mon collègue M. Hamelin, dont la critique m'a été souvent précieuse, fait à cette traduction un double reproche : considérée en elle-même, elle est incertaine (que devons-nous entendre par « les causes » ?) et ne marque pas suffisamment la distinction ou le rapport des deux termes  $\alpha\iota\ \dot{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$  et  $\tau\alpha\ \alpha\iota\tau\iota\alpha$  : replacée dans les *Pensées*, elle est infirmée par tous les textes du livre (voir l'index de Stich) où se rencontre le premier de ces deux mots et par bon nombre de ceux où figure le second. Nous voulons dire, pour ce qui est de l'interprétation d' $\alpha\iota\tau\iota\alpha$ , que ce terme général (ou ses équivalents  $\alpha\iota\tau\iota\alpha$ ,  $\alpha\iota\tau\iota\omega\delta\epsilon\iota\varsigma$ ), que M. Couat (comme aussi Pierron et M. Michaut) traduit d'ordinaire par « forme » et ici seulement par « cause », et qui, en réalité, désigne le « principe efficient et formel » s'opposant à la « matière » ( $\psi\upsilon\chi\eta$ ,  $\sigma\upsilon\sigma\iota\alpha$ ) qu'il détermine (cf. *supra* IV, 21, dernière note), peut prendre un sens très particulier lorsque Marc-Aurèle limite son horizon, et, au lieu de la nature universelle, ne considère plus que la nature humaine ; qu'il y a, en effet, dans ce livre telle pensée (IV, 21) où le mot  $\alpha\iota\tau\iota\omega\delta\epsilon\iota\varsigma$  ( $\alpha\iota\tau\iota\alpha$  ou  $\alpha\iota\tau\iota\omega\delta\epsilon\iota\varsigma$ ) alterne avec le mot  $\psi\upsilon\chi\eta$ , telle autre (IV, 40 : voir la note) où il lui cède sa place : or, il ne viendrait pas facilement à l'esprit d'un lecteur de la traduction de M. Couat, lorsqu'il y trouverait les « causes » nommées à côté des « puissances de la vie », de compter au nombre et peut-être au premier rang des « causes » les âmes humaines. En ce qui concerne  $\dot{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ , il est aisé de vérifier à l'aide de l'index que, sauf un seul cas (IX, 3) où ce substantif est expressément qualifié par  $\varphi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{o}\varsigma$  (et désigne non la vie, mais, au contraire, la mort), Marc-Aurèle lui donne toujours une signification pratique et, pour ainsi dire, tout humaine. D'après la traduction même de M. Couat, il n'exprime guère dans les *Pensées* que l'activité propre à l'homme, et parfois (cinq fois sur dix-huit), et surtout quand il est employé au pluriel (exemple : VI, 59), le résultat de cette activité, c'est-à-dire : nos actions. C'est dans ce sens qu'au début de la pensée XII, 23, il alterne avec le mot  $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ . Le verbe de la même famille,  $\dot{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\nu$ , se trouve avoir dans les *Pensées* un emploi tout aussi particulier que celui du substantif : il a pour sujets  $\psi\upsilon\chi\eta$  (II, 16),  $\eta\ \dot{\epsilon}\kappa\ \sigma\omicron\upsilon\ \alpha\iota\tau\iota\alpha$  (IX, 31), — jamais  $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ . Si cette statistique ne peut être invoquée comme un argument décisif, on conviendra qu'elle rend fort suspectes les traductions qu'on a jusqu'à présent données d' $\dot{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ , et que très vraisemblablement il y a mieux à trouver ici que les mots « actions, forces ou énergies de la nature » (Pierron, Barthélemy-Saint-Hilaire, M. Michaut), — ou même « puissances de la vie », comme a écrit M. Couat.

En jugeant ces diverses traductions insuffisantes, je ne prétends pas d'ailleurs que Marc-Aurèle, surtout je ne prétends pas que les Stoïciens n'aient jamais voulu exprimer par  $\dot{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$  que l'activité propre à l'homme ou les actions humaines : il suffirait de l'expression  $\varphi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\eta}\ \dot{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$  que j'ai citée plus haut pour me contredire. Mais j'entends par ce mot toute activité du type de la nôtre, ou toute action accomplie par un vivant. On sait que la nature, pour les Stoïciens, est un vivant. — Ainsi définie en général, l' $\dot{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$  s'oppose à l' $\rho\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ , c'est-à-dire à la matière inerte, et se distingue de l' $\alpha\iota\tau\iota\alpha$ . Elle s'en distingue surtout par deux caractères : 1° L' $\alpha\iota\tau\iota\alpha$  est le principe de toute détermination de la matière ; elle est donc dans la chose la plus informe comme dans l'être achevé : l' $\dot{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$  est propre aux êtres. 2° Tout être révèle une  $\alpha\iota\tau\iota\alpha$ , d'où il est issu : toute  $\dot{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$  révèle un être constitué et vivant, dont elle est la fonction.  $\Gamma\acute{\epsilon}\gamma\omicron\nu\alpha\varsigma\ \dots\ \pi\rho\acute{o}\varsigma\ \dot{\epsilon}\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha\nu$ , dit Marc-Aurèle à la première pensée de ce livre V, où il tâche de déterminer (cf. à la 3<sup>e</sup> ligne l'expression si précise :  $\omicron\upsilon\nu\ \dot{\epsilon}\gamma\upsilon\epsilon\iota\epsilon\nu\ \gamma\acute{\epsilon}\gamma\omicron\nu\alpha$ ) la cause finale de l'homme. Dans l'École, les logiciens rapportaient l' $\alpha\iota\tau\iota\alpha$  et

Presque rien n'est stable<sup>1</sup>, et tout proche est le gouffre béant, l'infini du passé et de l'avenir où tout s'évanouit. N'est-il

l'ἐνέργεια à deux catégories différentes : τὸ ποιόν ou ἡ ποιότης, qui traduit en dialectique (cf. *infra* IX, 25, en note) l'abstraction exprimée en métaphysique par ἡ αἰτία, est le nom du second de leurs πρώτα γένη (*infra* VI, 14, 1<sup>re</sup> note; cf. Zeller, *Phil. der Gr.*, III<sup>3</sup>, p. 93) : l'ἐνέργεια est (*ibid.*, p. 101; *infra* VIII, 7, en note) une des catégories du πῶς ἔχον, comme la passivité, son contraire, comme la grandeur, la couleur, le temps, le lieu, le mouvement, etc. Si Marc-Aurèle, qui ne se piquait pas d'être un dialecticien (*infra* VII, 67), nomme ici, à côté du principe de tout mode de la matière, cet attribut des seuls vivants, c'est d'abord que, parmi « tout ce qui existe et tout ce qui naît », les êtres comptaient pour lui beaucoup plus que les choses; c'est aussi parce que, quoique Stoïcien (*supra* IV, 21, note finale), il n'avait pas pris l'habitude de toujours ramener toutes les causes — fin, forme, temps, etc. — à une seule.

Or, si jamais l'unité du principe efficient et de la cause finale est manifeste, c'est lorsque, sous les noms d'αἰτία et d'ἐνέργεια, on les considère dans le vivant. Nous sommes nés pour agir, sans doute : mais qu'est-ce qui agit en nous? Le principe efficient et formel. Lorsque Marc-Aurèle lui-même oppose (IX, 31) τὰ ἀπὸ τῆς ἐκτὸς αἰτίας συμβαίνοντα à τὰ παρὰ τὴν ἐξ ἡμῶν αἰτίαν ἐνεργούμενα, il est certain que pour lui la seconde au moins de ces αἰτίαι est une ἐνέργεια. On ne saurait donc voir en ces mots des termes *contraires*. Mais on peut toujours, en considérant la génération et l'évolution des êtres, distinguer un moment où l'αἰτία devient, un autre où elle cesse d'être une ἐνέργεια. Quand « l'homme s'est retiré, laissant la semence dans la matrice » (X, 26), la même « raison » (λόγος σπερματικός) incluse dans le germe, qui tout à l'heure encore était, chez le père (Zeller, *Phil. der Gr.*, III<sup>3</sup>, p. 198), la faculté d'une âme vivante et active, n'est plus que le principe efficient de l'être à venir (*infra* X, 26; voir les notes). Αἰτίαι aussi, mais non ἐνέργεια, tous les autres facteurs qui du germe feront le fœtus, et du fœtus l'enfant. A moins qu'on ne regarde toute cette genèse comme une œuvre de l'être parfait et unique, comme l'action d'une force ou faculté (δύναμις) de la nature : de ce point de vue, toute différence disparaît entre ἐνέργεια et αἰτία. C'est pour cela précisément que, lorsque ces deux noms se trouvent, comme ici, en présence et demandent à être distingués, on doit éviter le mot « nature » dans la traduction qu'on en donne.]

1. [Couat : « Presque rien n'est stable; près de nous, ce gouffre infini.... » — Il m'a semblé qu'ainsi groupés comme un substantif et son épithète ces deux derniers mots perdaient beaucoup de la valeur que le tour tout différent de la phrase grecque donnait aux mots ἄπειρον et ἀχνέες, l'un sujet, l'autre attribut, détachés aux deux extrémités de la proposition. D'accord avec M. Couat, j'ai adopté ici la ponctuation de Coraï, qui, déplaçant le point qui est dans la vulgate après καὶ τὸ πάρεγγυς, fait de καὶ σχεδὸν οὐδὲν ἐστὼς une phrase complète, et une seule expression de καὶ τὸ πάρεγγυς τότε ἄπειρον. Dans cette expression, l'ordre des mots, qui est exactement le même que dans un passage des *Philippiques* (I, 19 : τὰς ἐπιστολιμαίους ταύτας δυνάμεις), et qui n'en est pas moins extraordinaire, mettrait en vedette l'adverbe πάρεγγυς, comme l'est l'adjectif ἐπιστολιμαίους dans le texte de Démosthène que je viens de citer. Cette intention de l'auteur est très bien rendue par le tour que M. Couat a donné au commencement de sa phrase. — Le changement de la ponctuation dans les textes anciens est toujours licite pour peu qu'il soit utile au sens : on ne peut guère contester qu'il s'impose ici. On doit aussi accorder à Coraï la restitution d'un article dans l'expression τοῦ τε παρῳρηχότος καὶ [τοῦ] μέλλοντος, — restitution moins nécessaire à la clarté qu'à la correction de la phrase. Mais je crois, comme M. Couat, qu'il serait téméraire d'aller plus loin. Si aisément qu'aït pu se commettre la faute qui eût réduit ἐνεστὼς à ἐστὼς après οὐδὲν, et si spacieuse que soit ici l'opposition du présent (ὁ ἐνεστὼς; même expression plus bas, VII, 29) au passé et à l'avenir, nous ne pouvons faire la troisième correction que demande Coraï. La phrase σχεδὸν οὐδὲν ἐστὼς est aisée à comprendre : elle résume — en les atténuant (σχεδόν) — celles qui la précèdent. Au contraire, dans σχεδὸν οὐδὲν ἐνεστὼς, que M. Michaut traduit par le « présent n'est presque rien », les grammairiens trouveront qu'il manque un article devant le sujet, et les philosophes

done pas un fou, celui qui, au milieu de tout cela, s'enfle, ou s'agite, ou se tourmente en comptant pour quelque chose la cause de son trouble, le moment où il l'a conçu et le temps qu'il peut durer ?

que la restriction « presque rien » est absurde. Le moment présent (*supra* II, 14) est le seul que nous possédions : il est tout pour nous, — ou il n'est rien en soi que la limite de deux néants.

Comment Marc-Aurèle lui-même peut-il hésiter à affirmer l'absolue instabilité des choses ? Sans doute n'a-t-il en vue ici que la stabilité *relative* de ce qui fait l'identité des êtres, eux-mêmes éphémères (la *ποιότης*, *supra* IV, 14, en note, et IV, 21, 1<sup>re</sup> note), ou que l'apparente longévité des choses sans vie, qui, créées par la nature ou sorties de nos mains, durent plus que nous ; et j'avoue que j'aurais conservé la ponctuation de la vulgate et de M. Stich, si j'avais pensé pouvoir tirer du grec le sens suivant : « presque rien n'est stable, même approximativement. » Mais quelle serait l'utilité de l'article dans l'expression adverbiale τὸ πάρεγγυς ? Ne serait-il pas surtout amphibologique ? Puis croit-on qu'après οὐδέν, καὶ puisse en grec remplacer οὐδὲ, comme en français, après le mot « rien », il semble parfois indifférent d'écrire « même » ou « pas même » ?

Quoi qu'il en soit, s'il est pour les Stoïciens quelque chose d'absolument stable dans le monde, ce ne peut être que la raison du monde, ou du moins cette partie de la raison en laquelle réside son identité, — celle qui ne s'éteint pas (cf. Zeller, *Phil. der Gr.*, III<sup>3</sup>, p. 151, n. 1) quand l'air, l'eau et la terre se reforment dans l'universel embrasement : c'est la loi elle-même des changements qu'ils voient partout. Ils ne peuvent, en effet, se passer de cette idée, sans laquelle il n'est point de science. Lorsque les plus logiques d'entre eux disent que la loi est un animal, c'est-à-dire matière, ils admettent que la loi est changeante, comme toute matière, c'est-à-dire qu'elle n'est plus la loi.]

1. [Couat : « souffle. » — Sans doute cette traduction s'accorde mieux que « s'enfle » avec le contexte, notamment avec les mots « s'agite, — se tourmente, — son trouble ». Mais le texte porte *φυσώμενος*, non *φυσών*. La dernière proposition, à mon sens (« en comptant pour quelque chose...., ὡς ἔν τινι χρόνῳ.... »), n'explique que le verbe *σχετλιάζων* (« se tourmente »), non l'ensemble des trois verbes *φυσώμενος*, *σπώμενος*, *σχετλιάζων*.]

2. [Couat : « comme si le temps était quelque chose et comme si ce qui le trouble devait durer. » — La vulgate donne : ὡς ἔν τινι χρόνῳ καὶ ἐπὶ μικρὸν ἐνοχλήσωντι. Ce datif singulier, qui ne se rapporte à aucun terme de la phrase, et à la place duquel on attendrait un accusatif absolu, a été corrigé par Reiske en *ἐνοχλήσασσι*, qui se comprend sans doute fort aisément (pouvant s'accorder, une ligne plus haut, avec *τούτοις* : ὁ ἔν τούτοις *φυσώμενος*) ; mais on comprend moins bien comment la faute aurait pu se commettre. Les derniers traducteurs français de Marc-Aurèle, y compris M. Couat, semblent avoir admis la retouche de Reiske. M. Couat est le seul qui ait préféré à la leçon traditionnelle ἐπὶ μικρὸν celle du *Vaticanus* 1950 (= A), ἐπὶ μικρὸν, que M. Stich a, de son côté, accueillie dans son texte. Je ne saurais, moi non plus, comprendre ἐπὶ μικρὸν : Pierron et M. Michaut — pour ne citer qu'eux — n'ont pu traduire exactement cette expression sans lui sacrifier le contexte. Pierron : « comme si ces tourments *pouvaient, même un instant*, lui causer la moindre importunité ; » Michaut : « comme s'il en *pouvait souffrir même un instant et même un peu.* »

On remarquera la valeur qu'a prise aux yeux de M. Couat le mot *τινι* dans l'expression : ἔν τινι χρόνῳ. Sa traduction — « comme si le temps était quelque chose » — est d'accord avec le sens général de la pensée : elle y ramène l'idée que Corai, en lisant *ἐνεστώς* pour *ἔστώς*, avait voulu tirer d'une phrase antérieure. Si ingénieuse et séduisante qu'elle fût, cette interprétation m'a semblé un peu risquée. J'ai cru qu'elle se défendrait mieux si une antithèse ou tout au moins une répétition mettait dans la phrase grecque *τινι* en pleine lumière. Telle est la première raison qui m'a fait corriger *ἐνοχλήσωντι*, non en *ἐνοχλήσασσι* comme Reiske, mais en *ἐνοχλήσάν τι*. La seconde est qu'après ma correction (qu'on se reporte à l'époque où l'écriture ne séparait pas les mots) le texte est encore intact.]

## 24

Pense à la matière totale <sup>1</sup>, dont tu as reçu une parcelle; à la durée tout entière, dont un court et un imperceptible intervalle l'a été attribué; à la destinée dont tu es une partie, combien petite!

## 25

Un autre se rend-il coupable en vers moi? C'est son affaire; il a sa disposition <sup>2</sup> propre, sa propre activité. Moi je suis <sup>3</sup> maintenant ce que la nature universelle veut que maintenant je sois, je fais ce que ma nature veut que je fasse [maintenant].

## 26

Que la partie de toi-même qui dirige et gouverne ton âme demeure inébranlable aux mouvements de la chair, doux ou rudes <sup>4</sup>; qu'elle évite toute confusion, s'enferme dans ses propres limites et circonscrive dans les membres l'ébranle-

1. [Coutat : « à la substance tout entière. »]

2. [Coutat : « sa propre constitution. » — Sur le sens que les Stoïciens donnaient à *διάθεσις*, cf. la seconde note à la pensée V, 20.]

3. [La traduction littérale serait plutôt « j'ai » que « je suis ». Mais il y a une correspondance évidente entre les expressions importantes de la pensée, qui se répartissent naturellement en deux groupes symétriques. D'un côté : *διάθεσιν, ἔχω, ἡ κοινὴ φύσις* (« disposition », « j'ai », « la nature universelle »); en face : *ἐνέργειαν, πράσσω, ἡ ἐμὴ φύσις* (« activité », « je fais », « ma nature »). Dans le pronom neutre qui sert de régime à *ἔχω* est incluse l'idée de *τὴν διάθεσιν*, de même que *τὴν ἐνέργειαν* serait le complément réel de *πράσσω*. Or, entre les expressions « avoir telle ou telle manière d'être » et « être tel ou tel », la différence de sens est nulle. — D'autre part, l'affinité est manifeste entre la « disposition » et la « nature » : l'une et l'autre sont définies par les Stoïciens des « déterminations premières », *ἔξεις* (*supra* V, 20, 2<sup>e</sup> note; *infra* VI, 14 et 44, en note); à ne regarder que l'emploi des deux termes dans les *Pensées*, et notamment les épithètes qui accompagnent à l'ordinaire le mot *διάθεσις* (*φιλητικὴ καὶ στερεωτικὴ*, X, 1; *όσια*, VI, 30; *δικαιική*, V, 34; *λογική*, V, 28; *ἀσπαζομένη πᾶν τὸ συμβαίνον*, IV, 33; *εὐμενής*, IV, 25; — ou *παροῦσα*, IX, 6), la « disposition » nous paraît être dans un agent moral, considéré à un certain moment, un mode ou un aspect de sa « nature ». C'est encore cette définition qu'on peut déduire du présent passage où *διάθεσις* se trouve à côté de *φύσις*, où les sujets sont considérés comme agents moraux (*ἐγὼ ...πράσσω*), et où Marc-Aurèle semble avoir affecté la répétition du mot *ὄν*. On forcerait à peine le sens de la dernière phrase en l'interprétant ainsi : « J'ai la nature que veut que j'aie la nature universelle, et, ce que ma nature veut que je fasse, je le fais. » Nous retrouverions ainsi dans cette pensée l'affirmation de l'accord des deux natures que nous avons eu un peu plus haut (V, 3) l'occasion de signaler. Il n'y a pas, pour Marc-Aurèle, antithèse entre *ἐμὴ* et *κοινή*.]

4. [Coutat : « aux mouvements légers ou violents de la chair. » — Cf. cinq notes plus bas.]

ment qu'ils subissent<sup>1</sup>. Lorsque, en raison de la sympathie (je prends ce mot dans l'autre sens)<sup>2</sup> qui résulte de son union avec le corps ainsi agité, la pensée perçoit<sup>3</sup> ces mouvements.

1. [Couat : « et circonscrive les passions dans leur domaine. » — Ηἰστικὸς n'est point πάθος. Cf. *supra* III, 6, 4<sup>e</sup> note, et, ici même, l'avant dernière note de la pensée.]

2. [Couat : « Quand, d'autre part, par l'effet d'une solidarité mutuelle, ces passions remontent jusqu'à (var. : retentissent dans) l'intelligence, à cause de son union avec le corps. » — Voir les notes qui suivent.]

3. [Le texte porte : κατὰ τὴν ἐπίρραν συμπάθειαν; la traduction de M. Couat : « par l'effet d'une solidarité mutuelle. » Il est sûr qu'ἐπίρραν ne signifie pas « mutuelle ». Je me demande si M. Couat n'a pas lu : κατὰ τὴν ἐπίρραν πρὸς ἐπίρραν συμπάθειαν. De son côté, M. Rendall (*Journal of Philology*, XXIII, p. 141), s'autorisant d'un texte de Sextus Empiricus que nous citons plus bas (IX, 9, 6<sup>e</sup> note), et où se rencontre, à côté des mots ἠνωμένον et συμπάθεια, communs aux deux passages, la proposition συμπάσχει τὰ μέρη, voudrait corriger ici ἐπίρραν en μερών. Il semble pourtant que le texte puisse se comprendre, tel qu'il est. Marc-Aurèle oppose ici deux conceptions de la « sympathie » du corps et de la pensée. Au sens littéral et vulgaire du mot, quand l'âme s'associe par ses passions (πάθος) aux ébranlements que subit le corps (πίσις ou πάθος), la « sympathie » est une servitude. Aussi Marc-Aurèle l'a-t-il condamnée, non seulement dans la première partie de cet article, mais à la fin d'une autre pensée (VII, 66 : voir la note rectifiée aux *Addenda*), où il la nomme nettement. — L'« autre sympathie » est légitime et nécessaire. Les Stoïciens en fondent la notion sur la distinction de trois types d'unités (*infra* VII, 13, 1<sup>re</sup> note). Ils disent d'abord qu'elle n'est possible (*infra* IX, 9, 6<sup>e</sup> note) qu'entre les parties d'un même ἠνωμένον, c'est-à-dire de la même chose ou du même être défini par un principe efficient interne ou une nature propre; et ils ajoutent, comme ici (ὡς... ἠνωμένον), qu'elle est précisément le signe et l'effet de son unité. Pour comprendre cette notion tout abstraite, il faut donc oublier que dans συμπάθεια il y a πάθος, ou du moins oublier le sens qu'on donnait dans l'École (*supra* III, 16, 3<sup>e</sup> note) à ce dernier mot.

Ainsi entendue, la « sympathie » du corps et de l'âme n'a pas besoin d'être démontrée. C'est un fait d'expérience constante; théoriquement, elle est impliquée dans le matérialisme universel. Elle est limitée, sinon contredite, par l'affirmation de l'absolue indépendance du principe directeur, et par la notion d'une tout autre « sympathie » qui constitue la cité des âmes (*infra* VII, 13, 1<sup>re</sup> note; IX, 9, 6<sup>e</sup> note). Ce sont surtout les Stoïciens de l'époque romaine qui se sont avisés de cette double antinomie et efforcés de concilier la vérité psychologique et l'idéal moral. En affirmant hardiment, au rapport de saint Grégoire de Nysse, que συμπάσχει τῆ ψυχῆ τῷ σώματι νοσοῦντι καὶ τρεμομένῳ, καὶ τὸ σῶμα τῆ ψυχῆ, Cléanthe mettait de niveau dans la « sympathie » le corps et l'âme. Nous verrons dans les *Pensées* — dans la même pensée (VII, 13, début) où Marc-Aurèle oppose les deux « sympathies » qu'admet le Stoïcisme — les âmes comparées aux membres, et le corps seul, non l'homme, considéré comme type d'ἠνωμένον. Ici, sans doute, Marc-Aurèle fait rentrer l'âme et le corps dans la même unité simple, et, comme Cléanthe, en affirme la « sympathie » : mais en même temps il prétend laisser au corps son domaine, à l'âme sa liberté, et partage de telle sorte la sensation entre les deux, qu'il laisse à l'un toute la réalité, à l'autre la seule notion de celle-ci (voir les notes suivantes).

Un peu plus loin, j'ai écrit les mots « ainsi agité » pour répondre — tant bien que mal — à la préposition ἐν, qui a été négligée par M. Couat. L'affirmation énergique du caractère surtout physiologique de la sensation, la conception de la douleur et du plaisir comme des mouvements, l'attribution trois fois exprimée de ceux-ci au corps seul m'ont paru trop significatives pour être dissimulées dans la traduction.]

4. [Le verbe ἀναδίδοσθαι désigne proprement la *digestion*. On le rencontre une autre fois dans les *Pensées* (IV, 40 : voir la traduction rectifiée aux *Addenda*). Marc-Aurèle veut dire ici que la sensation n'est que l'aliment de la pensée, c'est-à-dire lui est à la fois étrangère et nécessaire, et que celle-ci la fait sienne en la transformant; là, que tout alimente la sensation de l'être unique, et se perd en elle. Dans aucun des deux passages je n'ai cru pouvoir traduire littéralement.

il ne faut pas essayer de s'opposer à la sensation<sup>1</sup>, qui est naturelle, mais il ne faut pas non plus que le principe direc-

1. [Il ressort du présent texte sinon une théorie, du moins une définition de la sensation qui semble assez différente de celle qu'on peut tirer du reste des *Pensées*, et qui n'est pourtant pas non plus celle que d'autres auteurs attribuent aux Stoïciens. J'y verrais volontiers un compromis entre les deux.

Si l'on veut négliger pour un moment le présent article, le recueil de Marc-Aurèle nous offre de la sensation une théorie simplifiée à l'extrême. La sensation est expressément attribuée au corps à la première pensée du livre XII, et surtout à la dernière du livre III, où l'auteur a voulu faire la part du corps et celle de l'âme dans la vie de l'animal, — la part du corps et celle de la raison dans la vie de l'homme. Il ne semble donc pas que Marc-Aurèle ait jamais fait la distinction des *αἰσθήσεις* et des *σωματικὰ* (VII, 55) ou *αἰσθητικὰ πείσεις* (III, 6). L'identification des unes et des autres ne nous est même pas interdite par un texte, d'ailleurs isolé, qui attribue la sensation au « souffle » ou au « principe vital » (IV, 3 : *λείως ἢ τραχέως κινουμένῳ πνεύματι*) : car ce texte même (cf. encore V, 33, note finale) unit le souffle au corps et l'oppose à l'âme ; et il nous est loisible de supposer ou bien que les « mouvements » qui constituent les sensations se propagent jusque dans l'âme animale (*πνεύμα?*), mais meurent au seuil de la raison, — ou bien que Marc-Aurèle admettait déjà comme un sixième sens le sens vital.

Or, cette doctrine de l'auteur des *Pensées* — dont la formule dernière se trouve peut-être à l'article VI, 28 (voir la note) — ne s'accorde guère avec les témoignages très précis qui nous ont conservé la tradition de l'École. Selon Plutarque (*Plac. phil.*, IV, 23), les Stoïciens distinguaient *Ἀἰσθησεις* des *σωματικὰ πάθη*, — qu'il est difficile de ne pas assimiler aux *πείσεις* dont Marc-Aurèle a parlé ici. A la différence des Épicuriens, qui rapportaient au corps la sensation elle-même, — et dont notre auteur aurait ainsi adopté l'opinion, — les Stoïciens l'attribuaient, dit Plutarque, au principe directeur : ce premier témoignage est confirmé d'abord par une définition de l'âme comme « exhalaison du sang capable de sensation » (*αἰσθητικὴν ἀναθυμίασιν* : Pseudo-Plutarque, *Vie d'Homère*, 127 ; cf. *infra* V, 33, 3<sup>e</sup> note), qui remonte peut-être à Zénon lui-même ; puis par les textes qui énumèrent les huit parties ou facultés que les Stoïciens distinguaient en l'âme : principe directeur, raison séminale, parole et cinq sens (cf. Plutarque, *Plac. phil.*, IV, 4 ; *ibid.*, IV, 21 ; Diogène, VII, 110 et 157 ; Stobée, *Ecl.*, I, 836) ; enfin par les définitions des cinq sens qui avaient cours dans l'École et nous ont été conservées : ce seraient des « souffles ignés », et plus subtils encore, « raisonnables », *πνεύματα νοερά* (cf. *supra* IV, 4, note finale), « allant du principe directeur aux organes » sensoriels (Plutarque, *Plac. phil.*, IV, 8).

Ici, ce que Marc-Aurèle nomme la « sensation », et à quoi il dit qu'il ne faut pas s'opposer, doit être autre chose qu'un état du corps : car il n'est que légitime de lutter, par exemple, contre la maladie. C'est, nous dit-on, la perception(?) — *τὸ ἀναδίδοσθαι* — de cet état par l'intelligence. Par là, la « sensation » devient donc un fait psychique ; mais toute la réalité qu'elle exprime est hors de l'âme. Le plaisir et la douleur physiques, c'est-à-dire ce que nous considérons comme la sensation, ne sont pour Marc-Aurèle que des « mouvements de la chair » ; l'âme n'est qu'avertie de ces mouvements, non ébranlée par eux. Et comment avertie ? Il n'est plus besoin d'imaginer ici, comme pour expliquer la représentation des choses extérieures (*φαντασία, τύπωσις φανταστικῆ*), dont le nom et l'idée même sont absents de cet article, une *impression* (*supra* III, 16, 5<sup>e</sup> note) analogue à celle d'un cachet sur une cire molle. L'union et la solidarité du corps et de la pensée, celle-ci nourrie par celui-là, celui-là animé par celle-ci, doivent suffire à expliquer la conscience que nous avons de nos plaisirs et de nos douleurs : ce qui modifie le corps, en effet, modifie le sang et les vapeurs du sang, dont s'alimente la flamme intérieure ; et nous pouvons ici supposer qu'à la seule façon dont l'âme a conscience d'exercer son action sur le corps, elle s'aperçoit des modifications (*ἐτεροιώσεις*, IV, 39, aux *Addenda*) qu'il éprouve.

En définitive, le mot *αἰσθησεις* comporte un double sens dans les *Pensées*, et il est présumable qu'ici seulement Marc-Aurèle l'a employé avec une précision rigoureuse. Mais l'ambiguïté du mot ne saurait porter la moindre atteinte à l'unité de la théorie.]

teur y ajoute de lui-même ce jugement qu'elle est un mal ou un bien<sup>1</sup>.

## 27

Vivre avec les Dieux. Celui-là vit avec les Dieux qui leur montre constamment son âme satisfaite de ce qui lui a été attribué, faisant ce que veut le génie que Zeus a détaché de lui-même et donné à chacun pour chef et pour guide. Ce génie, c'est l'intelligence et la raison de chacun de nous<sup>2</sup>.

## 28

Te fâches-tu contre celui qui sent le bouc? Te fâches-tu contre celui qui a une haleine fétide? Qu'y peut-il faire? Sa bouche, ses aisselles sont ainsi et telles qu'il faut bien qu'il en sorte de telles émanations. Mais la nature a donné<sup>3</sup> à l'homme une raison; en s'examinant, il peut comprendre ses défauts. Tant mieux! toi aussi tu as une raison; par ta disposition<sup>4</sup> raisonnable, mets en mouvement sa disposition raisonnable; montre-lui, rappelle-lui sa faute<sup>5</sup>. S'il te comprend, tu le guériras; la colère est inutile.

28<sup>b.c</sup>

Ni tragédien ni courtisane<sup>6</sup>.

1. [Couat : « mais il ne faut pas que le principe directeur y ajoute de lui-même un jugement, comme si cette sensation pouvait être un mal ou un bien. »]

2. [Définition du « dieu intérieur » (θεός ἐν ἡμῖν, III, 5). Comparer une phrase de la 26<sup>e</sup> pensée du livre XII : « la raison de chacun de nous est Dieu. » La présente définition est plus complète, puisque, selon elle, le « génie » ou « démon » n'est pas seulement raison, mais volonté (ὅσα βούλεται ὁ δαίμων). Il y a ainsi identité entre ce que les Stoïciens nomment « génie » et ce qu'ils nomment « principe directeur ». (Cf. *infra* VI, 8, et en note, la définition de τὸ ἡγεμονικόν). Dans la présente pensée le mot que M. Couat a traduit par « guide » — ἡγεμόνα — atteste cette identité.

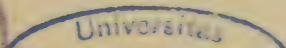
On sait que pour les Stoïciens l'obéissance à Dieu (cf. *supra* III, 9; *infra* VII, 67), ou, comme il est dit ici, la « vie avec les Dieux », c'est la liberté.]

3. Dans le texte, φησί entre parenthèses donne à croire que la phrase où il se trouve est une citation d'un écrivain quelconque, ce qui est au moins douteux. Les manuscrits A et D donnent φύσει : que je crois être la vraie leçon.

4. [Couat : « force-le à raisonner en raisonnant toi-même. » Sur la « disposition », cf. *supra* V, 20, seconde note, et V, 25, *ibid.*]

5. [Var. : « fais-lui des remontrances, rappelle-le à lui-même. »]

6. « Ὅτε τραγωδός, ὅτε πόρνη. » On a fait des efforts ingénieux pour rattacher ces quelques mots soit à l'article précédent, soit au suivant. Pour ma part, je ne crois pas qu'ils aient fait partie de l'un ou de l'autre. Je crois plutôt qu'ils formaient un article isolé, une note jetée rapidement, analogue à l'article VII, 12. La conjonction ὅτε ne permet pas de sous-entendre l'impératif, mais on peut supposer une proposition à l'indicatif telle que : « Le sage n'est ni tragédien ni courtisane. »



## 29

Tu peux vivre sur la terre comme tu as l'intention de vivre quand tu seras parti. Si on ne te le permet pas, alors renonce à vivre et fais-le en homme pour qui ce n'est pas un mal. « Il y a de la fumée ici <sup>1</sup>, et je m'en vais. » Crois-tu que ce soit une affaire? Mais, tant que rien ne me chasse, je reste libre, et personne ne m'empêchera de faire ce que je veux; or, je veux ce qui est conforme à la nature d'un être raisonnable et fait pour la société.

## 30

L'intelligence universelle veut la solidarité universelle; elle a créé les êtres inférieurs pour les supérieurs, et elle a uni les supérieurs les uns aux autres par une mutuelle harmonie. Tu vois comme elle a tout coordonné et subordonné, faisant à chacun sa part suivant sa valeur et amenant les êtres supérieurs à s'accorder entre eux.

## 31

Demande-toi comment tu t'es conduit jusqu'ici avec les Dieux, avec tes parents, tes frères, ta femme, tes enfants, tes maîtres, tes nourriciers, tes amis, tes proches, tes serviteurs. As-tu, jusqu'ici, observé à leur égard ce précepte : « Ne rien faire ni dire d'injuste à personne » <sup>2</sup>? Rappelle-toi aussi quels événements tu as traversés et quelles épreuves tu as réussi à supporter. Maintenant que l'histoire de ta vie est achevée et que ta liturgie est accomplie, combien as-tu vu de belles actions? combien de plaisirs et de peines as-tu méprisés? combien d'honneurs as-tu dédaignés? pour combien d'ingrats t'es-tu montré bienveillant?

1. [Var. : « Je suis fumée et je m'en vais. » — Malgré un autre texte des *Pensées* qu'on peut rapprocher de celui-ci pour autoriser cette seconde traduction (X, 31 : *καπνὸν καὶ τὸ μηδέν*), j'ai préféré la première. Le dicton qui est ici rapporté (*καπνὸς καὶ ἀπέρχομαι*) est, en effet, développé par Epictète en termes qui n'en laissent pas contester le sens : *καπνὸν πεποίηκεν ἐν τῷ οἰκῆματι; ἄν μέτριον, μενῶ' ἄν λίαν πολὺν, ἐξέρχομαι* (*Diss.*, I, 25, 18). — Sur le suicide, cf. *infra* VIII, 47, en note.]

2. [Cette citation ne nous rappelle rien que deux vers de l'*Odyssée* (IV, 690, et XI, 15), qui en diffèrent d'ailleurs sensiblement.]



## 32

Pourquoi des âmes simples et ignorantes confondent-elles une âme d'homme habile et savant<sup>1</sup>? Qu'est-ce donc qu'être habile et savant? C'est connaître l'origine et la fin des choses et la raison qui pénètre la matière<sup>2</sup> tout entière et qui, à travers la durée tout entière, gouverne le monde et détermine les périodes de son histoire<sup>3</sup>.

## 33

A l'instant même tu seras de la cendre, un squelette, un nom, moins qu'un nom; or, un nom n'est qu'un bruit, un écho. Ce qu'on honore le plus dans la vie est vide, pourri, petit; ce sont morsures de petits chiens et querelles d'enfants qui rient et pleurent aussitôt. La foi, la pudeur, la justice et la vérité sont « parties vers l'Olympe, loin de la vaste terre »<sup>4</sup>. Qu'est-ce qui te retient donc encore ici? Les choses sensibles sont changeantes et ne durent pas; tes sens<sup>5</sup> sont faibles et faciles à égarer; ta pauvre âme<sup>6</sup> elle-même n'est qu'une exhalaison<sup>7</sup> du sang. Avoir de la renommée auprès d'êtres

1. [Couat : « les habiles et les savants. » — En modifiant cette traduction, j'ai voulu seulement éviter qu'on se méprit sur le sens du mot *confondre*.]

2. [Couat : « substance. »]

3. [Couat : « qui dispose tout à travers la durée tout entière dans des périodes déterminées. » — Marc-Aurèle n'a pas toujours affirmé avec cette assurance (cf. *supra* V, 13, dernière note) les révolutions périodiques de l'univers.]

4. [Hésiode. *Travaux et Jours*, 195.]

5. [Noter la gradation. Entre les choses extérieures et l'âme, qu'elles « ne touchent point » (V, 19), il y a les sens, qui sont pour Marc-Aurèle hors de l'âme (V, 26, avant-dernière note), soit dans le corps, soit dans le « souffle » (IV, 3, 5<sup>e</sup> note).]

6. [Par « âme », entendre ici *la raison* (cf. la note finale), et non, comme l'ont imprimé dans leurs traductions Pierron, Barthélemy-Saint-Hilaire et M. Michaut, le « souffle » ou la « force vitale ». Est-ce pour le « souffle », la « force vitale », ou l'âme raisonnable que Marc-Aurèle se pose (voir la troisième note après celle-ci) la question de la seconde vie? — Marc-Aurèle reprend ici, mais en supprimant le mot *αἰσθητικῆς*, car il attribue la sensation au corps, la définition consacrée dans l'école : τὴν ψυχὴν οἱ Στωϊκοὶ ὀρίζονται πνεῦμα συμφυῆς καὶ ἀναθυμιάσιν αἰσθητικὴν ἀναπτομένην ἀπὸ τῶν ἐν σώματι ὑγρῶν. Si dans ce texte du Pseudo-Plutarque (*vie d'Homère*, 127) καὶ ne marque pas l'identité des termes qu'il unit, on voit que les autres Stoïciens distinguaient aussi l'« exhalaison du sang », qui pour Marc-Aurèle est proprement l'âme, du souffle vital, mais considéraient ce dernier comme faisant déjà partie de l'âme.]

7. [L'exhalaison (ἀναθυμιάσις) doit être nettement distinguée, au moins chez Marc-Aurèle, du simple changement d'éléments (ἀλλοίωσις : cf. *supra* IV, 3, note finale). L'ἀλλοίωσις peut être totale : c'est la transformation d'une couche d'eau en une surface de glace ou l'évaporation de cette eau. L'ἀναθυμιάσις est le passage à l'état le plus subtil d'une partie seulement d'une matière donnée, — nécessairement de la partie

ainsi faits n'est que vanité. Eh bien! <sup>1</sup> attends avec sérénité ou de t'éteindre ou de changer de place <sup>2</sup>. Et, jusqu'à ce que l'heure en soit venue, que te faut-il? Rien qu'honorer et louer les Dieux, faire du bien aux hommes, supporter et t'abstenir <sup>3</sup>, te souvenir que tout ce qui est en dehors des limites de ton petit amas de chair et de ton faible souffle <sup>4</sup> n'est pas à toi et ne dépend pas de toi.

la plus ténue et la plus pure. Dans l'univers, le bois le plus grossier entretient le feu terrestre, et la bûche qu'on lui apporte est tout entière consumée : mais les astres, qui sont divins, qui ont une matière d'âme, ne peuvent être alimentés que par les « exhalaisons » de la mer (Plutarque, *de Stoïc. repugn.*, 1053). De même en nous Marc-Aurèle explique (IV, 21) par une ἀλλοίωσις la formation de la partie aérienne et ignée, en d'autres termes, de l'âme animale (cf. quatre notes plus bas), et par une ἀναθυμίασις celle de l'âme raisonnable. Il est possible d'ailleurs que les autres stoïciens, moins préoccupés de dégager le « dieu intérieur » de la matière, n'aient pas accordé la même importance à cette distinction.]

1. La leçon des manuscrits : τί οὖν; περιμένεις... n'est pas admissible. L'affirmation exprimée par la seconde personne de l'indicatif présent περιμένεις ne s'accorde pas avec ce qui précède. Le sens indiqué par la suite des idées est évidemment celui-ci : « qu'y a-t-il donc à faire? attendre, etc... » — Il est facile d'obtenir ce sens ou un sens analogue en écrivant soit τί οὖν οὐ περιμένεις..., soit τί οὐ περιμένεις..., comme l'a demandé Galaker, soit τί οὖν; περίμενε..., que je préférerais, [soit enfin τί οὖν; περιμενεῖς que propose M. de Wilamowitz.]

2. [Coulat : « ou ton extinction ou ta métamorphose. » J'ai longuement développé (*supra* IV, 21, 1<sup>re</sup> et dernière notes) les deux conceptions de la destinée humaine, σθέσις ou μετάστασις, entre lesquelles surtout a hésité Marc-Aurèle.]

3. [Ces divers préceptes résument (cf. Zeller, *Phil. der Gr.*, III<sup>3</sup>, p. 761) toute la morale de Marc-Aurèle. La maxime bien connue « supporte et abstiens-toi » suffisait à Épictète, qui faisait tenir en ces deux mots tout l'art de la vie (*ibid.*, p. 749).]

4. [Marc-Aurèle distingue dans l'homme tantôt deux parties, tantôt trois. La première division est l'analyse traditionnelle en corps et en âme (σῶμα et ψυχή, par exemple VI, 32) : c'est de beaucoup la plus fréquente dans les *Pensées*. On trouvera la seconde (σωμάτιον, πνευμάτιον, νοῦς) au début de l'article XII, 3, et dans quelques autres passages, où νοῦς peut être remplacé par un synonyme, soit ἡγεμονικόν (II, 2), soit ψυχή, comme ici (cf. la 3<sup>e</sup> note). L'équivalence de ἡγεμονικόν et de νοῦς est constante chez Marc-Aurèle (cf. *infra* IX, 22, seconde note) et dans tout le Stoïcisme; celle de νοῦς et de ψυχή, lorsqu'on parle de l'homme (car l'âme de l'animal n'est qu'une ψυχή ἄλογος), est manifeste en des pensées qui supposent l'homme composé de trois parties (*supra* IV, 3, 7<sup>e</sup> note), comme en toutes celles (notamment VI, 32) qui ne lui en attribuent que deux. Nulle part, en revanche (cf. *supra* III, 16, fin de la 1<sup>re</sup> note), je n'ai trouvé trace d'une opposition de l'âme et de la raison, comme de deux principes différents de la constitution humaine.

Or, il est assez malaisé de définir le πνευμάτιον dont parle ici Marc-Aurèle; et davantage encore de ramener l'une à l'autre ses deux analyses de l'homme. Nous avons des textes stoïciens qui appellent l'âme, non, comme celui du Pseudo-Plutarque cité cinq notes plus haut, πνεῦμα συμφυὲς καὶ ἀναθυμίασις, mais seulement πνεῦμα συμφυὲς (Diogène, VII, 156), c'est-à-dire un souffle né avec l'homme; or à l'article XII, 3, des *Pensées* il nous faut entendre par les mêmes mots (πνεῦμα σύμφυτον) un souffle né avec l'âme, c'est-à-dire distinct d'elle. — Il y a, sans doute, un passage où Marc-Aurèle a défini ce qu'il entendait par πνευμάτιον : c'est la seconde pensée de son livre II. Mais là, il nous paraît surtout préoccupé d'avilir ce dont il parle. Ce souffle n'est que « du vent »; c'est l'air que nous aspirons et renvoyons sans cesse, qui nous est étranger par suite, et qu'il nous donne pourtant pour une partie de nous. Contradiction d'autant plus étrange — si elle n'était cherchée — qu'il était impossible à

## 34

Tu peux toujours couler une vie heureuse puisque tu peux suivre le droit chemin en le faisant suivre à tes pensées et à tes actions. L'âme de Dieu et celle de l'homme ou de tout être raisonnable ont deux points communs : n'être entravée par rien d'étranger, faire consister le bien dans la disposition à la justice et la pratique de cette vertu <sup>1</sup>, et borner là ses désirs.

## 35

Pourquoi me préoccuper de ce qui n'est ni un vice de ma nature ni un acte de ma nature vicieuse <sup>2</sup>, et ne fait aucun tort à la cité universelle? Mais qu'est-ce qui fait du tort à la cité universelle?

## 36

Ne nous laissons pas entraîner témérairement par notre imagination, mais venons en aide à nous-mêmes, comme nous le pouvons, et suivant la valeur des choses. Si l'on échoue dans des affaires indifférentes, il ne faut pas s'ima-

Marc-Aurèle de ne pas remarquer une différence de température entre l'atmosphère et le souffle que nous rejetons ou que rejettent les animaux, et de n'en pas déduire le mélange et, pour une partie, l'échange nécessaire de l'air aspiré qui, disent d'ailleurs les Stoïciens, doit rafraîchir et « tremper » l'âme (Plutarque, *de Stoïc. repugn.*, 105a, fin), et de quelque chose de chaud qui n'est pas la raison. Aussi comprenons-nous qu'en d'autres pensées Marc-Aurèle soit plus explicite, et qu'au lieu du seul mot *πνευμάτιον* il juge à propos d'écrire, entre les noms du corps et de la raison (ou de l'âme) les expressions *τὸ ἀερῶδες ἢ πυρῶδες* (IV, 21) ou bien (IV, 4) *τὸ πνευματικόν... καὶ τὸ θερμὸν καὶ πυρῶδες*, et même une fois d'affirmer (au début de l'article XI, 20) le mélange « du souffle et de tout ce qu'il y a d'igné en nous »... qui n'est pas la raison. Le sens de *πνευμάτιον* étant ainsi étendu et limité, nous n'avons nulle peine à entendre par ce mot l'âme animale : c'est vraisemblablement la signification qu'il a ici.

Quel peut donc être dans les *Pensées* le rapport de ces deux énumérations qui nous définissent : corps, âme; corps, âme animale, raison? Il semble évident qu'ici l'âme a été dédoublée en âme animale et en raison : mais pourquoi ce dédoublement, sinon pour opposer dans l'âme seule comme en l'homme tout entier, comme en toute chose (*supra* IV, 21, note finale), un principe efficient et une matière? De ce point de vue l'âme animale se rapproche du corps d'autant qu'elle s'éloigne de la raison; insensiblement, toute distance s'annule entre *σωμάτιον* et *πνευμάτιον* au regard de celle qui sépare l'un et l'autre du *νοῦς*. Marc-Aurèle a tant qu'il a pu creusé cette trouée dans l'âme humaine : il en a fait un abîme. Il y a telle de ses *Pensées* où le corps et le souffle non seulement vont de pair, comme ici, mais ne font qu'un (IV, 3, 5<sup>e</sup> note), tandis qu'en face d'eux la raison, formée d'un cinquième élément, semble même cesser d'être matière (IV, 4, note finale). Jusqu'à quel point ceci reste-t-il d'accord avec les données fondamentales du système?

1. [Couat : « dans le sentiment et la pratique de la justice. » Cf. *supra* V, 20, 2<sup>e</sup> note, et V, 25, *ibid.*, la définition stoïcienne de la « disposition ».]

2. [Couat : « de ce dont ma méchanceté n'a été ni l'auteur ni la cause, et qui... »]

giner que cela nous fasse du tort. Car ce n'est pas un mal. Rappelle-toi le vieillard qui, en s'en allant, priait son élève de lui donner sa toupie, sachant bien que ce n'était qu'une toupie. Fais maintenant comme lui, puisque tu désires les choses qui brillent et que l'on célèbre. Homme, as-tu oublié ce que valait cette gloire? — Non, mais tout le monde autour de moi la recherche. — Est-ce une raison pour que tu deviennes fou toi aussi? — Du moins, en quelque lieu que la mort me prenne, j'ai été un homme bien partagé. — Être bien partagé, cela signifie que tu t'es fait à toi-même une bonne part. Et la bonne part, ce sont de bonnes habitudes de l'âme, de bonnes tendances, de bonnes actions<sup>1</sup>.

## LIVRE VI

### 1

La matière<sup>2</sup> de l'univers est docile et ductile; mais la raison qui la gouverne n'a en elle aucun motif de faire du mal;

1. J'ai tâché de donner une traduction intelligible d'un passage qui semble ne pas l'être. Le texte en est le même dans tous les manuscrits, et il est difficile d'y apporter des corrections méthodiques. Il est certain d'ailleurs que des corrections sont nécessaires. L'idée générale est qu'il ne faut rechercher que ce qui en vaut la peine, et que la vertu seule vaut la peine d'être recherchée; le reste est indifférent. Si telle est l'idée générale, il n'est pas possible que dans la première phrase il soit question de venir en aide aux autres. Le mot *βοηθεῖν* qui se trouve dans cette phrase a induit en erreur Gataker et ceux qui l'ont suivi. Il doit avoir le même sens que dans une autre pensée (III, 14) où Marc-Aurèle s'exhorte lui-même à ne pas se laisser entraîner vers ce qui est stérile, à renoncer aux vaines espérances et à se secourir soi-même (*βοήθει σαυτῶ*), afin de ne chercher que ce qui en vaut la peine. Dans la phrase dont nous nous occupons, *βοηθεῖν* a donc pour complément *ἑαυτοῖς* sous-entendu ou omis par le copiste. La phrase *ἐπεὶ τοι γίνῃ καλῶν ἐπὶ τῶν ἐμβόλων* n'a pas de sens. Elle a été corrigée de bien des façons sans en devenir plus claire, et elle ne peut l'être si l'on conserve les mots *τῶν ἐμβόλων*. Je ne vois pas ce que vient faire ici la tribune aux harangues. Il serait sage, dans une édition, de renoncer à corriger ce passage, mais la nécessité de donner une traduction sera l'excuse de l'explication que je hasarde et du texte que je propose : *ἐπεὶ τοι ὁρέγῃ τῶν καλῶν καὶ τῶν ἐνδόξων*. (Cf. VI, 50 : *καὶ τῶν ἀδυνάτων οὐκ ὠρέγῃ*.) La phrase ainsi corrigée se rattache à la précédente. Fais comme le vieillard dont je viens de parler, se dit à lui-même Marc-Aurèle, et puisque tu désires les honneurs, n'oublie pas qu'ils valent ce que valait la toupie de l'enfant. Ici seulement commence le dialogue, avec les mots « *Ναί· ἀλλὰ κτλ.* » On arrive donc en corrigeant seulement les mots *γίνῃ καλῶν ἐπὶ τῶν ἐμβόλων* à donner un sens suivi à tout le morceau. C'est toujours quelque chose.

Je laisse de côté des corrections beaucoup moins importantes, comme *οὐδέν* au lieu de *ἔθος* (l. 4), proposé par Gataker. A la ligne 6, *ὥδε* fait double emploi avec *οὕτως*; je préférerais *σύγῃ*. Après *σύγῃ* il ne faut pas de point, mais une virgule : *οὕτως ὄν καὶ σύγῃ, ἐπεὶ τοι ὁρέγῃ τῶν καλῶν καὶ τῶν ἐνδόξων*. A la ligne 10, j'ai adopté *καταληφθεὶς* avec Casaubon, au lieu de *καταλειφθεὶς*.

2. [Coutat : « substance. » Cf. *supra* IV, 21, note finale.]

elle n'a aucune malice, ne fait de mal à rien et rien ne reçoit d'elle aucun tort. Or, c'est par elle que tout se produit et s'achève.

## 2

Qu'importe, quand tu fais ton devoir, d'avoir chaud ou froid, d'avoir sommeil ou d'avoir assez dormi, d'être blâmé ou loué, de mourir ou d'accomplir toute autre action? Car au nombre des actes de la vie est aussi celui par lequel nous mourons<sup>1</sup>; là, comme ailleurs, il suffit de bien employer le moment présent.

## 3

Regarde au fond des choses; ne te laisse tromper ni sur la qualité propre<sup>2</sup> d'aucune d'elles ni sur sa valeur.

## 4

Tous les objets<sup>3</sup> changeront vite: ils s'évanouiront [en fumée]<sup>4</sup>, si la matière est une<sup>5</sup>; sinon, se disperseront.

## 5

La raison qui gouverne<sup>6</sup> le monde sait ce qu'elle est, ce qu'elle fait et sur quelle matière elle agit.

1. [Couat: «ou de vivre. L'acte par lequel nous mourons est aussi un des actes de la vie.»]

2. [Couat: «la vraie qualité.» — La première catégorie que distingue la logique stoïcienne sous la chose indéterminée, c'est l'objet donné (τὸ ὑποκειμενον, dont nous trouvons le nom au début de la pensée suivante); la seconde est la *détermination* ou *qualité* de l'objet (ποιότης ou ποιόν), laquelle peut être individuelle (ἰδίως ποιόν) ou spécifique (κοινῶς ποιόν). Cette «qualité» ne doit pas être considérée comme une abstraction; c'est véritablement le principe efficient et formel de l'objet; c'est encore une matière, mais subtile et active, mêlée à la matière inerte qu'elle organise et définit. (Cf. Zeller, *Phil. der Gr.*, III<sup>3</sup>, p. 97 sqq.)]

3. [Couat: «les choses sensibles.» Cf. la note précédente.]

4. [L'explication du verbe ἐκθυμαθῆσεται se trouve à la pensée X, 31: καπνὸν καὶ τὸ μῆδέν. Noter qu'il s'agit ici non seulement de l'âme, mais de la matière; non seulement de l'homme, mais des choses sans vie. Il faut donc plutôt considérer le verbe ἐκθυμαθῆσεται comme une métaphore capable d'exprimer tout changement élémentaire et total (ἀλλοιώσις, *supra* IV, 3, note finale) que comme la formule d'une théorie particulière — σέεσις ou μετάστασις — de la survivance des âmes (*supra* IV, 21, 1<sup>re</sup> et dernière notes). Limitée à la destinée humaine, cette pensée deviendra l'article VII, 32.]

5. [Couat: «s'ils sont d'une substance uniforme.» Cf. les derniers mots de la pensée VI, 38. — L'unité de la matière est l'hypothèse stoïcienne; la dispersion en un corollaire de la doctrine atomiste.]

6. [Cette «raison qui gouverne le monde» (les deux derniers mots ne sont pas exprimés en grec) s'appelle ailleurs (IX, 22) ἡγεμονικόν: c'est le Dieu de la pensée VI, 7; il en était question tout à l'heure à la première pensée de ce livre VI. C'est précisément le rapprochement de ces deux textes qui permet de comprendre celui-ci, et, à côté de εἰοικῶν, de sous-entendre τὰ δλα. Voir quelques lignes plus bas (VI, 8) la définition de la «raison qui gouverne l'âme humaine.»]

## 6

La meilleure manière de te défendre est de ne pas leur ressembler<sup>1</sup>.

## 7

N'aie qu'une joie et qu'un appui : passer d'une action utile à la société à une autre action utile à la société, en pensant à Dieu.

## 8

Le principe dirigeant<sup>2</sup> en chacun de nous est ce qui s'éveille et se conduit soi-même, se fait tel qu'il est et veut être, et fait

1. [Couat : « La meilleure manière de se défendre des autres est de ne pas leur ressembler. » — En ajoutant les mots « des autres » (je n'ai pu moi-même éviter l'addition du mot « leur »), M. Couat perd l'allure du texte grec, et je crains qu'il n'en fausse le sens. Marc-Aurèle n'est pas un misanthrope : ceux à qui il faut rendre le bien pour le mal, dont il faut rejeter les conseils ou fuir l'exemple, dont il faut se garder enfin, ce ne sont pas « les autres », tous les autres hommes : ce sont plutôt *certaines gens*, que le sage reconnaît d'instinct, et qu'il n'a pas besoin de nommer, non pas même de ce pronom, à la fois si vague et si précis, « αὐτῶν, αὐτούς, ces gens-là », par lequel il les désigne ordinairement (IV, 38 ; VII, 34 ; VI, 50, etc.).

Je me suis borné à supprimer les mots « des autres » dans la traduction de M. Couat. Sous prétexte de « sauver ce caractère de notes personnelles, de mémorial intime et négligé que Marc-Aurèle avait donné à ses *Pensées* » (Michaut, préface), je n'ai pas voulu désarticuler la phrase, et remplacer par deux points les mots : « est de. » Vaut-on chercher un effet de style dans toutes les phrases grecques où manque ἐστὶ ? Malgré l'omission de ce verbe, la phrase de Marc-Aurèle est complète, et l'omission de l'article devant l'attribut (ἄριστος τρόπος) est le signe de son unité.]

2. [Définition du principe dirigeant. — Les mots « en chacun de nous », dont l'équivalent manque dans le texte grec, ont été suppléés ici par le traducteur, comme les mots « le monde » à la pensée 5. Ici, c'est la fin de la phrase qui fixe le sens de ἡγεμονικόν : le même mot peut, on l'a vu, désigner à la fois Dieu, raison du monde, et notre raison, qui est « Dieu en nous » (III, 5) ; mais l'expression τὸ συμβαῖνον, qui d'ordinaire chez Marc-Aurèle s'oppose à τὰ ἐνεργούμενα (cf. IX, 31 ; note à la pensée VIII, 7), ne saurait convenir qu'à des événements de la vie humaine.

La langue française a des habitudes de précision bien impérieuses ; il est regrettable que, pour satisfaire à leurs exigences, on ait dû ici, à des intervalles si rapprochés, compléter de façons différentes deux expressions synonymes dont le grec se contentait. Qui pouvait mieux établir la parenté des deux principes directeurs, l'intimité de Dieu et de notre génie, que ce fait de les appeler l'un et l'autre *exactement* des mêmes noms ?

La définition qui est donnée ici du principe directeur de l'âme ne semble pas complète. Dans une note à la 22<sup>e</sup> pensée du livre IX, je cite plusieurs textes de Marc-Aurèle d'où il ressort que ce principe directeur est la raison. Νοῦς (III, 16), λόγος (IV, 12 ; V, 14 ; VI, 5, etc.), διάνοια (VII, 64) servent dans les *Pensées* de synonymes à ἡγεμονικόν. Or, pour reprendre les termes de la définition présente, qu'est-ce pour nous qui « s'éveille et se conduit soi-même, se fait tel qu'il est et veut être, et fait que tous les événements qui lui arrivent lui paraissent tels qu'il veut qu'ils soient », si ce n'est la liberté ? Ce n'est pour un Stoïcien la raison que *parce qu'il n'en sépare pas la liberté*. Cette forme de définition est contestable, et Marc-Aurèle paraît s'être repris aux premières lignes du livre XI : τὰ ἴδια τῆς λογικῆς ψυχῆς· ἐαυτὴν ὁρᾷ, ἐαυτὴν διαρῆροι, ἐαυτὴν, ὁποῖαν ἂν βούληται, ποιεῖ... Cette fois, « l'âme raisonnable »

que tous les événements qui lui arrivent lui paraissent tels qu'il veut qu'ils soient.

## 9

Tout s'accomplit suivant la nature universelle et non suivant une autre nature quelconque, enveloppe extérieure de celle-ci, ou comprise dans celle-ci, ou suspendue en dehors d'elle.

## 10

Ou confusion, enchevêtrement et dispersion, ou unité, ordre

(λογικὴ ψυχὴ) pourrait s'appeler aussi bien τὸ ἡγεμονικόν (cf. IV, 22, en note) : les deux textes ne se distinguent donc en réalité que par les premiers mots du second : τὰ ἴδια, — et surtout par toute l'énumération qui continue ce que j'en ai cité. Ces différences établissent que ce qui est défini dans le premier, ce n'est pas tant l'âme raisonnable, ou, ce qui revient au même, son principe directeur, qu'un de leurs attributs, la liberté.

Après avoir affirmé à la première pensée de ce livre la toute-puissance du principe directeur du monde, il était naturel que Marc-Aurèle songeât à sauvegarder et à définir l'indépendance du nôtre. Cette liberté, proclamée avec plus d'énergie peut-être en d'autres passages (V, 19; XI, 16; IV, 7; VII, 14; VIII, 48) est-elle réelle ou illusoire, et le même qui l'avait formulée en ces termes, repris d'ailleurs par Marc-Aurèle (III, 9, et VII, 67) : « obéir à Dieu, » s'est-il payé de mots, lorsqu'il a dit : « Ce n'est pas de l'obéissance, mais un assentiment que je donne à Dieu » (cf. une expression semblable dans les *Pensées*, X, 28)? Ce n'est pas le moment de le discuter (cf. *infra* XI, 20, note finale). Constatons seulement que, défenseur du déterminisme universel, Marc-Aurèle prétend donner au libre-arbitre un domaine où il soit absolu. L'on voit assez bien ici en quoi consisterait ce domaine : ἐαυτὸ et φαίνεσθαι ἐαυτῷ, notre raison et l'opinion qu'elle se fait des choses. Il semblerait que ce ne fût même pas toute notre âme. Mais le nom même du « principe directeur » est plus explicite que la définition qu'on en donne. Si la sensation, si même la représentation qui l'achève ne dépend pas toujours de nous, nous sommes maîtres du moins de l'assentiment que nous accordons à celle-ci, et tous les jugements et tous les mobiles que nous en tirons sont notre œuvre propre : même nos passions (*supra* IV, 22, en note) et tous nos mouvements déraisonnables n'ont pas d'autre source que la raison. Ce qui, pour les Stoïciens, est hors du principe directeur, ce sont la voix et la raison séminale, dont ils ont fait des facultés distinctes : ce sont encore le souffle vital (V, 33, note finale), et le corps, auquel Marc-Aurèle (*supra* V, 26, 6<sup>e</sup> note) rapporte les sensations. Mais, sauf la sensation, tout cela, à nos yeux du moins, ne compte pas comme âme. Nous pourrions donc dire que, sauf la sensation, toute notre âme appartient au principe directeur, et l'univers, tel que l'embrasse notre pensée. Dans ces vastes limites, il ne subit d'autre contrainte que celle de vouloir toujours. S'il sort de son domaine ou s'il se relâche, — s'il cède à la passion qu'il crée, ou simplement donne, en les considérant ou comme des biens ou comme des maux, une importance aux choses qui ne dépendent pas de lui, — en un mot, s'il « quitte son poste » (XI, 20), il s'asservit. Nous avons aussi cette liberté-là, et c'est celle, en fait, dont usent la plupart des hommes.

Mais quand il ne s'asservit pas, le principe directeur, à la fois raison et liberté, auteur, maître et juge (XI, 16) de ses représentations et de ses mouvements, est la noblesse de l'homme qu'il apparente à Dieu. Il est Dieu en nous (ὁ ἐκείνου νοῦς θεός : XII, 26) ; il mérite qu'on lui rende un culte, et qu'on « célèbre ses mystères » (*supra* III, 7). Ce n'est plus seulement « raison » qu'on l'appelle : « c'est génie » (III, 3 et 6; V, 27). Et dans la définition du « génie » que donne Marc-Aurèle, on retrouve, en effet, outre le nom du principe dirigeant — ἡγεμόνα — ceux de la raison — νοῦς — et de la volonté — βούληται.]

et Providence. Dans le premier cas, pourquoi désirerais-je m'attarder dans un pareil désordre, produit du hasard? Quel autre souci aurais-je que de savoir « comment un jour je deviendrai de la terre »<sup>1</sup>? Pourquoi me troubler? Quoi que je fasse, le moment de la dispersion viendra pour moi. — Mais, dans l'autre cas, je vénère l'ordre des choses, je demeure ferme et plein de confiance dans celui qui le dirige.

## 11

Quand tu ne peux empêcher les choses qui t'entourent de rompre pour ainsi dire le rythme<sup>2</sup> de ta vie morale, rentre vite en toi-même et ne te laisse pas pousser hors de la mesure plus qu'il n'est nécessaire; tu seras plus maître de conserver l'harmonie intérieure si tu ne cesses pas d'y revenir<sup>3</sup>.

## 12

Si tu avais à la fois ta belle-mère et ta mère, tu aurais des soins pour la première, mais tu reviendrais sans cesse à ta

1. [Citation d'un poète inconnu.]

2. [Couat : « quand les circonstances te bouleversent (var. : « te désaccordent ») pour ainsi dire par force... » — Le verbe *ταράττεσθαι* semble plutôt convenir à la musique qu'à l'instrument. Cf. la note suivante.]

3. [La vie morale est ici comparée à une harmonie; les mots *διαταραχθῆναι*, *ῥυθμοῦ*, *ἀρμονίας* maintiennent la comparaison de la première à la dernière ligne de la pensée. Nous sommes non seulement l'instrument de cette harmonie, mais le musicien qui la règle, à qui il appartient, sinon de la conserver, du moins de la ressaisir toujours. Cf. *infra* XI, 16 : *ἔξόν, κἄν που λάθῃ, εὐθὺς ἐξελείψαι*. Mais ici notre auteur n'écrit même plus *κἄν που λάθῃ* : il admet des cas où nous ne serions plus du tout les maîtres (*ὅταν ἀναγκασθῆς*) des mouvements de notre âme. Après l'adhésion qu'il a donnée (*supra* II, 10) à la doctrine péripatéticienne de l'inégalité des fautes, voici sans doute la concession la plus significative qu'ait pu faire le Stoïcisme de Marc-Aurèle au sens commun et à la vérité. Lorsque, un peu plus haut (V, 26), dans la même pensée où il semblait se refuser à admettre, comme les autres stoïciens, la sensation parmi les états d'âme, il avouait cependant qu'une certaine « sympathie » fait connaître à la pensée la sensation que subit le corps, et que cette dernière « est naturelle », et qu'« il ne faut pas s'y opposer », il avait déjà fait fléchir son dogme allier : *Τὰ πράγματα οὐχ ἄπτεται τῆς ψυχῆς*, — « les choses... ne touchent point l'âme » (IV, 3, avant-dernière note; V, 19). Ici, il le contredit résolument : *ὅταν ἀναγκασθῆς*...

Mais si le dogme risque, à toute heure de la vie, d'être ainsi infirmé dans la pratique, il n'en reste pas moins l'expression d'un état idéal de quiétude, de liberté et de vertu. A ce titre, il est nécessaire de l'affirmer, comme il est utile de délibérer sur le sage et les merveilleux privilèges de la sagesse. Il y a, d'ailleurs, à la fin de la présente pensée, deux mots qui semblent concilier le dogme et la vie : le comparatif « plus maître » et le futur « tu seras ». Cette conciliation est encore du Stoïcisme, si la substitution de la théorie des « progrès » — *προκοπῆ* — à celle de la sagesse (Zeller, *Phil. der Gr.*, III<sup>3</sup>, p. 270 sqq.) est encore du Stoïcisme. Si la vie est une harmonie, il y a un art de vivre (IV, 31; VII, 61, etc.), et cet art, comme un autre, exige un apprentissage.]



mère. Voilà ce que sont pour toi la cour et la philosophie; reviens fréquemment à cette dernière et repose-toi sur elle; c'est par elle que la cour te paraît supportable et te supporte.

## 13

A propos des mets [préparés au feu] et de tous nos aliments, nous nous faisons une idée de ce qu'ils sont: ceci, par exemple, est le cadavre d'un poisson, cela le cadavre d'un oiseau ou d'un porc; pareillement, le phalerne est le jus d'un raisin, ou bien la robe prétexte est faite des poils d'une brebis teints dans le sang d'un coquillage; ou encore l'acte sexuel n'est que le frottement d'un nerf<sup>1</sup> et l'éjaculation d'une glaire accompagnée d'un certain spasme. Toutes ces idées atteignent le fond des choses et les pénètrent au point que nous en distinguons la vraie nature<sup>2</sup>. Agissons ainsi pendant toute notre vie, et quand nous nous faisons des choses l'idée la plus favorable<sup>3</sup>, mettons-les à nu, voyons le peu qu'elles sont et détruisons la légende<sup>4</sup> qui assure leur prestige. L'orgueil est un dangereux sophiste; c'est quand vous croyez vous attacher aux objets les plus dignes d'attention qu'il déploie le plus son charlatanisme. Voyez donc ce que Cratès dit de Xénocrate lui-même.

## 14

La plupart des objets que le vulgaire admire rentrent dans la catégorie<sup>5</sup> la plus générale, celle des choses qui ne sont

1. Au lieu d'έντερίου, j'ai adopté νευρίου, heureusement rétabli par Nauck.

2. [Cf. *supra* III, 11, seconde note. Ce sont la même idée et les mêmes expressions.]

3. Le mot ἀξιόπιστα a été contesté. Je crois qu'il peut être conservé. Ce sont les choses en apparence les plus dignes de confiance qui nous trompent le plus. — [On a contesté ἀξιόπιστα parce que c'est la leçon des manuscrits secondaires — c'est-à-dire, en somme, des extraits plus ou moins fidèles — des *Pensées*. Le *Vaticanus*, qui nous en donne le texte intégral, et le *Darmstadinus*, qui vient le second dans l'ordre de la valeur, portent λίαν ἀξιόπιστότατα, qui n'est pas admissible, et qui permet peut-être de douter d'ἀξιόπιστα. — Les diverses corrections proposées ne modifient que très légèrement le sens.]

4. Je dois reconnaître que le mot que je tra luiis ainsi, τὴν ἱστορίαν, n'a guère de sens dans cette phrase. Reiske a proposé τεθροείαν, qui est ingénieux, et semble confirmé par καταγοητεύει, qui vient un peu plus loin. On pourrait essayer d'autres corrections, par exemple τερατείαν, qui est plus ordinaire, et, je le crois, plus naturel ici.

5. [Ce mot « catégorie » ne doit pas plus être pris dans son acception philosophique que le mot γενικώτατα du texte grec, qu'il peut traduire dans les deux sens. On nous dit (textes cités dans Zeller, *Phil. der Gr.*, III 3, p. 91) que les Stoïciens avaient

que par une simple qualité première ou nature <sup>1</sup>, comme des

réduit les dix κατηγορίαι d'Aristote à quatre γενικιώτατα ou πρώτα γένη : le substrat, ou l'objet donné, τὸ ὑποκείμενον; la première détermination, ou qualité essentielle, τὸ ποιόν; les déterminations secondes, modalités ou propriétés, τὸ πῶς ἔχον; les qualités relatives, τὸ πρὸς τί πῶς ἔχον. C'est d'une tout autre analyse qu'il s'agit ici : non des « catégories » de la pensée, mais des « catégories » ou classes d'objets et d'êtres.]

1. [Conat: « celle des objets dont l'existence consiste dans une habitude ou nature. » — « Habitude » est, en effet, le sens ordinaire d'ἔξις, mais pour d'autres que les Stoïciens. Pour ces derniers, ἔξις est à peu près synonyme de ποιότης. Ces mots désignent également l'unité et l'identité des êtres et des choses, le principe qui permet de les définir; et nous savons (*supra* IV, 14, seconde note) que, pour atteindre ce principe, il faut non seulement analyser l'objet en matière subtile et active (la cause ou la forme, αἰτία) et en matière épaisse et inerte (ὕλη: *supra* IV, 21, note finale), mais éliminer de la cause ou forme elle-même certaines parties qui sont aussi instables que la matière inerte (V, 23). Seulement cette notion, ποιότης semble l'exprimer plutôt comme concept pur et unité abstraite; ἔξις, uniquement comme réalité et même comme activité (Zeller, *Phil. der Gr.*, III<sup>3</sup>, p. 96, note 2). La ποιότης (cf. la note précédente sur les catégories) serait donc surtout un principe logique; l'ἔξις, un principe métaphysique. La nuance est très fine, si tant est que nous l'ayons bien aperçue; d'ailleurs, les Stoïciens, au moins lorsqu'ils employaient ποιότης ne se sont pas fait faute de l'effacer. Si ces matérialistes ont pu dire que les ἔξεις n'étaient pas autre chose que des souffles d'air, ἀέρας (Chrysippe, dans Plutarque, *de Stoïc. repugn.*, 43), ils ont dû objectiver les ποιότητες pour les définir également (même texte, quelques lignes plus bas) des souffles, πνεύματα, « qui spécifient les parties de la matière où ils se trouvent et leur donnent figure. »

Or, ces souffles (qu'on les nomme ἔξεις ou ποιότητες) sont plus ou moins secs, chauds et ténus. Suivant leur fraîcheur ou leur densité, ils forment des corps différents : choses inanimées, plantes, animaux, hommes, et reçoivent des noms spéciaux. Dans les choses, — dans « les pierres et dans le bois mort », — ils s'appelleront simplement ἔξεις ou ψιλὰ ἔξεις (« pures et simples » ἔξεις: Sextus Empiricus, *adv. Math.*, IX, 81), bien que les autres « souffles » dont on va parler soient encore des ἔξεις. C'est ainsi qu'on nomme « matière » ce qu'on oppose au principe efficient, sans que pourtant celui-ci soit immatériel; dans les deux cas, il n'est ni utile ni aisé de trouver une dénomination plus précise. — Plus sèche, plus chaude et plus ténue que cette ἔξις rudimentaire, la « nature » (φύσις) est le principe qui forme, développe et définit la plante, — « les figuiers, les vignes, les oliviers » dont parle Marc-Aurèle. A vrai dire, ces deux degrés inférieurs de la hiérarchie des déterminations premières — d'où nous pourrions déduire la hiérarchie des êtres — sont moins nettement distingués ici que les degrés suivants: dans une autre pensée (VI, 22), qui établit à peu près la même hiérarchie entre les objets et les vivants, nous verrons même qu'ils ne font plus qu'un. Par là, Marc-Aurèle modifie — ou simplifie — légèrement la doctrine traditionnelle que nous permettent de reconstituer entre autres un texte de Plutarque (*Virt. mor.*, 12): καθόλου δὲ τῶν ὄντων... φασίν... ὅτι τὰ μὲν ἔξει διοικεῖται, τὰ δὲ φύσει, τὰ δὲ ἀλόγῳ ψυχῇ, τὰ δὲ καὶ λόγον ἔχουσα καὶ διάνοιαν, — et le passage de Sextus Empiricus (*adv. Mathem.*, IX, 81) que j'invoquais tout à l'heure: τὰ μὲν ὑπὸ ψιλῆς ἔξεως συνέχεται, τὰ δὲ ὑπὸ φύσεως, τὰ δὲ ὑπὸ ψυχῆς· καὶ ἔξεως μὲν ὡς λίθοι καὶ ξύλα, φύσεως δὲ καθάπερ τὰ φυτὰ, ψυχῆς δὲ τὰ ζῷα. Ce dernier texte interrompt avant la fin l'énumération que Marc-Aurèle simplifie au début; sauf cette divergence, il est intéressant d'observer, de part et d'autre, non seulement l'identité des termes de la gradation (ἔξις, φύσις, ψυχῆ), mais celle des exemples invoqués.

Revenons à la définition de la « nature ». Au rapport de Plutarque (*de Stoïc. repugn.*, 41), Chrysippe soutenait que l'enfant vit, dans le ventre de sa mère, d'une vie végétative. Ce n'est donc encore qu'une « nature » qui l'anime (φύσει τρέφεται). « Dès qu'il est né, l'air extérieur refroidit et trempe ce souffle et, par suite de ce changement, l'embryon devient animal. » Il y a, d'ailleurs, une contradiction, qui n'a pas échappé à Plutarque, entre cette explication de l'origine de notre âme et une autre assertion du même Chrysippe (*ibid.*), considérant « l'âme comme un souffle

pierres, du bois, des figuiers, des vignes, des oliviers; les gens un peu plus sensés<sup>1</sup> s'attachent plutôt aux êtres doués

plus léger et plus subtil que la nature ». Si l'une des deux théories doit être sacrifiée à l'autre, c'est celle qui explique le moins de faits, — la première, qui ne concerne que le vivant et détruit le principe de la hiérarchie des êtres; il semble, d'ailleurs, que les Stoïciens, avertis de la contradiction, aient essayé de rajuster leur doctrine; du moins, lorsque Marc-Aurèle raconte à son tour l'histoire du germe humain (X, 26), omet-il l'action de l'air aspiré, et ne cherche-t-il plus à expliquer la naissance de l'âme que par la transformation des aliments, qui nourrissent et fortifient la flamme intérieure. Quoi qu'il en soit, les Stoïciens n'ont cessé de soutenir qu'il y a le même progrès de la nature à l'âme que de la simple détermination à la nature, et que l'âme de l'homme passe par ces divers états. Elle achève son évolution et devient l'ἄη; la plus subtile, la plus sèche et la plus chaude, lorsque — à partir de la troisième semaine (Plutarque, *Plac. phil.*, IV, 23, fin) — nous communions, pour ainsi dire, « non seulement par la respiration avec l'air extérieur, mais par l'intelligence avec la raison universelle » (VIII, 34). La distinction de l'âme et de l'âme raisonnable est faite plusieurs fois dans les *Pensées* (III, 16; XII, 30, etc.).

Tels sont les différents états et les différents noms de l'ἄη stoïcienne. On ne s'étonnera pas si ces états sont toujours distingués et ces noms néanmoins confondus souvent. Voici, d'abord, le mot ἔξις, qui est un terme générique comme ποιότης et qui exprimera cependant, par opposition à toute autre, la détermination la plus simple, celle des choses inanimées. D'autre part, ψυχή peut désigner non seulement l'âme vivante, mais la raison, ou âme raisonnable; et il ne paraîtrait certes pas étrange d'entendre un Stoïcien nommer « âme végétative » la « nature » du fœtus. Enfin, la nature universelle, qui n'est pas différente de la raison universelle, ne porte ce nom que parce qu'on considère le présent (*supra* IV, 36) comme l'embryon de l'avenir. N'est-ce pas, du moins, ce qu'implique la définition citée par Diogène (VII, 148): « Les Stoïciens entendent par nature soit ce par quoi est le monde, soit ce qui sur terre fait sortir le fruit de la semence. La nature est une détermination première, douée d'une activité propre, qui, en des temps déterminés et conformément aux raisons séminales, achève et fait être ce qui résulte d'elle, et dont elle prend les éléments de divers côtés, dans d'autres choses toutes semblables »?

Φύσιν δὲ ποτὲ μὲν ἀποφαίνονται τὴν συνέχουσαν τὸν κόσμον, ποτὲ δὲ τὴν φύουσαν τὰ ἐπὶ γῆς. Ἔστι δὲ φύσις ἔξις ἐξ αὐτῆς κινουμένη, κατὰ σπερματικούς λόγους ἀποτελοῦσα τε καὶ συνέχουσα τὰ ἐξ αὐτῆς ἐν ὠρισμένοις χρόνοις, καὶ τοιαῦτα ὁρῶσα ἅψ' ὁίων ἀπεκρίθη.

J'ai reproduit ce texte en entier parce qu'il contient deux fois, en quatre ou cinq lignes, le verbe συνέχειν qu'emploie aussi Marc-Aurèle dans la présente pensée. On retrouverait le même mot dans le passage de Sextus Empiricus (*adv. Math.*, IX, 81) que j'ai cité plus haut, et dans la définition de l'ἔξις rapportée par Plutarque (*de Stoïc. repugn.*, 43: ὑπὸ τούτων γὰρ συνέχεται τὰ σώματα), à laquelle je me suis borné à faire allusion. C'était donc un terme consacré dans la langue philosophique des Stoïciens. Le sens en ressort très nettement de l'analyse étymologique: le préfixe σύν- indique une unité faite de l'assemblage d'éléments divers; le verbe ἔχειν — de la même famille que le substantif ἔξις — indique l'existence indépendante, ou plutôt ce semblant d'indépendance qu'est pour nous l'existence. On aurait donc pu traduire à peu près littéralement les mots τὰ κτλ. συνεχόμενα par « les choses qui ont pour principe de leur unité et de leur existence même une simple qualité première ou nature ». J'ai préféré une expression peut-être moins explicite, mais plus concise. J'ai d'ailleurs été guidé dans mon interprétation par les synonymes que les Stoïciens eux-mêmes donnaient à συνέχουσα: διοικεῖσθαι, ou bien εἰδοποιεῖσθαι et σχηματίζεσθαι (Plutarque, *Virt. mor.*, 12, — et *de Stoïc. repugn.*, 43 = p. 1054 A, fin: textes cités ou mentionnés ci-dessus). La traduction de M. Couat ne m'a pas paru désigner peut-être assez nettement l'ἔξις et la φύσις comme des principes organisateurs ou formels.]

1. [Couat: « un peu plus sages. » — Cf. la note suivante. — Il y a dans le texte grec une anacoluthie qui disparaît si l'on rétablit, après les mots: τὰ δὲ ὑπὸ τῶν ὀλίγων μετριωτέρων, le participe θανατοζόμενα, ou un synonyme, qu'aurait oublié un scribe.

d'une âme vivante, comme les troupeaux, le gros bétail; les hommes encore plus entendus<sup>1</sup> préfèrent les êtres pourvus d'une âme raisonnable, mais dont la raison indifférente à ce qui est universel se distingue par l'habileté technique<sup>2</sup> ou [par toute autre adresse], ou simplement par le fait de posséder beaucoup d'esclaves. Mais celui qui estime l'âme raisonnable, celle qui embrasse l'univers et la société universelle, ne se tourne vers aucun autre objet; il s'applique à conserver son âme en état de se mouvoir et de se retenir<sup>3</sup> suivant la raison et les lois de la solidarité; il agit d'accord avec tout ce qui est né comme lui pour cette fin.

## 15

Les choses se hâtent, les unes d'être, les autres de n'être plus; à mesure qu'une chose devient, une partie d'elle-même a déjà disparu; le monde se renouvelle par un écoulement

Mais je crois plutôt la négligence imputable à Marc-Aurèle lui-même qui, arrivé au début de la seconde phrase, se serait imaginé avoir commencé la pensée par les mots : τὰ... ὑπὸ τῶν πολλῶν θαυμαζόμενα, exactement synonymes de : ὧν ἡ πληθὺς θαυμάζει. Dans ces conditions, il aura cru pouvoir sous-entendre ici θαυμαζόμενα aussi bien qu'ἀνάγεται un peu plus bas. Les inadvertances de cet ordre, qui proviennent d'une rédaction hâtive et attestent que l'auteur ne s'est pas relu, sont d'ailleurs assez rares dans les *Pensées*. Cf., au milieu de l'article III, 16, dans la même phrase, à la même ligne, la rencontre des mots τὰ λοιπὰ et λοιπόν.]

1. [Couat : « encore plus raffinés. » — Avec M. Couat et les autres traducteurs français de Marc-Aurèle, j'ai considéré ici le mot *χαριεστέρων*, et dans la phrase précédente le mot *μετριωτέρων* comme des masculins. M. Stich, qui cite ce passage aux mots *χαρίεν* et *μέτριον* de son *Index*, en a fait des neutres; je ne crois pas qu'il puisse arriver par cette voie à un sens bien satisfaisant. Il me paraît presque évident qu'il y a dans cet article deux gradations parallèles, celle des variétés de l'ἔξις, et celle des intelligences qu'intéresse chacune de ces variétés : ἡ πληθὺς, οἱ μετριώτεροι, οἱ χαριέστεροι. J'ai essayé de marquer cette seconde gradation dans la traduction. Depuis Platon et Aristote, les mots *μέτριοι* et *χαρίεντες* désignent les hommes qui se distinguent du vulgaire par une certaine sagesse : les premiers, plus précisément, par la modération de leur langage ou de leur conduite; les seconds, par leur habileté dans les arts ou les sciences, surtout dans la philosophie. *Μέτριος* ne reparait pas dans les *Pensées*, mais *χαρίεις* y est employé encore deux fois (V, 10; IX, 2); au moins la dernière, le sens n'est pas douteux, — et c'est celui que nous avons dû adopter ici.]

2. J'ai suivi le texte donné par les manuscrits, bien que la phrase n'offre pas une construction grammaticale satisfaisante. Le passage, ajoute M. Couat, est probablement altéré. — [Je n'en suis, pour ma part, rien moins que sûr. Il suffit de sous-entendre avant le point final le mot *ἐντροχῆς*, exprimé une ligne plus haut, pour que la dernière proposition, qui seule peut surprendre le lecteur, paraisse claire et correcte; et nous avons vu (deux notes plus haut) que les ellipses ne manquent pas dans cette pensée. Je prends τὸ... *κεκτῆσθαι* pour un accusatif de relation, ou, comme disent les grammairiens, un accusatif grec.]

3. Je lis *ἴσχυσαν καὶ κινουμένην*. Cf. IX, 12 : ἀλλὰ μόνον ἐν θέλει... *κινεῖσθαι καὶ ἴσχεσθαι*, ὡς ὁ πολιτικὸς λόγος ἀξιοῖ. [Mêmes mots, VI, 16.]

perpétuel et de perpétuels changements<sup>1</sup>; le cours ininterrompu du temps renouvelle toujours la durée infinie. Emportés par le fleuve sans pouvoir nous y arrêter jamais, est-il possible qu'un de nous s'attache à l'une de ces choses qui fuient le long des rives<sup>2</sup>? C'est comme si nous nous mettions à aimer l'un de ces moineaux qui passent en volant auprès de nous; déjà il a disparu loin de nos regards. Cette vie<sup>3</sup> même de chacun de nous n'est rien qu'exhalaison du sang et aspiration d'air. [Car] en quoi diffère de la simple aspiration et expiration de l'air, que nous recommençons à chaque instant, le fait de rendre une fois pour toutes, là où nous l'avons prise, cette faculté de respirer que nous avons reçue hier ou avant-hier, en naissant<sup>4</sup>?

## 16

Ce n'est pas de transpirer comme les plantes qui a de la valeur, ni de respirer comme les animaux domestiques ou sauvages, ni de recevoir la représentation par empreinte<sup>5</sup>, ni d'être tiré par le désir comme une marionnette, ni de se rassembler en troupeau, ni de se nourrir. Ces faits sont du même ordre que d'éliminer les produits de la digestion. Qu'est-ce qui a donc de la valeur? Est-ce le bruit des applaudissements? Nullement. Ce n'est donc pas non plus le bruit qu'on fait en parlant de nous, car les louanges de la multitude

1. [Cf. *supra* II, 17; V, 13, note finale; *infra* X, 7.]

2. [Couat : « A quoi s'attacheront donc tous ceux qui sont emportés le long des rives de ce fleuve sans pouvoir s'y arrêter? » — J'ai redoublé l'interrogation et lu τί τῶν τίς...; d'accord avec Pierron et M. Michaut, et, à ce qu'il me semble, avec le début même de la pensée, j'ai fait de τούτων τῶν παραθρόνοντων le régime de τί.]

3. [Nous n'avons en français que le mot « vie » pour traduire à la fois βίος et ζωή. On ne saurait pourtant confondre les deux « vies ». Pour les Stoïciens, βίος ne désigne que celle de l'âme raisonnable (οί... ἀπὸ τῆς στοῦς βίον λέγεσθαι ὑπολαμδανουσι καὶ ἔν τι σημαίνόμενον λογικῆς ζωῆς, Stobée, *Ecl.*, II, 272); ζωή semble être un terme générique. C'est le mot qui est employé ici. La définition de Marc-Aurèle, que nous retrouvons d'ailleurs dans le Pseudo-Plutarque (*Vie d'Homère*, 127; cf. *supra* V, 33, 3<sup>e</sup> note), confirme celle de Stobée. En effet, l'exhalaison du sang (ἀναθυμίασις) renouvelle sans cesse en nous l'âme raisonnable, ainsi qu'on l'a vu (V, 33, 4<sup>e</sup> note) : par suite, elle entretient en nous cette forme supérieure de vie qui s'appelait βίος. Sous certaines réserves que nous avons faites (*ibid.*, note finale), le souffle peut suffire, d'autre part, à désigner l'âme animale : les phénomènes de la vie animale peuvent ainsi être résumés par le mot de « respiration ».]

4. [Var. : « que nous possédons depuis qu'hier ou avant-hier nous sommes nés. »]

5. [Couat : « ni de recevoir l'impression des choses extérieures. » — (Cf. *supra* III, 16, 5<sup>e</sup> note.)

ne sont qu'un bruit de langues. Ainsi, voilà la gloriole mise à son tour de côté. Que reste-t-il qui ait de la valeur? A mon avis, c'est de se mouvoir et de s'arrêter selon sa propre constitution<sup>1</sup>; ce qui est aussi le but de toute étude et de tout art. Un art quelconque, en effet, s'efforce de mettre tel être ou tel objet en état de remplir l'office pour lequel il est constitué<sup>2</sup>. C'est ce que cherchent les vigneron en cultivant la vigne, et celui qui dompte les chevaux, et celui qui dresse les chiens. C'est aussi le but de l'éducation et de l'enseignement<sup>3</sup>. Voilà ce qui a de la valeur. Si ce but est atteint, tu ne chercheras à te procurer rien de plus. Ne cesseras-tu donc pas de donner du prix à beaucoup d'autres choses? Tu ne seras donc ni libre, ni autonome, ni exempt de passions<sup>4</sup>. Fatalement, en effet, chacun envie, jalouse et soupçonne ceux qui peuvent lui enlever ces autres biens; chacun tend des pièges à qui possède ce qu'il considère comme ayant du prix; fatalement, la privation de ces biens nous trouble et nous ne cessons d'en faire des reproches aux Dieux [mêmes]. Au contraire, si tu respectes et si tu honores ta propre intelligence, tu seras content de toi-même, tu te sentiras en harmonie avec les hommes et d'accord avec les Dieux, je veux dire que tu les loueras de tout ce qu'ils t'accordent et de tout ce qu'ils ont ordonné.

## 17

Les éléments sont emportés en haut, en bas, en cercle<sup>5</sup>. Le mouvement de la vertu n'a aucune de ces directions; c'est

1. [Couat: «nature.» — Cf. *supra* V, 16, note 3. — Les mots «se mouvoir» et «s'arrêter» appartiennent à l'Éthique stoïcienne. Nous verrons (XI, 12, en note) que l'«utilité» bien entendue se résume en eux.]

2. [Couat: «de rendre l'objet qu'il crée propre à remplir l'office pour lequel il est créé.» — Mais le dressage ne crée pas le cheval, ni la viticulture la vigne. Il fallait d'ailleurs rappeler ici le mot «constitution» qui se trouve dans la phrase précédente, et dont l'équivalent grec n'est pas écrit moins de trois fois.]

3. ἐπί τι σπεύδουσιν. Le pronom τι n'a pas de sens. On pourrait lire ἐπί τοῦτο, [ou, avec M. Stich, ἐπί ἄλλο τί σπεύδουσιν;].

4. [Ces trois expressions sont à peu près synonymes. Cf. XI, 20, note finale. Tout le développement qui suit a été repris par Marc-Aurèle à la pensée VI, 41.]

5. [Couat: «Les éléments se meuvent en haut, en bas, circulairement. Le mouvement de la vertu, etc...» — Il y a en grec deux mots qui ne sont pas synonymes et ne peuvent être ici traduits de même: φορὰ et κίνησις. D'après Stobée (*Ecl.*, I, 404), Chrysippe définissait la κίνησις «un changement de lieu ou de figure», — μεταλλαγὴν κατὰ τόπον ἢ σχῆμα, — et la φορὰ, «une κίνησις précipitée», disons: «un mouvement précipité.» — ἐκ μετεώρου κίνησιν ὄξειαν. Or, ici, soit que la définition de Chrysippe

quelque chose de plus divin; suivant une route difficile à découvrir, elle s'avance et atteint son but.

## 18

Singulière façon d'agir! Les hommes ne veulent pas louer ceux de leur temps, qui vivent avec eux, mais ils tiennent beaucoup à être loués eux-mêmes par ceux qui naîtront après eux, qu'ils n'ont jamais vus ni ne verront jamais. C'est à peu près comme si tu t'affligeais de n'avoir pas reçu non plus les louanges de ceux qui ont vécu avant toi.

## 19

Parce qu'une entreprise te paraît difficile, ne juge pas qu'elle est impossible à l'homme; si, au contraire, elle est possible et s'il appartient<sup>1</sup> à l'homme de l'accomplir, crois que tu peux toi-même la réaliser.

soit insuffisante, soit que la terminologie de Marc-Aurèle soit impropre, le mot *φορά* ne se trouve pas seulement désigner une chute (*κάτω*), mais aussi une ascension (*άνω*) rapide. Dans le seul autre passage des *Pensées* où nous le retrouvons (VI, 15), il exprime la fuite du temps qui passe à la façon d'un fleuve: Chrysippe n'eût sans doute pas désavoué cet emploi de *φορά*. Dans Sénèque, le verbe *ferri*, opposé à *ire* (*non il, sed fertur*), caractérise la démarche « emportée » ou « précipitée » de la passion: cet emploi figuré dérive tout naturellement du sens premier, — si c'est bien celui que donnait Chrysippe. Si l'on veut prendre la moyenne de ces acceptions diverses, on peut entendre par *φορά* un mouvement impétueux, dont le mobile n'est pas maître: tel le mouvement des vents, des torrents, des incendies, des rochers qui s'écroulent, des éléments déchaînés. Celui de la vertu, au contraire, est essentiellement libre.

L'expression *ἡ τῆς ἀρετῆς κίνησις* ne saurait surprendre un lecteur habitué au matérialisme des Stoïciens, averti par la définition des « catorthoses » (*supra* V, 14), prévenu enfin du sens très large que Chrysippe et son école attribuaient au mot « mouvement ». Le « mouvement de la vertu » est sans doute un certain « changement d'aspect » — *μεταλλαγὴν κατὰ σχῆμα* — de l'âme; mais tout changement d'aspect implique, au dire des Stoïciens (Simplicius, *Phys.* 310 b: *οἱ δὲ ἀπὸ τῆς στοῆς κατὰ πᾶσαν κίνησιν ἔλεγον ὑπεῖναι τὴν τοπικὴν*), un changement de lieu, c'est-à-dire un « mouvement », au sens le plus usuel et le plus concret du terme. Il faut surtout se garder de prendre ici le mot *κίνησις* pour une simple métaphore, sans autre portée que celle que nous formons en français avec le mot « démarches ».

S'il en est ainsi, on ne peut que s'étonner d'avoir à compter le feu du ciel ou l'éther au nombre des éléments que Marc-Aurèle oppose à la vertu. Il faut l'y compter, parce qu'à la différence des quatre traditionnels, terre, eau, air, feu terrestre, dont le mouvement (*infra* XI, 20) est rectiligne, ce cinquième élément se meut circulairement (*τὸ δ' αἰθέριον περιφερῶς κινεῖται*, Stobée, *Ecl.*, I, 346), et qu'il est précisément question ici d'un déplacement circulaire. On peut s'étonner de l'opposition du mouvement de l'éther à celui de la vertu, parce que les astres sont divins, que la raison est faite de la même flamme, et que la vertu est la raison droite.]

1. [Coutat: « Si... elle est possible et à la mesure de l'homme. » — On ne peut donner d'*οἰκείον* qu'une traduction approchée. Littéralement, ce terme signifie: « domestique, familial, apparenté. » Le sens de « conforme à la nature de l'homme »

## 20

Dans les gymnases, l'adversaire nous a égratigné avec les ongles ou, en nous attaquant, frappé d'un coup de tête<sup>1</sup>. Cependant, nous ne montrons ni ressentiment ni fureur<sup>2</sup> et ne nous défions pas désormais de lui comme d'un traître; nous nous mettons simplement en garde, sans voir en lui un ennemi, ni le tenir en suspicion, et nous lui conservons notre bienveillance en parant ses coups<sup>3</sup>. Qu'il en soit à peu près de même dans les autres circonstances de la vie; comme si nous étions au gymnase, laissons passer souvent les coups qu'on nous porte. Il est toujours possible, je le répète, de les éviter, sans soupçon et sans haine.

## 21

Si l'on peut me démontrer que mes jugements et mes actes sont mauvais, et m'en convaincre, je changerai volontiers. Je cherche la vérité, et la vérité n'a jamais fait de mal à personne. Ce qui fait du mal, c'est de persister dans son erreur et dans son ignorance.

## 22

Moi, je fais mon devoir; qui<sup>4</sup> pourrait m'en distraire? des choses sans vie, ou des êtres sans raison, ou sans direction, qui ne connaissent pas leur route?

(cf. XI, 13 : τὸ τῆ φύσει σου οἰκείον) ou de « proprement humain » est assez voisin de ceux-là. En français, nous distinguons parfois malaisément ce qu'il nous *appartient* de ce qu'il nous *convient* de faire. Le mot *καθήκον* ayant été réservé par Marc-Aurèle pour exprimer l'action propre à l'homme *en tant qu'homme*, et *parfaite*, c'est-à-dire *le devoir* (*supra* III, 16, note finale), tout ce que les Stoïciens ont appelé *καθήκοντα*, qu'il s'agisse des actions *moyennes* ou des actions *parfaites*, peut être désigné ici par le mot *οἰκεία*, comme ailleurs (VII, 7) par τὸ ἐπιβάλλον. — Cf. Zeller, *Phil. der Gr.*, III<sup>3</sup>, p. 209, n° 1.]

1. Τῆ κεφαλῆ ἐρραγείς. C'est ἐνραγείς qu'il faut lire : τῆ κεφαλῆ est construit comme ὄνυξι, qui précède.

2. [Couat : « nous ne le blâmons pas (Var : « nous ne le dénonçons pas »), nous ne nous irritons pas contre lui. »]

3. [Couat : « et sans le tenir pour un ennemi, sans lui vouloir du mal, nous cherchons à éviter ses coups. » Il y a là au moins un mot, εὐμενοῦς, qui n'est pas traduit.]

4. [Couat : « les autres choses ne peuvent m'en distraire; elles sont sans vie, ou sans raison, ou sans direction et ne connaissent pas leur route. » — Le neutre du texte grec, τὰ ἄλλα, ne pouvait être exactement traduit par un mot unique, ni par « choses », ni par « êtres » (Michaut). C'est la raison qui m'a contraint de changer le



## 23

Use avec noblesse et liberté<sup>1</sup>, toi qui es doué de raison, des animaux et, en général, des choses et des objets<sup>2</sup>, qui n'ont pas de raison. Quant aux hommes, qui sont doués de raison, traite-les comme faisant partie de la même communauté que toi. En toute circonstance, invoque les Dieux; peu importe combien de temps tu agiras ainsi; trois heures ainsi employées suffisent.

## 24

Alexandre le Macédonien et son muletier furent, après leur mort, réduits au même état: ou ils rentrèrent dans la même raison séminale de l'univers; ou ils furent également dispersés parmi les atomes<sup>3</sup>.

## 25

Vois combien de faits physiques et psychiques se produisent à la fois en chacun de nous dans le même laps de temps imperceptible; ainsi tu ne seras pas étonné que des faits bien

tour de la phrase. J'ai dû, d'ailleurs, renoncer à retrouver en français l'effet de style que Marc-Aurèle a obtenu en maintenant ici constamment le genre neutre, même pour désigner des hommes: πεπλανημένα ..., ἀγνοούντα, au lieu de πεπλανημένοι ..., ἀγνοούντες, après ἄψυχα et ἄλογα. De la chose à la bête et de la bête à l'homme qui vit dans l'erreur, il y a certes une gradation continue (cf. *supra* VI, 14, la même hiérarchie); mais qu'est-ce que « tout cela » — j'emploie à dessein le seul neutre que me fournisse le français, un pronom — en face de l'homme digne de ce nom, qui fait « son devoir »? L'heureuse incorrection du style met ainsi en pleine lumière l'idée fondamentale du présent article.]

1. [Couat: « Traite d'une manière généreuse et libérale... les animaux, etc. » — La liberté, nous l'avons vu maintes fois (cf. surtout VI, 8, en note), c'est uniquement, pour les Stoïciens, la liberté de la raison: car « les choses extérieures ne touchent point l'âme »; c'est l'état d'une âme exempte de passions. Voilà le sens philosophique du mot ἐλευθέρως, — et c'est certainement celui qui domine ici. Mais il est possible, et le voisinage de μεγαλοφρόνως nous y invite, de prendre en même temps ce mot dans son acception usuelle et sociale. En français, nous distinguons « librement » de « libéralement ». Dans un cas analogue (*supra* V, 7: voir la note rectifiée aux *Addenda*), nous avons vu M. Couat hésiter déjà entre ces deux mots. Aucun ne peut être parfaitement exact quand tous deux seraient nécessaires: où la langue est trop riche on ne peut trouver qu'une traduction pauvre.]

2. [Couat: « les faits. » — Pour le sens de τὰ ὑποκείμενα, cf. *supra* VI, 3, en note, et VI, 4.]

3. [Deux hypothèses sont ici en présence: la stoïcienne et l'épicurienne. La première peut se présenter elle-même sous deux aspects, suivant qu'on admet la survivance temporaire de l'âme ou son extinction immédiate (IV, 21, 1<sup>re</sup> et dernière notes). Sur la « raison séminale », cf. la seconde note à la pensée IV, 14.]

plus nombreux, ou plutôt que tout se produise à la fois dans cette unité universelle que nous nommons le monde<sup>1</sup>.

## 26

Si l'on te demandait comment s'écrit le nom d'Antonin, tu énumérerais sans faire aucun effort chacune des lettres qui le composent. Mais si l'on se mettait en colère, irais-tu t'y mettre toi-même et ne continuerais-tu pas à compter doucement ces lettres une à une? Souviens-toi donc qu'il en est de même dans la vie. Tout devoir est un total de plusieurs temps<sup>2</sup>. N'en omets aucun : et sans te troubler, sans répondre à la mauvaise humeur par la mauvaise humeur, suis la route qui mène à ton but.

## 27

N'y a-t-il pas quelque cruauté<sup>3</sup> à empêcher les hommes de s'élançant vers l'objet qu'ils croient leur convenir<sup>4</sup> et leur être

1. [Cette unité universelle est aussi un être, doué d'un corps et d'une âme : nous l'avons vu souvent ; et la comparaison même en laquelle se résume cette pensée suffirait à le démontrer. Comme M. Couat et M. Stich, je propose de rejeter les mots καὶ γεννητῶ que donne le manuscrit A entre ἐνί τε et καὶ σὺμπαντι. L'intrusion dans le texte de ces mots qui n'ont aucun sens peut s'expliquer par la prononciation identique des deux groupes de lettres FENNHT et IENIT : celui-ci aura été lu deux fois.]

2. [Couat : « Tout devoir est composé d'un certain nombre de degrés. Observe tous ces degrés. » — Si les mots οἱ ἀριθμοὶ τῶν καθήκοντων ne peuvent passer littéralement dans la traduction, du moins celle-ci ne doit-elle pas dissimuler le tour d'esprit ou l'intention de philosophes qui recouraient à la terminologie des mathématiques pour définir le devoir. Où ils ont écrit « nombre », je transcris « total » et « temps ». L'expression curieuse qui nous arrête a été déjà rencontrée dans les *Pensées* (III, 1). Nous avons cité à ce propos un texte de Cicéron, qu'on retrouve en grec dans Diogène Laërce (Cicéron : *omnes numeros habet* ; Diogène, VII, 100 : ἀπέχει τοὺς ἐπιζητούμενους ἀριθμῶς), et d'où il résulte qu'elle était consacrée par la tradition de l'école. Avant que Bentham n'imaginât « l'arithmétique » des plaisirs, les Stoïciens avaient pratiqué celle du devoir.

Non qu'il s'agit pour eux d'établir une comparaison entre les devoirs, comme pour Bentham entre les plaisirs. Ils estimaient que tous les κατορθώματα, ou, comme dit Marc-Aurèle (*supra* III, 16, note finale), tous les καθήκοντα se valent, étant tous harmonieux et parfaits. Mais chaque devoir est un ensemble d'obligations particulières : si chacune était exprimée numériquement, les nombres constitutifs du total varieraient suivant les devoirs, non le total lui-même. Ainsi d'autres harmonies — dont les nombres sont les éléments différemment combinés — se résument toujours en des rapports fixes.

Si l'on admet cette interprétation, on ne s'étonnera pas plus de rencontrer l'expression οἱ ἀριθμοὶ τοῦ καθήκοντος dans Marc-Aurèle que, dans Platon (*Lois*, 668, D), les mots οἱ ἀριθμοὶ τοῦ σώματος, ou, chez tous les rhéteurs, οἱ ἀριθμοὶ τῆς λέξεως.]

3. Πῶς ὁμῶν. Le sens de la phrase indique clairement qu'il faut écrire πῶς οὐκ ὁμῶν, déjà proposé par Casaubon.

4. [Couat : « vers ce qui leur paraît les toucher et leur être utile. » — De même, trois lignes plus bas : « comme vers des choses qui les touchent et leur sont utiles. » — Sur le sens d'ὀλεῖον, cf. *supra* VI, 19, en note. Il peut, d'ailleurs, être déformé ici par le voisinage de φαινόμενα, tout comme celui de καθήκον lui-même à la pensée III, 16.]

utile? Cependant tu les en empêches en quelque manière quand tu l'indignes de leurs fautes. Ils s'y portent en effet tout entiers comme vers l'acte qui convient et leur est utile. — Mais c'est faux. — Borne-toi donc à les instruire et à les éclairer, sans l'indigner.

## 28

La mort est le repos des sens, qui cessent de répondre au choc des objets extérieurs; des désirs, qui ne nous agitent plus comme des marionnettes; de l'intelligence, dont elle épargne les démarches: c'est la fin du service que nous demande la chair<sup>1</sup>.

1. [Couat: « La mort est le repos des impressions contraires que cause la sensation, des agitations que donne le désir, des démarches que demande l'intelligence et du service que nous impose la chair. »

Nous différons surtout dans l'interprétation des mots *αἰσθητικὴ ἀντιτυπία*, dont M. Couat s'est borné à faire l'analyse étymologique (*αἰσθητικὰ τυπώσεις ἐναντία*), et où j'ai cherché une définition de la sensation. Le présent texte compléterait naturellement ceux que j'ai rassemblés dans une note antérieure (l'avant-dernière à la pensée V, 26) et d'où j'ai essayé de déduire la théorie de ce phénomène. On a vu que les Stoïciens, en général, faisaient consister les sens en « des souffles allant du principe directeur aux organes »; mais qu'au dire de Marc-Aurèle, la sensation ne sort pas du corps, et que « les choses extérieures ne touchent point l'âme ». Je m'autoriserais volontiers du mot *ἀντιτυπία* que je rencontre ici pour ajouter que tous les Stoïciens, et même Marc-Aurèle, ont vu dans la sensation un mouvement en deux temps: d'abord un choc, puis le « contre-coup ». Mais, tandis que, pour les autres Stoïciens, l'ébranlement de ce choc se propageait jusqu'à l'âme, qui le renvoyait à l'organe intéressé, le mouvement avait pour Marc-Aurèle une ampleur beaucoup moindre.

A l'appui de cette interprétation, on me permettra de faire valoir deux arguments. D'abord, c'est la seule qui conserve à *ἀντιτυπία* son sens usuel et littéral: les autres (Pierron: « le combat que se livrent les sens; » Michaut: « les ébranlements de la sensibilité »), même celle de M. Couat, qui semble pourtant porter en soi sa justification, ne sont autorisées par aucun lexique. — En second lieu, l'expression *ὁρμητικὴ νευροσπαστικά*, dont j'ai tâché de donner partout la même traduction, est familière à Marc-Aurèle: on ne la rencontre pas moins de quatre fois dans les *Pensées* (II, 2; III, 16; VI, 16 et ici), et, sauf une, toujours accompagnée d'une expression symétrique, soit *τυποῦσθαι φανταστικῶς*, soit *αἰσθητικὴ ἀντιτυπία*. N'est-il pas naturel de chercher une certaine correspondance entre les sens et les usages de ces trois locutions? Est-il donc si étonnant qu'ici la *définition* de la *sensation* remplace celle de la *représentation* (cf. *supra* III, 16, 5<sup>e</sup> note; V, 26, avant-dernière note), à côté de celle des impulsions instinctives ou des mouvements de la sensibilité morale? Je pourrais ajouter, d'accord cette fois avec M. Couat: à côté aussi de la définition du *raisonnement*. Car le raisonnement, c'est l'intelligence en *marche*, progressant d'une idée à l'autre et cherchant une issue; plus simplement, c'est l'acte de la pensée *discursive*; et c'est bien là ce qu'expriment à la lettre les mots *διανοητικὴ διέξοδος*...

Je dois signaler maintenant dans cette même pensée — car le désaccord est considérable — les expressions que ni M. Couat ni moi n'avons pu entendre comme les autres traducteurs français. Nous avons pu prendre *διέξοδος*, que je viens de définir, et *λειτουργία*, qui n'est pas *δουλεία*, et dont une pensée antérieure (V, 31) a fixé le sens, dans leur acception habituelle. Traduire, comme Pierron et M. Michaut, le premier de ces mots par « écarts » ou « égarements », et le second par « servitude », c'est ajouter témérairement une ligne à la page où les dictionnaires les définissent: c'est

## 29

Il est honteux que, dans cette vie où mon corps ne se refuse pas à son office, mon âme renonce la première au sien<sup>1</sup>.

## 30

Prends garde de faire le César, de déteindre<sup>2</sup>, car cela arrive. Conserve-toi simple, bon, intègre<sup>3</sup>, grave, naturel, ami de la justice, pieux, bienveillant, tendre, plein de fermeté dans l'accomplissement du devoir. Lutte pour rester tel que la philosophie a voulu te faire. Vénère les Dieux, viens en aide aux hommes. La vie est courte; le seul fruit de notre existence sur la terre, c'est de maintenir notre âme dans une disposition sainte, de faire des actions utiles à la société<sup>4</sup>. Sois en tout un élève d'Antonin. Imite son énergie à agir conformément à la raison, sa constante égalité de caractère, sa pureté, la sérénité de son visage, sa douceur, son dédain de la vaine gloire, son ardeur à se rendre compte des choses. Il n'abandonnait pas une question avant de l'avoir pénétrée et nettement comprise. Il supportait les reproches injustes sans répondre par d'autres reproches; il n'avait de précipi-

ici déprécier hors de propos des fonctions dont Marc-Aurèle avait parlé sans dédain. La cause initiale de ce double faux-sens est dans une troisième erreur, qui porte sur le mot ἀνάπαυλα.

Nous l'avons traduit par « repos »; Pierron et M. Michaut par « fin ». Sans doute, ἀνάπαυλα a les deux sens; mais le nôtre est le sens premier. Sans doute encore, le mot « repos » implique une idée douce que celle de la mort n'éveille pas ordinairement dans l'esprit de Marc-Aurèle; il nous la présente presque toujours comme un événement si *indifférent* qu'il cherche à peine à en prévoir les suites (IV, 21, dernières lignes de la note finale; VI, 24; VII, 32, etc.), et elle est pour lui non un bienfait, mais une œuvre *quelconque* de la nature (IX, 3); mais ce contraste ou cette nuance n'est pas une contradiction, et ne mérite pas que pour l'éviter on interprète fort librement toute la suite de la pensée.

Il est difficile, en effet, d'écrire cette tautologie ou cette platitude: La mort est la *fin* des sensations, des désirs, des pensées; la mort est la fin de la vie de l'âme unie au corps. — Mais il n'est pas malaisé de découvrir une idée et un sentiment sous une phrase comme celle-ci: La mort est le *repos*, après les fatigues de la vie même la plus normale.]

1. [La pensée XI, 20, est le développement de celle-ci.]

2. [Var: « Fais attention; ne prends pas un bain de césarisme. » — « L'aversion de Marc-Aurèle pour les Césars, qu'il envisage comme des espèces de Sardanapales, magnifiques, débauchés et cruels, éclate à chaque instant. » (Renan, *Marc-Aurèle*<sup>6</sup>, p. 6.) « A chaque instant » est peut-être beaucoup dire. Cf. III, 16, le nom de Néron rapproché de celui des monstres; I, 11, les fortes expressions qui réprouvent la tyrannie.]

3. [Var: « pur. » Le mot « pureté » traduit plus bas le grec ὁσιον.]

4. [Couat: « la pureté de l'âme et le dévouement. » — J'ai préféré la traduction de Renan (*l. l.*, p. 13), où n'est pas effacé le mot διαθεσις.]

tation en rien; il repoussait la calomnie; il étudiait avec attention les caractères et les actes; il n'employait jamais l'injure; il n'était ni timoré, ni soupçonneux, ni sophiste. Il se contentait de peu pour l'habitation, le coucher, le vêtement, la nourriture, le service; il aimait le travail et il était magnanime. Il pouvait, grâce à sa sobriété, attendre jusqu'au soir sans avoir besoin de se soulager en dehors de son heure accoutumée. Imite sa fidélité et sa constance dans ses amitiés, sa facilité à supporter la contradiction, son empressement à approuver ceux qui lui montraient une meilleure solution. Il était pieux sans superstition. Ressemble lui, afin que ta dernière heure te trouve, comme lui, la conscience tranquille<sup>1</sup>.

## 31

Prends tes sens et reviens à toi. Quand tu te seras réveillé, quand tu auras reconnu que tu étais troublé par des rêves, alors, les yeux bien ouverts, regarde les choses comme tu les regardais autrefois<sup>2</sup>.

## 32

Je suis composé d'un corps et d'une âme. Au corps, tout est indifférent<sup>3</sup>, car il ne peut [même pas] s'intéresser à rien.

1. [Nous avons déjà rencontré (I, 16) un portrait d'Antonin le Pieux, dans ce singulier et admirable livre de comptes qui est le premier livre des *Pensées*, et où, sous forme de reconnaissances (« De mon aïeul tant..., de mon père tant..., tant de ma mère..., de Diognète..., de Rusticus... »). Marc-Aurèle nous a retracé la physiologie morale de tous ceux qui l'avaient formé par leurs exemples ou leurs leçons. Dans cette galerie de portraits, celui d'Antonin est le plus grand de tous; il est en place d'honneur, à côté des dieux. Et voici que pour la seconde fois Marc-Aurèle esquisse les traits de cette figure vénérée. On peut comparer les deux images : celle-ci est la fidèle réduction de l'autre. Ici, pourtant, Marc-Aurèle, vraiment dédaigneux « de la vaine gloire et des vains honneurs », de cette toute-puissance dangereuse qui a fait les Césars, a pieusement omis tout ce qui dans la vie de son père adoptif pouvait déceler un maître du monde, même les vertus impériales. C'est avant tout l'homme, simple et bon, le sage, le juste qui l'attire et qu'il évoque.]

2. [Couat : « regarde ces mêmes objets que tu regardais tout à l'heure. » — Il y a dans le texte grec (πάλιν... βλέπε ταῦτα, ὡς ἐκεῖνα ἔβλεπες) une opposition que cette traduction dissimule, celle des pronoms ταῦτα et ἐκεῖνα. Il est évident, cependant, qu'ils ne désignent pas « les mêmes objets ». L'un représente les perceptions du présent — ou de l'avenir qui commence — (ταῦτα), l'autre, celles du passé (ἐκεῖνα) : et non pas, comme l'a cru M. Couat, du passé qui vient de finir, pendant lequel « nous dormions », mais du lointain passé où nous étions éveillés et voyions clair. Les choses doivent changer; ce qui ne saurait varier, c'est la façon de les regarder (ὡς ἔβλεπες) lorsqu'on les regarde bien. Cf. *infra* VII, 2, et les notes.]

3. [Cette affirmation ne contredit point cette autre : « au corps les sensations » (*supra* III, 16). Car les sensations (cf. V, 26. avant-dernière note) ne sont rien de plus

A la pensée<sup>1</sup>, tout est indifférent de ce qui n'est pas ses opérations. Mais toutes ses opérations [du moins] sont en son pouvoir. Entre elles toutes, d'ailleurs, elle ne s'occupe que de celles du moment présent<sup>2</sup>. Celles qui appartiennent à l'avenir et au passé lui sont actuellement indifférentes.

## 33

La peine que supporte ou la main ou le pied n'est point contraire à sa<sup>3</sup> nature tant que le pied remplit son office de pied et la main son office de main. Pareillement, la peine que supporte l'homme en tant qu'homme n'est pas contraire à sa nature tant qu'il remplit son office d'homme. Or, si elle n'est pas contraire à sa nature, elle n'est pas non plus un mal pour lui.

## 34

De quelles voluptés ont joui des brigands, des débauchés, des parricides, des tyrans?

## 35

Ne vois-tu pas comment les gens de métier s'entendent jusqu'à un certain point avec les inhabiles, mais restent cependant attachés aux principes de leur art et ne veulent pas s'en écarter? N'est-ce pas étrange que l'architecte et le médecin respectent les principes de leur art plus que l'homme ceux de sa propre nature qui lui sont communs avec les Dieux?

## 36

L'Asie, l'Europe sont des coins du monde; la mer tout entière est une goutte de l'univers; l'Athos, une motte de terre

que des mouvements qui ont le corps pour scène, — Marc-Aurèle dit : des mouvements que le corps subit (σωματικὰί περίσεις). Comment s'y intéresserait-il? Comment s'intéresserait-il à quoi que ce fût? Il est en nous la matière inerte (*supra* IV, 21, note finale; cf. le mot d'Épicète, *supra* IV, 41). C'est ironiquement que Marc-Aurèle a pu écrire de lui : ὄψεται τὸ πάσχον (XII, 1).

La traduction de διαφέρεσθαι par « s'intéresser » est conforme à l'usage de ce mot dans les *Pensées*. M. Couat le rend à l'ordinaire par des synonymes : « être touché » (V, 1), « se préoccuper » (V, 35), « qu'importe? » ou « peu importe » (VI, 2 et 23), etc. Rien n'autorise à attribuer ici à διαφέρεσθαι un sens nouveau et à écrire dans la traduction, comme on l'a fait : « discerner », « distinguer » ou « faire la différence ».]

1. [Couat : « à l'âme. » — Mais Marc-Aurèle n'a pas répété ψυχή : il a écrit διάνοια. Sur l'équivalence de sens des mots : « âme, raison, pensée, » cf. *supra* V, 33, note finale.]

2. La phrase des manuscrits καὶ τούτων μέντοι περὶ μόνον τὸ παρὸν πραγματεύεται est incorrecte. Il suffit pour la corriger d'écrire καὶ τούτων μέντοι μόνον τὰ περὶ τὸ παρὸν πραγματεύεται.

3. [Couat : « à la nature. » — Cf. *supra* V, 3, note finale.]

dans l'univers; tout le présent<sup>1</sup> n'est qu'un point dans la durée. Tout est petit, changeant, périssable. Tout vient de là, de ce principe directeur des choses, et en émane directement ou par conséquence. La gueule béante du lion, le poison, tout ce qui est mauvais, comme l'épine ou l'ordure, est l'accompagnement<sup>2</sup> de ce qui est beau et noble. Ne t'imagines pas que ces choses sont étrangères à cet être que tu révères; réfléchis plutôt qu'il est la source de tout.

## 37

Voir le présent, c'est avoir tout vu, et ce qui est arrivé de toute éternité, et ce qui arrivera jusqu'à l'infini; toutes choses ont même origine et sont pareilles<sup>3</sup>.

## 38

Réfléchis souvent à l'enchaînement de toutes les choses dans l'univers et à leurs rapports réciproques<sup>4</sup>. Elles sont en quelque sorte entrelacées et, par suite, rattachées les unes aux autres par des liens d'amitié, car elles se succèdent sans discontinuité. La cause en est dans la communauté de

1. [Couat : « tout le temps qui s'est écoulé. » — Il est certain que τὸ ἐνεστώως (tous les glossaires l'attestent) signifie « le présent ». Est-ce le mot πᾶν qui a embarrassé M. Couat? A mon sens, on peut dire : « tout le présent » en pensant aux événements innombrables qui s'accomplissent dans l'univers au même instant. — Nous retrouverons à la pensée VII, 29, les mots τὸ ἐνεστώως. M. Couat a essayé d'accorder avec elle-même la traduction du même mot dans les deux passages. Il écrit à cet endroit, et le contexte le lui permet presque : « Circonscriis le temps à mesure qu'il s'avance. » On observera toutefois que « le temps à mesure qu'il s'avance » ou « s'écoule » ne diffère pas sans doute « du temps qui s'écoule », mais n'est certainement pas « le temps qui s'est écoulé ».]

2. [Couat : « un produit. » — En grec : ἐπιγέννημα. Cf. toute la pensée III, 2.]

3. [Var : « ont même origine et même forme. » — Le mot *forme* est un terme philosophique, dont Marc-Aurèle exprime constamment l'idée par αἰτία (*supra* IV, 21, note finale). Pour lui, ὁμοειδη n'est qu'un mot banal... Nous n'avons pas affaire à Platon.]

4. [Nous avons un peu plus haut (VI, 14, 1<sup>re</sup> et 2<sup>e</sup> notes) nommé et défini les quatre catégories stoïciennes : τὸ ὑποκείμενον, τὸ ποιόν, τὸ πῶς ἔχον et τὸ πρὸς τί πῶς ἔχον; puis montré les rapports étroits qui unissent les notions de ἕξις et de la ποιότης et ont permis la confusion de ces deux mots. En somme, ἕξις était le nom des qualités essentielles. Le nom de σχέσεις était réservé aux qualités secondes, — à toutes celles qui rentrent dans les deux dernières catégories. C'est ainsi que devant la préposition πρὸς ce mot peut être traduit par « rapports ». C'en est, dans les *Pensées*, l'acception la plus fréquente. — D'autres fois (VII, 60; XI, 2), il s'oppose à ζήνησις, et signifie « repos ».]

leur origine <sup>1</sup> et dans leur accord <sup>2</sup> au sein de l'unité de la matière <sup>3</sup>.

## 39

Accommode-toi des choses qui te sont échues; aime les hommes avec lesquels le sort te fait vivre, aime-les sincèrement.

## 40

Un instrument, un outil, un ustensile quelconque est en bon état s'il fait ce pour quoi il a été constitué<sup>4</sup>, bien que le fabricant soit loin. Mais pour les œuvres de la nature<sup>5</sup>, la force qui les a constituées<sup>6</sup> est en elles et y demeure. Il faut

1. La leçon de la vulgate, διὰ τὴν τοπικὴν κίνησιν, n'a aucun sens ici, non plus que celle du *Vaticanus*, τονικὴν κίνησιν. [Ce sont là, d'ailleurs, deux expressions familières aux Stoïciens (cf. Zeller, *Phil. der Gr.*, III<sup>a</sup>, p. 119, n. 2; 131, n. 3; 180, n. 1; 205, n. 4). La première distingue de toute autre κίνησις le mouvement proprement dit : κίνησις désigne, en effet, d'après Chrysippe (dans Stobée, *Ecl.*, I, 404), « tout changement de lieu ou de forme » (cf. *supra* VI, 17, et la note). La seconde (littéralement : « le mouvement de la tension ») est un peu plus longue à définir. — Les Stoïciens rapportaient, comme on sait, toute création, tout acte, toute vie à une force, ou flamme active : la tension (τόνος) est expliquée par eux comme un « à-coup dans la flamme », πληγῆ πυρός (Plutarque, *Stoïc. repugn.*, 7), et l'être doit, disent-ils, aux mouvements qui en résultent son unité, quand ils se produisent de dehors en dedans, sa dimension et ses qualités, quand ils vont du centre à la périphérie, etc. Or il est de toute évidence que] le mouvement seul ou même la tension et le mouvement n'expliquent pas la parenté. Gataker a proposé σύννησιν, et Coraï κοινῶσιν. Mais ces deux mots donneraient à tout le raisonnement le caractère d'une pétition de principe. Marc-Aurèle dirait, en effet, que l'amitié qui unit toutes les parties de l'univers a pour cause leur enchaînement et leur accord. Je proposerais plutôt : διὰ τὴν κοινὴν γένεσιν. Cette idée de la commune origine des choses est exprimée quelques lignes plus haut dans l'article 36 : πάντα ἐκείθεν ἔρχεται, et ce qui suit.

[On remarquera que les expressions τονικὴ κίνησις et τοπικὴ κίνησις ne se rencontrent nulle part ailleurs dans les *Pensées*.]

2. [« Tout est conspirant, » dit Leibniz, quand il traduit les mots : σύμπνοα πάντα.]

3. [Couat : « de la substance. »]

4. [Couat : « fabriqué. » — J'ai dû laisser une ligne plus bas le mot « fabricant ». J'ai voulu conserver au moins une fois sur deux dans la traduction le terme philosophique que Marc-Aurèle n'a pas employé sans raison. On a déjà vu, et surtout on retrouvera un peu plus loin (VI, 44, note finale) la définition de la « constitution » dans l'homme. Dans un outil, ce sera : le principe efficient et formel (αίτια) de cet objet dans ses rapports avec sa matière, et aussi, et surtout, et d'autant plus peut-être que ces rapports ne varient guère, la cause finale de cet objet.]

5. [On trouvera à la fin de la seconde note à la pensée VI, 14, l'analyse de l'expression τὰ ὑπὸ φύσεως συνεχόμενα, que M. Couat traduit ici très simplement et avec une approximation suffisante par : « les œuvres de la nature. » Le mot φύσις n'a d'ailleurs plus en ce passage — qu'il s'agisse de la « nature » universelle dont les créations sont opposées à celles de l'homme, ou de telle nature individuelle qu'on pourra appeler tout à l'heure « la force qui demeure en nous » — la même valeur qu'à la pensée VI, 14. On ne distingue plus ici la φύσις de l'ἔξις ou de la ψυχῆ. Φύσις est devenu le nom d'un genre qui comprend toutes ces variétés.]

6. [Couat : « la puissance qui les a créées. » Cf. la première note à cet article. — La phrase est ainsi faite qu'il y a égalité entre les termes φύσις et κατασκευάσασα δύναμις, ou du moins (si φύσις signifie vraiment ici la nature universelle), que la « force » ou



d'autant plus la respecter et croire que, si nous nous conduisons d'après sa volonté, tout va à notre gré<sup>1</sup>. Ainsi vont également au gré de l'univers les choses qui dépendent de lui.

## 41

Quand nous regardons comme un bien ou comme un mal quoi que ce soit qui n'est pas le résultat de notre volonté, nous ne pouvons pas ne pas en vouloir aux Dieux de ce que tel mal nous surprend ou de ce que tel bien nous échappe. Nous ne manquons pas non plus de haïr les hommes auteurs, ou soupçonnés tels, de notre mécompte ou de notre malheur. Nous commettons alors bien des injustices pour n'y être pas restés indifférents<sup>2</sup>. Mais si nous ne considérons comme bon ou mauvais que ce qui dépend de nous, il ne nous resterait aucun prétexte pour blâmer les Dieux et faire la guerre aux hommes<sup>3</sup>.

## 42

Nous travaillons tous à [accomplir] une même œuvre<sup>4</sup>, les uns avec un acquiescement [réfléchi et] conscient, les autres sans le savoir; c'est ainsi, ce me semble, qu'Héraclite dit que les gens endormis ne sont pas inactifs et participent à ce qui se fait dans l'univers. Mais les uns y travaillent d'une manière, les autres d'une autre, et, par surcroît, même celui qui blâme la marche des choses, celui qui s'y oppose et qui veut les

« puissance » (δύναμις) dont il est question ne peut être rapportée qu'à cette nature. Il est possible de trouver en ces quelques mots les éléments d'une définition précise de la κατασκευή, « constitution ». Cf. *infra* VI, 44, note finale. — Sur la δύναμις, cf. X, 26, en note.]

1. [C'est là le sens usuel de κατὰ νοῦν. Il n'y a pas lieu ici de décomposer l'expression pour rendre à νοῦς sa valeur philosophique et faire affirmer à l'auteur l'identité des deux « volontés » de la nature et de la raison. La pensée de Marc-Aurèle revient simplement à ceci : *estimons-nous satisfaits, si nous pouvons nous conformer à la nature.*]

2. [Coutat : « parce que notre intérêt y est engagé. » — Cf. *supra* VI, 32, 1<sup>re</sup> note.]

3. [Même idée et mêmes formules à la fin de l'article VI, 16.]

4. [Il y a en cet endroit du texte grec des termes philosophiques dont la traduction française ne permet pas de remarquer la précision : ἀποτελεσμα et συνεργούμεν. Sextus Empiricus rapporte quelque part (*Contre les mathématiciens*, IX, 228) que les Stoiciens définissaient la cause : οὗ παρόντος γίνεται τὸ ἀποτελεσμα, — et ailleurs (*Questions pyrrhoniennes*, III, 15) qu'ils avaient réparti les causes en trois groupes : συναίτια, συναίτια (cf. *supra* IV, 40 : πάντα πάντων... συναίτια) et συνεργά, c'est-à-dire : celles qui se suffisent à elles-mêmes, celles qui concourent solidairement à un même effet, celles qui ne sont que les auxiliaires d'autres causes. Ici, le mot ἀποτελεσμα nous représente comme des causes, et συνεργούμεν semble nous ranger (voir la note suivante) dans le troisième groupe.]

détruire. Oui, l'univers avait besoin d'un tel auxiliaire. Tu n'as donc qu'à te demander dans quel parti tu te rangeras. Celui qui dirige le monde saura bien se servir de toi; il t'accueillera toujours au nombre de ses collaborateurs<sup>1</sup> [libres ou non]. Mais n'en fais pas partie au même titre que dans la comédie ces vers pauvres et ridicules dont parle Chrysippe<sup>2</sup>.

## 43

Est-ce que le soleil voudrait remplir les fonctions de la pluie, et Esculape celles de Déméter? N'en est-il pas de même de chacun des astres? Ils ont des rôles différents bien que contribuant au même résultat.

1. La vulgate donne ici les mots τῶν συνεργῶν καὶ συνεργητικῶν. Ces deux synonymes ne s'expliquent guère. Il faudrait ou bien supprimer l'un des deux, comme nous le voyons dans le manuscrit A (et c'est là un procédé bien sommaire dont j'ai dû pourtant me contenter); ou bien chercher si dans l'un de ces deux mots ne se cache pas une faute. Il y a deux sortes de collaborateurs à l'œuvre de l'univers, dit l'auteur, les volontaires et les involontaires, ceux qui aident et ceux qui s'opposent. Quoi qu'on fasse, on sera compté dans l'un ou dans l'autre parti. N'est-on pas amené par la suite du raisonnement à supposer qu'au lieu d'être deux synonymes, le mot συνεργῶν et celui que représente συνεργητικῶν sont opposés l'un à l'autre? N'y avait-il pas par exemple dans l'archétype : τῶν συνεργῶν ἢ ἐμποδιστικῶν?

[En marge des observations qui précèdent, je trouve un point d'interrogation dans le manuscrit de M. Couat. Eût-il maintenu sa conjecture? Je ne saurais, pour ma part, en accepter la responsabilité. Au point de la pensée où elle se présente, il ne peut plus être question d'opposants à la marche des choses; il est démontré que l'univers ne saurait trouver que des collaborateurs parmi les hommes; l'antithèse est désormais impossible entre ἐμποδιστικῶν et συνεργοί. — Il me paraît, d'ailleurs, contraire à toutes les habitudes de la critique de supprimer simplement le terme qui nous gêne, soit συνεργῶν, soit συνεργητικῶν. Posons donc en principe qu'il y avait à la fin de cette phrase, dans l'archétype, deux mots réunis par καί, — et exprimant deux nuances différentes de l'idée de collaboration : le premier, vraisemblablement, la collaboration libre, d'égal à égal (« Non pareo Deo, sed adsentior »); le second, la collaboration forcée de l'inférieur au supérieur. Je lirais volontiers (cf. la note précédente) συναίτιων καὶ συνεργητικῶν, sans craindre qu'on pût tirer contre cette lecture une objection des premiers mots de la pensée : πάντες..... συνεργοῦμεν, οἳ μὲν εἰδότηως....., ou de la phrase : ἄλλος δὲ κατ' ἄλλο συνεργεῖ. Dans les deux cas, le verbe συνεργεῖν est pris comme terme générique; et l'analyse étymologique du mot justifie cet emploi : συνεργάζ, tous les faits, tous les actes ou tous les êtres d'où résulte une même « œuvre »; συναίτια, toutes les « causes » d'un même effet. Il y a des συνεργὰ qui ne sont pas proprement « des causes »; mais tout συναίτιον est en même temps συνεργόν.]

1. [Plutarque (*De communibus notitiis*, 14 = 1065, D) nous a conservé textuellement la citation de Chrysippe à laquelle Marc-Aurèle se réfère ici. En voici la traduction : « De même que les comédies portent des titres (?) ridicules qui par eux-mêmes ne valent rien et donnent pourtant je ne sais quel attrait à l'œuvre entière, de même le vice, condamnable en soi, n'est pas inutile au train du monde. » Le texte de Plutarque est d'ailleurs assez mal établi. Je l'ai lu dans l'édition de Bernardakis. Il n'y est point question des « vers pauvres », comme on le voit, mais du « titre », ἐπιγράμματα. Les corrections qu'on a proposées (παραγράμματα, jeux de mots par « à peu près », — ἐπιγράμματα, pièces de rapport) ne suffisent pas à concilier les témoignages de Plutarque et de Marc-Aurèle.]

## 44

Si les Dieux ont délibéré sur moi et sur ce qui devait m'arriver, ils en ont sagement délibéré; il n'est pas facile, en effet, même de concevoir que la divinité puisse manquer de sagesse. Or, pour quel motif auraient-ils voulu me faire du mal? Quel avantage en résulterait-il pour eux et pour l'univers, dont ils se préoccupent avant tout<sup>1</sup>? Que s'ils n'ont pas délibéré sur ma personne en particulier, ils ont du moins pleinement délibéré sur l'ensemble des choses, et ce qui m'arrive résulte encore de leur décision<sup>2</sup>; je dois donc l'accueillir avec joie et amour. Enfin, s'ils ne délibèrent sur rien, — ce qu'on ne peut croire sans impiété : car, en ce cas, à quoi bon les sacrifices, les prières, les serments et tout ce que nous faisons comme si les Dieux étaient présents et vivaient avec nous? — si donc il est vrai que les Dieux ne délibèrent sur rien de ce qui nous touche, il m'est permis, à moi, de délibérer sur moi-même, c'est-à-dire de considérer mon intérêt. L'intérêt de chacun<sup>3</sup>, c'est d'agir conformément à sa constitution<sup>4</sup> et à sa nature. Or, ma nature est d'être raisonnable et sociable; en tant qu'Antonin, ma patrie et ma cité,

1. [La Providence est pour Chrysippe (Plutarque, *Comm. not.*, 36, fin) l'âme même de la divinité, qui est l'âme du monde : dans l'embrasement universel, c'est la Providence seule qui subsiste intacte; c'est en elle que se retire Zeus.]

2. [On retrouvera la même suite de raisonnements à la pensée IX, 28. Plus loin (X, 5), Marc-Aurèle, sans se demander encore si les Dieux s'intéressent directement à nous, se contente de la seconde hypothèse. Ailleurs (VII, 75), il établira même qu'elle est la seule logique : car un être dont la Nature s'occuperait *en particulier* serait en dehors de la raison universelle. — Voir cette dernière pensée et la note qui l'accompagne.]

3. [« L'intérêt de chacun » n'est pas ce que chacun pense. Se reporter au dialogue qui termine la pensée III, 6.]

4. [Couat : « à son état. » — Nous avons déjà défini, d'une part (VI, 14, 3<sup>e</sup> note), la « nature »; d'autre part (V, 16, 3<sup>e</sup> note), la « constitution » et, en particulier, d'après Sénèque, la constitution de l'homme.

Si l'on veut distinguer ces deux notions si voisines qu'elles semblent presque indiscernables, on se reportera à la pensée VI, 40 (3<sup>e</sup> note), où Marc-Aurèle reconnaît en la *nature* « la force qui nous a constitués et qui demeure en nous » (*παραμένει ἡ κατασκευάσασα δύναμις*). D'où il suit, à mon sens : 1<sup>o</sup> que la « constitution » est postérieure à la « nature »; 2<sup>o</sup> qu'elles ne peuvent être exactement définies, celle-ci que si on l'isole du reste de l'être, celle-là que si l'on considère l'être tout entier, — nature et matière inerte. Et l'on pourrait simplement entendre par la « constitution » le rapport de ces deux éléments, si elle ne nous était présentée le plus souvent non comme une abstraction pure, mais comme une réalité active. La formule conservée par Sénèque : *principale animi quodam modo se habens ergo corpus*, — donne ce caractère à

c'est Rome; en tant qu'homme, c'est l'univers. Ce qui est utile à ces deux cités, cela seul est donc un bien pour moi.

## 45

Tout ce qui arrive à chacun est utile à l'univers; cela pourrait suffire. Mais prends garde, tu verras, en outre, qu'en général ce qui arrive à un homme est utile aussi aux autres<sup>1</sup>. Emploie ici le mot utile dans le sens qu'on lui donne communément à propos de choses indifférentes.

## 46

La vue continuelle des mêmes objets, la répétition des mêmes jeux au cirque<sup>2</sup> et dans les lieux de ce genre en rend le spectacle fastidieux; on éprouve le même dégoût d'un bout à l'autre de la vie; du haut en bas, c'est toujours la même chose et toujours le même point de départ. Jusques à quand cela durera-t-il donc?

## 47

Pense sans cesse à la foule d'hommes de toute sorte, de toute condition, de toute race, qui sont morts; descends

la constitution qu'elle définit. Elle est, d'ailleurs, grosse d'incertitudes et de difficultés, — *perplexum et subtile*, dit Sénèque, — trop vague en son milieu (*quodam modo se habens*, ces mots conviendraient presque, pour d'autres que Marc-Aurèle, à une définition de la sensation), et trop précise au début. Si la « constitution » implique, en effet, un « principe directeur » ou une « raison », — avant que la raison ne fût consommée en lui (et l'on sait combien l'élaboration en est lente : voir la dernière des *Lettres à Lucilius*), — l'enfant n'aurait donc pas de « constitution ». En réalité, celle-ci est mobile; elle évolue d'âge en âge. Il n'en est que plus nécessaire de mettre dans la définition qu'on en donne le nom du principe *efficient* et permanent auquel nous devons notre identité. — La *nature* est déjà, comme on l'a vu (VI, 14, note 2), l'âme du fœtus : en joignant les mots φύσις et παρκαμέναι, c'est Marc-Aurèle lui-même qui a corrigé, pour nous, la formule rapportée et contestée par Sénèque. Finalement, la constitution (κατασκευή), c'est la nature qui demeure en nous, considérée dans ses rapports avec le corps qu'elle dirige. Φύσις, c'est la même nature prise en soi.

La direction implique le but ou la fin. L'idée de finalité est si intimement associée à celle de la « nature » dans la notion de la κατασκευή que presque constamment dans les *Pensées* le verbe κατασκευάζεσθαι est accompagné d'une préposition finale : ἐπί, πρὸς ou ἐνεκεν. Il n'est pas sans intérêt d'observer que c'est rarement le cas de φύσεσθαι ou de πέφυκα. Cf. au surplus, *infra* VII, 55, 3<sup>e</sup> note.]

1. ὅσα ἀνθρώπων, καὶ ἑτέροις ἀνθρώποις. La suite des idées et la construction de cette phrase elliptique montrent que dans la première proposition il faut sous-entendre συμβαίνει et dans la seconde συμφέρειν, qui sont opposés de la même manière dans la phrase précédente.

2. [Coutat : « la répétition des mêmes scènes au théâtre. » — J'ai conservé dans l'ensemble la traduction de ces premières lignes, bien qu'elle fût assez libre. En somme, προσίσταται est traduit à la phrase suivante par le mot « dégoût ». La « répétition » rend suffisamment τὸ ὁμοειδέες.]

jusqu'à Philistion, Phœbus, Origanion<sup>1</sup>. Passe maintenant en revue les autres catégories. Il faut que nous aussi nous cédions la place pour aller là-bas où sont tant d'orateurs redoutables, tant de profonds philosophes, Héraclite, Pythagore, Socrate, tant de héros d'autrefois et, après eux, tant de généraux et de tyrans. Ajoute les Eudoxe, les Hipparque<sup>2</sup>, les Archimède, d'autres hommes au génie pénétrant ou doués d'une grande âme, laborieux, adroits, orgueilleux et ceux mêmes qui raillaient cette vie humaine périssable et éphémère, tels que Ménippe<sup>3</sup> et d'autres. Pense, à propos de tous ces hommes, qu'ils sont morts depuis longtemps. Qu'y a-t-il donc là de terrible pour eux? Quoi de terrible aussi pour ceux dont on ne connaît même pas les noms? [Ainsi] il n'y a qu'une chose qui ait quelque prix, c'est de vivre suivant la vérité et suivant la justice, en se montrant bienveillant pour les hommes menteurs et injustes.

## 48

Quand tu veux te réjouir, réfléchis aux vertus de ceux qui vivent avec toi, à l'activité de celui-ci, à la modestie de celui-là, à la libéralité d'un troisième, à telle autre qualité pour chacun. Rien ne nous réjouit autant que de nous représenter les vertus qui brillent dans la vie de ceux qui nous entourent et de les voir se rencontrer presque en foule<sup>4</sup>. Il faut donc être toujours prêt à te les rappeler.

## 49

Te chagrines-tu de ne peser que tant de livres, et non pas trois cents? Il ne faut donc pas non plus te chagriner de ne vivre que tant d'années et non davantage. Tu te contentes bien de ce qui t'a été donné de matière<sup>5</sup>, fais de même pour la durée.

1. [Philistion, médecin de Locres, ou comique du v<sup>e</sup> siècle; les deux autres, inconnus.]

2. [Tous deux mathématiciens, comme Archimède : le premier, de l'école de Platon; le second, de l'époque alexandrine.]

3. [Le philosophe cynique et le personnage de Lucien.]

4. [Var. : « et qui s'offrent à nous pour ainsi dire en foule. »]

5. [Couat : « substance. »]

## 50

Essaie de les persuader, mais agis même malgré eux quand la considération de la justice <sup>1</sup> t'y pousse. Et si l'on te résiste en recourant à la violence, réfugie-toi dans le calme et la sérénité de l'âme, et profite de cet obstacle pour exercer une autre vertu. Souviens-toi que tu n'avais fait cet effort que sous réserve <sup>2</sup>, et que tu ne prétendais pas à l'impossible. Que cherchais-tu donc? Précisément cet effort de ton âme. Tu as donc atteint ton but, même quand le résultat où tu tendais ne s'est pas réalisé <sup>3</sup>.

## 51

L'ambitieux met son bien dans l'activité des autres; le voluptueux dans ses propres sensations <sup>4</sup>; l'homme raisonnable dans sa propre action.

## 52

Il m'est possible de ne porter aucun jugement sur cette chose, et de n'en pas troubler mon âme. Les choses ne sont pas d'une nature telle qu'elles nous imposent nos jugements.

## 53

Prends l'habitude d'écouter sans distraction ce que disent les autres; mets-toi autant que possible dans l'âme de celui qui parle.

## 54

Ce qui n'est pas utile à l'essaim n'est pas utile non plus à l'abeille.

1. [Ou : « les règles de la justice » (?). — Cf. *supra* IV, 12, 1<sup>re</sup> note.]

2. [Cf. *supra* IV, 1, et la fin de la note; V, 20.]

3. Le texte de la dernière phrase est altéré. Voici ce texte : τούτου δὲ τυγχάνεις ἐφ' οἷς προήχθημεν, ταῦτα γίνεται. D'abord, le pluriel προήχθημεν est au moins suspect; ensuite, la proposition ἐφ' οἷς κτλ. ne serait qu'une répétition affaiblie et assez obscure de τούτου δὲ τυγχάνεις. Il doit y avoir, au contraire, opposition entre ces deux membres de phrase, et c'est pour cela que j'admettrais la correction proposée par Gataker : τούτου δὲ τυγχάνεις, εἰ καὶ ἐφ' οἷς προήχθης ταῦτα μὴ γίνεται. C'est le texte que j'ai traduit.

4. [Var. : « dans ses propres passions. » — Il est certain que la *passion* s'oppose à l'*action*. Mais le sens de la phrase et l'usage des mots exigent ici la traduction de παῖσις par « sensation ». La *passion* serait appelée πάθος. Cf. *supra* III, 6, 4<sup>e</sup> note; V, 26, 2<sup>e</sup> note.]

## 55

Si les matelots injuriaient le pilote, ou les malades le médecin, auraient-ils une autre pensée que de leur faire sauver à eux seuls<sup>1</sup>, l'un son équipage, l'autre ceux qu'il soigne?

## 56

Combien de personnes avec qui je suis entré dans le monde sont déjà parties!

## 57

Le miel paraît amer aux gens qui ont la jaunisse; ceux qui ont la rage ont horreur de l'eau; les petits enfants trouvent belle leur balle. Pourquoi donc me fâcher? Crois-tu que l'erreur ait moins de force que la bile pour l'homme qui a la jaunisse, et le virus pour celui qui est enragé?

## 58

Personne ne t'empêchera de vivre conformément aux lois de ta nature<sup>2</sup>, et rien ne t'arrivera contrairement aux lois de la nature universelle<sup>3</sup>.

## 59

Que valent ceux auxquels on cherche à plaire? Et pour quels avantages<sup>4</sup>? Et par quels moyens? Comme le temps ensevelira vite tout [cela], et que de choses il a déjà ensevelies!

## LIVRE VII

## 1

Qu'est-ce que le vice<sup>5</sup>? — C'est ce que tu as vu bien souvent. A propos de tout événement rappelle-toi de même que c'est

1. [Coutat : « que le salut de l'équipage par le premier, et par l'autre la guérison de ceux qu'il soigne. » — Il était nécessaire de traduire *αὐτοῦς*.]

2. [Dans une longue note à la pensée IV, 12, où sont examinées les diverses acceptions de *λόγος*, j'ai expliqué comment ce mot pouvait parfois être traduit par « lois ».]

3. [Sur la distinction et l'accord final des deux natures, cf. *supra* V, 3, dernière note.]

4. [Cf., à la fin de la pensée X, 19, la même question, suivie de la réponse.]

5. [Var. : « la méchanceté. »]

quelque chose que tu as vu bien souvent. Partout, en haut, en bas, tu trouveras les mêmes choses. Les histoires des temps anciens, celles des temps intermédiaires et des plus récents en sont remplies; elles se répètent maintenant encore dans nos villes et dans nos maisons. Il n'y a rien de nouveau; tout est éphémère et accoutumé<sup>1</sup>.

## 2

Les dogmes sont vivants<sup>2</sup>: et comment pourraient-ils périr, si les représentations correspondantes ne s'éteignent pas? Or, il dépend de toi de les ranimer sans cesse. Je puis, sur tel objet<sup>3</sup>, porter le jugement<sup>4</sup> qu'il faut; si je le puis, pourquoi me troubler? Ce qui est extérieur à ma pensée ne lui est rien,

1. [Lieu commun de la doctrine stoïcienne. Cf. IX, 28; IX, 14; XI, 1; V, 13, note finale, etc.]

2. [Couat: « Comment les croyances pourraient-elles mourir, si les idées correspondantes... » — M. Couat traduit ainsi la leçon traditionnelle, que M. Stich, a, d'ailleurs, conservée dans son édition: τὰ δόγματα πῶς ἄλλως κτλ. Or, ce texte est suspect. Dans le manuscrit A, il comprend deux mots de plus, d'ailleurs inintelligibles, dont je crains qu'on n'ait trop aisément accepté la suppression: ἤ en tête de la phrase, et γὰρ entre πῶς et ἄλλως. La conjecture que M. Stich a trop modestement reléguée parmi ses notes (ζῆ τὰ δόγματα πῶς γὰρ...) me semble très heureuse: elle respecte scrupuleusement les indications de A, et réduit l'erreur initiale à la chute d'une simple lettre. C'est elle que j'ai traduite ci-dessus. — J'ai, en outre, pour δόγματα et φαντασίαι, conformément la traduction de cette phrase à celle des autres *Pensées* où l'on peut retrouver les mêmes mots avec le même sens. Pour δόγματα, cf., par exemple, IV, 49, note finale, et la fin de la dernière note à l'article III, 16; pour φαντασίαι, la 5<sup>e</sup> note au même article. La définition qui a été donnée de ce dernier mot (τύπωσις ἐν ἡγεμονικῷ) ne concerne, d'ailleurs, que la « représentation » qui achève la sensation, ce que les psychologues appelleraient l'état fort. Nous voyons ici que l'état faible, c'est-à-dire la représentation que « ranime » la mémoire en l'absence de son objet, ou celle que combine l'imagination d'après nos souvenirs, peut être aussi désigné par φαντασία.]

3. [Δύναμαι περὶ τούτου ὃ δεῖ ὑπολαμβάνειν. Marc-Aurèle se sert volontiers du neutre τοῦτο pour exprimer, en l'absence de toute désignation antérieure, l'objet présent de sa pensée, même — et surtout — un objet indéterminé. Cf. *supra* IV, 9, et, un peu plus bas, le début de l'article 5 de ce même livre VII. On rapprochera cet usage de l'emploi des masculins pluriels αὐτῶν, αὐτοῖς (par exemple IV, 16; IV, 38; cf. la note à l'article VI, 6) pour désigner telles personnes qu'il est inutile de dénommer plus précisément. — Il était peut-être encore plus nécessaire ici qu'ailleurs de laisser dans l'indétermination l'objet que représente τοῦτο. Toute la suite de la pensée (cf. la 4<sup>e</sup> et la 5<sup>e</sup> notes), en effet, oppose à la raison immuable et sûre de ses démarches les choses, sans cesse renouvelées et indifférentes à ses yeux, dont elle tire les jugements et les dogmes. On eût presque pu traduire ici περὶ τούτου par: « n'importe quoi. »]

4. [Couat: « concevoir ce qu'il faut. » — En d'autres passages, M. Couat lui-même a traduit ὑπολαμβάνειν par « juger » (IV, 11), et ὑπόληψις (IV, 7) par « jugement ». Il fallait reprendre ici cette traduction, d'abord parce que le « jugement » est l'acte propre de la « pensée » (διάνοια), ensuite parce que les « dogmes » sont non seulement des concepts, mais bien des « jugements ».]



absolument rien <sup>1</sup>. Comprends bien cette vérité, et tu es debout; tu peux revivre. Recommence à voir les choses comme tu les voyais [autrefois] <sup>2</sup>; c'est là revivre.

## 3

Vaines et pompeuses processions, spectacles représentés sur la scène, défilés de troupes grands et petits, combats singuliers, c'est un os que l'on jette aux chiens, de la nourriture qu'on lance aux poissons dans les viviers, ce sont des agitations de fourmis <sup>3</sup> traînant leur fardeau, des fuites de souris effarées, des marionnettes qu'un fil fait aller <sup>4</sup>. Assistes y donc avec des dispositions bienveillantes, et sans te rengorger avec dédain. Mais sache que chacun vaut ce que valent les choses pour lesquelles il se passionne <sup>5</sup>.

1. [Couat : « n'existe pas pour ma pensée. » — Le mot « pour », qui semble répondre exactement au grec *πρός*, est, en réalité, de sens ambigu. Tout naturellement, la phrase du traducteur nous laisse entendre que « la pensée ne fait nul cas de ce qui est en dehors d'elle ». Or, en grec, la locution *οὐθέν ἐστιν πρὸς*... ne permet pas une telle équivoque; elle marque ici le rapport *réel*, ou plutôt l'absence de tout rapport réel entre le monde extérieur et la pensée, non le jugement de la pensée sur les choses qu'elle veut ignorer. Ici, Marc-Aurèle ne fait que rééditer, sous une forme nouvelle, l'un de ses « dogmes » familiers : « Les choses extérieures ne touchent pas le moins du monde l'âme » (V, 19). Nous avons dit déjà (*supra* V, 19, voir aux *Addenda*; VI, 11, note finale) dans quelles limites son dogme était valable : certes, le *psychologue* ne peut accepter sans réserves une proposition qui, prise à la lettre, ruinerait les fondements de toute connaissance; même le *moraliste* est contraint d'observer qu'*en fait* il nous arrive souvent, et même malgré nous, d'être ébranlés par le choc des impressions sensibles, et de perdre le rythme « de notre vie morale ». Mais, *en droit*, le *moraliste* peut affirmer résolument cet axiome, dans lequel se résume la théorie de la liberté (*infra* XI, 20, note finale), et sur lequel, par suite, s'appuie toute la morale. Ici, d'ailleurs, Marc-Aurèle en a très nettement apprécié la portée en rappelant que tout jugement se tire des représentations; quelque forme qu'il donne au dogme, il sera toujours aisé de le comprendre ainsi : « Les choses ne peuvent rien sur l'âme, que la solliciter à les connaître. »

Son jugement étant toujours libre, et uniforme lorsqu'il est raisonnable, c'est-à-dire vraiment libre, il est certain que « les dogmes — et toute la morale — ne périssent pas ».]

2. [Couat : « Revois les choses comme tu les voyais. » — Cet imparfait traduit littéralement l'imparfait grec *ὡς ἐώρας* : mais, au moins en français, il ne désigne pas assez précisément la portion du passé qu'il faut « revivre ». Cf. la fin de la pensée VI, 31, et la note qui la commente.]

3. [Cf. Sénèque, *de Tranq. an.*, 12 : *Inconsultus illis vanusque cursus est; qualis formicis per arbusta repentibus.*]

4. [Couat : « des contorsions de marionnettes. » — Le verbe *νευροσπαστεῖν* exprime ordinairement dans les *Pensées* l'action du désir ou de l'instinct (*ὄρμηξ*) qui nous mène aveuglément. Ici seulement, il est employé au sens propre. Il y avait quelque intérêt à en donner une traduction littérale : on n'en comprendra que mieux l'acception dérivée.]

5. [Cf. *supra* V, 16.]

## 4

Il faut suivre mot par mot les discours et dans les actes observer chaque intention<sup>1</sup>. Ici, vois immédiatement à quel but tend l'action<sup>2</sup>; là, ce que signifient les paroles.

## 5

Est-ce que mon intelligence suffit à telle œuvre, ou non? Si elle y suffit, je m'en sers comme d'un instrument qui m'a été donné par la nature universelle. Si elle n'y suffit pas, je cède la place au plus capable d'accomplir le travail, à moins que<sup>3</sup> ce ne me soit un devoir : en ce cas, j'agis comme je peux, en m'adjoignant celui qui, avec l'aide de mon principe dirigeant, pourra réaliser cette œuvre opportune et utile au bien commun. Il faut [en effet] que ce que nous faisons par nous-mêmes ou avec le secours d'autrui n'ait pas d'autre but que l'utilité de l'univers et soit en harmonie avec lui.

## 6

Combien de personnages sont déjà tombés dans l'oubli, après avoir été célébrés par d'autres, et combien parmi ceux qui les ont célébrés ont depuis longtemps disparu!

1. [Var. : « Il faut suivre mot par mot ce qui se dit et mouvement par mouvement ce qui se fait, » — ces derniers mots effacés au crayon : sans doute ont-ils paru trop vagues à M. Couat. Sa seconde version, que j'ai imprimée ci-dessus, est plus précise que le texte même : ce dont je me garde, d'ailleurs, de lui faire un mérite. Pourtant, il me semble qu'en regard de τοῖς λεγομένοις et à côté de καθ' ὁρμήν, le sens de τοῖς γινομένοις n'est pas douteux, et qu'on ne court pas grand risque à l'affirmer.]

2. [Il y a dans le texte, entre les mots σκοπὸν et ἀναφορά, un léger pléonasme que la traduction dissimule. Les trois mots τίς ἢ ἀναφορά eussent suffi à exprimer la pensée de l'auteur. Littéralement, ἀναφορά signifie « rapport »; plus spécialement, par opposition à ὄλη et αἰτία, « rapport de finalité, — cause finale, — fin. » C'est le sens qu'il aura constamment au livre XII (10, 18, 20), où nous trouverons (XII, 8) l'expression ἀναφορά τῶν πράξεων.]

3. [Couat : « à moins que mon devoir ne soit de faire autrement; ou bien j'agis, etc. » Var. : « ou bien je cède la place au plus capable d'accomplir le travail; ou bien, si mon devoir ne me prescrit pas de faire autrement, j'agis... » — Ces deux versions traduisent l'une la vulgate, l'autre le texte de Reiske, qui a fait passer après la conjonction ἢ, c'est-à-dire dans la seconde alternative, la proposition ἐὰν ἄλλως τοῦτο μὴ καθήκη. Toutes deux restituent dans la phrase grecque à laquelle elles correspondent un infinitif πράσσειν à côté de τοῦτο; or, au moins dans la première alternative, avant ἢ πράσσω, cet infinitif n'aurait pu être sous-entendu et ne serait donc tombé que par une faute de copiste; d'autre part, le texte de Reiske n'est qu'une conjecture, même une conjecture illogique, que condamnera Marc-Aurèle lui-même à l'article VII, 7.

Il n'était pas nécessaire de toucher à la vulgate. Pour l'entendre, il suffit d'y atténuer, d'y presque annuler le sens d'ἄλλως, en traduisant ἐὰν ἄλλως par « si d'ailleurs... »

## 7

Ne rougis pas d'être secouru. Comme un soldat dans l'assaut d'un rempart, tu as à accomplir la tâche qui t'est échue. Que feras-tu donc si ta jambe boiteuse ne te permet pas de monter seul sur le créneau, tandis que tu pourrais y parvenir avec l'aide d'un autre<sup>1</sup>?

## 8

Ne t'inquiète pas de l'avenir; tu y arriveras, s'il le faut, portant avec toi cette même raison<sup>2</sup> dont tu te sers pour le présent.

## 9

Toutes les choses sont entremêlées, et le lien qui les enchaîne est divin. Il n'y en a pour ainsi dire point qui soient étrangères l'une à l'autre. Elles ont été arrangées ensemble et contribuent à l'ordre du même univers. Il n'y a qu'un univers fait de l'ensemble des choses, un seul Dieu dans toutes les choses, une seule matière, une seule loi, la raison commune<sup>3</sup> à tous les êtres intelligents, une seule vérité : car il n'y a qu'une seule perfection pour tous les êtres de même origine et participant à la même raison.

## 10

Toute matière disparaît bientôt dans la substance universelle, toute cause rentre bientôt dans la raison universelle, toute mémoire est bientôt ensevelie dans la durée éternelle<sup>4</sup>.

## 11

Pour l'être raisonnable, la même action est à la fois conforme à la nature et à la raison.

1. [Cet article exprime la même idée que la partie importante de la pensée VII, 5, où nous relevons le verbe καθήκειν (voir la note précédente). Il ne semble pas qu'il y ait une différence de sens appréciable entre les mots τὸ ἐπιβάλλον ἐνεργεῖν que nous trouvons ici et l'expression τὸ καθήκον ποιεῖν de la pensée IV, 22. Nous avons signalé ou signalerons à l'occasion (VI, 19; VII, 13, en notes) d'autres synonymes possibles de τὸ καθήκον. — Comme τὸ ἐπιβάλλον, ὠφελούμενος a ici un sens moral. Voir *infra* VII, 74, en note, la définition stoïcienne de τὸ ὠφέλιμα.]

2. [Var. : « muni de cette même doctrine. » — Cf. la note à la pensée IV, 30.]

3. [Coutat : « une seule loi, une seule raison commune... » — Il faut voir dans les mots λόγος κοινὸς πάντων τῶν νοερῶν ζώων la définition même de la loi. Cf. *supra* IV, 4.]

4. [Cf. IV, 21, note finale. Nous avons rencontré à la pensée IV, 14, les deux verbes ἐναφανίζεσθαι et ἀναλαμθάνεσθαι employés dans le même sens qu'ici.]

## 12

Sois droit et non redressé<sup>1</sup>.

## 13

Le même rapport qui unit dans l'individu les membres du corps associe entre eux les êtres raisonnables, constitués pour une action commune<sup>2</sup>. Cette pensée se présentera avec plus de force à ton esprit si tu te dis souvent à toi-même : je suis un membre de l'organisme que constituent les êtres raisonnables. Mais si, au lieu de « membre »<sup>3</sup>, tu dis « une partie », c'est que tu n'aimes pas encore les hommes du fond du cœur ; tu ne comprends pas encore la joie<sup>4</sup> qu'il y a dans une bonne

1. ὀρθὸς ἢ ὀρθούμενος. J'ai traduit comme s'il y avait μῆ, au lieu de ἦ. Bien que Marc-Aurèle ait à plusieurs reprises, et même dans le livre VII (§ 7), accordé que l'homme pouvait et devait profiter des conseils et des secours d'autrui pour arriver à la vertu, il me semble qu'il n'aurait pas exprimé cette idée sous la forme de maxime impérative qu'il lui a donnée ici. Il a, d'ailleurs, formulé l'idée contraire, presque dans les mêmes termes, à la fin de l'article 5 du livre III : « ὀρθὸν οὖν εἶναι χρῆ, οὐχὶ ὀρθούμενον. » Cette maxime, conforme à la doctrine stoïcienne, et écrite avec la concision qui convient à une recommandation de ce genre, n'a sans doute pas été retournée en sens contraire, dans les mêmes termes, par Marc-Aurèle. Il est bien plus probable qu'il l'a seulement répétée.

2. [Couat : « De même que, chez les individus, les membres sont unis dans le corps, d'après les mêmes principes les êtres raisonnables, quoique séparés, ont été créés pour une action commune. » — Les Stoïciens distinguaient trois types de l'unité. Ils appelaient ἡνωμένα les êtres ou les choses que définit une détermination première ou qualité essentielle : ἡνωμένα... τὰ ὑπὸ μιᾶς ἕξεως κρατούμενα, καθάπερ φυτὰ καὶ ζῷα (Sextus Empiricus, *adv. Mathem.*, IX, 78). L'unité collective, formée de l'arrangement ou du groupement des ἡνωμένα, était celle des συναπτόμενα (tels un navire, une maison, une chaîne) et des ἐκ διεστώτων (comme une flotte, une armée, un troupeau). — Cf. Simplicius, 55, ε, et les autres textes cités dans Zeller (*Phil. der Gr.*, III<sup>3</sup>, p. 97). — Marc-Aurèle ne distingue ici que pour les mieux identifier l'unité de la première et celle de la troisième espèces.

Nous nous sommes expliqué précédemment sur le sens du mot « constitution » (V, 16, 3<sup>e</sup> note ; VI, 44, 2<sup>e</sup> note) et sur les « causes coopérantes » (συναίτια et συνεργά : VI, 42, notes 1 et 2).]

3. Les deux substantifs μέρος et μέρος (membre et partie) sont opposés de manière à former un jeu de mots intraduisible en français. C'est pour cela que j'ai supprimé dans ma traduction la parenthèse διὰ τοῦ ῥῶ στοιχείου, qui n'aurait aucun sens. [Elle fait, d'ailleurs, si gauchement valoir le jeu de mots de Marc-Aurèle qu'il est presque impossible de ne pas la traiter comme une glose.]

4. [Couat : « le plaisir de faire du bien ne te donne pas encore une joie absolue ; tu le regardes encore comme un simple devoir de convenance, et pas encore comme un bien que tu te fais à toi-même ; » — et, en note :

« J'ai adopté, avec Gataker, la leçon καταληκτικῶς au lieu de καταληπτικῶς, qui ne se comprend pas. »

Je crois, pour ma part, qu'on peut la comprendre. On connaît l'expression stoïcienne φαντασία καταληπτικῆ (supra, p. 17, n. 2 ; Zeller, *Phil. der Gr.*, III<sup>3</sup>, p. 82, notes) : est-il impossible de supposer une locution verbale φαντάζεσθαι καταληπτικῶς ? puis d'autres locutions verbales où entrerait le même adverbe, pris toujours dans le

action : tu ne la fais encore que parce que c'est bien<sup>1</sup>, non parce que tu t'obliges tout le premier.

## 14

Arrive ce qui voudra du dehors à ce qui peut en moi souffrir de ces attaques. Ces parties qui souffrent se plaindront si elles le veulent ; mais moi, si je ne juge pas que cet accident est un mal, je ne suis pas atteint. Or, je puis ne pas le juger.

même sens ? Nous en trouverons une précisément au livre XI des *Pensées*, dans le cinquième des dix préceptes qui constituent l'article 18 ; bien que Reiske ait, en ce passage, corrigé, devant ἀπορανεσθαι, καταληπτικῶς en καταληκτικῶς, la leçon des manuscrits n'est pas douteuse, étant garantie en quelque sorte par la correspondance du verbe καταλαμβάνειν dans une proposition parallèle. — Or, des textes sûrs cités par Zeller (*l. l.*) nous apprennent que, pour les Stoïciens, καταληπτικῶς est plus significatif même qu'ἀληθῶς, et que le premier de ces deux adjectifs distingue parmi les représentations non seulement celles qui ne nous trompent pas, mais celles par lesquelles nous avons la certitude de n'être pas trompés. Dans toutes les locutions verbales que j'imagine, et dont deux au moins se rencontrent dans les *Pensées*, il est donc permis de traduire l'adverbe grec par les mots : « avec certitude et vérité. » C'est ce que je ferai à l'article XI, 18. Ici, je l'entends de même, si je ne puis pas exprimer de même ce que j'entends. La joie qu'on éprouve à bien faire est, nous dit Marc-Aurèle en un seul mot, une joie « légitime : et, de plus, on a conscience qu'elle l'est ». La fin de la pensée me semble garantir cette interprétation.]

1. [Tous les traducteurs français de Marc-Aurèle, et parmi eux M. Couat (voir le début de la note précédente), écrivent ici « convenance » ou « bienséance » pour rendre le grec πρέπον. Or, le sens très ample qu'ont primitivement en grec πρέπειν et καθήκειν, et que déjà notre verbe français « convenir » ne retrouve pas tout entier, s'est tout autant restreint et déformé pour devenir ce qu'exprime ordinairement — surtout au pluriel, et en particulier dans les traductions de MM. Couat et Michaud — le mot « convenance », que pour aboutir à l'acception constante de καθήκον dans les *Pensées*. Si, comme le reconnaît M. Couat (*supra* III, 16, note finale), καθήκον pour Marc-Aurèle (au moins lorsqu'il parle en son nom) ne signifie jamais que le « devoir », et si πρέπον peut signifier « les convenances », l'intervalle de sens serait parfois si considérable entre καθήκον et πρέπον qu'on pourrait presque les opposer dans une antithèse. Cela ne peut paraître vraisemblable à qui considère d'abord que, dans les *Pensées*, τὸ καθήκον admet presque comme synonymes des mots qu'il n'est pas d'usage en grec de faire aller, comme τὸ πρέπον, de pair avec lui : τὸ οἰκείον (*supra* VI, 19), et τὸ ἐπιβάλλον (*supra* VII, 7) ; ensuite, que personne, en d'autres passages (VI, 2 ; VI, 30), n'hésite à traduire πρέπον par devoir.

Ici, — et c'est pour cela que je n'ai pas écrit ci-dessus le mot « devoir », — le contexte me semble marquer pourtant entre καθήκον et πρέπον une légère nuance de sens et justifier une opinion que j'avais avancée précédemment (III, 16, note finale) : à savoir que καθήκον a toujours pour Marc-Aurèle la valeur de κατόρθωμα. On se souvient peut-être (cf. *ibid.*) de la distinction que faisaient les Stoïciens entre les καθήκοντα moyens et les καθήκοντα parfaits, et de la définition du κατόρθωμα (*rectum*) que donne Cicéron (*supra*, 1<sup>re</sup> notre du livre III) : ce serait un καθήκον parfait ; et l'auteur latin ajoute une expression presque intraduisible en français : officium, quod... omnes numeros habet. Il me semble que la présente pensée nous indique précisément le dernier numerus (ἀριθμὸς συμπληρωτικός, dirait Marc-Aurèle) qui doit achever (ἀκριβοῦς, III, 1) le καθήκον (ou ἐπιβάλλον, ou οἰκείον, ou πρέπον), et en faire ce que les Stoïciens appelaient le κατόρθωμα et qui, pour Marc-Aurèle, est simplement le seul et le vrai καθήκον. Le « devoir » ne lui paraît vraiment digne de ce nom que s'il est accompli en connaissance de cause et avec la claire notion de sa raison d'être (cf. la note précédente).]

## 15

Quoi qu'on fasse, quoi qu'on dise, il faut que je sois homme de bien; ainsi, l'or, ou l'émeraude, ou la pourpre pourrait répéter: quoi qu'on fasse, quoi qu'on dise, il faut que je sois émeraude et que je garde ma couleur.

## 16

Le principe dirigeant ne se fait pas obstacle à lui-même, j'entends qu'il ne se crée à lui-même ni crainte ni désir<sup>1</sup>. Si quelque autre peut l'effrayer ou l'affliger, qu'il le fasse. Par lui-même, en effet, et par son propre jugement, il ne donnera pas ce tour<sup>2</sup> à ses pensées.

Que mon corps cherche à ne pas souffrir<sup>3</sup>, s'il le peut, et qu'il dise s'il souffre. Mais mon âme, qui est celle qui éprouve la crainte ou le chagrin, et à qui seule il appartient d'en juger, mon âme ne souffrira pas si elle<sup>4</sup> ne se pousse pas elle-même à juger qu'elle souffre.

1. οὐ φοβεῖ ἑαυτὸ εἰς ἐπιθυμίαν. Il est évident que cette proposition est incomplète et que le texte est altéré. On a proposé plusieurs corrections, entre autres οὐ λυπεῖ ἑαυτό, justifié par φοβῆσαι ἢ λυπήσαι, qui se trouvent à la ligne suivante. On voit, d'ailleurs, qu'il y a opposition entre φοβεῖ et le verbe qui suit. Je ne vois pas pourquoi l'on ne conserverait pas ἐπιθυμίαν. La crainte et le désir sont toujours associés dans la morale stoïcienne. Je suppose donc que plusieurs mots sont tombés, tels que οὐκ ἄγει ἑαυτό.

2. [Couat: « il ne s'abandonne pas à de telles impulsions. » — L'expression ἀγαθὰ τροπαί, à la dernière ligne du livre V, l'emploi de τραπόμενος à la pensée III, 6 (ἐπ' ἐκεῖνο ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς τραπόμενος), témoignent que τρέπεσθαι et τροπή peuvent exprimer l'état d'une âme tournée vers le bien. Cependant il est incontestable que, dans les Pensées, les orientations ou les directions de l'âme que désigne le mot τροπαί ne sont en général pas bonnes; ce sont surtout des « déviations » de la droite ligne, et τροπή, à l'usage, est presque synonyme d'ἀποστροφή. Par exemple, à la fin de l'article III, 7, où Marc-Aurèle nous recommande de ne pas « donner à nos pensées le tour qui n'est pas celui de la pensée d'un être raisonnable et sociable », par suite, comme j'ai cru pouvoir l'écrire, « de ne pas nous égarer en des pensées étrangères à l'être raisonnable; » de même, à l'article VII, 58, où M. Couat entendait par ἀλλοτρίας τροπᾶς les « agitations contraires à la nature »; de même encore, au début de la pensée XI, 19, où sont énumérées les τροπαί dont il faut se garder.

L'adverbe ὑποληπτικῶς, que je rencontre ici à côté de τρέπειν, s'explique aussi aisément qu'un peu plus haut (VII, 13) l'adverbe καταληπτικῶς à côté d'εὐφραίνει. Il suffit, de part et d'autre, de convertir la locution verbale en locution substantive (ici: ὑποληπτικὴ τροπή).]

3. [Cf. VII, 14; VIII, 28; XII, 1, des expressions analogues. Toutes sont ironiques, puisqu'il est entendu (*supra* VI, 32) que « le corps ne peut s'intéresser à rien ». On a reconnu le même accent de déli ironique dans la seconde phrase du présent article.]

4. οὐ γὰρ ἄξει. Cette seconde personne est suspecte. Le texte des manuscrits donne ἔξει, qui est évidemment altéré. On a corrigé ce mot de différentes manières. Je traduis comme s'il y avait εἰ μὴ παράξει ἑαυτό, déjà proposé par Coraï.

Le principe dirigeant n'a par lui-même aucun besoin extérieur, à moins qu'il ne s'en crée; par suite, il est tranquille et libre, à moins qu'il ne se trouble et ne s'embarrasse lui-même.

## 17

Le bonheur c'est d'avoir un bon génie ou *un bon principe dirigeant*<sup>1</sup>. Que viens-tu donc faire ici, ô imagination? Va t-en, par les Dieux! comme tu es venue; je n'ai pas besoin de toi. Tu es venue selon ta vieille habitude. Je ne t'en veux pas, mais va t-en.

## 18

Crains-tu le changement? Mais rien peut-il se produire sans changement? Le changement n'est-il pas ce qu'il y a de plus cher<sup>2</sup> et de plus propre à la nature universelle? Toi-même peux-tu prendre un bain sans changer les souches pour le chauffer<sup>3</sup>? Peux-tu te nourrir sans changer tes aliments? Peut-on subvenir à aucune des nécessités de la vie sans changement? Eh bien, que tu changes toi-même, ne vois-tu pas que c'est la même chose et que c'est également nécessaire à la nature universelle?

## 19

A travers la matière universelle, comme à travers un torrent, passent tous les corps; ils ne font qu'un<sup>4</sup> avec elle et coopèrent avec elle comme nos membres entre eux<sup>5</sup>.

1. J'ai écrit en italique les mots qui traduisent ἡ ἀγαθόν. L'absence d'article prouve qu'ἀγαθόν n'est pas employé comme un substantif, et que cet adjectif se rapporte à un nom qui a disparu. Ce ne peut être qu'ἡγεμονισμόν, [qui a été conjecturé par Gataker et que M. Stieh a admis dans son texte. Sur l'identité du « génie » et du « principe directeur », cf. *supra* V, 27, et la note.]

2. [Cf. *supra* IV, 36.]

3. [M. Couat ne dit pas s'il préfère ici la leçon des manuscrits d'extraits de Marc-Aurèle, μεταβάλλης, ou celle de la vulgate, μεταβάλλη. Les deux, l'actif et le moyen, peuvent, en effet, s'admettre également. Le tour même de la phrase, qui commence par σὺ δὲ αὐτός, témoigne d'ailleurs que nous avons affaire ici à une seconde personne; par suite, que μεταβάλλη n'est pas pris intransitivement avec τὰ ξύλα pour sujet. C'est sans doute pour affirmer ce sens que M. Couat a ajouté ici un ou deux mots qui manquent au texte grec.]

4. [Couat : « ils font même nature qu'elle. » Var. : « ils font corps avec elle. » — Cette seconde version, qui est celle du second manuscrit, me paraît seule traduire exactement συμφυῆ. Je l'ai modifiée pour éviter la fâcheuse répétition du mot « corps ».]

5. τὰ ἡμέτερα μέρη. Le texte de l'article 13 du même livre : οἶον... τὰ μέλη κτλ., nous autorise à lire ici μέλη plutôt que μέρη.

Combien le temps n'a-t-il pas englouti de Chrysippes, de Socrates, d'Épictètes? Fais la même réflexion à propos de tout homme et de toute chose <sup>1</sup>.

## 20

Une seule chose me tourmente, c'est la crainte de faire ce que la constitution de l'homme ne veut pas ou d'agir autrement qu'elle ne le veut, ou de faire ce qu'elle ne veut pas en ce moment.

## 21

Bientôt, tu auras tout oublié; bientôt aussi, tu seras oublié de tout.

## 22

C'est le propre de l'homme d'aimer ceux qui le frappent. Tu y arriveras en te souvenant qu'ils sont tes frères, qu'ils ont agi par ignorance, qu'ils sont coupables sans le vouloir <sup>2</sup>, que vous mourrez bientôt les uns et les autres, et, avant tout, qu'on ne t'a pas fait de mal, puisqu'on n'a pas rendu le principe directeur de ton âme pire qu'il n'était auparavant <sup>3</sup>.

## 23

Avec la substance universelle, comme avec une cire, la nature universelle vient de fabriquer un cheval; elle l'a ensuite défait et s'est servie de la même matière <sup>4</sup> pour créer un arbre,

1. [Zeller (*Phil. der Gr.*, III<sup>2</sup>, p. 155, en note) rapproche ce passage de l'article XI, 1, où est affirmée la « renaissance périodique » (περιοδική παλιγγενεσία) de l'univers: les Socrates, les Chrysippes et les Épictètes dont nous parle ici Marc-Aurèle ne seraient en réalité qu'un Socrate, un Chrysippe, un Épictète, qui aurait revécu — qui peut dire combien de fois? — la même vie au retour du même moment de chaque « grande année » (*supra* V, 13, note finale). A ce compte, ce texte ne prouverait pas, comme l'a cru Pierron, qu'Épictète fût mort à l'époque où son admirateur écrivait les *Pensées*.]

2. [Mêmes idées, II, 1; un peu partout, dans les *Pensées*, revient le précepte socratique que « nul n'est méchant volontairement ».]

3. [C'est à lui seul que le méchant fait tort (IV, 26; IX, 4; V, 22 : voir la note rectifiée aux *Addenda*), de même que l'homme de bien « s'oblige tout le premier » (VII, 13).]

4. [Voici encore un texte qui nous démontre l'équivalence parfaite des mots οὐσία et ὑλη (« substance » et « matière ») dans la langue du Portique. Ils se présentent ici à deux lignes d'intervalle, et pourraient permuter sans inconvénient. Pour éviter au lecteur toute méprise sur le sens du mot « substance », j'ai constamment traduit οὐσία comme ὑλη par « matière ». Cf. IV, 21, note finale; et, un peu plus haut, la pensée VII, 10.]



puis un homme, puis quelque autre chose<sup>1</sup>. Chacun de ces êtres n'est apparu<sup>2</sup> que pour peu de temps. Il n'est pas plus extraordinaire pour un coffre d'être détruit que d'être construit.

## 24

[Un visage irrité est tout à fait contraire à la nature; il en résulte souvent que l'éclat de la beauté disparaît et finit par s'éteindre sans pouvoir jamais se ranimer. Mais ce qu'il faut tâcher de comprendre, c'est que la colère elle-même est contre la raison; car, si nous perdons jusqu'au sentiment de nos fautes, quel motif de vivre nous reste-t-il 3?]

## 25

La nature qui régit l'univers va bientôt changer toutes les choses que tu vois; de leur matière<sup>4</sup> elle en fera d'autres, et d'autres encore de la matière de celles-ci, afin que le monde soit toujours jeune.

1. [Après avoir rappelé la démonstration (cf. *supra* IV, 14, note finale) par laquelle Posidonius établit que l'« individu » ne se distingue pas de sa « matière », Stobée (*Ecl.*, I, 436), voulant prouver que l'« individu » est pourtant autre chose que sa « matière », emprunte à Mnésarque une série de comparaisons analogues à celles qu'apporte Marc-Aurèle en ce passage. « Si l'on modèle un cheval, par exemple, » dit Mnésarque, « puis qu'on le brise sous nos yeux et qu'on en fasse un chien, ne pourrions-nous pas dire que quelque chose est qui n'était pas? » En définitive, tout change pour les Stoïciens, sauf deux choses : la somme totale de matière dans le monde, et, dans l'individu, pendant le temps qu'il vit ou dure, le principe formel qui le définit.]

2. [Sur la traduction d'ὑπέστη, cf. *supra* IV, 14, note 1.]

3. [J'ai traduit le plus littéralement possible cette pensée, qui manque dans le manuscrit d'Aug. Couat. Le texte en est profondément altéré. Pour éviter des restitutions arbitraires, je me suis borné à des corrections très simples, permettant de construire la phrase la plus difficile. Au lieu de ὅταν πολλάκις ἐναποθνήσκειν ἢ πρόσχημα », j'ai lu « ὅθεν πολλάκις ἐναποθνήσκει τὸ πρόσχημα ». Ces corrections suffisent à assurer la suite des idées. Il me semble, en effet, que la pensée se partage en deux démonstrations parallèles dont les termes importants se correspondent de l'une à l'autre : παρὰ φύσιν et παρὰ τὸν λόγον, — ἐναποθνήσκει et τίς τοῦ ζῆν αἰτία; — enfin τὸ ἐπίκοτον τοῦ προσώπου et αὐτῷ τούτῳ (qu'on pourrait corriger en αὐτὸ τοῦτο, c'est-à-dire αὐτὸ τὸ ἐπίκοτον). Le nœud de la pensée est, à mon sens, dans ces mots αὐτὸ τοῦτο ou αὐτῷ τούτῳ, qui opposeraient la colère à l'expression de la colère. Ceux qui ont traduit αὐτῷ τούτῳ παρακολουθεῖν πειρῶ par « Tâche de comprendre par là » ou « de conclure de là » n'ont pas rendu compte d'αὐτῷ, et ont dû imaginer, devant l'expression παρὰ τὸν λόγον (ἐστὶ), un sujet nouveau qui permit d'entendre la dernière phrase.

Si l'on admet les explications qui précèdent, on verra dans cette dernière phrase le développement non des mots παρακολουθεῖν πειρῶ (« tâche de comprendre »), mais bien de : ὅτι παρὰ τὸν λόγον (« la colère est contre la raison »). La colère nous enlève la conscience de notre faute, comme l'expression de la colère détruit l'harmonie des traits.]

4. [Couat : « substance. » — Cf. VII, 23, et la 1<sup>re</sup> note.]

## 26

Lorsque quelqu'un s'est mal conduit à ton égard, demande-toi tout de suite quelle idée du bien ou du mal lui a inspiré cette conduite. Cette considération t'inspirera de la pitié pour lui; tu n'auras plus ni étonnement ni colère. Ou, en effet, tu as encore la même idée que lui ou une idée semblable de ce qui est bien : tu dois donc lui pardonner. Ou, au contraire, tu ne juges plus comme lui du bien et du mal : il ne t'en sera que plus facile de te montrer bienveillant pour son aveuglement.

## 27

Ne pense point aux choses que tu n'as pas, comme si elles étaient plus agréables que celles que tu as<sup>1</sup>; fais plutôt le compte des biens les plus précieux que tu possèdes, et souviens-toi avec reconnaissance de ce qu'il aurait fallu faire pour les rechercher, si tu ne les avais pas. Prends garde en même temps, à force d'y trouver du plaisir, de t'habituer à les estimer au point d'être troublé si jamais ils venaient à te manquer.

## 28

Concentre-toi en toi-même! La nature du principe raisonnable qui nous dirige est de se suffire à soi-même en agissant conformément à la justice, et d'y trouver la tranquillité<sup>2</sup>.

## 29

Efface tes impressions, contiens l'agitation de ton âme<sup>3</sup>. Circonscrie dans la durée le moment présent<sup>4</sup>. Connais les événements de la vie, de la tienne comme de celle d'autrui<sup>5</sup>.

1. [Couat : « comme si elles étaient agréables, » — et, en note : « ὡς ἤδη ὄντα a été ingénieusement corrigé en ἡδέα ὄντα par Schultz. » — Cette conjecture a été parachevée par Rendall, qui a lu ἡδίω ὄντα, et permis ainsi de comprendre (en l'imputant à l'iotacisme) l'erreur des scribes.]

2. [Cf. *passim*, et notamment VI, 8, et la note.]

3. [Cf. *supra* VI, 28, et autres textes cités en note.]

4. [Couat : « circonscris le temps à mesure qu'il s'avance. » — Cf. VI, 36, 1<sup>re</sup> note.]

5. [Couat : « observe ce qui arrive à toi ou à un autre. » — Γνωρίζω ne signifie pas « observer », mais « connaître », — soit « savoir », soit « comprendre ». Je préciserai le sens de τὸ συμβαίνον lorsque, à l'article VIII, 7, nous rencontrerons ce mot ou plutôt son dérivé (σύμβασις), dans une énumération où figurent encore, comme ici,

Divise et partage tout objet<sup>1</sup> en principe efficient et en matière<sup>2</sup>. Pense à la dernière heure. Si l'on a commis une faute envers toi, laisse cette faute à son auteur.

## 30

Il faut suivre ce qu'on nous dit en y appliquant fortement notre pensée; il faut que notre esprit<sup>3</sup> pénètre dans les choses et dans leurs causes.

## 31

Éclaire-toi de simplicité, de pudeur, d'indifférence pour tout ce qui est entre la vertu et le vice<sup>4</sup>. Aime le genre humain. Suis Dieu<sup>5</sup>. Voici un poète<sup>6</sup> qui dit : « Tout est réglé par des lois. » On dit aussi<sup>7</sup> que les éléments seuls

le temps, le principe efficient et la matière. La proposition tout entière est aisément expliquée par la dernière phrase de la pensée IV, 33, et la première de la pensée IV, 44. Nous y retrouvons, en effet, le mot τὸ συμβαίνον, à côté de l'adjectif γὰρσις. Marc-Aurèle a voulu dire ici : « Fais que tous les événements de la vie te soient connus lorsqu'ils l'arriveront; — ne sois pas surpris de ce qui peut l'arriver. »

1. [Cf. *supra* VI, 3 et 4, en notes.]

2. [Coutat : « en matière et en forme. » — Cf. IV, 21, note finale.]

3. [Aristote distingue très nettement la νόησις du νοῦς : l'une est la pensée en acte, l'autre la pensée en puissance. La théorie de la puissance et de l'acte n'est pas stoïcienne; et ici, en particulier, on ne saurait voir une antithèse entre νόησις et νοῦς sans la chercher aussi entre τοῖς λεγομένοις et τὰ γινόμενα. Or, il est évident que les deux phrases qui constituent cette pensée se complètent et ne s'opposent pas. Même elles échangeraient sans inconvénient leurs premières moitiés : en effet, on ne s'étonnerait pas de lire τοῖς γινόμενοις au lieu de τοῖς λεγομένοις; et nous avons rencontré à l'article VI, 53, les mots : ἐν τῇ ψυχῇ τοῦ λέγοντος γένου. — S'il y a pour Marc-Aurèle une différence de νοῦς à νόησις, c'est simplement celle que marque le suffixe -σις; comme ποιήσις est l'action de ποιεῖν, νόησις est l'action de νοεῖν, ou l'action du νοῦς. Dès lors, les substantifs employés s'expliquent aisément par les verbes qui les précèdent; et il est, en effet, presque indifférent de dire : « Faire entrer sa pensée dans... » ou « appliquer l'action de sa pensée à... »]

4. [C'est-à-dire « pour tout ce qui n'est ni la vertu ni le vice », et non, comme le laisse entendre un mot que j'ai dû supprimer dans la traduction de M. Coutat, « pour tout ce qui est intermédiaire entre la vertu et le vice. » Il n'y a pas de passage de l'un à l'autre, donc pas de milieu entre eux, bien que, pour les Stoïciens et Marc-Aurèle en particulier, les choses indifférentes s'appellent aussi bien τὰ μέσα que τὰ ἀδιάφορα.]

5. [C'est-à-dire : « sois libre. » — Cf. III, 9, et VII, 67, derniers mots.]

6. [D'ailleurs inconnu : les mots cités sont une fin d'hexamètre.]

7. Voici encore un passage inintelligible. Les manuscrits donnent ἔτι εἰ δαίμονα τὰ στοιχεῖα. Ces mots n'offrent aucun sens. La phrase qui suit immédiatement indique que deux opinions viennent d'être produites, dont une seulement doit être retenue. La première de ces opinions : « πάντα νομιστί, » est empruntée par Marc-Aurèle à un poète. La seconde se trouve donc dans les mots ἔτι εἰ δαίμονα τὰ στοιχεῖα. Partant de là, on est conduit à lire ἔτι δέ, ou ἔτι δὲ καί, ὅτι δέ, ou ὅτι δὲ καί, ἔνιοι δέ, ou ἔνιοι δὲ καί. Ces mots, opposés à ἐκείνος μὲν φησιν, annoncent la seconde maxime qui va suivre. Cette maxime se cache sous les mots δαίμονα τὰ στοιχεῖα, qui n'ont pas de sens, et elle appartient soit au poète déjà cité, soit à un autre auteur. Que peuvent être, d'ailleurs, les mots représentés par δαίμονα τὰ στοιχεῖα? Si on lit, comme nous

existent. Il suffit de se rappeler que tout est réglé par des lois<sup>1</sup>.

## 32

Sur la mort. S'il n'y a que des atomes<sup>2</sup>, elle n'est qu'une dispersion; si le monde est un tout<sup>3</sup>, elle n'est qu'extinction ou déplacement<sup>4</sup>.

## 33

Sur la douleur. Si elle est intolérable, elle nous emporte; si elle dure, c'est qu'elle est supportable; la pensée peut, d'ailleurs, en s'isolant<sup>5</sup>, assurer sa tranquillité, et le principe dirigeant demeure intact. C'est aux parties maltraitées par la douleur de dire, si elles le peuvent<sup>6</sup>, ce qu'elles ont à dire.

## 34

Sur la gloire. Vois leurs<sup>7</sup> pensées; vois ce qu'elles fuient et ce qu'elles poursuivent. Vois aussi comment les couches

l'avons fait, ἔτι δὲ καί, ou ἔνιοι δέ, il ne reste plus que μόνα τὰ στοιχεῖα. Mais ces mots peuvent être conservés et l'on arrive au sens que j'ai donné: «on dit aussi que les éléments seuls existent.» Cette affirmation contredit la précédente; elle n'est donc pas du même auteur, et c'est pour cela que j'ai écrit les mots «on dit», qui interprètent le texte. Nous nous trouvons ainsi en présence d'une idée fréquente dans Marc-Aurèle. Il répète plusieurs fois qu'il y a, pour expliquer le monde, deux hypothèses possibles: Dieu, c'est-à-dire la raison universelle, ou les atomes; l'ordre ou le hasard. Dans les deux hypothèses, le sage doit être tranquille; mais la plus vraisemblable des deux est la première. Marc-Aurèle dirait donc, en somme, dans le passage qui nous occupe: «L'un prétend que tout est réglé par des lois, l'autre qu'il n'y a que des éléments. Il suffit, pour la conduite de la vie, de se rappeler la première de ces affirmations.» Ainsi le texte peut s'expliquer aisément, si, en touchant à peine au texte donné par les manuscrits, on sous-entend φασὶν ou φησὶν dans la seconde proposition.

1. Ἡδὴ λίαν ὀλίγα. J'ai supprimé dans ma traduction ces trois mots par lesquels se termine la pensée; je n'ai pu arriver à leur trouver aucun sens satisfaisant. — [On pourrait les entendre, à la rigueur, en donnant à λίαν un sens qu'il a assez souvent dans les *Pensées* (X, 7, dernière phrase; VII, 67, seconde phrase; VII, 24, première phrase), non celui de «trop», mais celui de «tout à fait». «Je pense, aurait dit Marc-Aurèle, que ces préceptes sont assez peu nombreux;» en d'autres termes: «Est-ce trop te demander?» — Avec M. Stich, je considère comme une glose cette phrase pénible et dépourvue d'intérêt; c'est pourquoi je ne l'ai point admise dans la traduction.]

2. [Var.: «Si nous sommes faits d'atomes...;» — plus loin: «si nous sommes un tout.»]

3. J'ai suivi la correction nécessaire indiquée par Casaubon: εἰ δ' ἐνωσις, au lieu de ἢ ἐνωσις. Il est facile de voir, d'après la construction de la phrase, comment le copiste a été conduit [l'iotacisme aidant] à écrire ἢ au lieu de εἰ.

4. [Cf. *supra* IV, 21, 1<sup>re</sup> et dernière notes.]

5. [On peut, ce me semble, admettre cette traduction de κατ' ἀπόληψιν. Mais j'aimerais mieux, pour ma part, lire κατ' ἀνάληψιν, qui serait beaucoup plus clair. — Rapprocher de cette phrase le début de l'article IV, 3, et tout l'article VII, 28.]

6. [Cf. VII, 16, 3<sup>e</sup> note.]

7. [Sur ce mot «leurs» (en grec αὐτῶν), cf. IV, 16; IV, 38; VI, 6, et les notes.]

supérieures d'un tas de sable accumulées sur les inférieures les cachent successivement. De même, dans la vie, ce qui s'élève en dernier lieu cache bien vite ce qui l'avait précédé.

## 35

Pensée de Platon. « Penses-tu qu'une vaste intelligence capable d'embrasser toute la durée et toute la substance considère la vie humaine comme quelque chose de grand? — C'est impossible, dit-il. — Cet homme ne regardera donc pas non plus la mort comme quelque chose d'extraordinaire? — Certes non <sup>1</sup>. »

## 36

Pensée d'Antisthène. « C'est le rôle d'un roi de faire du bien pendant qu'on dit du mal de lui <sup>2</sup>. »

## 37

Il est honteux que le visage obéisse à la pensée, se compose et s'arrange comme elle le veut, tandis qu'elle ne peut pas se composer et s'arranger elle-même.

## 38

« Il ne faut pas s'irriter contre les choses, car elles s'en soucient fort peu <sup>3</sup>. »

## 39

« Donne de la joie aux Dieux immortels et à nous <sup>4</sup>. »

## 40

« Il faut moissonner la vie comme les épis féconds; il faut que les uns mûrissent et les autres non <sup>5</sup>. »

## 41

« Si mes deux enfants et moi nous avons été négligés par les Dieux, cela même a une raison <sup>6</sup>. »

1. [*République*, VI, 486.]

2. [Épictète, IV, 6 : Βασιλικόν, ὃ Κῦρε, πράττειν μὲν εὖ, κακῶς δ' ἀκούειν.]

3. Euripide, *Bellérophon*.

4. Origine inconnue.

5. [Euripide, *Hypsipyle*.]

6. Origine inconnue.

## 42

« Le bien et la justice sont avec moi <sup>1</sup>. »

## 43

Il ne faut ni se lamenter avec personne ni s'agiter.

## 44

Pensées de Platon. « Et moi je lui répondrais justement en ces termes : « Tu as tort, mon ami, de croire qu'un homme » de quelque valeur doive calculer la chance qu'il a de vivre » ou de mourir, au lieu d'examiner seulement si chacune de » ses actions est juste ou injuste, digne d'un homme de bien » ou d'un méchant. »

## 45

« Oui, Athéniens, en vérité, je suis d'avis que tout homme doit affronter le danger au poste qu'il s'est assigné lui-même, le jugeant le meilleur, ou que lui a assigné son chef. Il ne doit tenir compte ni de la mort ni de quoi que ce soit, au prix de la honte <sup>2</sup>. »

## 46

« Mais prends garde, mon ami, que le courage et la vertu ne soient tout autre chose que de conserver la vie aux autres et à soi-même : n'est-il pas vrai que l'homme véritablement digne de ce nom doit laisser de côté tout souci de la durée de son existence, ne point s'attacher à la vie, mais s'en remettre à Dieu de ce soin, et, se fiant à cet adage des femmes, que personne ne peut éviter le destin, chercher, en outre, de quelle manière il usera le mieux possible du temps qu'il doit vivre <sup>3</sup> ? »

## 47-48

« Considère les mouvements des astres comme si tu les suivais dans leur course, et réfléchis aux changements réciproques des éléments. De telles idées nous purifient des souillures de la vie terrestre. »

1. Aristophane, *Acharniens*, 661.

2. [*Apologie*, 28, comme la citation précédente.]

3. [*Gorgias*, 512.]

Cette pensée de Platon est belle. Ainsi <sup>1</sup>, quand on discourt sur les hommes, il faut considérer comme d'un lieu élevé <sup>2</sup> [toutes] les choses de la terre, troupeaux, armées, labours, mariages, divorces, naissances, morts, agitation des tribunaux, contrées désertes, races variées et barbares, fêtes, lamentations, places publiques, tout ce mélange, tout cet ordre fait d'éléments contraires.

## 49

Remonte dans ta contemplation jusqu'aux événements passés. Que de changements d'hégémonies ! Tu peux aussi prévoir l'avenir. Il sera tout pareil au passé. Nous ne pouvons pas sortir

1. [Var. : « Voici une belle pensée de Platon : quand on discourt — » — Cette version est la première de M. Couat. Il n'avait pas pensé d'abord à réunir les articles 47 et 48 que les manuscrits et, d'après eux, les divers éditeurs ou traducteurs de Marc-Aurèle s'accordent à séparer.

De toute façon, l'une au moins des deux pensées — ou des deux parties de la pensée unique — doit être attribuée à Platon : la première, si l'on rapporte à ce qui précède les mots *καλὸν τὸ τοῦ Πλάτωνος*, — la seconde, si on les rapporte à ce qui suit et si l'on considère que les mots *καὶ δὴ* appartiennent déjà à la citation ainsi annoncée ; — toutes les deux, si l'on ouvre les guillemets après *καὶ δὴ*, qu'on traduirait par : « Et encore. » Dans ce cas, les mots *τὸ τοῦ Πλάτωνος* désigneraient l'article 47 ; les mots *καὶ δὴ* annonceraient l'article 48. Mais il faut reconnaître que *καὶ δὴ καὶ* et surtout *καὶ δὴ καὶ τὸ* introduiraient beaucoup mieux que *καὶ δὴ* une citation nouvelle ; aussi aucun éditeur ni traducteur ne s'est-il arrêté à la troisième hypothèse.

Si donc il faut choisir entre les deux pensées 47 et 48 celle qui peut être de Platon, — ni l'une ni l'autre n'appartenant aux œuvres conservées du philosophe, — voici trois motifs de se décider pour la première : 1° Elle achèverait naturellement, au lieu de l'interrompre, la série des citations de Platon qui commence à l'article 44. — 2° Elle semble justifier l'étude de l'astronomie ; or les sciences n'attiraient pas Marc-Aurèle (voir, un peu plus bas, la 3° note à la pensée 67), tandis que « nul n'entraîna chez Platon s'il n'était géomètre ». — 3° Les deux articles que distinguent dans les textes les numéros 47 et 48 ont exactement le même objet : il y a donc ici soit une citation suivie d'un commentaire, soit une pensée de notre auteur justifiée par une citation qui la suit. La copule *καὶ δὴ* relie naturellement ces deux parties d'un même tout ; mais, dans la seconde hypothèse, ne devrait-elle pas être placée avant *καλὸν τὸ τοῦ Πλάτωνος* ? — Je pourrais, enfin, tirer argument du style des deux articles, au moins de celui du second, où l'accumulation de treize substantifs énumérés sans l'aide d'une particule intermédiaire, et l'antithèse finale de *παμμυγῆς* à *συγκοσμούμενον* décèlent la manière de Marc-Aurèle ; pour l'article 47, si l'expression *τὸν ῥύπον τοῦ χαμαὶ βίου* est platonicienne, les verbes à deux préfixes *συμπεριθέρσασα* et *ἀποκαθαίρουσι* et le tour même des phrases infinitives me laisseraient incertain.

En ce qui concerne tout le passage, je crois donc très solides les dernières conclusions de M. Couat, qui contredit ici tous les autres traducteurs français. Elles étaient déjà indiquées par la ponctuation du texte de M. Stich, qui n'est pourtant pas allé jusqu'à réunir en une seule les deux pensées.]

2. *ἄνωθεν κατὰ ἀγέλας* : *κατὰ*, corrigé en *κάτω* par Casaubon, paraît, en effet, fautif. Un lien semble nécessaire entre *ἐπισκοπεῖν ἄνωθεν* et l'énumération qui commence par *ἀγέλας*. Il est donc possible que le texte soit altéré, mais le sens n'est pas douteux.

[Pour ma part, je lirais volontiers *πάντα*, au lieu de *κατὰ* ou de *κάτω*, et je ponctuerais ainsi : *ἐπισκοπεῖν δεῖ καὶ τὰ ἐπίγεια, ὥσπερ ποθὲν ἄνωθεν, πάντα ἀγέλας κτλ.*]

du rythme des choses qui se passent présentement. Observer quarante ans de la vie humaine<sup>1</sup> est donc la même chose que d'en observer dix mille. En effet, que verras-tu de plus?

## 50

Autre pensée :

« Ce qui est issu de la terre rentre dans la terre; ce qui est né de l'éther retourne à l'espace céleste<sup>2</sup>. »

Sinon<sup>3</sup>, ce sont des combinaisons d'atomes qui se désagrègent; de même ensuite se dispersent ces éléments insensibles.

## 51

Encore :

« Par des mets, des boissons et des sortilèges, ils essaient de détourner la marche de la destinée, et d'éviter la mort. Il faut supporter le vent qui souffle, envoyé par les Dieux, et souffrir des maux lamentables<sup>4</sup>. »

1. [Cf. XI, 1 : « Un homme de quarante ans... a vu tout ce qui fut et tout ce qui sera. »]

2. Euripide, *Chrysis*.

3. [Couat : « En d'autres termes, les atomes entrelacés se désagrègent, et de même les éléments insensibles se dispersent, » et, en note :

« ἢ τοῦτο... καὶ τοιοῦτος. Gataker a cru que ἢ et καὶ étaient corrélatifs et qu'il fallait répéter ἢ au lieu de καὶ. Mais il n'y a point, à mon avis, d'opposition entre les deux membres de phrase. Marc-Aurèle n'oppose pas, comme il l'a fait ailleurs, les atomes et l'unité de l'univers; il interprète seulement la pensée d'Euripide qu'il vient de citer, et la traduit dans le langage philosophique. Le premier ἢ signifie : « ou si l'on veut s'exprimer autrement, » ce que j'ai traduit par la locution française : « en d'autres termes; » le καὶ qui précède τοιοῦτος marque simplement la continuation de la même idée. »

On peut garder de cette note toute la critique de la conjecture de Gataker; il est certain, en effet, que les « éléments insensibles » dont parle Marc-Aurèle sont les atomes eux-mêmes, dont la dispersion suit naturellement la dissolution de tous les corps qu'ils avaient formés. Encore faudrait-il expliquer les deux mots τοιοῦτός τις, après la conjonction καί. Marc-Aurèle veut-il dire que la « dispersion » est *comme* la « dissolution », également fatale ou aveugle? C'est ce que j'ai cru pouvoir comprendre. — Manque-t-il dans nos manuscrits, à côté de δίαλυσις, une épithète signifiant « fatale » ou « aveugle », qui rendait clair τοιοῦτός τις? — Ou bien, τοιοῦτός τις est-il substitué ici à ποιός τις? — Ou bien est-ce une glose?

Quoi qu'il en soit, toute la partie de la pensée qui suit la citation d'Euripide nous place incontestablement dans l'hypothèse atomiste. Dès lors est-il possible de voir en elle la suite et le développement naturel de la citation? Les vers d'Euripide demandent à être rapprochés de telle pensée (*supra* IV, 4, 2<sup>e</sup> note) où Marc-Aurèle, cette fois un peu trop absolu et téméraire, affirme *expressément* que chaque élément *retourne d'où il vient*, — et aussi de celle (*infra* X, 7, depuis les mots : ἢ τροπή, τοῦ μὲν στερεμνίου εἰς τὸ γεῶδες jusqu'à la fin) où il se corrige et déclare avec plus de précision que chaque élément *s'en va vers son semblable*. Ce sont déjà des vers stoïciens.

La présente pensée est donc un dilemme, le même que nous avons rencontré un peu plus haut (VII, 32) et que nous retrouverons à l'article X, 7. Le mot ἢ en sépare les deux alternatives.]

4. Euripide, *Suppliantes*, 1111. [Var : « et souffrir sans se lamenter. »]



## 52

Que l'on soit <sup>1</sup> plus habile lutteur <sup>2</sup> que toi, mais non plus dévoué au bien commun, ni plus modeste, ni plus intrépide <sup>3</sup> en face des événements, ni plus indulgent pour l'aveuglement du prochain.

## 53

Quand on peut accomplir un acte conforme à la raison commune aux Dieux et aux hommes, on n'a rien à craindre : car on ne doit appréhender aucun dommage, dès qu'on peut trouver profit à diriger <sup>4</sup> son énergie dans la bonne voie, celle que marque <sup>5</sup> la constitution.

## 54

Partout et toujours il dépend de toi de te contenter pieusement des conjonctures présentes, de traiter avec justice les hommes avec lesquels tu es présentement en rapport, de mettre tout ton art à éclaircir l'idée présente en ce moment à ton esprit, afin qu'il ne s'y glisse rien dont tu ne sois parfaitement sûr <sup>6</sup>.

## 55

Ne regarde pas autour de toi dans le principe directeur d'autrui <sup>7</sup>; mais regarde en face de toi où te conduit la nature, la nature universelle par ce qui t'arrive, ta nature propre par

1. [Var. : « on peut être plus habile... » — Cette traduction semble justifiée par l'emploi constant dans le texte grec de la négation οὐ; mais la pensée, ainsi entendue, manque de modestie. Rapprocher l'article V, 5. Je crois qu'il faut sous-entendre ici, au début de la pensée, qui est à peine rédigée, un ou deux mots qui signifieraient : « Puisse-t-on dire de toi : Un tel est plus habile, etc... »]

2. J'ai adopté la leçon καθολικώτερος, admise par les éditeurs, et la seule intelligible.

3. Peut-être, au lieu de εὐτακτότερος, faut-il lire ἀτακτότερος; le manuscrit A donne ἀτακτότερος.

4. [Couat : « dès qu'il est possible d'atteindre un but utile en dirigeant... » — Les Stoïciens ne considèrent comme « profit » (ὠφέλεια) que le profit moral, et ils disent (cf. XI, 4) qu'on s'oblige soi-même en obligeant les autres. Cf. *infra* VII, 74, et la note; IX, 12, en note.]

5. [Couat : « dans le sens que marque... » — De cette façon, εὐδοκίας n'est pas traduit.]

6. [Couat : « d'inintelligible. » — La φαντασία κταληπτικὴ — dont nous avons donné la définition un peu plus haut (VII, 13, avant-dernière note) — est pour les Stoïciens le criterium de la vérité.]

7. [Couat : « comment se conduisent les autres. » — Cf. *supra* VI, 18.]

ce que tu as à faire<sup>1</sup>. Chacun doit agir suivant sa constitution<sup>2</sup>; or tout le reste a été fait pour les êtres raisonnables, puisque partout l'inférieur a été fait pour le supérieur; quant aux êtres raisonnables, ils ont été faits les uns pour les autres. Ce qui est supérieur dans la constitution de l'homme, c'est donc le sentiment de la solidarité. En second lieu, vient la résistance aux ébranlements que subit le<sup>3</sup> corps, car c'est le propre de la raison et de la pensée, dans leurs mouvements, de s'enfermer dans leur domaine et de ne se laisser vaincre ni par les mouvements de la sensation ni par ceux des tendances, qui tous les deux appartiennent à la vie animale. Le mouvement de la pensée veut la prééminence; il ne consent pas à obéir. Cela est juste, puisque la pensée est faite pour se servir des autres forces. En troisième lieu, il est dans la constitution de l'être raisonnable<sup>4</sup> de réfléchir et de ne pas se laisser tromper. Que le principe dirigeant s'attache à ces règles et poursuive tout droit sa route; il aura ainsi ce qui est à lui<sup>5</sup>.

## 56

Il faut, comme si l'on était mort, ou comme si l'on n'avait dû vivre que jusqu'au moment présent, vivre toujours le reste de notre existence comme par surcroît et conformément à la nature.

## 57

Aime uniquement ce qui t'arrive, la destinée qui a été faite pour toi! Que peut-il y avoir de mieux réglé<sup>6</sup>?

## 58

A propos de chaque événement de ta vie, aie devant les yeux ceux à qui pareille chose est arrivée, et qui en ont été affligés,

1. [Ces deux natures sont, d'ailleurs, d'accord entre elles. Cf. *supra*, p. 80, note finale.]

2. [Nous voyons une fois de plus ici combien sont parentes, pour Marc-Aurèle, les notions de « constitution » et de « nature ». Ce qui suit va nous montrer l'idée de finalité inséparable de celle de la « constitution ». Cf. *supra* VI, 44, note finale.]

3. [Couat : « aux penchants du corps. » — Cf. *supra* III, 6, 4<sup>e</sup> note; V, 26, 2<sup>e</sup> et 6<sup>e</sup> notes, etc.]

4. [Couat : « la nature de la raison est de... »]

5. [Var. : « tout ce qu'il lui faut. »]

6. [Var. : « Quoi de plus en harmonie avec les choses ? »]

surpris, et se sont plaints. Où sont-ils maintenant? Ils ont disparu. Pourquoi donc veux-tu les imiter? Pourquoi, laissant ces agitations contraires à la nature à ceux qui les provoquent et les subissent, ne t'appliques-tu pas de toute ta force à tirer parti des événements <sup>1</sup>? Ils te seront utiles, en effet, en devenant la matière de ton effort <sup>2</sup>. Mets seulement ton attention et ta volonté à conserver dans toutes tes actions ta beauté morale, et souviens-toi <sup>3</sup> [en outre] que l'objet même de l'action est indifférent.

## 59

Regarde au dedans de toi-même! C'est au dedans qu'est la source du bien; elle peut [toujours] en jaillir, pourvu que tu fouilles toujours.

## 60

Il faut que le corps lui-même ait une attitude ferme et ne s'abandonne ni dans ses mouvements ni dans son maintien. La pensée se manifeste sur le visage et y fait régner l'expression de l'intelligence et de la modestie; il faut aussi demander au corps tout entier quelque chose d'analogue. Mais que ce soit toujours sans affectation.

## 61

L'art de vivre ressemble à celui de la lutte plus qu'à celui de la danse; il faut y être prêt aux coups imprévus et les attendre debout, sans tomber.

## 62

Examine sans cesse ce que valent ceux dont tu voudrais invoquer le témoignage, et ce qu'est leur principe dirigeant.

1. [Coutat : « à en faire ton profit. » — Αὐτοῖς ne peut représenter ici que le neutre τὰ αὐτὰ de la première phrase. — Théorie de l'ὑπεξαίρεσις : *supra* IV, 1, dernières lignes et note finale.]

2. Ὡς σου ἔσται. Gataker a corrigé avec raison σου et substitué σοι.

3. μέμνησο ἀμφοτέρων ὅτι καὶ διάφορον. Le mot διάφορον est évidemment altéré, et il faut lire, avec Gataker, ἀδιάφορον. Marc-Aurèle veut dire que toute action est par elle-même indifférente et peut être une occasion de vertu.

Le mot ἀμφοτέρων, dans cette même phrase, ne se comprend pas seul. Gataker a proposé ἐπ' ἀμφοτέρων, qui ne me paraît guère meilleur. Les deux alternatives indiquées par ce mot ne sont pas suggérées par ce qui précède. Il est probable qu'il y a une lacune après ὅτι et qu'il faut traduire : souviens-toi de deux choses..... et que, etc. Le premier membre de la proposition a été omis.

[Les mots qui manquent ne seraient-ils pas simplement ἐκείνου τε, rappelant ce qui précède? Je lirais volontiers : καὶ μέμνησο ἀμφοτέρων, ἐκείνου τε καὶ ὅτι ἀδιάφορον κτλ.

Tu ne blâmeras plus les erreurs involontaires<sup>1</sup> et tu n'auras plus besoin de leur témoignage, quand tu auras été jusqu'à la source de leurs opinions et de leurs tendances.

## 63

C'est malgré elle, dit le philosophe<sup>2</sup>, qu'une âme, quelle qu'elle soit, est privée de la vérité. Il en est donc de même de la justice, de la tempérance, de la bienveillance et de toute vertu semblable. Il est tout à fait nécessaire de ne jamais l'oublier ; tu seras alors plus doux pour tout le monde.

## 64

A propos de toute douleur, rappelle-toi qu'elle n'a rien de honteux, et qu'elle n'altère pas ton intelligence, à qui tu obéis. Elle ne lui porte, en effet, aucune atteinte en tant que raisonnable<sup>3</sup> et sociable. Dans la plupart de tes douleurs, appelle aussi à ton aide cette maxime d'Épicure, qu'aucune souffrance n'est ni insupportable ni éternelle, pour peu que l'on réfléchisse à ses limites, et qu'on n'y ajoute pas par l'opinion qu'on s'en fait<sup>4</sup>. Souviens-toi encore que beaucoup de nos sensations, de même nature que la douleur, nous tourmentent sans qu'on s'en aperçoive, par exemple l'envie de dormir, l'extrême chaleur, le manque d'appétit. Lorsque tu es gêné par quelque-une de ces incommodités, dis-toi donc à toi-même : je m'abandonne à la douleur.

1. [Involontaires, parce que « nul n'est méchant volontairement ». Cf. *supra*, p. 48, note 2 ; cf. surtout la pensée suivante.]

2. [Platon, dans Épictète, *Dissert.*, II, 22.]

3. ὕλη a été remplacé par λογική. Cette correction, proposée par Casaubon, est certaine : λογική est ici, comme en bien d'autres cas, rapproché de κοινωνική.

[Malgré le matérialisme absolu des Stoïciens, ὕλη, qualifiant la raison, ne me semble, en effet, pas défendable, surtout chez Marc-Aurèle (cf. IV, 4, et XI, 20, notes finales). ὕλη lui-même ne s'emploie, au moins chez lui, que par opposition à αἰτία ou à l'idée d'αἰτία ; quand un Stoïcien veut parler de la « matière » du « principe efficient », c'est οὐσία qu'il écrit ; ainsi Chrysippe, définissant la « raison séminale » πνεῦμα κατ' οὐσίαν (*supra* IV, 14, dernière note). Nous avons dit et répété qu'ὕλη et οὐσία — « matière » et « substance » — étaient synonymes dans l'école ; peut-être conviendrait-il maintenant d'observer qu'il y avait pourtant des cas où l'on admettait οὐσία, et où ὕλη ne pouvait passer.]

4. [Coutat : « par l'imagination. » — Cf. les derniers mots de la pensée V, 26.]

## 65

Prends garde d'avoir pour « les hommes indignes de ce nom » les sentiments que « les hommes » ont pour « les hommes »<sup>1</sup>.

## 66

D'où savons-nous que Télaugès<sup>2</sup> ne valût pas [moralement]<sup>3</sup> mieux que Socrate<sup>4</sup> ? Il ne suffit pas, en effet, que Socrate ait eu une mort plus glorieuse, qu'il fût plus habile à discuter avec les sophistes, plus courageux à supporter le froid pendant la nuit, qu'invité à conduire en prison le Salaminien<sup>4</sup>, il ait généreusement refusé d'obéir, ni enfin qu'il marchât la tête haute dans les rues<sup>5</sup>. C'est à cela surtout que l'on peut faire

1. [C'est-à-dire : « Prends garde de traiter ceux que tu juges indignes du nom d'hommes comme des hommes qui ne s'en jugent pas indignes traitent d'autres hommes qu'ils n'en jugent pas indignes. » Ou encore : « L'homme ne traite pas l'homme comme son semblable; tâche de voir ton semblable même en celui qui se met hors de l'humanité. » La pensée VII, 70, aide à comprendre celle-ci. A la vérité, nous avons dû non seulement traduire, mais interpréter le texte, qui eût été beaucoup plus clair si, au lieu de τὸς ἀνθρώπους, τὸς ἀπαθρώπους et οἱ ἄνθρωποι, Marc-Aurèle avait écrit τὸς λεγομένους ἀπαθρώπους ou ἀνθρώπους et οἱ λεγόμενοι ἄνθρωποι. Mais ces participes λεγομένους et λεγόμενοι ne peuvent-ils pas être supprimés par le ton dont on prononce, ou par les guillemets dont on entoure, ou par l'écriture dont on écrit les noms devant lesquels on les supprime<sup>3</sup> ? N'oublions pas, enfin, que Marc-Aurèle, se parlant à lui-même, ne rédige pas toujours ce qu'il écrit.

Il ne semble donc pas qu'il y ait lieu ici de modifier le texte. Gataker, au lieu d'οἱ ἄνθρωποι, avait lu οἱ ἀπάνθρωποι (traduction : « ne traite pas les inhumains comme ceux-ci traitent les hommes »), ce qui donne, il faut l'avouer, une pensée parfaitement claire. M. Polak (*Hermès*, XXI, p. 331) regrette que M. Stich ait négligé cette conjecture « élégante ». M. Stich, peut-être trop docile, l'a introduite dans le texte de sa seconde édition. — C'est celui de la première qui est traduit ci-dessus.

J'ai ajouté les guillemets qui manquaient à la version de M. Couat.]

2. [Philosophe peu connu, dont Eschine le Socratique avait donné le nom à un de ses dialogues.]

3. [J'ajoute cet adverbe pour traduire τὴν διάθεσιν. Littéralement : « par la disposition, » c'est-à-dire « par la disposition morale », ou (*supra*, p. 92, note 2) « par la vertu ». La façon même dont nous entendons (voir trois notes plus bas) la phrase la moins certaine de la présente pensée implique la nécessité de ce mot.]

4. [L'histoire de Léon de Salamine, que les Trente voulaient faire arrêter par Socrate, est racontée dans l'*Apologie*.]

5. [Marc-Aurèle reprend ici l'expression même d'Aristophane. « Nous t'aimons, disent les Nuées à Socrate, parce que tu vas dans les rues la tête haute, le regard assuré, les pieds nus... »

ὅτι βρενθῦει τ' ἐν ταῖσιν ὁδοῖς καὶ τῶφθαλμῶ παραβάλλεις  
κάνυπόδητος κτλ. (Nuées, 362.)

Il est possible que ce maintien en ait imposé à la foule; que ce qui, pour Aristophane, était motif de raillerie, ait été, pour d'autres, motif de respectueux étonnement; que, d'ailleurs, Socrate n'ait point affecté cette allure. Au fond (voir la note suivante), il n'en valait ni plus ni moins.]

attention, *si encore cela est vrai*<sup>1</sup>. Mais ce qu'il faudrait examiner, c'est quelle âme avait Socrate, s'il savait se contenter d'être juste avec les hommes, pieux à l'égard des Dieux, sans s'indigner contre la méchanceté des uns, sans s'asservir à l'ignorance de personne; s'il n'accueillait point comme n'étant pas faits pour lui les événements que lui réservait l'univers, ou s'il ne les subissait pas comme un fardeau intolérable; si son esprit ne sympathisait pas avec les ébranlements de sa chair [passive]<sup>2</sup>.

1. [Couat : « C'est à tous ces points que l'on s'arrête le plus volontiers pour en contrôler l'exactitude, » et, en note :

« περὶ οὗ καὶ μάλιστα' ἄν τις ἐπιστήσειεν, εἴπερ ἀληθὲς ᾔν. Ménage a proposé, à tort selon moi, ἀπιστήσειεν. Il rapporte περὶ οὗ au dernier membre de phrase seul, où il est fait allusion à la démarche de Socrate dans les rues. Traduction : « on peut » douter de la vérité de ce fait. » Mais, à mon avis, περὶ οὗ se rapporte à tout ce qui précède, à l'ensemble des faits énumérés dans la phrase. Marc-Aurèle ajoute que tous ces faits sont ce dont on s'occupe le plus volontiers à propos de Socrate, tandis qu'il faudrait surtout connaître le fond de son âme.

« Cette phrase, ajoute M. Couat, a été mal comprise parce qu'on a voulu y voir un éloge de Socrate qui n'y était pas. Marc-Aurèle veut montrer, par l'exemple du plus réputé des sages, que la valeur morale consiste non dans l'acte, mais dans l'intention et dans l'effort. Or, cette intention, cet effort ne sont pour ainsi dire connus que de leur auteur. On peut constater les effets de la vertu de Socrate, mais non cette vertu elle-même. L'allusion à la manière dont Socrate portait haut la tête surprend tout d'abord à la fin de la phrase. Marc-Aurèle a terminé par ce détail anecdotique pour mieux faire voir combien le jugement des hommes s'attache à de petites choses. »

On peut admettre, au début de cette phrase, les mots περὶ οὗ et les comprendre comme M. Couat, encore que le pluriel περὶ ὧν eût été moins équivoque. Mais, dans la dernière proposition, tout étonne : le temps employé (l'imparfait ᾔν), et même l'emploi d'un verbe; puis le doute même que semblerait concevoir Marc-Aurèle sur le courage de Socrate devant la mort, sur son habileté dans la discussion, sur son rôle dans l'affaire de Léon de Salamine. Cette fin de phrase ne se comprend que si on ne l'applique qu'à ce qui est rapporté du maintien et de l'allure de Socrate; mais alors περὶ οὗ n'a plus le sens que lui donne M. Couat; il n'en a plus aucun, car c'est la phrase entière qui ne s'explique plus. Cette contradiction de ses deux parties dénote une glose : elle condamne sinon la ligne tout entière, que M. Stich admet difficilement, du moins les trois mots : εἴπερ ἀληθὲς ᾔν. L'addition de ceux-ci s'expliquera aisément par une méprise d'un lecteur ou d'un scribe sur le sens d'ἐβρονθύετο et la portée de περὶ οὗ; dans une certaine mesure, elle garantit ce singulier.

J'ai exprimé ci-dessus mon doute en écrivant en italiques la traduction d'εἴπερ ἀληθὲς ᾔν.]

2. [Couat : « avec les impressions de sa chair. » — Cf. *supra* III, 6, 4<sup>e</sup> note. — Sur les deux sens possibles des mots « sympathie » et « sympathiser » chez Marc-Aurèle, cf. *supra* V, 26, 4<sup>e</sup> et 6<sup>e</sup> notes. Les Stoïciens n'ont pas toujours dû faire ce *distinguo*; ceux-là seuls s'y sont contraints qui, sacrifiant la vérité psychologique à l'idéal moral, ont admis comme un dogme que « les choses extérieures ne touchaient point l'âme ». Nous avons vu que, pour Marc-Aurèle lui-même (V, 19 : note rectifiée aux *Addenda*; VI, 11, et la note), ce dogme n'était ni absolu ni intangible. Au temps de Cléanthe, il n'existait pas encore, comme en témoigne une phrase de ce philosophe rapportée par saint Grégoire de Nysse, qui contredit formellement le μή... ἐμπαρέχων συμπάθη de Marc-Aurèle : Συμπάσχει γὰρ ἡ ψυχὴ τῷ σώματι νοσοῦντι καὶ τρεμομένῳ, καὶ τὸ σῶμα τῇ ψυχῇ.]

## 67

La nature ne t'a pas tellement mêlé<sup>1</sup> au composé dont tu fais partie, que tu ne puisses te renfermer en toi-même et rester maître de ce qui est à toi. Il est très possible d'être un homme divin sans être connu de personne. Souviens-toi toujours de cela; rappelle-toi aussi qu'il faut bien peu de chose pour vivre<sup>2</sup> heureux. Si tu désespères d'exceller dans la dialectique ou dans la physique<sup>3</sup>, ne renonce pas pour cela à être libre, modeste, animé du sentiment de la solidarité et obéissant aux Dieux<sup>4</sup>.

## 68

Tu peux vivre à l'abri de toute violence, dans le plus parfait contentement de l'âme, quand même tous les hommes crieraient contre toi à l'envi, quand même les bêtes sauvages déchireraient tes membres, matière mêlée qui s'épaissit autour de toi<sup>5</sup>. Qu'est-ce qui empêche ta pensée, parmi ces accidents, de garder sa sérénité, par le jugement véridique qu'elle porte sur ce qui l'entoure, et par l'usage qu'elle est prête à faire de tout ce qui survient? Le jugement<sup>6</sup> dirait ainsi à l'objet qui s'offre à lui : « Voici tout ce que tu es dans ton fond matériel<sup>7</sup>, bien que, d'après l'opinion, tu sembles être autre chose. » Et le pouvoir d'en faire usage lui dirait : « Je te cherchais; tout ce qui s'offre à moi m'est une matière<sup>8</sup> à exercer la vertu d'un

1. οὐχ οὕτως συνεκέρρασε. Avec Gataker, j'ai ajouté σε.

2. [En grec, βιώσαι, plus précis (*supra* VI, 15, note 3) que διαζῆσαι, qui va être, d'ailleurs, employé dans le même sens au début de la pensée suivante.]

3. [Marc-Aurèle nous a déjà fait le même aveu aux dernières lignes du livre I. Là, il rend grâces aux dieux de ne s'être pas « appesanti... à décomposer des syllogismes, à étudier les phénomènes célestes ». — Au livre II, il se donne plusieurs fois le conseil de « laisser là les livres ».]

4. [C'est précisément cette obéissance qui définit la « liberté » (cf. III, 9; VII, 31; XI, 20, note finale, etc..)]

5. [Couat : « les membres de ce composé de matières qui t'enveloppe. »]

6. [Couat (1<sup>er</sup> manuscrit) : « En tant que juge, elle peut dire... » Plus bas : « En tant qu'apte à utiliser les choses... » — Le texte grec est autrement hardi que cette traduction. Il donne la parole — comme j'ai dû essayer de le faire en français — non seulement à l'âme, mais aux pouvoirs de l'âme.

Variante (2<sup>e</sup> manuscrit) : « Elle peut dire à l'accident comment elle le juge... » Plus bas : « Elle peut lui dire aussi comment elle utilise ce qui se présente à elle... » — Κρίσιν et χρῆσιν ont été pris cette fois pour les régimes et non pour les sujets du verbe λέγειν. Du coup, le texte grec perd la hardiesse dont nous le parions; je n'ai pas trouvé que cette seconde interprétation en fût plus naturelle.]

7. [Cf. *supra* III, 11, 2<sup>e</sup> note.]

8. [Cf. la fin de la pensée IV, 1.]

être raisonnable et citoyen du monde, l'art propre à l'homme ou à Dieu. Tout événement m'unit plus intimément à Dieu ou à l'homme<sup>1</sup>, aucun n'est pour moi ni nouveau ni intraitable; tous, au contraire, me sont connus<sup>2</sup> et d'un maniement facile.»

## 69

Vivre chaque jour comme s'il était le dernier, sans agitation, sans torpeur, sans dissimulation, voilà en quoi consiste la perfection morale.

## 70

Les Dieux, qui sont immortels, ne s'indignent pas à l'idée d'avoir à supporter pendant [tous les instants d']une telle durée tant d'êtres méprisables [et à quel degré!]; que dis-je? ils leur donnent tous leurs soins. Et toi, tu t'y refuses, toi qui es sur le point de disparaître, toi qui es un de ces êtres méprisables.

## 71

Combien il est ridicule de ne point chercher à éviter sa propre méchanceté, ce qui est possible, et de vouloir éviter celle des autres, ce qui ne l'est pas!

## 72

La puissance de raison et de solidarité qui est en nous considère justement comme indigne d'elle tout ce qui n'est ni intelligent ni conforme au bien universel.

## 73

Quand tu as fait le bien et qu'un autre en a profité, pourquoi rechercher, en outre, comme un insensé, une troisième satisfaction, celle de paraître avoir fait le bien, ou d'être payé de retour?

## 74

Personne ne se lasse de ce qui lui est utile. Or, agir conformément à la nature nous est utile. Ne te lasse

1. [Var. : « me rend plus dieu ou plus homme. »]

2. [Cf. *supra* IV, 33, et IV, 44, dernières lignes; VII, 29, 3<sup>e</sup> note.]



donc pas de l'être utile à toi-même, en étant utile aux autres<sup>1</sup>.

## 75

La nature universelle s'est mise à créer le monde, et maintenant, ou bien tout ce qui se produit est la lointaine conséquence de son acte initial, ou bien il n'y a pas de raison dans les êtres, même supérieurs, que le principe dirigeant du monde se met à créer individuellement. Rappelle-toi cette vérité; elle te rendra plus patient à l'égard de bien des choses<sup>2</sup>.

## LIVRE VIII

## 1

Voici qui doit encore te conduire au mépris de la vaine gloire. Tu ne peux plus faire que tu aies vécu toute ta vie en philosophe, du moins depuis ta jeunesse. Beaucoup d'autres

1. [Cette pensée doit être rapprochée du texte suivant, que nous aurons, d'ailleurs, l'occasion (IX, 12, en note) d'expliquer lui-même : « Les Stoïciens, dit Stobée (*Ecl.*, II, 188), pensent que quiconque oblige autrui s'oblige autant par cela même, et que seuls les gens de bien peuvent être utiles ou être aidés : car être utile, c'est reténir dans la vertu ; être aidé, c'est être mù par la vertu. »

Πάντα τὸν ὄντινον ὠφελούντα ἴσην ὠφέλειαν ἀπολαμβάνειν νομίζουσι παρ' αὐτὸ τοῦτο, μηδένα δὲ φαῦλον μήτε ὠφελείσθαι μήτε ὠφελείν· εἶναι γὰρ τὸ ὠφελείν ἴσχειν κατ' ἀρετήν, καὶ τὸ ὠφελείσθαι κινείσθαι κατ' ἀρετήν.]

2. [Cette pensée, dont le texte, d'ailleurs, est bien établi, n'est pas, comme on pourrait le croire, en contradiction avec la plupart de celles où Marc-Aurèle explique l'origine et l'histoire du monde, mais en progrès sur elles. Sa doctrine sur la cosmogonie et la Providence a évolué. Trois séries de textes en marquent les divers moments :

D'abord, si l'on met à-part la conception atomiste, à laquelle il ne s'est jamais arrêté longtemps, il semble admettre également deux hypothèses (VI, 44; IX, 28; XII, 14) : ou bien le monde a été créé une fois pour toutes (les mots ἀπαξ et πάντως, qui ne sont pas exprimés ici, se trouvent respectivement dans les pensées VI, 44, et IX, 28); ou bien les êtres sont créés individuellement, successivement et comme au jour le jour. L'idée de ces créations successives est rendue par les mots ἐφ' ἕκαστον ὄρουσιν à la pensée IX, 28; ici, par les mots presque identiques ἐφ' ἃ ποιεῖται ἰδίαν ὄρουσιν. Dans le premier cas, tout ce qui existe actuellement résulte de l'évolution logique de la première forme du monde, et était déjà impliqué en elle; tout a dû être réglé d'avance. C'est ce que Marc-Aurèle exprime en quatre passages (VI, 36 et 44; IX, 28, et ici) par les mots κατ' ἐπακολούθησιν.

Il y a des moments où l'auteur des *Pensées* est si indifférent entre ces deux hypothèses que non seulement il nous les présente en même temps, mais les oppose toutes deux — comme également plausibles — à une troisième qu'il réfute aussitôt; il serait absurde de supposer, dit-il, qu'il y a des Dieux et qu'ils ne s'occupent pas du monde (VI, 44); autant vaut (IX, 28) admettre, au lieu de la Providence, le hasard et les atomes. — Or, ici, Marc-Aurèle fait une simplification nouvelle. Il choisit entre les deux hypothèses qui lui restaient ouvertes; et c'est la seconde qu'il sacrifie. A l'article X, 5, il ne nous proposera plus qu'une seule explication du monde : ce sera le dernier mot de sa doctrine.

Il paraît pourtant possible de sauver l'hypothèse d'une divinité s'intéressant

hommes ont vu et tu as vu toi-même combien tu étais loin de la philosophie. Te voilà confondu<sup>1</sup>. Il t'est difficile maintenant d'acquérir la réputation d'un philosophe; les faits mêmes s'y opposent<sup>2</sup>. Si tu as bien reconnu ce qui est essentiel, laisse là tout souci de paraître; qu'il te suffise de vivre le reste de ta vie comme le veut la nature<sup>3</sup>. Réfléchis à ce qu'elle veut, et ne te

directement à nous; même de la concilier avec la doctrine d'un monde déterminé, où notre place et notre rôle sont fixés d'avance. Il est sûr que jamais la divinité ne saurait intervenir dans les affaires du monde pour en transgresser les lois et bouleverser l'ordre établi (c'est ce que signifient ici les mots ἀλόγιστα καὶ τὰ κυριώτατα); on peut même dire que Dieu ne s'intéresse à nous que parce qu'il s'occupe de l'univers dont nous faisons partie. Et néanmoins, en se réservant de redresser notre action ou ses suites et de nous faire coopérer, bon gré mal gré (VI, 42), à son œuvre, il a pu nous laisser (*supra* II, 11, note 2) la liberté de lui désobéir, c'est-à-dire de nous enchaîner (VII, 67, note finale). Ainsi, d'une part, nos écarts n'importent guère à sa Providence, qui les avait prévus, comme tout le reste: et c'est en ce sens qu'un Stoïcien peut dire dans Cicéron: *magna Dii curant, parva negligunt* (*Nat. Deor.*, II, 66, 167); — d'autre part, Dieu peut nous donner ou nous rendre, et jamais il ne nous refusera, si nous voulons seulement le lui demander, le seul bien qui soit pour l'homme, une âme libre: et c'est cette idée qui justifie les actes de la piété humaine, les actions de grâces et même les prières, — du moins les prières « simples et libres », comme celle des Athéniens (*supra* V, 7: voir la note rectifiée aux *Addenda*), — mieux encore, comme celle de Marc-Aurèle (*infra* IX, 40).

Sur les rapports des Dieux et de l'homme dans le Stoïcisme, cf. Zeller, *Phil. der Gr.*, III<sup>2</sup>, p. 163.]

1. [Πέφυρσαι ὄν. M. Couat, qui a traduit plus haut (VI, 16) πέφυρθαι par « être troublé », est d'accord avec lui-même et se conforme, en somme, à l'usage du mot en écrivant ici: « Te voilà confondu. » Pourtant le passage reste douteux parce que le mot ὥστε qui introduit la phrase suivante établit entre elle et πέφυρσαι ὄν un rapport de conséquence. Est-ce donc parce que Marc-Aurèle est confondu qu'il doit renoncer à la réputation d'un philosophe? Non; mais parce qu'il s'est mis en état d'être confondu. Cette distinction semblera peut-être bien subtile; il est pourtant certain que si, à côté de πέφυρσαι, on pouvait sous-entendre τὸν βίον, et traduire ce verbe par: « Il y a du mélange dans ta vie, » on assurerait plus aisément la liaison des phrases et la suite du sens.]

2. [Couat: « la réalité s'y oppose. » — Plus loin (X, 31), ὑπόθεσις s'oppose à ὕλη précisément, comme l'hypothèse ou la chimère à la réalité; plus loin encore (XI, 7), le même mot désigne la « base » et par suite le « plan » et la « direction » d'une vie. Ce sont là des acceptions divergentes, mais également usuelles d'ὑπόθεσις: on ne les rattache l'une à l'autre qu'en recourant à l'étymologie, qui donne le sens premier. Or, c'est celui qui convient ici. Ὑπόθεσις (littéralement: « fondement » ou « base ») désigne ici « les faits » sur lesquels Marc-Aurèle devrait fonder sa prétention. J'ai dû écourter ci-dessus cette traduction littérale d'un seul mot.]

3. εἰ κἄν τὸ λοιπὸν τοῦ βίου, ὅσον δῆποτε ἢ σὴ φύσις θέλει, βιώσειν.

Cette phrase est évidemment altérée; la conjonction εἰ gouverne un verbe à un mode personnel, qui est sans doute βιώσῃ, au lieu de βιώσειν. Il y a une autre incorrection dans la proposition ὅσον δῆποτε ἢ σὴ φύσις θέλει. L'idée est qu'il faut vivre conformément aux prescriptions de la nature. Si donc l'on conserve ὅσον δῆποτε, qui se rapporterait à λοιπὸν τοῦ βίου et signifierait « le reste de ta vie, quelle qu'en soit la durée », il faut ajouter ὡς avant ἢ σὴ φύσις. C'est le texte qu'a adopté Gataker. Plus simplement encore, on peut changer ὅσον en ὡς ἄν et θέλει en θέλῃ. Les deux corrections sont plausibles, et le sens reste le même. [Mais la dernière, due à Coraï, est incontestablement la meilleure, étant non seulement la plus simple, mais tout à fait conforme aux tendances de la langue commune, qui employait très volontiers ὡς ἄν, et par là s'acheminait du ὡς des Attiques au σάν des Grecs modernes.]

laisse détourner par aucune autre pensée; après bien des tentatives, après avoir beaucoup erré à l'aventure, tu n'as trouvé nulle part le bien vivre. Tu ne l'as trouvé ni dans la dialectique<sup>1</sup>, ni dans la richesse, ni dans la réputation, ni dans la jouissance, ni nulle part. Où est-il donc? Dans une conduite conforme aux volontés de la nature humaine. Et comment suivras-tu cette conduite<sup>2</sup>? En ayant des principes arrêtés d'où découleront tes tendances et tes actes. Quels principes? Ceux qui concernent le bien et le mal, à savoir qu'il n'y a point de bien pour l'homme, en dehors de ce qui le rend juste, tempérant, courageux, libre, et point de mal en dehors des vices contraires à ces vertus.

## 2

A chacune de tes actions demande-toi : qu'est-elle par rapport à moi? N'aurai-je pas lieu de m'en repentir? Encore un instant, et je serai mort, et tout aura disparu. Si mon action présente est celle d'un être intelligent, animé de l'esprit de solidarité, soumis aux mêmes lois que Dieu, pourquoi chercherai-je autre chose?

## 3

Qu'est-ce qu'Alexandre, César et Pompée, à côté de Diogène, d'Héraclite et de Socrate? Ceux-ci voyaient les choses; ils en connaissaient le principe efficient<sup>3</sup> et la matière; leur principe dirigeant était toujours le même<sup>4</sup>. Les autres, au contraire, que de choses ils devaient prévoir, que de servitudes ils devaient subir!

## 4

Tu aurais beau crever d'indignation, ils n'en continueront<sup>5</sup> pas moins à faire la même chose.

1. [Cf. *supra* VII, 67 : ἀπὴλπισας διαλεκτικὸς... ἔσσεσθαι, — et toute la dernière phrase.]

2. Les deux verbes à la 3<sup>e</sup> personne, ποιήσῃ et ἔχῃ, supposent un sujet à la 3<sup>e</sup> personne, le pronom τις, qui a disparu.

3. [Couat : « la matière et la forme. » — Cf. *supra* IV, 21, note finale.]

4. τὰ ἡγεμονικά ἦν αὐτῶν ταῦτά. Le pronom ταῦτά n'est pas clair. Les uns écrivent ταῦτα, d'autres ταῦτά, d'autres enfin τοιαῦτα. Je préfère ταῦτά, qui me paraît plus conforme à la suite des idées; mais il semble que l'abverbe ἀεὶ serait nécessaire.

5. [Var. : « Sache qu'ils n'en continueront... » En grec, la phrase n'est pas faite. Le premier mot, ὅτι, est de trop ou suppose la chute d'un verbe principal.]

## 5

D'abord, ne te trouble pas; tout se passe conformément à la nature universelle; avant peu tu ne seras rien, ni nulle part<sup>1</sup>, comme Hadrien, comme Auguste. Ensuite, considère attentivement la réalité, reconnais-la, et, te souvenant que tu dois être un homme de bien, sachant ce que réclame la nature humaine, fais-le sans te retourner, et dis ce qui te paraîtra le plus juste; que ce soit seulement avec bienveillance, avec modestie, avec franchise.

## 6

La nature universelle a pour fonction de déplacer et de changer ce qui est, en prenant ici ce qu'elle rapporte là<sup>2</sup>. Tout évolue<sup>3</sup>. Ne t'en effraie pas<sup>4</sup> cependant; il n'y a rien de nouveau; tout est accoutumé; et tout aussi est réparti également<sup>5</sup>.

## 7

Toute nature est contente de bien suivre sa voie. Une nature raisonnable suit bien sa voie lorsque, dans ses représentations<sup>6</sup>, elle n'acquiesce<sup>7</sup> à rien de faux ni d'incertain; quand elle ne se porte<sup>8</sup> en ses mouvements qu'à des actes de solidarité; quand

1. [Cf. les mêmes mots, *infra* XII, 21.]

2. [Couat: « de le prendre et de le transporter de côté et d'autre. » — Cf. *supra* IV, 36, et la note (aux *Addenda*).]

3. [Couat: « Tout est métamorphose. » Var.: « Tout est en mouvement. » — J'aurais admis cette variante, qui est la première version de M. Couat, si le mot « mouvement » pouvait en français, comme *κίνησις* en grec (*supra* VI, 17, en note), désigner le changement de forme aussi bien que le changement de lieu. Le mot « changement » lui-même ne serait pas exact, car il n'éveille pas l'idée de direction qui est toujours en *τροπαί*, ni celle de retour au point de départ que Marc-Aurèle y a mise parfois (cf. X, 7: *τροπή τοῦ στερεωμένου εἰς τὸ γεῶδες*).

Nous avons eu l'occasion (*supra* VII, 16, seconde note) de définir l'expression *τροπή τοῦ ἡγεμονικοῦ*, ou *τῆς ψυχῆς* ou *τῆς διανοίας*. Les deux sens, psychologique et physique, que les Stoïciens donnent au mot *τροπή*, pourraient être exprimés graphiquement: le premier par une ligne droite, ordinairement une oblique; le second par un arc de cercle, et à l'occasion par un cercle entier.]

4. *οὐχ ὥστε φοβηθῆναι*. Les deux mots *οὐχ* et *ὥστε* ont été intervertis; il faut lire: *ὥστε οὐχί* [et sous-entendre *δεῖ*.]

5. [Couat: « la répartition des choses est toujours la même. » — Marc-Aurèle précise sa pensée à l'article suivant lorsqu'il dit que la nature universelle « distribue équitablement à chacun, selon son mérite, la durée, la matière, etc. »]

6. [Couat: « idée. »]

7. [Couat: « elle ne s'arrête à rien de faux. » — Cf. *supra* V, 10, première note.]

8. [Couat: « quand elle dirige ses désirs uniquement vers des actes de solidarité. » — Le mot « désirs » restreint beaucoup trop le sens d'*ὄρμαί*. Les *ὀρέξεις*, « inclinations, » dont il va être question à la phrase suivante, sont encore des *ὄρμαί*. Cf. *supra* III, 16, 3<sup>e</sup> note.]

elle n'a d'inclination ni d'aversion que pour des objets qui dépendent d'elle; lorsque enfin elle accueille avec empressement tout ce qui lui est attribué par la nature universelle. C'est qu'elle en est une partie, comme la [nature de la] feuille est une partie de [celle de] la plante. Mais la nature de la feuille fait partie d'une nature insensible, sans raison, et qui peut être asservie; la nature de l'homme, au contraire, est une partie d'une nature indépendante, intelligente et juste, qui distribue<sup>1</sup> équitablement à chacun, suivant son mérite, la durée, la matière, le principe efficient et formel<sup>2</sup>, l'action, les circonstances extérieures<sup>3</sup>. Cherche à découvrir cette égalité, non en comparant<sup>4</sup> toujours les vies détail par détail, mais en comparant à la fois tout ce qu'a reçu l'un avec l'ensemble de ce qu'a reçu l'autre<sup>5</sup>.

1. εἶγε ἴσους. La correction ἤγε, proposée par Casaubon, doit être adoptée.

2. [Couat : « la durée, la substance, la forme. » — Cf. *supra* IV, 21, note finale.]

3. [Couat : « l'énergie, l'accident. » — Les mots ἐνέργεια et σύμβασις s'éclairent l'un l'autre. La pensée IX, 31, en précisera l'opposition : τὰ ἀπὸ τῆς ἐκτός αἰτίας συμβαινόντα y représente et y définit σύμβασις; et τὰ παρὰ τὴν ἐξ ἡμῶν αἰτίαν ἐνεργούμενα y développe et y définit ἐνέργεια. Mêmes expressions, ou peu s'en faut, aux pensées X, 11, et XII, 24. On peut, enfin, reconnaître la même antithèse au début de l'article VII, 55 : ἡ φύσις σε ὁδηγεῖ, ἥ τε τοῦ ὅλου διὰ τῶν συμβαινόντων σοι, καὶ ἡ σὴ διὰ τῶν πρακτέων (c'est-à-dire ἐνεργητέων) ὑπὸ σοῦ. Les deux natures qu'y distingue Marc-Aurèle étant d'ailleurs d'accord entre elles, les deux notions de ce que nous devons respectivement à chacune — « activité » et « circonstances » — sont inséparables. De fait, les circonstances ne nous sont données que pour solliciter notre activité, qui ne s'exerce que sur elles. Elles sont « la matière » (IV, 1) de l'action.

Il est donc naturel de comprendre dans la même énumération l'αἰτία et τὴν ἐνέργειαν d'une part, l'ἐνέργεια et les σύμβασεις de l'autre, dès qu'on fait tant que distinguer l'αἰτία de l'ἐνέργεια. Nous en avons plus haut (V, 23, 2<sup>e</sup> note) défini le rapport. C'est, en un sens, celui de la cause efficiente et formelle à la cause finale. La cause matérielle ayant été également nommée à côté de celles-là, le temps, qui est aussi un principe ou une cause pour Marc-Aurèle (*supra* IV, 21, début de la note finale), trouvait enfin sa place dans l'énumération. Il est même nommé le premier parce que l'inégalité la plus apparente des vies humaines est en leur durée.

L'énumération du temps, de la matière, du principe efficient, de l'activité et des circonstances est intéressante à un autre point de vue. Les quatre catégories stoïciennes (*supra* VI, 14, 1<sup>re</sup> note) sont représentées en ces cinq mots : le substrat, par οὐσία; la détermination première, par αἴτιον; les qualités secondes, par χρόνος et ἐνέργεια; la relation, enfin, par σύμβασις. Car les « circonstances » ne valent que par rapport à nous et par l'usage que nous en faisons.]

4. Je lis ainsi cette phrase : μὴ εἰ τὸ ἐν πρὸς τὸ ἐν ἴσον εὐρήσεις, comme Casaubon.

5. [Couat : « mais en comparant à la fois tous les attributs d'une même catégorie avec l'ensemble des attributs d'une autre. » — Un peu plus haut : « les choses une par une, » où j'ai écrit : « les vies détail par détail. » Marc-Aurèle veut dire, selon moi, que si l'on ne comparait que la durée d'une vie à la durée d'une autre, les événements d'une vie à ceux d'une autre, et la santé et même l'intelligence d'un homme à la santé et à l'intelligence d'un autre, on n'arriverait qu'à la constatation d'une inégalité révoltante. Mais, tout compte fait, la nature a donné autant à chacun, puisqu'à chacun elle a donné du temps, un corps, une âme, une raison agissante, et

## 8

Tu n'as pas besoin de lire<sup>1</sup>. Mais tu as le loisir de réprimer ton orgueil; tu as le loisir de vaincre le plaisir et la douleur; tu as le loisir de t'élever au-dessus de la vaine gloire; tu as le loisir de supporter sans colère les sots et les ingrats; que dis-je? de t'occuper d'eux.

## 9

Que personne ne t'entende plus blâmer la vie qu'on mène à la cour, pas même toi<sup>2</sup>.

## 10

Le repentir est un reproche que l'on s'adresse pour avoir négligé une chose utile; or le bien ne saurait être qu'une chose utile : et l'honnête homme s'en doit préoccuper<sup>3</sup>. Mais aucun

les événements d'une vie, c'est-à-dire en somme tout ce qu'il faut pour être vertueux. Pour compter ainsi, il faut accepter les dogmes du Portique, se dire que l'action conforme à la vertu seule a du prix et qu'elle nous est toujours permise, que les choses nous sont indifférentes, que le corps même « ne nous touche pas », que a pièce est toujours achevée quand elle s'interrompt, et que deux heures bien employées suffisent.

Rien dans le texte grec ne me semble exprimer l'idée de « catégories » d'êtres. Il paraît, au contraire, évident que τοῦδε et τοῦ ἐτέρου dans la dernière phrase équivalent à ἐκάστοις, qui est écrit à la fin de la précédente. — L'interprétation de M. Couat, qui remonte à Pierron et qu'on retrouve dans le livre de M. Michaut, aurait d'ailleurs besoin d'être elle-même interprétée.]

1. ἀναγιγνώσκειν οὐκ ἔξεστιν. Ces mots peuvent s'expliquer de plusieurs manières. Si Marc-Aurèle, selon son habitude, s'adresse à lui-même, ils ont nécessairement le sens que je leur ai donné : Marc-Aurèle a plusieurs fois exprimé l'idée que le philosophe devait agir et non pas lire (II, 2, 3; III, 14). Au lieu de ἀναγιγνώσκειν, Nauck a proposé ἀναδιδόναι, qui est ingénieux, mais hypothétique. Le sens de la pensée serait le suivant : il y a des choses que l'homme ne peut pas faire, par exemple ressusciter; mais il peut toujours être homme de bien. Je m'en tiens au texte des manuscrits, qui offre un sens acceptable.

2. Le texte des manuscrits μηδὲ σὺ σεαυτοῦ, et non τοῦ σεαυτοῦ, signifie que Marc-Aurèle ne doit pas mal parler de la vie à la cour, non seulement devant les autres, mais à soi-même.

3. [Couat : « or l'utile ne saurait se distinguer du bien, et l'honnête homme ne saurait éviter de s'en préoccuper, » — et, en note : « Le progrès naturel du raisonnement me paraît presque exiger que la seconde phrase admette comme premier terme, c'est-à-dire comme sujet, le dernier terme, c'est-à-dire l'attribut, de la précédente. D'autre part, l'ordre des mots χρήσιμον et ἀγαθὸν est fixé par la dernière phrase. Il faut avoir établi que ce qui est utile est un bien pour pouvoir écrire que le plaisir, n'étant pas utile, n'est pas un bien. Cela étant, il convient d'écrire, comme l'a fait Reiske, dans la seconde proposition : τὸ δὲ χρήσιμον ἀγαθὸν τι δεῖ εἶναι, au lieu de τὸ δὲ ἀγαθὸν χρήσιμον. » — Les deux arguments de M. Couat m'ont paru plus spécieux que forts. Ils ne sauraient suffire à légitimer une correction. Je m'en suis tenu au texte des manuscrits, qui est d'ailleurs clair et logique.

L'identité de l'« utile », du moins de ce qui est vraiment « utile » (*supra* III, 6, fin), et du « bien » est un dogme pour le Portique. Mais l'utilité n'est qu'un attribut du

honnête homme n'ira jamais se repentir d'avoir négligé le plaisir; le plaisir n'est donc ni une chose utile ni un bien.

## 11

Qu'est ceci en soi-même et par sa propre constitution? Quelle en est la substance et la matière? Quel en est le principe efficient et formel<sup>1</sup>? Que fait-il dans le monde? Combien de temps dure-t-il?

## 12

Quand tu as de la peine à te réveiller<sup>2</sup>, rappelle-toi qu'il est conforme à ta constitution et à la nature humaine<sup>3</sup> d'accomplir des actes de solidarité. Le sommeil, au contraire, l'est commun avec les êtres sans raison: or ce qui est conforme à la nature de chacun lui est plus propre, plus naturel<sup>4</sup> et, par suite, plus agréable.

## 13

Ne manque jamais d'examiner chacune de tes représentations<sup>5</sup>, autant que possible, au point de vue de la physique, de la morale et de la dialectique<sup>6</sup>.

bien, d'ailleurs le plus important peut-être, en tout cas celui qu'on nomme d'abord, et le plus souvent, puisqu'on a trouvé (Diogène, VII, LIX, 98) au moins quatre appellations différentes pour le désigner: *συμφέρον*, *λυσιτελής*, *χρήσιμον*, *ὠφέλιμον*. Une eût suffi, la dernière, d'autant mieux que la définition qu'on nous donne des trois autres les ramène à celle-là. Pour ne rappeler que celle du mot qu'a choisi Marc-Aurèle en ce passage, le bien est dit *χρήσιμον*, ὅτι *χρεῖαν ὠφελείας παρέχεται*. — En écrivant τὸ δὲ ἀγαθὸν *χρήσιμόν* τι δεῖ εἶναι, notre auteur n'a donc fait que rapporter une formule consacrée dans l'École, et à laquelle nous n'avons pas à toucher.

La présente pensée, comme tant d'autres qu'on en peut rapprocher (par exemple, V, 15), implique que la conscience de l'honnête homme est le critérium du bien et de l'utile.]

1. [Couat: « Quelle en est la substance, la matière, la cause? » — Cf. IV, 21, note finale. Pour la suite, cf. III, 11, 5<sup>e</sup> note.]

2. [Cf. *supra* V, 1.]

3. [Cf. *supra* VI, 44, 4<sup>e</sup> note.]

4. [Couat: « plus particulier, plus inné. » — Sur le sens d'*οἰκείον*, cf. *supra* VI, 19, en note. Pour la traduction de *προσφύεστερον*, je me suis d'autant moins soucié de dissimuler la tautologie apparente qui est déjà dans le texte grec, que le français donne volontiers au mot « naturel » le sens de « facile », et que par là le troisième adjectif: « plus agréable, » s'expliquera aisément.]

5. [Couat: « idées. »]

6. [Ce sont les trois divisions de la philosophie pour les Stoïciens. Les fondateurs de l'École, Zénon et Chrysippe, les rangeaient, au rapport de Diogène Laërce (VII, xxxiii, 39) dans un ordre différent, commençant par la logique pour finir par la morale. D'autres (*ibid.*, 40) disaient que la logique est le squelette ou le système nerveux d'un vivant, dont l'éthique serait les chairs, et la physique l'âme; ou bien, la coque d'un œuf, dont l'éthique serait le blanc, et la physique le jaune. Ces métaphores indiquent une distribution différente, qui est celle d'Apollodore. D'autres,

## 14

Qui que ce soit que tu rencontres, commence par te dire immédiatement à toi-même : quels principes cet homme a-t-il sur le bien et le mal ? Car s'il a tels principes sur le plaisir et la douleur et sur ce qui les fait naître, sur la gloire, l'obscurité, la mort, la vie, je n'aurai ni à m'étonner ni à trouver étrange qu'il fasse telle action. Je me rappellerai qu'il ne peut pas agir autrement<sup>1</sup>.

## 15

Rappelle-toi que s'il est honteux de s'étonner qu'un figuier porte des figues<sup>2</sup>, il ne l'est pas moins de s'étonner que le monde porte tels événements qui sont ses fruits naturels. De même, il serait honteux pour un médecin et pour un pilote<sup>3</sup> de s'étonner, l'un qu'un tel ait la fièvre, l'autre qu'il s'élève un vent contraire.

## 16

Souviens-toi que tu n'aliènes ta liberté ni en changeant d'avis ni en suivant qui te redresse<sup>4</sup>. Cette action, en effet, est encore tienne, puisque, en l'accomplissant, tu suis le mouvement de ton âme, ton jugement, et, pour tout dire, ta raison<sup>5</sup>.

## 17

Si cela dépend de toi, pourquoi le fais-tu ? Si cela dépend d'un autre, qui accuses-tu ? Les atomes ou les dieux ? Folie

comme Panétius et Posidonius, nommaient d'abord la physique : c'est l'ordre qu'a suivi Marc-Aurèle. On ne peut que s'en étonner : car la morale est pour lui de beaucoup la plus importante partie de la philosophie ; c'est même la seule qui l'intéresse, ainsi qu'il le déclare à maintes reprises (I, 17, fin ; VII, 67, fin ; VIII, 1). Il eût donc dû la nommer en dernier lieu, comme Zénon et Chrysippe, — ou en premier, comme Sénèque (*ad Lucilium*, 89).]

1. [C'est le corollaire du principe socratique : « la vertu est science ; le vice, ignorance, » qu'ont adopté les derniers Stoïciens, — et que repoussaient les premiers, malgré leur déterminisme, pour ne pas laisser d'excuse à la faute : πάντων γὰρ ἀμαρτανόντων παρὰ τὴν ἰδίαν κακίαν... μηδὲ συγγνώμην ἔχειν τοῖς ἀμαρτάνουσι (Stobée, *Ecl.*, II, 190 ; cf. Zeller, *Phil. der Gr.*, III<sup>3</sup>, p. 229. Voir aussi *supra* p. 48, note 2).]

2. [Même image, IV, 6, et XII, 16.]

3. [Cf. VI, 55, une comparaison analogue.]

4. [Cf. *supra* IV, 12 ; VII, 7, et l'exemple d'Antonin, I, 16.]

5. [Et puisque suivre sa raison, ou, comme disent les Stoïciens, « suivre Dieu, » c'est être libre. — Couat : « C'est un résultat de ton action personnelle, s'exerçant suivant les tendances et ton choix, suivant la décision de ton esprit. » — Sur le sens δ'ἑωυτοῦ, cf. *supra* III, 16, 3<sup>e</sup> note.]



dans les deux cas. Il ne faut accuser personne. Si tu le peux, corrige l'auteur du fait; si tu ne le peux pas, corrige le fait lui-même. Mais si tu ne peux pas même cela, à quoi te sert-il<sup>1</sup> d'accuser? Il ne faut rien faire inutilement.

## 18

Ce qui est mort<sup>2</sup> ne tombe pas hors de l'univers. S'il y reste, c'est pour [y] changer et se dissoudre en ses parties, éléments qui composent l'univers et toi-même. Ces éléments eux-mêmes changent et ne murmurent pas.

## 19

Chaque être, cheval, vigne, est né pour quelque chose. Pourquoi t'en étonner? Le soleil lui-même te dira : je suis né pour une certaine œuvre, et ainsi les autres dieux! Toi donc, pour quoi es-tu né? Pour le plaisir? Vois si ta raison admet cette réponse<sup>3</sup>.

## 20

Comme un joueur qui lance une balle, la nature poursuit un but dans chacun de ses actes, dans la fin non moins que dans le commencement et dans la durée de chaque être. Quel bien y a-t-il, d'ailleurs, pour la balle à monter en l'air, ou quel mal à descendre ou même à tomber? Quel bien y a-t-il pour une bulle d'eau à se former<sup>4</sup>, ou quel mal à se dissoudre? Il en est de même d'une lampe<sup>5</sup>.

1. πρὸς τί ἔτι σοι φέρεται. Au-dessus de ἔτι σοι φέρεται, un manuscrit donne συμφέρεται, qui doit être la vraie leçon.

2. [Cf. IV, 21, 1<sup>re</sup> note (à l'Appendice).]

3. [Cf. *supra* V, 1.]

4. [Couat : «à se maintenir.» — En grec, συνεστῶσθι. M. Mondry-Beaudouin, rendant compte dans la *Revue critique* de la traduction de M. Michaut, y a déjà corrigé ce faux-sens, qui remonte à Pierron et à Barthélemy-Saint-Hilaire. Nous avons vu (V, 16, 3<sup>e</sup> note) que σύνστασις était synonyme de κατασκευή.

On se souvient qu'à l'article VII, 23, Marc-Aurèle demandait : quel bien y a-t-il pour un coffre à être construit, quel mal à être démonté?

5. [On achève aisément la comparaison, puis la pensée. La lampe, qu'on l'allume ou qu'on l'éteigne, reste indifférente. Et l'homme, chez qui la vie s'allume, puis s'éteint?]

## 21

Retourne le corps<sup>1</sup> et vois ce que font de lui la vieillesse, la maladie, les plaies<sup>2</sup>.

Celui qui loue et celui qui est loué; le panégyriste et l'objet du panégyrique ont une vie également courte. Et, en outre, même dans un coin de cette contrée où ils se trouvent, tous les hommes ne sont pas d'accord entre eux; chacun n'est même pas d'accord avec soi-même. Et la terre tout entière n'est elle-même qu'un point<sup>3</sup>.

## 22

Fais attention à l'objet de ta représentation, à ton jugement, à ton action, au sens de tes paroles<sup>4</sup>.

## 22 bis

C'est justement que tu te trouves dans cet état; mais tu aimes mieux devenir un homme de bien demain que de l'être aujourd'hui<sup>5</sup>.

1. [Ce mot a dû être ajouté pour la clarté de la traduction. Marc-Aurèle avait écrit simplement : « Retourne-le. »]

2. [Couat : « la débauche, » — et, en note :

« J'ai maintenu le texte des manuscrits *πορνείων*, tout en reconnaissant qu'il est fort douteux. Marc-Aurèle dit que le corps de l'homme se dégrade vite par l'effet seul de la vie; l'idée de la débauche intervient ici d'une manière inattendue et même déplacée. » — C'est la correction de M. Rendall, *ἀποπυῆσαν*, qui est traduite ci-dessus.]

3. [Cf. *supra* IV, 3.]

4. [Couat : « au sujet présent, ou à ton jugement, ou à ton action, ou au sens de tes paroles. » — Le sens de τὸ ὑποκείμενον nous est donné, entre autres passages, par la pensée VII, 29 : « Divise et partage tout objet (τὸ ὑποκείμενον) en principe efficient et matière. » C'en est, d'ailleurs, pour les Stoïciens l'acception la plus usuelle (*supra* VI, 14, 1<sup>re</sup> note). — Plus loin, me rappelant qu'à la pensée VII, 4, où reparait le mot τὸ σημειούμενον, Marc-Aurèle s'exhortait à faire attention « à ce qui se dit et à ce qui se fait », j'ai hésité à écrire : « cette » action, « ces » paroles, au lieu de : « ton » action, « tes » paroles. Mais il est probable que les deux pensées sont indépendantes; et M. Couat, en écrivant : « ton » action, et « tes » paroles, a dû fidèlement interpréter le texte grec : le mot qui précède (*δόγματι*) ne peut, en effet, désigner qu'une opération de notre pensée, celle d'autrui nous étant fermée, ou ne nous étant connue que par les « actions » et les « paroles » qui la manifestent; la suite naturelle du sens paraît donc appeler, après « ta » représentation et « ton » jugement, « tes » actions et « tes » paroles.

On remarquera l'ordre de cette énumération, qui suffirait à fixer le sens des mots. Des représentations se tire le jugement qui (III, 16, dernières lignes de la note finale, à l'*Appendice*) règle la conduite de la vie, et qui est impliqué en tout ce que nous pouvons faire ou dire. Ce sont ici les représentations que Marc-Aurèle nomme d'abord, c'est par les actes et les paroles qu'il finit; et ce n'est pas sans raison que, pour désigner l'opération intermédiaire, il choisit, des trois termes qui servaient aux logiciens de l'École (*κρίσις*, *ὑπόληψις* et *δόγμα*), celui que, presque seul, on employait en morale. — Cf. *infra* VIII, 47, note 1.]

5. On ne voit pas comment le second paragraphe de cette pensée se rattache au

## 23

Si j'accomplis quelque action, je l'accomplis en la rapportant au bien des hommes. M'arrive-t-il<sup>1</sup> quelque chose? Je le reçois en le rapportant aux dieux et à la source de tout, au principe d'où se déroule la chaîne<sup>2</sup> des événements.

## 24

Tel que te paraît un bain, c'est-à-dire de l'huile, de la sueur, de la saleté, une eau grasse, un mélange d'ordures, telle est toute partie de la vie, tel tout objet<sup>3</sup>.

## 25

Avant Lucilla<sup>4</sup> mourut Vêrus<sup>5</sup>, puis ce fut Lucilla; avant Secunda<sup>6</sup>, Maximus<sup>7</sup>, puis Secunda; avant Epitynchanus, Diotime, puis Epitynchanus; avant Antonin, Faustine, puis Antonin. Avant Celer<sup>8</sup>, Hadrien, puis Celer. Et partout de même<sup>9</sup>. Et ces hommes à l'esprit pénétrant et divinateur, ou enivrés des fumées de l'orgueil, où sont-ils? Où sont, par exemple, ces esprits pénétrants, Charax<sup>10</sup>, Démétrius<sup>11</sup> le platonicien, Eudémon<sup>12</sup>, et leurs pareils? Tout cela était éphémère; tout cela est mort depuis longtemps. Quelques-uns n'ont pas même laissé un bref souvenir; d'autres sont devenus des légendes; d'autres sont même déjà sortis de la légende.

premier. Dans tous les cas, la conjonction *δέ*, qui relie les deux membres de phrase de ce second paragraphe, est sans doute mise là pour *γάρ*. [C'est pour répondre à la première de ces observations que j'ai distingué de l'article 22 un article 22 *bis*.]

1. [Sur les rapports de l'ἐνέργεια (ou πραττόμενα) et de la σύμβασις (ou συμβαίνοντα), cf. *supra* VIII, 7, 6<sup>e</sup> note.]

2. [Var. : « d'où sort la série continue des événements. »]

3. [Cf. *supra* VI, 13; *infra* IX, 36.]

4. [Fille de Marc-Aurèle et femme de Vêrus, son collègue à l'empire.]

5. [En 169; ce renseignement peut aider à dater le livre VIII des *Pensées*.]

6. [Inconnue, comme Diotime et Epitynchanus.]

7. [Le Stoïcien, *supra* I, 15.]

8. [Caninius Celer, rhéteur, maître de Marc-Aurèle.]

9. [J'ai transposé cette phrase, qui, dans le texte grec, précède celle dont j'ai imprimé la traduction en italiques. Il me paraît, comme à M. Stich, difficile d'admettre que Marc-Aurèle ait interrompu, puis repris l'énumération des noms propres par laquelle commence la pensée.]

10. [Inconnu.]

11. [Sans doute Démétrius de Phalère.]

12. [Astrologue.]

Rappelle-toi donc cette alternative : ou bien<sup>1</sup> le composé dont tu es fait devra se disperser ; [ou bien] ton souffle devra s'éteindre, ou prendre la place nouvelle qui lui aura été marquée.

## 26

La joie de l'homme est de faire ce qui appartient à l'homme. Il appartient à l'homme d'être bon pour ses semblables, de mépriser les mouvements<sup>2</sup> des sens, de discerner parmi les vraisemblances<sup>3</sup>, de contempler la nature universelle et ce qui arrive suivant ses lois.

## 27

Trois relations<sup>4</sup> : l'une avec le vase corporel qui nous entoure<sup>5</sup>, l'autre avec la cause divine d'où vient tout ce qui arrive à tous, la troisième avec ceux qui vivent en même temps que nous.

1. [Couat : « Rappelle-toi donc que le composé dont tu es fait devra se disperser ; ton souffle devra s'éteindre... » — Ni M. Couat, ni Pierron, ni Barthélemy-Saint-Hilaire, ni M. Michaut ne se sont avisés que les conjonctions ἢτοι... ἢ... marquaient une alternative. La première hypothèse qu'envisage Marc-Aurèle est l'hypothèse atomiste ; le mot σκεδάσθηναι en rend témoignage (cf *supra* p. 60, note 6) ; les deux suivantes (σθέσις et μετάστασις, cf. IV, 21, 1<sup>re</sup> et dernière notes) sont des théories stoïciennes. On remarquera que le mot πνευμάτιον désigne ici à la fois l'âme et le souffle vital (cf. p. 102, note 4).]

2. [Couat : « les impulsions des sens. » — Cf. *supra* V, 26, et les notes.]

3. [Couat : « de discerner les idées plausibles. » — Πιθανός n'est pas ἀληθής ; et il y a loin encore de l'idée « plausible » à l'idée sûre. On peut ajouter qu'il n'y a nulle peine à discerner les idées plausibles ; qu'au contraire tout le mérite — et toute la joie — est à les éclaircir et à éviter d'en être la dupe. Ne sont-ce pas précisément les vraisemblances qui nous trompent ?

Dans la version de M. Couat, « plausible » signifie presque « certain » ; c'est l'équivalent des mots « digne de confiance » ou de « créance », qu'ont écrits les autres traducteurs français. « Plausible » est donc ambigu, tant que le tour de la phrase ne permet pas de comprendre : « plausible, mais seulement plausible ; plausible, mais non assuré. » Il n'en est pas ainsi de πιθανός. L'usage constant de Marc-Aurèle, l'usage ordinaire des autres auteurs grecs a fixé le sens de ce mot. Dans les *Pensées*, il est toujours possible d'entendre par πιθανότης (IV, 12) une « conviction » — mais non une certitude absolue — qui nous détermine de bonne foi, quand il n'est pas nécessaire de reconnaître que ce nom ou l'adjectif correspondant ne désigne que la « vraisemblance » (VIII, 36), et même la vraisemblance qui nous abuse (III, 2, fin : οὐ πιθανόν, invraisemblable, et pourtant vrai ; V, 6, fin : λογικῆ τινι πιθανότητι παράγεσθαι, être dupe d'une vraisemblance logique).]

4. [Couat : « Trois manières d'être : l'une avec le corps... » — Cf. *supra* VI, 38, 1<sup>re</sup> note.]

5. πρὸς τὸ αἴτιον τὸ περιεχόμενον. Gataker a conservé le mot αἴτιον, qui n'a ici aucun sens, et qui ferait double emploi avec αἴτιον, qui vient plus loin. On a corrigé αἴτιον en ἀγγεῖον (Walkenaer) et σωματίον (Corai). Cette dernière correction me paraît la meilleure. — [Les deux, d'ailleurs, donnent à peu près le même sens, puisque Marc-Aurèle désigne volontiers (III, 3 ; X, 38 ; XII, 2) le corps par ἀγγεῖον ou ἀγγεῖωδες περιεχόμενον. J'ai, pour ma part, préféré la conjecture de Walkenaer, en raison de la ressemblance graphique des mots AFTEION (peut-être écrit, par iotacisme, AFFION) et AITION. — Cf. Polak, *In M. Antonini Commentarios*, Hermès XXI, p. 331.]

## 28

Où la douleur est un mal pour le corps, et c'est à lui de le proclamer<sup>1</sup> ; où elle en est un pour l'âme. Mais l'âme a le pouvoir de conserver sa sérénité et son calme en ne jugeant pas que la douleur est un mal. En effet, tout jugement, toute tendance, tout désir, toute aversion est en nous ; ainsi il ne peut venir du dehors jusqu'à nous aucun mal<sup>2</sup>.

## 29

Efface les idées qui se présentent à toi, en te disant sans cesse : il dépend de moi que mon âme n'ait ni méchanceté, ni désir, ni rien qui la trouble. Je n'ai qu'à considérer toute chose en elle-même, et à faire de chacune le cas qu'elle mérite. Rappelle-toi que la nature t'a donné ce pouvoir.

## 30

Si tu adresses la parole au Sénat ou à qui que ce soit, fais-le avec modestie et netteté<sup>3</sup>, parle un langage sain.

## 31

La cour d'Auguste, sa femme, sa fille, ses petits-fils, ses descendants, sa sœur, Agrippa, ses parents, ses proches, ses amis, Aréos<sup>4</sup>, Mécène, ses médecins, ses sacrificateurs, enfin tout ce qui composait cette cour est mort. Considérant maintenant<sup>5</sup> d'autres groupes, par exemple celui des Pompéiens, pense non à chaque mort individuelle, mais à l'inscription qu'on lit sur les tombeaux : le dernier de sa race ; réfléchis aux efforts qu'ont faits ceux qui venaient avant ceux-ci

1. [Cf. *supra* VII, 14 ; VII, 16 ; VII, 33, etc.]

2. [Cf. *supra* V, 19, et la note, rectifiée aux *Addenda*.]

3. Il m'est impossible de comprendre cette phrase en conservant la leçon *μη περιτράνωσ*. Ce mot signifie *clairement*, et il est inadmissible que Marc-Aurèle se recommande à lui-même de ne pas parler avec clarté. En admettant même que *περιτράνωσ* signifie parfois « avec une élégance affectée », et que ce mot soit opposé à *ὑγιει λόγῳ*, la construction grecque exigerait *ὑγιει δέ*. Le plus simple est donc de supprimer la négation *μη*, où est toute la difficulté, et de la remplacer par *καί*.

4. [Le philosophe d'Auguste (Sénèque, *ad Marciam*, 4, sqq).]

5. *εἴτα ἐπιθί... Πομπηίων*. Il manque probablement quelque chose à cette phrase dont le sens se devine, mais dont la construction est incorrecte.

pour laisser un successeur : et qu'il faut, malgré tout, que quelqu'un soit le dernier. Ainsi tu en arriveras à considérer la mort de toute une race.

## 32

Arrangeons notre vie action par action, satisfaits si chacune produit tout ce qu'elle peut. Or, nul ne peut nous empêcher de le lui faire produire. — Mais quelque obstacle extérieur m'arrêtera. — Il n'en est point pour la justice, la tempérance, la raison. — Mais peut-être que mon activité, sur d'autres points, sera entravée. — Par ta résignation à l'obstacle même, par la douceur avec laquelle tu te plies aux circonstances données, immédiatement tu engages une autre action qui s'accorde avec cet arrangement de la vie dont je parlais<sup>1</sup>.

## 33

Recevoir sans orgueil, quitter avec détachement.

## 34

As-tu vu quelquefois une main ou un pied coupé, une tête tranchée, gisant loin du reste du corps? Tel est l'état dans lequel se met, autant qu'il est en lui, celui qui repousse ce qui lui arrive, qui se retranche du monde, ou qui commet un acte contraire à la solidarité. Tu t'es rejeté hors de l'unité voulue par la nature, car tu n'étais qu'une partie<sup>2</sup>, et voilà que tu t'es retranché du tout. Mais voici qui est admirable : il t'est possible de rentrer dans cette unité. Dieu n'a permis à aucune autre partie, séparée et retranchée du tout, de s'y rajuster de nouveau. Vois donc quelle bonté, quels égards il a eus pour<sup>3</sup> l'homme. Il a fait dépendre de lui d'abord de ne pas se séparer du tout; une fois séparé, il lui a permis<sup>4</sup> de revenir s'y souder et y reprendre sa place à côté des autres parties.

1. [Cf. *supra* IV, 1.]

2. ἐπεφύκεις γὰρ μέρος. J'ai conservé le mot μέρος, qui est répété plusieurs fois dans ce morceau. Peut-être μέρος vaudrait-il mieux; d'ailleurs, les mots μέρος et μέρος, employés tour à tour par Marc-Aurèle dans des pensées analogues, ont le même sens. — [Cf. *supra* IV, 14 : ἐνοπέστης ὡς μέρος.]

3. [Couat : « quelle bonté il a témoignée à l'homme. » — C'est τετίμηκε que je traduis par « quels égards ».]

4. [Couat : « Il a fait dépendre de lui que l'extrémité (?) ne fût pas séparée du tout, et qu'après en avoir été détachée elle pût revenir... »]

## 35

La nature universelle<sup>1</sup> a donné à chaque être doué de raison ses diverses facultés; entre autres, nous en avons reçu celle que voici. De même qu'elle accommode et range à la destinée, pour en faire une partie d'elle-même, tout ce qu'elle trouve sur sa route et tout ce qui lui résiste<sup>2</sup>, de même l'être raisonnable peut faire de tout obstacle une matière à sa propre action<sup>3</sup> et s'en servir<sup>4</sup>, quel qu'ait été son premier dessein.

## 36

Ne te trouble pas en te représentant l'ensemble de ta vie. Ne considère pas combien de peines et combien lourdes te surviendront<sup>5</sup> probablement; mais, à propos de chacun des événements présents, demande-toi : Qu'y a-t-il d'insupportable, [d'intolérable] dans ce que je fais? Tu rougiras de le confesser.

1. ὡσπερ τὰς ἄλλας... φύσις. Cette première phrase est tout à fait incorrecte et sûrement altérée. Un des manuscrits donne ἐκάστω au lieu de ἑκάστος. Il semble, en effet, qu'il convienne de lire ἐκάστω et d'ajouter ou de substituer à un autre mot le verbe dont φύσις est le sujet. Les mots σχεδὸν ὅσον ne sont pas ici à leur place; on ne s'explique pas cette restriction. C'est bien à tous les êtres que la nature a donné leurs facultés. Il faut donc substituer à ces deux mots le verbe, quel qu'il soit, signifiant donner, distribuer, qui a pour sujet φύσις.

Les mots ἡ τῶν λογικῶν φύσις doivent aussi être changés en ἡ τῶν ὅλων φύσις, expression familière à Marc-Aurèle; τῶν λογικῶν, qui se trouve à la ligne précédente, est répété ici par erreur.

[Le verbe que réclame M. Couat et qui doit, autant que possible, ressembler graphiquement à ΣΧΕΔΟΝΟΣΟΝ, n'est malheureusement pas aisé à trouver. Casaubon avait voulu lire ΕΣΚΕΔΑΣΕΝ; mais ce mot, dont le sens est si net (cf. *supra* p. 60, note 6), n'indiquerait-il pas une répartition arbitraire des dons de la nature, faite par le hasard et non par la Providence? J'aimerais mieux lire ΕΧΟΡΗΓΗΣΕΝ, qui compte autant de lettres que ΣΧΕΔΟΝΟΣΟΝ, et nous présente les mêmes aux mêmes places (X, Σ, N, sans compter l'initiale: entre un Σ et un Ε lunaires la différence est, en effet, imperceptible). Ma conjecture ne suppose guère, en somme, qu'une seule grosse tache ou un gros trou dans l'archétype, à la place des cinq lettres médianes du mot.]

2. [Couat: « tout accident et toute contrariété. » — Cf. *supra* VI, 42.]

3. [Cf. IV, 1, et VIII, 32. Ainsi, pour les Stoïciens, non seulement la souffrance n'est pas un mal, mais c'est pour le sage une chance heureuse, une occasion d'éprouver et d'exercer sa vertu et d'acquérir ainsi le bien véritable, en suivant les voies mêmes de Dieu.]

4. [Couat: « et l'utiliser pour le but, quel qu'il soit, qu'il poursuit. » — Ce présent peut-il traduire l'aoriste ἔν ὤρωμῃσε? En changeant d'action, n'avons-nous pas changé de but? ou bien si notre but a toujours été et est encore d'agir bien, sans nous préoccuper de la matière de notre action (VI, 50), que signifieraient ici ces mots: « quel qu'il soit, » appliqués au but? — Je ne vois pas d'autre interprétation possible de ce passage que celle de M. Michaut.]

5. ἐπιγεγενήσθαι. Bien que ce parfait puisse, à la rigueur, s'expliquer comme un futur antérieur, le futur serait plus correct et plus clair; j'ai traduit comme s'il y avait ἐπιγενήσεσθαι, adopté par Gataker.

Rappelle-toi ensuite que ni l'avenir ni le passé ne pèsent sur toi, mais seulement le présent. Or, il se rapetisse de plus en plus, si tu le réduis à sa vraie mesure, et si tu fais honte à ta pensée de ne pouvoir résister à ce rien<sup>1</sup>.

## 37

Est-ce que Panthée ou Pergame sont encore maintenant assis auprès du tombeau de Vérus<sup>2</sup>? Et Chéréas<sup>3</sup> ou Diotime auprès de celui d'Hadrien? Supposition ridicule. Eh quoi? S'ils y étaient assis, leurs maîtres s'en apercevraient-ils? Et s'ils s'en apercevaient, en éprouveraient-ils du plaisir? Et s'ils en éprouvaient du plaisir, les autres<sup>4</sup> seraient-ils immortels? N'était-il pas prévu d'abord par le destin qu'à leur tour ils deviendraient l'une une vieille femme, l'autre un vieillard, et qu'ensuite ils mourraient? Que devaient donc devenir les maîtres après la mort des serviteurs? Ordures que tout cela, et pourriture dans un sac.

## 38

Si tu as la vue perçante, tâche d'avoir dans les jugements les yeux les plus clairvoyants<sup>5</sup>.

1. [Cf. *supra* II, 14.]

2. Le nom de Vérus a été restitué par Saumaise. [Nous avons déjà rencontré un peu plus haut (VIII, 25) le nom de Vérus à côté de celui de Diotime. Pergame était un des affranchis du premier; Panthée, son affranchie et sa maîtresse. C'est elle qu'a célébrée Lucien dans les *Portraits*.]

3. Au lieu de Χαυρίας ou Χαθρίας, j'ai adopté la leçon Χαίρεας, proposée par Reiske. [Chéréas ou Chabrias nous est d'ailleurs inconnu.]

4. [Couat : « s'ils en éprouvaient du plaisir, seraient-ils pour cela immortels? » — et, à la ligne suivante : « qu'à leur tour les affranchis deviendraient... » — En grec : ἐμελλον οὗτοι ἀθάνατοι εἶναι; οὐ καὶ τούτους... M. Couat, qui a rigoureusement traduit τούτους, et, à l'avant-dernière phrase, ἐκείνοι et τούτων, semble n'avoir pas aperçu le premier pronom, οὗτοι. Peut-être aussi l'a-t-il supprimé délibérément, en considérant qu'ici comme en d'autres passages (cf. surtout IV, 21) Marc-Aurèle professait la doctrine de la survivance *temporaire* des âmes. Cette correction, si c'en est une, serait, d'ailleurs, assez arbitraire; et je me demande si la suite des phrases n'est pas beaucoup plus naturelle dans le texte non corrigé. — Par les mots : « les autres seraient-ils immortels? » entendez : « les autres pourraient-ils éternellement rester près du tombeau du maître? et le plaisir de celui-ci éternellement durer? »]

5. Le texte de cette phrase est inintelligible. Depuis Saumaise jusqu'à Reiske, bien des corrections ont été proposées. L'altération du texte se trouve, à mon avis, dans les deux derniers mots. Je ne crois pas que κρίνων soit altéré; l'auteur semble avoir opposé ici le regard des yeux à celui de la pensée. Pour obtenir ce sens, il suffirait de corriger φησί. Reiske a proposé φρεσί; j'aimerais mieux ὄμμασι. Platon a employé l'expression ὄμμα ψυχῆς dans la *République* (533, D) : j'écrirais donc ὄμμασι σοφωτάτοις.



## 39

Je ne vois dans la constitution de l'être raisonnable aucune vertu contraire à la justice, mais j'en vois une contraire au plaisir, la tempérance.

## 40

Supprime ton jugement<sup>1</sup> au sujet de ce qui te semble pénible et tu es parfaitement à l'abri. — Qui, tu ? — La raison. — Mais je ne suis pas raison<sup>2</sup>. — Soit. Que ta raison donc ne s'afflige pas elle-même. Mais s'il y a quelque autre chose en toi qui souffre, laisse-l'en juger pour son propre compte<sup>3</sup>.

## 41

Ce qui fait obstacle à la sensation est un mal pour la nature animale. Ce qui fait obstacle à la tendance est également un mal pour la nature animale. Et il y a de même des obstacles qui sont des maux pour la constitution de la plante<sup>4</sup>. Par conséquent, ce qui fait obstacle à la raison est un mal pour la nature raisonnable. Applique-toi toutes ces observations. La douleur ou le plaisir t'atteignent-ils<sup>5</sup>? C'est à la sensation<sup>6</sup>

1. [Cf. *supra* IV, 7.]

2. [L'objection serait plus forte si l'on ajoutait ici, devant « raison », un seul mot : « uniquement. » — Cf. XI, 20, note finale.]

3. [Cf. *supra* VII, 14, 16, 33; VIII, 28; *infra* VIII, 41, 47; XII, 1, etc. — La pensée suivante est le développement de celle-ci.]

4. [Var. : « Et il y a de même d'autres obstacles et d'autres maux pour toute organisation naturelle. » — Cette version (la seconde) est justifiée par la note suivante :

« Toutes les éditions donnent, avec la plupart des manuscrits, τῆς φυσικῆς κατασκευῆς. Le manuscrit A donne φυσικῆς. Je préfère cette leçon. On ne voit pas pourquoi, après avoir parlé de la nature des animaux, Marc-Aurèle parlerait de celle des plantes, pour passer ensuite à celle de l'intelligence. La phrase ἔστι δὲ τι ἄλλο κτλ. me paraît avoir un sens général et s'appliquer à toute organisation naturelle. Autrement, il y aurait φυσικῆς φύσεως, comme ζωτικῆς φύσεως. »

Les mots φύσις (« nature ») et κατασκευὴ (« constitution ») étant à peu près synonymes (*supra* VI, 44, 4<sup>e</sup> note), on s'explique que le premier de ces noms soit remplacé à côté d'un adjectif de même racine que lui (φυσικὴ φύσις) par le second ; en revanche, on ne saurait admettre l'expression φυσικὴ κατασκευὴ (« constitution naturelle »), qui fait en grec un pléonasme intolérable. Ce serait se payer de mots que prétendre la traduire littéralement en français par « constitution physique ».

Je suis donc revenu à la première version de M. Couat, tout en m'étonnant avec lui que Marc-Aurèle ait nommé la nature de la plante entre celle de l'animal et celle de l'être raisonnable.]

5. [Nous savons qu'ils ne sauraient « toucher » ou « atteindre » l'âme. — Cf. *supra* IV, 3, avant-dernière note ; V, 19, et la note rectifiée aux *Addenda*.]

6. [C'est-à-dire au corps. — Cf., d'une part, p. 43, note 8, et 97, note 5 ; d'autre part, l'article précédent et les pensées analogues citées à la dernière note.]

d'y pouvoir. Quelque chose a-t-il fait obstacle à la tendance? Si tu<sup>1</sup> ne l'as point soumise à certaines réserves, c'est cela<sup>2</sup> d'abord qui est un mal pour l'être raisonnable. Mais si tu regardes comme indifférente une aventure commune<sup>3</sup>, tu n'as pas encore souffert de dommage, tu n'as pas rencontré d'obstacle. Les opérations propres à ta raison ne sont ordinairement<sup>4</sup> entravées que par toi seul, car ni le feu, ni le fer, ni un tyran, ni une calomnie, ni rien ne peut l'atteindre. Quand la sphère est achevée, elle demeure ronde<sup>3</sup>.

## 42

Je ne mérite pas de me faire de la peine à moi-même, car jamais je n'en ai fait volontairement à autrui.

## 43

A chacun ses joies. La mienne est de tenir mon principe dirigeant en bonne santé, de ne me détourner d'aucun homme ni de rien de ce qui arrive aux hommes, de regarder et d'accueillir toute chose avec des yeux bienveillants, et d'en user selon ce qu'elle vaut.

1. [Théorie de l'ὑπεξίρρεσις. — Cf. *supra* IV, 1; V, 20; VI, 50; VIII, 35.]

2. [Couat: «voilà d'abord un mal.» — J'ai tenu à affirmer le sens de ἤδη ὥς, et non ἤδη ὡς, que donnent les manuscrits, et qui ne s'explique pas. Si l'on adopte la correction, fort plausible, de Coraï (ιδίως), on traduira: «C'est cela *précisément* qui est un mal...»]

3. [La leçon traditionnelle (τὸ κοινὸν λαμβάνεις) est inadmissible; on n'a pu la traduire sans forcer le sens des mots (Michaut: «si tu *acceptes* le sort commun»), ou sans ajouter au texte dans la proposition suivante (Barthélemy-Saint-Hilaire: «si tu subis le sort commun, tu n'as pas le droit de dire que...»); il doit y avoir là une lacune à combler. La traduction de M. Couat indique assez qu'il l'avait aperçue. On peut lire, en n'ajoutant que six lettres entre τὸ et κοινόν: τοῦθ' ὥς τι κοινόν, qui donne un sens très clair; c'est la conjecture que se trouve avoir traduite Pierron; la plus simple mais aussi la plus suspecte, car la chute de ces six lettres ne peut s'expliquer que par un accident matériel, tache ou déchirure, qui eût nécessairement attiré l'attention du copiste; le vide eût donc été comblé, bien ou mal. Il est plus vraisemblable que l'erreur est imputable au scribe lui-même, et qu'il manque ici soit un mot omis par étourderie et dont le précédent aura pris la finale (par exemple, δοκεῖς après λαμβάνειν), soit plutôt toute une ligne commençant ou finissant dans l'archétype par le même groupe de lettres que la précédente. Par exemple: εἰ δὲ τὸ κοινὸν [τοῖς τε ἀγαθοῖς καὶ τοῖς κακοῖς ὥς τι ἀδιάφορον] λαμβάνεις... C'est une phrase analogue qui est traduite ci-dessus. — Si l'on préfère lire εἰ δὲ τὸ κοινὸν λαμβάνειν δοκεῖς, on traduira: «mais si tu te dis que tu subis (p) le sort commun.»]

4. [Par le mot εἴωθεν, Marc-Aurèle a dû réserver le cas de maladie, de vieillesse ou de folie.]

5. [Voir à la pensée XII, 3, le vers d'Empédocle auquel sont empruntés ces mots, et le commentaire qu'en donne Marc-Aurèle lui-même.]

## 44

Vois à ne t'accorder à toi même que le présent. Ceux qui préfèrent la gloire [posthume] ne s'avisent pas que les hommes à venir seront pareils à ceux d'aujourd'hui, qu'ils ont de la peine à supporter; ceux-là aussi seront mortels. Que t'importent donc en définitive les échos de leur voix ou l'opinion qu'ils peuvent avoir de toi?

## 45

Prends-moi, jette-moi où tu voudras! Là aussi mon génie conservera sa sérénité; je veux dire qu'il se contentera d'être et d'agir d'accord avec la loi de sa propre constitution<sup>1</sup>.

45 bis<sup>2</sup>

Ceci vaut-il donc la peine que mon âme soit en mauvais état, inférieure à elle-même, rapetissée, troublée, pleine de désirs et de craintes<sup>3</sup>? Trouveras-tu même quelque chose qui vaille ce prix?

## 46

A aucun homme il ne peut rien arriver qui ne soit un événement humain; ni à un bœuf rien qui ne soit fait pour un bœuf; ni à une vigne rien qui ne soit propre à une vigne; ni à une pierre rien qui ne soit fait pour une pierre. Si donc il n'arrive à tout être que des événements habituels et naturels, pourquoi t'indigner? Car la nature universelle ne te destinait rien d'insupportable<sup>4</sup>.

## 47

Quand tu es affligé par une chose extérieure à toi, ce n'est pas cette chose qui te pèse, mais ton jugement sur elle. Or,

1. [Couat : « d'accord avec sa propre nature. » — Cf. *supra* IV, 5, et la note, et VI, 44, note finale.]

2. Dans le manuscrit A, les deux paragraphes forment deux pensées détachées. Elles ne me paraissent, en effet, avoir aucun rapport.

3. On a hésité sur le sens des deux participes *συνδυομένη* et *ὀρεγομένη*. Le premier n'est pas grec, et c'est avec raison que Gataker a proposé *συγχομένη*, expression fréquente dans Marc-Aurèle. Le sens de *ὀρεγομένη* est clair; il s'oppose à *πιτρομένη*. On sait l'importance que les Stoïciens donnaient dans leur morale au désir et à la peur.

4. [Couat : « N'est-il pas vrai que la nature universelle ne t'a rien infligé d'insupportable? » — Marc-Aurèle lui-même a défini à la pensée V, 8, l'imparfait *ἔφερε*.]

il t'est possible de l'effacer immédiatement. Que si la cause de ton affliction est dans ta disposition intérieure, qui t'empêche de rectifier tes principes <sup>1</sup>? Si enfin tu es affligé parce que tu n'accomplis pas tel acte qui te paraît bon, pourquoi ne l'accomplis-tu pas plutôt que de t'affliger? — Mais quelque chose de plus fort que moi s'y oppose. — Alors ne t'afflige point, car la cause de ton impuissance ne dépend pas de toi. — Mais il ne vaut pas la peine de vivre si je ne fais pas cela. — Sors donc de la vie sans amertume, ainsi que meurt celui qui accomplit ce qu'il a résolu, et sans en vouloir à ce qui t'a fait obstacle <sup>2</sup>.

1. [Cette pensée accuse nettement la valeur propre du mot *δόγμα* parmi les divers termes par lesquels les Stoïciens désignent le « jugement ». *Κρίμα*, à la première phrase, n'exprime qu'un jugement particulier, que nous portons à un moment donné sur une chose donnée. Le dogme est un jugement fixe, résultant d'expériences antérieures, et promu à la dignité de règle de conduite. Non seulement notre action, mais la « disposition » dans laquelle nous agissons, le fond même de notre être moral dépend de lui. Il peut d'ailleurs, comme tout jugement, être redressé, à la suite d'une expérience nouvelle qui le condamne.]

2. [Marc-Aurèle n'a consacré à la mort volontaire que de rares et courts passages de ses *Pensées*; à vrai dire, les circonstances de sa vie — qui ne pouvait être celle d'un Caton ou d'un Thraséas — ne devaient pas lui en rendre l'idée bien familière. Même le nom stoïcien du suicide (*ἑξαναγωγή*) ne se rencontre pas dans son livre. Malgré tout, nous pouvons essayer de rassembler son témoignage sur la question et le confronter avec la doctrine de l'École.]

Toute doctrine stoïcienne du suicide commence par affirmer que la vie et la mort sont choses indifférentes. Il s'agit d'établir que l'acte par lequel on choisit entre elles ne l'est pas. Toute ou presque toute la théorie intermédiaire manque dans les *Pensées*. Mais on y trouvera le dogme initial et la conclusion. L'un est nettement formulé en plusieurs passages, notamment à la fin de l'article II, 11, et au milieu de l'article V, 29; l'autre est impliquée dans cette affirmation du début du livre III que, pour choisir le temps de « se donner congé » (*ἑξέλγειν ἑαυτόν*), comme pour accomplir le devoir en sa perfection, il faut « une raison exercée ».

Marc-Aurèle n'a guère considéré que deux cas possibles de mort volontaire. Il nous indique l'un aux articles 8 et 32 de son livre X. Là, c'est la seule crainte d'une défaillance qui le fait penser à quitter la vie. « Sois résolu à t'en aller, si tu perds la vertu. A quoi bon vivre sans vertu? » — A la pensée V, 29, et ici, il s'engage à partir si un obstacle extérieur empêche l'action qu'il a jugée digne de lui : exercice de la raison et accomplissement du devoir, surtout du devoir de solidarité. Cette fois, le suicide est la dernière résistance à une contrainte immorale, et l'affranchissement.

Ces deux cas sont contestables, et surtout le premier. Si la mort, qui est indifférente, vaut mieux que la déchéance morale, qui est mauvaise, quelque chose vaut mieux que la mort, c'est la vertu. Le suicide par crainte de défaillance n'est qu'une compromission; c'est déjà une défaillance. Aussi, Marc-Aurèle ne le recommande-t-il que comme un moindre mal à défaut du bien. — Au contraire, il n'est pas douteux qu'à son avis, dans les circonstances qu'il suppose ici même, la mort soit le meilleur et le seul parti à prendre. Il ne s'agit d'ailleurs pas de choisir entre un bien et un mal, ni entre une chose indifférente et un bien : tout comme la mort, la contrainte extérieure que nous pouvons subir doit nous être, semble-t-il, indifférente, puisqu'elle n'affecte que notre action, non notre volonté, et qu'elle peut devenir elle-même (IV, 1) une matière à exercer notre vertu. Mais il y a des degrés dans l'indifférence; certaines choses, sans être bonnes, sont souhaitables (*προηγμένα* : cf. la

Souviens-toi que le principe dirigeant est invincible quand il se replie en lui-même et se suffit<sup>1</sup> à lui-même; quand il ne fait pas ce qui lui déplait, même [si sa résistance est] sans

note à la pensée IV, 1; ou ζήτησις); certaines, sans être mauvaises, sont à éviter (ἀποπροσχημένα ou ἀπάθεια: cf. Zeller, *Phil. der Gr.*, III<sup>a</sup>, p. 259). Au nombre de ces dernières, il faut compter la contrainte d'un homme de bien qui ne peut accomplir l'acte qu'il juge utile aux hommes. Au nombre des premières, non la mort, mais une belle mort (Stobée, *Floril.*, VII, 24).

Le mot ζήτησις, que nous trouvons ici même, nous rappelle toute cette théorie. Les mots ἡ καὶ ὁ ἐνεργῶν ἀποθνήσκει nous présentent le suicide comme une victoire. Nous pouvons préciser à l'aide de la pensée V, 29, et dire: une victoire de la liberté. C'est la pure doctrine de l'École. On se rappelle l'éloquent monologue que, dans le traité de la Providence (II, 9), Sénèque prête à Caton d'Utique: « *Una manu latam libertati viam istud faciet...; libertatem, quam patriae non potuit, Catoni dabit.* » Si quelque chose distingue ici Sénèque de Marc-Aurèle, ce n'est que le ton dont ils ont exprimé les mêmes idées. Sans doute, quand je lis à la pensée V, 29: « Il y a de la fumée, et je m'en vais: la belle affaire! » je ne crois pas que ces mots, qui témoignent un tel dédain de la mort, déprécient en quoi que ce soit la mort volontaire. Mais il est certain que, pour parler du suicide, Marc-Aurèle ne s'est jamais mis en frais d'enthousiasme. C'est peut-être que le problème de la liberté n'avait pas pour lui le même intérêt dramatique (cf. *infra* XI, 20, note finale) que pour d'autres Stoïciens. C'est aussi qu'il n'a jamais eu à prévoir pour lui-même le suicide de Caton. Il n'en était pas moins homme à comprendre le mot héroïque du chef républicain lorsqu'il eut assuré le sort de ses amis et se fut fait apporter son épée: « Maintenant, je suis mon maître. »

Mais le cas de Caton est rare; c'est le premier qu'on pense à citer dans l'École quand on traite du suicide, celui sur lequel on n'hésite jamais. Il y eut des maîtres du Portique qui se donnèrent la mort à la suite d'accidents sans importance, et sans avoir, comme Caton, une grande cause à honorer. Zénon, lui-même, étant vieux, se pendit pour un doigt cassé. Or, les Stoïciens ont reconnu légitime et raisonnable (εὐλογος ἐξαγωγή) le suicide de leur fondateur. C'est qu'ils ont estimé que, dans sa sagesse, leur premier maître avait compté et pesé toutes les raisons contraires de mourir ou de demeurer; ainsi l'on admettait qu'il avait dû considérer l'impossibilité matérielle de continuer à remplir tout son rôle d'homme, le peu de jours dont il tenait quitte le destin, l'heureuse occasion qui lui était offerte, peut-être la dernière, de partir librement, la vertu qu'il exerçait en renonçant à la vie. Mais le besoin de fuir la douleur physique n'avait certainement été pour rien dans son geste; et il n'avait pas dû s'arrêter un instant à l'idée qu'en avançant l'heure fixée par Dieu il entreprenait sur sa toute-puissance; les Stoïciens ont cru (cf. dans Sénèque le passage du *De Providentia* cité un peu plus haut) que rien ne devait plus réjouir les regards de Jupiter qu'une mort vraiment libre.

On ne pouvait, certes, se proposer avec la même assurance l'exemple de Caton d'Utique et celui de Zénon. C'est que, les motifs qui déterminèrent celui-ci étant beaucoup moins éclatants, le calcul en devait être beaucoup plus délicat; mal interprétés, ils pouvaient autoriser des morts volontaires qui eussent été déjà des lâchetés. Pour comprendre absolument le suicide philosophique de Zénon, il eût fallu pouvoir entrer dans son âme. Pour essayer seulement de le comprendre, et pour l'imiter, il faut une liberté d'esprit et une assurance de jugement singulières, « une raison exercée, » a dit Marc-Aurèle (III, 1). Ce mot ne s'applique évidemment pas au suicide que prévoit la présente pensée. Il faut en conclure que notre auteur admettait aussi le plus curieux, et, si l'on peut ainsi dire, le plus savant des suicides stoïciens: celui auquel on se résout dans les circonstances les plus banales par des raisons justes et bien déduites.]

1. [Cf. VII, 28.]

raison. Qu'est-ce donc quand il juge les choses d'après la raison et après mûr examen? L'intelligence libre de passions est une acropole; l'homme n'a rien de plus solide où il puisse se réfugier et être toujours imprenable. Celui qui n'a pas vu cela est ignorant; celui qui l'a vu et qui ne cherche pas ce refuge est malheureux.

## 49

Ne te dis rien de plus à toi-même que ce que te rapportent les représentations qui s'offrent d'abord à toi. On t'a rapporté qu'un tel dit du mal de toi; voilà ce qu'on t'a rapporté, mais non que tu en es blessé. Tu vois<sup>1</sup> que ton petit enfant est malade. Tu le vois; mais qu'il soit en danger, tu ne le vois pas. C'est ainsi qu'il faut t'en tenir à tes premières représentations<sup>2</sup> et n'y rien ajouter de toi-même; ainsi il n'y a rien<sup>3</sup>. Ou plutôt ajoutes-y, mais en homme qui a l'expérience de ce qui arrive dans l'univers.

## 50

Ce concombre est amer. — Laisse-le. — Il y a des buissons sur le chemin. — Laisse-les; cela suffit. Ne dis pas en outre : pourquoi de pareilles choses existent-elles dans le monde? Tu prêterais à rire à un naturaliste, de même que tu prêterais à rire à un charpentier et à un cordonnier si tu te plainais de voir dans leur atelier des copeaux et des rognures<sup>4</sup>. Encore ces ouvriers ont-ils où jeter ces débris; mais la nature universelle n'a rien en dehors d'elle. Ce qu'il y a d'admirable dans son art, c'est qu'enfermée dans les limites qu'elle s'est tracées, elle transforme en elle-même<sup>5</sup> ce qu'elle contient qui semble

1. Le texte donne βλέπω. Cette première personne ne s'accorde pas avec ce qui précède. La seconde personne, proposée par Nauck, paraît nécessaire.

2. [Couat : « impressions, » — de même qu'à la première phrase.]

3. [Couat : « alors il ne t'arrivera rien. » — Même traduction chez Pierron et M. Michaut du présent γίνεται. Si la catastrophe doit se produire, en quoi la suspension du jugement pourrait-elle l'éviter? — Cf. *supra* IV, 7.]

4. [Les mots τῶν κατασκευαζομένων sont traduits à la phrase suivante par les mots « ces ouvriers ». Littéralement : « les copeaux et les rognures de leur travail. Encore ceux-ci... » Nous avons déjà vu (VI, 40) le verbe κατασκευάζεσθαι appliqué à « un instrument, un outil, un ustensile quelconque ».]

5. [Couat : « elle transforme en son sein ce qui est en elle et qui semble dépérir. » — J'ai voulu traduire εἰς et ἐνδόν. Ce qui rend ce passage difficile, c'est que tout ce

dépérir, vieillir et devenir inutile. De tout cela elle fait des choses nouvelles, pour n'avoir besoin ni de matière<sup>1</sup> empruntée au dehors ni d'un endroit où jeter sa pourriture. Elle se contente de l'espace et de la matière qui lui appartiennent, et de l'art qui lui est propre.

## 51

Dans tes actes point d'indolence; point de désordre dans tes entretiens; sache te retrouver parmi les représentations<sup>2</sup>; que ton âme ne soit pas toute contractée, puis toute emportée par la joie; ne t'embarrasse pas d'affaires dans la vie<sup>3</sup>.

## 51 bis 4

Ils tuent, ils distribuent la chair des victimes, ils lancent des malédictions. Quel rapport y a-t-il entre ces actes et le fait de conserver ta pensée pure, [raisonnable,] modérée, juste? Si un homme se tenant près d'une source claire et douce l'invectivait, l'eau appétissante ne cesserait pas pour cela de jaillir. Il aurait beau y jeter de la boue, de l'ordure, elle disperserait vite ces immondices et entraînerait tout sans en être souillée. Comment donc te procureras-tu une source intarissable? En conservant<sup>5</sup> à toute heure de ta vie ta liberté, en restant bienveillant, simple, modeste<sup>6</sup>.

que *s'assimile* la nature (dont Marc-Aurèle a dû comparer l'œuvre à la digestion des vivants) faisait déjà partie d'elle-même. La comparaison est donc nécessairement inexacte. Pour faire bien comprendre la pensée de l'auteur, il faudrait ajouter quelques mots à son texte, dire par exemple : « La nature transforme en parties d'elle-même, *et non en objets distincts d'elle*, des matériaux qu'elle ne tire pas d'ailleurs, mais trouve en soi. »]

1. [Couat : « substance. »]

2. [Var. : « ne laisse pas vagabonder tes idées. »]

3. [Couat : « ne passe pas ta vie dans les affaires. » — Je n'ai voulu qu'éviter l'amphibologie.]

4. Cette pensée est, dans toutes les éditions, rattachée à la précédente, avec laquelle elle n'a aucun rapport. Cependant, d'après les manuscrits A et D, elle formerait un article isolé.

5. La leçon ordinaire (ἔξεις καὶ μὴ φρέαρ; φύου σεαυτόν) est évidemment inacceptable. Il faut adopter celle des manuscrits A et D : ἔξεις; ἄν φυλάσσης σεαυτόν, qui est très claire.

6. [On ne peut guère admettre la leçon courante : μετὰ τοῦ εὐμενῶς, καὶ ἀπλῶς, καὶ αἰδημόνως. La conjecture de Reiske : εὐμενοῦς... ἀπλοῦς... αἰδέμονος est très claire; mais, si on l'admet, comment expliquer la faute?]

## 52

Celui qui ne sait pas ce qu'est l'univers ne sait pas où il est. Celui qui ne sait pas pour quelle fin <sup>1</sup> existe l'univers ne sait ni qui il est ni ce qu'est l'univers <sup>2</sup>. Celui qui a négligé de s'enquérir d'une de ces choses ne pourrait même pas <sup>3</sup> dire pour quelle fin il existe lui-même. Que penses-tu donc de celui qui fuit [*les reproches et les injures*] ou recherche <sup>4</sup> [*les éloges et*] les applaudissements d'hommes qui ne savent ni où ils sont ni ce qu'ils sont?

## 53

Tu veux être loué par un homme, qui se maudit lui-même trois fois dans une heure? tu veux plaire à un homme, qui ne se plaît pas à lui-même? Peut-il, en effet, se plaire à lui-même, celui qui se repent de presque tout ce qu'il fait?

## 54

Il ne faut pas seulement s'unir par le souffle à l'air qui nous enveloppe, mais aussi par la pensée à l'intelligence qui embrasse tout! La force intelligente n'est pas moins répandue

1. πρὸς ὃ τι πέφυκεν; de même un peu plus bas. Si l'on maintient ces deux membres de phrase, il y a dans le raisonnement une tautologie. Mais le pronom αὐτός, qui se trouve seulement dans le second membre de phrase, indique que dans le premier le verbe πέφυκεν doit avoir un autre sujet. J'écrirais donc la première fois πρὸς ὃ τι πέφυκεν ὁ κόσμος. Le raisonnement de Marc-Aurèle est le suivant : La connaissance de l'univers est la condition de la connaissance de nous-mêmes. La plupart des hommes n'ont pas cette connaissance.

2. [Et par conséquent : ni qui il est, ni où il est, — comme il va être dit à la dernière phrase.]

3. [Il est nécessaire de restituer, dans le texte grec, la particule ἄν devant le verbe εἶποι.]

4. φεύγων ἡδίων n'a aucun sens. La correction qui se présente immédiatement à l'esprit est φεύγων ἢ διώκων. Cette correction est la meilleure de toutes. Marc-Aurèle déclare ici, comme il l'a fait ailleurs (XI, 11), que le sage ne doit s'occuper de la louange des hommes, ni pour la rechercher ni pour la fuir. — [A la pensée XI, 11, il n'est nullement question de la louange des hommes. Ici, on ne comprendrait pas que Marc-Aurèle nous blâmât de la fuir. J'admets, d'ailleurs, la correction de ἡδίων en ἢ διώκων : elle ne suffit pas; il faut trouver un régime à φεύγων et construire la phrase de telle sorte que τὸν ἔπαινον se rattache naturellement à διώκων et à διώκων seul. Gataker avait senti cette nécessité. Il avait voulu lire : ὁ τῶν κροτούντων ἢ ψόγον φεύγων ἢ ἔπαινον διώκων. Sa correction, qui ne se borne pas à compléter le texte, mais bouleverse l'ordre des mots et en fausse le sens (τῶν κροτούντων ne peut désigner ceux qui blâment), est malheureusement arbitraire. J'ai supposé la chute d'une ligne entre deux mots identiques et restitué : ὁ [τὸν τῶν καταδρώντων ψόγον ἢ] τὸν τῶν κροτούντων ἔπαινον φεύγων ἢ διώκων. Les mots que j'ai imprimés ci-dessus en italiques correspondent à ceux que je suppose disparus du texte grec.]



en tout lieu et n'est pas moins à la portée de l'homme capable de se l'assimiler que l'aérienne<sup>1</sup> à la portée de celui qui peut la respirer.

## 55

Pas plus que le vice en général ne fait de mal à l'univers, le vice d'un individu ne peut nuire à un autre. Il ne peut nuire, en effet, qu'à celui à qui a été donné le pouvoir de s'en délivrer dès qu'il le voudra<sup>2</sup>.

## 56

Le libre arbitre<sup>3</sup> du voisin est indifférent au mien comme sa respiration et son corps. Car, bien que nous soyons précisément nés les uns pour les autres, nos principes dirigeants ont pourtant leur autonomie personnelle; autrement le vice du voisin deviendrait mon propre mal. Dieu ne l'a pas voulu, afin qu'il ne fût au pouvoir d'aucun autre que je fusse malheureux.

## 57

Le soleil semble se répandre partout, et il est, en effet, répandu partout, mais sans s'écouler<sup>4</sup>. Cet épanchement est le résultat d'une tension. Aussi donne-t-on aux rayons du soleil

1. [Coutat: « que la masse de l'air. » — Il n'y a nulle raison de modifier devant l'adjectif qui traduit ἀερίωδης, le substantif qu'on a écrit devant l'adjectif qui traduit νοερά: c'est le même en grec. Il faut interpréter littéralement cette pensée; elle ne saurait étonner un lecteur accoutumé au matérialisme et au dynamisme stoïciens. D'une part, l'intelligence ou la raison est, pour Marc-Aurèle, en particulier, un élément distinct des quatre traditionnels: terre, eau, air et feu (*supra* IV, 4, note finale; VI, 17, voir la note complétée aux *Addenda*; *infra* IX, 9, 2<sup>e</sup> note); sa matière est celle même de l'éther, ou du feu « artiste », qui est à l'extrémité du cercle du monde, et qui enveloppe l'air et le feu moins pur. Nous avons vu d'autre part (IV, 21, 1<sup>re</sup> note, reportée à l'*Appendice*) les Stoïciens répartir en deux groupes les éléments: éléments actifs — l'âme du monde — et éléments inertes — le corps du monde. — L'air est déjà un élément actif; il y a de l'air dans notre âme, au moins dans notre âme animale. C'est cette activité qu'exprime ici le mot δύναμις.]

2. [Cf. *supra* V, 22, et la note, rectifiée aux *Addenda*; VII, 22, et la note finale.]

3. [Il est difficile de donner de τὸ προαιρετικὸν une traduction littérale. Ce nom est un de ceux (cf. IV, 22, fin de la note) par lesquels les Stoïciens ont désigné le « principe dirigeant ». La pensée ci-dessus nous présente, d'ailleurs, προαιρετικὸν et ἡγεμονικὸν comme synonymes. — La fonction du principe dirigeant que les Stoïciens nommaient προαίρεσις est définie par Stobée (*Ecl.* II, 164). Ils entendaient, nous dit-il, par αἴρεσις une volonté réfléchie (βούλησις ἐξ ἀναλογισμοῦ), et par προαίρεσις une αἴρεσις qui en précède une autre (αἴρεσις πρὸ αἰρέσεως), c'est-à-dire un dessein réfléchi et prémédité.]

4. ἐκκέχεται. Ce mot est expliqué par la suite du raisonnement. Il ne s'agit pas d'épuisement, comme on l'a cru à tort, mais d'écoulement sans direction, pareil à celui d'une eau qui s'en va sur une pente. — [Cf. *supra* IV, 21, 3<sup>e</sup> note.]

le nom d'ἀκτῖνες<sup>1</sup>, du verbe ἐκτείνεσθαι (s'étendre). Ce qu'est un rayon, tu peux t'en assurer en regardant la lumière du soleil qui pénètre par une étroite ouverture dans une chambre noire; elle se dirige en ligne droite<sup>2</sup> et va pour ainsi dire s'appuyer<sup>3</sup> sur le corps solide qu'elle rencontre et qui intercepte le passage de l'air situé de l'autre côté; là, elle s'arrête, sans glisser, sans tomber. Ainsi doit s'épancher et se répandre la pensée<sup>4</sup>, sans se laisser couler, mais en se tendant; ainsi elle doit peser sur les obstacles qu'elle rencontre, sans violence, sans emportement; il ne faut pas qu'elle tombe, mais qu'elle se tienne droite, éclairant l'objet qui la reçoit. Ce qui refuse de la réfléchir<sup>5</sup> se prive de sa lumière.

## 58

Celui qui craint la mort craint ou de ne plus sentir ou de sentir autrement. Mais si l'on cesse de sentir, on ne doit plus sentir aucun mal; si l'on acquiert une autre sensibilité, on devient un autre animal<sup>6</sup>, et l'on ne cesse pas de vivre.

1. [Il est à peine utile de relever l'in vraisemblance de cette étymologie.]

2. γίνεται κατ' εὐθῶ n'est pas clair; τείνεται, proposé par Coraï, vaut mieux.

3. Le substantif ἐπέρεισις, qui se trouve plus loin dans le second terme de la comparaison, justifie la correction de Reiske, διερείδεται, au lieu de διαρείται.

4. [Couat : « ta pensée. » — Voir la note suivante.]

5. [Couat : « de la suivre. » — Je ne suis pas sûr du sens de cette dernière phrase. Pendant il me semble impossible de traduire παραπέμπειν par « suivre ». Les dictionnaires n'indiquent pas et le contexte n'impose pas cette acception du mot. Chez les meilleurs auteurs, ce verbe s'applique à la montagne qui renvoie un écho; pourquoi n'exprimerait-il pas aussi la réflexion de la lumière? Il est vrai que, dans les lignes qui précèdent, il s'agit moins d'un miroir que d'un écran. Faut-il donc, pour donner ici à παραπέμπω un sens qu'il a souvent, celui de « laisser passer », supprimer la négation du texte grec, comme le demande Coraï? On traduirait alors ainsi la dernière phrase : « Ce qui laisse passer à côté de soi le rayon de la pensée se prive de sa lumière. »

De toute manière, on n'aboutit qu'à une traduction en somme assez obscure. Elle s'éclaire, elle aussi, quand on rapproche l'article VIII, 54, de celui-ci. « S'unir par la pensée, » disait plus haut Marc-Aurèle, « à l'intelligence qui embrasse tout. » Il dirait ici : « Se laisser pénétrer par l'intelligence qui se répand partout, et la réfléchir comme un miroir. » Les deux textes s'accordent aisément. Je ne doute guère que τὸ παραπέμπων ne désigne ici la raison humaine, reflet de la raison divine. Un peu plus haut, à l'endroit où j'ai corrigé « ta pensée » en « la pensée » (je ne vois pas σου dans le texte grec), j'entends qu'il s'agit de toute pensée, de la nôtre aussi bien que de celle qu'elle réfléchit.]

6. [Marc-Aurèle a toujours attribué, comme on l'a vu (*supra* III, 16, 2<sup>e</sup> note; V, 26, avant-dernière note), la sensation au corps. A la fin de l'article III, 3, envisageant les mêmes hypothèses qu'ici, il écrit : « Si tu ne dois plus rien sentir, tu cesseras... d'être l'esclave du corps... » Ces divers passages nous donnent le sens des mots αἰσθησιν ἑτεροίαν et ἀλλοίον ζῶον ἕσθ. Aux trois conceptions de notre destinée future entre lesquelles il se partage ordinairement : dissolution, extinction et déplacement (*supra* IV, 21, note finale : VII, 32), Marc-Aurèle ajoute ici la métempsychose.]

## 59

Les hommes sont nés les uns pour les autres; instruis-les donc, ou supporte-les.

## 60

Une flèche se meut autrement que l'esprit; cependant l'esprit, même quand il prend ses précautions et tourne autour des choses qu'il examine<sup>1</sup>, n'en va pas moins tout droit vers son but<sup>2</sup>.

## 61

Entre dans le for intérieur de chacun<sup>3</sup>, mais permets à chacun d'entrer dans le tien.

## LIVRE IX

## 1

Celui qui commet l'injustice est impie. En effet, la nature universelle a créé les êtres raisonnables les uns pour les autres<sup>4</sup>; elle a voulu qu'ils s'entr'aidassent les uns les autres selon leur mérite, et qu'ils ne se fissent jamais aucun tort. Celui qui transgresse cette volonté<sup>5</sup> de la nature est évidemment impie envers la plus antique des divinités.

Celui qui ment est également impie à l'égard de la même divinité. En effet, la nature universelle comprend toute réalité. Or, tout être est parent<sup>6</sup> de toute réalité. En outre, la nature

1. [Var. (2<sup>e</sup> manuscrit): « et se met à faire l'examen des choses. »]

2. [Cf. *supra* VI, 17, et la note, complétée aux *Addenda*. Le verbe φέρεται, qui convient au mouvement d'une flèche, n'exprime pas très exactement la démarche de l'esprit. Mais κινείται, qui admet νοῦς comme sujet, ne serait pas moins impropre à côté de βέλος, et il ne fallait qu'un seul verbe à la fin de la première phrase.]

3. [Je n'ai pas jugé plus nécessaire ici qu'à l'article IV, 38 (voir la note), de substituer aux mots « for intérieur » la traduction ordinaire de τὸ ἡγεμονικόν. Dans une pensée du livre IX, 27, qui explique celle-ci, Marc-Aurèle lui-même a écrit : ἔρχου ἐπὶ τὰ ψυχάρια αὐτῶν, et non plus : τὰ ἡγεμονικά αὐτῶν.]

4. [Cf. *supra* II, 1; V, 16; V, 30; VII, 55; VIII, 59, etc.]

5. [Couat : « Celui qui transgresse l'ordre de la nature. » — Cf. *supra* IV, 49, 4<sup>e</sup> note.]

6. [Couat : « Or, toutes les parties de la réalité sont unies entre elles par des liens étroits. » — Il m'a semblé que peut-être οἰκείως voulait être traduit avec plus de précision; ensuite que la distinction — si vague qu'elle fût — de τὰ ὄντα et τὰ ὑπάρχοντα pouvait être maintenue dans la traduction. La pensée de Marc-Aurèle est celle-ci : « L'homme ne peut pas plus être indifférent, à plus forte raison hostile, à la réalité, donc à la vérité, qu'à un allié ou à un parent. »]

s'appelle aussi vérité; elle est la cause première de tout ce qui est vrai. Celui qui ment avec intention est donc impie, en tant que c'est une injustice de tromper; celui qui ment sans le savoir l'est aussi, en tant qu'il se met en désaccord avec la nature universelle et qu'il dérange le monde en entrant en lutte avec la nature du monde. Il lui fait la guerre, en effet, en se portant, même involontairement, vers ce qui est contraire à la vérité. Il a négligé les moyens<sup>1</sup> qu'il avait reçus de la nature de distinguer le faux du vrai, au point qu'il n'en est plus capable.

Impie aussi celui qui poursuit le plaisir comme un bien et qui fuit la douleur comme un mal. Celui-là, en effet, ne peut manquer d'accuser souvent<sup>2</sup> la nature [commune] de répartir injustement ses dons entre les bons et les méchants, parce que les méchants vivent souvent dans le plaisir et possèdent ce qui le procure, tandis que les bons vivent dans la douleur et sont exposés à ce qui la fait naître. En outre, celui qui craint la douleur craindra, sans doute, ce qui survient dans le monde; or, c'est là une impiété. D'autre part, celui qui poursuit les plaisirs ne s'abstiendra pas de commettre l'injustice; voilà encore une incontestable impiété. Ceux qui veulent suivre la nature doivent donc, d'accord avec elle, être prêts également à ce qu'elle admet également, car elle n'aurait pas créé les biens et les maux si elle ne les admettait également. Ainsi donc, celui qui n'est pas également prêt à la douleur et au plaisir, à la mort et à la vie, à la gloire et à l'obscurité, que la nature admet également<sup>3</sup>, celui-là est évidemment

1. [D'après Stobée (*Ecl.*, II, 162), les Stoïciens entendaient par ἀφορμή le contraire de l'ὄρμη, c'est-à-dire un « mouvement de l'âme qui se détourne d'un objet ». Mais ils ont en même temps conservé l'acception usuelle et classique du mot, le sens que M. Couat lui donne ici. Sauf peut-être en un passage (XII, 17), où ἀφορμή n'est restitué que par conjecture, Marc-Aurèle désigne toujours ainsi (IX, 42; X, 12) les « moyens » de savoir la vérité ou de se conduire suivant la justice. Cf. aussi Épictète (*Diss.* IV, 1, 51) : ἔχεις ἀφορμὰς παρὰ τῆς φύσεως πρὸς εὕρεσιν τῆς ἀληθείας.

Les « moyens » de connaissance que Marc-Aurèle appelle ici ἀφορμὰι sont surtout la raison et le pouvoir de suspendre son jugement. Il faut, sans doute, y joindre certaines croyances innées et communes à tous les hommes, dont le consentement universel suffit, pour les Stoïciens, à garantir la certitude, les κοινὰ ἔννοιαι ou προλήψεις (Zeller, *Phil. des Gr.*, III<sup>3</sup>, p. 74) : ici le verbe προειλήφει en rappelle au moins le nom.]

2. [Cf. *supra* VI, 16.]

3. [Cf. *supra* II, 11.]

impie. Je dis que la nature les admet également. Cela signifie que ces choses arrivent également à tous les êtres qui naissent et se succèdent, comme la conséquence logique<sup>1</sup> d'un antique décret de la Providence, qui, ayant à l'origine décidé à un certain moment d'organiser ce monde, conçut telle et telle raisons<sup>2</sup> et détermina telle et telle forces génératrices des êtres à venir, avec leur existence, leurs métamorphoses, leur succession, telles que nous les voyons.

## 2

Il serait digne d'un homme supérieur<sup>3</sup> de sortir du milieu des hommes sans avoir même goûté au mensonge, à l'hypocrisie, à la luxure et à l'orgueil. Il y a encore une ressource, si l'on échoue<sup>4</sup>, c'est de mourir dégoûté de tout cela. Préfèrerais-tu demeurer auprès du vice, et l'expérience ne te persuade-t-elle pas encore de t'enfuir loin de cette peste? La corruption de la pensée est une peste [en effet, et bien] plus terrible que celle qui altère et corrompt l'air dont nous sommes enveloppés. Celle-ci n'est que la peste des êtres

1. [Le texte du passage est contesté. M. Couat a traduit la leçon du manuscrit A, qui est devenue celle de M. Stich : κατὰ τὸ ἐξῆς τοῖς γινομένοις καὶ ἐπιγινομένοις ὁρμητίνι ἀρχαίᾳ τῆς προνοίας. Dans la vulgate τοῖς manque. Corai s'est autorisé de cette lacune pour corriger le texte de A, où l'article indispensable aurait été, selon lui, arbitrairement remplacé. Il lit : τοῖς κατὰ τὸ ἐξῆς γινομένοις, ce qui fait presque un pléonasme avec les deux mots qui suivent. N'y aurait-il pas là une glose? M. Rendall l'a pensé.]

Le sens ordinaire de κατὰ τὸ ἐξῆς dans les *Pensées* ne me paraît guère justifier ces deux corrections. Suivie le plus souvent d'un régime au datif (voir l'*Index* de M. Stich), cette expression marque moins la succession que la conséquence logique. D'autre part, les dernières lignes du présent article expriment un déterminisme absolu, qui fait tout découler d'un acte initial et unique de la Providence : ce n'est pas la première fois (voir la dernière note au livre VII) que nous rencontrons cette doctrine dans les *Pensées*. Il est extrêmement vraisemblable que les mots κατὰ τὸ ἐξῆς tiennent lieu ici de la formule habituelle κατ' ἐπακολούθησιν.

C'est du moins ainsi que les a interprétés M. Couat. — Je me demande si les mots κατὰ τὸ ἐξῆς n'ont pas été déplacés dans les manuscrits. La phrase serait beaucoup plus claire s'ils précédaient immédiatement ὁρμητίνι.]

2. [Couat : « en conçut l'ordre logique et détermina la loi des puissances génératrices des êtres à venir. » — Évidemment, le mot λόγους et la périphrase qui l'accompagne, δυνάμεις γονίμους, désignent ici les « raisons séminales », que j'ai définies à la seconde note de l'article IV, 14.]

3. [Sur le sens de χαριέστατος, cf. la 4<sup>e</sup> note à la pensée VI, 14.]

4. [Le proverbe δεύτερος πλοῦς (cf. Platon, *Phédon*, 99 D), dont les mots « si l'on échoue » ne donnent qu'une traduction bien terne, désigne la navigation à la rame, lorsque le vent contraire ne permet pas de tendre les voiles, et par suite tout expédient qui, à défaut du meilleur moyen, permet encore de se tirer d'affaire. — Couat : « Il y a encore une bonne manière de les quitter. »]

vivants en tant qu'êtres vivants; l'autre est la peste de l'homme, en tant qu'homme.

## 3

Ne méprise pas la mort; fais-lui, au contraire, bon visage, parce qu'elle est aussi voulue par<sup>1</sup> la nature. La dissolution de notre être<sup>2</sup> est un fait naturel, tout comme la jeunesse et la vieillesse, comme grandir, être adulte, avoir des dents, de la barbe, des cheveux blancs, comme la procréation, la grossesse, l'enfantement et les autres phénomènes qui arrivent avec les saisons de la vie. L'homme se conforme donc à la raison, lorsqu'au lieu de se montrer vis-à-vis de la mort mal disposé<sup>3</sup>, emporté, orgueilleux, il l'attend comme un des actes de la nature<sup>4</sup>. Et de même que tu attends en ce moment le jour où ton enfant sortira du ventre de ta femme, accueille de même l'heure où ton âme s'échappera de son élytre. Mais veux-tu une règle, sans doute assez vulgaire, capable néanmoins de fortifier ton cœur<sup>5</sup>? Ce qui te rendra surtout bienveillant pour la mort, c'est d'examiner les objets qui t'entourent, et dont tu vas te séparer, c'est de te dire avec quelles mœurs ton âme ne sera plus mêlée. Ne t'irrite pas cependant le moins du monde contre ceux-ci<sup>6</sup>; tu dois, au contraire, t'intéresser à eux et les traiter avec douceur, mais en te rappelant que ces hommes dont tu vas être délivré n'ont pas les mêmes dogmes<sup>7</sup> que toi. Un seul motif, si même il pouvait y en avoir un, était capable de t'attirer vers la vie et de t'y rattacher, c'eût été

1. [Var. : « parce qu'elle est aussi une des lois de la nature. »]

2. [Couat : « de notre corps. »]

3. [Couat : « téméraire. » — C'est *όλοσχερῶς* que M. Couat essaye de traduire ainsi. Pierron avait écrit « méprisant »; Barthélemy-Saint-Hilaire « oublieux »; M. Michaut « préoccupé ». *Όλοσχερῶς* ne signifie ni l'un ni l'autre; il ne signifie rien ici. J'ai admis la conjecture de M. Rendall, *δυσχερῶς*.]

4. [Cf. *supra* III, 7.]

5. [Couat : « de fortifier particulièrement ton cœur. » — L'adverbe que j'ai supprimé semble traduire pour la seconde fois *ἰδιωτικόν*, qui l'a été très exactement — et suffisamment — par les mots « assez vulgaire » (cf. *supra* II, 10, en note).]

6. [Couat : « contre les hommes. » — Renan (*Marc-Aurèle*<sup>6</sup>, p. 480) : « Ce n'est pas qu'il faille te brouiller avec eux; loin de là. » Sur cet emploi assez fréquent du pronom *αὐτῶν*, *αὐτοῖς*, *αὐτοῦς* dans les *Pensées*, cf. *supra* VI, 6, en note. Marc-Aurèle ne désigne ainsi « que d'une manière vague ceux qu'il a en vue. Il paraît bien, ajoute Renan (*l. l.*), que Commode était du nombre. »]

7. [Couat : « croyances. » — De même un peu plus bas. Cf. *supra* VIII, 47, 1<sup>re</sup> note; III, 16, note finale (en Appendice); VIII, 14, etc.]

de vivre avec des hommes professant les mêmes dogmes<sup>1</sup>. Mais tu vois maintenant comme tu es las des désaccords qui te séparent de ceux avec qui tu vis. Tu en arrives à l'écrier : Viens plus vite, ô mort, de peur que je ne finisse par m'oublier moi-même!

## 4

Celui qui commet une faute la commet contre lui-même, celui qui commet une injustice la commet contre lui-même<sup>2</sup> en se rendant méchant.

## 5

On est injuste souvent par ce que l'on ne fait pas autant que par ce que l'on fait.

## 6

Il suffit que notre jugement présent soit et se sache vrai<sup>3</sup>, que notre action présente soit une action de solidarité, que notre disposition présente nous fasse accueillir favorablement tout ce qui nous vient de la cause universelle.

## 7

Efface<sup>4</sup> tes représentations, contiens les mouvements de ton âme<sup>5</sup>, étouffe tes désirs; sois maître de<sup>6</sup> ton principe dirigeant.

## 8

Une seule âme vivante a été répartie entre les animaux dépourvus de raison, une seule âme intelligente<sup>7</sup> distribuée entre les animaux raisonnables. Il n'y a qu'une terre pour

1. τὰ τοιαῦτα δόγματα. C'est avec raison que Gataker a substitué à cette leçon τὰ αὐτὰ δόγματα.

2. [Cf. *supra* IV, 26.]

3. [Couat : « Il suffit de juger et de comprendre actuellement les choses, d'agir actuellement dans un esprit de solidarité, d'être actuellement disposé à accueillir... » Sur le sens de καταληπτικός, cf. *supra* VII, 13, 3<sup>e</sup> note.]

4. [Cf. *supra* VII, 29.]

5. [Couat : « tes tendances. » — Cf. *supra* VIII, 7, 3<sup>e</sup> note.]

6. [Var. : « tiens la bride à. »]

7. [Sur la distinction de l'« âme » et de l'« âme raisonnable », cf. *supra* III, 16, 1<sup>re</sup> note. A la fin de la présente pensée, le mot ἔμψυχον est au verbe ἀναπνέομεν dans le même rapport qu'ὄρατινὰ au verbe ὁρῶμεν. On peut donc préciser ici — en ajoutant « vivante » — la traduction de ψυχόν, d'autant plus qu'en d'autres passages le même mot signifie « la raison ».]

toutes les choses terrestres<sup>1</sup>; une seule lumière nous éclaire et nous respirons le même air, nous tous qui vivons et qui y voyons.

## 9

Tout ce qui participe à une nature<sup>2</sup> commune est attiré vers son semblable. Ce qui est de nature terrestre rampe vers la terre, ce qui est humide coule vers ce qui est humide; pareillement, ce qui est aérien. C'est à ce point qu'il faut des obstacles pour en maintenir de force la séparation. Le feu s'élève dans l'air, attiré par le feu élément<sup>3</sup>, et il conserve sur la terre une telle aptitude à confondre sa flamme avec celle d'un autre feu que toute matière tant soit peu sèche s'enflamme aisément, et d'autant mieux qu'elle est moins mêlée d'éléments qui s'opposent à l'incandescence. Par conséquent, tout ce qui participe à une [commune] nature intelligente est aussi attiré vers son semblable, et l'est même davantage. Car plus l'intelligence l'emporte sur tout le reste, plus elle est disposée à se mêler et à se confondre avec ce qui est de même origine qu'elle. Voilà pourquoi l'on remarque déjà chez des animaux privés de raison des essaims, des troupeaux, une éducation des petits et des espèces d'amours<sup>4</sup>; c'est que déjà il y avait en eux des âmes; c'est qu'on peut découvrir en ces êtres plus avancés un instinct qui travaillait à les réunir et qui n'existait pas encore<sup>5</sup> dans la plante, la pierre, ni le

1. [Voir la pensée suivante.]

2. [Var. : « Tout ce qui provient d'une origine commune, » — Cf. *supra* IV, 4, et la seconde note.]

3. [Marc-Aurèle, comme on l'a vu (VI, 17, en note rectifiée aux *Addenda*), distingue le « feu élément » du feu « artiste » ou éther, qui l'entoure et l'emporte dans son mouvement. Le feu terrestre ne se distingue du feu élément que par sa direction.]

4. [J'ai cité en note à la pensée IV, 22, un texte de Chrysippe qui refusait aux animaux toute « passion », parce que la passion est toujours l'œuvre d'un principe dirigeant. Marc-Aurèle, qui a admis cette doctrine (XI, 20; cf. la fin de la 1<sup>re</sup> note à la pensée III, 16, reportée en *Appendice*), devait considérer l'amour soit comme le mouvement normal d'une âme raisonnable (*supra* III, 16, 3<sup>e</sup> note), soit comme une « passion ». Les animaux ont, d'ailleurs, des instincts qui peuvent — de loin — rappeler les nôtres. Cf. Sénèque (*De Ira*, 1, 3) : « Muta animalia humanis affectibus carent; habent autem similes illis quosdam impulsus. Alioqui, si amor esset, et odium esset, etc. » Pierron, qui cite ce passage, observe très justement qu'« il n'y a qu'un pas de la théorie des Stoïciens à celle de Descartes sur l'organisation des animaux ».]

5. [Var. : « c'est que déjà il y avait en eux des âmes et une force qui travaillait à réunir les êtres en ce qu'ils ont de meilleur, telle qu'elle n'existe pas dans la



bois. Chez les animaux doués de raison, il y a des gouvernements, des amitiés, des maisons, des associations et, pendant la guerre, des traités et des armistices. Parmi les êtres encore plus parfaits, et qui sont éloignés les uns des autres, il y a cependant une sorte d'unité, par exemple parmi les astres<sup>1</sup>. Ainsi, le progrès des êtres arrive à créer entre eux la sympathie, même quand ils sont séparés les uns des autres<sup>2</sup>.

plante... » Cette traduction de τὸ συναγωγὸν ἐν τῷ κρείττονι ἐπιτινόμενον εὐρίσκειτο pourrait, semble-t-il, s'appuyer sur l'expression ἢ ἐπὶ τὸ κρείττον ἐπανόρθωσις qu'on trouvera plus loin, à condition qu'on l'interprétât comme M. Couat. Mais je doute que la préposition ἐν puisse remplir le rôle de κατὰ ou d'un simple accusatif de relation, et je m'en tiens à la version du premier manuscrit, qui rattache à εὐρίσκειτο les mots ἐν τῷ κρείττονι, et les oppose, comme ἐπιπέλα, à ἐπὶ φυτῶν κατὰ. — Sur la hiérarchie des êtres, cf. *supra* VI, 14, et les notes.]

1. [Les astres (cf. VIII, 19) sont des dieux pour les Stoïciens.]

2. [Couat : « Ainsi le désir de s'élever à un degré supérieur crée une sorte de sympathie même entre des êtres qui sont séparés les uns des autres. » — Le mot ἐπανόρθωσις signifie « ascension, progrès », mais non « désir de s'élever » ; et rien, dans les phrases qui précèdent, n'implique l'idée d'un tel désir. Marc-Aurèle s'y arrête successivement aux divers degrés de l'échelle des êtres : plus il s'élève, plus il trouve développé l'instinct de sociabilité. C'est là tout ce qu'exprime la présente phrase. Seulement, au lieu d'écrire qu'« au progrès des êtres correspond le développement de la sympathie », Marc-Aurèle, préférant un tour plus hardi et plus rapide, a dit que « le progrès des êtres développait la sympathie ».

Nous retrouvons ici, dans une acception nouvelle, un mot auquel Marc-Aurèle (V, 26, 4<sup>e</sup> note ; VII, 66, note finale rectifiée aux *Addenda*) a déjà donné deux sens bien distincts : l'un vulgaire, l'autre proprement stoïcien. Les Stoïciens prétendaient, au rapport de Sextus Empiricus, que la « sympathie » ne saurait exister qu'entre les parties d'une unité simple, non entre les unités d'un même total : je traduis ici très librement les mots ἡνωμένα, συναπτόμενα, ἐκ διεστῶτων, dont on trouvera une définition plus exacte dans une note (la 1<sup>re</sup>) à la pensée VII, 13. Voici, d'ailleurs, le texte de Sextus (*adv. Math.*, IX, 80) : ἐπὶ μὲν τῶν ἐκ συναπτομένων ἢ διεστῶτων οὐ συμπάσχει τὰ μέρη ἀλλήλοις ; ... ἐπὶ δὲ τῶν ἡνωμένων συμπάθειά τις ἔστιν. Cette première définition est illustrée par de clairs exemples : on disait dans l'École, ajoute Sextus, que le corps tout entier pâtit d'un doigt coupé, tandis que la mort de dix mille hommes dans une bataille n'atteint pas les soldats survivants.

Or la « sympathie » dont il est question dans la présente pensée est toute différente de celle que nous venons de définir. Marc-Aurèle le reconnaît, en écrivant ici les trois mots καὶ ἐν διεστῶσιν (« quand même ils sont séparés »). Pourtant cette « sympathie » des âmes entre elles est naturelle et légitime. Marc-Aurèle n'est d'ailleurs pas seul à l'affirmer, et la démonstration qu'il en donne ne lui appartient pas en propre ; comme lui, tous les Stoïciens ont conçu la cité des intelligences. D'autres que lui ont même pensé que la « sympathie » pouvait rendre compte de faits très particuliers, et insolites. Ainsi, on lui demandait, dit Plutarque (*Plac. phil.*, V, 12), d'expliquer la ressemblance de l'enfant avec une personne étrangère à la famille, ou avec une œuvre d'art : on disait dans ce cas que la pensée de la mère avait dû être touchée non certes par une « image » détachée d'ailleurs, mais par un « courant », un « rayon » droit et continu (ἀκτίς, cf. *supra* VIII, 57), qui, émanant de l'âme d'une autre personne ou du principe formel d'une statue ou d'un tableau, l'avait unie à cette forme, ou à cette âme ; et dans l'École cette union temporaire et accidentelle s'appelait encore « sympathie ».

Comment les Stoïciens ont-ils pu concilier et désigner du même nom deux choses en apparence si différentes : l'union des parties d'un même vivant, l'union des intelligences ? Si l'on admet avec eux que l'univers n'est qu'un vivant, la définition

Vois pourtant ce qui se passe autour de toi. Les êtres intelligents ont seuls oublié cette bienveillance et ces liens réciproques; il n'y a que chez eux qu'on ne découvre pas ce concours sympathique<sup>1</sup>. Néanmoins, les hommes ont beau se fuir: ils sont repris; la nature est la plus forte. Observe, et tu remarqueras ce que je viens de dire. On verrait plutôt un objet fait de terre détaché de tout élément terrestre, qu'un homme entièrement séparé de tout homme.

## 40

L'homme porte son fruit, comme Dieu, comme le monde<sup>2</sup>; chaque être porte son fruit dans sa saison. Peu importe que l'usage n'emploie ce mot qu'à propos de la vigne ou de choses semblables. La raison a aussi son fruit commun à tous et propre à chacun<sup>3</sup>; de ce fruit en naissent d'autres de même nature que la raison elle-même.

## 41

Si tu le peux, dissuade-les<sup>4</sup>; sinon rappelle-toi que c'est pour ce cas que la bienveillance t'a été donnée. Les Dieux eux-mêmes<sup>5</sup> sont pleins de bienveillance pour de tels hommes; ils sont même assez bons parfois pour leur venir en aide, soit

même qu'a rapportée Sextus permet d'affirmer avant toute autre, avant celle d'une âme individuelle pour son corps ou des membres de ce corps entre eux, la « sympathie universelle », même celle de toutes les parties de la matière inerte, *en tant qu'elles sont animées et organisées par une raison unique* (cf. Zeller, *Phil. der Gr.*, III<sup>3</sup>, p. 133, note 2): *a fortiori* celle de toutes les intelligences qui émanent de cette raison.]

1. [Couat: « A peine découvre-t-on chez eux ce concours sympathique. » — Il faut ajouter une négation à la phrase grecque pour en tirer ce sens (τὸ σύρρουν ὥδε μόνον οὐ χι οὐ βλέπεται). Les mots μόνον οὐ signifient « presque », et non « à peine ». La seule interprétation qu'impose le texte lorsqu'on ne veut pas le modifier est celle que j'ai admise, à la suite des autres traducteurs: on disjoint les mots μόνον οὐ, pour grouper le premier avec ὥδε, le second avec βλέπεται.]

2. [Cf. *supra* VIII, 15: ὁ κόσμος τὰδε τινὰ φέρει, ὧν ἔστι φέρως.]

3. [Les mots « à tous » et « à chacun » ne sont pas exprimés dans le texte grec, dont M. Couat n'a pu que très légèrement forcer le sens, en les ajoutant. Marc-Aurèle veut dire apparemment que l'ordre que chacun de nous reçoit de sa raison doit être valable pour tous les êtres raisonnables; que l'action droite — qui est le fruit de la raison — intéresse et son auteur et l'humanité. Le commentaire du mot κοινὸν est, à la pensée VII, 9, la définition de la loi: λόγος κοινὸς πάντων τῶν νοερῶν ζώων; le commentaire du mot ἴδιον est, à la pensée XI, 3, dans les mots τὸν καρπὸν ὃν φέρει αὐτὴ καρποῦται, « le fruit que porte l'âme raisonnable, c'est elle-même qui le cueille. »]

4. [Cf. *supra* V, 28, et VIII, 59.]

5. [Cf. *supra* VII, 70.]

qu'ils désirent la santé, la richesse ou la gloire. Tu peux en faire autant; ou bien dis-moi qui t'en empêche.

## 12

Travaille, non comme un malheureux, non pour te faire plaindre ou admirer. N'aie point d'autre volonté que d'agir ou de te contenir<sup>1</sup> comme la raison l'exige pour le service de la cité.

## 13

Aujourd'hui même je suis sorti des difficultés qui m'embarrassaient, ou plutôt j'ai écarté ces difficultés, car elles n'étaient pas au dehors, mais au dedans de moi-même, dans mes jugements<sup>2</sup>.

## 14

Tout ceci<sup>3</sup> est devenu banal par l'usage, la durée en est éphémère, la matière vile. Tout est maintenant comme du temps de ceux que nous avons ensevelis.

## 15

Les choses restent à notre porte les unes sur les autres, ne sachant et ne révélant rien d'elles-mêmes. Qui est-ce qui nous les fait connaître? Le principe dirigeant.

1. [Coutat : « de rester en repos. » — Pour comprendre les verbes *κινείσθαι* et *ἴσχεσθαι*, il est nécessaire de se reporter à la définition du mot *ὠφέλεια*, que nous a conservée Stobée, et que j'ai citée un peu plus haut (VII, 74, en note). Je n'en retiendrai que les derniers mots : εἶναι γὰρ τὸ ὠφελεῖν ἴσχειν κατ' ἀρετήν, καὶ τὸ ὠφελεῖσθαι κινεῖσθαι κατ' ἀρετήν. Le véritable intérêt de l'être moral étant dans son action (*κινεῖσθαι*), il est impossible qu'*ἴσχειν*, dans la définition rapportée par Stobée, puisse signifier « arrêter »; par suite, qu'*ἴσχεσθαι* veuille ici dire « rester en repos ». Ce n'est pas en empêchant mon action qu'on peut m'être utile, c'est en l'empêchant de devenir mauvaise. La passion (*πάθος*), qui n'est jamais bonne, n'est autre chose qu'un mouvement de l'âme qui n'a pas subi cette retenue salutaire (*ὀρμηὴ πλεονάζουσα* : *supra* III, 16, 3<sup>e</sup> note). Au reste (*supra* VII, 7, et surtout VIII, 16), l'aide d'autrui ne nous enlève ni notre initiative ni le mérite de notre action : c'est ce que les Stoïciens expriment en définissant *ὠφελεῖν* non par *ἴσχειν καὶ κινεῖν*, mais par *ἴσχειν* seul. Au contraire, pour marquer que l'aide d'autrui ne peut nous servir que si nous ne cessons de nous aider nous-mêmes, les Stoïciens définissent *ὠφελεῖσθαι*, comme ici, par les deux verbes *κινεῖσθαι καὶ ἴσχεσθαι κατ' ἀρετήν*, dont le premier au moins est pour eux un réfléchi, non un passif, et dont le second (voir le texte de Stobée) ne leur semble même pas nécessaire. — Les mots *ὡς ὁ πολιτικὸς λόγος ἀξιοῖ*, qui terminent la pensée, attestent une fois de plus que l'« utilité » de l'agent moral ne se distingue pas de celle de l'univers.]

2. [Cf. *supra* II, 15; IV, 7; V, 2, etc.]

3. [Coutat : « Tout ce qui nous entoure. » — Cf. *supra* VII, 2, note 2.]

## 16

Le bien et le mal de l'être raisonnable et sociable résident dans son activité et non dans sa sensibilité, de même que dans son activité et non dans sa sensibilité résident ses vices et ses vertus.

## 17

Lancez une pierre; elle ne sent pas plus de mal à tomber que de bien à monter<sup>1</sup>.

## 18

Pénètre dans leur<sup>2</sup> for intérieur<sup>3</sup>, et tu verras quels juges tu redoutes, et comment ils se jugent eux-mêmes.

## 19

Tout est dans un changement continuel. Toi-même tu ne cesses pas de changer<sup>4</sup> et de mourir par quelque côté; il en est de même de l'univers tout entier.

## 20

Il faut laisser là<sup>5</sup> les fautes des autres.

## 21

La fin d'une action, le repos et pour ainsi dire la mort d'un désir et d'un jugement ne sont point un mal. Repasse maintenant la suite des âges de la vie, l'enfance, l'adolescence, la jeunesse, la vieillesse; tous les changements<sup>6</sup> de l'un à l'autre sont autant de morts. Y a-t-il là rien de terrible? Repasse maintenant la vie que tu menais avec ton grand-père, puis avec ta mère, ensuite avec ton père; enfin, après avoir découvert en toi bien d'autres différences, et d'autres changements,

1. [Cf. *supra* VIII, 20.]

2. [Cf. *supra* IV, 16; IV, 38; VI, 6; VI, 50; VII, 34, et les notes.]

3. [Cf. *supra* VIII, 61, et la note.]

4. [M. Couat traduit par un même mot les deux mots grecs μεταβολή et αλλοιώσει : et en effet ils semblent être ici rigoureusement synonymes. On les retrouvera encore associés à la dernière phrase de l'article IX, 29. Voir *supra* IV, 3, note finale, le sens propre d'αλλοιώσις.]

5. [C'est-à-dire « là où elles sont ». — Cf. *supra* VII, 29, dernière phrase.]

6. [Cf. *supra* IX, 19; *infra* X, 7, etc.]

[et d'autres morts partielles], demande toi : y avait-il là rien de terrible? Il n'y a donc rien non plus de terrible<sup>1</sup> dans un arrêt, dans un repos, dans un changement de la vie tout entière.

## 22

Considère sans tarder ton propre principe dirigeant<sup>2</sup>, celui de l'univers et celui de cet homme : le tien, pour l'en faire une raison pénétrée de justice<sup>3</sup>; celui de l'univers, afin de te rappeler de quel tout tu fais partie<sup>4</sup>; celui de cet homme, afin que tu saches s'il agit par ignorance ou avec réflexion, et que tu réfléchisses en même temps à la parenté qui vous unit.

## 23

Comme tu es toi-même né pour contribuer à parfaire l'organisme social, ainsi, que chacune de tes actions contribue à parfaire<sup>5</sup> la vie de la société. Toute action qui ne se rapporte<sup>6</sup>

1. [Marc-Aurèle ne compte ici pour rien la personne. Cf. *supra*, les dernières lignes du livre II; *infra*, la note finale à la pensée X, 7.]

2. [Couat : « ta conscience, celle de l'univers... »]

3. [Couat : « la tienne (= ta conscience), pour qu'elle guide ton intelligence d'après la justice. » Var. : « afin de lui inspirer la justice. » — Cette seconde traduction s'accompagne de la note suivante :

« ἕνα νοῦν δικαιοῦν ἀπὸ (ou ἀπὸ τοῦ) ποιήσεως est la leçon des manuscrits. Le sens général en est assez clair, à condition toutefois de changer δικαιοῦν, qui est absurde ici, en δικαίων : ce dernier mot, synonyme de δικαίον, se rencontre une fois dans les *Pensées* (V, 34). Mais cette correction, qui s'impose, ne paraît pas encore suffisante. Il doit y avoir une autre tache dans le texte. Gataker a écrit ποιήσεως, qui ne rend pas l'explication plus facile. L'altération doit être dans le mot νοῦν, qui ne se comprend pas ici; la conjecture γούν, proposée par Coraï, est la meilleure. »

La conjecture de M. Rendall (*Journal of Philology*, XXIII, p. 149), γούν, que M. Couat n'a pu connaître, vaut celle de Coraï, — et ne s'impose pas davantage. Νούν et γούν ont ici l'air de chevilles. A tout prendre, peut-être autant vaut-il garder la leçon traditionnelle. L'identité du sens des mots ἡγεμονικόν et νοῦς pour les Stoïciens est attestée par une foule de textes. Elle ressort en particulier de la seule comparaison de ces deux énumérations : σαρξία, πνευμάτιον, ἡγεμονικόν (*supra* II, 2), — et σωματίον, πνευμάτιον, νοῦς (*infra* XII, 3). Des expressions composées réunissent assez souvent dans les *Pensées* les deux mots ἡγεμονικόν et νοῦς, ou un synonyme de l'un avec un dérivé de l'autre : διάνοια κυβερνήσα (VII, 64); λογικόν ἡγεμονικόν (VII, 28); νοῦς ἡγέμων (III, 16); νοῦς ἡγεμονικός (XII, 14). Dans la phrase ἕνα νοῦν δικαιοῦν ἀπὸ ποιήσεως, où ἀπὸ représente le principe dirigeant (ἡγεμονικόν), νοῦν n'est donc pas illogique; mais il est parfaitement inutile, bien que certains exemples atténuent la singularité de ce pléonasme. C'est plutôt ἀπὸ que je serais tenté de corriger, et d'autant plus que ce mot n'est pas sûr. Les meilleurs manuscrits donnent ἀπὸ, au datif. Si l'on veut lire σεαυτῷ, il me semble que toutes les obscurités sont dissipées.]

4. ἄγνοια ἢ γνώμη. Ces deux substantifs restant au nominatif sont le sujet d'un verbe qu'il n'est pas aisé de suggérer. Au contraire, s'ils sont au datif (ἀγνοίᾳ ἢ γνώμῃ), ils deviennent le complément indirect d'un verbe tel que ἀμαρτάνει, si fréquent dans Marc-Aurèle. [La seconde orthographe est celle de Gataker.]

5. [Sur le sens de συμπληρωτικός, cf. *supra* IV, 2, en note.]

6. [Sur le sens d'ἀναφορά, cf. *supra* III, 11, 5<sup>e</sup> note; VII, 4, 2<sup>e</sup> note.]

pas immédiatement ou de loin à cette fin commune est dans la vie un élément de discorde et de sédition; elle en rompt l'unité, de même que dans un peuple l'homme qui, pour sa part, s'écarte de l'unanime accord des volontés.

## 24

Colères et jeux d'enfants, petites âmes portant des cadavres<sup>1</sup>, cela ne fait-il pas assez bien comprendre l'évocation des morts [dans l'Odyssée]<sup>2</sup>?

## 25

[Va droit<sup>3</sup> à la détermination du principe efficient et formel.

1. [Nous savons par Marc-Aurèle lui-même (IV, 41) que ces mots sont une citation d'Épictète.]

2. J'ai conservé le texte et le sens généralement adoptés, mais sans les trouver satisfaisants. — [Var. : « La vie humaine ne montre que colères et jeux d'enfants, petites âmes portant des cadavres, comme pour confirmer l'exactitude des peintures de la Nékuia. »]

3. [Dans le premier manuscrit de M. Couat, cette pensée est ainsi traduite : « Examine la qualité de la forme en la séparant de la matière; puis détermine le temps que peut durer ce qui a cette qualité particulière. » Ensuite, une rature a couvert ces lignes, qui n'ont pas été remplacées dans le second manuscrit. — M. Couat s'est arrêté devant les mots τὴν ποιότητα τοῦ αἰτίου, dans lesquels il s'est refusé à voir une tautologie, mais dont il n'a pas eu le temps de découvrir le rapport. Ce n'est pas du seul texte des *Pensées* qu'il l'eût pu déduire : le nom de la ποιότης n'y reparait plus qu'une fois, et en compagnie des mots ἡ ἀξία, « la valeur » (VI, 3). Ils témoignent que l'acception de ποιότης, en cet autre passage, est tout abstraite. Par contre, on trouvera, en dehors des *Pensées*, certaine explication matérialiste de la « détermination » ou « qualité », qui semble pouvoir définir aussi bien le « principe efficient » ou la « forme ». C'est celle que rapporte Plutarque (*de Stoic. repugn.*, 43), et que j'ai traduite dans une note antérieure : τὰς δὲ ποιότητας πνεύματα οὔσας καὶ τόνους ἀερώδεις, οἷς ἂν ἐγγίνωνται μέρεσι τῆς ὕλης εἰδοποιεῖν ἕκαστα καὶ σχηματίζειν (*supra*, page 110; voir la partie de la note rectifiée aux *Addenda*).

J'ai déjà indiqué incidemment (*supra* IV, 14, note 2) la différence que je croyais apercevoir entre la ποιότης et l'αἴτιον. Je dois ici préciser et justifier cette doctrine, en l'appuyant, autant que possible, sur le témoignage même de Marc-Aurèle, et, à défaut de celui-ci, sur des textes qui ont été déjà cités au cours de ces notes et confrontés avec les *Pensées*. Je n'en ajouterai que deux, empruntés au même auteur. L'un est une définition de la ποιότης, celle qu'on peut considérer comme la plus précise et la plus exacte, et dont les autres, et en particulier celle que je rappelais tout à l'heure, ne seront que les corollaires. Elle paraît distinguer nettement les notions de la « détermination » et du « principe efficient et formel », sans pourtant les opposer comme irréductibles entre elles; les définitions par corollaire dont il vient d'être question sortiraient en effet de la conciliation de ces deux concepts :

Οἱ δὲ στωϊκοὶ τὸ κοινὸν τῆς ποιότητος τὸ ἐπὶ τῶν σωμάτων λέγουσι διαφορὰν εἶναι οὔσιας οὐκ ἀποδιαλήπτου καθ' αὐτήν, ἀλλ' εἰς ἓν νόημα καὶ ἰδιότητα ἀπολήγουσαν. οὔτε χρόνον οὔτε ἰσχυρὴν εἰδοποιουμένην, ἀλλὰ τῇ ἐξ αὐτῆς τοιουτότητι καθ' ἣν ποιοῦ ὑφίσταται γένεσις (*Scholium in Aristotelem*, dans Brandis, t. IV, p. 69 a, ligne 30).

J'ai dû, avant de l'interpréter, transcrire en entier ce long texte grec, à cause de l'abondance des termes abstraits qui s'y trouvent, et dont je ne pouvais donner qu'une traduction approchée. « Les Stoïciens, dit Simplicius dans son commentaire

Considère-le, abstraction faite de la matière. Suppute ensuite

des *Catégories* d'Aristote, définissent ainsi dans les êtres corporels la catégorie de la *ποιότης* : c'est ce qui distingue toute matière, mais n'existe pas en soi et indépendamment de cette matière. Elle se ramène à l'unité du concept d'une propriété, et n'est spécifiée ni par son intensité ni par sa durée, mais par le fait que la matière est ce qu'elle est, et que l'individu que la *ποιότης* détermine a été formé ainsi. » Simplicius ne manque pas de relever « l'étrangeté d'une définition qui refuse à la *ποιότης* toute réalité indépendante, et n'en fait qu'une pure abstraction », et d'y opposer la proposition de Plotin (*Ennéades*, VI, I, 10, p. 575) qui ramène la « détermination » à la « force » : ὥστε εἴη ἂν ἡ ποιότης δύναμις προστιθέσθαι καὶ οὐσίαις γὰρ ἔχουσιν τὸ ποιεῖν εἶναι. Or, pour Marc-Aurèle, les deux notions de la « force » et du « principe efficient » sont connexes (cf. *infra* X, 26 et les notes); d'ailleurs, le nom même de ce que nous appelons la « cause » donné (nous verrons — IX, 31, 1<sup>re</sup> note — par quel détour de sens) au *principe efficient interne* exprime clairement la réalité de chacun de ces deux termes, opposés et solidaires comme la cause et l'effet : le principe efficient et la matière inerte. Parce que la définition conservée par Simplicius ne sépare pas de l'ἄληθ la *ποιότης*, parce qu'elle rapporte celle-ci à celle-là, mais ne les oppose pas l'une à l'autre, parce qu'elle nous donne enfin la *ποιότης* pour un pur concept, dirons-nous donc que cette notion et celle que Marc-Aurèle exprime par les mots αἰτία, αἴτιον, αἰτιώδης sont contradictoires? Simplicius eût trouvé la définition moins « étrange » (ἄτοπώτερον), s'il se fût rappelé une autre assertion des Stoïciens, qu'il avait rapportée lui-même quelques pages plus haut, et peut-être empruntée au même endroit; ce sera le second texte que j'ai annoncé. Là (dans Brandis, *l. l.*, t. IV, p. 67 a, ligne 6), Simplicius, après avoir dit que pour les Stoïciens la *ποιότης* d'un être corporel est toujours corporelle, observe que les philosophes se sont partagés sur l'explication de celle-ci, les uns soutenant qu'elle est non seulement le principe efficient des êtres et de leur individualité distinctive (τοῦ ποιεῖν εἶναι), mais qu'elle se détermine elle-même à les déterminer ainsi (οὕτως δὲ καὶ αἰτίας τοῦ εἶναι τοιαύταις τὴν αἰτίαν ἐπιπέρουσιν, αὐτοτύπτατοι οὕσαι καὶ εἰς ἑαυτὰς ἐνεργούσαι), — les autres qu'elle dépend elle-même d'un autre principe (αἰτία), et celui-ci d'un troisième, et ainsi de suite à l'infini. La première de ces explications, qui affirme l'immanence de la cause, est panthéistique, donc stoïcienne : et l'on y peut voir les notions de l'αἰτία et de la *ποιότης* si étroitement unies que le nom de l'une y sert à expliquer l'autre. Il est naturel, en effet, que le principe qui organise ou qui maintient soit le même qui définit. Si, dans le dernier texte que je viens de rappeler, la *ποιότης* paraît être confondue avec ce principe même et douée d'une activité ou d'une puissance propre, au lieu d'être donnée seulement pour le concept de cette activité, c'est par un abus de langage dont j'aurai à rendre compte. Mais on peut fort aisément corriger cet abus et restituer ainsi une définition moyenne où se concilient les deux que nous a conservées Simplicius, sans en avoir aperçu la parenté. On arriverait à peu près au même résultat en se bornant à changer dans la traduction de l'autre texte « matière » en « principe efficient », et « individu » en « principe efficient de l'individu ». Ces substitutions sembleront légitimes à quiconque aura pris le mot « matière » (οὐσία) dans son acception la plus large, et se souviendra que pour les Stoïciens le principe efficient lui aussi est matériel. Elles permettront de préciser la nature et la portée de la définition encore toute logique que Simplicius a trouvée étrange pour s'être trop pressé d'identifier une catégorie avec un principe métaphysique : Le moment de la doctrine où elle trouve sa place est antérieur à toute spéculation métaphysique. — Mais lorsque Marc-Aurèle réunit les mots *ποιότης τοῦ αἰτίου*, ce moment est passé : αἰτίου l'atteste. La définition de la *ποιότης* que l'on pourrait déduire de cette syntaxe est précisément celle qui fait transition entre les deux que rapporte Simplicius : Marc-Aurèle, en effet, a su garder ici au mot *ποιότης* son acception propre et première. Non seulement il a séparé, conformément à la définition fondamentale, les deux notions de la détermination et de la durée; mais le mot *ποιότης*, ici comme plus haut (VI, 3), n'exprime rien de plus qu'une abstraction, dont toute la réalité est dans son substrat, l'αἴτιον, et dans l'esprit qui la conçoit. Je serais même presque tenté de considérer ici l'expression *ποιότης τοῦ αἰτίου* comme équivalente à une phrase où pourrait disparaître le mot *ποιότης*, par exemple à *ποιόν ἐστὶ τὸ αἴτιον*.

tout le temps que peut exister l'individu ou la chose en question] <sup>2</sup>.

## 26

Tu as souffert mille peines parce qu'il ne te suffisait pas que

Quel peut donc être le principe efficient? Une simple détermination, une nature, une âme? La hiérarchie des êtres que Marc-Aurèle a fondée plus haut (VI, 14 : voir la seconde note rectifiée aux *Addenda*) sur l'*αἴτιον* qui les fait être ou la *ποιότης* qui les définit me paraît fournir le commentaire naturel de ce passage.

Il resterait à montrer comment d'autres Stoïciens que Marc-Aurèle ont pu confondre la *ποιότης* et l'*αἴτιον*, c'est-à-dire l'attribut et son sujet, et définir la première comme une réalité concrète, et comme une matière. On expliquerait la chose assez aisément en distinguant deux groupes d'objets ou d'êtres individuels : d'abord les êtres qui croissent et vivent, ceux que Marc-Aurèle désigne quelque part (*supra* VI, 40 : voir la 3<sup>e</sup> note rectifiée aux *Addenda*) par les mots τὰ ὑπὸ φύσεως συνεχόμενα, et qui ont toujours porté en eux-mêmes le principe efficient qui les fait être et croître et qui les conduit à leur fin ; ensuite les objets « dont le fabricant est loin » (*ibid.*), les œuvres des hommes, auxquelles on pourrait joindre les déchets de la nature, et la pierre, et le bois. L'auteur de ces choses, homme ou nature, qui en est le véritable *αἴτιον*, a dû, disent les Stoïciens, enfermer en elles et intimement mêler à leur matière un souffle qui les maintient, qui en garde la forme et toutes les qualités, et que l'on appelle fort improprement *αἴτιον*, parce que dans les vivants et dans les plantes on nomme ainsi le principe de vie opposé à la matière inerte. Or ici la *ποιότης* exprime toujours exactement toute l'action de cet *αἴτιον*. Ils sont, en quelque sorte, également immobiles, et ne disparaissent, l'une avec l'autre, qu'à la volonté d'un modèleur qui « changera en chien le cheval de cire : et ce sera pourtant toujours la même cire » (cf. *supra*, page 141, note 1). — Dans un système matérialiste, on admettra donc aisément la substitution du premier de ces termes au second, c'est-à-dire la conception matérielle de la *ποιότης* : et même l'inexactitude pourra sembler moindre qu'à donner le nom de « cause » à quelque chose qui ne cause rien.

Dans les plantes et les êtres, au contraire, le principe efficient, nature ou âme, est toujours en action ; et, tout en agissant, il se renouvelle sans cesse, par la transpiration, la respiration, la transformation des aliments : cette instabilité est formellement proclamée par Marc-Aurèle en plusieurs passages, et notamment à l'article V, 23 (voir la seconde note), et à la fin de la pensée X, 7. Mais en même temps, il est contraint de reconnaître pour un moment, pour l'espace d'une vie, la persistance en nous de *quelque chose* (τὶ : X, 7, fin) en quoi réside notre identité. Peut-être même — car le texte n'est pas sûr — a-t-il aussi donné le nom d'*ἰδίως ποιὸν* à ce principe stable, et presque retrouvé la proposition de Posidonius (Stobée, *Ecl.*, I, 436 = *supra*, page 56, en note) : παραμένει ἡ ποιότης ἀπὸ τῆς γενέσεως μέχρι τῆς ἀναίρεσεως.

Il serait malaisé de dire si dans une telle phrase *ποιότης* désigne encore le concept de notre identité et de tous les attributs qui nous définissent pendant le temps de notre vie, ou si déjà il exprime le fond de notre être, et comme l'âme de notre âme. Il est en revanche assez facile d'expliquer le passage de la première acception à la seconde : il suffira d'invoquer ici encore l'impropriété du mot *αἴτιον*, — incapable cette fois d'exprimer un principe stable.

Pour Marc-Aurèle, qui, dans celles de ses *Pensées* dont le texte est sûr, semble avoir évité de donner à *ποιότης* un sens concret, il a préféré au moins une fois appeler *κατασκευασα δόναμις* (*supra* VI, 40) « ce qui est et demeure en nous ».]

2. [Beaucoup de textes stoïciens (cf. Zeller, *Phil. der Gr.*, III<sup>3</sup>, pp. 95 sqq., et notamment p. 96, note 1) nous donnent les deux expressions *ἰδίᾳ ποιότης* et *ἰδίως ποιὸν* comme synonymes. Mais τὸ *ἰδίως ποιὸν* avait aussi un sens concret, et s'employait aussi bien pour désigner l'individu déterminé que la détermination de l'individu. C'est le sens que prend cette locution ici même, où elle se distingue si nettement de *ποιότης* ; c'est celui qu'elle a probablement (voir la note) à la dernière phrase de l'article X, 7 ; celui que lui donne encore notre auteur la troisième fois où il l'emploie (XII, 30).



ton principe dirigeant fit ce pour quoi il a été constitué<sup>1</sup> ; mais en voilà assez<sup>2</sup>.

## 27

Les autres te blâment-ils, te haïssent-ils, parlent-ils de toi de telle ou telle manière, pénètre au fond de leurs âmes<sup>3</sup> et regarde ce qu'ils sont. Tu verras qu'il ne faut pas te tourmenter afin qu'ils aient de toi une opinion quelconque. Néanmoins, sois bon pour eux ; ils sont tes amis d'après la nature. Les Dieux aussi<sup>4</sup> les aident de toute façon, par des songes, par des oracles<sup>5</sup>, à obtenir précisément ces biens qui leur tiennent à cœur<sup>6</sup>.

## 28

Le monde tourne toujours dans le même cercle, en haut, en bas, de siècle en siècle<sup>7</sup>. Ou bien l'intelligence universelle se met en mouvement pour chaque objet particulier, et, s'il en est ainsi, tu dois suivre ce mouvement ; ou bien elle s'est mise en mouvement une fois pour toutes, et chaque événement est la conséquence de cette impulsion unique : et alors pourquoi te troubler<sup>8</sup> ou enfin..... Autant vaut parler des atomes, des indivisibles<sup>8</sup>. Bref, s'il y a un Dieu, tout va bien ; s'il n'y a que le hasard, tâche de ne pas t'abandonner toi-même au hasard.

Bientôt la terre nous recouvrira tous ; puis elle changera elle-même ; puis les choses changeront à l'infini ; puis encore

1. [Couat : « créé. » — Cf. *supra* VI, 44, note 4.]

2. Le texte donne ἀλλὰ ἄλλως, que j'ai traduit littéralement. Mais je crois que ce texte est altéré, et que la conjonction ἀλλὰ annonce la contre-partie de ce qui précède. On peut supposer qu'il y avait : « mais tu lui demandais autre chose. » Je ne propose, d'ailleurs, aucune correction.

3. [Cf. *supra* IX, 18, etc.]

4. [Cf. *supra* VII, 70, et IX, 11.]

5. [Marc-Aurèle lui-même, à la fin du livre I, remercie les dieux des avertissements qu'il en a reçus en songe. — Sur leur intervention dans les affaires humaines, cf. *supra* VII, 75, et la note rectifiée aux *Addenda*.]

6. [Couat : « ces biens qu'ils recherchent en s'agitant de tout côté. » — Cette traduction m'a paru forcer le sens de διαφέρεσθαι. — Cf. *supra* VI, 52, note 1.]

7. [Ici, Marc-Aurèle affirme avec assurance une doctrine dont il a parfois douté, et qu'il a même contestée (cf. *supra* V, 13, note finale, complétée aux *Addenda*).]

8. [Couat : « toute chose provient d'une autre ; le monde, en effet, ne peut qu'être composé d'atomes ou former un tout indivisible. » — Le texte grec : καὶ τὸ ἐν τινὶ πρόπον γὰρ τινὰ ἄτομοι, ἢ ἄμεροῦ est inextricable ; Pierron déclare le passage désespéré. Le dernier, à ma connaissance, qui s'y soit attaqué est M. Rendall (*Journal of Philology*, XXIII, p. 150). De καὶ τὸ ἐν τινὶ, il tire le verbe que nous jugeons sous-entendu dans la phrase précédente : κατεκτείνει. Puis, s'offensant de la redondance ἄτομοι

à l'infini<sup>1</sup>. Contemple ces marées [des changements et] des métamorphoses<sup>2</sup> et leur marche rapide; tu mépriseras alors tout ce qui est mortel<sup>3</sup>.

## 29

La cause universelle est comme un torrent; elle emporte tout. Qu'ils sont simples, ces pauvres hommes d'État, qui s'imaginent agir en philosophes<sup>4</sup>! Les morveux<sup>5</sup>! Fais donc,

ἡ ἀμερῆ, il se refuse à voir une glose dans les mots ἡ ἀμερῆ, parce qu'ἄτομοι n'a pas besoin d'explication, et qu'il est d'ailleurs plus usuel et plus clair qu'ἀμερῆ. Finalement, il corrige ce dernier mot en εἰμαρομένη. Ainsi restauré par lui, le passage peut avoir le sens suivant: «et cette impulsion unique, elle (l'intelligence universelle) la développe dans tous les événements ultérieurs, qui en sont la conséquence: le monde, en effet, ne peut qu'être composé d'atomes ou régi par une destinée.» On peut objecter à cette lecture, d'abord que le verbe κατεκτείνει, si régulièrement formé qu'il soit, si admissible même dans la langue d'un auteur qui semble affectionner les verbes composés de deux prépositions, n'existe pas ailleurs: M. Rendall lui-même l'a reconnu; ensuite, que Marc-Aurèle, à l'ordinaire, oppose par les deux mots ἡτοι... ἡ... (VII, 75; VII, 32; XII, 14, et ici même, dans la première partie de la pensée), plutôt que par un simple ἡ (cf. pourtant VII, 50) deux alternatives qui s'excluent; ensuite, que τρόποι... τινά, les corrections faites, n'a plus de sens; enfin, que le mot εἰμαρομένη n'exprime que la seconde des deux hypothèses stoïciennes exposées ici par Marc-Aurèle. — Ces deux dernières objections s'adressent aussi à la conjecture de M. Couat, qui a dû corriger ἀμερῆ en ἀμερῆς. Comment, d'ailleurs, ce mot pourrait-il désigner le monde? Il contredit tous les textes qui nous définissent comme des «parties» ou des «membres» du tout. J'ajoute enfin qu'il me paraît impossible de donner un sens à τὶ ἐν τίνι.

Ces mots avaient été ingénieusement corrigés par Coraï en καὶ τί ἐντείνῃ. La même correction, proposée par le même savant, a paru évidente à M. Stich au cours de la pensée X, 31, et M. Polak se demande, non sans raison, pourquoi elle lui a semblé inadmissible ici (*Hermès*, XXI, p. 332). Je l'ai reprise et traduite. J'ai supposé ensuite la chute de toute une ligne, où devait être exprimée une troisième hypothèse, déjà envisagée par Marc-Aurèle dans une pensée analogue (*supra* VI, 44: «ou bien il y a des dieux, mais ils ne délibèrent sur rien»), et qui devait se terminer par les mots: οὗτοι δὲ τί εἰσιν ἐν τίνι; ou simplement: οὗτοι δὲ τί ἐν τίνι; — c'est-à-dire par cette idée: «Mais alors, qu'est-ce que le monde et qu'est-ce qu'ils y font?» La phrase qui suit, où j'ai pu traduire τρόπον τινά, se rattache logiquement à celle-ci. On comprend, d'ailleurs, comment une ligne a pu disparaître entre deux groupes de sons identiques: τί ἐντείνῃ et τί ἐν τίνι. Ce genre de fautes est assez commun.

Pour la doctrine, comparer surtout les pensées XII, 14, et VII, 75; voir la note à cette dernière et la rectification aux *Addenda*.]

1. [Comme l'a reconnu Marc-Aurèle lui-même à la fin de la pensée V, 13, l'idée de ces transformations à l'infini n'est nullement contradictoire avec celle des révolutions périodiques auxquelles il faisait (voir la première note) tout à l'heure allusion.]

2. [Cf. *supra* IX, 19, en note, et IV, 3, note finale.]

3. [Ici s'arrête le second manuscrit de M. Couat.]

4. [Couat: «Combien vulgaires sont toutes ces questions politiques, et pour qui pense en philosophe, toutes ces affaires humaines!» — M. Couat a dû lire: ὡς ὁἰεταί τις φιλοσόφως, ἀνθρώπεια πράγματα. La correction ne s'imposait pas.]

5. [Couat: «quelle sécrétion parasitaire!» — J'ai préféré le sens de Pierron et de M. Michout, celui aussi de Renan, qui développe en une phrase le μωδῶν μεστὰ: «ce sont des bambins dont on débarbouille le nez avec un mouchoir» (*Marc-Aurèle et la fin du monde antique*<sup>6</sup>, p. 52).

ô homme, si jamais tu dois le faire<sup>1</sup>, ce que la nature réclame [maintenant]<sup>2</sup> de toi. Entreprends l'œuvre qui t'est donnée<sup>3</sup> et ne regarde pas autour de toi si on le sait. N'espère pas la république de Platon. Sois satisfait si les choses font un pas en avant, et considère ce résultat comme un succès. Qui pourra, en effet, changer les principes sur lesquels se règlent les hommes? Et pourtant, en dehors de ce changement, y a-t-il autre chose que servitude, gémissements, convictions feintes? Et maintenant, parle-moi d'Alexandre, de Philippe, de Démétrius de Phalère. Je les suivrai<sup>4</sup> s'ils ont compris la volonté de la nature universelle, s'ils ont su être leurs propres pédagogues. S'ils n'ont, au contraire, été que des acteurs tragiques, personne ne m'a condamné à les imiter. L'œuvre de la philosophie est simple et modeste; ne me pousse pas à l'orgueil.

## 30

Regarde de haut ces troupeaux innombrables, ces innombrables cérémonies, toutes ces traversées entreprises sur des mers orageuses ou tranquilles, cette variété de gens qui naissent, vivent autour de toi, et meurent. Pense aussi à tous les autres qui ont vécu autrefois, et à ceux qui vivront après toi, et à ceux qui vivent en ce moment chez les peuples barbares. Que d'hommes ne connaissent même pas ton nom! Combien l'oublieront bien vite! Combien, après t'avoir loué peut-être aujourd'hui, te dénigreront demain! Conclue que rien n'a aucun prix, ni la mémoire des hommes, ni la gloire, ni quelque autre chose que ce soit.

1. [Au lieu de *τί ποτε*, dont le sens est peu satisfaisant, M. Couat a lu *εἴ ποτε*. — Je préfère cette conjecture à celle de M. Rendall (*Journal of Philology*, XXIII, 151) qui prétend corriger une digraphie en lisant: *τί ποτε ποιῆς ὁ νῦν...*, au lieu de: *τί ποτε; ποιήσον, ὁ νῦν...* Que signifierait dans la leçon de M. Rendall *νῦν* en face de *τί ποτε*?

2. [Le mot *νῦν*, oublié par M. Couat, me semble avoir ici la même importance que les mots *παρόυση*, et *παρούσα* aux pensées VII, 57, et IX, 6, où ils sont chacun exprimés trois fois.]

3. [La conjecture de M. Couat est ici celle même de M. Rendall (*ibid.*): *ὁρμησον ὁ ἄν διδῶται*, au lieu de: *εἰάν διδῶται*.]

4. [Couat: « qui sait s'ils ont compris...? » — Je ne puis retrouver la correction que suppose cette traduction. Le texte (*ὀψονται εἰ εἶδον*) me semble d'ailleurs intelligible. J'ai admis la lecture de M. de Wilamowitz, *εἰψομαι*. Un peu plus haut, en écrivant: « qui pourra changer les principes? », ce qui suppose la correction dans le texte de *μεταβάλλει* en *μεταβαλεῖ*, M. Couat s'était rencontré avec lui.]

Ne te laisse jamais troubler<sup>1</sup> par les événements qui proviennent de la cause extérieure<sup>2</sup>; observe la justice dans toutes les actions dont la cause<sup>3</sup> est en toi; je veux dire<sup>4</sup> que le but de toutes les tendances et de toutes les actions doit être précisément d'agir pour la cité, parce que cela est conforme à la nature.

1. [L'ἀταραξία entraîne l'ἀπάθεια: pas de trouble, pas de passions, — et l'absence de passions, c'est la vertu. — Voir la même recommandation au début de la pensée VIII, 5.]

2. [Coutat: « d'une cause extérieure. » — L'article est exprimé en grec; cette « cause extérieure », c'est la cause universelle, opposée à notre principe efficient ou à notre activité propre, que Marc-Aurèle désigne ici du même nom d'αἰτία (cf. *supra* V, 23, note 2). L'antithèse de la « cause extérieure » et de la « cause interne » peut aider à relier les divers sens de ce mot. Sauf les cas où il signifie « motif » ou « raison d'agir », nous ne voyons pas que Marc-Aurèle l'ait jamais distingué d'αἴτιον, bien que Chrysippe (dans Stobée, *Ecl.*, I, 338) ait opposé les deux termes en faisant exprimer au premier « la raison qui est dans le second »: αἰτίαν δ' εἶναι λόγον αἰτίου, ἢ λόγον τὸν περὶ τοῦ αἰτίου ὡς αἰτίου. Nous pouvons donc d'abord définir αἰτία comme tous les Stoïciens ont fait αἴτιον. Zénon, Chrysippe, Posidonius (dans Stobée, *ibid.*) voient dans la « cause » le pourquoi des choses, ou plutôt le « par quoi », τὸ δι' ὃ. L'antécédent invariable peut ainsi porter le nom d'αἴτιον; mais les exemples que donnent les maîtres du Stoïcisme de la relation de causalité sont moins ceux d'un antécédent et de son conséquent que ceux d'un sujet, ou, comme ils disent, d'un corps (σῶμα), et de son verbe (κατηγόρημα: sur le sens du mot, cf. Zeller, *Phil. der Gr.*, III<sup>3</sup>, p. 89, note 2), c'est-à-dire d'une action; puis d'une qualité du sujet, c'est-à-dire encore d'un corps (*supra* IX, 25, 1<sup>re</sup> note), et de l'action qui la manifeste. Ainsi, dit Zénon (dans Stobée, *l. l.*, p. 336), « la sagesse est cause de l'action d'être sage. » On voit comment l'âme a pu être désignée du nom d'αἰτία: elle est, en effet, le principe efficient et formel de l'individu humain, elle est « cause » qu'il est; et elle est, en outre, la « cause » de ses actions. Nous avons vu dans une note antérieure (IX, 25) comment les Stoïciens avaient été conduits à reconnaître aussi un « principe efficient et formel » dans les choses inertes.

Ainsi, la « cause » qui intéresse surtout les Stoïciens est la cause interne, dans laquelle ils ont, comme on l'a vu, intégré la forme (IV, 21, note finale). Leur système panthéiste leur a même permis de ramener toutes les causes externes à une seule cause interne totale (*supra* VII, 10), celle qu'ils appellent ici la « cause extérieure », sans qu'ils perdissent jamais pourlant, chaque fois qu'ils écrivaient le mot αἴτιον, la notion très nette de l'opposition de deux termes, aussi distincts que peut l'être pour nous une cause de son effet. Nous avons vu encore (IX, 25, 1<sup>re</sup> note) comment le concept de l'αἴτιον avait pu d'abord par là se différencier pour eux de celui de la ποιότης.

Le terme opposé à la cause, ou « l'effet », s'appelait dans l'École, nous dit Stobée, ἀποτελεσμα ou συμβεβηκός. Quand l'effet est rapporté à la cause universelle, on l'appelle plutôt συμβαίνον: ce mot peut ainsi désigner les « circonstances extérieures », qui sont la « matière » de notre action, et servir d'antithèse au mot ἐνέργεια (cf. *supra*, page 161, note 3).

Tandis qu'αἴτιον et αἰτία dans les *Pensées* désignent indifféremment le « principe efficient interne » et la cause extérieure, le mot αἰτιώδης n'y est employé que dans le premier sens, et toujours en opposition avec le nom du principe matériel.]

3. [Le sens que nous sommes ici contraint de donner à παρά (ἐν τοῖς παρά τὴν ἐκ σοῦ αἰτίαν ἐνεργουμένοις) est tout à fait insolite. Faut-il lire διὰ? ou remplacer τὴν... αἰτίαν par τῆς... αἰτίας?]

4. [Coutat: « je veux dire que tes désirs et ton activité doivent tendre au bien commun, conformément à ta nature. »]

## 32

Tu peux supprimer nombre de causes vaines de trouble qui n'existent que dans ton jugement<sup>1</sup>. Tu te mettras largement à l'aise en embrassant par la pensée le monde entier, en réfléchissant à la durée éternelle, aux transformations rapides de toutes choses, en toutes leurs parties, en voyant combien est court le temps qui sépare, pour chaque être, la naissance de la dissolution, tandis que le temps antérieur à la naissance est infini, et sans terme également<sup>2</sup> celui qui suivra la dissolution.

## 33

Toutes les choses que tu vois périront bientôt et ceux qui les auront vues périr périront bientôt à leur tour. L'homme mort à l'extrême vieillesse en sera au même point que celui dont la mort aura été prématurée.

## 34

Que sont les âmes<sup>3</sup> de ces hommes? De quoi se préoccupent-ils? Quels sont les mobiles de leur amitié et de leur estime? Suppose que tu vois leurs âmes toutes nues. Ils croient nuire par leurs blâmes ou se rendre utiles<sup>4</sup> par leurs louanges. Quelle présomption!

## 35

La perte de la vie n'est qu'une transformation. Ces transformations plaisent à la nature universelle dont la sagesse a fait naître toutes les choses, les a fait naître de toute éternité suivant le même type et ne cessera d'en produire de semblables à l'infini. Que dis-tu donc? Que tout a été et sera toujours mal, et que parmi tant de Dieux il ne s'en est pas trouvé un qui eût la puissance d'y remédier, et que le monde est condamné à une suite indéfinie de misères!

1. [Couat : « ta pensée. » — Cf. *supra*, IV, 7 ; VIII, 40, etc.]

2. [Cf. *supra* V, 23, note 3.]

3. [Couat : « les consciences. »]

4. [Couat : « ou rendre service. » — Sur le sens du verbe ὠφελεῖν, cf. les notes aux pensées VII, 74, et IX, 12.]

## 36

La pourriture est le fond de la matière dont se compose chaque être vivant; c'est de l'humeur, de la poussière, des os, de la puanteur. D'autre part, les marbres<sup>1</sup> ne sont que les callosités de la terre; l'or et l'argent en sont les sédiments; nos vêtements ne sont que des poils de bêtes; la pourpre n'est que du sang, et de même pour tout le reste. Le souffle vital n'est, lui-même, pas autre chose; il change en passant d'un être à l'autre<sup>2</sup>.

## 37

En voilà assez de cette vie misérable, et de toutes ces plaintes, et de toutes ces singeries! Qu'est-ce qui te trouble? Qu'y a-t-il de nouveau dans tout cela? Qu'est-ce qui te met hors de toi? Le principe efficient et formel<sup>3</sup>? Vois ce qu'il est. La matière? Vois aussi ce qu'elle est. En dehors du principe efficient et de la matière, il n'y a rien. Hâte-toi plutôt d'être au regard des Dieux plus simple et meilleur. C'est la même chose d'avoir observé ce monde pendant cent ans ou pendant trois ans<sup>4</sup>.

## 38

S'il a commis une faute, c'est là qu'est le mal<sup>5</sup>. Mais peut-être n'en a-t-il pas commis.

## 39

Ou bien il n'y a qu'une intelligence, source unique de tout, d'où proviennent les événements qui atteignent les choses

1. [Voir *supra* VI, 13; VIII, 24 et 37, des développements analogues.]

2. [Var. : « il vient de l'humeur et retourne à la pourriture. » — Le début de la pensée, où il n'est question que d'humeur et de pourriture, permet cette interprétation des mots ἐκ τούτων εἰς ταῦτα μεταβάλλον : mais, outre que ce sens est un peu cherché, la seconde traduction de M. Couat s'accorde mieux, ce me semble, avec un autre passage (II, 2) où Marc-Aurèle a voulu avilir le souffle vital.]

3. [Couat : « la forme. » — De même à la ligne suivante. — Cf. *supra* IV, 21, note finale; IX, 25, 1<sup>re</sup> note; IX, 31, note 2.]

4. [Cf. *supra* VII, 1; *infra* XI, 1 : « un homme de quarante ans a vu tout ce qui fut et tout ce qui sera. »]

5. [Même idée et même expression, VII, 29, et IX, 20. Ici, Marc-Aurèle ajoute une restriction admirable.]

faisant comme un corps unique<sup>1</sup>, et il ne convient pas que la partie se plaigne de ce qui lui arrive dans l'intérêt du tout; ou bien il n'y a que des atomes et, par suite, rien que désordre et dispersion. Pourquoi donc te troubler? Dis à ton principe dirigeant<sup>2</sup>: tu n'es plus qu'une bête brute, faite pour la mort et la corruption; tu joues ton rôle, tu fais partie du troupeau et tu te repais avec lui.

## 40

Ou les Dieux ne peuvent rien, ou ils peuvent quelque chose. S'ils ne peuvent rien, pourquoi les prier<sup>3</sup>? S'ils peuvent quelque chose, au lieu de leur demander d'écartier de toi ceci ou cela, ou de te le procurer, pourquoi ne les pries-tu pas plutôt de faire que tu n'éprouves ni crainte, ni désir, ni chagrin, à propos de ceci ou de cela<sup>4</sup>? En effet, s'ils peuvent venir en aide aux hommes, ils le peuvent aussi en ce point. Mais peut-être diras-tu: « Les Dieux m'ont accordé ce pouvoir. » Eh bien, ne vaut-il pas mieux user librement de ce qui est en ton pouvoir que de te porter<sup>5</sup>, en t'abaissant au rôle d'un esclave, vers ce qui ne dépend pas de toi? Qui t'a dit, d'ailleurs, que les Dieux ne nous aident pas également pour ce qui est en notre pouvoir? Commence donc par les prier à ce propos, et tu verras. Un tel fait cette prière: Comment pourrais-je posséder cette femme? Toi, tu feras celle-ci: Comment pourrais-je ne pas désirer posséder cette femme? Un autre: Comment me débarrasser de ceci? Et toi: Comment n'avoir pas besoin de m'en débarrasser? Un autre: Oh! si je pouvais ne pas perdre mon enfant! Et toi: Oh! si je pouvais

1. [Sur cette doctrine, cf. notamment les notes aux pensées IV, 4, et IX, 31; sur le dilemme, cf. VII, 75, et la note rectifiée aux *Addenda*.]

2. [Couat: « à ta conscience. » — On a adopté ici la conjecture de Coraï, λέγει, au lieu de λέγεις.]

3. [Même argument VI, 44 (entre les notes 2 et 3).]

4. [Cf. une doctrine analogue, à la fin de l'article IV, 49; cf. surtout Diogène Laërce, VII, 124: εὔχεται ὁ σοφός, ἀπολύμενος τὰ ἀγαθὰ παρὰ τῶν θεῶν. — Voici la définition de la prière « libre », dont a déjà parlé Marc-Aurèle à la pensée V, 7 (voir la note rectifiée aux *Addenda*): le mot « librement » se trouvera, d'ailleurs, trois lignes plus bas. — Sur les rapports de Dieu et de l'homme, cf. la note finale du livre VII, rectifiée aux *Addenda*.]

5. [Couat: « te porter de côté et d'autre. » — Cf. la note finale à l'article IX, 27.]

ne pas craindre de le perdre ! En un mot, dirige dans ce sens tes prières et observe ce qui arrivera.

## 41

Épicure dit : « Quand j'étais malade, je ne m'entretenais pas des souffrances de mon<sup>1</sup> corps, et je ne parlais jamais de ce sujet à ceux qui venaient me voir. Je continuais comme auparavant à philosopher sur la nature<sup>2</sup> ; je m'appliquais à savoir comment notre pensée, tout en participant à ces mouvements intérieurs de la chair<sup>3</sup>, pouvait demeurer tranquille et conserver ce qui est son bien propre. Je ne permettais pas non plus aux médecins de se flatter de leur importance ; ma vie était encore calme et heureuse. » Imite son exemple, dans la maladie<sup>4</sup> et dans toutes les autres circonstances. C'est une recommandation commune à toutes les écoles de ne point s'écarter de la philosophie au milieu de tous les accidents et de ne point partager les propos frivoles des ignorants et des profanes. Il faut être uniquement attentif à ce que l'on fait et à l'instrument avec lequel on le fait

## 42

Lorsque tu t'es heurté à l'impudence d'un homme, demande-toi immédiatement : est-il possible qu'il n'y ait pas d'impudents dans le monde ? Ce n'est pas possible. Ne demande donc pas l'impossible. Cet homme est, en effet, un de ces impudents qui existent nécessairement dans le monde. Fais-toi le même raisonnement à propos des scélérats, des traîtres et de toutes

1. [Couat : « du corps. »]

2. [Couat : « Je continuais à philosopher sur les principes de la nature. » — Sur le sens de τὰ προηγούμενα, voir la note à la pensée IV, 1. — Φυσιολογείν ne désigne pas ici, comme à l'article VIII, 13, une partie seulement de la philosophie, mais la philosophie tout entière. On sait que le poème de l'épicurien Lucrèce est intitulé *De rerum Natura* ; que le maître lui-même, Épicure, n'avait pas composé moins de trente-sept traités *sur la Nature* (Diogène, X, 27), où, apparemment, devait tenir toute sa doctrine.]

3. [Nous avons vu (*supra* V, 26, avant-dernière note) qu'Épicure, comme Marc-Aurèle, attribuait la sensation au corps, et la ramenait aussi à un mouvement. Dans la langue d'Épicure, συμμεταλλαμβάνειν doit signifier ce que signifie συμπαθεῖν dans celle de Marc-Aurèle.]

4. [M. Couat, sur les indications de M. Stich, a supprimé les mots ἐν νόσῳ, inutiles devant ἐάν νοσῆς.]



les espèces de gens vicieux. En te rappelant qu'il est impossible que de telles gens n'existent pas, tu seras plus bienveillant pour chacun d'eux. Il est bon aussi de te demander immédiatement quelle vertu la nature a donnée à l'homme contre tel vice. Elle lui a donné, en effet, comme contre-poison, la douceur contre l'ingratitude, et contre chaque autre vice une vertu particulière. Enfin, tu peux instruire et ramener dans le droit chemin celui qui s'en est écarté, car toute faute égare l'homme et l'éloigne du but de la vie. D'ailleurs, as-tu éprouvé un dommage? Mais aucun de ceux contre qui tu l'irrites n'a jamais rien fait de tel que ta pensée<sup>1</sup> en valût moins; or, c'est en cela seulement que consiste tout mal, tout dommage. Qu'y a-t-il donc de mauvais et d'étrange pour toi à ce que l'ignorant<sup>2</sup> agisse en ignorant? Vois plutôt si tu ne devrais pas te reprocher à toi-même de n'avoir pas prévu qu'un tel homme commettrait une telle faute. La raison t'avait donné le moyen<sup>3</sup> de comprendre que [vraisemblablement] cet homme commettrait cette faute, mais tu l'as oublié et tu t'étonnes qu'il l'ait commise. C'est surtout lorsque tu reproches à quelqu'un son ingratitude ou son manque de foi qu'il faut faire ce retour sur toi-même. C'est évidemment ta faute ou d'avoir cru qu'un homme doué d'un tel caractère<sup>4</sup> garderait sa foi, ou, en lui rendant service, de l'avoir fait incomplètement et sans penser recueillir<sup>5</sup> immédiatement par ton action elle-même [tout] le fruit du bienfait. Que veux-tu de plus quand tu fais du bien à un homme? Ne te suffit-il pas d'avoir agi conformément à ta nature, et cherches-tu à en tirer un salaire<sup>6</sup>? C'est comme si l'œil voulait être récompensé d'y voir et les pieds de marcher. De même que ces organes ont été créés pour une certaine fonction, et qu'en la remplis-

1. [Couat : « n'a jamais rien fait qui pût rendre ton âme pire qu'elle n'était. »]

2. [Cf. *supra*, p. 140, note 2.]

3. [Cf. *supra*, p. 184, note 1.]

4. [Sur le sens de *διάθεσις*, cf. *supra*, p. 92, note 2, et p. 153, note 3.]

5. [Voir les derniers mots de la pensée VII, 13. Peut-être faudrait-il, ici au lieu de *μὴ καταληκτικῶς* (« incomplètement »), écrire, comme en cet autre passage : *μὴ καταληκτικῶς* (« sans réfléchir ni comprendre »). — Couat : « et comme si tu ne recueillais pas immédiatement. »]

6. [Cf. Sénèque, *De Beneficiis*, IV, 12 : *quid reddat beneficium?... si quicquam praeferat ipsas (virtutes), ipsas non expetis.*]

sant selon leur constitution [propre]<sup>1</sup>, ils reçoivent tout ce qui leur revient, de même l'homme né bienfaisant, quand il rend un service, quand il vient en aide aux autres pour des choses en elles-mêmes indifférentes<sup>2</sup>, ne fait qu'accomplir sa fonction naturelle, et il a tout ce qui lui est dû.

## LIVRE X

### 1

Quand donc, ô mon âme, seras-tu bonne, simple, une, nue, plus visible que le corps qui t'enveloppe? Quand donc auras-tu le goût d'une disposition affectueuse<sup>3</sup> et tendre? Quand donc seras-tu satisfaite, sans besoins, sans regrets, sans désirer aucun plaisir, aucun objet de ton plaisir, animé ou inanimé? Quand ne souhaiteras-tu ni le temps, pour prolonger autant que possible tes jouissances, ni le lieu, ni tel séjour, ni telle température plus douce, ni même tel milieu plus sociable? Quand donc, au contraire, contente de ton état présent, heureuse de tout ce que tu possèdes, te persuaderas-tu que tu as reçu des Dieux tout ce qu'il te faut, que tout est bien [en ce qui te concerne], et sera toujours bien à l'avenir, selon leur volonté, selon ce qu'il leur plaira d'accorder pour la conservation de l'être parfait, qui comprend toute bonté, toute justice, toute beauté, qui produit, conserve<sup>4</sup> et contient tout, qui reprend, pour en faire sortir d'autres êtres semblables, tous ceux que la mort a dissous? Quand donc seras-tu capable de vivre dans la cité des Dieux et des hommes sans te plaindre d'eux et sans qu'ils te condamnent?

1. [Couat: «selon leur conformation.» — Sur le sens de *κατασκευή*, cf. *supra* IV, 44, note 4. Je n'ai pas eu la moindre hésitation à garder, quatre lignes plus bas, les mots «fonction naturelle», traduisant *πρὸς ὃ κατασκευάζεται*.]

2. [M. Couat semble avoir corrigé *ἄλλως* — qui n'a guère de sens, il faut l'avouer — en *ἄλλοις*. — Nous devons aider le prochain, même pour des choses moralement indifférentes (*τὰ μέσσα*, cf. *supra*, p. 143, note 4), comme font les dieux (*supra* LX, 27) par les songes qu'ils envoient aux hommes ou par leurs oracles.]

3. [Couat: «le goût de l'affection et de la tendresse.» — J'ai dû traduire *διήθεσις*.]

4. [Sur le sens exact de *συνέχειν*, cf. *supra* IV, 14. le dernier paragraphe de la seconde note.]

## 2

Observe ce que réclame de toi la nature, en tant que<sup>1</sup> ce n'est qu'une simple nature qui te gouverne; puis fais-le, accepte-le, si la nature d'être vivant ne doit pas en souffrir. Observe ensuite ce que réclame la nature d'être vivant et accepte-le sans réserve, si la nature d'être raisonnable ne doit pas en souffrir. La raison mène, d'ailleurs, droit à la solidarité. Suis ces règles et ne cherche rien de plus.

## 3

Tout ce qui t'arrive est tel que tu es [naturellement] capable ou incapable de le supporter. S'il t'arrive des choses<sup>2</sup> telles que tu sois [naturellement] capable de les supporter, ne te fâche point, mais supporte-les comme tu en es capable. Si elles sont telles que tu sois [naturellement] incapable de les supporter, ne te fâche point; elles épuisent tes forces, mais s'anéantissent elles-mêmes en même temps. Rappelle-toi, toutefois, que tu es [naturellement] capable de supporter tout ce qu'il dépend de ton jugement de rendre supportable et tolérable, en te représentant que tel est ton intérêt ou ton devoir<sup>3</sup>.

## 4

S'il se trompe, avertis-le avec bonté, et montre-lui son erreur. Si tu n'y réussis pas, accuse-toi toi-même, ou mieux ne t'accuse même pas<sup>4</sup>.

## 5

Quelque chose qui t'arrive, elle t'avait été préparée à l'avance de toute éternité; l'enchaînement des causes comprenait de

1. [Couat : « puisque c'est la nature seule qui te gouverne. » — Sur le sens du mot φύσις, sur la gradation de la « simple nature » qui est dans la plante à l'âme raisonnable et sociable, cf. *supra* VI, 14, note 2, rectifiée aux *Addenda*. Voir aussi le début de la pensée VI, 16.]

2. [Sur le sens de τὸ συμβαίνον, cf. *supra* IX, 31, 2<sup>e</sup> note; VIII, 7, 6<sup>e</sup> note.]

3. [Couat : « de rendre tolérable ou intolérable, selon l'idée que tu te fais de ton intérêt ou de ton devoir. » — La méprise du traducteur à propos d'ἀνεκτόν est évidente. Sur le rapport des deux notions du συμφέρον et du καθήκον (l'intérêt et le devoir), cf. la dernière note du livre III reportée en *Appendice*.]

4. [Car (*supra* VIII, 17) « il ne faut rien faire inutilement ».]

tout temps [dans la même trame] ce que tu devais être et cette chose qui devait t'arriver<sup>1</sup>.

## 6

Qu'il n'y ait que des atomes ou une nature<sup>2</sup>, ceci doit être établi d'abord : je suis une partie du tout que gouverne la nature, et ensuite je suis lié par un rapport<sup>3</sup> de parenté avec les parties de même espèce que moi. Me rappelant, en effet, que je ne suis qu'une partie, je ne verrai d'un mauvais œil rien de ce qui m'est attribué par le tout, car rien de ce qui est utile au tout ne peut être nuisible à la partie. Le tout ne contient rien qui ne lui soit utile ; c'est là une propriété commune à toutes les natures, et celle de l'univers s'est arrangée, en outre, de manière à n'être forcée par aucune cause extérieure<sup>4</sup> à engendrer quelque chose qui lui fût nuisible. Me rappelant donc que je suis une partie d'un tel tout, je ferai bon visage à tout ce qui m'arrivera. En raison de ce que je suis lié par un rapport de parenté avec les parties de même espèce que moi, je ne ferai rien de contraire aux lois de la solidarité ; bien plus, je m'attacherai à ce qui est de même espèce que moi, je dirigerai tous mes efforts vers le bien commun et je les détournerai de ce qui lui est hostile. Ces choses ainsi faites, la vie

1. [Cf. *supra* IV, 26.]

2. [Couat : « s'il n'y a pas seulement des atomes, mais une nature unique. » — M. Couat a dû être choqué de la contradiction des deux premiers mots de la pensée : εἴτε ἄτομοι — avec l'affirmation qui les suit : ὑπὸ φύσεως διοικουμένου. Marc-Aurèle ne disait-il pas un peu plus haut (IX, 39) : « ou il n'y a que des atomes, et tout n'est que désordre et dispersion » ? — J'ai d'ailleurs cherché en vain la correction qu'avait dû faire M. Couat, et d'où il a pu tirer sa traduction. — Pour ma part, je ne vois que deux solutions de la difficulté : ou bien rejeter εἴτε ἄτομοι comme une glose absurde, qu'auraient appelée les premiers mots de la pensée, εἴτε φύσις ; ou bien conserver résolument le texte et la contradiction qu'il implique, et dire que Marc-Aurèle n'est pas un physicien, que la morale seule l'intéresse, qu'il affirme d'abord son dogme, et qu'ensuite il choisira, s'il y a lieu, entre les deux physiques, celle qui lui paraîtra le mieux s'accorder avec ce dogme. Nous le verrons, au cours de la pensée suivante, également indifférent, ou feignant de l'être, entre les doctrines de la nature, se donner à la fois trois explications de la « mort » des choses, et ne tenir à chacune qu'autant qu'il y peut trouver une assurance, toujours la même, contre les terreurs de la mort, c'est-à-dire qu'autant qu'il y aperçoit une utilité morale.]

3. [Couat : « par une sorte de parenté. » — De même dix lignes plus bas. Sur la valeur de πῶς dans la locution ἔχειν πῶς... πρὸς τι, cf. *supra*, pp. 84, note 1, et 85, note 1.]

4. [Il n'y a pas de « cause extérieure » à la nature, puisqu'elle est la cause unique, ou mieux l'unique principe efficient. Ici, αἰτία doit être traduit par « cause », au sens le plus usuel du mot. — Cf. *supra* IX, 31, note 2.]

doit s'écouler heureuse. On regarde, en effet, comme heureux le citoyen qui s'avance dans la vie en étant utile à ses concitoyens et qui accueille avec empressement toute part que lui fait la cité.

## 7

Toutes les parties du tout qu'est le monde<sup>1</sup> sont nécessairement condamnées à la destruction ; mais, par ce mot, je veux dire le changement<sup>2</sup>. Si cette nécessité est un mal pour elles, l'univers est donc mal ordonné<sup>3</sup>, puisque ses parties, s'acheminant vers cette transformation, sont faites<sup>4</sup> pour être finalement détruites de mille manières. La nature se serait ainsi appliquée à faire [elle-même] du mal aux parties dont elle est constituée, et en les exposant au mal et en les obligeant à y tomber : ou bien cette destruction aurait lieu sans qu'elle s'en aperçût ! Les deux hypothèses sont invraisemblables. Veux-tu<sup>5</sup>, laissant là le rôle de la nature, t'en tenir à cette explication : « C'est ainsi »<sup>6</sup> ? Même alors, il serait ridicule de

1. [Τοῖς μέρεσι τοῦ ὅλου, ὅσα φημί περιέχεται ὑπὸ τοῦ κόσμου. M. Couat a supprimé ici le mot φημί, qui n'a pas de sens et que Coraï avait voulu corriger en εὔσει. Entre τοῦ ὅλου et ὑπὸ τοῦ κόσμου, εὔσει serait d'ailleurs un pléonasme à peine tolérable. Deux lignes plus loin, le même φημί est également absurde : la correction en εὔσει se défend mieux à cette place. M. Couat n'a pas cru devoir l'y admettre davantage. — Je respecte volontiers son scrupule. On peut supposer que φημί aura été, les deux fois, écrit par mégarde sous la dictée d'une personne qui, ne se croyant pas entendue, avait répété les derniers mots dictés, en les annonçant par le verbe : « Je dis. »]

Il y a identité de sens absolue entre les expressions τοῦ ὅλου et τοῦ κόσμου. Aussi ai-je rejeté une variante de M. Couat, qui semble impliquer la pluralité des mondes : « Toutes les parties de l'univers dont se compose notre monde. »]

2. [Et, plus précisément, le changement des éléments, ἀλλοίωσις (cf. *supra* IV, 3, note finale). C'est la doctrine même d'Héraclite : γῆς θάνατος, ὕδωρ γενέσθαι κτλ. (cf. *supra* IV, 26). J'admets volontiers, deux lignes plus bas, la correction demandée par Gataker d'ἀλλοτριώσιν en ἀλλοίωσιν.]

3. [Et, par conséquent, ne mérite pas le nom de monde.]

4. [Κατεσκευασμένων. Noter ici encore le rapprochement des mots κατασκευάζεσθαι et φύσις, et l'idée de finalité impliquée dans celle de « constitution » (*supra* VI, 44, note finale). Le mot « constituées » accuserait donc ici, plus nettement que tout autre, la contradiction dont Marc-Aurèle tire argument. Mais, M. Couat l'ayant de lui-même ajouté à la phrase suivante, j'ai pu respecter sa traduction.]

5. [Couat : « Que si, méconnaissant les intentions de la nature, on donnait pour explication de ce fait que c'est un mal nécessaire, ne serait-il pas ridicule... » — Ces lignes traduisent une série de conjectures empruntées aux *Adnotationes Mori* (Leipzig, 1775). Il m'a paru qu'on pouvait faire l'économie d'une ou deux. Je me suis borné à corriger καὶ ἀφέμενος τῆς φύσεως, qui est inintelligible, en ἀφέμενος τὸ τῆς φύσεως, et, une ligne plus bas, à accentuer καὶ ὤς.]

6. [πεφυκέναι ταῦτα. Ce n'est plus un Stoïcien qui parle, puisqu'il ne conçoit plus la φύσις comme une Providence. L'« explication » (ἐξηγοῦτο) n'explique rien : ce n'est que l'affirmation d'un fait qu'on ne discute pas. Pour celui qui dirait ici πεφυκέναι, la φύσις peut avoir le même sens que pour tant d'Épicuriens qui proclament le

prétendre que les parties de l'univers sont faites pour changer, et en même temps de s'en étonner et de s'en indigner, comme si ces changements étaient contraires aux lois de la nature<sup>1</sup> : d'autant plus que la dissolution aboutit aux éléments mêmes dont chaque chose est composée. Ou bien, en effet, les éléments assemblés en moi se dispersent<sup>2</sup>, ou bien ils font retour, l'élément solide à la terre, le volatil à l'air<sup>3</sup>; et tous sont repris dans la raison universelle, soit que l'univers doive être consumé après une période déterminée, soit qu'il se renouvelle par d'éternels échanges<sup>4</sup>. Et par cet élément solide et

hasard et intitulent leurs ouvrages : *de la Nature*. Seulement, ces Épicuriens ne se donnent pas le ridicule de se contredire en s'étonnant et en s'indignant. — Il était bien difficile de conserver en français deux fois dans la même phrase le rapprochement de φύσις et de πεφυλέναι, et d'écrire : « le rôle de la nature, » puis : « c'est naturel, » puis, une ligne plus loin : « les parties de l'univers sont naturellement destinées à changer, » enfin : «... aux lois de la nature.» Le lecteur, en retrouvant les mêmes mots, eût-il pu soupçonner le changement de langue?

1. [La contradiction consisterait non pas tant à déclarer contraire à la nature ce qui y est conforme, qu'à invoquer le nom de la nature après avoir dit qu'on ne s'occupait pas de son rôle. Aucun artifice de langage (voir la note précédente) ne saurait la dissimuler.]

2. [Cette première hypothèse est l'hypothèse épicurienne (*supra* IX, 39); et, dans ce cas, les éléments (στοιχεῖα) sont les atomes.]

3. [Coutat : « ou bien ils se transforment. L'élément solide redevient terre, et le volatil, air; et tous font retour au principe de l'univers. » — Le sens de τροπή (cf. *supra* VIII, 6, 2<sup>e</sup> note) est assez nettement indiqué ici par la fin de la phrase précédente et par les mots « sont repris » (ἀναληφθῆναι), qui vont suivre. Il ne s'agit pas d'une « transformation ». La transformation qui, nous a-t-on dit, est vraiment la mort, n'aura lieu pour l'homme qu'une fois son corps rendu à la terre et son âme « transportée » dans les espaces aériens (cf. *supra* IV, 21) : c'est à ce moment que tous les éléments qui l'ont composé pourront être employés par la nature à des œuvres nouvelles, ou, comme dit Marc-Aurèle, pourront être repris dans la raison — c'est-à-dire dans la raison séminale — universelle, laquelle est recueillie, on l'a vu (*supra* IV, 14, note 2), dans toute la matière du monde. — « Retour » traduirait plus naturellement et plus exactement τροπή : encore ne faudrait-il pas entendre par là la restitution de tout ce que nous avons reçu à l'élément même où nous l'avons pris. La terre, par exemple, nous a peut-être donné toute la matière du corps qui lui revient; mais elle nous a donné aussi tant d'aliments que nous avons transformés (*supra* IV, 21) en souffle et en flamme intérieure! Entendu ainsi, le « retour » ne serait vrai qu'en partie. J'ai employé ce mot comme on dirait d'un capital qu'il fait retour à tels héritiers, sans considérer s'il leur revient intact ou diminué. Ces explications m'ont semblé d'autant plus nécessaires que, si, en d'autres pensées (*supra* IV, 4, 2<sup>e</sup> note), Marc-Aurèle a peut-être méconnu l'importance des ἀλλοιώσεις dans la vie, rien n'indique qu'ici il n'en ait pas tenu compte. Même lorsqu'il écrit que « la dissolution aboutit aux éléments mêmes dont les choses sont composées », il veut dire seulement ceci : que les quatre éléments, ou les cinq (si l'on met à part la raison), que l'on trouve en l'homme sont ceux mêmes entre lesquels se partage la substance du monde.

On remarquera que, par un procédé de langage familier aux Stoïciens (cf. IV, 21, 1<sup>re</sup> note, reportée en *Appendice*), ces quatre ou cinq éléments semblent ici réduits à deux : la terre, représentant les éléments inertes, et l'air, les éléments actifs.]

4. [Sur ces deux hypothèses, cf. *supra* V, 13, note finale; sur la seconde en particulier, cf. IV, 21, 1<sup>re</sup> note, reportée en *Appendice* (fin de l'avant-dernier paragraphe).]

cet élément volatil n'entends pas ceux qui se trouvaient dans le corps à la naissance. Ils n'y sont entrés qu'hier ou avant-hier par la nourriture et la respiration<sup>1</sup>. C'est seulement ce que le corps a reçu qui change, non ce que la mère avait enfanté<sup>2</sup>. — Suppose, d'ailleurs, qu'un lien très fort t'unisse encore à cet enfant : je ne vois pas ce que cela pourrait faire au raisonnement qui précède<sup>3</sup>.

1. [Cf. *supra* VI, 15, 3<sup>e</sup> note : ἀναθυμασι καὶ ἀναπνεύσει. Nous avons vu que, pour un Stoïcien, toute la vie pouvait tenir en ces deux mots.]

2. [« Ce que la mère a enfanté, » en effet, ne change plus, ayant été remplacé depuis longtemps; ou bien, s'il en reste quelque chose en nous, cela ne changera qu'à la mort: c'est la ποιότης, dont il est question dans la phrase finale.]

3. [Ici, il y a une lacune dans le cahier de M. Couat. Le texte des manuscrits : ὑπόθου δ' ὅτι ἐκείνω (ou ἐκείνωφ : A) σε λίαν προσπλέκει τῷ ἰδίῳ ποιῶ, οὐδὲν ὄντι οὐκαι πρὸς τὸ νῦν λεγόμενον, est, d'ailleurs, incompréhensible. Il manque le sujet du verbe προσπλέκει. — à moins qu'on ne le corrige en προσπλέκη; — il est évident que la leçon de la vulgate ἐκείνω est un texte amendé pour répondre à ce besoin. D'autre part, la syntaxe οὐδὲν ὄντι est fort suspecte, malgré l'exemple d'un μηδὲν ὄντις (*Apologie de Socrate*, 41, e) et d'un μηδὲν ὄντις (*Ajax*, 1275). Tous les exemples qu'on cite (Kühner-Gerth, *Syntaxe*, t. I, p. 61) de rupture d'accord entre οὐδὲν ou μηδὲν et le participe dont il est l'attribut concernant l'accord en genre et en nombre, mais non l'accord en cas : ou bien le participe au génitif ou au datif, dont un article indique le cas, est sous-entendu à côté d'οὐδὲν ou μηδὲν invariable, et l'on trouve dans la même proposition une expression comme ὁ οὐδὲν ὄν, qui atténue l'étrangeté ou la hardiesse de ce tour (cf. *Ajax*, 1231 : ὁ τ' οὐδὲν ὄν τοῦ μηδὲν ἀντίστραφ' ἕπερ). Rien de pareil ici. Aussi ai-je supposé le déplacement, dans nos manuscrits, des deux lettres τι, qui achèvent si malencontreusement le participe ὄν, et qui, une ligne plus haut, pourraient servir de sujet au verbe προσπλέκει. J'écrirais donc : ὑπόθου δ' ὅτι ἐκείνωφ σε τι λίαν προσπλέκει τῷ ἰδίῳ ποιῶ, οὐδὲν ὄν κτλ. La correction est discrète et me paraît donner un sens satisfaisant.

M. Rendall (*Journal of Philology*, XXIII, p. 152) propose de lire ici : ὑπόθου δ' ὅτι ἐκείνωφ σὺ λίαν προσπλέκη τῷ ἰδίῳ ποιῶ, οὐδὲν ὄντι κτλ., et se refuse, en interprétant le texte ainsi amendé, à réunir les mots ἐκείνωφ et τῷ ἰδίῳ ποιῶ, qui lui semblent trop éloignés les uns des autres pour pouvoir entrer dans la même syntaxe. De ces datifs, le second exprimerait ce par quoi, le premier ce à quoi nous restons unis. Pour M. Rendall, ἐκείνωφ, c'est ἐκείνωφ ὁ ἡ μήτηρ ἔτεκεν; — τῷ ἰδίῳ ποιῶ aurait cette fois le sens abstrait qu'il n'a jamais dans Marc-Aurèle (cf. *supra* IX, 25, note 2), mais que lui ont donné d'autres Stoïciens, et serait synonyme de τῆ ἰδίῃ ποιότητι. Dans ma leçon, c'est le mot τι qui exprime l'idée de « ce qui demeure en nous de la naissance jusqu'à la mort ». Nos deux corrections aboutiraient donc au même sens. Je reconnais, d'ailleurs, volontiers que le changement du passif προσπλέκη en l'actif προσπλέκει serait la moindre des erreurs imputables à l'iotacisme : même que la séparation des mots ἐκείνωφ et τῷ ἰδίῳ ποιῶ est assez choquante, si l'on prétend les grouper dans un même accord. Mais je m'étonne davantage de la rencontre des mots οὐδὲν ὄντι : que n'a pas songé à éviter M. Rendall : et surtout je reproche à sa conjecture de ne pas porter sa justification en elle-même. Comment σὺ a-t-il pu devenir σε? Si la seconde lettre du mot a été effacée dans l'archétype, il était si naturel de la rétablir et si absurde de la changer, qu'on ne peut comprendre l'erreur commise.

Quoi qu'il en soit, Marc-Aurèle, après avoir défini la vie comme une suite continue de changements, se ravise et reconnaît pourtant que « quelque chose » demeure en nous, et ne change qu'à la mort. La fixité relative de cette « détermination » ou « qualification », à laquelle notre auteur attachait un peu plus d'importance lorsqu'il voyait en elle (*supra* VI, 40) « la force même qui nous a constitués », ne saurait, sans doute, nous empêcher de considérer le changement comme la

Quand tu te seras appliqué les mots suivants : bon, délicat, sincère, prudent, confiant, magnanime, prends garde d'avoir pris de faux noms, et, si tu les perds, reviens-y au plus vite. Souviens-toi que prudent signifie l'examen pénétrant et attentif de chaque objet; confiant, le consentement volontaire à tout ce qui nous est attribué par la nature universelle; magnanime, le pouvoir, pour la partie pensante de nous-mêmes, de se tenir au-dessus des mouvements doux ou violents de la chair<sup>1</sup>, au-dessus de la réputation, de la mort et de tout le reste. Si tu demeures fidèle à ces noms, sans désirer que les autres te les donnent, tu seras un autre homme et tu entreras

nécessité inévitable, à laquelle il est sage de se résigner; et de ce que cette « détermination » est limitée il ne s'ensuit pas davantage que la nature soit imprévoyante : aussi Marc-Aurèle a-t-il cru pouvoir ici affirmer la réalité de la ποιότης sans nuire « au raisonnement qui précède ». On s'étonne pourtant que l'auteur des *Pensées* ait méconnu ou dédaigné l'argument que son aveu devait donner à ceux qui craignent la mort. Ce fond stable de l'être, cette force intérieure qui nous constitue et nous définit, ce n'est rien moins que la raison, la conscience et la personnalité. C'est ce qui nous appartient vraiment, ce qui fait que nous nous appartenons nous-mêmes; c'est ce qui conserve *notre* passé dans *notre* présent; ce qui, de tant de moments fugitifs, de tant de points du temps en chacun desquels Marc-Aurèle n'a voulu voir que la limite de deux néants, crée pour nous la durée, en nous faisant durer. Tous les changements qui renouvellent sans cesse en nous le corps, le souffle, la partie inférieure de l'âme ne sauraient donc nous accoutumer à celui où doit sombrer l'identité personnelle; et tout le reste de notre matière, dans laquelle Marc-Aurèle a pensé la confondre et la perdre, est sans valeur au prix de celle-ci. C'est pour elle que les hommes craignent en craignant la mort, et leur inquiétude a semblé si légitime aux fondateurs du Stoïcisme qu'ils se sont ingénies, comme on l'a vu (IV, 21, 1<sup>re</sup> note, reportée en *Appendice*), à démontrer sinon l'immortalité, du moins la survivance de la personne. Marc-Aurèle, au contraire, s'est désintéressé de ce problème.

C'est que, pour lui, l'homme n'est vraiment (il l'a dit, IV, 14) qu'une partie d'un tout. Quand il dit que la nature ne saurait faire de mal aux parties qui la composent, cela signifie seulement qu'elle ne saurait se nuire à elle-même; il ne conçoit pas un bien pour l'individu hors des volontés générales de la nature, ni même le besoin d'être et de persévérer dans son être pour l'individu en tant qu'individu. Quand tous les hommes ne pensent qu'à l'homme, — les meilleurs à ce qu'il y a de meilleur en lui, mais à lui encore, — Marc-Aurèle les entretient (X, 1) du salut de l'animal parfait et unique. Il est lui-même si exclusivement occupé de la nature et de son œuvre qu'il ne suppose même pas (cf. 6 notes plus haut) que d'autres puissent éviter la contradiction de la nommer, lorsqu'ils se sont résolus à ne pas se soucier de son rôle. C'est elle qu'il vénère (VI, 50) dans la force qui nous a constitués et qui persiste en chacun de nous, encore que son langage semble nous attribuer une nature propre. En réalité, nous ne sommes à ses yeux rien par nous-mêmes. Délibérément, comme l'a noté M. Couat (*supra* II, 14, note finale), il oublie la conscience humaine, pour établir que le temps n'est rien : il l'oublie encore devant la mort, quand il dit et répète (*supra* II, 17, fin; IX, 21, fin) que la dissolution totale de l'être n'est qu'un changement comme ceux qui renouelaient sa matière pendant la vie. Mais nulle part il n'a plus manifestement qu'ici dédaigné le fantôme de la personne, puisqu'ici il ne l'a comptée pour rien, tout en reconnaissant la réalité de l'individu.]

1. [C'est-à-dire des plaisirs et des douleurs physiques. Cf. *supra* V, 26, et les notes.]



dans une autre vie. Rester tel que tu as été jusqu'ici, te tourmenter et t'avilir dans l'existence que tu mènes, est le fait d'un homme [vraiment] dépourvu de sentiment, qui se cramponne à la vie, semblable à ces belluaires déjà à demi dévorés, qui, couverts de blessures et de sang, demandent cependant d'être conservés jusqu'au lendemain pour être livrés de nouveau aux mêmes griffes et aux mêmes morsures. Embarque-toi donc, comme sur un esquif, sur ces quelques noms. Si tu peux y rester, restes-y comme si tu avais été transporté dans de nouvelles îles des Bienheureux; si tu sens que tu vas tomber, que tu n'es plus maître de toi, réfugie-toi résolument<sup>1</sup> dans quelque coin où tu rentreras en possession de toi-même, ou encore sors définitivement de la vie, sans colère, simplement, librement, modestement, ayant du moins fait quelque chose dans ta vie, puisque tu l'auras ainsi quittée<sup>2</sup>. Tu seras puissamment aidé à te souvenir de ces noms par le souvenir des dieux; ils ne veulent pas être flattés, mais ils veulent que tous les êtres raisonnables leur ressemblent, que le figuier<sup>3</sup> remplisse sa fonction de figuier, le chien sa fonction de chien, l'abeille sa fonction d'abeille, l'homme sa fonction d'homme.

## 9

Un mime, la guerre, la crainte, l'indolence, la servitude effaceront peu à peu de ton esprit [tous] ces dogmes<sup>4</sup> sacrés que, faute de philosophie<sup>5</sup>, tu négliges comme tu les conçois.

1. [Var. : « avec confiance. »]

2. [Sur la moralité du suicide stoïcien, cf. *supra* VIII, 47, note finale. C'est peut-être ici que Marc-Aurèle nous fait voir le plus clairement dans la mort volontaire la ressource suprême de la liberté. Il en parle, d'ailleurs, sans éclat, et en quelques mots, comme d'un acte tout ordinaire et raisonnable.]

3. [Le figuier et la figue ont fourni à Marc-Aurèle de fréquentes comparaisons (cf. III, 2; IV, 6; VI, 14; VIII, 15; X, 17; XI, 33; XII, 16).]

4. [Couat : « principes. »]

5. [On ne peut conserver la leçon inintelligible des manuscrits : ὅποσα ὁ φυσιολογητός φαντάζει καὶ παραπέμπει. M. Couat avait admis dans son texte, avant que M. Slich ne la fit passer dans sa seconde édition, la conjecture de Gataker : ἀφυσιολογητός. M. Rendall préfère lire οὐ φυσιολογητός, parce que la confusion d'ο et d'ου est plus vraisemblable que celle d'ο et d'α, et qu'on en a, d'ailleurs (X, 25 : ὁ βούλεται pour οὐ βούλεται), un autre exemple dans les *Pensées*. J'objecterai à cette conjecture que, si ἀφυσιολογητός est un terme aussi nouveau que le simple φυσιολογητός, du moins nous connaissons par ailleurs l'adjectif ἀφυσιολόγητος, tandis que nous ignorons φυσιολογητός. Au reste, la correction de M. Rendall aboutit au même sens que celle de Gataker.

M. Couat avait traduit comme il suit le texte de ce dernier : « ces principes sacrés

Il faut voir et agir en tout de façon à accomplir ce qui est exigé par les circonstances, tout en exerçant notre faculté d'observation<sup>1</sup> et en conservant au fond de nous-mêmes, sans le dissimuler d'ailleurs, le fier contentement que donne la science<sup>2</sup> de chaque chose. Quand donc, en effet, jouiras-tu du plaisir d'être simple, grave, du plaisir de connaître chaque chose, ce qu'elle est dans sa réalité matérielle<sup>3</sup>, quelle place elle occupe dans le monde, combien de temps elle doit durer, de quoi elle est composée, à qui elle doit appartenir, qui peut la donner ou l'enlever?

## 10

Une araignée est fière d'avoir pris une mouche, celui-ci un lièvre, cet autre une sardine dans son filet, cet autre des sangliers, cet autre des ours, cet autre des Sarmates<sup>4</sup>. Tous ces hommes ne sont-ils pas des brigands, si tu regardes leurs principes?

## 11

Fais-toi une méthode d'observation, et sans cesse examine<sup>5</sup> comment toutes les choses se transforment les unes dans les autres; exerce-toi à cette étude spéciale. Rien n'est mieux fait pour élever l'âme<sup>6</sup>. Il s'est affranchi de son corps, celui qui

dont tu te glorifies et fais parade en homme qui n'a pas étudié la philosophie. » — La signification d'ἀφυσιολογήτως ne semble point contestée (cf. d'ailleurs *supra* IX, 41, 2<sup>e</sup> note). J'ai donné à *πραπέμπευς* un sens qu'il prend très souvent, et que nous avons dû déjà lui attribuer (I, 8, fin) dans cette traduction : celui que proposait M. Couat est insolite. Quant à *φαντάζη*, l'interprétation nous en est suggérée par le début de la pensée VII, 2, où sont assez nettement marqués les rapports du *δόγμα* et de la *φαντασία*. Marc-Aurèle s'accuse de ne pas prêter aux représentations d'où il a pu tirer les « dogmes sacrés » une attention suffisante, et de les submerger sous un flot d'autres représentations inutiles, vulgaires, ou même immorales, parmi lesquelles (VIII, 51) « il ne se retrouve plus ».]

1. [Couat : « notre pensée. » — Comme *διανοητικόν, λογιστικόν, καταληπτικόν, προαιρετικόν* (cf. *supra* IV, 22, en note), *θεωρητικόν* est le nom du principe directeur considéré dans une de ses fonctions propres. Quelle est cette fonction? C'est à la traduction de le dire.]

2. [On trouvera énumérées à la fin de la phrase suivante les principales questions auxquelles cette « science » répond.]

3. [Couat : « en quoi consiste son essence. » — Cf. *supra* III, 11, 2<sup>e</sup> note.]

4. [« Sceptique sur la guerre, même en la faisant..., il doutait de la légitimité de ses propres victoires » (Renan, *Marc-Aurèle, etc.*<sup>6</sup>, p. 257).]

5. [Couat : « ne cesse pas d'observer, en l'appropriant la méthode spéculative... »]

6. [Même expression à l'article III, 11 (page 40, ligne 3 de cette traduction).]

a considéré<sup>1</sup> qu'il faudra [bientôt] tout quitter en quittant les hommes, et il s'abandonne entièrement à la justice en tous ses actes, à la nature universelle pour tous les événements qui lui arrivent<sup>2</sup>. Il ne se demande même pas ce qu'on dira de lui, ce qu'on pensera de lui, ce qu'on fera contre lui. Deux choses lui suffisent : agir présentement selon la justice, aimer la part qui lui est présentement faite. Il est libre d'affaires<sup>3</sup> et de préoccupations ; il n'a qu'une volonté, marcher à l'aide de la loi dans le droit chemin et suivre dans ce chemin les traces de Dieu<sup>4</sup>.

## 12

Quel besoin de te livrer aux conjectures<sup>5</sup>, quand tu peux te rendre compte de ce que tu dois faire<sup>6</sup> ? Si tu le vois, porte-toi de ce côté de bonne humeur, sans te retourner en arrière ; si tu ne le vois pas, attends, recours à de sages conseillers. Si tu rencontres quelque obstacle sur ton chemin<sup>6</sup>, procède suivant la raison et d'après les moyens dont tu disposes, en t'attachant

1. [Ἐξεδύσατο τὸ σῶμα, καὶ ἐννοήσας ὅτι... πάντα... καταλιπεῖν... δεήσει, ἀνελκεν ὅλον ἑαυτὸν κτλ... Il semble que le sujet des verbes ἐξεδύσατο et ἀνελκεν ait disparu du texte grec. La traduction littérale de cette phrase serait la suivante : « Il s'est affranchi de son corps, et, considérant qu'il faudra bientôt tout quitter..., il s'abandonne entièrement... » — On pourrait encore supposer que καὶ a été substitué au pronom ὅς, disparu sous une tache ou dans une déchirure du manuscrit.]

2. [Cf. *supra* IX, 31. Le rapprochement des deux passages indique clairement que ces deux expressions : « la cause extérieure » et « la nature universelle » sont synonymes.]

3. [Cf. *supra* VIII, 51 : « ne t'embarrasse pas d'affaires dans la vie. »]

4. [Donc, être libre.]

5. [Et, très vraisemblablement, à des conjectures sur la conduite et les affaires d'autrui. Cf. *supra* III, 4, 1<sup>re</sup> et 8<sup>o</sup> notes. Pour Marc-Aurèle, le devoir est encore ce qui s'aperçoit le plus clairement.]

6. [ἐάν δὲ ἕτερά τινα πρὸς ταῦτα ἀντιθαίνη. Couat : « Si tu rencontres d'autres obstacles. » — Même traduction, à un mot près, chez Pierron, Barthélemy-Saint-Hilaire et M. Michaut. D'après eux, c'est un premier « obstacle » pour l'honnête homme de ne pas reconnaître son devoir. On pourrait peut-être accepter cette interprétation du passage, si Marc-Aurèle avait écrit πρὸς τοῦτο : on pourrait admettre, en effet, que τοῦτο représentât ici l'idée de « faire son devoir », impliquée plus haut dans les mots « voir ce qu'il faut faire, » — σκοπεῖν τί δεῖ πράχθῆναι. Mais c'est ταῦτα qui est écrit. Ce pluriel ne peut désigner que les deux actions exprimées dans les deux phrases qui précèdent : « se porter vers le devoir, quand on l'a vu, » ou « prendre — et suivre — le conseil de sages personnes ». Dans les deux cas se trouve également supprimé le premier obstacle que semblent indiquer les mots « d'autres » dans les traductions de MM. Couat et Michaut et de leurs devanciers. — A quoi dirons-nous donc que s'oppose ἕτερα ? Le texte grec signifie littéralement : « Si quelque autre chose fait obstacle à ton action, » — c'est-à-dire : « Si ton action trouve en face d'elle quelque autre chose, — quelque chose autre qu'elle-même, — ou, tout simplement, quelque chose — pour lui faire obstacle. »]

à ce qui te paraît juste. Il est [en effet très] beau de réussir dans ce dessein puisqu'il est [si] facile d'y échouer<sup>1</sup>. L'homme qui suit la raison en tout est à la fois tranquille et prêt à l'action<sup>2</sup> : il porte une âme sereine et sérieuse cependant<sup>3</sup>.

## 13

Demande-toi, à l'instant même où tu te réveilles, s'il t'importera qu'un autre blâme ce que tu auras fait de juste et d'honnête<sup>4</sup>? Cela t'importera peu. As-tu oublié ce que sont ces gens qui montrent tant d'arrogance<sup>5</sup> en louant ou en blâmant les autres, comment ils se conduisent au lit, à table, ce qu'ils font, ce qu'ils cherchent à éviter, ce qu'ils poursuivent, ce qu'ils volent, ce qu'ils ravissent<sup>6</sup>, non avec les pieds ou les mains, mais avec la partie la plus auguste d'eux-mêmes, source, pour qui le veut, de la bonne foi, de la pudeur, de la vérité, de la loi, mère enfin de notre bon génie?

## 14

L'homme qui s'est instruit, l'homme qui est modeste dit à la nature, qui nous donne et nous reprend toutes choses : « Donne-moi ce que tu voudras, reprends-moi tout ce que tu voudras. » Et il ne parle pas ainsi par orgueil, mais dans un sentiment d'obéissance et d'amour pour la nature.

1. [On lit dans les manuscrits : ἐπεὶ τοὶ ἢ γε ἀπόπτωσις ἀπὸ τούτου ἔστω. Ces mots n'ont pas de sens. Sauf M. Rendall, dont la conjecture hardie — ἢ γε ἀπόπτωσις ἀπόπτωγμ' οὐκ ἔστιν — me semble bien subtile, et s'accorde d'ailleurs malaisément avec ce qui précède (καίτοι, avant elle, ne serait-il pas plus naturel qu'ἐπεὶ τοὶ?), les divers éditeurs des *Pensées* ont respecté ce texte jusqu'au dernier mot. On a d'abord corrigé ἔστω en ἔσται ou en ἐστίν; puis, supposé la chute d'un adjectif neutre. M. Skaphidiotis a eu l'idée de la correction à la fois la plus simple et la plus plausible : il a vu dans ἔστω la finale (-ιστων) d'un superlatif, s'opposant à ἄριστων, et dont les premières lettres auraient disparu. Il propose κάκιστων, qui est, à vrai dire, assez plat. J'aimerais mieux pour exprimer le même sens αἰσχιστων, que me suggère la conjecture de Coraï (ἐστὶν αἰσχροτόν). — M. Couat a-t-il lu ῥῆστων? De toutes les lectures proposées, c'est celle-là qui s'éloignerait le moins de ἔστω.]

2. [Couat : « disposé au repos et au mouvement. » — Le sens de σχολαῖον est indiqué par celui d'ἀσχολίας à la pensée précédente (note 5). Ce mot désigne la liberté d'un esprit qui, ne s'étant point embarrassé d'affaires dans la vie, n'en est que mieux disposé à accomplir la seule action digne de lui.]

3. [Comme le remarque justement Pierron, ces derniers mots traduisent la célèbre pensée de Sénèque (*ad Lucilium*, 23) : « Res severa est verum gaudium. »]

4. [Couat : « qu'un autre ait agi justement et honnêtement. » — J'ai admis la correction de Capel Lofft, conservée par M. Rendall : ψέγηται, au lieu de γένηται.]

5. [φρυαττόμενοι : voir aux *Addenda* la première note à la pensée IV, 48.]

6. [« On ne connaît pas tous les sens du verbe voler... » (*supra* III, 15).]

## 15

C'est peu de chose que le temps qui te reste à vivre. Vis comme si tu étais sur une montagne<sup>1</sup>. Il importe peu, en effet, que l'on vive ici ou là, pourvu que l'on soit partout dans le monde<sup>2</sup> comme dans une cité. Que les hommes voient et reconnaissent en toi un homme véritable, vivant conformément à la nature. S'ils ne peuvent le supporter, qu'ils te tuent. Cela vaut mieux que de vivre comme eux.

## 16

Ne discute<sup>3</sup> pas sur ce que doit être un honnête homme; sois-le.

## 17

Figure-toi sans cesse la durée totale et la matière totale<sup>4</sup>; chaque partie n'est, par rapport à la matière<sup>5</sup>, qu'un grain de figue<sup>6</sup> et, par rapport au temps, qu'un tour de vrille.

## 18

En examinant avec soin chaque objet, dis-toi qu'il est en train de se dissoudre, de se transformer, de se décomposer [en quelque sorte] et de se disperser; enfin, songe que chaque chose meurt, [si je puis ainsi dire,] par le fait qu'elle est née.

## 19

Vois ce qu'ils sont, d'une part, quand ils mangent, dorment, s'accouplent, vont à la selle, etc.; puis, au contraire, quand ils font les hommes<sup>7</sup>, se pavanent, s'irritent, blâment sans mesure. Il n'y a qu'un moment, de combien de besoins ils

1. [Cf. *supra* VIII, 45; *infra* X, 23.]

2. [ἔάν τις πανταχοῦ ὡς ἐν πόλει τῷ κόσμῳ. N'est-il pas nécessaire d'écrire un second ἐν devant τῷ κόσμῳ?]

3. [Le mot ὄλωσ du texte grec est rendu par le tour plus net et l'accent plus impérieux de la phrase française. Traduction littérale: « Il ne s'agit pas du tout de discuter..., mais de l'être. »]

4. [Couat: « la durée éternelle et la matière infinie. » — Mais, pour les Stoïciens, le monde est fini. Le contresens, qu'eût évité une traduction littérale, vient de Pierron.]

5. [Couat: « substance. »]

6. [Cf. *supra* X, 8, note finale.]

7. [Le participe ἀνδρονόμοι que présentent ici les manuscrits ne se retrouve pas ailleurs. L'étymologie ne permet guère, à vrai dire, d'en tirer le sens qu'exige le contexte, et M. Rendall (*Journal of Philology*, XXIII, p. 154) a peut-être raison d'appeler ce mot *vox nihili*. En tout cas, la correction qu'il propose, ἀνδρογυνοῦμενοι,

étaient esclaves, et par quels actes ils y cédaient<sup>1</sup>! Et tout à l'heure ils y reviendront!

## 20

Ce que la nature universelle apporte à chacun lui est utile<sup>2</sup>, et utile au moment où elle le lui apporte.

## 21

« La terre aime la pluie; le vénérable éther aime aussi la pluie<sup>3</sup>. » Le monde aime à créer les êtres à venir. Je dis donc au monde : « J'aime ce que tu aimes. » N'emploie-t-on pas aussi, même en parlant des choses, les mots : « aimer à, » au sens d'« avoir coutume »<sup>4</sup>?

est, quoi qu'il en dise, en désaccord avec les mots voisins : quel rapport peut-on imaginer entre les idées de « faire le fier, le difficile, le dédaigneux » et celle de la pire débauche? La conjecture de Reiske, ἀδρυνόμενοι, donne le sens désiré : mais il faut convenir qu'elle s'écarte bien du texte.]

1. [ἔδούλευον πόσοις, καὶ δι' οἷα. Couat : « de combien de besoins ils étaient esclaves, et pour quels motifs! » — On se demande le sens précis de ces derniers mots, qu'on retrouve dans la traduction de M. Michaut. Je suppose que MM. Couat et Michaut se sont trompés pour avoir voulu rapprocher ce texte de la dernière pensée du livre VI, où les mots δι' οἷα sont définis par ceux qui les suivent et expriment nettement un motif ou un résultat. Ils n'ont point assez remarqué que, dans cet autre texte, le premier pronom employé avant δι' οἷα — οἷοι — désignait des personnes, tandis qu'ici c'est un neutre — πόσοις : que le sens général n'est donc pas le même dans les deux cas; il ne se sont pas avisés non plus qu'il leur eût été assez difficile de qualifier δι' οἷα, ici comme là-bas, par le participe περιγιγνόμενα (littéralement : « et pour qu'il leur en reste quoi? »).

La préposition διὰ suivie de l'accusatif peut avoir un second emploi, et, comme lorsqu'elle s'accompagne du génitif, exprimer le moyen. C'est le sens que je lui ai reconnu en ce passage.

Pierron a fait ici, comme à l'article VI, 59, un masculin du premier pronom (πόσοις) : il a pu ainsi donner des deux textes une même traduction, et n'a pas été embarrassé par δι' οἷα. Mais, à son interprétation, la pensée me semble perdre et sa cohésion et sa saveur. D'ailleurs, je crois impossible de tirer de la dernière phrase, où il a vu une réponse aux interrogations précédentes, le sens qu'il lui attribue : « A qui ne faisaient-ils pas la cour naguère, et pour quoi obtenir? Dans peu ils seront tous réduits au même état, » — καὶ μετ' ὀλίγον ἐν τοιοῦτοις ἔσονται.

Rapprocher du présent article la fin de la pensée VIII, 3 : on y trouvera δουλεία avec un neutre pour régime, et, comme ici πόσοι et οἷα, la succession assez étrange des pronoms ὅσοι et πόσοι : ὅσων πρόνοια καὶ δουλεία πόσων.]

2. [Le panthéisme n'admet pas l'indépendance de l'individu. Ce qui est apporté à chacun ne lui est donc utile que comme à une partie de la nature universelle. La Nature, qui est aussi Providence, ne veille, en somme, que sur elle-même. Marc-Aurèle ne saurait rien affirmer de plus. — Cf. *supra* X, 7, et les notes.]

3. [Citation d'un inconnu.]

4. [Couat : « Ne dit-on pas aussi d'une manière courante : ceci a coutume d'arriver? » — Cette traduction, où disparaissait le jeu de mots, a été ensuite effacée, mais non remplacée par son auteur.

On remarquera, dans le texte grec, l'emploi tout à fait insolite de μήτι au sens de *nonne*. Il n'est plus possible ici, comme en un autre passage des *Pensées* (IV, 24, 4<sup>e</sup> note, complétée aux *Addenda*), de supprimer l'interrogation et d'interpréter μήτι comme μήποτε.]

## 22

Où tu vis là où tu es, et tu l'y es habitué; ou tu te transportes ailleurs, et tu l'as voulu; ou tu meurs, et ta tâche est remplie. En dehors de cela il n'y a rien. Aie donc bon courage.

## 23

Que ceci soit toujours évident à tes yeux : *ce qu'est la cour pour toi* (?), un champ l'est pour cet autre<sup>1</sup>; vivre ici ou au sommet d'une montagne, ou au bord de la mer, ou en quelque lieu que ce soit, c'est, en somme, la même chose. Tu arriveras tout droit au mot de Platon : «... enfermé dans un parc sur la montagne, et tirant le lait de ses brebis<sup>2</sup>. »

## 24

Quel est le principe qui commande en moi? Qu'en fais-je à présent? A quel objet est-ce que je l'applique présentement? Serait-il dépourvu d'intelligence? Se serait-il violemment détaché de tous sentiments de solidarité? Serait-il mêlé à cette misérable chair et confondu avec elle au point d'obéir à toutes ses impulsions<sup>3</sup>?

## 25

Celui qui fuit de chez son maître est un déserteur. La loi est notre maîtresse; par suite, celui qui la viole est un déserteur. Mais celui qui s'afflige, qui s'irrite, qui s'effraie, ne veut pas que se soit produit dans le passé ou se produise dans le présent ou dans l'avenir tel événement prescrit par l'ordonnateur de toutes choses, la loi, qui répartit à chacun ce qui lui revient. Donc, celui qui s'effraie, ou s'afflige, ou s'irrite, est un déserteur<sup>4</sup>.

1. [ὅτι τοιοῦτο ἔχεινο ὁ ἀγρός ἐστι. Ce texte est très corrompu. Couat : « ce champ est ce que tu voudras. » — J'ai lu ἐκείνω, et supposé après ὅτι une lacune de quelques mots, par exemple : οἷον σοὶ ἢ ἀλλή.]

2. [Théétète, 174, D-E : « En entendant l'éloge d'un tyran ou d'un roi, le philosophe pense au pâtre heureux... de tirer de ses troupeaux beaucoup de lait. Les rois aussi sont des bergers; ils ont charge de faire paître et de traire une espèce d'animaux plus difficiles et plus dangereux. ; ils demeurent clos dans leurs murailles comme le pâtre en son parc sur la montagne. »]

3. [Cf. *supra* VII. 16, et la seconde note.]

4. [Cf. *infra* XI, 20.]

L'homme s'en va, laissant sa semence dans la matrice; puis une autre cause<sup>1</sup> s'en empare, agit à son tour et achève de former l'enfant. Quel point de départ et quel résultat! Mais de la nourriture a été introduite dans le gosier du nouveau-né; alors une autre cause<sup>2</sup>, s'en emparant à son tour, lui donne la sensation et la tendance, en un mot, la vie, des forces et toutes les facultés si nombreuses et si merveilleuses du vivant. Contemplons ces phénomènes derrière le voile si épais qui les recouvre, et nous reconnaitrons aussi clairement<sup>3</sup> que si nous la voyions de nos yeux la force<sup>4</sup> qui les produit, comme nous voyons celle qui fait tomber les corps et celle qui les élève.

1. [La première des « causes » qui feront l'homme est donc dans la semence. C'est la « raison séminale » (*supra* IV, 14, note 2). La seconde n'est pas seulement l'apport de la mère, c'est le mélange de cet élément avec la raison séminale; c'est l'âme même de l'embryon; c'est une « nature » (*supra* VI, 14, note 2) semblable à celle des plantes. Nous devons, en effet, considérer qu'ici, comme à l'ordinaire, Marc-Aurèle a désigné par les diverses αἰτίαι qu'il énumère une série de « principes efficients » ou de causes internes (*supra* IX, 31, 2<sup>e</sup> note); l'évolution de l'une à l'autre n'est pas seulement un accroissement par addition de matière, mais aussi une métamorphose.]

2. [Cette autre cause, c'est l'âme vivante (*supra* VI, 14, même note), laquelle, rapporte Stobée (*Ecl.*, I, 874), préexiste à ses facultés. Marc-Aurèle arrête à celle-ci, c'est-à-dire au premier jour, l'histoire de l'homme, et ne nomme ici ni ne désigne la raison. On remarquera le nom dont il a appelé la vie : ζωή, et non βίος (*supra* VI, 15, 3<sup>e</sup> note). On remarquera aussi qu'il ne cite qu'un des deux facteurs de la vie, la nutrition, et oublie l'autre, pourtant le plus important, celui par lequel se « trempe » l'âme (*supra* VI, 14, 2<sup>e</sup> note), la respiration. Mais il nous suffit de considérer comment l'homme se renouvelle chaque jour par la nutrition pour nous aviser de l'instabilité de la dernière des « causes » que Marc-Aurèle énumère ici. Si notre auteur avait voulu achever l'histoire de l'homme, et désigner le principe d'unité qui nous conduit, identiques à nous-mêmes, à travers tous les changements de notre matière, depuis la naissance jusqu'à la mort (ἀπὸ ψυχώσεως μέχρι τοῦ τήν ψυχὴν ἀποδοῦναι : *infra* XII, 24), il eût nommé ici la ποιότης (*supra* IX, 25, 1<sup>re</sup> note). C'est une unité plus ancienne et plus merveilleuse qui l'intéresse pour le moment : non plus l'unité limitée qui nous donne l'illusion de notre indépendance, mais celle qui nous rattache à la nature commune; l'unité de la « force » (δύναμις), qui du germe fait naître l'homme, et, après l'avoir fait naître, le fait durer (*supra* VI, 40, 3<sup>e</sup> note).]

3. [« Ce n'est pas avec les yeux, mais avec une autre vue que l'on s'en rend compte » (*supra* IV, 15). — Cf. encore VIII, 40, et la note. — Cf. encore le mot de Platon à Antisthène dans Simplicius (Brandis, *Scholias in Aristotelem*, p. 66-67) : ἔχεις μὲν ὃ ἴππος ὁράται τόδε τὸ ὄμμα, ὃ δὲ ἰππότης θεωρεῖται οὐδέπω κέκτησαι.]

4. [Simplicius (*l. l.*, p. 69 b, ligne 2) rapporte cette définition stoïcienne de la « force » : δύναμις ἐστὶν ἡ πλειόνων ἐποιστικὴ συμπτωμάτων, ὡς ἡ φρόνησις τοῦ τε φρονίμως περιπατεῖν καὶ τοῦ φρονίμως διαλέγεσθαι. — « C'est ce qui amène plusieurs événements; ainsi, la sagesse amène une sage promenade et une sage conversation. » — Zénon avait dit (*supra* IX, 31, 2<sup>e</sup> note) : « La sagesse est cause (αἴτιον) de l'action d'être sage. » L'identité des exemples invoqués de part et d'autre témoigne suffisamment de l'affinité des deux notions de l'αἴτιον et de la δύναμις. C'est peut-être pour les distinguer que les Stoïciens avaient ajouté un complément à la définition de celle-ci. La δύναμις est encore, rapporte Simplicius (*ibid.*, ligne 7), « ce qui commande



## 27

Ne cesse pas de te dire que toutes choses ont toujours été telles qu'elles sont aujourd'hui, et qu'elles seront telles encore dans l'avenir. Mets-toi devant les yeux toutes les comédies et toutes les scènes semblables que tu connais par ta propre expérience et par l'histoire, toute la cour d'Hadrien, toute celle d'Antonin, toute celle de Philippe, d'Alexandre, de Crésus. Ces spectacles étaient tous pareils; les acteurs seuls ont changé.

## 28

Figure-toi bien que celui qui s'afflige ou s'irrite à propos de quoi que ce soit ressemble au porc que l'on égorge et qui regimbe et crie. De même celui qui, étendu sur son lit, gémit en silence sur les liens qui nous enchaînent. L'obéissance volontaire à tout ce qui lui arrive est le privilège réservé à l'animal raisonnable; l'obéissance, volontaire ou non<sup>1</sup>, est une nécessité pour tous.

aux actions qui lui sont soumises, » — ἡ καταχρατοῦσα τῶν ὑποτασσομένων ἐνεργειῶν. — En d'autres termes, c'est un mode d'activité. Cette interprétation pourrait du moins s'appuyer sur l'usage constant de Marc-Aurèle, qui, dans l'homme, définit par une αἰτία, appelle δύναμις toute fonction de l'âme vivante (ἀναπνευστικὴ δύναμις, VI, 15) et toute faculté de l'âme raisonnable (ἐπιστημονικὴ δύναμις, V, 9; ὑποληπτικὴ δύναμις, III, 9; λογικὴ δύναμις, VII, 72), et, dans la nature, cause universelle, tout ce que nous entendons nous-mêmes par les « forces naturelles », la pesanteur, par exemple, citée ici. Il est facile aussi d'accorder cette explication avec le présent texte. On peut, en définitive, considérer comme subordonnées les unes aux autres les δυνάμεις et les αἰτίαι. Toute force est soumise à la raison universelle; mais tout principe efficient, toute cause particulière dépend d'une force de la nature. C'est une même force qui relie les métamorphoses de notre principe efficient depuis la conception jusqu'à la mort; mais c'est à un même principe efficient — composé lui-même de l'assemblage essentiellement instable de nombreuses causes secondaires — que nous rapportons toutes les forces, tous les modes d'action que manifeste notre vie, tant animale que raisonnable.]

1. [Coutat : « la simple obéissance. » — Il semble que ces mots soient la traduction littérale de τὸ δὲ ἔπεισθαι ψιλόν : mais, si on l'oppose à l'obéissance volontaire, n'est-il pas naturel d'entendre par la « simple obéissance » l'abdication de toute liberté? Cette seconde expression est au moins ambiguë, puisqu'à cause d'elle on est un moment tenté de compléter ainsi la phrase finale de la pensée : « la simple obéissance est une nécessité pour tous les autres. » Or, le texte ici est fidèlement conservé, et Marc-Aurèle a bien dit ce qu'il voulait dire. L'homme libre, à ses yeux, doit obéir, lui aussi, car on peut être libre en obéissant (*supra* VI, 42, et les notes; *infra* XI, 20, note finale). Il n'y a pas lieu, comme l'a fait Sénèque, de corriger le « *parere Deo* »; le mot *adsentior*, « je consens, » dont le Stoïcien est si fier, n'est exact qu'à la condition de ne pas être donné comme la négation de la nécessité d'obéir. (*Ad Lucilium*, 96 : « Non pareo Deo, sed adsentior. Ex animo illum, non quia necesse est, sequor. »)]

## 29

Examine en détail chacune de tes actions et demande-toi si l'obligation d'y renoncer te rend la mort redoutable.

## 30

Quand tu te heurtes à la faute d'un autre, détourne-toi d'elle pour observer les fautes semblables que tu commets : par exemple si tu considères comme un bien l'argent, le plaisir, la gloire, ou autre chose de ce genre. Cet examen te fera vite oublier ta colère ; tu reconnaîtras que cet homme subit une violence : que pourrait-il donc faire ? Ou, si tu le peux, délivre-le de ce qui lui fait violence<sup>1</sup>.

## 31

Quand tu vois Satyrion, imagine-toi un Socratique, Eutychès ou Eumène ; quand tu vois Euphrate, imagine-toi Eutychion ou Silvanus ; quand tu vois Alciphron, imagine-toi Tropéophore ; en voyant Xénophon, pense à Criton ou à Sévèrus<sup>2</sup> ; en te considérant toi-même, figure-toi quelqu'un des Césars, et, à propos de chaque personne, celle à qui elle ressemble. Que cette réflexion te vienne ensuite à l'esprit : Où sont-ils ? Nulle part, ou n'importe où<sup>3</sup>. En t'appliquant à regarder ainsi les choses humaines, tu verras qu'elles ne sont qu'une fumée<sup>4</sup>, un rien, surtout si tu te rappelles que ce qui a une fois changé ne reparaitra plus dans la durée infinie<sup>5</sup>. Pourquoi donc te

1. [C'est-à-dire de l'ignorance. — Cf. *supra* VII, 63.]

2. [La plupart de ces noms propres nous sont inconnus : deux ont été restitués par conjecture : Satyrion, au lieu de Satyron, et Eumène, au lieu d'Hymen. Euphrate est un philosophe égyptien, contemporain d'Épictète ; Alciphron est l'épistolographe, ou un philosophe de Magnésie ; Criton, l'ami de Socrate. Sur Sévèrus, cf. *supra* I, 14.]

3. [Je ne considère pas qu'ici ἢ sépare deux alternatives : la première eût été, suivant l'usage de Marc-Aurèle, annoncée par ἢτοι. Le sens de « ou » est tel, dans la traduction de cette phrase, qu'on pourrait le remplacer par « et ». Qu'on admette la dispersion ou le retour à la raison séminale, nos éléments, après la mort, seront partout, et nous-mêmes ne serons plus nulle part. Il y a, il est vrai, une autre hypothèse que Marc-Aurèle a parfois considérée comme plausible, et d'après laquelle nous serions transportés dans les espaces aériens, et survivrions pendant un certain temps (*supra* IV, 21). Ni les mots « nulle part », ni les mots « n'importe où » ne conviennent à cette hypothèse, que Marc-Aurèle semble bien, pour le moment, avoir rejetée.]

4. [Même expression, *infra* XII, 27 et 33.]

5. [Ici, Marc-Aurèle a renoncé à l'hypothèse des révolutions périodiques de l'univers (*supra* V, 13, note finale), comme tout à l'heure à celle de la survivance des âmes. Les deux doctrines sont, en effet, connexes.]

tourmenter<sup>1</sup>? Ne te suffit-il donc pas de parcourir déceimment cette courte existence? Quelle matière, quel sujet de réflexion tu laisses échapper<sup>2</sup>? Qu'est-ce, en effet, que tout cela, sinon une occasion d'exercer notre raison par l'examen attentif et philosophique de la vie? Tiens donc bon jusqu'à ce que tu te sois pénétré de toutes ces vérités, de même qu'un estomac robuste s'assimile tous les aliments et qu'un feu brillant transforme en flamme et en clarté tout ce qu'on y jette<sup>3</sup>.

## 32

Qu'il ne soit permis à personne de dire vrai en disant de toi que tu n'es ni simple ni bon; que quiconque te juge ainsi en ait menti; cela dépend de toi. Qui peut, en effet, l'empêcher d'être simple et bon? Sois seulement décidé à ne plus vivre si tu n'es pas tel<sup>4</sup>. Car la raison ne te commande pas de vivre si tu ne l'es pas.

## 33

Telle matière<sup>5</sup> nous étant donnée, qu'est-il possible de dire ou de faire de plus raisonnable? Quoi que ce soit, tu peux le faire ou le dire. Ne donne pas pour prétexte que tu en es empêché. Tant que tu ne feras pas, avec la matière qui t'est fournie et qui tombe sous ton action, ce qui convient<sup>6</sup> à ta constitution d'homme<sup>7</sup>; tant que tu ne seras pas aussi sensible à ce plaisir que l'homme efféminé est sensible à la volupté, tu ne cesseras point de gémir. Il faut considérer comme une jouissance toute action possible conforme à notre

1. [Sur la correction de τί οὐδὲν ἐν τίνι ou σὺ οὐδὲν ἐν τίνι, que donnent ici les manuscrits, en τί ἐνταύτη, cf. *supra* IX, 28, note 2. — Couat: « et toi, combien de temps dureras-tu? »]

2. [Sur les divers sens d'ὕποθεσις chez Marc-Aurèle, cf. *supra* VIII, 1, 2<sup>e</sup> note, rectifiée aux *Addenda*. Nous connaissons, d'autre part, ὕλη dans l'acception spéciale de « matière de l'action » (*supra* IV, 1). Ici les deux mots se précisent l'un l'autre. Si nous les avons bien entendus, la phrase n'est pas interrogative, comme ont pensé les divers traducteurs jusqu'à M. Couat, mais exclamative. Or, c'est le même sens qu'exprime le pronom initial (οὗτων et non ποίων).]

3. [Cf. *supra* IV, 1, dernières lignes.]

4. [Sur le suicide, cf. *supra* VIII, 47, note finale.]

5. [Entendez par la « matière » la « matière de l'action ». Cf. trois notes plus haut.]

6. [Ici, il paraît bien difficile de distinguer αἰκσίον de χαθῆρον. Cf. *supra* VI, 19, en note.]

7. [Couat: « à la nature humaine. » — Cf. *supra* VI, 44, note finale.]

nature propre. Or, ces actions sont possibles en toute circonstance<sup>1</sup>. Un cylindre ne peut pas toujours se mouvoir de son mouvement propre, pas plus que l'eau, le feu et les autres corps gouvernés par une nature ou une âme dépourvue de raison<sup>2</sup>; ils trouvent beaucoup d'obstacles et d'entraves. Mais l'esprit et la raison peuvent poursuivre leur marche à travers toutes les difficultés, suivant leur nature et leur volonté. Persuadé de cette facilité avec laquelle la raison peut se porter partout, comme le feu s'élève dans l'air, comme la pierre tombe, comme le cylindre roule sur une pente, ne demande rien de plus. Les autres obstacles<sup>3</sup> ou bien ne sont que pour le corps, ce cadavre<sup>4</sup>; ou bien, si notre jugement et notre raison ne se relâchent point<sup>5</sup>, ils ne blessent pas, ils ne font aucun mal : si l'on en souffrait, on serait par là même avili. Tout [malencontreux] accident qui arrive à un autre être ou à un autre objet quelconque<sup>6</sup> enlève de sa valeur à ce qui le subit; l'homme, au contraire, s'il est permis de le dire, vaut davantage et mérite plus de louanges quand il sait tirer parti de toutes les difficultés. En un mot, souviens-toi que rien de ce qui ne nuit pas à la cité universelle ne nuit au citoyen, et que ce qui ne nuit pas à la loi ne nuit pas à la cité; or, aucun de ces incidents que l'on impute à la mauvaise chance ne nuit à la loi. Ne nuisant pas à la loi, il ne nuit donc ni à la cité ni au citoyen.

## 34

A celui sur qui ont pu mordre<sup>7</sup> les dogmes vrais, la moindre chose et la plus ordinaire suffit pour rappeler qu'il ne doit éprouver ni chagrin ni crainte. Par exemple ces vers : « Parmi

1. [Toute la liberté est dans ces mots. Cf. *infra* XI, 20, et la note finale.]

2. [Sur la hiérarchie des êtres, cf. *supra* VI, 14; X, 2, et les notes.]

3. [Marc-Aurèle dit « les autres obstacles » par opposition à ceux qui viennent de la raison elle-même, d'un « relâchement du jugement », et qui sont les seuls dont elle puisse pâtir.]

4. [Cf. le mot d'Épictète, *supra* IV, 41.]

5. [Le jugement se relâche en donnant de l'importance aux choses indifférentes. Tout bien et tout mal sont en lui. — *Supra* IV, 7, et vingt autres passages.]

6. [Littéralement : « à une autre organisation » ou « constitution quelconque ».]

7. [Coutat : « à celui qui s'est bien pénétré de... »] — Je crois qu'on peut garder le texte de ses manuscrits, si étrange que paraisse l'expression τῷ δεδιγμένῳ. Elle peut, en tout cas, se traduire littéralement en français.]

les feuilles, les unes sont jetées à terre par le vent... : ainsi la race humaine <sup>1</sup>. » Ce sont, en effet, des feuilles que les enfants ; feuilles aussi, tous ceux qui l'acclament et le louent avec conviction, ou bien, au contraire, le maudissent ou le blâment et le raillent secrètement ; feuilles, enfin, ceux qui, après la mort, se transmettront la mémoire. Tout cela « naît au printemps » <sup>2</sup> ; puis le vent le fait tomber, et la forêt produit d'autres feuilles à la place des anciennes. La brièveté est le sort commun à tout, et pourtant tu recherches ou tu fuis les choses de la vie, comme si elles devaient être éternelles. Dans peu de temps, tu fermeras toi-même les yeux ; et bientôt un autre pleurera celui qui t'aura conduit au tombeau.

## 35

Un œil sain doit voir tout ce qui est visible et ne pas dire : « Je voudrais voir du vert. » Ceci convient, en effet, aux yeux malades. Une ouïe ou un odorat sain doit être capable d'entendre ou de sentir tout ce qui peut être entendu ou senti. Un estomac sain doit être prêt à accepter toute espèce de nourriture, comme une meule tous les objets qu'elle est destinée à moudre. De même, une intelligence saine doit être préparée à tous les événements. Celle qui dit : « Que mes enfants soient sauvés, » ou : « Que tout le monde me loue, quoi que je fasse, » est l'œil qui demande du vert, ou la dent qui réclame des aliments tendres.

## 36

Personne n'est assez fortuné pour qu'à sa mort aucun des assistants ne se réjouisse de son malheur. S'agit-il d'un homme vertueux et sage ? Il se trouvera bien quelqu'un au dernier moment pour se dire à soi-même : « Nous allons enfin respirer, délivrés de ce pédagogue. Sans doute, il n'était méchant pour aucun de nous, mais je sentais que dans son for intérieur il nous condamnait. » Voilà donc ce que l'on dira de l'homme vertueux. Mais nous, pour combien d'autres raisons

1. [*Iliade*, VI, 147 et 149.]

2. [*Ibid.*, 148.]

beaucoup de gens ne désireraient-ils pas être délivrés par notre mort? Tu feras ces réflexions à tes derniers moments, et tu t'en iras plus tranquille en te disant : « Voilà donc la vie que j'abandonne; mes compagnons eux-mêmes<sup>1</sup>, pour qui je me suis donné tant de peines, tant de soucis, pour qui j'ai formé tant de vœux, veulent me mettre dehors, espérant que mon départ sera peut-être pour eux une sorte de soulagement. » Pourquoi donc s'obstinerait-on à demeurer ici plus longtemps? Néanmoins, que cela ne t'empêche pas de partir avec les mêmes sentiments de bienveillance<sup>2</sup> pour eux tous; sois fidèle à tes habitudes d'attachement, d'indulgence, de bonté. N'aie pas l'air non plus de t'arracher d'eux péniblement<sup>3</sup>; sépare-t'en comme l'âme, dans une mort heureuse et facile, se dégage du corps. La nature m'avait uni et attaché à eux, maintenant elle brise ce lien; qu'il soit donc brisé; je les quitte comme des amis, mais sans violence, sans déchirement; car cette séparation elle aussi est une loi de nature.

## 37

A propos de tout ce que font les autres, prends l'habitude, autant que possible, de te demander à toi-même : « Quel but cet homme poursuit-il<sup>4</sup>? » Mais commence par toi-même, en t'examinant tout le premier.

## 38

Souviens-toi que ce qui fait mouvoir la marionnette<sup>5</sup>, c'est ce qui est caché au dedans de nous : c'est là qu'est le siège de la persuasion, c'est là qu'est la vie, c'est là, si je puis dire, qu'est l'homme. Ne t'imaginer pas que ce soit l'espèce de vase qui te renferme, ni ces organes façonnés pour toi. Ils sont comme la hache à deux tranchants qui n'est utile que si elle est attachée à un manche. Toutes ces parties n'ont pas

1. [Et avant tous, sans doute, mon fils Commode. — Cf. Renan, *Marc-Aurèle* 6, p. 480.]

2. [Cf. *supra* IX, 3, 6<sup>e</sup> note.]

3. [Renan (*ibid.*) traduit ἀποσπώμενος par les mots : « de te faire tirer pour sortir. »]

4. [La correction de Reiske, τί ἀναφέρει, pour τίνα φέρει, est évidente. Sur le sens δ'ἀναφορά, cf. *supra* VII, 4, note 2.]

5. [Coutat : « ce qui nous fait mouvoir. » — Cf. *supra*, la note à la pensée IV, 22.]

plus d'utilité pour toi, sans la cause<sup>1</sup> qui les met en mouvement et les retient, que la navette pour la tisseuse, le roseau pour l'écrivain, le fouet pour le cocher.

## LIVRE XI

## 1

Propriétés de l'âme raisonnable : elle se voit, elle se façonne, elle se fait telle qu'elle veut être<sup>2</sup>, elle recueille elle-même le fruit qu'elle porte (ce sont d'autres, au contraire, qui recueillent les fruits des plantes, et il en est de même pour les animaux), elle atteint sa fin propre lorsqu'est arrivé le terme de la vie. Son action n'est point comme une représentation chorégraphique ou dramatique, ou autre, où une coupure fait tout manquer<sup>3</sup>. A tout âge de la vie, à quelque endroit qu'elle s'interrompe, l'âme a rempli, sans que rien y manque<sup>4</sup>, l'objet qu'elle s'était proposé; et elle peut dire : « J'ai tout ce qui me revenait<sup>5</sup>. » En outre, l'âme embrasse le monde et le vide qui l'entoure; elle en examine la figure; elle étend ses regards dans l'infini de la durée; elle comprend les renaissances périodiques de l'univers<sup>6</sup>, et, en les considérant, elle se rend compte que nos successeurs ne verront rien de nouveau, que nos prédécesseurs non plus n'ont rien vu de plus que nous, — et qu'un homme de quarante ans<sup>7</sup>, pour peu qu'il soit intelligent, a vu, en quelque sorte, toutes les choses qui ont été et toutes celles qui seront, en ce sens qu'elles sont toujours semblables à elles-mêmes. Enfin, le propre de l'âme raisonnable est l'amour du prochain, la sincérité, la pudeur; elle ne met rien au-dessus d'elle-même, ce qui est aussi propre

1. [Sur la désignation de l'âme par les mots *αἰτία, αἴτιον, αἰτιώδες* (= « cause » ou « principe efficient et formel »), cf. *supra* IV, 21, note finale; V, 23, note 2; IX, 31, note 2; *infra* XII, 8, 1<sup>re</sup> note.]

2. [Cf. *supra* VI, 8, et la note.]

3. [Coutat : « elle ne périt pas tout entière et n'est pas mutilée parce qu'il y manque quelque chose. »]

4. [Cf. *infra* XII, 36.]

5. [Cf. les derniers mots du livre IX.]

6. [Cf. *supra* V, 13, note finale.]

7. [Cf. *supra* VII, 49.]

à la loi<sup>1</sup>. C'est ainsi qu'il n'y a aucune différence entre la raison droite et la raison qui fonde la justice<sup>2</sup>.

## 2

Tu mépriseras le charme du chant, de la danse et du pancrace quand tu auras décomposé une voix mélodieuse en chacun de ses sons et que tu te seras demandé, à propos de chacun d'eux, si c'est là ce qui te ravit, car tu en auras honte; quand tu auras fait la même chose pour la danse, à propos de chaque mouvement et de chaque attitude; et de même, enfin, pour le pancrace. Bref, pour tout ce qui n'est pas la vertu ou un effet de la vertu, va droit aux éléments des choses, et, par cette analyse, arrive à les mépriser; applique le même procédé à la vie tout entière<sup>3</sup>.

## 3

Quelle âme que celle qui, dès qu'il lui faut se séparer de son corps, est prête ou à s'éteindre, ou à se disperser, ou à subsister<sup>4</sup>! Il faut que<sup>5</sup> cette disposition soit l'effet de son

1. [Couat : « elle ne met rien au-dessus d'elle-même et de la loi. » — Aug. Couat traduit ainsi les mots *καὶ νόμου*, et laisse de côté les deux qui précèdent : *ὑπερ ἴδιον*, qu'il interprète sans doute comme une glose. Il est possible pourtant de comprendre, tel qu'il nous est parvenu, le texte des manuscrits. — Le rapprochement de l'âme raisonnable et de la loi est impliqué dans la définition de cette dernière, soit qu'on dise avec Cicéron : « C'est la raison droite qui ordonne et défend » (*supra* IV, 4, 1<sup>re</sup> note), soit qu'on fasse d'elle, comme Marc-Aurèle (*supra* VII, 19) la « commune raison de tous les êtres raisonnables ». La phrase finale de la pensée, comme les deux définitions que je viens de rappeler, exprime l'accord absolu de la logique et de la morale.]

2. [Couat : « les règles de la raison et celles de la justice. » — Cf. *supra* IV, 12, 1<sup>re</sup> note.]

3. [Nous connaissons ce raisonnement. Dès le livre II (§ 14; cf. aussi X, 7, note finale), M. Couat a protesté au nom de la conscience oubliée, et rappelé qu'un moment de la vie, que tous les moments de la vie, dès qu'on prétend les considérer isolément et qu'on n'en veut pas voir la suite ni le lien, ne sont pas la vie. De même l'harmonie est tout autre chose que des notes de musique : c'est une suite de rapports de sons, et ces rapports ont une réalité telle qu'il suffit d'intervertir et de mêler les notes pour que l'harmonie périclite. L'analyse que demande Marc-Aurèle implique déjà la négation des choses dont il veut, par ce moyen, démontrer le néant.]

4. [Couat : « ou à disparaître, ou à être dissipée, ou à subsister » — Sur la destinée de l'âme et les trois hypothèses de l'extinction (*σβέσθηναί*), de la dispersion (*σχεδασθηναί*) et du déplacement ou de la survivance (*συμμεῖναι* ou *μετάστασις*), cf. *supra* IV, 21, première et dernière notes.]

5. [M. Rendall (*Journal of Philology*, XXIII, p. 155) signale ici l'emploi non classique de *ἵνα* (*τοῦτο, ἵνα... ἐρχηται*, ou *ἄρχηται*). Il le traduit par *fac ut*, c'est-à-dire qu'il admet devant cette conjonction (non devant *τοῦτο*) l'ellipse d'un verbe. Une telle ellipse dans de telles conditions est d'ailleurs fort rare en ancien grec. Sauf



propre jugement, et non d'une simple obstination, comme chez les chrétiens<sup>1</sup>; qu'elle se décide après réflexion, avec gravité, de manière à pouvoir en persuader d'autres, et sans étalage tragique<sup>2</sup>.

## 4

Ai-je agi conformément aux principes de la solidarité? Je me suis donc rendu service<sup>3</sup>. Que cette pensée soit toujours présente à ton esprit, ne la quitte jamais<sup>4</sup>.

## 5

Quel est ton art<sup>5</sup>? D'être homme de bien. Est-il un meilleur moyen d'y parvenir que d'avoir des principes<sup>6</sup>, concernant les uns la nature universelle, et les autres la constitution propre<sup>7</sup> de l'homme?

## 6

Les premières pièces représentées furent des tragédies qui rappelaient aux spectateurs les accidents de la vie<sup>8</sup>, en leur

à l'article qui suit immédiatement celui-ci, on ne la relève pas dans les autres passages des *Pensées* où ἵνα a perdu le sens final (VIII, 28 : ἐπ' ἐμοί ἐστιν ἵνα...; VIII, 32 : κωλύειν ἵνα...; VIII, 34 : ἐπὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐποίησεν ὁ θεὸς ἵνα...). Ce n'est pas, à mon sens, une raison suffisante de suspecter ce texte, et de corriger, comme l'a tenté M. Rendall, celui de la pensée suivante. Des deux phrases qui la terminent : τοῦτο ἵνα ἀεὶ πρόχειρον ἀπαντᾷ· καὶ μηδαμοῦ παύου, l'éditeur anglais n'en fait qu'une, en supprimant καὶ, et prétend rattacher ainsi ἵνα à παύου. Il ne s'avise pas que le pléonasme d'ἀεὶ et de μηδαμοῦ παύου dans la même phrase est intolérable. Dans cet ἵνα... ἔρχεται et cet ἵνα... ἀπαντᾷ qui se suivent de si près, comme dans les emplois non classiques de ἵνα au livre VIII, je reconnais, pour ma part, sinon les premiers débuts (car il faudrait remonter jusqu'à Polybe), du moins encore les débuts d'une construction qui était appelée à une singulière fortune, puisqu'en grec moderne l'infinitif est partout remplacé par νὰ (c'est-à-dire ἵνα) suivi du subjonctif.]

1. [Pline le Jeune (*lettre à Trajan*) avait porté le même jugement sur les martyrs.]

2. [Cf. *supra* III, 5, 2<sup>e</sup> note; III, 7, 3<sup>e</sup> note. L'étalage tragique n'est pas la forme du vrai courage.]

3. [Cf. *supra* VII, 13, derniers mots.]

4. [Cf. la note 2 à la pensée précédente.]

5. [Couat : « ton métier. » — Cf. *supra* IV, 31 et la note. Cf. encore Sénèque (*ad Lucilium*, 90, fin) : ars est bonum fieri.]

6. [Couat : « comment peut-on y arriver, autrement qu'en méditant sur... et sur...? » — Cf. *supra* IV, 2, note finale. M. Couat avait admis la conjecture de Corai : πῶς ἄλλως... ᾗ, au lieu de πῶς καλῶς... ᾗ... Est-elle bien nécessaire?]

7. [Couat : « la condition particulière de l'homme. » — Sur les rapports de la « nature » et de la « constitution », cf. *supra* VI, 44, dernière note; sur les rapports de notre nature et de la nature, *supra* V, 3, dernière note.]

8. [Couat : « les événements historiques. » — Marc-Aurèle a écrit συμβαινόντων, au présent.]

montrant qu'ils sont dans l'ordre de la nature<sup>1</sup> et leur<sup>2</sup> enseignant à ne pas s'affliger<sup>3</sup>, quand ils avaient lieu sur une scène plus grande, des événements qui les avaient intéressés sur celle du théâtre. On voit, en effet, que les choses ne doivent pas se passer autrement et que ceux mêmes qui s'écrient : « O Cithéron!<sup>4</sup> » n'échappent pas à cette loi. Les auteurs de ces drames y expriment aussi certaines vérités utiles, comme celle-ci surtout : « Si les Dieux me négligent, moi et mes [deux] enfants, leur négligence même a une raison. » — Et encore : « Il ne faut pas s'irriter contre les choses. » — Et : « Moissonnez la vie comme l'épi fécond<sup>5</sup>. » — Et d'autres semblables.

Après la tragédie, parut l'ancienne comédie, capable, par sa franchise, de faire utilement la leçon aux hommes et de les rappeler à la modestie par la liberté [même] de son langage. Ce n'est pas pour autre chose que Diogène la lui emprunta<sup>6</sup>.

Considère pourquoi l'on a ensuite adopté ce qu'on appelle la comédie moyenne et, en dernier lieu, la nouvelle, qui peu à peu dégénéra en une imitation adroite de la réalité. Je n'ignore pas qu'il s'y trouve aussi quelques bonnes choses. Mais que voulaient, en définitive, quel but s'étaient proposé les poètes<sup>7</sup> qui ont créé un tel genre de composition dramatique?

## 7

Comme il tombe clairement sous le sens qu'il n'y a pas de

1. [Couat : « qu'ils n'avaient pas pu ne pas se produire. » — Voir la note précédente.]

2. [Aucune traduction française n'est ici fidèle au texte : οἷς... ψυχωνωγείσθε. On a pu s'étonner de voir Marc-Aurèle employer la *seconde personne du pluriel*, comme s'il n'avait pas écrit cette pensée « pour lui-même » et lui seul, mais l'avait destinée à la lecture (Rendall, *Journ. of Phil.*, XXIII, p. 156).]

3. [Les manuscrits donnent en cet endroit un texte altéré : καὶ ὅτι... τοῦτοις μὴ ἄχθεσθε ou ἄχθεσθαι. Le sens ne varie pas, quelque restitution qu'on adopte, celle de Reiske, καὶ ὅπως... μὴ ἄχθησθε, ou celle de M. Rendall, ὥστε... μὴ ἄχθεσθαι, ou celle de M. Stich, καὶ ὅτι... μὴ ἄχθεσθαι δεῖ. J'hésite, d'ailleurs, — autant que M. Polak (*Hermès*, XXI, p. 347), — à souscrire à cette dernière, à cause de la négation, qui, devant δεῖ, devrait être οὐ.]

4. [C'est-à-dire les plus grands, comme Œdipe (Sophocle, *Œd.-R.*, 1391).]

5. [Cf. *supra* VII, 41; VII, 38, et VII, 40.]

6. [Le mot ταύτη ne se retrouve pas dans tout le reste des *Pensées*. Il est ici plus que suspect. M. Couat a traduit la correction de Reiske, ταύτην παρελάμβανε.]

7. [Couat : « mais quel était, en définitive, le but des poètes... » — J'ai tâché de traduire le mot ἐπιβολή, qui, dans Stobée (*Ecl.*, II, 164), est défini ὁρμὴ πρὸς ὁρμῆς (littéralement : « le premier mouvement ») ou « le premier dessein », et qui, étant ici suivi des mots πρὸς τίνα ποτὲ σκοπὸν ἀπέβλεψε, ne saurait presque rien ajouter au sens de la phrase. Voir un pléonasme analogue, *supra* VII, 4 (note 2).]

règle de conduite <sup>1</sup> plus propre à la pratique de la philosophie que celle que tu suis maintenant!

## 8

Une branche détachée de la branche à laquelle elle adhérerait est forcément détachée de l'arbre entier. De même l'homme retranché de la société d'un seul homme est retranché de la société entière. Mais c'est un autre qui coupe la branche, tandis que l'homme se sépare lui-même de son prochain par haine et par aversion ; il ne voit pas qu'il s'est en même temps mis en dehors de toute la cité. Toutefois, Zeus, qui a formé la société, nous a accordé un privilège : nous avons le pouvoir de nous réunir à nouveau à celui à qui nous adhérons et de rentrer dans le tout pour le compléter <sup>2</sup>. Mais si cette division est trop fréquente, le retour et la réintégration dans l'unité sont difficiles. Il y a une différence entre la branche qui a poussé avec les autres, qui a vécu avec elles, et celle qui a été greffée de nouveau sur l'arbre, quoi qu'en disent les jardiniers. Croissons donc ensemble sur le même tronc, sans avoir pour cela les mêmes dogmes <sup>3</sup>.

## 9

Ceux qui veulent t'empêcher de marcher suivant la raison droite <sup>4</sup> ne réussiront pas à te détourner d'agir sagement. Qu'ils ne t'empêchent pas non plus d'être bienveillant pour eux. Tâche de demeurer ferme dans tes jugements et dans tes actions sans cesser d'être doux <sup>5</sup> pour ceux qui essaient de te faire obstacle ou qui t'importunent. Leur en vouloir est une marque de faiblesse, aussi bien que de renoncer à ce que tu as entrepris et lâcher pied parce que l'on t'a frappé. On déserte son poste <sup>6</sup> en prenant en aversion celui que la nature avait fait notre frère et notre ami, aussi bien qu'en tournant le dos dans la bataille.

1. [Sur le sens d'ὑπόθεσις, cf. *supra* VIII, 1, 2<sup>e</sup> note, rectifiée aux *Addenda*.]

2. [Cf. *supra* VIII, 34, et IX, 23.]

3. [Couat : « doctrines. »]

4. [Couat : « tout droit dans le chemin de la raison. »]

5. [Cf. *supra* IX, 42.]

6. [Cf. *supra* X, 25 ; *infra* XI, 20.]

## 10

Il n'y a point de nature inférieure à l'art, car l'art imite la nature. S'il en est ainsi, la nature la plus parfaite de toutes, celle qui comprend toutes choses, ne peut le céder en industrie à l'art. Tous les arts font ce qui est inférieur pour le subordonner à ce qui est supérieur; la nature universelle ne procède donc pas autrement. Là est l'origine de la justice d'où proviennent les autres vertus, car on ne peut observer la justice si l'on s'attache<sup>1</sup> aux choses indifférentes, si l'on est facile à tromper, téméraire et changeant.

## 11

Puisque les choses ne vont pas vers toi<sup>2</sup> et que, cependant, tu es tourmenté par le désir ou par la crainte<sup>3</sup>, c'est que, d'une façon quelconque, tu vas vers elles. Que ton esprit reste en repos<sup>4</sup> et s'abstienne de les juger; comme elles demeureront elles-mêmes immobiles, on ne te verra plus ni les désirer ni les craindre.

## 12

L'âme est une sphère parfaite<sup>5</sup> (?) quand elle ne se tend pas

1. [Couat : « si l'on se porte avec ardeur vers les choses indifférentes. » — Cf. *supra* VI, 32, 1<sup>re</sup> note; IX, 40, note finale, etc.]

2. [Cf. *supra* IX, 15.]

3. [Marc-Aurèle a usé pour son raisonnement d'un artifice de langage dont le français ne nous laisse pas la ressource. Devant *διώξεις* et *φυγάι*, ὧν peut être un génitif subjectif et un génitif objectif. Le syllogisme, mis en forme, pourrait se présenter ainsi : Ce qui trouble la vie humaine, ce sont des poursuites et des fuites, — soit que les choses nous poursuivent et fuient devant nous (génitif subjectif), — soit que nous les poursuivions et fuyions devant elles (génitif objectif). Or, ce ne sont pas les choses qui vont à nous ou qui nous fuient. C'est donc nous qui allons à elles ou les évitons.]

4. [*Ἡσυχάζετω*. Ce terme appartient autant au vocabulaire de la logique qu'à celui de la morale. En face d'un sorite (« Est-ce que 100 grains de blé font un tas? Et 50? Et 20? Et 5? etc... »), les Stoïciens prenaient le parti d'arrêter le raisonnement avant que la question posée ne devint absurde : c'est ce qu'ils appelaient en grec *ἡσυχάζειν* et, en latin, *quiescere*. Cf. Zeller, *Phil. der Gr.*, III<sup>3</sup>, p. 115, note 2.]

5. [Couat : « L'âme est une sphère partout semblable à elle-même... » — Je n'admets qu'avec peine, et faute d'une bonne conjecture, le texte traditionnel, *αὐτοσπειδής*, qui, pour moi comme pour M. Polak (*Hermès*, XXI, p. 333), « ne signifie rien. » La correction de M. Rendall, *αὐτοειδής* (« l'âme est une sphère qui se voit elle-même »), introduit dans la première partie de la pensée une idée qui doit être réservée pour la seconde. Celle de M. Polak, *αὐτοσπειδές* (« sphaera est ipsissima animi imago »), me semble impliquer une contradiction : comment la « forme en soi » pourrait-elle être la forme d'une chose déterminée? — En tout cas, la comparaison de l'âme et de la sphère, dont la forme est parfaite, nous est déjà connue (*supra* VIII, 41), et nous la retrouverons plus loin (XII, 3).]

dans une direction quelconque ni ne se resserre en elle-même; quand elle ne se tord <sup>1</sup> pas et ne s'affaisse pas, mais quand en elle brille le feu qui lui permet de voir la vérité partout et en elle-même.

## 13

Quelqu'un me méprisera <sup>2</sup>? C'est son affaire. Mais moi, je prendrai garde à ne rien faire et à ne rien dire qui mérite le mépris. Quelqu'un me haïra? C'est son affaire. Mais moi je resterai bienveillant et dévoué pour tout homme, même pour celui-là, prêt à lui indiquer son erreur, sans lui faire de reproches, sans lui faire sentir que je m'efforce de le supporter, mais sincèrement, loyalement, comme en usait le grand Phocion, à moins qu'il ne fit semblant <sup>3</sup>. Tel doit être l'intérieur de notre âme; il faut que les Dieux n'y voient aucune disposition à s'indigner et à se plaindre. Car quel mal souffres-tu si tu fais maintenant ce qui est conforme à ta nature propre, et si tu reçois ce qui convient en ce moment à la nature universelle, ô homme, qui que tu sois, mis à ce poste pour servir l'intérêt de l'univers <sup>4</sup>?

## 14

Ils se méprisent, et ils se flattent les uns les autres; ils veulent se supplanter, et ils se font mutuellement des courbettes.

## 15

Comme il faut être corrompu et hypocrite pour dire : « J'ai

1. [Var : « quand elle ne se disperse pas. » — Dans un cas, M. Couat a lu *σπειρᾶται*, dans l'autre *σπείρηται*. Le second de ces mots, dont il a dû torturer le sens, est la leçon des manuscrits. Le premier est une correction de Corai. Je la considère comme suffisante et ne me demande pas, après M. Rendall (*Journ. of Phil.*, XXIII, p. 157), si le composé *συσπειρᾶται* ne vaudrait pas beaucoup mieux.]

2. [Cf. *supra* V, 25.]

3. [Ce n'est pas, sans doute, pour contester la sincérité de Phocion que Marc-Aurèle a ajouté ici les mots *εἰ γε μὴ προσεποιεῖτο* : pas plus qu'il n'avait voulu (*supra* VII, 66) faire tort à la mémoire de Socrate, en lui opposant Télaugès. Ce qu'il met en doute, ici et plus haut, c'est la légitimité d'une induction qui déterminerait d'après quelques actes la valeur d'une âme. On « n'entre vraiment dans l'âme du voisin », comme Marc-Aurèle a souvent conseillé de le faire, que si l'on vit auprès de lui et si l'on est témoin de ses actions les moins éclatantes et confidentes de ses pensées les plus secrètes. Il ne faut pas surtout qu'une vingtaine de traits qu'on cite à la gloire des sages, d'un Phocion, d'un Socrate, nous fassent méconnaître le mérite d'une vie modeste, toute de sincérité et de bonté.]

4. [Couat : « né pour subir tout ce qui est utile à l'univers. » — J'ai considéré *ὅτου* δὴ comme un masculin.]

résolu d'agir franchement avec vous! » Homme, que fais-tu? Une pareille déclaration est déplacée. On te verra bien à l'œuvre. C'est sur ton front que cela doit être inscrit. Cela s'entend tout de suite dans la voix, se lit tout de suite dans les yeux<sup>1</sup>, de même que dans les regards de ses amants celui qu'ils recherchent reconnaît tout de suite leur passion. En un mot, l'homme simple et bon doit être comme celui qui a une mauvaise odeur; il faut qu'en l'abordant, qu'il le veuille ou non, l'on sente qui il est. L'affectation de la franchise est de la duplicité<sup>2</sup>. Rien n'est plus honteux qu'une amitié de loup<sup>3</sup>. Garde-t'en par-dessus tout. L'homme bon, simple, bienveillant porte ces qualités dans ses yeux; elles n'échappent à personne.

## 16

Nous trouvons dans notre âme le pouvoir de vivre heureux, pourvu que nous sachions être indifférents aux choses indifférentes. Nous y serons indifférents si nous considérons chacune d'elles à part et dans son ensemble<sup>4</sup>, si nous nous rappelons qu'aucune d'elles ne met en nous l'opinion que nous en avons, ni ne vient vers nous; elles sont immobiles<sup>5</sup>; c'est

1. [γεγράφθαι ὀφείλει εὐθὺς ἡ φωνή· τοιοῦτον ἔχει, εὐθὺς ἐν τοῖς ὀμμασιν ἐξέχει. Couat : « c'est sur ton front que cette parole doit être inscrite. Si tel est bien ton caractère, on le lira immédiatement dans tes yeux... » — J'ai cherché en vain la conjecture qu'avait dû faire M. Couat pour aboutir à cette interprétation. J'ai traduit ci-dessus celle de M. Rendall, qui met après ὀφείλει la ponctuation qu'on écrit généralement après φωνή, et qui se borne à corriger ἔχει en ἦχει. Je reconnais, d'ailleurs, que les verbes simples ἦχει et ἐξέχει sont quelque peu étonnants entre les locutions verbales γεγράφθαι ὀφείλει et δεῖ... εἶναι; que le changement de sujets — d'ἦχει à ἐξέχει — rend la phrase assez dure. J'avais moi-même été tenté d'écrire, en conservant la ponctuation traditionnelle : τοιοῦτο δὲ δεῖ εὐθὺς ἐν τοῖς ὀμμασιν ἐξέχειν. Traduction : « cette parole doit s'inscrire tout de suite sur ton front. La même doit se lire tout de suite dans tes yeux... »]

2. [Le texte des manuscrits est absurde. A la place du mot σκάλμη (épée thrace), Saumaise a conjecturé un substantif σκαμβή, qui se rattacherait à l'adjectif σκαμβός (« tortu »), et que traduit ici le mot « duplicité ».]

3. [Entendez : l'amitié du loup pour les brebis qui, dans une fable d'Ésope, se laissent prendre à ses beaux discours, et se confient à lui. L'expression λυκοφιλία (Platon, *Epist.* 318 E) était proverbiale.]

4. [διηρημένως καὶ ὀλικῶς. Le texte et, par suite, le sens sont ici fixés par l'expression ὅλον δι' ὅλων διηρημένως que nous avons rencontrée au début de la pensée III, 11 (cf. la 2<sup>e</sup> note à cette pensée, p. 41). Il ne faut pas, comme l'ont fait Coraï, puis M. Stich et M. Couat, ajouter la négation devant ὀλικῶς. Διηρημένως peut signifier soit « séparément », soit : « en faisant l'analyse ». Si l'on préfère ce dernier sens, on écrira ci-dessus les mots : « dans ses éléments et dans son ensemble. » — Couat : « Si nous analysons les éléments de chacune d'elles, au lieu de les considérer dans leur ensemble. »]

5. [Cf. *supra* XI, 11.]

nous qui créons les jugements que nous portons sur elles, et qui les gravons pour ainsi dire en nous-mêmes, quand nous pourrions ne pas le faire, ou, si nous le faisons par mégarde, les effacer [aussitôt]<sup>1</sup>. Rappelons-nous aussi que cette surveillance durera peu et qu'ensuite notre vie sera finie pour jamais. Que peuvent donc les choses avoir de pénible pour nous<sup>2</sup>? Si elles sont conformes à ta nature, il faut l'en réjouir et les accueillir de bon cœur; si elles sont contraires à ta nature, cherche ce qui lui est conforme et tâche de l'atteindre, quand même tu n'en recueillerais aucune gloire : il est bien permis à chacun de chercher son bien propre.

## 17

Examiner l'origine de chaque objet, [les éléments qui le constituent<sup>3</sup>,] ses transformations, le résultat de ces transformations, et comment il ne peut lui arriver aucun mal.

## 18

Et d'abord<sup>4</sup>, je dois considérer quel rapport m'unit aux hommes<sup>5</sup>; comment nous sommes nés les uns pour les autres; puis, à un autre point de vue, comment je suis né pour leur commander, de même que le bélier ou le taureau commande à son troupeau. Remonte plus haut et pars de ceci : si l'univers n'est pas fait d'atomes, c'est la nature qui gouverne tout; dans ce cas, les êtres inférieurs ont été créés pour les supérieurs, et ceux-ci les uns pour les autres<sup>6</sup>.

1. [Cf. le début de l'article VIII, 47.]

2. [Τί μέντοι δύσκολον ἄλλως ἔχειν ταῦτα; Toute la difficulté de cette phrase, qui, ainsi écrite, reste inintelligible, est dans le mot ἄλλως. On voudrait à sa place pouvoir lire δοκεῖς ou μέλλει σοι. Aucune des conjectures proposées (ni ὁλως ἔχει, de Corai, — ni οὐκ ἄλλως, de M. Rendall) ne m'a paru satisfaisante. Le sens, d'ailleurs, est peu douteux.]

3. [Ces mots avaient été omis dans la traduction de M. Couat.]

4. [Bien qu'il ait écrit dans sa traduction : « Et d'abord, » je ne crois pas que M. Couat ait entendu conserver dans le texte grec le mot καί, par lequel commence la pensée : Καὶ πρῶτον κτλ... M. Rendall (*Journ. of Phil.*, XXIII, p. 157) en donne une explication ingénieuse. Il garde de ce mot les deux lettres K et I, la seconde étant pour lui le signe du nombre 10, et la première l'abréviation du mot κεφάλαια. On verra, en effet, que cette longue pensée comprend dix articles.]

5. [Couat : « quelle est ma situation vis-à-vis des hommes. » — Sur le sens de σχέσις, cf. *supra* VI, 38, 1<sup>re</sup> note; VIII, 27, etc.]

6. [Cf. *supra* V, 30; VII, 55, etc.]

Deuxièmement, considérer ce que sont les hommes, à table, dans leur lit<sup>1</sup>, et ainsi de suite; — principalement, à quelles nécessités leurs principes les assujettissent<sup>2</sup>, et tout ce qu'ils font, avec quel orgueil ils le font.

Troisièmement, si les hommes agissent ainsi avec raison, il ne faut pas s'indigner; si ce n'est point avec raison, c'est évidemment malgré eux<sup>3</sup> et par ignorance. C'est malgré elle, en effet, que toute âme est privée tant de la vérité<sup>4</sup> que du pouvoir d'attribuer à chaque chose sa vraie valeur. Voilà pourquoi ils s'indignent qu'on les appelle injustes, ingrats, cupides, bref, coupables à l'égard de leur prochain.

Quatrièmement, considère que tu es coupable toi-même et que tu es un homme pareil à eux; si tu t'abtiens de quelques-unes de leurs fautes, tu n'en as pas moins l'aptitude à les commettre<sup>5</sup>, bien que tu les évites par lâcheté, par vanité ou par l'effet de quelque vice semblable.

Cinquièmement, tu ne sais pas même exactement s'ils sont coupables, car on agit souvent par ménagement<sup>6</sup>. Enfin, il faut s'être d'abord beaucoup informé avant de se prononcer en connaissance de cause<sup>7</sup> sur les actes d'autrui.

Sixièmement, quand tu te laisses aller à l'indignation ou à l'impatience, réfléchis que la vie de l'homme a une durée imperceptible et que bientôt nous sommes tous étendus dans le tombeau.

1. [Cf. *supra* X, 13; X, 19, etc.]

2. [ὄϊας ἀνάγκας δογμάτων κειμένας ἔχουσιν. Couat: «à quels bas principes ils obéissent.» — Cette traduction est, d'ailleurs, contestée par son auteur lui-même, qui, à la suite, a marqué un point d'interrogation. Il semble peu probable, en effet, que κειμένας puisse signifier ici, puisse même jamais signifier de lui-même «bas» ou «vil». Il est bien plus naturel de donner à ce participe le sens usuel qu'il a, par exemple, quand il qualifie νομοί («les lois établies»). Ἀνάγκας désigne non seulement des obligations, mais de véritables fatalités. Nous disons en français: «la fatalité de la passion.» Cette expression peut faire comprendre celle de Marc-Aurèle: ἀναγκας δογμάτων. Cf. aussi dans Euripide (*Phén.*, 1000): ἀνάγκη δαιμόνων.]

3. [Cf. *supra* II, 1; VII, 22, etc.]

4. [Mot de Platon, déjà cité (VII, 63).]

5. [Peut-être a-t-on un peu hâtivement corrigé en ἔξιν ποιητικὴν la leçon de A: ἔξιν ἐπιστιτικὴν. Nous avons rencontré ce dernier mot dans la définition stoïcienne de la δύναμις (*supra* X, 26, note 4). La correction importe assez peu, d'ailleurs, au sens du passage.]

6. [On pourrait écrire aussi: «par politique.» Telle est précisément la traduction qu'Aug. Couat lui-même a donnée du mot οἰκονομία, à la dernière pensée du livre IV.]

7. [Sur le sens de καταληπτικῶς et la correction que propose, à tort, Reiske: καταληπτικῶς, cf. *supra* VII, 13, 3<sup>e</sup> note.]



Septièmement, leurs actions<sup>1</sup> ne nous tourmentent pas; elles n'existent que dans leurs âmes<sup>2</sup>; ce sont nos jugements sur elles qui nous tourmentent. Supprime-les donc; aie la volonté de renoncer à juger qu'elles soient un mal pour toi, et ta colère a disparu<sup>3</sup>. Comment donc supprimer ton jugement? En réfléchissant qu'il n'y a là aucune honte pour toi. En effet, s'il y avait d'autre mal que ce qui est honteux<sup>4</sup>, tu commettrais nécessairement toi-même beaucoup de crimes, tu deviendrais un brigand<sup>5</sup>, un homme capable de tout.

Huitièmement, considère que la colère et le chagrin que nous font éprouver leurs actions<sup>6</sup> sont bien plus pénibles pour nous que les actions mêmes qui nous irritent ou nous chagrinent.

Neuvièmement, que la bienveillance est invincible si elle est sincère, si elle n'est pas une hypocrisie, une grimace<sup>7</sup>. Que pourrait te faire l'homme le plus insolent du monde si tu persistes à le traiter avec bienveillance, si, à l'occasion et à loisir, tu l'exhortes doucement et lui fais la leçon en profitant de la circonstance même où il cherche à te faire du mal? « Non, mon enfant<sup>8</sup>; nous sommes nés pour autre chose. Ce n'est pas à moi que tu peux nuire, tu ne nuis qu'à toi-même<sup>9</sup>, mon enfant. » Montre-lui clairement, par une considération<sup>10</sup> générale, que telle est la règle : ni les abeilles n'agissent comme lui les unes envers les autres, ni les animaux qui vivent en troupeaux<sup>11</sup>. Parle-lui sans ironie et sans reproche,

1. [Coutat : « les actions des autres hommes. » — Sur le mot ἀφ' ἑω, cf. *supra* IV, 16; IV, 38; VI, 6; VI, 50; VII, 34, et les notes.]

2. [Littéralement : « dans leur principe directeur; » peut-être, tout simplement : « dans leurs intentions. » — Coutat : « dans leurs consciences. »]

3. [Cf. *supra* IV, 7; VII, 16; XI, 16, etc.]

4. [Cf. *supra* II, 1, 3<sup>e</sup> phrase.]

5. [Cette phrase reprend et corrige heureusement l'idée de l'article X, 10, qui suffit à l'expliquer.]

6. [Coutat : « les actions des hommes. » — Voir cinq notes plus haut.]

7. [Nous sommes obligés par le contexte d'ajouter au sens de *σεσηρῶς* l'idée d'une méchanceté. Cf. *supra* I, 15, 1<sup>re</sup> note, un composé du même mot avec une tout autre signification.]

8. [Est-ce de Commode qu'il s'agit, comme l'a supposé Renan (*Marc-Aurèle*<sup>6</sup>, p. 473)?]

9. [Cf. *supra* IV, 26; IX, 4, etc.]

10. [Reiske substitue ici, comme à la pensée 16 du même livre (note 1), le mot barbare *ὀδινῶς* (« méthodiquement ») au mot barbare *ὀλιγῶς*. Bien que M. Polak défende énergiquement cette correction (*Hermès*, XXI, p. 333), qui lui paraît seule donner un sens satisfaisant, je ne pense pas qu'elle s'impose. Tous les traducteurs français, y compris Renan, ont pu comprendre *ὀλιγῶς*.]

11. [Cf. *supra* IX, 9, 3<sup>e</sup> note.]

mais avec tendresse, d'une âme qui ne soit point ulcérée; ne parle pas non plus comme à l'école, ni pour être admiré par l'assistance, mais comme s'il était seul<sup>1</sup>, même quand il y aurait quelques témoins.

Reliens ces neuf commandements essentiels comme des présents que tu aurais reçus des Muses; commence, enfin, pendant que tu vis, à être un homme<sup>2</sup>. Il faut se garder, d'ailleurs, de les flatter<sup>3</sup> aussi bien que de s'irriter contre eux; dans les deux cas, on agit contrairement au bien de la société et on est conduit à faire du mal. Dans tes accès de colère, rappelle-toi qu'il n'est pas digne d'un homme de s'emporter; la douceur et le calme sont des vertus à la fois plus humaines et plus viriles. C'est celui qui les possède qui a réellement de l'énergie, de la vigueur et du courage; non celui qui s'indigne et qui s'impatiente. On a d'autant plus de force qu'on est plus impassible. La colère est, comme le chagrin, un signe de faiblesse. Dans les deux cas, on est blessé et l'on capitule.

Si tu le veux, reçois encore un dixième présent du Musagète. Demander<sup>4</sup> que les méchants ne fassent point de mal est une folie; c'est demander l'impossible. Mais leur permettre d'être méchants pour les autres et vouloir qu'ils ne le soient pas pour nous, c'est de la déraison et de la tyrannie.

## 19

Il y a quatre orientations<sup>5</sup> de ton principe directeur<sup>6</sup> dont tu dois toujours te garder avec une attention particulière. Dès que tu surprends ces erreurs, il faut les effacer<sup>7</sup> en te disant, à

1. [ἀλλ' ἤτοι πρὸς μόνον, καὶ ἐὰν ἄλλοι τινὲς περιεστήκωσι. On considère, en général, cette phrase comme inachevée, ou plutôt la fin de cette phrase comme perdue, parce que, chez Marc-Aurèle, ἤτοι a le sens de *aut*, c'est-à-dire introduit la première de deux alternatives, dont la seconde sera annoncée par ἤ. — Une correction extrêmement légère, puisqu'elle ne porte que sur deux accents, me paraît permettre de donner au texte grec le sens que lui attribuent la traduction de M. Couat et celle de Renan (*l. l.*), et qui est tout à fait satisfaisant. Au lieu d'ἤτοι, j'ai lu ἤ τοι (en deux mots).]

2. [Cf. Sénèque, *De Ira*, III, 43 : « Humanitatem colamus, dum inter homines sumus. »]

3. [Couat : « de flatter les hommes. »]

4. [Cf. *supra* V, 17.]

5. [Var. : « tendances. » — Cf. *supra* VII, 16, note 2.]

6. [Couat : « la conscience. »]

7. [Même recommandation, dans les mêmes termes, *supra* XI, 16. — Couat : « Dès que tu les surprends, il faut t'en débarrasser. »]

propos de chacune d'elles : « Cette représentation <sup>1</sup> n'est point nécessaire <sup>2</sup> ; celle-ci contribue à rompre l'accord universel ; cette autre ne vient pas de toi ; or, regarde comme tout à fait absurde de dire ce que tu ne penses pas. » A propos de la quatrième, tu te reprocheras de subordonner et d'asservir la partie la plus divine de toi-même à la partie mortelle et la moins noble, au corps, et à ses émotions, rudes ou douces <sup>3</sup>.

## 20

Ton souffle et tout ce qu'il y a d'igné en toi qui s'y mêle, quoique faits par la nature pour s'élever, obéissent cependant à la structure de tout ton être et y demeurent, retenus dans l'agrégat <sup>4</sup>. De même, tout ce qui est terrestre en toi, comme tout ce qui est humide, quoique fait pour descendre, se redresse cependant et se maintient dans une place qui ne lui est pas naturelle. Ainsi les éléments se conforment à la loi de l'ensemble dont ils font partie et où ils ont été placés, et ils sont forcés d'y rester jusqu'à ce que le signal [du départ et] de la dissolution leur soit donné <sup>5</sup>. N'est-il donc pas étrange que

1. [Couat : « ce concept. » — Sur le sens de φάντασμα, cf. *supra*, page 41, note 2.]

2. [Cf. *supra* IV, 24.]

3. [Couat : « et à ses apparences grossières. » — Le texte ainsi traduit — τὰς τοῦτου παχέαις ἰδέαις — me paraît absurde : la traduction, il faut l'avouer, n'est pas très claire. Aucune des conjectures qui ont été proposées ne me satisfait. Ἡδοναίς, pour ἰδέαις, est déjà dans la vulgate. Mais l'épithète de παχέαις ne convient guère à ce mot. La lecture de Nauck, βραχέαις ἠδοναίς, ne rappelle plus que de très loin la leçon des manuscrits. Supposant la chute d'un mot final, et une déformation légère de ceux qui devaient le précéder dans l'archétype, j'écrirais : τὰς τοῦτου τραχέαις ἢ λείαις κινήσεσι. Cette expression est usuelle dans les *Pensées* pour désigner les sensations.]

4. [Couat : « contenus par l'ensemble de l'organisme. » — Les mots ἐπὶ τοῦ συγγρίματος qui achèvent la phrase grecque répètent la même idée qu'exprimaient, deux lignes plus haut, les mots ὅσον ἐγκέφατα. Pour Marc-Aurèle, comme pour tous les Stoïciens, l'homme est un mélange (Stobée, *Ecl.*, I, 874 ; cf. Zeller, *Phil. der Gr.*, III<sup>3</sup>, p. 196, n. 1.)

5. [J'ai dû ajouter les mots « du départ » pour traduire ἐκείθεν. J'imagine que τὸ ἐνδόσιμον (de ἐνδιδόναι, se laisser aller) devait désigner pour les Grecs l'air de : « Rompez vos rangs. » — Je maintiens contre Pierron et M. Michaut la traduction donnée par M. Couat de l'expression σὺν βίᾳ, « de force. » Il est impossible de confondre βίᾳ avec δύναιμι, et, puisque ce mot n'a pas été déterminé par un article, de le sous-entendre comme un sujet à côté de σημήνη. (Traduction de M. Michaut : « ils y restent avec la force qui les retient, jusqu'à ce que d'elle leur vienne le signal de la dissolution. ») En réalité, σημαίνω, comme σαλπίζω, comme tous les verbes grecs qui indiquent un signal ou une sonnerie militaire, se passe de sujet ; ou plutôt le sujet de ces verbes, qui n'est autre que leur participe présent, ne s'exprime pas. Cf. Xénophon, *Anabase*, I, 2, 17 : ἐπεὶ ἐσάλπιγγε, c'est-à-dire ἐπεὶ ὁ σαλπίζων ἐσάλπιγγε, « après la sonnerie de la trompette ; » Hérodote, IX, 42 : ἐσήμαινε, c'est-à-dire ὁ σημαίνων ἐσήμαινε, « le signal était donné. »]

seule la partie raisonnable<sup>1</sup> de ton être soit désobéissante et s'indigne de la place où elle a été mise? Elle ne subit pourtant aucune violence; on ne lui impose que ce qui est conforme à sa nature; néanmoins, elle ne se soumet pas, mais s'emporte<sup>2</sup> en sens contraire. Tout mouvement vers l'injustice, la licence, la colère, la tristesse, la crainte, n'est qu'une manière de s'écarter de la nature. [Et] lorsque ton principe dirigeant<sup>3</sup> se révolte contre un événement quelconque, [alors aussi] il déserte<sup>4</sup> son poste. Car il a été fait pour la sainteté et la piété non moins que pour la justice. Ces vertus sont aussi des formes de la sociabilité, ou plutôt elles sont antérieures<sup>5</sup> à la justice<sup>6</sup>.

1. [Coutat : « intelligente. » — Il ne faudrait pas prendre à la lettre l'opposition de μόνον τὸ νοερόν (« seule, la partie raisonnable ») à τὰ στοιχεῖα (« les éléments »). Même la raison n'est pas immatérielle : autrement, comment pourrait-elle agir sur la matière et nous diriger? Cf. *supra* IV, 4, note finale; et la note à l'article VI, 17, rectifiée aux *Addenda*.]

2. [Coutat : « elle ne se soumet pas et elle veut suivre une direction contraire. » — Sur le sens de φέρεσθαι, cf. le début de la note à la pensée VI, 17.]

3. [Coutat : « ta conscience. »]

4. [De καταλείπειν χώραν, rapprocher les expressions analogues : φυγᾶς, IV, 29; δραπέτης, X, 25; λειποτάκτης, XI, 9.]

5. [Cf. le premier paragraphe de la pensée IX, 1.]

6. [Voici l'une des maîtresses pensées du recueil; il faut la joindre à celle qui, presque au début du livre VI (VI, 8), est la définition du principe dirigeant. Là, Marc-Aurèle, sans le nommer, affirme le libre arbitre; ici, sans le nommer davantage, il le limite. En ces deux articles tient toute une doctrine.]

Lorsqu'il disait que « le principe dirigeant se fait ce qu'il veut être, et fait que les événements de la vie lui paraissent tels qu'il veut qu'ils soient », Marc-Aurèle ne définissait, en somme, que les rapports de l'homme avec le monde extérieur, et résumait en une ligne trois de ses dogmes familiers : « Les choses ne touchent point l'âme » (V, 19); le mal est dans le jugement que nous portons sur elles, que nous mettons, en quelque sorte, entre elles et nous, et qu'il nous appartient toujours de modifier (IV, 7; VII, 2; XI, 16; IV, 39; etc.); les événements de la vie ne nous sont donnés que comme la matière de notre action (IV, 1; VIII, 32). Si l'on ajoute à ces dogmes les passages où Marc-Aurèle reprend pour son compte (*infra* XI, 36) ou exprime à sa manière (*supra* VIII, 56; XI, 18, 7°) la sentence d'Épictète : « Il n'est pas de voleur du libre arbitre, » on aura recueilli les affirmations les plus énergiques par lesquelles les Stoïciens avaient coutume d'exprimer la liberté.

Ces affirmations étaient appuyées par deux théories qui nous sont connues, mais que Marc-Aurèle n'avait pas à reprendre ici. Je les rappelle, elles aussi, à l'occasion de cette nouvelle pensée, pour montrer, la dernière fois où il se pose, les diverses faces du problème de la liberté, le lien des questions subsidiaires qui en dépendent, et comment cet article est vraiment la dernière expression de la doctrine. La théorie de l'action sous réserve, ὑπεξαίρεσις (V, 20; VI, 50), nous explique comment nous pouvons nous dégager non seulement de telle représentation qui nous sollicite à agir, mais encore de l'action même que nous avons commencée. La théorie du suicide, ἐξωγωγή (*supra* VIII, 47, note finale), nous avertit que la liberté n'est jamais à court de ressources. Elle donne une grandeur tragique à la lutte qui remplit la vie du sage, même quand c'est la nature, et non le sage, qui doit arrêter la pièce en plein troisième acte : il suffit que nous puissions prévoir le dénouement qu'il lui eût

## 21

Celui qui n'a pas dans la vie un but unique, toujours le même, ne peut pas non plus n'être qu'un seul et même

donné. Le dernier venu des grands Stoïciens, Marc-Aurèle ne pouvait éviter de souscrire à une doctrine qui, de Caton jusqu'à Epictète, avait fait tant de héros; mais, comme les fatalités extérieures pèsent moins sur un empereur que sur un esclave, un chef vaincu, ou le sujet d'un tyran, comme aussi l'auteur des *Pensées* avait (voir les derniers mots de celle-ci) une âme pieuse et sainte, ce n'est plus l'affranchissement, c'est la résignation qu'il a demandée à la philosophie sous le nom de liberté. Trouvant, d'ailleurs, en sa piété et en sa foi le même réconfort et la même assurance que les autres dans l'orgueil de leur dignité et le sentiment de la beauté morale du rôle qu'ils jouaient, il n'a pas plus qu'eux cherché au delà, et jamais n'a pensé que cette liberté fût illusoire et eût besoin d'être démontrée.

Ici pourtant, le problème s'est élargi et transformé. C'est à peine s'il est question — vers la fin de la pensée — « des événements contre lesquels on ne doit pas se révolter ». On ne dit même plus qu'ils ne nous atteignent point. Nous sommes passés, avec Marc-Aurèle, de la psychologie à la métaphysique : l'affirmation de la liberté se heurte à celle du déterminisme universel. La question maintenant se pose ainsi : quels sont les rapports de l'homme, non avec les choses, mais avec la Nature, avec Dieu? Marc-Aurèle n'hésite pas à répondre que nous avons le choix entre l'obéissance et la révolte, — avec la certitude de notre impuissance, si nous nous révoltons (*supra* VI, 42). C'est, d'ailleurs, la réponse ordinaire des Stoïciens à pareille demande; mais ce qui distingue peut-être Marc-Aurèle de tous les autres, c'est la modestie et l'aisance avec lesquelles il la fait. Comme lui, les autres, sans se préoccuper du résultat de leur action, ont déclaré se contenter de la liberté de leur effort; comme lui, ils ont été fiers de dire : « Je supporte, » et : « J'obéis à Dieu. » (Ici : οὐ θεῖον ὄν... ἀπειθεῖς εἶναι, et plus loin : οὐ μέντοι ἀνέχεσθαι...). Mais ensuite un mouvement de vain orgueil leur faisait reprendre ce pénible mot d'obéissance : « Je ne me soumetts pas, je donne mon assentiment » (Sénèque, *ad Lucilium*, 96; cf. *supra* X, 28, en note). Nous avons vu au contraire (X, 28; cf. encore VI, 42) qu'à l'endroit même où Marc-Aurèle définissait la collaboration libre à l'œuvre de Dieu, cette liberté, ou, comme eût dit Sénèque, cet assentiment, n'avait pas perdu le nom d'obéissance. Ici, c'est à trois reprises et sous trois formes différentes que Marc-Aurèle exprime notre dépendance : non seulement, il nous invite à « supporter » et à « obéir », mais à « observer la consigne ».

Il est vrai que cette consigne, c'est notre nature elle-même qui la réclame, car elle est d'accord avec la raison universelle (cf. *supra* V, 3, note finale). Quand nous avons la claire conscience de cet accord, c'est ainsi nous-mêmes qui nous donnons la loi. « Autonomes » et « libres », ces deux mots se définissent l'un par l'autre (*supra* VI, 16). Or, qui nous empêche d'être dignes de l'autonomie et d'atteindre la liberté? Nous seuls, nos passions, c'est-à-dire notre raison qui s'abandonne, quand elle pourrait rester maîtresse d'elle-même. C'est donc contre nous-mêmes que nous devons soutenir « la lutte glorieuse » (*supra* III, 4); la liberté en est l'arme, et surtout elle en est le prix, la liberté qu'on appelle ἐξουσία, quand on ne voit encore en elle qu'un moyen (*supra* V, 10, note finale), et ἐλευθερία, quand elle est vraiment (VII, 69) la « perfection morale ».

C'est pour se démontrer la réalité de cette liberté relative que Marc-Aurèle a commencé cet article par l'analyse de notre être. Ce qui, pour lui, s'oppose à la raison s'y oppose, sans doute, parce que cela, dans l'homme, n'est pas purement humain; mais surtout parce que cela est contraint et serf. Πείθεσθαι τῇ τῶν ὀντων διατάξει, — παρακρατεῖσθαι, — ὑπακούειν τοῖς ὄντοις, — σὺν βίᾳ μένειν, — βίαιον ἐπιτάσσεται, — il était difficile d'exprimer par une accumulation d'expressions plus énergiques la violence faite à la partie animale de l'homme. Mais, à supposer le contraste plus complet encore entre la chair ou le souffle et l'âme raisonnable, ce divorce n'est-il pas, en un sens, la ruine de toute la théorie? L'homme peut-il donc n'être, comme l'a dit Marc-Aurèle (VIII, 40), que son corps ou que sa raison? Rien de plus que la nature qui le définit? Quand nous parlons de notre volonté et de notre liberté, est-ce seulement de la liberté et de la volonté de notre nature?]

homme jusqu'à sa mort<sup>1</sup>. Mais ce que je viens de dire ne suffit pas : il faut y ajouter quel doit être ce but. Il n'y a pas unanimité d'opinion sur tous les biens quelconques qui paraissent tels au plus grand nombre, mais seulement sur certains biens, je veux dire ceux qui intéressent la société tout entière; aussi<sup>2</sup>, nous devons nous proposer un but utile à la société et à la cité. Celui qui dirige vers ce but tous ses efforts donnera de l'unité à ses actions et, à ce point de vue, restera toujours le même.

## 22

Rappelle-toi le rat montagnard<sup>3</sup> et le rat de maison, leur frayeur et leur agitation [éperdue].

## 23

Socrate appelait les croyances de la plupart des hommes des Lamies<sup>5</sup>, des épouvantails pour les enfants.

## 24

Les Lacédémoniens, dans leurs spectacles, offraient aux étrangers des sièges à l'ombre; eux-mêmes s'asseyaient n'importe où.

## 25

Socrate disait à Perdicas<sup>6</sup>, qui lui reprochait de ne pas venir chez lui : « J'aurais peur de périr de la mort la plus

1. [Ainsi, Marc-Aurèle considère comme permise à l'homme, bien plus, comme le bien même de l'homme, l'unité morale : et c'est lui pourtant qui proclame que l'âme est instable, et qui semble ne faire nul cas (*supra* X, 7, fin) de l'identité personnelle.]

2. [Sur l'importance accordée par les Stoïciens et en particulier par Marc-Aurèle au consentement universel, cf. *supra* II, 10 et la note.]

3. [Couat : « le rat des champs. »]

4. [Aug. Couat a lu ici, après Corai, τοῦτων au lieu de τοῦτου. Même après la correction, la pensée n'a pas grand sens. Il faudrait pouvoir intervertir ὄρειον et κατοικίδιον, en gardant τοῦτου. Οὗτος signifie, en effet, « celui-ci, » c'est-à-dire ici : le rat de ville. Or, dans la fable, c'est le rat des champs qui s'effraye; l'exemple de son compère peut montrer que l'habitude a raison des plus vives terreurs.]

5. [Lamia, comme Gorgo, Mormolykè et Empusa, était une sorte de Croque-mitaine femelle, dont le nom revient assez souvent chez les comiques (cf. Aristophane, *Paix*, 758; *Guépes*, 1035; *Chevaliers*, 639). Peut-être les mots παιδίων δειμάτα, qui expliquent Λαμίας, ne sont-ils qu'une glose.]

6. [Aristote, qui rapporte le même trait de Socrate (*Rhétor.* A, 23, p. 1398 a), lui donne comme interlocuteur, non Perdicas, mais Archélaos.]

affreuse. » Il voulait dire : « J'aurais peur de ne pouvoir rendre les bienfaits que j'aurais reçus. »

## 26

Dans les écrits des Épicuriens<sup>1</sup>, il y avait une recommandation spéciale de toujours avoir présent à l'esprit le souvenir d'un des hommes vertueux d'autrefois.

## 27

Les Pythagoriciens recommandent de regarder le ciel dès l'aurore<sup>2</sup>, afin de nous rappeler ces êtres qui poursuivent leur œuvre toujours d'après les mêmes lois et toujours de même<sup>3</sup>, et de penser à leur harmonie, à leur pureté, à leur nudité : car un astre n'a point de voile<sup>4</sup>.

## 28

Tu te rappelles comment Socrate s'était couvert d'une peau de mouton, un jour que Xanthippe lui avait pris son manteau pour sortir, et ce qu'il dit à ses disciples confus, qui allaient se retirer en le voyant dans cet équipage.

## 29

Tu ne pourrais être un maître dans l'art d'écrire et de lire avant d'avoir eu toi-même des maîtres. De même, à plus forte raison, dans l'art de vivre.

## 30

« Tu es né esclave, tu n'as pas la parole<sup>5</sup>. »

1. [Conjecture de Gataker. Les manuscrits donnent Ἐφεσίων γράμματα, — et nous n'avons nulle idée de ce que pouvaient être les écrits — lois, versets ou maximes — du peuple, ou des prêtres, ou des sages d'Ephèse. Si éloignés que soient l'un de l'autre les mots Ἐφεσίων et Ἐπικουρείων, la correction de Gataker peut se recommander de plusieurs textes de Sénèque, qui attribuent la même prescription à Epicure. Cf. notamment *ad Lucilium*, 11 : « Aliquis vir bonus nobis eligendus est, ac semper ante oculos habendus, ut sic tanquam illo spectante vivamus, et omnia lanquam illo vidente faciamus. Hoc Epicurus praecepit. »]

2. [Cf. *supra* VII, 47, une pensée analogue, vraisemblablement empruntée à Platon.]

3. [Couat : « qui, par eux-mêmes et d'une manière égale, poursuivent sans cesse leur œuvre. » — Mais peut-on confondre κατὰ τὰ αὐτὰ et αὐτῶν καὶ αὐτὰ ?]

4. [Cf. le début du livre X : « quand donc seras-tu... nue, ô mon âme, et plus visible que le corps qui l'enveloppe ? »]

5. [Vers iambique, d'un auteur inconnu.]

## 31

« Et le rire fut dans mon cœur <sup>1</sup>. »

## 32

« Ils blâmeront la vertu en termes amers <sup>2</sup>. »

## 33

Chercher une figue pendant l'hiver est une folie; c'en est une aussi que de demander son enfant quand on ne peut plus l'avoir <sup>3</sup>.

## 34

En embrassant son enfant, il faut, dit Épictète, penser en soi-même : « Demain, peut-être, il sera mort <sup>4</sup>. » — Voilà des paroles de mauvais augure. — Pas le moins du monde, répond-il; elles ne font que désigner une action de la nature : sinon, il serait de mauvais augure de dire qu'on moissonne les épis.

35 <sup>5</sup>

Raisin vert, raisin mûr, raisin sec, tous ces mots indiquent des changements, non vers la non-existence, mais vers une autre existence que l'existence actuelle.

1. [*Odyssée*, IX, 413.]

2. [Vers dactylique d'un inconnu.]

3. [τοιούτος ὁ τὸ παιδίον ζητῶν, ὅτε οὐκ ἔτι δίδεται. — Couat : « que de vouloir un enfant à l'époque où l'on n'en peut plus avoir. » — Il n'y a aucune raison de supprimer devant παιδίον l'article τό, comme le demande Gataker. Il est, au contraire, garanti par le texte d'Épictète auquel Marc-Aurèle a emprunté cette pensée : οὕτω καὶ τὸν υἱὸν ποθῆς, ὅτε οὐ δέδοται σοι, ἴσθι ὅτι χειμῶνος σὺχον ἐπιποθεῖς (*Dissert.*, III, 24, 87). — On notera aussi, d'un texte à l'autre, la correspondance des mots οὐ δέδοται et οὐκ ἔτι δίδεται. Elle fixe le sens d'un passage de la pensée II, 2 (*supra*, p. 19, note 3), qui avait arrêté M. Couat.]

4. [Le texte d'Épictète (*ibid.*, III, 24, 88), comme celui de Marc-Aurèle, nous présente ici une seconde personne : ἀποθανῆ, et non une troisième. Mais en disant : « tu mourras demain, » ce n'est pas à lui-même que le père pense, c'est au fils qu'il embrasse. Les mots qui suivent, dans Épictète, ne permettent pas d'en douter : τῷ φίλῳ ὡσαύτως· Αὐρίον ἀποδημήσεις ἢ σὺ ἢ ἐγώ.]

5. [Les manuscrits ne séparent pas cet article du précédent. — Dans Épictète, la comparaison du raisin suit immédiatement celle de la moisson : mais si c'était une raison suffisante pour réunir ici encore deux images dont Marc-Aurèle a rompu le lien, il ne faudrait pas non plus séparer les pensées 33 et 34.]



## 36

Il n'y a pas de brigand qui puisse nous voler notre libre arbitre. C'est un mot d'Épictète <sup>1</sup>.

## 37

Il <sup>2</sup> disait qu'il fallait connaître l'art d'acquiescer [aux représentations sensibles] et conserver toute son attention en ce qui touche les tendances, pour qu'elles fussent accompagnées de réserves <sup>3</sup>, conformes au bien universel et proportionnées à la valeur des objets; s'abstenir absolument de tout désir et n'avoir jamais d'aversion pour rien de ce qui ne dépend pas de nous <sup>4</sup>.

## 38

Ce n'est pas pour la première chose venue, disait-il, que nous luttons, mais pour perdre ou conserver notre raison <sup>5</sup>.

## 39

Socrate disait : Que voulez-vous ? avoir des âmes d'êtres raisonnables ou d'êtres sans raison ? — D'êtres raisonnables. — De quels êtres raisonnables ? bons ou mauvais ? — Bons. — Pourquoi donc ne cherchez-vous pas à les acquérir ? — Parce que nous les avons. — Alors, pourquoi ces combats et ces disputes <sup>6</sup> ?

## LIVRE XII

## 1

Tous ces biens que tu désires et que tu cherches à atteindre par des détours, tu peux les avoir dès maintenant, si tu n'es pas ton propre ennemi. Je veux dire si, laissant là tout le passé

1. [*Dissert.*, I, 18, 12. Sur le sens de προαίρεσις, cf. *supra* VIII, 56, en note.]

2. [Épictète.]

3. [Sur la συγκατάθεσις (« assentiment » ou « acquiescement »), cf. *supra* V, 10, 1<sup>re</sup> note; sur l'ὀρμή (« tendance »), III, 16, 3<sup>e</sup> note; sur l'ὑπεξίεσις (« réserve »), IV, 1, et V, 20.]

4. [Cf. *supra* VIII, 7.]

5. [Cf. *Dissert.*, I, 22, 17, sqq.]

6. [Nous ne savons à quoi rapporter cette citation.]

et te confiant pour l'avenir à la Providence, tu ne t'occupes que du présent et en disposes suivant la sainteté et la justice. Suivant la sainteté, afin d'aimer ton lot, car la nature l'a préparé pour toi et toi pour lui. Suivant la justice, afin de dire la vérité librement et sans ambages, afin d'agir selon la loi et selon la valeur des choses; afin de n'être arrêté ni par la méchanceté, ni par les jugements, ni par les paroles d'autrui, ni même par aucune sensation de la chair<sup>1</sup> qui t'enveloppe, car cela n'importe qu'à ce qui en souffre<sup>2</sup>. Si donc<sup>3</sup>, au moment quel qu'il soit où il faudra partir, il se trouve qu'oubliant tout le reste, tu as respecté [uniquement] ton principe directeur<sup>4</sup> et le Dieu<sup>5</sup> qui est en toi, et craint non point de cesser de vivre, mais plutôt de n'avoir jamais commencé à vivre conformément à la nature, tu seras un homme digne du monde qui t'a engendré<sup>6</sup>, tu cesseras d'être un étranger dans ta patrie<sup>7</sup>, tu ne regarderas plus avec étonnement les événements de chaque jour comme s'ils étaient inopinés<sup>8</sup>, tu ne seras plus suspendu à ceci ou à cela.

## 2

Dieu voit à nu toutes les âmes hors de leur vase matériel<sup>9</sup>, de l'écorce et des souillures qui les recouvrent. C'est par son intelligence seule qu'il les atteint, et il ne s'attache qu'à ce qui émane et descend de lui en elles. Si tu prends toi aussi cette habitude, tu supprimeras en toi toute cause de tourment. Celui qui ne cesse de voir<sup>10</sup> la chair qui l'entoure, de fixer son regard

1. [Sur l'attribution de la sensation au corps, cf. *supra* V, 26, avant-dernière note.]

2. [Cf. *supra* VII, 16, note 3.]

3. [Couat : « Si, au moment où tu seras près du départ, oubliant tout le reste, tu respectes ton principe directeur et le Dieu qui est en toi, si tu crains... » — Je considère comme nécessaire la lecture de M. Rendall, qui au subjonctif γίνῃ substitue l'indicatif γίνῃ, seul correct après ὅτε δήποτε. Dès lors, on ne peut éviter de tenir compte dans la traduction de la succession des passés τιμήσῃς et φοβήσῃς (« tu as respecté... », « tu as craint... ») au présent γίνῃ.]

4. [Couat : « ta conscience. »]

5. [Cf. *infra* XII, 26 : ὁ ἐκάστων νοῦς θεός.]

6. [Cf. *supra* IV, 14, note 2, p. 56 et 57.]

7. [Couat : « un étranger sans patrie. » — Cf. *supra* IV, 29.]

8. [Cf. *supra* VII, 1, derniers mots; IX, 14; *infra* XII, 13, etc.]

9. [Couat : « hors de l'enveloppe de matière. » — Cf. *infra* XII, 8, 1<sup>re</sup> note.]

10. [ὁ μὴ... ὄρων. M. Couat admet ici, après Morus, la suppression de la négation. On peut la conserver, à condition de regarder la phrase comme interrogative : c'est le parti qu'a pris M. Stich dans sa seconde édition. Le sens qu'il obtient ainsi (« Celui

sur l'habit, la maison, la renommée, sur tout<sup>1</sup> ce qui n'est qu'enveloppe et mise en scène, sera toujours préoccupé.

## 3

Tu es composé de trois parties : le corps, le souffle, la raison<sup>2</sup>. Les deux premières ne t'appartiennent qu'en ce sens qu'il faut t'en occuper ; la troisième seule est véritablement tienne. Écarte donc de toi-même, je veux dire de ta pensée, tout ce que font ou disent les autres<sup>3</sup>, tout ce que tu as fait ou dit toi-même, tout ce que tu redoutes pour l'avenir, tout ce qui te vient du corps<sup>4</sup> qui t'enveloppe ou du souffle que la nature t'a donné avec le reste<sup>5</sup>, mais non de ton libre arbitre<sup>6</sup>, tout ce que roule le tourbillon extérieur qui t'environne, afin que ta force intelligente<sup>7</sup>, détachée de la fatalité, pure et libre,

qui n'a pas les yeux fixés sur la chair qui l'entoure... sera-t-il toujours préoccupé? ») diffère peu de celui que donne la correction de Morus. Il est vrai qu'on admettra difficilement, dans ce cas, l'omission de la négation devant le second participe (έ... μή... όρών, ή ποώ γε... θεώμενος, au lieu de μή θεώμενος), et qu'on pourra aussi s'étonner que le verbe άσχολήσειται, étant interrogatif, ne soit pas précédé de la particule μήτι.]

1. [Couat : « sur tout cet appareil extérieur de la vie. » — Les deux mots περιβολή και σκηνήν résumant très nettement l'énumération qui précède : le sens de σκηνήν ne peut nous arrêter, et la conjecture de Coraï, σκευήν, paraît inutile.]

2. [Couat : « l'esprit. » — Cf. *supra* V, 33, note finale, et, à l'Appendice, la 1<sup>re</sup> note de la pensée III, 16.]

3. [Cf. *supra* III, 4, note 8.]

4. [En vertu de la « sympathie » naturelle du corps et de l'âme. Cf. *supra* V, 26, 4<sup>e</sup> note.]

5. [Couat : « ou du souffle qui est né avec lui. » — Nous avons vu (*supra* V, 33, note finale) que, pour certains Stoïciens, les mots πνεύμα συμυές désignaient l'âme : il est certain que τώ σώματι (le corps) est le régime sous-entendu de cette expression. Quand d'autres Stoïciens, distinguant déjà sans doute l'âme animale de l'âme vivante, ont reconnu en nous (*ibid.*), outre le corps, un πνεύμα συμυές et une άναθυμίασις, il n'est pas sûr que, dans leur pensée, le régime de συμυές n'ait pas changé : pourquoi ne serait-ce pas aussi bien άναθυμίασις que σώματι? Ici, il me semble plus naturel d'attribuer à σύμυτον le même complément qu'au participe voisin qui qualifie σωματίου : σοι, c'est-à-dire « la raison ». En tout cas, il est incontestable qu'ici le souffle est nettement opposé au principe dirigeant, et que Marc-Aurèle lui attribue, comme au corps, certaines sensations. Ce n'est pas pour nous une nouveauté. Cf. *supra* IV, 3, 5<sup>e</sup> note.]

6. [Couat : « mais qui ne dépend pas de toi. » — Ces mots traduisent exactement ceux qui achèvent, dans Marc-Aurèle, l'article V, 33, que je viens de rappeler : μήτε έπι σοί. A vrai dire, la différence de sens qui peut séparer cette expression du mot que nous rencontrons ici, άπροαίρετα, est imperceptible. Pour l'interprétation de ce dernier, je me suis conformé à la traduction que M. Couat lui-même a donnée (*supra* VIII, 56) de προαιρετικόν.]

7. [Couat : « ta puissance spirituelle. » — J'ai préféré la traduction que M. Couat lui-même donne ailleurs des mêmes mots grecs (VIII, 54), et qu'à la revision de son manuscrit il eût sans doute reprise ici. Sur le sens de δύναμις, — force de la nature ou faculté de l'âme, — cf. *supra* X, 26, note finale.]

puisse vivre par elle-même en agissant selon la justice, en voulant les événements qui lui arrivent, en disant la vérité<sup>1</sup>; écarte, dis-je, de ce principe qui te dirige<sup>2</sup> les passions qui lui viennent de certains attachements<sup>3</sup>, et l'idée du temps futur ou le souvenir du passé; rends-toi pareil à la sphère d'Empédocle, « sphère parfaitement ronde, heureuse et fière de sa stabilité; » ne te soucie de vivre que l'instant où tu vis, c'est-à-dire l'instant présent, et tu pourras passer tout le temps qui te reste jusqu'à la mort noblement, dans la paix morale<sup>4</sup>, en souriant à ton génie.

## 4

Je me suis souvent demandé avec étonnement pourquoi chacun de nous s'aime plus que tous les autres et attache cependant moins de prix à son propre jugement sur soi-même qu'à celui des autres. Il est certain que si un Dieu ou un maître sage venait nous ordonner de ne jamais rien concevoir ni rien penser en nous-mêmes, sans aussitôt l'exprimer au dehors, le crier même<sup>5</sup>, nous ne le supporterions pas un seul

1. [Cf. *passim*, et notamment XII, 1.]

2. [Couat : « cette conscience que tu sens en toi. » — J'ai rétabli ici la traduction qui a été presque partout admise d'ἡγεμονιζόν. Nous ne pouvons plus être surpris par les mots « principe dirigeant ». La première phrase de la pensée établit nettement que ce principe n'est autre que la raison.]

3. [Couat : « les passions qui s'attachent à lui. » — Un signe marginal condamne, d'ailleurs, cette traduction, qui n'exprime guère que la moitié du texte grec : τὰ προσσηρητημένα ἐκ προσπαθείας. J'ai dû désespérer, à mon tour, de le traduire succinctement et avec fidélité. Dans προσπάθεια, il était nécessaire de tenir compte du préfixe. Ce mot ne désigne pas ici une passion quelconque, c'est-à-dire un mouvement de l'âme immodéré ou déraisonnable (*supra* III, 16, 3<sup>e</sup> note), mais une *inclination* déraisonnable *pour certaine chose*. Quand notre corps est l'objet de cette inclination, la solidarité qu'elle établit entre l'âme et le corps, et qui n'est que l'asservissement de l'âme à ce dernier, peut s'appeler συμπάθεια (VII, 66, note finale, rectifiée aux *Addenda*). A la dernière phrase de l'article V, 1, on a rencontré le verbe προσπαθεῖν : l'objet du penchant qu'il désigne est une chose extérieure. Or, de tels mouvements du principe directeur peuvent engendrer en nous des passions « adventices » (προσσηρητημένα) : la haine pour qui nous empêche de les satisfaire, la colère, enfin l'impiété (*supra* IX, 1). C'est de ces tares ou de ces servitudes morales qu'il est question ici.]

4. [Couat : « tranquillement, noblement. » — Pour préciser le sens d'ἀταράκτως (cf. *supra* IX, 31, 1<sup>re</sup> note), j'ai dû intervertir, en traduisant, l'ordre des mots du texte grec.]

5. [Couat : « de ne jamais rien penser en nous-mêmes sans l'exprimer au dehors aussitôt après l'avoir conçu. » — Ces deux variantes traduisent respectivement la conjecture de Reiske et de Nauck, γεγωνίσκων, et le texte de la vulgate, γινώσκων, qui n'est, d'ailleurs, pas celui de nos manuscrits. Voir, sur l'ensemble du passage, l'apparat critique de M. Stich, dont la restitution me paraît presque assurée.]

jour. Il est donc vrai que nous appréhendons l'opinion du voisin sur nous-mêmes plus que la nôtre.

## 5

Comment les Dieux, qui ont tout ordonné avec sagesse et avec bonté, ont-ils seulement oublié le point que voici? Il y a des hommes que leurs vertus ont comme liés par autant de contrats avec la divinité, et qui sont entrés dans l'intimité des Dieux par leurs actions saintes et pieuses. Cependant, une fois morts, ils ne reviennent plus à l'existence, et leurs âmes sont éteintes pour toujours. Puisque ces choses sont, sache bien que, s'il avait fallu qu'elles fussent autrement, les Dieux les auraient faites autrement. Si cela avait été juste, cela aurait aussi été possible; si cela avait été conforme à la nature, la nature y aurait consenti<sup>1</sup>. Mais si cela n'est pas, — et cela n'est pas, en effet<sup>2</sup>, — tu dois croire qu'il ne fallait pas que cela fût. Tu vois bien toi-même qu'en adressant aux Dieux cette réclamation tu les fais juges de ta cause<sup>3</sup>. Mais nous ne discuterions pas ainsi avec les Dieux s'ils n'étaient pas très bons et très justes. Et s'ils le sont, ils n'ont pas pu, injustement et sans raison, négliger quelque point dans l'ordre du monde.

## 6

Exerce-toi même à ce que tu désespères d'accomplir. La main gauche, inhabile pour tout le reste parce qu'elle n'en a pas l'habitude, tient les rênes avec plus de vigueur que la main droite parce qu'elle y est habituée.

## 7

Rappelle-toi dans quel état du corps et de l'âme la mort

1. [Littéralement : « l'aurait apporté. » Sur l'emploi à la fois vulgaire et philosophique du verbe φέρειν, voir la seconde partie de la pensée V, 8.]

2. [εἴπερ οὐχ οὕτως ἔχει. La négation employée (οὐ et non μή) me semble fixer ici la valeur de εἴπερ. Je n'hésite pas à donner à cette conjonction le sens de « puisque », et, par suite, à soutenir contre les autres la traduction de M. Couat (Pierron : « confirme-toi par cette considération même. » Renan, de même, — *Marc-Aurèle*<sup>6</sup>, p. 268. Michaut : « de ce qu'il n'en est pas ainsi — si toutefois il n'en est pas ainsi — persuade-toi... »). Ici, Marc-Aurèle a bien fait son choix entre l'hypothèse de la « survivance » et celle de l'« extinction » (cf. *supra* IV, 21, 1<sup>re</sup> et dernière notes, la première reportée à l'Appendice). Il s'est, comme le dit Renan lui-même (*ibid.*), « complètement mortifié » et résigné à « la colossale iniquité de la mort ».]

3. [Var. : « tu plaides auprès d'eux. »]

doit nous prendre; la brièveté de la vie, l'immensité de la durée derrière et devant nous, l'infirmité de toute matière.

## 8

Il faut voir le principe<sup>1</sup> dépouillé de son écorce, et le but de toute action<sup>2</sup>; ce que c'est que la douleur, le plaisir, la mort, la gloire; comment on est soi-même cause de ses ennuis; comment aucun homme ne peut être empêché d'agir par un autre homme<sup>3</sup>; que tout est dans notre jugement<sup>4</sup>.

## 9

Dans le maniement des dogmes<sup>5</sup>, il faut imiter l'athlète qui concourt pour le pancrace et non le gladiateur; celui-ci laisse tomber l'épée dont il se sert, et il est tué; l'autre a toujours son poing, et il lui suffit de le fermer<sup>6</sup>.

## 10

Il faut considérer la nature des choses en en distinguant la matière, le principe efficient et formel, la fin<sup>7</sup>.

## 11

Quel pouvoir que celui de l'homme! Il est libre de ne faire que ce que Dieu doit approuver et d'accepter tout ce que Dieu lui envoie<sup>8</sup>.

1. [Couat: « les causes dépouillées de leur écorce. » — Pour le sens du mot αἰτιώδη, qui est traduit ici par « principes », cf. *supra* IX, 31, 2<sup>e</sup> note, et IV, 21, dernière note. On trouvera précisée au même endroit l'opposition de ce terme au terme ἀναφορά (la fin) et à l'idée de la matière qu'exprime ici le mot φλοιός (proprement: « l'écorce » ou « l'enveloppe »). A la pensée 2 de ce livre XII, cette « écorce » s'appelle aussi un « vase ». Elle est impure; c'est le corps. Je ne doute point que le principe dont il est question ici, principe intérieur, principe d'action, ne soit notre âme. Partout dans les *Pensées*, sauf en un seul endroit (III, 11), l'épithète γυμνός qualifie les âmes. Au surplus, cf. une longue note à la 23<sup>e</sup> pensée du livre V.]

2. [Couat: « les rapports des actions. » — Plus loin, Aug. Couat lui-même traduira ἀναφορά par « le but ». Cf. § 10, 17, 18 et 20.]

3. [Cf. *supra* V, 34; XI, 36; VIII, 56, etc.]

4. [Cf. *supra* II, 15.]

5. [Couat: « des principes. »]

6. [Couat: « l'autre peut porter sans cesse son bras partout, et il n'a besoin que de s'en couvrir. » — Les mots que nous n'interprétons pas de même sont les suivants: συστρέψαι τὴν χεῖρα.]

7. [Couat: « leur matière, leur cause; leur but. » Cf. *supra* IV, 21, note finale; VII, 4, note 2; XII, 8, 1<sup>re</sup> note, etc.]

8. [Cf. *supra* V, 10, note finale, rectifiée aux *Addenda*; XI, 20, note finale.]

## 12

Ne blâmons pas les Dieux de ce qui arrive dans l'ordre de la nature; ils ne se trompent, en effet, ni volontairement ni involontairement. Ne blâmons pas non plus les hommes, car ils ne se trompent jamais que malgré eux<sup>1</sup>. Conséquemment, ne blâmons personne.

## 13

Comme il est ridicule et naïf de s'étonner de quoi que ce soit qui arrive dans la vie!

## 14

Ou une nécessité fatale, un ordre immuable, ou une Providence que l'on peut fléchir, ou un chaos produit par le hasard et sans direction<sup>2</sup>. Si c'est une nécessité immuable qui mène le monde, pourquoi lui résister? Si c'est une Providence accessible aux prières, rends-toi digne du secours divin. S'il n'y a qu'un chaos sans direction, réjouis-toi d'avoir en toi-même une raison<sup>3</sup> pour te guider au milieu d'un tel tourbillon. Et si ce tourbillon t'emporte à la dérive, qu'il emporte ta chair, ton souffle, et tout le reste<sup>4</sup>: il ne pourra pas du moins emporter ta raison.

## 15

[Quoi!] La flamme d'un flambeau brille jusqu'à ce qu'il soit éteint et ne perd rien de son éclat; et la vérité, la justice, la tempérance<sup>5</sup> qui sont en toi s'éteindraient avant toi<sup>6</sup>!

1. [Cf. *supra*, page 48, note 2; page 164, note 1; page 236, note 3, etc.]

2. [Cf. *supra* IX, 28; VII, 75, et la note, rectifiée aux *Addenda*. La troisième hypothèse est épicurienne. Les deux autres sont stoïciennes. C'est dire que la nécessité « fatale » dont il est question d'abord est une nécessité logique et raisonnée. — Cf. *supra* II, 3, note finale.]

3. [Couat : « intelligence. »]

4. [Sur cette analyse de l'homme, cf. *supra* XII, 3, et V, 33, note finale.]

5. [Couat : « la sagesse. » — Cf. *supra* III, 6, 1<sup>re</sup> note.]

6. [Couat : « pourquoi la vérité... s'éteindraient-elles avant toi? » — Au début de la pensée, j'ai adopté la correction, demandée par Coraï, de  $\tilde{\nu}$  en  $\tilde{\nu}$  ( $\tilde{\nu}$  ne signifiant rien), et c'est cette correction que j'ai traduite. Renan (*Marc-Aurèle*<sup>6</sup>, 269-270) a donné le même mouvement à sa traduction de cet article. A la fin, il a commis une erreur étrange, en négligeant le premier préfixe de  $\pi\rho\omicron\alpha\pi\omicron\sigma\delta\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\iota\alpha\iota$ . Il écrit : « s'éteindraient avec toi, » et voit dans cette pensée la preuve morale de l'immortalité.]

## 16

Si tel homme te fait l'impression d'avoir<sup>1</sup> commis une faute, dis-toi : « Sais-je si c'est une faute? », et, si c'en est une, dis-toi qu'il s'est condamné lui-même et que c'est comme s'il s'était déchiré les yeux<sup>2</sup>.

Celui qui ne veut pas que le méchant commette de mauvaises actions est comme celui qui ne veut pas que les fruits du figuier contiennent du suc<sup>3</sup>, que les petits enfants vagissent, que le cheval hennisse, et pareillement pour toutes les autres choses nécessaires. Que peut-il faire, en effet, avec une telle disposition? Si tu as assez d'ardeur, c'est cette disposition qu'il faut guérir<sup>4</sup>.

17<sup>5</sup>

Si cette action ne convient pas, ne la fais pas; si cette parole n'est pas vraie, ne la dis pas. Que ton âme soit au moins capable de se détourner<sup>6</sup>.

## 18

Voir toujours et à fond<sup>7</sup> la nature de ce qui a fait sur toi une impression, l'examiner dans tous ses détails, en distinguant le principe efficient et formel, la matière, la fin<sup>8</sup>, le temps où il faudra que cette chose cesse.

1. [Couat : « à propos de quelqu'un qui te fait concevoir l'idée qu'il a... »]

2. [C'est le supplice que s'inflige OEdipe. Cf. *supra* IX, 4 : « Celui qui commet une faute la commet envers lui-même. »]

3. [Cf. *supra* IV, 6.]

4. [Renan (*Marc-Aurèle*<sup>6</sup>, p. 472) trouve qu'ici « la bonté est exagérée jusqu'à la fausseté. »]

5. [Il paraît naturel de séparer les deux pensées qui suivent, bien que les manuscrits ne nous y autorisent pas. La seconde, du moins, se suffirait à elle-même et formerait un tout. Mais comment interpréter les derniers mots de la première, que Casaubon a conservés intacts : ἡ γὰρ ὀργὴ σου ἔστω? — J'ai lu et traduit : ἡ γ' ἀφορμὴ σου ἔστω. Rien de plus vraisemblable que la confusion du P et du Φ. Le sens que je donne ici à ἀφορμὴ, pour être étranger à l'usage de Marc-Aurèle, n'en est pas moins le sens stoïcien du mot (cf. *supra*, p. 184, note 1).]

6. [Entendez : « de se détourner du mal, si elle ne l'est pas de se porter résolument vers le bien. »]

7. [M. Couat semble avoir lu, en réunissant les deux pensées : ἡ γὰρ ὀργὴ σου τίς ἐστίν εἰς τὸ πᾶν ἀεὶ ὄρᾳν. Il traduit : « Il faut, à propos de toute chose, considérer la tendance qui te pousse, chercher la nature... » Un point d'interrogation est, d'ailleurs, en marge de ce passage.]

8. [Couat : « la cause, la matière, le but. » Cf. *supra* III, 11; VIII, 11; XII, 10, etc.]



## 19

Ne sens-tu pas, enfin, que tu as en toi-même quelque chose de meilleur et de plus divin que ce qui cause tes passions et te fait mouvoir tout d'une pièce comme une marionnette<sup>1</sup>? Qu'est devenue en ce moment ma pensée<sup>2</sup>? Est-elle de la crainte, des soupçons, du désir, ou quelque chose de semblable?

## 20

En premier lieu, ne jamais agir au hasard et sans but. En second lieu, n'avoir jamais d'autre fin que le bien universel.

## 21

Rappelle-toi que bientôt tu ne seras plus rien, [ni toi,] ni aucune des choses que tu vois, ni aucun des hommes qui vivent en ce moment. Toutes choses sont nées pour changer, s'altérer et disparaître, afin que d'autres choses, toujours renouvelées, naissent à leur place.

## 22

Tout est dans le jugement, et le jugement dépend de toi. Supprime<sup>3</sup> donc, quand tu le voudras, ton jugement, et pareil au matelot qui a doublé un cap, tu trouveras le calme, l'immobilité et un port sans tempête.

## 23

Une action quelconque, qui a pris fin en temps opportun, ne reçoit aucun dommage par le fait qu'elle a pris fin. Celui qui l'a accomplie ne reçoit non plus aucun dommage par le fait qu'elle est finie. De même la vie<sup>4</sup>, qui est l'ensemble de nos actions, quand elle prend fin en temps opportun, ne reçoit aucun dommage par le fait qu'elle a pris fin, pas plus que n'en pâtit celui qui en temps opportun interrompt cette suite

1. [Couat : « et t'agite. » — Cf. *supra* VII, 3, 2<sup>e</sup> note; II, 2, dernière phrase, rectifiée aux *Addenda*.]

2. [Cf. *supra* V, 11; X, 24.]

3. [Var. : « suspendis. » — Cf. *supra* XII, 8, derniers mots; II, 15, etc.]

4. [Cf. *supra* IX, 21.]

d'actions <sup>1</sup>. Ce moment opportun et ce terme sont fixés par la nature, par notre nature particulière dans le cas où nous mourons de vieillesse, et dans tous les cas par la nature universelle <sup>2</sup>. Le changement des parties qui la composent maintient, en effet, l'univers dans sa fraîcheur et dans sa force; et tout ce qui est utile à l'univers ne saurait être mauvais ni hors de saison <sup>3</sup>. Ainsi la fin de la vie n'est un mal pour aucun de nous, puisqu'elle ne comporte aucune déchéance [morale], qu'elle ne dépend point de nous et qu'elle n'est pas contraire à la solidarité universelle. Au contraire, elle est un bien pour nous, puisqu'elle est opportune, utile à l'univers et conforme à ses lois <sup>4</sup>. Car il porte Dieu en lui-même <sup>5</sup>, celui dont la pensée se porte aux mêmes fins et par les mêmes voies que Dieu <sup>6</sup>.

## 24

Aie toujours présentes à l'esprit ces trois règles. A propos de chacune de tes actions, te demander si tu as agi au hasard <sup>7</sup> ou autrement que ne l'aurait fait la justice elle-même; à propos des accidents extérieurs, réfléchir qu'ils arrivent par hasard ou par l'effet de la Providence: or, il n'y a pas à blâmer le hasard ni à se plaindre de la Providence. Deuxièmement, voir ce qu'est chaque être depuis qu'il est à l'état de germe jusqu'au moment où il vit, et depuis le moment où il vit jusqu'à celui où il expire <sup>8</sup>, de quels éléments il est composé et en quels éléments il se dissout. Troisièmement, te dire que si, enlevé tout à coup dans les airs, tu pouvais de là <sup>9</sup> contempler l'humana-

1. [Couat: « pas plus que celui qui est arrivé au terme de cette suite d'actions n'est par ce fait maltraité. » — J'ai préféré à ces mots une traduction plus littérale; mais, pas plus qu'Aug. Couat, je ne verrais dans ce passage ce qu'y a découvert Barthélemy-Saint-Hilaire: une justification du suicide. Comment, en effet, accorder une interprétation si étroite avec la phrase qui suit immédiatement?]

2. [Sur la distinction et l'accord des deux natures, cf. *supra* V, 3, note finale.]

3. [Compléter ainsi la pensée de Marc-Aurèle: « ne saurait être pour l'individu ni mauvais ni hors de saison. » Cf. *supra* IV, 23; X, 20, et la note.]

4. [συνερόν και συνερόμενον. Cf. *supra* III, 4 (συνερόεται τε και συνερόεται) et la dernière note à cette pensée.]

5. [Ou: « il est porté par Dieu même. »]

6. [Couat: « C'est être inspiré de Dieu que d'avoir les mêmes inspirations que lui et d'aspirer par la pensée aux mêmes fins. »]

7. [Couat: « sans raison. » — Cf. *supra* XII, 20.]

8. [Sur l'évolution du germe humain, cf. *supra* V, 26, et les notes.]

9. [Cf. *supra* VII, 48, et IX, 30.]

nité et la variété des choses, tu mépriserais les hommes en voyant quelle quantité d'êtres habitent autour d'eux, dans l'air et dans l'éther; ajouter que chaque fois que tu t'élèverais ainsi, tu ne verrais jamais que les mêmes choses, la même [uniformité] et la même brièveté. Et voilà de quoi l'on s'enorgueillit!

## 25

Éloigne de toi ton jugement et tu es sauvé. Or, qui peut l'empêcher de l'éloigner?

## 26

Lorsque quelque chose te fâche, tu oublies que tout arrive conformément à la nature universelle, que les fautes commises en dehors de toi ne te touchent pas<sup>1</sup>, et, en outre, que tout a toujours été ainsi, et le sera et l'est actuellement [partout]<sup>2</sup>; tu oublies quels liens de parenté rattachent tous les hommes à toute la race humaine, car ils participent tous, non au même sang ni au même germe, mais à la même intelligence<sup>3</sup>. Tu oublies encore que la raison<sup>4</sup> de chacun est Dieu et émane de la divinité, que rien n'appartient en propre à personne, mais que l'enfant, que le corps, que l'âme même de chacun de nous<sup>5</sup> viennent de Dieu; que tout est dans notre jugement<sup>6</sup>; qu'enfin chacun ne vit que le moment présent et ne perd que ce moment<sup>7</sup>.

## 27

Repasse sans cesse dans ta mémoire le souvenir de ceux qui se sont emportés violemment pour quoi que ce soit, de ceux qui se sont signalés par une grande gloire, de grands malheurs, de grandes inimitiés ou par une fortune quelconque, et demande-toi : Qu'est maintenant devenu tout cela? De la fumée, de la cendre, une légende, ou pas même une

1. [Cf. *supra* IX, 38.]

2. [Cf. *supra* VI, 46; XI, 1; XII, 24, etc.]

3. [Cf. *supra* IV, 4; VIII, 54.]

4. [Couat : « l'intelligence. »]

5. [Couat : « que l'enfant de chacun de nous, et son corps, et son âme même. » — En modifiant cette traduction, je n'ai voulu qu'éviter l'amphibologie.]

6. [Cf. *supra* II, 15; XII, 8, 22, etc.]

7. [Cf. *supra* II, 14, et la note finale.]

légende. Représente-toi à la fois tous ces exemples : Fabius Catullinus dans son champ, Lucius Lupus dans ses jardins, Stertinius à Baies, Tibère à Caprée, Vélius Rufus<sup>1</sup>, bref tous les efforts de la présomption humaine vers un but quelconque, et vois la puéride vanité de<sup>2</sup> tous ces efforts. Combien n'est-il pas plus philosophique d'user de la matière qui nous est donnée pour devenir justes, tempérants<sup>3</sup>, pour suivre les Dieux avec simplicité, car l'orgueil que l'on conçoit de son humilité est de tous le plus déplaisant!

## 28

A ceux qui te demandent : « Pour honorer les Dieux comme tu le fais, où les as-tu vus, et qu'est-ce qui t'a convaincu de leur existence? » réponds : « D'abord, ils sont visibles; et puis, sans avoir jamais vu mon âme, je l'honore néanmoins. De même, je reconnais l'existence des Dieux par l'expérience que je fais à chaque instant de leur puissance, et, par suite, je les vénère. »

## 29

Voici qui nous sauvera dans notre vie : voir à fond la nature<sup>4</sup> de chaque chose, sa matière, son principe efficient et formel<sup>5</sup>, pratiquer la justice de toute son âme et ne dire que la vérité. Que reste-t-il après cela que de jouir de la vie, en ajoutant l'une à l'autre nos bonnes actions, de façon à ne laisser entre elles que le plus petit intervalle possible?

## 30

La lumière du soleil<sup>6</sup> est une, bien qu'elle soit divisée par des murs, des montagnes et mille autres objets. La matière commune<sup>7</sup> est une, bien qu'elle soit divisée entre une mul-

1. [Catullinus fut consul sous Hadrien; Stertinius, général sous Tibère. Nous ne connaissons ni Lupus ni Rufus.]

2. [Couat : « ce que valaient tous ces efforts. » — Voir, au début de l'article IX, 29, la même opposition des mots εὐτελές et φιλοσόφως.]

3. [Var. : « sages. » — Cf. *supra* XII, 15.]

4. [Cf. une expression plus complète de la même idée, *supra* III, 11, 2<sup>e</sup> note.]

5. [Couat : « sa cause. » — Cf. *supra* IV, 21, note finale.]

6. [Cf. *supra* VIII, 57, et IX, 8.]

7. [Couat : « la substance universelle... » — La *matière commune* (οὐσία κοινή, ou ἄπειρος ὕλη : cf. Zeller, *Phil. der Gr.*, III<sup>3</sup>, p. 130, note 2), c'est la matière encore indéterminée.]

titude de corps individuels<sup>1</sup>. L'âme est une, bien qu'elle se divise entre des natures<sup>2</sup> innombrables par autant de déterminations<sup>3</sup>. L'âme raisonnable est une, bien qu'elle paraisse également divisée. Dans les choses<sup>4</sup> que je viens d'énumérer<sup>5</sup>, tout ce qui n'est pas la pensée, par exemple le souffle et la matière inerte<sup>6</sup>, est dépourvu de sentiment<sup>7</sup>, et étranger aux parties semblables<sup>8</sup>, bien que celles-ci rentrent dans la même unité<sup>9</sup>, et que la pesanteur les entraîne dans le même

1. [Couat : « qui s'en approprient chacun une partie. » — Sur le sens des mots *ἕνωσις ποιόν*, cf. *supra* IX, 25, en note.]

2. [Sur le sens propre des mots « âme » et « nature », cf. *supra* VI, 14, 2<sup>e</sup> note. — Sur l'opposition de l'« âme » à l'« âme raisonnable », III, 16, 1<sup>re</sup> note, reportée à l'Appendice. — Voir *supra* IX, 8, un développement analogue.]

3. [Couat : « où elle prend une figure déterminée. »]

4. [Couat : « Dans les choses que je viens d'énumérer, toutes les autres parties, telles que le souffle et ce qui le supporte, sont dépourvues de sentiment et sans relations les unes avec les autres, bien que maintenues ensemble par l'intelligence et par l'action de la pesanteur. » — Voir les notes suivantes.]

5. [Les murs, les montagnes et choses semblables, — les corps, — la « nature » propre de chaque chose, — enfin les diverses âmes raisonnables dont la phrase précédente éveille l'idée, sans l'exprimer, — voilà ce que semblent représenter les mots *τῶν εἰρημένων*. Comme, en fait, le corps, la nature, l'âme raisonnable ne sont jamais que les éléments ou les parties d'un être, il est difficile de ne pas faire équivaloir τὰ... ἄλλα μέρη τῶν εἰρημένων à τὰ... ἄλλα τῶν εἰρημένων μερῶν, c'est-à-dire de ne pas considérer τῶν εἰρημένων comme un génitif partitif. Peut-être aussi τῶν εἰρημένων représente-t-il *φῶς*, *οὐσία*, *ψυχή*, et aurait-on le droit d'entendre à la lettre par les premiers mots de la phrase en question « les diverses parties de la lumière unique, de la matière unique et de l'âme unique », à l'exclusion de celles de l'« unique raison ». Mais on reconnaîtra qu'en ce cas il eût été plus simple et plus clair, d'écrire τὰ... μέρη τῶν ἄλλων εἰρημένων que τὰ... ἄλλα μέρη τῶν εἰρημένων.]

6. [Sur le sens du mot *ὑποκείμενον*, cf. *supra*, p. 105, note 2.]

7. [L'« ἀναισθητός » a ici le même sens qu'à la pensée X, 8 : τὸ γὰρ ἔτι τοιοῦτον εἶναι, ... λίαν ἐστὶν ἀναισθήτου καὶ φιλοψύχου. L'attribution constante, dans les *Pensées* (*supra* V, 26, avant-dernière note), de la sensation au « corps » ou au « souffle » empêchait de traduire ici ἀναισθητός par « insensible ».]

8. [J'ai ajouté dans la traduction le mot « semblables », qui n'est pas exprimé en grec, pour préciser le sens de ce passage. Si l'on peut être embarrassé (voir trois notes plus haut) pour expliquer isolément les mots *μέρη* et *εἰρημένων*, l'expression τὰ ἄλλα μέρη τῶν εἰρημένων est en somme assez nette, grâce aux exemples qui suivent (*πνεύματα καὶ ὑποκείμενα*). De quelque manière qu'on en rende compte, il ne me semble pas douteux qu'il faille entendre par les mots τὰ ἄλλα μέρη κτλ. les parties de matière inerte et les souffles qui entrent dans la composition des êtres ou des choses. Ce sont ces parties de matière et ces souffles qui sont, nous dit Marc-Aurèle, « étrangers les uns aux autres. » Or ceci peut s'entendre de deux façons : ou bien, l'auteur a voulu dire que dans le même vivant le souffle est sans rapports avec le corps ; ou bien que le souffle de Dion est aussi étranger au souffle de Théon que le corps de Platon est indépendant du corps d'Euripide. De ces deux explications, une seule est d'accord avec la doctrine de Marc-Aurèle, avec le bon sens et avec le contexte. Il est sûr qu'ici ἀνοικείωτατα ἀλλήλοις s'oppose à ἐπι τοῦ ὁμόφυλον τείνεται qu'on rencontrera dans la dernière phrase.]

9. [Le texte des manuscrits, *κάκεινα τὸν νοῦν συνέχει*, est absurde. M. Couat avait admis la correction de Gataker, τὸ νοῦν. La lecture plus récente de M. Rendall, τὸ ἐνοῦν, que j'ai traduite, rappelle très heureusement à la fin de la pensée l'idée exprimée au début de chacune des quatre premières phrases par les mots *ἐν* et *μία*. —

sens<sup>1</sup>. Au contraire, la pensée tend naturellement vers ce qui est de même origine qu'elle, et s'y attache, sans que cette sympathie et cette union<sup>2</sup> rencontrent aucun obstacle.

## 31

Que demandes-tu? Prolonger ta vie? Tu demandes donc de sentir, de désirer, de grandir, puis de dégénérer<sup>3</sup>, de parler, de penser? Qu'y a-t-il dans tout cela qui paraisse désirable? S'il est facile de mépriser chacun de ces [prétendus] avantages, cherche donc le bien suprême<sup>4</sup>, qui est de suivre la raison et Dieu. Mais il est contradictoire de mépriser ces choses<sup>5</sup> et de gémir lorsque la mort nous en prive.

## 32

Quelle faible partie de la durée infinie et insondable a été attribuée à chacun de nous! Elle s'évanouit bien vite dans l'éternité. Et quelle petite partie de toute la matière! Et quelle petite partie de l'âme universelle! Et sur quel grain de la terre tout entière rampent tes pas<sup>6</sup>! Réfléchis à tout cela, et ne t' imagine pas qu'il y ait rien de grand, si ce n'est d'agir suivant la nature et de supporter ce que t'apporte la nature universelle.

Sur le sens de *συνέχειν*, cf. *supra* VI, 14, 2<sup>e</sup> note, fin. En général, ce verbe est employé dans la définition des êtres individuels; mais, ici, Marc-Aurèle ne considère qu'un seul vivant, le monde.]

1. [Il y a ici une inexactitude, qu'on ne pense pas d'abord à reprocher à l'auteur, parce que, pour nous, il est établi que l'ascension des vapeurs dans l'air plus lourd est encore un effet de la pesanteur. Pour Marc-Aurèle, la force ascensionnelle des gaz est distincte de la pesanteur, à laquelle sont soumis les solides et les liquides (*supra* X, 26, fin; XI, 20, début). Il aurait donc dû les nommer ici toutes les deux.]

2. [Couat: « cette tendance à la solidarité. » — L'expression *κοινωνικὸν πᾶθος* est évidemment synonyme du mot *συμπάθεια*, employé et défini dans une pensée qu'il faut rapprocher de celle-ci (IX, 9, 6<sup>e</sup> note.)

3. [τὸ λήγειν ἀθίεζ. M. Rendall (*Journ. of Phil.*, XXIII, p. 160), qui corrige *λήγειν* en *λέγειν*, prétend retrouver ici l'énumération de toutes les facultés, sauf la « raison séminale » (cf. *supra*, p. 56, en note). Cette seule omission serait bien surprenante, et le rapprochement de *λέγειν* et de *φωνῆς χρῆσθαι*, quel que soit d'ailleurs le sens de *λέγειν*, me semble inadmissible. Je garde donc *λήγειν*, en avouant qu'on ne peut guère le comprendre sans en détourner légèrement le sens.]

4. [La liberté. Cf. *supra* VII, 67, derniers mots, et les autres textes cités dans la note correspondante.]

5. [Couat: « ces biens. » — En écrivant ici le verbe « mépriser », M. Couat indique qu'il a lu *ἀτιμάειν*, et non *τιμάειν*. Cette belle conjecture lève toutes les difficultés du passage. Il était invraisemblable que les pronoms *ταῦτα* et *αὐτῶν* exprimassent deux choses différentes.]

6. [Cf. *supra* IV 3 V, 24; VI, 36, etc.]

## 33

Comment se comporte le principe dirigeant de ton âme? Tout est là. Le reste, que tu le veuilles ou non, n'est que cadavre et fumée<sup>1</sup>.

## 34

Même ceux<sup>2</sup> qui considèrent le plaisir comme un bien et la douleur comme un mal ont cependant méprisé la mort<sup>3</sup>. Est-il rien qui puisse mieux nous encourager à la mépriser?

## 35

Celui qui pense que cela seul est bien<sup>4</sup> qui arrive en sa saison, et à qui il est indifférent d'avoir accompli plus ou moins d'actions conformément à la raison [droite], et d'avoir regardé le monde plus ou moins longtemps<sup>5</sup>, celui-là ne craint pas non plus la mort.

## 36

Homme, tu as été citoyen de cette grande cité : que t'importe de l'avoir été pendant cinq ans ou pendant trois ans? Tout ce qui est conforme à la loi est égal pour tous. Est-il donc si terrible d'être renvoyé de la cité, non par un tyran ni par un juge injuste, mais par la nature qui t'y avait introduit? C'est comme si un chorège<sup>6</sup> congédiait de la scène l'acteur qu'il y avait reçu! « Mais je n'ai pas joué les cinq actes de la pièce, je n'en ai joué que trois. — C'est vrai; mais,

1. [Cf. *supra* X, 31, note 3.]

2. [Couat : « Les philosophes qui... »]

3. [Couat : « ont cependant méprisé la douleur. Est-il rien qui puisse mieux nous encourager à mépriser la mort? » — Pierron : « Une chose peut... nous exciter au mépris de la mort... c'est qu'ils ont pourtant méprisé la volupté. » — Marc-Aurèle : πρὸς θανάτου καταφρόνησιν ἐνεργικώτατον, ὅτι καὶ οἱ τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν καὶ τὸν πόνον κακὸν κρίνοντες, ὁμῶς τούτου καταφρόνησαν. A quoi se rapporte τούτου? à ἀγαθόν, à πόνον ou à θανάτου?]

4. [Cf. *supra* IV, 23.]

5. [Cf. *supra* VI, 23; XI, 1, etc.; en dehors des *Pensées*, toute la lettre 93 de Sénèque à Lucilius, et Plutarque (*Comm. not.* 8 : ἀγαθὸν ὁ χρόνος οὐχ αὐξῆι προσγεγνημένος. Cette doctrine est opposée à celle d'Aristote. Elle est peut-être en contradiction, comme l'a noté Plutarque, avec une proposition de Chrysippe, considérant comme sans valeur un bonheur ou une sagesse d'un moment.)]

6. [Conjecture de Nauck : χορηγός pour στρατηγός.]

dans la vie, le drame tout entier n'a que trois actes. Celui qui en détermine la durée complète est celui qui a jadis fait le composé dont tu es formé et qui maintenant le dissout; tu n'es l'auteur de rien de tout cela.» Va-t'en donc de bonne grâce, puisque celui qui te congédie est bienveillant<sup>1</sup>.

1. [Le même mot ἵλαω; admet les deux sens de «souriant» et de «bienveillant». Cf., d'une part, II, 3; III, 16; IV, 48, etc.; d'autre part, IV, 37; X, 36.]

---



## APPENDICE

Les notes qui suivent n'ont pu, en raison de leur longueur, être insérées à leur place, sous le texte correspondant :

III, 16, 1<sup>re</sup> note (page 43, note 7) :

7. [Couat : « corps, âme, intelligence. » — On verra à la note finale pourquoi dans tout le cours de cet article j'ai corrigé « intelligence » en « raison ».

Marc-Aurèle distingue formellement en plusieurs de ses *Pensées* l'âme non raisonnable de l'âme raisonnable, la ψυχὴ ou ψυχὴ λογικὴ de la ψυχὴ λογική ou νοῦς (VI, 14; IX, 8; XI, 39; XII, 30), — ce qui ne l'empêche pas de confondre souvent en l'homme l'âme et la raison, et de désigner cette dernière indifféremment du nom de ψυχὴ ou de ceux d'ἔγγυρον et de νοῦς (cf. l'avant-dernière note à la pensée IV, 3; puis IV, 21; VI, 32, et les autres passages où il oppose en l'homme σῶμα et ψυχὴ.) Nous avons l'occasion de concilier ces deux groupes de textes en donnant au mot ψυχὴ l'acception la plus étendue. Il doit désigner ici l'âme, *raisonnable ou non*; et nous devons considérer que la raison n'est qu'une partie — la partie maîtresse, il est vrai — de l'âme raisonnable. Cette explication ne semble soulever aucune difficulté; elle est, d'ailleurs, confirmée par ce qui suit : L'homme a ses instincts comme l'animal; l'âme raisonnable, ses mouvements comme l'âme non raisonnable; et les mots ψυχὴς ὄσμά doivent pouvoir s'appliquer aux bêtes et au sage.

En interprétant aussi largement le second mot de la pensée, nous nous interdisons de voir dans l'énumération où il se trouve soit l'annonce et le principe d'une hiérarchie des êtres, soit une analyse de l'être humain. Ces deux explications supposent, en effet, qu'on ne définit ψυχὴ que par opposition à νοῦς, et qu'on prend ici « l'âme » dans le sens restreint d'âme *animale* ou d'âme *vivante*.

La première est proposée par M. Couat. Dans une note aux mots τὸν νοῦν ἡγεμόνα ἔχειν ἐπὶ τὰ φαινόμενα καθόλουτα, où il défend le texte traditionnel de cette pensée, il prétend que Marc-Aurèle distribue ici les êtres en quatre groupes : « 1<sup>o</sup> ceux qui n'ont que des sensations; 2<sup>o</sup> ceux qui ont des tendances, et parmi eux les monstres comme Phalaris et Néron; 3<sup>o</sup> ceux qui possèdent l'intelligence (ou plutôt la raison), au nombre desquels se trouvent même les criminels et les gens vicieux; 4<sup>o</sup> le sage, dont le privilège n'est pas la possession exclusive de « l'intelligence » (c'est-à-dire de la raison), « mais la vertu. » — Je n'insisterai ni sur le désaccord flagrant (cf. VI, 14 et 22) d'une telle doctrine avec des textes sûrs, ni sur l'impossibilité de concevoir un « être » capable de sensations et sans instincts, ou de fonder en raison la prétendue supériorité des bêtes du cirque sur celles de la ferme, ou d'attribuer aux hommes « qui osent tout faire » un principe directeur qu'on refuse aux hommes qui font les femmes. Il me suffira de faire valoir contre l'interprétation de M. Couat l'objection que soulève le premier mot de la pensée : si en tout objet et en tout être (*infra* IX, 25 et ailleurs) il faut distinguer le principe efficient de la matière, et si c'est le principe efficient seul qui définit, c'est par φύσις ou ἕξις (*infra* VI, 14) et non par σῶμα, que l'énumération eût dû commencer : par le nom de ce qui détermine les choses inanimées, non par celui de ce qui, dans l'animal et dans l'homme, est la matière inerte.

Il peut paraître plus légitime de chercher dans le rapprochement des trois mots σῶμα, ψυχὴ, νοῦς, une analyse de l'être humain. Sans doute, Marc-Aurèle accepte, en général (j'ai cité les textes au début de cette note), la division traditionnelle de

l'homme en corps et en âme (c'est-à-dire en âme raisonnable) : même il lui arrive de ramener l'opposition de l'âme et du corps à celle de la cause ou forme et de la matière (*infra* IV, 21, note finale, et IV, 40), — entre lesquelles, du moins, il est sûr qu'il n'y a pas place pour un troisième principe. Mais on peut aussi trouver dans certaines *Pensées* (II, 2; VIII, 56; XII, 3), entre les noms du corps et du principe dirigeant, celui d'une autre partie constitutive de l'homme, le « souffle » (πνευμάτιον); dans d'autres (*infra* IV, 4, note finale; XI, 20, *ibid.*), la flamme (τὸ πυρόδες... ὄσον ἐγκέφατα) est jointe à ce souffle, et le mélange de ces deux éléments distingué de la raison, qui semble ainsi considérée, malgré les dénégations de Zénon, comme une *quinta natura*. Il paraît assez naturel (*infra* V, 33, note finale) de reconnaître en ce souffle et cette flamme l'âme animale qui est en nous; et, par suite, assez aisé de ramener ce nouveau partage de l'homme à la division traditionnelle en corps et en âme : c'est cette dernière qui est dédoublée en âme animale et en raison. On peut, dès lors, se demander si la partie n'a pas reçu ici le nom du tout; si, par opposition à la raison, ψυχή, devenu synonyme de πνευμάτιον, ne peut pas désigner ici l'âme animale, — de même qu'ailleurs (*infra* IV, 3, 7° note; V, 33, note finale), par opposition au souffle, il désignera la raison : les deux énumérations σωματίον, πνευμάτιον, νοῦς (XII, 3) et σῶμα, ψυχή, νοῦς veulent au moins être confrontées. — Or, l'assimilation de l'une à l'autre est interdite par les mots ψυχῆς ὄρμαί, du moment que dans la pensée (XI, 20) où « l'air et la flamme » sont peut-être le plus nettement séparés de la raison, c'est à cette dernière que Marc-Aurèle, comme tous les Stoïciens, attribue non seulement nos instincts droits et nos sentiments raisonnables, mais aussi nos passions, c'est-à-dire, en somme (voir deux notes plus bas), toutes les ὄρμαί, bonnes ou mauvaises, qu'on n'observe que dans l'homme.]

Même pensée, note finale (page 45, note 4) :

4. [J'ai réservé pour une note finale l'examen de la conjecture de Gataker que M. Couat avait adoptée d'abord (cf. quatre notes plus haut). Elle est certes élégante et séduisante : très simple, puisqu'elle se réduit à la transposition d'une ligne; très claire, puisqu'elle laisse aux mots leur acception naturelle. Je n'en puis mieux montrer les mérites qu'en empruntant au premier manuscrit de M. Couat, pour la reproduire ici, la traduction de tout le passage :

« Etre tiré en sens divers par l'instinct est aussi un privilège des bêtes, des androgynes, d'un Phalaris, d'un Néron, de ceux qui ne croient pas aux dieux, de ceux qui trahissent leur patrie, de ceux qui osent tout faire, une fois la porte fermée. Si ces facultés appartiennent aussi aux diverses catégories que j'ai nommées, quel est donc le bien propre à l'homme vertueux ? C'est de prendre pour guide sa raison dans la pratique de ce qui lui apparaît comme le devoir, d'aimer et d'accueillir, etc. »

Mais cette lecture n'appelle-t-elle pas quelque objection ? Dans une note qu'il est inutile de reproduire en entier, M. Couat lui reproche d'abord de n'être qu'une conjecture : et cette critique est sans réplique, si la correction n'était pas nécessaire. — En second lieu, Gataker aurait eu le tort de sacrifier la « hiérarchie des êtres ». J'ai cité plus haut (1<sup>re</sup> note de la pensée) les termes mêmes de l'objection et essayé de montrer qu'elle ne portait pas. — Nous n'avons donc à examiner que le premier grief : la correction serait-elle inutile ?

« Le texte traditionnel, » écrit M. Couat, « ne paraît pas d'abord d'une interprétation facile. Les athées, les traîtres, les débauchés ont l'intelligence, [même la raison,] mais s'en servent-ils, comme l'aurait prétendu Marc-Aurèle, « ἐπὶ τὰ φαινόμενα καθήκοντα » ? Il est impossible, dira-t-on, qu'il ait pu s'exprimer ainsi. — Si l'on traduit ces mots, comme je l'ai fait, par « ce qui leur paraît convenable », le sens est satisfaisant. Le mot καθήκον diffère essentiellement d'ἀγαθόν et a un sens très relatif. La classe des καθήκοντα comprend bien des degrés. En ajoutant au mot καθήκοντα le participe φαινόμενα, Marc-Aurèle en a encore atténué la signification, au point de l'identifier presque avec le mot τὰ συμφέροντα, l'utile. Je reconnais, d'ailleurs, que, dans les autres endroits où l'auteur emploie le mot καθήκον, il lui donne le sens de « ce qui convient à l'homme de bien », c'est-à-dire « le devoir ».

Si favorable que soit ou semble être cet aveu à la conjecture de Gataker, je n'hésiterais pas, pour ma part, à l'aggraver en distinguant l'usage de Marc-Aurèle de celui des autres Stoïciens, au moins des Stoïciens dont Diogène (VII, 107) et Stobée

(Ecl. II, 158) nous ont rapporté les théories morales. Selon eux, il est vrai que le mot *καθήκον* a un sens très large, qu'il y a un *καθήκον* même pour les animaux et les plantes, que la classe des *καθήκοντα*, comme dit M. Couat, comprend bien des degrés. C'est dans Stobée qu'on trouve la distinction des *καθήκοντα* moyens (μέσα), comme le mariage, la vieillesse ou l'éloquence, et des *καταρθώματα*, ou *καθήκοντα* parfaits (τέλεια) : ces derniers seuls, qui désignent les devoirs, tels que les accomplit le sage, en connaissance de cause et en conformité avec la raison droite, seraient tous égaux entre eux, comme les fautes. — Mais Marc-Aurèle n'a pas eu à faire cette distinction. Dans les *Pensées* on ne rencontrera aucune des périphrases τέλεια ou μέσα *καθήκοντα*, ni le mot *καταρθώμα*, pas même à l'endroit (III, 12) où il paraît exactement défini. Est-ce parce que *καθήκον* est un terme de la morale pratique, la seule à laquelle semble s'être intéressé Marc-Aurèle, et *καταρθώμα* un terme de la morale du sage, homme rare et divin ?

Admettons donc que, pour Marc-Aurèle, τὸ *καθήκον*, comme son ordinaire synonyme *πρέπον* (*infra* VII, 13, note finale), ne signifie que « le devoir ». Il n'en est pas moins permis de faire une notable différence entre τὰ *καθήκοντα* et τὰ *πραγμῶντα* *καθήκοντα*. Je demande : Est-ce ici Marc-Aurèle qui parle en son nom ? Ne sont-ce pas plutôt les athées, les traîtres, les pires débauchés qu'il fait parler ? Il est sûr que les mêmes mots ne doivent point avoir pour ces hommes la même valeur que pour lui, encore qu'ils en puissent donner, eux et lui, la même définition. « Les Stoïciens appelaient *καθήκον* l'acte qui se justifie comme fondé en raison, » ὁ *πραχθέν* *εὐλογον* *ἴσχει ἀπολογισμὸν* (Diogène, VII, 107) : or, on ne peut douter que les athées ou les traîtres ne trouvent toujours de bonnes raisons pour rendre compte de leur conduite. Plus haut (III, 6, fin), Marc-Aurèle a dû s'expliquer sur le mot *συμπίρον* : or, il est possible d'équivoquer sur *καθήκον* tout aussi bien que sur *συμπίρον*.

Si, malgré ces explications, — dont le grand tort est sans doute d'avoir été nécessaires, — on se rallie au texte de Gataker pour conserver à *καθήκον* le sens strict de « devoir », il n'est pas douteux qu'il faille ici traduire *νοῦς* par « raison » plutôt que par « intelligence ». Car c'est la « raison » qui dicte le devoir. Mais même ceux qui respectent le texte traditionnel ne sauraient interpréter autrement le mot *νοῦς*, à cause de l'axiome *νοῦ δόγματα*. Il se peut qu'il y ait des traîtres et des athées, que nous nous trompions, que nos « jugements » (*δόγματα*) aient besoin d'être redressés (cf. VIII, 47 : *διορθῶσαι τὸ δόγμα*, — IX, 29 : *μεταβάλλειν τὸ δόγμα*) ; mais il y a, d'autre part, de ces jugements sûrs qui règlent la conduite, les « principes » ou les « maximes » (*supra* II, 3 ; III, 13 ; *infra* IV, 16 ; VII, 2, etc.) qu'à l'imitation de Juvénal (XIII, 121 : *stoica dogmata*) on peut, en français comme en latin et en grec, appeler « les dogmes » ; or, pour peu qu'on pense aux dogmes (et comment n'y pas penser lorsqu'on lit le mot *δόγματα* ?), dira-t-on que c'est de l'« intelligence » ou de la « raison » que nous viennent tous nos jugements ?

#### IV, 21, 1<sup>re</sup> note (page 60, note 4) :

4. [Couat : « Si les âmes ne périssent pas. » — Cette traduction était déjà celle de Pierron. Prise dans son sens usuel et chrétien, une telle expression ne peut manquer d'éveiller l'idée d'une âme immortelle, gardant à jamais dans une autre vie son identité et la conscience de son identité. Or, pour les Stoïciens, l'âme est matérielle, et la somme de matière invariable dans le monde fini ; d'où il suit que la multiplication et la persistance des âmes doivent être limitées ; sinon, l'univers finirait par n'être plus qu'une somme d'âmes, et son histoire se bornerait là. Tôt ou tard, fût-ce à la sortie du corps, fût-ce au jour de l'embrasement universel, il fallait donc que chaque âme, sans être anéantie cependant (car rien ne disparaît dans le non-être : οὐδὲν εἰς τὸ μὴ ὄν ἀπέρχεται : IV, 4 ; ou φθίρεται : V, 13), trouvât, pour ainsi parler, un emploi nouveau, — bref, subît un changement, où sombrât son identité. Distinct pour la plupart des Stoïciens de la mort de l'homme, qui n'est que la séparation des deux principes qui le composent, ce changement (*μεταβολή* ou *ἀλλοίωσις*) sera vraiment la mort de l'âme : λεγέσθω δὲ φθίρεσθαι *σημαντικῶς* τοῦ ἀλλοιοῦσθαι (X, 7).

La présente pensée est une théorie de la survie et de la mort de l'âme. Le composé *διαμένειν*, qui exprime ici l'état de l'âme survivante, y reçoit donc une tout autre signification que le simple *μένειν* à la pensée VIII, 18, qui commence ainsi : « Ce qui est mort (τὸ ἀποθνήσκον) ne tombe pas hors du monde. S'il y demeure (εἰ ὧδε μένει), c'est

pour changer... » Ce texte, en effet, n'est que le corollaire de l'axiome célèbre : *In nihilum nil posse reverti*, et n'affirme que l'éternité d'un seul être, le monde. Le verbe μένειν convient à ce qui fut l'homme, quand l'homme n'est plus; il se dirait de même de ce qui fut l'âme, après la mort de l'âme. Jusque-là, c'est διαμένειν qu'on emploiera. Le sujet (αἰ ψυχῆς et non τὸ ἀποθανόν) suffirait ici à fixer le sens du verbe. Le préfixe δια- y a, d'ailleurs, sa valeur propre (διά, à travers; διαμένειν, rester à travers les choses qui changent), qui se précise à la troisième phrase de la pensée, où alternent comme synonymes les deux expressions μετὰ ποσὴν τινα ἐπιδιαμόνην et συμμείνασθαι ἐπὶ ποσόν. Si le préfixe ἐπι- n'ajoute rien de plus au sens de διαμένειν que le mot « encore » au sens du mot « rester », et si le préfixe συν- signifie la constitution ou le maintien d'un tout, διαμένειν ou συμμείνασθαι, pour l'âme, ce sera non seulement rester, mais rester l'âme, et encore vivre, — la survivance n'étant pas l'immortalité.

Le lieu de cette survivance est le ciel, le ciel qui enveloppe la terre et contient les astres, le ciel qui comprend à la fois l'air et l'éther. C'est dans ce sens très élargi, mais non insolite, qu'il convient de prendre le mot « air » employé ici par Marc-Aurèle. Pour la commodité de leurs raisonnements, les Stoïciens ont, en effet, volontiers réparti en deux groupes les quatre éléments : à la terre et à l'eau, qui constituaient pour eux comme le corps du monde, ils opposaient l'air et le feu, qui en étaient comme l'âme (Zeller, *Phil. der Gr.*, III, p. 184). Bien que Marc-Aurèle ait parfois (*supra* IV, 4, note finale) admis dans l'homme comme un cinquième élément; bien qu'à la fin de la présente pensée les mots τὸ ἀερῶδες ἢ πυρῶδες, qui évidemment ne sauraient exprimer pour lui la matière d'une âme raisonnable, impliquent la même hypothèse, il n'hésite pas à faire ici la simplification de langage admise dans l'école. Il la fera encore au livre X (art. 7), lorsqu'ayant dit que chaque élément de l'homme retourne à son semblable, il se contentera de nommer l'élément solide ou terrestre et l'élément volatil ou aérien.

Quant à l'idée de la survivance temporaire des âmes, elle est antérieure au Portique; Cébès l'expose à sa manière dans le *Phédon* (86 D - 88 C; cf. 95 C : ἀθανασίαν μὲν μὴ, πολυχρόνιον δέ). Sauf quelques dissidences, elle devint courante parmi les Stoïciens qui, prolongeant la survivance au besoin des siècles et des siècles, sans compter (cf. Zeller, *Phil. der Gr.*, III, p. 203), purent se contenter de cette sanction morale. Et il est vrai qu'ils ont réussi sans trop de peine à concilier cette hypothèse avec leurs dogmes et à l'introduire dans une métaphysique qu'en somme elle ne contredit pas. Mais c'est pour des raisons étrangères au système qu'ils l'ont tenté. Si celles-ci n'avaient pas eu à leurs yeux l'importance qu'ils leur ont donnée, il leur eût sans doute été plus facile de laisser mourir l'âme de la même façon et en même temps que l'homme lui-même.

Car, même dégagée du souffle que nous aspirons et rejetons sans cesse, et que Marc-Aurèle s'est parfois (II, 2) complu à avilir, elle n'est, pour les Stoïciens, pas plus que l'homme, quelque chose de simple. A côté de textes (cités dans Zeller, *Phil. der Gr.*, III, p. 195, note 2) qui la définissent d'un seul mot, soit πῦρ, soit πνεῦμα, et dont la contradiction permettrait déjà de se la représenter comme une matière mixte (« inflammata anima », écrit Cicéron dans les *Tusculanes*, I, 9, 19), d'autres nous la donnent expressément pour un composé d'air et de feu (Alexandre d'Aphrodisias, *de An.*, 127 C : πνεῦμα... συγκείμενον... ἔκ τε πυρὸς καὶ ἀέρος). Pour Marc-Aurèle, nous le voyons ici même (à la fin de la pensée), cet air et ce feu ne sont que l'âme animale; et il y a encore en nous, à côté d'eux, la raison, faite d'une matière plus subtile et plus pure. Tout cela, d'ailleurs, se renouvelle sans cesse en nous, l'air et le feu par les ἀλλοιώσεις, la raison par ἀναθυμιάσεις (V, 33, 4<sup>e</sup> note).

On se souvient que Platon concluait de la simplicité à l'immortalité de l'âme. Si l'âme, au dire des Stoïciens, est un mélange, elle pourra périr d'elle-même, comme l'homme, par dissociation des éléments dont elle se compose. « Tout ce qui participe à une nature commune est attiré vers son semblable » (*infra* IX, 9). La terre attire à elle ce qui est terrestre, l'air ce qui est aérien en nous; la flamme de vie remonte au feu élément; comment la flamme de raison ne tendrait-elle pas à s'élever plus haut encore, jusqu'au grand foyer de l'intelligence universelle? Or, il suffit du départ de la raison — impersonnelle pourtant — pour que la personnalité disparaisse et que la survivance de l'âme démembrée perde à nos yeux tout intérêt. — Telle paraît être l'interprétation la plus naturelle d'un mot que Marc-Aurèle n'a pas eu à

écrire ici, mais que nous retrouvons, sans autre explication, dans la plupart des *Pensées* où il a envisagé notre destinée future : le mot σβήσις, « extinction ». L'âme s'éteint, c'est à-dire meurt, lorsque toute flamme et toute chaleur, la flamme de raison et la flamme de vie, se retirent d'elles. C'est, du moins, l'une des façons dont le stoïcien Cornutus, au rapport de Jamblique (dans Stobée, I, 922), expliquait non seulement la mort de l'âme, mais, après elle ou en même temps qu'elle, la mort de l'homme tout entier. Marc-Aurèle, qui oppose toujours l'extinction à la survivance, a certainement été tenté par l'hypothèse de Cornutus. Pour d'autres que Cornutus et Marc-Aurèle (cf. Plutarque, *Plac. phil.*, IV, 7, 8 ; le texte est donné un peu plus bas), cette explication de la mort de l'âme n'exclut peut-être pas toute hypothèse de survivance. Mais il est certain qu'en ne séparant pas l'extinction de l'âme de la mort de l'homme, un Stoïcien s'épargnait l'embaras de répondre à deux questions : Quelle cause, distincte de celle qui a fait sortir l'âme du corps, pourra libérer la raison de l'âme ? comment concevoir la vie de celle-ci dans l'intervalle ?

Les Stoïciens, qui admettaient l'hypothèse de la renaissance périodique du monde et des « grandes années », pouvaient éluder la première de ces difficultés, en laissant subsister l'âme jusqu'à la conflagration universelle. Ce système avait surtout l'avantage de faire ressembler autant que possible la survivance à l'immortalité — Restait à expliquer la survivance : il paraît possible d'en déduire la théorie de la présente pensée, bien que Marc-Aurèle n'y semble plus tenir au dogme de l'embrasement du monde.

L'âme, dit-il d'abord, demeure *pour un temps* dans les airs comme le corps dans le sol. Mais, même pour lui, ce n'est là qu'une comparaison à l'appui d'une hypothèse ; et cette comparaison ne tend qu'à montrer la nécessité du changement qui achèverait le séjour de l'âme, non la possibilité de ce séjour même. — Ce qui suit est heureusement plus explicite : un changement se produit ; l'âme (voir deux notes plus bas) « se subtilise » et « s'enflamme ». Qu'est-ce à dire, sinon que la partie aérienne et irrationnelle de l'âme se convertit en feu, puis en feu *artiste*, ou en raison ? Qu'après la mort de l'homme, la raison qui, durant sa vie, était déjà en lui le « principe dirigeant », se repaît, pour ainsi dire, du reste de son âme ? Ainsi peut se traduire en langage matérialiste — et se justifier dans la métaphysique stoïcienne — la purification qui, d'après Sénèque (*ad Marciam*, XXIII), attarde les âmes sur la route du ciel.

Cette théorie (si d'une ligne de texte il n'est point trop arbitraire de déduire une théorie) n'est pas sans analogue dans la métaphysique stoïcienne ; l'embrasement de l'âme humaine qui en doit épurer et subtiliser la matière, annonce l'immense incendie qui, au terme de la « grande année », prendra toute la matière du monde, même *inanimée*, pour en faire de l'âme. Τῇ μὲν ἐκπυρώσει καὶ τὰ ἄψυχα τοῦ κόσμου φασὶν εἰς τὸ ἔμψυχον τρέπεσθαι (Plutarque, *de Stoic. repugn.*, 1053, C). Cette symétrie est séduisante, si elle n'ajoute rien à la cohésion du système ; et la plupart des Stoïciens se sont complu à la prolonger. De même que Zeus, une fois que l'embrasement général a fait rentrer toute matière en lui, se repose (« acquiescit sibi ») : Sénèque, *ad Lucil.* IX, 16) avant de réorganiser l'univers, de même l'âme, disent-ils, lorsqu'elle n'est plus que flamme et raison, n'a plus de transformations à subir, jusqu'à ce que Zeus la reprenne en son sein : Μακρὰς τινὰς χρόνων περιόδους... ἐν οὐρανῷ περιπολούσας, ἄχρι οὗ συνδιαλυθῶσιν... εἰς πῦρ νοερὸν ἀναρθεῖσαι (Plutarque : *Non posse suaviter vivi sec. Ep.*, dernières phrases). Cette très longue période est pour l'âme celle de la vie bienheureuse, dont Sénèque a décrit les délices (dernières pages de la consolation à Marcia). Il y a ainsi pour l'homme, dans la doctrine, un motif d'espérance, et le platonicien Plutarque en a pu faire gloire au stoïcisme. Mais la théorie avait reçu de Chrysippe un dernier perfectionnement. Avant lui, Cléanthe (Diogène, VII, 157) laissait subsister toutes les âmes sans distinction ; sans refuser un certain répit, même aux plus vulgaires, Chrysippe fit de cette longue survivance le privilège des seules âmes de sages. La distinction qu'il établit ainsi entre les âmes — et dut justifier par des raisons physiques — donnait à l'« autre vie » une valeur morale. C'est sans doute sa doctrine, acceptée communément par ses successeurs, que résume en quelques mots Plutarque dans les *Placita philosophorum* (IV, 7, 8) : οἱ Στωϊκοί [φασὶ τὴν ψυχὴν] ἐξιοῦσαν ἐκ τῶν σωμάτων οὕτω φθεῖρεσθαι ἀλλ' ἐπιδιαμένειν τινὰς χρόνους καθ' αὐτήν· καὶ τὴν μὲν ἀσθενεστέραν ἐπ' ὀλίγον (ταύτην δὲ εἶναι τῶν ἀπαιδεύτων), τὴν δὲ ἰσχυροτέραν (οἷά ἐστι περὶ τοὺς σοφοὺς) καὶ μέχρι τῆς ἐκπυρώσεως. L'âme la plus forte, celle du sage, est celle où domine la flamme de raison, celle qui

pourra se consumer, c'est-à-dire s'épurer et s'alléger, et, s'étant allégée, monter jusqu'à l'éther; l'âme la plus faible, celle du vulgaire, est celle d'où la flamme, étouffée par l'épaisseur de l'air qui s'y mêle, se retire, après avoir vainement lutté.

J'ai dû rappeler la théorie traditionnelle pour qu'on vit mieux à quelle distance s'en tient l'auteur des *Pensées*, même quand il accepte l'idée de la survivance; chemin faisant, j'ai tâché de faire valoir les avantages de cette doctrine. Le moment est venu d'exprimer les critiques qu'elle soulève et qui ont dû en détacher Marc-Aurèle. D'abord, il est assez difficile de concevoir l'indépendance des âmes réunies dans la cité céleste, et toutes les joies supérieures qui impliquent le sentiment de cette indépendance: celles qu'éprouverait, selon Sénèque, le fils de Marcia à « entrer dans la société sainte des Scipion et des Caton », à se faire « initier par son aieul aux secrets de la nature », à « contempler du haut de sa gloire la terre qu'il a quittée ». Dans la vie bienheureuse, toutes les âmes ne sont que raison, et la raison est une. Puis, deux flammes voisines, qui viennent une fois à se toucher, ne se séparent plus. Puis, rien ne doit alimenter ces flammes et les fixer en quelque sorte, alors que le soleil et les astres — des dieux — dont elles sont si proches s'entretiennent perpétuellement, par une ἀναθυμίασις, des émanations de la terre. On se demande donc comment Sénèque conciliait avec la pénétration réciproque (« invicem pervii sunt »: *ad Marciam*, XXV) des âmes la presque immortalité personnelle qu'il promet à ceux qu'il console. Au reste, il a douté, tout le premier, de la sûreté de sa doctrine; et il a prévenu l'auteur des *Pensées* lorsqu'il a écrit (*ad Lucilium*, LXXI): « Aut in meliorem emittitur vitam, lucidius tranquilliusque inter divina mansurus; aut certe, sine ullo futuris incommodo, suae naturae remiscebitur, et revertetur in totum.

Les deux objections suivantes viennent en quelque sorte de Marc-Aurèle lui-même: 1° Depuis si longtemps que le monde dure, sans s'être encore embrasé, comment les âmes survivantes n'auraient-elles pas encombré le ciel? Par suite, comment les nouvelles venues y trouveraient-elles de la place? A quoi l'on pourrait ajouter: comment resterait-il au monde de l'air respirable, de la flamme pour entretenir la vie? L'interrogation par laquelle commence cette pensée et qui introduit la théorie propre à Marc-Aurèle renferme, en deux mots, ἐξ ἀπίστου, une critique, peut-être une réfutation de Chrysippe et de Sénèque. 2° La simplicité même des explications de Marc-Aurèle accuse ce qu'il y a de laborieux et d'arbitraire dans la trop poétique construction de ses maîtres; évidemment, c'est moins là pour lui une démonstration qu'un beau conte. Il y a surtout un long détour qu'il se refuse à faire, une hypothèse — pourtant fondamentale du système — dont il s'affranchit. En faisant coïncider, en effet, l'embrasement de l'âme humaine et son retour non dans les régions célestes, non même dans l'âme de l'univers, mais dans sa « raison séminale », il admet la possibilité d'un réemploi immédiat; c'est-à-dire que, prenant parti entre deux théories qui l'ont laissé parfois indécis (V, 13, fin; X, 7), il considère qu'au lieu de « s'embraser périodiquement » le monde « se renouvelle par d'éternels échanges » (*infra* X, 7: ὅστε καὶ ταῦτα ἀναληφθῆναι εἰς τὸν τοῦ ὅλου λόγον, εἴτε κατὰ περίοδον ἐκπυρομένου, εἴτε ἀίδις ἀμοιβαίως ἀναγενομένου). Sur ces « éternels échanges » il ne s'est d'ailleurs pas expliqué; et, à défaut d'aucun texte qui reprenne et tranche la question, nous en sommes réduits aux conjectures. Ce qui est sûr, c'est que la doctrine appelle un complément: car l'équilibre des éléments semble exiger une compensation constante entre les « embrasements » et les « extinctions ». Nous prendrions cette fois le terme d'« extinction » dans le sens même qu'au rapport de Plutarque lui donnaient les Stoïciens quand ils parlaient de la renaissance du monde: τῇ δὲ σθέσει πάλιν καὶ τὴν ψυχὴν... μεταβάλλ[ειν] εἰς τὸ σωματωειδές (*de Stoïc. repugn.*, 1053, C, — suite d'un texte cité plus haut).

D'ailleurs, on ne saurait trop le redire, Marc-Aurèle ne hasarde que sous condition la doctrine qu'il expose ici. Dans tout le reste des *Pensées* (textes cités à la note finale), nous le verrons presque constamment opposer à la thèse du « déplacement » et de la « survivance » (μετάστασις, συμμείναι, termes que définit le présent passage) celle de l'« extinction », et d'une extinction qui, comme il résulte de cette opposition même, ne souffrirait aucun délai. Ce passage, le seul qui nous présente une théorie un peu développée de la persistance des âmes, commence par le mot *si*. Au cours d'une phrase qui nous arrêtera tout à l'heure (cf. quatre notes plus bas), et dont Auguste Couat, après Nauck, me paraît avoir à tort contesté l'authenticité, Marc-Aurèle déclare formellement que la survivance n'est qu'une hypothèse; et, comme

s'il déclinait la responsabilité d'un raisonnement bâti sur cette hypothèse, il dit non : « Je réponds ainsi, » mais : « Ainsi pourrait-on répondre, » Il ne cache pas qu'il a fait, sans y être tenu, une concession à la doctrine traditionnelle de l'école; et le seul avantage ainsi concédé, c'est pour les âmes sorties du corps un délai qui compte à peine. Qu'elle se désagrège ou se perde dans la « raison séminale » des choses, l'âme humaine n'en est pas moins vouée à la mort. Il n'y a plus pour Marc-Aurèle de vie bienheureuse, d'une durée si longue à concevoir qu'elle nous fait presque l'illusion de l'immortalité. Et il n'y a plus pour Marc-Aurèle de moralité dans la survivance, attendu que l'âme vulgaire, étant nécessairement plus lente à embraser que l'âme du sage, se trouve être celle qui survit le plus.]

---

## ADDENDA ET CORRIGENDA

---

(N. B. — Le second manuscrit de M. Couat, dont la découverte devait entraîner la refonte de tout le travail antérieur, n'ayant été retrouvé que longtemps après le premier, lorsque six livres des Pensées étaient déjà composés et prêts à la mise en pages, on a dû donner le bon à tirer de la première moitié de ce volume avant que la seconde fût entièrement rédigée. Ces circonstances malencontreuses expliqueront au lecteur la longueur démesurée de cet Erratum, qu'on s'est efforcé d'abrégé, en remplaçant dans la composition antérieure plusieurs cartons et trois feuilles entières.)

---

I, 17, 3<sup>e</sup> note = page 17, note 2. A l'antépénultième ligne de la note, au lieu de : En définitive, lire : On voit ici que...

II, 1, 2<sup>e</sup> note = page 19, note 1. Ajouter les mots : [que semblent exiger d'abord la division de sens marquée par la répétition de οὐτε (ἀπέχθεσθα : ne s'oppose pas à ὀργίζεσθα), ensuite les dernières lignes de la pensée.]

II, 2, 1<sup>re</sup> note = même page, note 3. Ajouter les mots : Cf. aussi *infra* XI, 33. et la note.]

Même pensée = page 20, ligne 2, lire : Se mouvoir comme une marionnette au gré de ses impulsions, et, en tête des notes de la page, insérer la suivante :

1. [Couat : « se mouvoir capricieusement et céder à des impulsions. » — Sur le sens de νευροσπαστεῖσθαι, cf. *infra* VI, 28, et VII, 3, en note. J'ai préféré « ses » à « des », parce que le principe directeur est l'auteur même des sentiments auxquels il s'asservit (cf. IV, 22, en note).]

II, 10, en note = page 23, note 3. A la première et à la seconde lignes du second alinéa, supprimer les mots : et sans compter un passage où j'ai cru pouvoir le rétablir par conjecture (cf. *infra* VIII, 41).



II, 11 = page 25, ligne 2. Lire : fait en sorte que tous pussent s'en préserver. Cette correction devrait être justifiée au bas de la page par la note suivante :

1. [Couat : « que l'homme pût s'en préserver. » — La leçon de la vulgate, ἵνα ἐπὶ πάντες, qu'on croirait traduire en ajoutant le mot « toujours » à la traduction de M. Couat, est fort suspecte, car ἐπὶ ne signifie rien. Faut-il lire ἵνα (en ce cas, on pourrait adopter la même traduction), ou, avec Corai : ἐπὶ παντὶ ᾧ? Dans cette hypothèse, l'iotacisme suffirait à expliquer la faute des scribes : tout pesé, c'est la correction que j'accepte.]

II, 12, 1<sup>re</sup> note = page 26, note 1. Ajouter les mots : comme l'écrivit M. Stich, c'était sans doute παρέχουσι. Je m'autoriserais de cette lacune évidente pour restituer, une ligne plus haut dans les manuscrits, entre δυνάμεις et ἐριστάναι, deux mots tels que τόνου τούτου, qui semblent indispensables au sens, et avaient dû disparaître de l'archétype sous la même tache ou dans le même trou que παρέχουσι.]

II, 13, 2<sup>e</sup> note = pages 26 et 27. Remplacer la note par la suivante :

6. [Couat : « à cause de leur perfection. » — Ce mot ne m'a pas semblé traduire avec une précision suffisante le grec ἀρετή. Mais j'ai jugé, comme M. Couat, qu'il était par trop contraire à notre usage de parler de la vertu des dieux. Nos « vertus » sont tout humaines : elles impliquent toujours une conscience scrupuleuse dans l'accomplissement du devoir, ou bien une constante victoire sur la passion ; ou encore une immolation de soi. Les dieux n'ont pas de passions à vaincre, n'accomplissent pas de devoirs : ils sont infiniment bons, mais ne se dévouent pas.

L'ἀρετή des Stoïciens dépasse l'humanité. Sans doute, ils ne diraient pas, comme Brutus mourant, que ce n'est qu'un mot. Mais ils avouent que c'est un idéal rarement atteint. Cette disposition constante à suivre la nature, en laquelle ils voient le souverain bien, n'appartient en propre qu'aux dieux ou au sage, homme divin. Elle implique la science et l'ataraxie parfaites, l'assurance et l'infaillibilité du jugement. C'est la raison même. — J'ai adopté dans cette traduction l'expression qui m'a semblé le mieux répondre à la définition des *Tusculanes* (IV, 15, 34) : *ipsa virtus brevissima recta ratio dici potest.*]

III, 1, antépénultième ligne = page 30. Lire : parce que la notion et l'intelligence des choses cessent<sup>3</sup> en nous... Ajouter à cette page une dernière note, ainsi conçue :

3. [Couat : « l'intelligence de la suite des choses cesse en nous. » — Le mot παρακολούθησις ne reparaitra plus dans les *Pensées*. Le sens que je lui donne s'accorde avec celui que M. Couat attribue ailleurs (V, 6, par exemple) à παρακολουθεῖν.]

III, 2 = page 31, lignes 14 et 15. Lire : quiconque sent profondément<sup>1 bis</sup> la vie de l'univers doit trouver... Intercaler, au bas de la page, la note suivante :

1 bis. [Couat : « Il suffit de sentir et de comprendre profondément la vie

de l'univers pour trouver... » — La leçon des manuscrits, *πάθος και ἔννοιαν βιβυτέρων*, n'a pas de sens : Morus a fort ingénieusement corrigé *πάθος* en *βάθος*, et rejeté les trois mots suivants comme une glose. Un peu plus loin, aux deux tiers de la pensée III, 4, la même confusion de *πάθος* et de *βάθος* reparait dans les manuscrits A et D : *βάθος ἔχων* est une expression classique, qu'on trouve dans le *Théétète* (page 183, E), au sens même que je lui donne ici. — J'emprunte ces arguments à un article de M. H. Polak (*In M. Antonini commentarios*, Hermès XXI, p. 346). On pourrait observer, en outre, que les Stoiciens donnaient de *πάθος* (cf. *infra* III, 16, 3<sup>e</sup> note) une définition très précise, à laquelle Marc-Aurèle a toujours rigoureusement conformé l'usage du mot dans ses *Pensées*. Pourrait-on admettre qu'il n'en fût pas de même ici ?]

III, 3, 2<sup>e</sup> note = page 32, note 2. Lire à l'avant-dernière ligne de la note : sont matière, — matière active, sans doute, et non inerte, plus subtile et plus pure que la terre...

III, 11, dernier alinéa de la 2<sup>e</sup> note = page 41, 7<sup>e</sup> ligne des notes, lire : celui que lui donnent les lexiques et qu'a pu lui attribuer Marc-Aurèle.

Ligne suivante, au lieu de : XII, 2, lire : XI, 2.

IV, 3 = page 48, ligne 16. Lire : propre indépendance<sup>3bis</sup>, et ajouter à sa place, sous ce numéro 3 bis, la note suivante :

3 bis. [Je ne doute pas qu'il ne faille entendre ici par *ἐξουσίαν* le « pouvoir » de se retirer en soi-même dont il était question au début de la pensée, et que Marc-Aurèle y a exprimé par le mot *ἐξόν*. Sur la valeur du mot *ἐξουσία*, cf. V, 10, note finale rectifiée aux *Addenda*, et XI, 20, note finale.]

IV, 4, note finale = page 51, 3<sup>e</sup> ligne des notes. Lire : et plus pur que le feu lui-même, — si subtil et si pur que notre auteur (voir la note à la pensée VI, 17, rectifiée aux *Addenda*) hésite à lui donner le nom d'élément.

Ligne suivante, au lieu de : note finale, lire : note 3.

Même page, 17<sup>e</sup> ligne des notes, au lieu de : XI, 20; 14, etc., lire : XI, 20; XII, 14, etc.

IV, 14, 2<sup>e</sup> note = page 56, après le second alinéa des notes, lire : On me pardonnera ce développement accessoire, que j'aurai d'ailleurs à reprendre plus bas (IX, 25, et IX, 31)...

IV, 16, 1<sup>re</sup> note = page 57, note 2. Ajouter un dernier paragraphe ainsi conçu : M. Rendall (*Journal of Philology*, XXIII, p. 132) propose ingénieusement d'insérer le mot *θεοῖς* entre *θεός* et *αὐτοῖς* (la faute s'expliquerait d'elle-même). La pensée se traduirait dès lors ainsi : « Veux-tu qu'en dix jours les dieux eux-mêmes te traitent, etc... » Je demanderai seulement : pourquoi en dix jours ?]

- V, 21, note finale = page 62, note 3. Lire, à la 10<sup>e</sup> ligne de la note : VIII, 27, au lieu de : VIII, 3 ; puis, après le mot πάντα, ajouter : cf. surtout, IX, 31, et la 2<sup>e</sup> note.
- Même pensée, même note, page 64, neuf lignes avant la fin de la page. Au lieu de : XII, 14 : ὁ κλύδων παρακρίτω... τὸ πνευμάτιον... τὸν ἴδον οὐ παροισίω), lire : rarement celle du déplacement.
- Même pensée, même note, même page, avant-dernière ligne. Après les mots : Ad Lucilium, XXXVI, 9, lire : et surtout de Providentia, VI, 6 : les mots mors aut finit aut transfert nous y présentent la même alternative que le σθέσις ἢ μετάστασις de Marc-Aurèle.
- IV, 22, en note = page 65. A la fin de la ligne 3 du dernier paragraphe, lire : les mots προαιρετικόν (VIII, 56), προσεκτικόν (XI, 37) et θεωρητικόν (X, 9) pourraient compléter cette liste.
- IV, 24, 4<sup>e</sup> note = page 66, note 5. A l'avant-dernière ligne de la note, après le mot : num, ajouter : Cf. Pape, Dictionnaire grec-allemand, t. II, p. 165 a et b ; infra VI, 43 ; X, 13 ; X, 24, etc. ; voir cependant infra X, 21.
- IV, 32, 3<sup>e</sup> note = pages 70 et 71. Ajouter, à la fin de la note : quelques pages plus haut, à la fin de la pensée 18 de ce même livre, on pouvait relever une lacune de cette sorte dans le manuscrit A : toute une ligne avait disparu entre les deux μί.]
- IV, 36 = page 72, à l'avant-dernière ligne de la page. Annoncer aux mots : toutes [semblables], une note qui serait ainsi conçue :
6. [Cf. la fin de la définition de la φύσις dans Diogène, VII, 148 : τοιαῦτα ὄρωσα ἀφ' ὧν ἀπεκρίθη. J'ai cité plus bas (2<sup>e</sup> note à la pensée VI, 14) ce texte tout entier.]
- IV, 39 = page 74, ligne 1. Lire : ce n'est pas non plus dans [un changement ou]<sup>1</sup> une modification du corps, et insérer en tête des notes de la page celle qui suit :
1. [Cette modification ou ce changement (ἐτεροίωσις) du corps, c'est le principe de toute sensation. C'est ce que Marc-Aurèle appelle ailleurs πᾶσις (V, 26). Ici, il n'est pas question de la « représentation » (φαντασία) qui accompagne ou achève la sensation, et qui est, suivant la définition de Chrysippe, le changement ou la modification (ἐτεροίωσις) de l'âme (Sextus Empiricus, adv. Math., VII, 229).]
- IV, 40 = même page. Lire, à partir de la 2<sup>e</sup> ligne de la pensée : tout aboutit à une seule sensation, la sienne<sup>2 bis</sup> ; tout s'accomplit par son unique impulsion ; tout est la cause de tout. La note 2 bis serait ainsi conçue :
- 2 bis. [Couat : « toute sensation se ramène à sa sensibilité, qui est une ; tout acte est accompli par son activité, qui est une. » — Sur le sens du verbe ἀναδίδοσθαι, cf. V, 26, 4<sup>e</sup> note. Sur celui d'ὄρωμή, cf. III, 16, 3<sup>e</sup> note.]

IV, 48 = page 76. A la ligne 7 de la pensée, au lieu d' « arrogance », lire : insolence <sup>1 bis</sup>. Au bas de la page, entre les notes 1 et 2, intercaler celle qui suit :

1 bis. [Couat : « arrogance. » Le voisinage du verbe « s'arroger » m'a forcé de changer ce nom. Ni « arrogance » ni « insolence » ne traduisent, d'ailleurs, exactement *φρόνημα*. Ce mot signifie proprement « hennissement » ; par métaphore, « hennissement d'orgueil, orgueil. » Comme toutes les métaphores outrées, nées sur le déclin des langues, celle-ci a dû s'user très vite ; et il est possible que Marc-Aurèle n'ait pas pensé, en écrivant ce mot, comparer la superbe du tyran à la fierté du cheval. Dans le doute, j'ai supprimé toute image, pour ne pas risquer de traduire par un effet de style une banalité.]

Même pensée, même page, 4 lignes plus bas. Annoncer, aux mots « en quantité », une note ainsi conçue :

3. [*Ἀναρέθηται* : exagération stoïcienne. Ou bien faut-il faire entrer en compte les villes détruites par les hommes ?]

V, 5, 4<sup>e</sup> note = page 82, note 1. A la 4<sup>e</sup> ligne de la note, lire : *καταγινώσκεσθαι*.

V, 7 = page 83. Lire, à la fin de la pensée : simplement, et d'un cœur libre.

Rétablir ainsi la note 3 :

3. [Couat : « librement. » Var. : « libéralement. » — Cette seconde traduction devait se justifier dans l'esprit de M. Couat, comme le mot « noblement » pour Pierron, Barthélemy-Saint-Hilaire et M. Michaut, par ce que rapporte Pausanias (I, xxiv, 3). Un Athénien, nous dit le Périégète, priaït non seulement pour lui-même, mais pour toute l'Attique, sinon pour toute la Grèce. Il ne semble pas douteux, cependant, qu'il faille préférer ici le mot « librement », qui, pour les Stoïciens, signifie : « sans passion et sans intérêt, » et aussi : « d'accord avec Dieu. » La prière libre est la seule digne de Dieu. Elle n'est pas plus inutile que l'action de grâces : toutes deux sont des actes de piété ; l'une de confiance, l'autre de remerciement. Cf. *infra* la note à la dernière pensée du livre VII, rectifiée aux *Addenda*, et tout l'article IX, 40.]

V, 10 = page 87. A l'antépénultième ligne de la pensée, au lieu de : j'ai la liberté <sup>2</sup>, lire : il est en mon pouvoir <sup>2</sup>. — Commencer ainsi la dernière phrase : Nul ne saurait me contraindre. — Corriger la note ainsi qu'il suit :

2. [Couat : « j'ai la liberté de... » — Cf. *infra* XI, 20, note finale. L'obéissance à Dieu, c'est précisément la « liberté » (*ἐλευθερία*), qui se trouve ici très nettement distinguée de la « faculté » ou du « pouvoir » (*ἐξουσία*). Car la phrase de Marc-Aurèle revient à celle-ci : « J'ai le pouvoir d'être libre. »]

V, 13, note finale = page 89, lignes 8 et 9 des notes. Lire : ont appelées « grandes années ». Il est encore plus net à l'article IX, 28. On pourrait enfin mentionner... Quatre lignes plus bas : *ἀνανευμένους*. Ailleurs même (X, 31), il la nie : τὸ ἀπᾶξ μεταβάλλον ὀυκέτι ἔσται ἐν τῷ ἀπείρῳ χρόνῳ. Tout compte fait...

V, 19, en note = page 91, note finale. Lire :

4. [Par « âme » entendre ici le principe directeur. Cf. *infra*, page 101, note 6. Ce dogme familier à Marc-Aurèle (*supra* IV, 3, 7<sup>e</sup> note), qui fait reposer sur lui toute sa morale, comporte au moins une réserve : on ne saurait considérer qu'il nie la possibilité de la représentation, et, par suite, interdise tout jugement, et s'exclue lui-même. La fin même de cet article en limite la portée. Cf. au surplus la 4<sup>e</sup> note à la pensée VII, 2, où nous retrouvons le dogme sous une forme nouvelle. Une autre réserve y est faite à l'article VI, 11 (voir les notes) par Marc-Aurèle lui-même.]

V, 22, note finale = page 92, note 6. Remplacer les deux dernières lignes par celle-ci : « en se rendant méchant. » Au reste, « qu'est-ce qui fait du tort à la cité universelle ? » (V, 35 ; cf. aussi VIII, 55.)

Il est inutile d'observer ici une fois de plus que pour Marc-Aurèle comme pour Socrate le vice est ignorance.]

V, 23, 3<sup>e</sup> note = page 95, note commencée à la précédente. Lire, à la ligne 6 des notes de cette page : *supra* IV, 14, 2<sup>e</sup> note, et IV, 21, note finale ; *infra* IX, 25, en note).

VI, 3, en note = page 105, note 2. Ajouter ce qui suit : *infra* VI, 14, 2<sup>e</sup> note ; IX, 25, et la note.)]

VI, 14 = page 110. Lire, dans la traduction : que par une simple qualité première ou [par une] nature [propre] <sup>1</sup>.

Même pensée, 2<sup>e</sup> note = même page, note 1. Lire, à partir de la ligne 3 : Pour ces derniers, lorsqu'ἔξεις ne désigne pas un mode de la ποιότης, il est exactement synonyme de ποιότης : ἐλάλουν μὲν οὖν τὴν ποιότητα καὶ ἔξιν οἱ ἀπὸ τῆς Στοῖκας (Simplicius, *Catégories*, dans l'Aristote de Brandis, t. IV, p. 67a, ligne 13). Ces mots désignent également...

6 lignes plus bas : Seulement, cette notion n'est d'abord rien de plus pour les Stoïciens qu'un concept pur et une unité abstraite ; nous verrons plus loin (IX, 25, en note) comment ποιότης et encore plus ἔξις (Simplicius, *ibid.*, p. 71 a, ligne 2 : τὰς δὲ ἔξεις ταῖς ἐξ ἑαυτῶν ἐνεργείαις χαρακτηρίζεσθαι) ont fini par l'exprimer comme réalité et même comme activité ; comment, en d'autres termes, le principe logique, la catégorie, est devenu un principe métaphysique ; comment, enfin, les Stoïciens, pour qui tout est matière, ont pu définir matériellement l'ἔξις ou la ποιότης. Ils ont dit que les ἔξεις n'étaient pas autre chose que des souffles d'air, ἀέρας (Chrysippe, dans Plutarque, *de Stoïc. repugn.*, 43), et les ποιότητες que des souffles, πνεύματα (*ibid.*), « qui spécifient, etc... »

VI, 17, en note = page 115. Substituer ce qui suit au dernier paragraphe de la note commencée à la page précédente :

On n'en pourra trouver que plus étrange l'opposition des « éléments » et de la vertu, c'est-à-dire, en fin de compte, des « éléments » et de la raison.

Ce n'est pas sans doute la première fois (*supra* IV, 4, note finale) que Marc-Aurèle a distingué celle-ci de la terre, de l'eau, de l'air et même du feu : mais c'est la première où il semble se refuser à voir en elle un « élément ». Il montrera encore le même scrupule au cours de la pensée XI, 20 (τὰ στοιχεῖα ὑπακούει... μόνον τὸ νοερόν σου ἀπειθείς), et surtout au début de la pensée IX, 9, où, avant d'établir que la raison attire la raison, il écrira que le feu monte en l'air pour rejoindre le « feu élément ». Jamais pourtant il n'a été plus ferme qu'ici en son matérialisme. Y aurait-il donc pour Marc-Aurèle de la matière hors des « éléments » ? — Mais qui empêche de l'admettre, et de résoudre ainsi en la définition d'un mot l'apparente contradiction qui nous arrête ?

J'estime donc qu'ici et dans les passages analogues Marc-Aurèle a pris le mot στοιχεῖον dans son acception la plus usuelle, et par « les éléments » a simplement entendu « les quatre éléments ». Ainsi il ne serait pas absolument exact de prétendre que la raison n'est pas pour lui « un élément » ; c'est « un des quatre éléments » qu'il faudrait dire, — et cela reviendrait presque à la présenter *comme un cinquième élément*.

Si l'on veut maintenant observer que pour Marc-Aurèle les astres sont divins (VIII, 19 ; IX, 9, 5<sup>e</sup> note), et que la raison, qui est le dieu intérieur (III, 5, etc.), doit être faite de la même flamme qu'eux ; que la force intelligente (VIII, 54) embrasse tout et enveloppe tout, on arrivera à considérer l'éther, qui est au plus haut du monde (ἀνωτάτω μὲν οὖν εἶναι τὸ πῦρ, ὃ δὲ αἰθέρα καλεῖσθαι : Diogène, VII, 137), comme distinct des éléments ou comme un cinquième élément. D'après Stobée (*Ecl.*, I, 436), des Stoïciens qui ne séparaient pas comme Marc-Aurèle l'éther du « feu élément » prétendaient que celui-là se meut circulairement (τὸ δ' αἰθέριον περιφερῶς κινεῖται), à la différence de la lumière ou de la flamme terrestre dont le mouvement est rectiligne. Ici, lorsque Marc-Aurèle parle du déplacement circulaire d'un élément, ce n'est évidemment pas à l'éther qu'il pense ; ce n'est pas non plus à la terre, ni à l'eau, ni à l'air, ni au feu terrestre, qui pour lui, comme pour les autres Stoïciens, montent ou descendent en ligne droite (XI, 20) ; c'est le « feu élément » qu'ici le mot κύκλω nous représente emporté (φορᾶ) dans le mouvement (κίνησις) du « feu artiste ».

Quant à la vertu, nous apprenons que le mouvement n'en est ni rectiligne ni curviligne. En la définissant « la raison droite » (*Tusculanes*, IV, 15, 34), les Stoïciens ne voulaient donc pas tant marquer la direction de sa route que le don qu'elle avait reçu de n'en pas dévier. Les mots : « c'est quelque chose de plus divin » ne nous indiquent pas la nature de sa démarche. Mais l'avant-dernière pensée du livre VIII est peut-être plus explicite : Les mots στρέφεται et κατ' εὐθὺν (« tourne » et « tout droit ») y semblent indiquer une combinaison de mouvements. N'est-ce pas le procédé même du « feu artiste » ou « raison universelle », qui tourne autour du monde et « se répond partout » ? (*infra* VIII, 54 et 57.)

VI, 36 = page 123, ligne 4. Annoncer, aux mots « par conséquence », une note, qui serait ainsi conçue :

1 bis. [Sur l'opposition de ces deux hypothèses, cf. *infra* VII, 75, et la note, rectifiée aux *Addenda*.]

VI, 40 = page 124. Lire, aux lignes 3 et 4 de la pensée : mais pour les êtres que définit une nature propre<sup>5</sup>, la force qui les a constitués<sup>6</sup> est en eux et y demeure.

Même pensée, 1<sup>re</sup> note = même page, note 4. Lire ainsi la dernière phrase : Dans un outil, ce sera le rapport du principe efficient et formel (αίτια), c'est à dire de l'artisan de cet objet avec sa matière; ce sera, en d'autres termes, l'idée réalisée par l'ouvrier, la forme donnée à l'outil, et aussi sa cause finale.]

Rétablir ainsi la note suivante :

5. [Couat : « pour les œuvres de la nature. » — On trouvera à la fin de la 2<sup>e</sup> note à la pensée VI, 14, l'analyse de l'expression τὰ ὑπὸ φύσεως συνεχόμενα. Je ne crois pas que φύσεως puisse désigner ici la nature universelle : car la pierre et le bois, et beaucoup d'objets qui ne sont déterminés que par une simple ἔξις sont aussi des « œuvres de la nature », et si celle qui les a constitués « n'est pas loin » (car elle est partout), on ne peut dire pourtant qu'une force demeure en ces choses informes et inertes. Par les mots τὰ ὑπὸ φύσεως συνεχόμενα, j'entends tout ce qui croît et vit (ὅσα φύεται), la plante, l'animal, l'homme. — Il est d'ailleurs entendu que la « nature propre » d'un être fait partie de la nature universelle et ne saurait lui être opposée.]

Même pensée, 3<sup>e</sup> note = pages 124 (note 6) et 125. Supprimer les lignes 3 et 4 de la note (« ou du moins... qu'à cette nature »).

VI, 42, 1<sup>re</sup> note = page 125, note 4. Aux 7<sup>e</sup> et 8<sup>e</sup> lignes de la note, lire : celles qui concourent solidairement et également à un même effet. « comme deux bœufs attelés à la même charrue, » celles qui ne sont que les auxiliaires d'autres causes, « comme l'homme qui vient, d'un léger effort, diminuer la charge sous laquelle plient deux autres. »

VI, 59. Supprimer la note (page 131, note 4).

VII, 13 = page 136. Au début de la pensée, écrire en italiques les mots : « unit » et : « associe. »

Même pensée, 1<sup>re</sup> note = même page, note 2. A la fin du 1<sup>er</sup> paragraphe de la note ajouter cette parenthèse : (cf. infra IX, 9, 6<sup>e</sup> note, les deux conceptions stoïciennes de la sympathie.)

Même pensée, 3<sup>e</sup> note = page 137. A la 3<sup>e</sup> ligne des notes de la page, changer κατὰλεκτικῶς en κατὰληκτικῶς.

VII, 50, 2<sup>e</sup> note = page 148, note 3. Commencer ainsi le second paragraphe de la note :

M. Couat s'est mépris sur la place de la conjecture de Gataker. Des deux καὶ qu'on trouve dans cette pensée, c'est le second, non le premier, que (sans doute pour faire passer τοιοῦτός τις) Gataker a voulu changer en ἦ. Cette correction était, d'ailleurs, assez mal venue; elle prêtait à l'équivoque, en laissant croire que les deux ἦ opposaient (comme ἦτοι... ἦ..., ou comme en latin aut... aut...) deux alternatives qui s'excluent. Or, il est certain que les « éléments insensibles » dont parle Marc-Aurèle. etc...

VII, 66, 5<sup>e</sup> note = page 154, note 1. Rectifier ainsi le début de l'avant-dernier paragraphe de la note :

Je n'ai garde de contester l'interprétation que M. Couat donne de  $\text{περὶ οὗ}$ , je dois observer pourtant qu' $\text{εἴπερ}$  n'est pas comme  $\text{εἰ}$  — et comme il semble l'avoir cru — une particule interrogative. Cette conjonction signifie uniquement : « si toutefois. » La correction de Ménage nous obligerait donc à traiter  $\text{εἴπερ ἀληθὲς ἦν}$  comme une glose, car cette proposition ne fait que traduire à nouveau l'idée exprimée par les mots  $\text{περὶ οὗ... ἄν τις ἀπιστήσειεν}$ . Même si l'on refuse de lire  $\text{ἀπιστήσειεν}$ , je crains que les trois mots qui suivent ne puissent pas être défendus. En effet, ils limitent le sens de  $\text{περὶ οὗ}$ , Marc-Aurèle n'ayant pu mettre en doute ni le courage de Socrate, ni son habileté à discuter. A-t-il donc pu dire que, lorsque nous voulons concevoir la vertu et la sagesse de Socrate, les traits qu'on en cite nous intéressent moins que sa démarche ou son port de tête? Noter la précision de deux termes essentiels de la première proposition : d'abord,  $\text{μάλιστα}$  (« avant tout »), et non  $\text{μάλα}$  (« beaucoup »); puis  $\text{τις}$ , c'est-à-dire  $\text{πᾶς τις}$  (« un chacun »), et non  $\text{τινες}$  (« certains ») ou  $\text{οἱ πολλοί}$  (« la foule »). Ils semblent réclamer pour  $\text{περὶ οὗ}$  l'acception la plus large. Les deux parties de la phrase des manuscrits sont donc en désaccord, à moins que le même pronom deux fois sous-entendu, d'abord comme antécédent de  $\text{περὶ οὗ}$ , ensuite comme sujet d' $\text{ἀληθὲς ἦν}$  (« cela », dans notre traduction), n'ait dû exprimer, sans que rien pût avertir le lecteur de ce changement d'extension, d'abord un ensemble, puis une partie seulement de cet ensemble. On ne peut pallier la contradiction du texte qu'en le supposant incorrect ou ambigu. Ces difficultés dénotent une glose : elles condamnent sinon la ligne tout entière, etc.

Dans la même note, changer le 3<sup>e</sup> mot du paragraphe précédent : « ajoute » en : « poursuit. »

Même pensée, note finale = même page, note 2. Modifier la note ainsi qu'il suit :

2. [Couat : « avec les impressions de sa chair. » — Cf. *supra* III, 6, 4<sup>e</sup> note; V, 26, avant-dernière note. Sur les deux sens possibles des mots « sympathie » et « sympathiser » chez les Stoïciens, cf. *supra* V, 26, 4<sup>e</sup> note; *infra* IX, 9, 6<sup>e</sup> note. Ici le mot  $\text{συμπάθη}$  n'admet aucune de ces deux acceptions. Nous devons l'interpréter à la lettre, en considérant qu'il est voisin de  $\text{πάθειν}$ , et que les « mouvements déraisonnables » de l'âme (III, 16, 3<sup>e</sup> note), qui sont les « passions », peuvent, en grec, être désignés du même nom que les « mouvements » de la chair, qui sont les sensations. Pour que les sensations puissent troubler l'entendement et devenir des passions, il faut que le principe directeur ait abdiqué. Autrement dit, la « sympathie » sans réserves et toute vulgaire de l'âme pour le corps, que Marc-Aurèle condamne en ce passage, n'est qu'une servitude. C'est le seul texte des *Pensées* où les mots  $\text{συμπάθη}$  et  $\text{συμπάθειν}$  soient pris dans ce sens.]

VII, 75 = page 157. Aux 4<sup>e</sup> et 5<sup>e</sup> lignes de la pensée, lire : les êtres, même supérieurs, dont le principe dirigeant du monde s'occupe spécialement.



Même pensée, note finale = page 157. Début de la note 2 :

2. [Couat : « que le principe dirigeant du monde se met à créer individuellement. » — Malgré le mot *κατασκευάζει* qui se trouve au début de la pensée, je n'ai pu croire que Marc-Aurèle opposât ici la création de chaque être en particulier à la création universelle. Le sens de l'expression *ἐπ' ἅ τοιαῦτα ἰδίαν ὁμοίαν* n'est pas aussi strictement limité. Les passages qu'un peu plus bas je rapproche de celui-ci, et notamment les premiers mots de l'article VI, 44 (« si les dieux ont délibéré } sur moi et sur ce qui devait m'arriver »), en donnent l'interprétation véridique.

Cette pensée, etc.

Huit lignes plus loin, au lieu de : « ou bien les êtres sont créés individuellement... l'idée de ces créations successives est rendue, » lire : « ou bien il va, à la libre volonté de Dieu, et comme au jour le jour. L'idée de ces interventions successives de la divinité est rendue, etc. »

Même note, page 158. De la 5<sup>e</sup> à la 12<sup>e</sup> ligne de notes, au lieu de : « on peut même dire que Dieu, etc., » lire : « mais il n'est pas question de demander à Dieu l'impossible. Lorsqu'on rend compte de l'existence du mal dans le monde (*supra* II, 11, note 2), on l'impute à la liberté qui a été laissée à l'homme pour qu'il eût du mérite à faire le bien. On ajoute que le mal fait par l'homme ne saurait nuire à l'univers, parce que Dieu s'est réservé de redresser notre action ou ses suites et nous faire coopérer bon gré mal gré (VI, 42) à son œuvre. Ainsi le mal exige, la liberté de l'homme implique la liberté pour Dieu d'intervenir présentement dans les affaires humaines. Cela même a été prévu dès l'origine du monde. Aux Stoïciens qui soutenaient que la Providence ne s'intéresse à nous que parce qu'elle s'occupe de l'univers, à ceux qui jugeaient indigne d'elle qu'elle se souciât des affaires de l'homme : « *Magna dii curant, parva negligunt* » (Cicéron, *Nat. Deor.*, II, 66, 167), — Marc-Aurèle lui-même a répondu en invoquant la bonté divine : Si, par des songes ou par ses oracles, la divinité peut nous venir en aide (*infra* IX, 27) pour des choses moralement indifférentes, et seulement souhaitables (*προηγμένα*), à plus forte raison nous indiquera-t-elle, à notre prière, l'action droite et le bien moral. Dieu peut nous donner ou nous rendre, etc... »

Même page, même note. Relier le dernier paragraphe au précédent par les lignes suivantes : Dira-t-on que la faveur de Dieu diminue notre mérite ? Mais le mérite est déjà à la demander, si on la demande comme il faut ; d'ailleurs, « il n'y a pas de honte (*supra* VII, 7) à être aidé. » — Pour plus de détails sur les rapports des dieux et de l'homme, etc.

VIII, 1 = page 158. Rectifier ainsi le début de la 2<sup>e</sup> note :

2. [Couat : « la réalité s'y oppose. » — Plus haut (IV, 21), *ὑπόθεσις* signifie simplement « hypothèse » ; plus bas (X, 31), il est joint à *ἔλεγχος*, dont il prend presque le sens (« matière d'action ou de réflexion ») ; plus loin encore (XI, 7), etc.

VIII, 19, en note = page 165, note 3. Lire :

3. [Cf. *supra* V, 1.]

VIII, 41 = page 174. *Fin de la pensée.* Au lieu de : elle demeure ronde 3, lire : elle demeure ronde 5.

IX, 19, en note = page 192, note 4. A l'avant-dernière ligne de la note, au lieu de : IX, 29, lire : IX, 28.

IX, 42, note finale = page 206, note 2. *Ajouter ce qui suit* : A plus forte raison devons-nous aider le voisin à se conduire suivant la raison et la sagesse. C'est là, nous l'avons vu (VII, 74, et IX, 12, en note), le vrai sens stoïcien des mots « aider » ou « rendre service ». C'est celui qui doit distinguer ici εὐεργετικὸν πράσσειν de συνεργητικὸν πράσσειν.]





Bibliothèques  
Université d'Ottawa  
Echéance

Libraries  
University of Ottawa  
Date Due

10 AVR. 1992

04 FEV. 1992

09 DEC. 1994

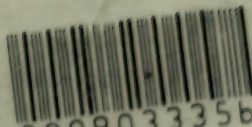
10 AOUT 1994

AVR 20 2006

0629 AVR 2006



a39003



000903335b

U D' / OF OTTAWA



COLL	ROW	MODULE	SHELF	BOX	POS	C
333	06	12	02	11	03	4