De l'influence des *Mémorables* (I 4, IV 3) sur le *De Natura deorum* (II) de Cicéron

Louis-André Dorion

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/philosant/659>

DOI : 10.4000/philosant.659

ISSN : 2648-2789

Éditeur

Éditions Vrin

Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 2016

Pagination : 181-208

ISBN : 978-2-7574-1472-9

ISSN : 1634-4561

Référence électronique

Louis-André Dorion, « De l'influence des *Mémorables* (I 4, IV 3) sur le *De Natura deorum* (II) de Cicéron », *Philosophie antique* [En ligne], 16 | 2016, mis en ligne le 01 novembre 2018, consulté le 03 décembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/philosant/659> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/philosant.659>

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

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

DE L'INFLUENCE DES *MÉMORABLES* (I 4, IV 3) SUR LE *DE NATURA DEORUM* (II) DE CICÉRON

Louis-André DORION
Université de Montréal

RÉSUMÉ : Les chapitres I 4 et IV 3 des *Mémorables*, où Socrate expose une téléologie anthropocentrique et une conception élaborée de la providence divine qui gouverne l'univers, ont exercé une profonde influence sur les stoïciens. Les Anciens ont reconnu cette influence, mais les Modernes ont tardé à la reconnaître, tantôt parce qu'ils ont considéré que ces chapitres des *Mémorables* étaient en réalité des interpolations d'origine stoïcienne, tantôt parce qu'ils ont attribué à Diogène d'Apollonie la téléologie exposée par Socrate. Fort heureusement, les commentateurs récents ne cherchent plus à déposséder Xénophon de la paternité de ces deux chapitres et l'on peut donc tenter de déterminer quelle fut leur postérité chez les stoïciens. L'étude qui suit s'applique à mettre en lumière les nombreux recoupements que l'on observe entre le texte des *Mémorables* (I 4 et IV 3) et le livre II du *De natura deorum* de Cicéron, où Balbus expose longuement la théologie stoïcienne. Il appert que l'influence des *Mémorables* sur ce texte de Cicéron est beaucoup plus considérable qu'on ne l'a reconnu jusqu'à maintenant.

SUMMARY : *Chapters I.4 and IV.3 of the Memorabilia, where Socrates presents an anthropocentric teleology and an elaborate conception of the divine providence that rules the universe, had a profound influence on the Stoics. The ancients were well aware of this influence, but modern acknowledgement of it was slow in coming, sometimes because these chapters of the Memorabilia were seen as interpolations of Stoic origin, sometimes because the teleology presented by Socrates was attributed to Diogenes of Apollonia. Fortunately, recent commentators no longer seek to deny Xenophon's authorship of these two chapters, and it is therefore possible to attempt to determine the extent of their legacy among the Stoics. The aim of the following study is to shed light on the numerous overlaps that can be observed between the text of the Memorabilia (chapters I.4 and IV.3) and book II of Cicero's De natura deorum, where Balbus offers a detailed presentation of Stoic theology. It appears that the influence of the Memorabilia on Cicero's text is much more important than has been recognized before now.*

1. Rendre enfin à Xénophon ce qui lui appartient : le cas de *Mem.* I 4 et IV 3*

Nous avons conservé deux importants témoignages qui font état de l'influence que les *Mémorables* auraient exercée sur le fondateur du stoïcisme, Zénon de Citium. L'un de ces témoignages se trouve au début du livre VII de Diogène Laërce, qui est entièrement consacré au stoïcisme.

Il [*scil.* Zénon] devint donc élève de Cratès dans les circonstances suivantes. Alors qu'il importait de la pourpre de Phénicie, il fit naufrage près du Pirée. Étant monté à Athènes, déjà âgé de trente ans, il s'assit chez un libraire. Comme celui-ci faisait lecture du deuxième livre des *Mémorables* de Xénophon (τὸ δεύτερον τῶν Ξενοφώντος Ἀπομνημονευμάτων), charmé, il demanda où vivaient de tels hommes. Cratès se trouva à passer juste au bon moment. Le libraire le lui désigna et dit : « C'est lui qu'il te faut suivre ». De ce jour, il devint l'auditeur de Cratès, manifestant de façon générale une grande ardeur à l'égard de la philosophie, bien qu'il éprouvât de la honte devant l'impudeur cynique¹.

Il serait sans doute naïf de croire à l'historicité de cette anecdote dans la mesure où elle est probablement conçue pour établir un lien de filiation entre Socrate et les stoïciens, par l'intermédiaire des cyniques. Il n'empêche que la plupart des commentateurs² la prennent très au sérieux et y voient un signe, parmi d'autres, de l'influence déterminante que les *Mémorables* auraient exercée sur Zénon. L'anecdote rapportée par Diogène Laërce rejoint un autre témoignage, celui de Sextus Empiricus. Après avoir longuement résumé, en le paraphrasant, le texte de *Mem.* I 4, 2-8, Sextus affirme que Zénon s'inspira de Xénophon pour avancer un argument sur l'existence de Dieu et la rationalité du monde³.

* J'ai grandement profité, pour la version finale de cette étude, des commentaires et des suggestions que m'a transmis Jean-Baptiste Gourinat. Je tiens à l'en remercier.

1. VII 2-3 (trad. Goulet 1999).

2. Cf. entre autres, Long 1988, p. 162-163.

3. « Zénon de Citium, trouvant son point de départ chez Xénophon (ἀπὸ Ξενοφώντος τὴν ἀφορμὴν λαβὼν), propose cet argument : "Ce qui émet la semence d'un être rationnel est

Nous avons donc deux témoignages qui font état de l'influence des *Mémorables* sur Zénon de Citium. Le fait qu'il s'agisse de Zénon, et non pas d'un stoïcien ultérieur, n'est pas à dédaigner, car nous aurions ainsi à faire à une influence « originelle » de Xénophon sur certaines positions-clés du stoïcisme naissant, et non pas à une influence tardive sur des points d'importance mineure. Je souligne au passage que ces deux témoignages ne parlent pas des *Mémorables* en général, mais chaque fois d'un livre en particulier. Il me paraît bien difficile, voire impossible, de déterminer ce que le livre II des *Mémorables* peut avoir transmis à Zénon, mais il est beaucoup plus facile de le déterminer dans le cas du livre I, puisqu'il s'agit à l'évidence des positions théologiques exposées en I 4.

Ces deux témoignages auraient dû encourager les interprètes à entreprendre des recherches dans le but d'identifier quelles sont les thèses développées dans les *Mémorables* qui auraient pu être reprises et réélaborées par les stoïciens. Or je ne connais aucun interprète qui se soit engagé dans cette voie au XIX^e siècle et Schleiermacher⁴ avait lui-même affirmé, dans une conférence prononcée en 1815, que le stoïcisme ne devait rien au Socrate de Xénophon. Soixante ans après Schleiermacher, A. Krohn s'est tout de même avisé qu'il y avait plusieurs recoupements entre les deux chapitres théologiques des *Mémorables* (I 4 et IV 3) et la téléologie stoïcienne. Mais plutôt que de reconnaître l'influence des *Mémorables* sur le stoïcisme, Krohn a soutenu que les chapitres théologiques des *Mémorables* étaient en réalité des interpolations d'origine stoïcienne, ce qui revient à dire, comme Schleiermacher mais autrement que lui, que Xénophon était décidément incapable d'exercer quelque influence que ce soit sur le stoïcisme⁵. Les thèses de Krohn exercèrent une réelle influence, puisque W. Gilbert, l'éditeur du texte des *Mémorables* dans la collection Teubner, s'est réclamé de Krohn pour justifier l'atéthèse pure et simple des chapitres I 4 et IV 3⁶. Trente ans après la publication de l'ouvrage de Krohn, K. Lincke a défendu les mêmes thèses dans un article influent⁷. Les

lui-même rationnel. Or le monde émet la semence d'un être rationnel. Donc le monde est rationnel. Ceci permet aussi de conclure que Dieu existe" » (Sextus Empiricus, *Contre les Physiciens*, I 101 = *M.* IX 101). L'usage que Sextus Empiricus fait du texte de Xénophon a fait l'objet de deux études approfondies (cf. Sedley 2005, p. 471-483 et Meijer 2007, p. 12-23).

4. Schleiermacher 1840, p. cxxxi-cxxxii.

5. Voir notamment Krohn 1875, les chapitres intitulés « Die Stoa in den Memorabilien » (p. 1-21) et « Die Kosmologie in den Memorabilien » (p. 46-60).

6. Dans la *praefatio critica* qui précède le texte des *Mémorables*, Gilbert écrit : « *Id quoque mihi Krohn persuasit, non a Xenophonte scriptum hoc caput [scil. I 4] esse, maxime quod ea doctrina, ex qua anima humana pars videtur animae mundanae [...], Stoica est, non Socratica* » (Gilbert 1891 p. xx). Voir aussi p. lxii : « *Nam cum alterum de providentia divina caput non Socraticum sit (I, 4), suspicio oritur, hoc quoque caput (IV, 3) non Socraticis, sed Stoicis assignandum esse, qui doctrinam de providentia (πρόνοια) excoluerunt ; cf. Krohn.* »

7. Lincke 1906.

élucubrations de Lincke furent contestées dès 1907 par M. Barone⁸, mais ce court article n'encouragea pas pour autant les commentateurs à étudier les rapports entre Xénophon et le stoïcisme, sans doute parce que l'on demeurait réticent à voir en Xénophon le véritable auteur des chapitres théologiques des *Mémorables*. Mais plutôt que de voir dans ces deux chapitres des interpolations d'origine plus tardive, on fut enclin à les considérer comme les vestiges d'une doctrine téléologique développée par des philosophes antérieurs à Xénophon, notamment Diogène d'Apollonie.

Comme l'explique très bien A. Laks dans son ouvrage sur Diogène d'Apollonie, « [I]a défense du texte incriminé [scil. *Mem.* I 4 et IV 3] devait dès lors rendre plausible l'existence d'une doctrine de la providence divine à haute époque, autrement dit, proposer un auteur à qui l'attribuer. Comme Socrate n'entrait pas en ligne de compte, parce qu'il n'est que le Socrate de Xénophon, et Xénophon pareillement, parce qu'il n'est que Xénophon, il fallait, pour authentifier les chapitres incriminés, chercher ailleurs.⁹ » Cette entreprise, qui ressortit à la *Quellenforschung*, est surtout illustrée par les travaux de F. Dümmler¹⁰ et de W. Theiler¹¹, qui se sont efforcés d'identifier les sources de la conception de la providence divine exposée en *Mem.* I 4 et IV 3. Selon Dümmler et Theiler, la principale source de la doctrine téléologique que Xénophon prête à Socrate serait Diogène d'Apollonie. Cette interprétation s'est à ce point imposée que W. Jaeger, qui y souscrit entièrement¹², n'hésite pas à parler du « Socrate-Diogène de Xénophon¹³ », comme si Socrate n'était rien de plus qu'un porte-parole de la doctrine téléologique de Diogène d'Apollonie¹⁴. Dans un appendice à son édition commentée des fragments de Diogène, Laks a toutefois mis en lumière la fragilité et les faiblesses des hypothèses qui ont conduit à une telle conclusion¹⁵. La position de Laks fut

8. Barone 1907. Cf. aussi Festugière 1949, p. 78 n. 2 : « Je ne vois dans ces chapitres [scil. *Mem.* I 4 et IV 3] aucun trait qui dénote spécifiquement le stoïcisme : ni le *Logos* pénétrant toutes les parties de l'univers, ni la sympathie unissant entre eux tous les êtres du *Kosmos*, ni l'*Heimarménè* inflexible réglant tout le cours des affaires humaines. »

9. Laks 1983, p. 250.

10. Dümmler 1889, p. 96-165.

11. Theiler 1925, p. 13-36.

12. Jaeger 1943, II, p. 31 ; 1966, p. 179-183.

13. Jaeger 1966, p. 180.

14. Plusieurs commentateurs ont souscrit sans réserve aux conclusions de Theiler (cf. entre autres, Festugière 1949, II, p. 77 n. 5, 78 n. 2). Plus près de nous, G. Vlastos (1991, p. 162 n. 26) ajoute encore foi à la position de Theiler, telle qu'elle est transmise par Jaeger. Deux ans après la publication de l'ouvrage de Theiler, mais sans faire référence à ce dernier, Diès (1927, p. 533-536) attribue à Diogène d'Apollonie certains arguments développés en *Mem.* I 4 et IV 3.

15. Laks 1983, p. 250-257.

par la suite corroborée par une étude indépendante de M. McPherran¹⁶ et, plus récemment, par un article de D. Sedley¹⁷.

Laks rappelle fort à propos, en conclusion de son analyse critique des positions défendues par Dümmler et Theiler, que K. Joël, dès 1893, « réduisait la téléologie anthropocentrique des deux chapitres [scil. *Mem.* I 4 et IV 3] à une conception utilitariste de la divinité, qui répondait principalement à des intérêts personnels profonds et spécifiquement xénophontiens¹⁸ ». Il ne serait donc indispensable, pour rendre compte de la téléologie anthropocentrique de *Mem.* I 4 et IV 3, ni de chercher en aval et de conclure hardiment à une interpolation d'origine stoïcienne, ni de chercher en amont et d'attribuer hâtivement à Diogène d'Apollonie la paternité de la doctrine téléologique exposée par le Socrate de Xénophon. Dans une étude qui rend justice à l'intérêt et à la cohérence des arguments développés en *Mem.* I 4 et IV 3, McPherran¹⁹ s'efforce de démontrer que la doctrine téléologique des *Mémoires* ne doit pas être attribuée à Xénophon, mais à Socrate lui-même, quand bien même les dialogues socratiques de Platon ne renferment aucune doctrine de ce genre. Sedley parvient à la même conclusion que McPherran : c'est à Socrate lui-même, et non pas à ses prédécesseurs, qu'il faut attribuer les thèses développées en *Mem.* I 4 et IV 3²⁰. C'est une position à laquelle je suis réticent à souscrire, car si une telle doctrine remonte au Socrate historique, comment se fait-il que nous n'en percevions chez Platon aucune trace avant le *Phédon* et des dialogues aussi tardifs que le *Timée*, le *Philèbe* et les *Lois* ? Or mon propos n'est pas de déterminer si la doctrine théo-téléologique exposée dans les *Mémoires* doit être attribuée, ou non, au Socrate historique, mais plutôt de présenter un exemple précis de l'influence que cette doctrine a pu exercer sur le stoïcisme. Il me suffit donc, pour les besoins de cette étude, que l'on rende enfin à Xénophon ce qui lui appartient, à savoir la paternité des chapitres I 4 et IV 3 des *Mémoires*.

C'est ma conviction profonde que la réhabilitation philosophique des *Mémoires* est une condition indispensable à l'examen serein de l'influence que cette œuvre a exercée sur des philosophes ultérieurs ; cet examen est

16. « *Socrates did not much rely on Diogenes in formulating the teleological account of the cosmos we find in the Memorabilia (an account that far exceeds Diogenes' in its range, detail, moral import, and argumentative sophistication)* » (McPherran 1994, p. 260). Cf. aussi Charlton 1991, p. 88.

17. Sedley 2005, p. 461 : « Les idées qui y sont exposées [scil. *Mem.* I 4] ne dérivent en effet pas de Diogène d'Apollonie, dont le rôle dans l'histoire de la pensée téléologique a été largement surestimé » (voir aussi p. 462-464 et Sedley 2008, p. 331). Sedley (2005, p. 466 n. 13) s'oppose également à l'hypothèse de F. Decleva Caizzi (1966, p. 100-101), suivant laquelle Antisthène serait la source de *Mem.* I 4.

18. Laks 1983 p. 256.

19. McPherran 1994.

20. Sedley 2005, p. 467 ; 2008, p. 318.

impossible si l'on n'a que mépris pour les *Mémorables*, ou que l'on refuse d'y voir quoi que ce soit d'original. Et c'est d'ailleurs pour cette raison que les interprètes ont négligé, jusqu'à tout récemment, l'étude approfondie des rapports entre Xénophon et le stoïcisme. Les choses sont cependant, et fort heureusement, en train de changer. J. DeFilippo et P. Mitsis ont mis en lumière la continuité entre la conception socratique des lois non écrites et la théorie stoïcienne de la loi naturelle²¹ ; M. Erler voit dans un passage des *Mémorables* (I 2, 49-55) la préfiguration ou l'amorce de la conception stoïcienne de l'*oikeiosis*²² ; enfin, D. Sedley a dernièrement publié plusieurs études qui soulignent l'influence des chapitres théologiques des *Mémorables* sur la téléologie ultérieure et sur les preuves stoïciennes de l'existence de Dieu²³. Les études de Sedley sont de toute première importance, mais elles n'ont pas pour autant épuisé le sujet. Sa perspective est en effet très circonscrite dans la mesure où il s'intéresse surtout, voire exclusivement, au témoignage de Sextus Empiricus sur *Mem.* I 4, 2-8. Ce témoignage est précieux pour autant qu'il permet de comprendre comment Zénon s'est approprié le passage de Xénophon et comment il a répondu à certaines objections qui lui furent adressées par le mégarique Alexinus.

2. Xénophon et Cicéron

L'influence de *Mem.* I 4 et IV 3 sur le *De natura deorum*

S'il est vrai, comme l'affirme Sedley, que les chapitres théologiques des *Mémorables* avaient « un statut canonique dans l'école stoïcienne »²⁴, on devrait s'attendre à trouver plusieurs traces de cette influence dans les textes stoïciens²⁵. Or non seulement les études de Sedley ne fournissent aucune référence, hormis le texte de Sextus Empiricus et quelques passages du *De natura deorum* de Cicéron²⁶, à des textes stoïciens qui attesteraient cette influence des *Mémorables*, mais l'apparat des *testimonia*, dans l'édition Budé

21. DeFilippo & Mitsis 1994.

22. Erler 2002.

23. Sedley 2005, 2007 et 2008.

24. Sedley 2005, p. 478 et p. 473 ; voir aussi Powers 2009, p. 264 : « *There is reason to think that the "theological" portions of the Memorabilia were popular texts among the Stoics.* »

25. Voir aussi Long 2013, p. 2-3 : « *It is now widely agreed that Stoic moral philosophy was undertaken as a development of Socratic ethics, and Socrates' significance for the Stoics may have extended beyond ethics, for Stoic cosmo-theology seems to have drawn on Socrates' statements in Xenophon (Mem. 1.4.5-18, 4.3.2-18) about the divine design of the world and its human inhabitants.* »

26. Sedley (2005, p. 473) affirme que « le statut canonique propre à ce texte [scil. *Mem.* I 4] est par ailleurs confirmé par le passage de Cicéron déjà mentionné [scil. *De natura deorum* = *ND* II 18] ». L'étude que je propose vise à confirmer, par la mise en lumière des nombreux recoupements entre les *Mémorables* et le livre II du *De natura deorum*, le bien-fondé de cette affirmation de Sedley.

du texte des *Mémorables*²⁷, ne fait mention que de sept textes stoïciens²⁸ qui feraient écho aux chapitres I 4 et IV 3 des *Mémorables*. Or cet apparat des *testimonia* peut être considérablement enrichi. Pour me limiter à un seul exemple, une lecture attentive du livre II du *De natura deorum* de Cicéron révèle en effet que l'influence des *Mémorables* sur ce texte ne se limite pas aux quatre passages²⁹ identifiés dans l'apparat des *testimonia*.

Que l'on me permette d'ouvrir une parenthèse : pourquoi avoir choisi le livre II du *De natura deorum* comme exemple de l'influence exercée par les *Mémorables* sur le stoïcisme ? Pour les deux raisons suivantes : premièrement, c'est l'exposé le plus long et le plus complet sur la théologie stoïcienne, de sorte que l'on peut s'attendre à y trouver des traces de l'influence des *Mémorables* ; deuxièmement, nous savons que Cicéron est un lecteur de Xénophon³⁰ ; en effet, non seulement il fait directement référence à l'auteur des *Mémorables* au livre II du *De natura deorum*³¹, mais il a également traduit l'*Économique* dans sa jeunesse³². La sympathie marquée de Cicéron pour Xénophon³³ est de toute première importance pour mon étude, car elle m'évite de courir le risque, et de commettre l'erreur méthodologique, qui consisterait à identifier des réminiscences des *Mémorables* chez un auteur dont nous ne serions même pas sûrs qu'il les ait lus.

Venons-en sans plus tarder au tableau des recoupements entre les chapitres théologiques des *Mémorables*, Platon et le livre II du *De natura deorum*.

27. Bandini & Dorion 2000 et 2011.

28. Cf. (1) *Mem.* I 4, 2-8 et Sextus Empiricus, *Contre les physiciens*, I 92-103 (= *M.* IX 92-103) ; (2) *Mem.* I 4, 5-6 et Cicéron, *ND* II 56-57 ; (3) *Mem.* I 4, 7 et Épicète, fr. 23 Schenkl (= Stobée, IV 53, 29) ; (4) *Mem.* I 4, 8 et Cicéron, *ND* II 18 et III 27 ; (5) *Mem.* I 4, 11 et Cicéron, *ND* II 56 ; (6) *Mem.* IV 3, 13 et Cicéron, *ND* I 31 ; (7) *Mem.* IV 3, 16-17 et Épicète, *Ench.* XXXI 5.

29. Cf. *ND* I 31, II 18, II 56-57, III 27.

30. À titre indicatif, on relève vingt-huit occurrences du nom « Xénophon » dans le corpus de Cicéron (*Brutus* 292 ; *De oratore* II 58 ; III, 139 ; *Orator* 32 ; 62 ; *De inventione* I, 31, 51 ; I 31, 52 (*quater*) ; *Cato maior* 30 ; 46 ; 58 ; 79 ; *De divinatione* I, 52 ; I 53 ; *De finibus* II, 28, 92 ; *De legibus* II, 56 ; *ND* I 31 ; II, 18 ; III, 27 ; *De officiis* I, 32, 118 ; II, 24, 87 ; *Tusculanae* II, 26, 62 ; V, 34, 99 ; *Epistulae ad familiares* V, 12, 7 ; *Epistulae ad Quintum fratrem* I, 1, 22 ; I, 2, 7).

31. Cf. I 31, II 18, III 27.

32. Cf. *Off.* II 24, 87. Cicéron cite un passage de la *Cyropédie* (I 6, 25) en *Tusc.* II 26, 62.

33. Voir, entre autres, ce que Cicéron dit de Xénophon dans l'*Orator* : « J'ai même rencontré un auteur pour vouloir ressembler à Xénophon, dont le style, plus doux que le miel, j'en suis d'accord, est celui qui convient le moins au tumulte du forum » (32) ; voir aussi 62 : « les Muses semblent avoir parlé par la bouche de Xénophon » (trad. Bornecque 1921).

Tableau des recoupements³⁴

Thème	Xénophon	Platon	Cicéron et textes d'inspiration stoïcienne
1. Preuve de l'existence de Dieu par l'intelligence cosmique (1)	I 4, 2-8	Ø	Sextus Empiricus, Contre les physiciens, I 92-103
2. Les choses ne sont pas le produit du hasard, mais de l'intelligence (1)	I 4, 4 ; 6 ; 9	<i>Lois</i> X 888e-889d	ND II 15 ; II 87-88 ; II 93 ; II 97 ; II 115 ; II 128 ; II 153. — Épicète, I 6, 7 ; I 6, 11 ; Philon, <i>Prov.</i> I 42
3. Le monde procède d'une intelligence (1)	I 4, 5-6	<i>Timée</i> 47e-48a	ND II 16 ; II 56-57
4. L'homme a été conçu par les dieux	I 4, 5 ; IV 3, 11-12	<i>Timée</i> 44c	ND II 4 ; II 64
5. Les dieux nous ont donné les sens pour notre utilité (4)	I 4, 5 ; IV 3, 11	<i>Timée</i> 47a-c (la vue et l'ouïe)	ND II 140-142
6. πρόνοια, προνοητικόν, προνοητικῶς (4)	I 4, 6 ; IV 3, 6	<i>Timée</i> 30c, 44c, 45b ; aucune occurrence pertinente dans les <i>Lois</i>	ND II 58 (<i>pronoia</i>) ; II 73 (<i>pronoia</i>). — D.L. VII 147 (προνοητικόν) ; Plutarque, <i>Sur les contradictions stoïciennes</i> , 28, 1052B (προνοητικόν) ; <i>Comm. not.</i> 1075E (πρόνοια) ; Sextus Empiricus, <i>M.</i> VIII 286 (προνοητικῶς)
7. Les œuvres de la providence	I 4, 6 (προνοίας ἔργα)	Ø	ND II 128 (<i>opera providae ... naturae</i>)

34. Les *testimonia* qui figurent dans l'apparat de l'édition Bandini-Dorion sont en caractères gras. Je me suis efforcé de signaler tous les passages du *De natura deorum* qui font écho au texte des *Mémorables*. En plus des passages du *De natura deorum*, j'ai signalé, mais sans aucunement prétendre à l'exhaustivité, des textes stoïciens ou d'inspiration stoïcienne qui offrent des recoupements avec les *Mémorables*. Pour la signification des chiffres entre parenthèses, dans la première colonne, voir *infra*, p. 194 n. 40.

8. Les paupières (4)	I 4, 6	<i>Timée</i> 45d-e	ND II 142
9. Les cils (βλεφαρίδες)(4)	I 4, 6	Ø	ND II 143
10. Les sourcils (ὄφρῶς) arrêtent la sueur qui coule du front (4)	I 4, 6	Ø	ND II 143
11. L'oreille est toujours ouverte pour percevoir tous les sons (4)	I 4, 6	Ø	ND II 144
12. Incisives et molaires (γομφίοι) (4)	I 4, 6	Ø	ND II 134
13. Évacuation des excréments loin des sens (4)	I 4, 6	Ø	ND II 141
14. Dieu comparé à un démiurge (δημιουργός) (1)	I 4, 7	<i>Timée</i> 28a, 29a, 41a	ND II 57-58 — D.L. VII 147
15. Dieu est φιλόζωος (4)	I 4, 7	Ø	Épictète, fr. 23
16. Désir de se reproduire (4)	I 4, 7	Ø	ND II 128 — Épictète, I 6, 9
17. L'homme a une parcelle de tous les éléments (4)	I 4, 8	<i>Philèbe</i> 29a-30d	ND II 18 ; II 37 — Marc-Aurèle, IV 4, 3 ; Philon, <i>Prov.</i> I 4, I 25, I 68
18. D'où l'homme tire- t-il son intelligence? (1)	I 4, 8	Ø	ND II 18 ; II 79 ; III 27
19. Arrogance de celui qui considère que l'homme a « confisqué » l'intelligence (1)	I 4, 8	Ø	ND II 16 ; II 44 ; II 56. — Philon, <i>Prov.</i> I 28
20. Le bel ordon- nement du tout dépend de l'intervention d'une intelligence (1, 3)	I 4, 8	Ø	ND II 15 ; II 54 ; II 56 ; II 90

21. Dieu ordonne et maintient tout l'univers (3)	I 4, 8 ; 17 ; IV 3, 13	<i>Lois X</i> 905e	<i>ND</i> II 4 ; II 29-30 ; II 44 ; II 54 ; II 75-80 ; II 82 ; II 85 ; II 97 ; II 132
22. Les dieux se soucient des hommes (4)	I 4, 11 ; 14 ; IV 3, 12	<i>Lois X</i> 905d	<i>ND</i> II 133 ; II 162 ; II 164-166
23. Les dieux ont privilégié l'homme par rapport aux animaux ; téléologie anthropocentrique (4)	I 4, 11-14 ; IV 3, 9-10	Ø	<i>ND</i> II 133 ; II 145-146 ; II 153 — Épictète, I 6, 12-22
24. La station droite (4)	I 4, 11	<i>Timée</i> 90b	<i>ND</i> II 140
25. Les sens (4)	I 4, 11	Ø	<i>ND</i> II 141-142
26. Les mains et la prospérité de l'homme (4)	I 4, 11	Ø	<i>ND</i> II 150-151
27. Éloge de la parole (4)	I 4, 12 ; IV 3, 12	Ø	<i>ND</i> II 148
28. La langue et la voix (4)	I 4, 12	Ø	<i>ND</i> II 149
29. L'homme est le seul être vivant à reconnaître l'existence des dieux	I 4, 13	Ø	<i>ND</i> II 153
30. La providence divine veille sur les individus	I 4, 14	<i>Contra</i> , cf. <i>Lois X</i> 903c	<i>ND</i> II 164
31. La divination et la bienveillance divine (4)	I 4, 15 ; IV 3, 12	<i>Timée</i> 71e	<i>ND</i> II 162-167
32. <i>Consensus omnium gentium</i> (1)	I 4, 16	<i>Lois X</i> 886a	<i>ND</i> I 1 ; I 11 ; II 5 ; II 12 ; II 81
33. La divinité est omniprésente et toute-puissante (2)	I 4, 17-18	Ø	<i>ND</i> II 4

34. Dieu a créé la lumière (4)	IV 3, 3	<i>Timée</i> 39b, 45b	Épictète, I 6, 5
35. Dieu pourvoit à tous les besoins de l'homme (4)	IV 3, 3-10	Ø	ND II 58
36. La nuit a été conçue afin de permettre le repos (4)	IV 3, 3	Ø	ND II 132
37. Dieu est φιλόανθρωπος (4)	IV 3, 5 ; 7	IV 3, 5 ; 7 ; <i>Lois</i> IV 713d	ND II 60 — Plutarque, <i>Comm. not.</i> 1075E
38. Éloignement et rapprochement du soleil (4)	IV 3, 8-9	Ø	ND II 19 ; II 49 ; II 92 ; II 102 — Philon, <i>Prov.</i> II 78
39. Dieu agit dans l'intérêt des hommes (ἀνθρώπων ἕνεκα) (4)	IV 3, 8 ; 10	Ø	<i>hominum causa</i> : ND II 37, II 133 ; II 154-155 ; II 158 — <i>hominum gratia</i> : ND II 158 — Philon, <i>Prov.</i> II 84
40. Les animaux sont dans l'intérêt de l'homme (4)	IV 3, 10	Ø	ND II 37 ; II 158-162
41. Dieu et l'âme se rendent visibles par leurs œuvres (2)	IV 3, 13-14	<i>Lois</i> X 898d-e	<i>Tusc.</i> I 69-70 — Épictète, I 6, 7 ; Marc-Aurèle XII 28
42. Distinction entre un dieu supérieur et des dieux subordonnés (2)	IV 3, 13	<i>Timée</i> 69c	ND I 31
43. Divinité de l'âme (4)	IV 3, 14	<i>Timée</i> 45a ; <i>Alc.</i> I, 133c ; <i>Phédon</i> 79e-80a	ND II 34 ; II 147 ; II 154
44. Sacrifier selon ses moyens	IV 3, 16-17	Ø	Épictète, Manuel, 31.5

Afin de bien mettre en évidence l'étroitesse des recoupements entre les *Mémorables* et le livre II du *De natura deorum*, j'ai intégré au tableau des passages des dialogues de Platon où l'on constate, ou non, les mêmes recoupements. On pourrait en effet m'objecter que la téléologie stoïcienne ne

s'inspire pas moins de Platon que de Xénophon, de sorte que mon tableau des recoupements serait à la fois abusif et incomplet, en ce qu'il laisserait faussement entendre que les *Mémorables* est le seul texte « socratique » qui présenterait de tels recoupements avec le *De natura deorum*. En cherchant à mettre en lumière l'influence des *Mémorables* sur le *De natura deorum*, mon intention n'est pas d'oblitérer ni même de réviser à la baisse l'influence de Platon sur Cicéron ou sur la théologie stoïcienne en général³⁵. Le fait même que Balbus, au livre II, qualifie Platon de « dieu des philosophes » (*deum philosophorum*, II 32) est un indice, parmi d'autres, de la dette que Cicéron se reconnaît à l'endroit de Platon. Pour bien identifier quels sont les recoupements avec les *Mémorables* qui sont exclusifs aux *Mémorables*, il est nécessaire de signaler également, le cas échéant, les recoupements avec Platon sur les mêmes thèmes. En introduisant dans ce tableau les recoupements pertinents que l'on trouve – ou non – chez Platon, la « filiation » entre les *Mémorables* et le *De natura deorum* n'en ressort que plus clairement dans la mesure où l'on constate que dans plusieurs cas les dialogues de Platon n'offrent pas de recoupement. Les cas d'absence de recoupements avec le *Timée* sont particulièrement révélateurs si l'on considère que Cicéron a traduit ce dialogue³⁶. Et même lorsqu'il y a un recoupement avec un texte platonicien, on peut aisément démontrer, dans certains cas, que Platon n'est pas la source de Cicéron. J'en fournirai plus tard deux exemples³⁷.

Étant donné qu'il est impossible de commenter tous les recoupements signalés dans ce tableau, je m'en tiendrai aux observations qui me paraissent les plus importantes.

Krohn a déjà proposé un certain nombre de rapprochements entre les *Mémorables* et le livre II du *De natura deorum*³⁸, mais son objectif, en dressant la liste des passages parallèles, n'était pas de mettre en lumière l'influence des *Mémorables* sur la théologie stoïcienne, mais au contraire de « démontrer » que les passages parallèles, en *Mem.* I 4 et IV 3, étaient à l'évidence des interpolations d'origine stoïcienne.

Alors que l'apparat des *testimonia* de l'édition Bandini-Dorion recense uniquement trois passages des *Mémorables* (I 4, 5-6 ; I 4, 8 ; IV 3, 13) pour lesquels on trouve des échos dans le *De natura deorum*, ce tableau en identifie une quarantaine, ce qui est un enrichissement considérable des *testimonia* pour *Mem.* I 4 et IV 3.

Il y a un important recoupement qui ne figure pas dans le tableau car il concerne, non pas un passage ou un argument en particulier, mais la structure même de l'argumentation développée dans les *Mémorables* et le *De natura*

35. Sur les origines platoniciennes de la théologie stoïcienne, cf. Ademollo 2012.

36. Sur les rapports de Cicéron au *Timée*, cf. en dernier lieu Reydam-Schils 2013.

37. Voir plus bas la discussion des thèmes n° 8 et 24 du Tableau.

38. Cf. Krohn 1875, p. 12, 13, 15 et 55.

deorum. Au début du livre II du *De natura deorum*, le stoïcien Balbus affirme ce qui suit :

Nos auteurs, d'une manière générale, divisent en quatre parties l'ensemble de cette recherche sur les dieux immortels : ils enseignent d'abord que les dieux existent, puis quelle est leur nature, ensuite que le monde est gouverné par eux, enfin qu'ils veillent sur les affaires humaines³⁹.

Bien que Xénophon ou Socrate ne les identifient pas expressément, ces quatre parties sont également présentes dans les *Mémorables*⁴⁰. Cette homologie argumentative n'est probablement pas accidentelle, ainsi que le suggère une comparaison avec le livre X des *Lois*, où l'on ne trouve pas la même structure argumentative⁴¹. Dans les *Lois*, en effet, l'Athénien cherche à démontrer trois choses⁴² : 1) que les dieux existent (885b-899d) ; 2) qu'ils se soucient des hommes (899d-905d) ; 3) que l'on ne peut pas les fléchir par des prières ou des sacrifices (905d-907b). Le troisième point du programme du livre X, à savoir que les dieux sont inflexibles, est absent aussi bien des *Mémorables* que du livre II du *De natura deorum*. Les deux premiers points sont présents dans les deux autres textes, mais l'argumentation développée par Platon pour démontrer l'existence des dieux n'est pas du tout la même que dans les *Mémorables* et le *De natura deorum*. En ce qui concerne le deuxième point, à savoir que les dieux veillent sur les hommes, il est certes affirmé par l'Étranger (cf. X 905d), mais ce dernier se soucie beaucoup plus de démontrer que les dieux veillent sur toutes choses (cf. X 900d, 903b, e, 904a) que sur les hommes en particulier. Ces différences avec les *Lois* tendent à confirmer l'opinion de Sedley suivant laquelle ce dialogue de Platon « ne [me] semble jouer aucun rôle majeur ou évident dans le stoïcisme, sans aucun doute parce que rien chez Platon ne l'associe à Socrate⁴³. » Dans ce qui suit, je présenterai des exemples de recoupements empruntés à la démonstration de l'existence des dieux et à la démonstration de leur providence.

La démonstration de l'existence des dieux est fondamentalement la même dans les *Mémorables* et chez Cicéron⁴⁴. Dans les *Mémorables* (I 4, 6), Socrate place son interlocuteur devant une alternative : ou bien les hommes sont les fruits du hasard, ou bien ils sont les produits d'une intelligence (πότερα τύχης

39. Cf. II 3. Tous les extraits du *De natura deorum* cités dans cette étude sont empruntés à la traduction de C. Auvray-Assayas (2002).

40. Certes, ces quatre parties ne se succèdent pas dans cet ordre dans les deux chapitres des *Mémorables*, mais l'on peut aisément rattacher chacun des thèmes identifiés dans le tableau à l'une ou l'autre de ces quatre parties. Le chiffre entre parenthèses qui suit l'énoncé du thème indique à quelle partie il se rattache.

41. Je suis donc en désaccord avec Festugière (1949, p. 79), qui estime au contraire que le plan de *Mem.* I 4 « est le plan même de l'exposé des *Lois* », à quelques différences près.

42. Cf. X 885b, 888c, 907b.

43. Sedley 2005, p. 469.

44. Voir Tableau, thèmes n° 2 et 3.

ἢ γνώμης ἔργα ἐστίν;). Or si l'on admet que les œuvres des différents artistes (poètes, peintres, sculpteurs) qui représentent l'homme sont des œuvres qui procèdent d'une intelligence, bien qu'elles soient des images privées de sentiment et de mouvement, on devrait également admettre que l'homme lui-même, qui est animé et en mouvement, est également l'œuvre d'une intelligence. Et comme il ne fait aucun doute que l'homme a été magnifiquement conçu, on devrait également admettre qu'il est l'œuvre d'une intelligence bienveillante à son endroit. D'après Sedley, cet argument constitue « le plus ancien specimen, ou en tout cas le premier ancêtre, de "la preuve par la providence" »⁴⁵. Cette démonstration de l'existence du dieu est également présente dans le *De natura deorum*, où Cicéron développe à plusieurs reprises (II 15, II 87-88, II 97) la même alternative : ou bien le monde est le fruit du hasard, ou bien il est l'œuvre de l'art et d'une intelligence⁴⁶.

Comme on peut le constater en consultant le tableau, la très grande majorité des recoupements concerne le quatrième argument exposé par Balbus (II 3), à savoir que les dieux veillent sur les hommes. C'est une position qui est également affirmée par l'Athénien au livre X des *Lois* (905d), mais elle n'est pas véritablement développée, c'est-à-dire que l'Athénien n'explique pas vraiment comment ni en quoi les dieux veillent sur les hommes. Le souci que les dieux ont pour les hommes, au livre X des *Lois*, ne s'inscrit pas du tout, contrairement aux *Mémorables* et au *De natura deorum*, dans une perspective anthropocentrique. Ce que l'on peut sans hésitation nommer l'anthropocentrisme de la théo-téléologie des *Mémorables* est beaucoup plus développé⁴⁷ que dans les *Lois* et, comme nous le verrons, il recoupe sur de nombreux points l'anthropocentrisme du livre II du *De natura deorum*. Mais avant de présenter les principaux recoupements, j'aimerais faire quelques observations sur le vocabulaire de la providence divine.

Un terme-clé pour exprimer le fait que les dieux se soucient des hommes et qu'ils veillent sur eux est le terme πρόνοια⁴⁸, qui correspond au latin *providentia* chez Cicéron⁴⁹. Platon utilise également le terme πρόνοια dans

45. Sedley 2005, p. 474. Cf. aussi Sedley 2005, p. 461 et 467 ; Powers 2009, p. 249.

46. Cette preuve de l'existence du dieu n'est pas la seule qui soit développée par Balbus au livre II. Cf. II 12-14 et II 16 pour d'autres preuves de l'existence du dieu.

47. Sedley 2005, p. 465 : « Socrate développe une téléologie qui est bien plus ouvertement et explicitement anthropocentriste que tout ce que l'on peut trouver chez ses prédécesseurs. » Voir aussi Viano 2001, p. 117 : « La caractéristique la plus frappante de cette vision cosmologique des *Mémorables* est l'anthropocentrisme : le monde entier est fabriqué et réglé par la divinité en vue de la plus grande utilité pour l'homme. »

48. Voir Tableau, thème n° 6.

49. Cf. II 58 : « Telle est donc l'intelligence du monde, que pour cette raison on peut légitimement appeler sagesse ou providence (en grec *pronoia*) [...] ». II 73 : « C'est ainsi qu'hier tu as dit que les stoïciens mettent en scène une vieille qui prophétise, Pronoia, c'est-à-dire Providence. »

le *Timée* (30c1, 44c7, 45b1), mais il n'emploie jamais l'adverbe *προνοητικῶς* (*Mem.* I 4, 6) ou l'adjectif *προνοητικόν* que l'on trouve en *Mem.* IV 3, 6 et que l'on rencontre également au livre VII de Diogène Laërce⁵⁰ et chez Plutarque⁵¹. Enfin, l'expression *opera providae ... naturae*, que Cicéron emploie en II 128, rappelle l'expression presque identique (*προνοίας ἔργα*) que l'on trouve sous la plume de Xénophon en *Mem.* I 4, 6.

Un autre terme que Xénophon emploie pour exprimer la bienveillance des dieux à l'endroit des animaux en général est l'adjectif *φιλόζωος*⁵². C'est un terme qui est propre à Xénophon car on n'en relève aucune occurrence chez Platon. On trouve également ce terme dans un fragment d'Épictète qui fait directement référence à Xénophon : *Θαυμαστή ἡ φύσις καί, ὥς φησιν ὁ Ξενοφῶν, φιλόζωος* (fr. 23). Mais contrairement à ce que prétend Épictète, ce n'est pas à la nature que Xénophon reconnaît la qualité d'être *φιλόζωος*. Je commenterai en conclusion l'importance de cette différence et de ce déplacement de la divinité à la nature.

En *Mem.* IV 3, Xénophon emploie deux fois l'expression *ἀνθρώπων ἕνεκα* pour exprimer la perspective anthropocentrique de l'organisation divine du cosmos⁵³. Platon n'emploie jamais le syntagme *ἀνθρώπων ἕνεκα* pour exprimer la perspective anthropocentrique de l'univers conçu par les dieux⁵⁴. Or Cicéron emploie à plusieurs reprises les expressions *hominum causa*⁵⁵ et *hominum gratia*⁵⁶, qui sont des expressions rigoureusement équivalentes à *ἀνθρώπων ἕνεκα*, pour souligner le fait que les dieux ont conçu le monde et la nature en vue des hommes, et dans leur meilleur intérêt⁵⁷.

50. Cf. VII 147 : « Dieu est un vivant immortel, rationnel, parfait ou bien (un être) intelligent vivant dans la béatitude, ne pouvant recevoir en lui rien de mauvais, exerçant une providence sur le monde et sur les êtres qui sont dans le monde (*προνοητικὸν κόσμου τε καὶ τῶν ἐν κόσμῳ*). » (Trad. Goulet 1999)

51. *Sur les contradictions stoïciennes*, 38, 1052B.

52. Voir Tableau, thème n° 15.

53. Voir Tableau, thème n° 39. Dans le chapitre qui suit *Mem.* IV 3, Socrate affirme pareillement que les dieux ont établi les lois non écrites dans l'intérêt des hommes (*θεοὺς οἶμαι τοὺς νόμους τούτους τοῖς ἀνθρώποις θεῖναι*, IV 4, 19). Voir aussi Clément d'Alexandrie, *Pédag.* II 1, 14, 4 : « c'est avant tout à cause des hommes (*ἕνεκεν τῶν ἀνθρώπων*) que toutes choses ont été créées » (trad. Mondésert 1965).

54. La seule occurrence du syntagme *ἀνθρώπων ἕνεκα*, dans le *corpus platonicum*, exprime en faveur de qui les lois – et non pas l'univers ou la nature – ont été conçues : « Les lois sont faites, semble-t-il, les unes pour les gens de bien (*τῶν χρηστῶν ἀνθρώπων ἕνεκα*), pour leur enseigner comment se comporter les uns avec les autres s'ils veulent vivre en paix et en bienveillance mutuelle » (*Lois* IX 880d ; trad. Diès 1956).

55. Cf. II 37, II 133 ; II 154-155 ; II 158.

56. II 158. Cicéron emploie également les expressions *ad hominum commoditates* (II 158) et *ad usum hominum* (II 162).

57. Cf. entre autres, *ND* II 154 : « Reste à montrer, pour conclure enfin, que tout ce qui existe dans le monde et dont les hommes font usage a été fait et disposé pour les hommes (*hominum causa*). »

La perspective anthropocentrique qui est développée par Socrate dans les *Mémorables* peut être analysée en six étapes qui s'articulent étroitement l'une à l'autre : 1) Tout ce qui a été conçu par les dieux dans l'univers l'a été dans l'intérêt des hommes (IV 3, 3-8). 2) Or une objection vient immédiatement à l'esprit : les bonnes choses conçues par les dieux, par exemple la lumière, la nuit pour se reposer, les bienfaits du soleil, etc., ne profitent-elles pas également aux autres animaux (IV 3, 9) ? 3) La réponse à cette objection consiste à dire que les dieux ont favorisé les hommes par rapport aux autres animaux (IV 3, 10-12)⁵⁸. Cette troisième étape se subdivise elle-même en trois moments : 4) premièrement, les animaux eux-mêmes ont été conçus en vue des hommes (IV 3, 10) ; 5) deuxièmement, le corps de l'homme est supérieur à celui des autres animaux (I 4, 11-12) ; 6) troisièmement, l'âme humaine est supérieure à celle des autres animaux, puisque l'homme est le seul animal à posséder la raison, qui l'apparente aux dieux (I 4, 13-14).

Chacune des six étapes que l'on vient d'identifier dans le texte des *Mémorables* est également présente chez Cicéron. Voyons cela plus en détail. 1) J'ai déjà souligné, à propos de l'expression ἀνθρώπων ἔνεκα, le fait que l'univers a été conçu dans le meilleur intérêt des hommes. Or l'on trouve, dans l'argumentation déployée par Xénophon et Cicéron pour justifier cette perspective anthropocentrique, un parallèle très étroit qui mérite d'être souligné et qui concerne la course du soleil et les saisons⁵⁹ :

Et le soleil, après qu'il a rebroussé chemin en hiver, s'approche et fait mûrir certains fruits, en dessèche d'autres, chacun à sa saison, et, cela accompli, il cesse de s'approcher et se retire pour se garder de nous nuire en chauffant plus qu'il n'est nécessaire. Et lorsque, après s'être éloigné de nouveau, il parvient à l'endroit où il est pour nous évident que, s'il continuait de s'éloigner, nous serions congelés sous l'effet du froid, il tourne à nouveau, s'avance et revient précisément à l'endroit du ciel où il nous est le plus utile. — Par Zeus, répondit-il, cela aussi semble bien se produire dans l'intérêt des hommes (ἀνθρώπων ἔνεκα). [9] — Comme il est également clair que nous ne pourrions supporter ni la chaleur ardente ni le froid, s'ils survenaient tout à coup, c'est si progressivement que le soleil s'approche, et si progressivement qu'il s'éloigne (οὕτω μὲν κατὰ μικρὸν προσιέναι τὸν ἥλιον, οὕτω δὲ κατὰ μικρὸν ἀπιέναι), que nous arrivons aux températures extrêmes sans même nous en apercevoir. — Pour ma part, répondit Euthydème, j'en suis déjà à examiner si par hasard les dieux ont une autre fonction que de prendre soin des hommes (ἀνθρώπους θεραπεύειν) ; il n'y a qu'une chose qui m'embarrasse, c'est que les autres animaux ont également part à ces avantages (*Mem.* IV 3, 8-9).

Ce sont les approches et les éloignements modérés du soleil (*solis tum accessus modici tum recessus*), encore, qui règlent la distribution du froid et du chaud.

58. Sur la supériorité de l'homme sur les autres animaux, cf. aussi *Cyr.* VIII 3, 49.

59. Voir Tableau, thème n° 38.

Car le circuit de trois cent soixante-cinq révolutions du soleil et le quart d'un jour environ constituent sa révolution annuelle. Le soleil, infléchissant sa course tantôt vers le septentrion, tantôt vers le midi, produit les étés et les hivers, ainsi que les deux saisons dont l'une s'ajoute à l'hiver finissant et l'autre à l'été ; ainsi, des changements des quatre saisons dérivent l'origine et la cause de tous les êtres qui viennent au monde sur terre et sur mer (*omnium quae terra marique gignuntur*). (ND II 49)

La pertinence du rapprochement entre ces deux textes, où l'on trouve le même lien entre le cycle des saisons d'une part, et l'alternance de l'éloignement et du rapprochement du soleil d'autre part, ne fait guère de doute. Et c'est presque dans les mêmes termes que Xénophon et Cicéron soulignent qu'il s'agit d'un éloignement et d'un rapprochement graduels et progressifs. Il y a néanmoins une différence qui mérite d'être soulignée. La perspective de Socrate, dans les *Mémorables*, est résolument anthropocentrique : c'est dans l'intérêt des hommes que le soleil s'éloigne et se rapproche et qu'il est ainsi à l'origine des saisons. Le passage se termine sur une objection d'Euthydème : mais cela ne profite-t-il pas à l'ensemble des animaux ? Ce qui correspond à l'objection que j'ai identifiée comme la deuxième étape (2) de l'argumentation anthropocentrique. Or le passage correspondant de Cicéron n'est pas anthropocentrique puisque la fin du passage cité affirme clairement que les mouvements du soleil profitent à l'ensemble des êtres vivants. Tout se passe comme si le texte de Cicéron avait intégré l'objection d'Euthydème à son argumentation.

3) La troisième étape, qui correspond à la réponse de Socrate à l'objection d'Euthydème, consiste à affirmer que les dieux ont favorisé les hommes par rapport aux autres animaux, sous le double rapport du corps et de l'âme (*Mem.* I 4, 11-13 ; IV 3, 11-12). Cicéron, de même, affirme clairement la supériorité de l'homme sur les autres animaux : « Par cet exposé, je crois avoir suffisamment montré combien la nature humaine l'emporte sur tous les autres êtres vivants » (II 153). Cette troisième étape se subdivise en trois moments. 4) Premièrement, les deux auteurs affirment clairement que les animaux existent dans l'intérêt des hommes⁶⁰ :

Mais n'est-il pas aussi évident, demanda Socrate, que c'est également dans l'intérêt des hommes (*ἀνθρώπων ἕνεκα*) que les animaux naissent et sont élevés ? Quel autre animal retire autant de biens que l'homme des chèvres, des moutons, des bœufs, des chevaux, des ânes et des autres animaux ? J'ai l'impression qu'il en retire encore plus que des plantes : celles-ci ne donnent pas moins de nourriture et de richesse que ceux-là, mais une grande partie du genre humain ne se nourrit pas de ce que la terre produit, mais vit du lait, du

60. Voir Tableau, thème n° 40. Selon Powers (2009, p. 261), « *this [scil. l'affirmation que les animaux existent pour le profit de l'homme] appears to be the earliest explicit Greek formulation of this influential and long-lived view* ».

fromage et de la viande que leur fournit le bétail. Or tous les hommes apprivoisent et domptent les animaux utiles et ils s'en servent comme auxiliaires à la guerre et pour une foule d'autres tâches. — Je suis également de ton avis sur ce point, répondit-il. Je vois en effet que des animaux beaucoup plus forts que nous sont devenus tellement soumis à l'homme qu'il peut les utiliser à ce qu'il veut. (*Mem.* IV 3, 10)

Il faut donc admettre que cette abondance de biens est destinée à l'homme (*hominum ... causa*). À moins peut-être que la profusion et la variété de fruits, à moins que l'agrément qu'on trouve non seulement à les goûter mais même à les sentir et à les voir ne fassent douter que la nature ait réservé ces présents aux hommes ! Les bêtes, loin d'être les destinataires de ces présents, ont été elles-mêmes créées pour les hommes (*hominum gratia*), nous le voyons : à quoi servent en effet les brebis sinon à vêtir les hommes de leur laine, une fois qu'on l'a travaillée et tissée ? À vrai dire, elles auraient été incapables de se nourrir, de se sustenter et de produire quoi que ce soit sans les soins apportés par les hommes à leur entretien. Et les chiens ? Leur garde si fidèle, leurs caresses si aimantes pour leurs maîtres, leur haine si vive des étrangers, leur flair incroyable quand ils suivent une piste, leur ardeur à la chasse, que signifie tout cela, sinon qu'ils ont été créés dans l'intérêt des hommes (*ad hominum commoditates*) ? (*ND* II 158)

On trouve dans ce texte de Cicéron la même progression que chez Xénophon : Balbus commence par affirmer que tous les biens existent dans l'intérêt des hommes ; puis il évoque la possibilité que ces biens ne s'adressent pas moins aux autres êtres vivants ; enfin, il justifie sa première affirmation en soutenant que les animaux font eux-mêmes partie des biens qui existent dans l'intérêt des hommes⁶¹. 5) Deuxièmement, les deux auteurs affirment que le corps de l'homme est supérieur à celui des animaux. Parmi les avantages du corps humain sur celui des animaux, ils mentionnent l'un et l'autre la station droite⁶² et les sens⁶³.

61. Voir aussi Aristote, *Pol.* I 8, 1256 b 15-22 : « Dès lors il faut évidemment croire que la nature subvient de même aux adultes et que les plantes sont faites pour les animaux et les animaux pour l'homme (καὶ τὰ ἄλλα ζῷα τῶν ἀνθρώπων χάριν) : les animaux domestiques servent à son usage et à sa nourriture ; les animaux sauvages, sinon tous, du moins la plupart, servent à sa nourriture et à ses autres besoins, pour qu'il en tire soit son habillement, soit divers instruments. Si donc la nature ne fait rien sans but ni en vain, il faut admettre que c'est pour l'homme (τῶν ἀνθρώπων ἕνεκεν) que la nature a fait tout ceci » (trad. Aubonnet 1960). Sedley (2008, p. 331-332) considère qu'Aristote est ici tributaire du Socrate de Xénophon.

62. Voir Tableau, thème n° 24. Cf. aussi Auvray-Assayas 2002, p. 120 n. 128 (*ad* II 140) : « Sur la position debout, propre à l'homme, voir *Leg.* 1, 26 (et le texte de Xénophon, *Mem.* 1 4, 11, souvent donné comme source). »

63. Voir Tableau, thème n° 25. Cf. aussi Auvray-Assayas 2002, p. 120 n. 129 (*ad* II 141) : « La description des organes sensoriels peut être comparée aux textes des *Mémorables* (1 4, 6) et du *Banquet* (5, 6) de Xénophon. » Le passage du *Banquet* (V 6) ne vise pas à établir la supériorité des organes sensoriels de l'homme sur ceux des animaux, mais plutôt à établir que le nez de Socrate est plus beau que celui de Critobule pour autant qu'il est mieux adapté à sa

[Aristodème] Sache bien, dit-il, que si je croyais que les dieux ont quelque souci des hommes (εἰ νομίζοιμι θεοὺς ἀνθρώπων τι φροντίζειν), je ne les négligerais pas. — [Socrate] Alors tu ne crois pas qu'ils s'en soucient ? Eux qui, pour commencer, ont fait de l'homme le seul des animaux à se tenir debout ! Or c'est la station droite qui lui permet de porter le regard plus loin, de mieux observer ce qui est au-dessus de lui, et d'être moins exposé au danger ; aussi ont-ils placé en haut la vue, l'ouïe et le goût. (*Mem.* I 4, 11)

On peut donner beaucoup d'autres exemples de cette providence de la nature (*providentiam naturae*), si diligente et si adroite, pour faire comprendre l'importance et l'excellence des dons que les dieux ont faits aux hommes. D'abord la divinité les a dressés debout sur le sol, la taille haute et droite, pour leur permettre, en regardant le ciel, d'acquérir la connaissance des dieux. Sur la terre, les hommes ne sont pas des indigènes ou des habitants, mais pour ainsi dire des spectateurs des réalités supérieures du ciel, dont le spectacle ne touche aucune espèce d'êtres vivants. Les sens, interprètes et messagers des choses, situés dans la tête comme une citadelle, sont admirablement adaptés, à la fois par leur structure et par leur position, à des fonctions indispensables : les yeux, comme des guetteurs, occupent l'endroit le plus élevé, d'où ils peuvent s'acquitter de leur tâche, en inspectant une très vaste étendue. Les oreilles aussi, qui doivent percevoir le son, qui se porte naturellement vers le haut, sont placées comme il convient dans la partie supérieure du corps. De même, le nez est en haut, comme il convient, parce que les odeurs vont toujours en montant ; d'autre part, comme il joue un grand rôle dans l'appréciation de la nourriture et de la boisson, ce n'est pas sans raison qu'il a cherché le voisinage de la bouche. Quant au goût qui doit tester les saveurs de nos divers aliments, il a son siège dans la partie de la bouche où la nature a ouvert le chemin à ce qui se mange et à ce qui se boit. (*ND* II 140-141)

Platon fait également état, dans le *Timée* (90b), de la station droite dont les dieux ont gratifié l'homme, mais ce passage du *Timée* n'est probablement pas la source de Cicéron. Dans le texte de Xénophon, la station droite est immédiatement suivie de la mention des sens qui logent dans la tête (la vue, l'ouïe et le goût). Or on observe exactement la même séquence chez Cicéron (vue, ouïe, goût), à cette différence qu'il ajoute l'odorat, complétant ainsi ce qui a tout l'air d'un oubli dans le texte de Xénophon. Chez Platon, la mention de la station droite n'est pas suivie de l'énumération des sens qui logent dans la tête⁶⁴.

fonction. La dimension théo-téléologique qui sous-tend *Mem.* I 4 et IV 3 affleure néanmoins dans l'affirmation de Socrate suivant laquelle les dieux ont fabriqué des nez pour permettre aux hommes de sentir (τοῦ ὀσφραίνεσθαι ἕνεκεν ἐποίησαν ἡμῖν ῥίνας οἱ θεοί, V 6).

64. Certes, la métaphore de la citadelle (*in arce*, II 140 ; voir aussi *Tusc.* I 20 : *in capite sicut in arce*) pour désigner la tête provient sans doute d'un passage du *Timée* où Platon emploie la même métaphore (ἐκ τῆς ἀκροπόλεως, 70a), mais il n'empêche que ce passage du *Timée* ne traite ni de la station droite, ni des sens qui logent dans la tête.

Xénophon et Cicéron complètent leur énumération des avantages du corps humain en mentionnant les mains⁶⁵, la langue⁶⁶ et l'usage de la parole⁶⁷ :

Ensuite, alors qu'ils ont doté les autres animaux terrestres de pieds, qui leur permettent seulement de se déplacer, ils ont de plus pourvu l'homme de mains, qui exécutent la plupart des choses grâce auxquelles nous sommes plus prospères que les animaux. (*Mem.* I 4, 11)

Quelles servantes habiles, et cela dans combien d'arts, sont les mains que la nature a données à l'homme ! [...] On comprend comment grâce aux mains des artisans qui mettent en œuvre les inventions de l'esprit et les perceptions des sens, nous nous sommes procuré tout ce qu'il nous fallait pour être abrités, vêtus et en sécurité, et nous avons des villes, des murailles, des habitations, des temples. (*ND* II 150)

Et bien que tous les animaux aient une langue, ils ont conçu celle de l'homme, et elle seule, de telle sorte qu'en touchant la bouche, tantôt ici, tantôt là, elle articule la voix et exprime toutes les choses que nous désirons nous communiquer les uns aux autres. (*Mem.* I 4, 12)

Ils nous ont également fait don de l'expression, qui nous permet, par l'instruction mutuelle, de nous communiquer tous les biens, de les mettre en commun, d'établir des lois et de nous gouverner. — [Euthydème] Il semble bien, Socrate, que les dieux portent la plus grande attention aux hommes (οἱ θεοὶ πολλὴν τῶν ἀνθρώπων ἐπιμέλειαν ποιῆσθαι). (*Mem.* IV 3, 12)

Et que dire de cette reine du monde, comme vous dites, la parole ? Qu'elle est admirable, qu'elle est divine ! D'abord, c'est grâce à elle que nous pouvons apprendre ce que nous ignorons et enseigner à d'autres ce que nous savons ; et puis, c'est par elle que nous exhortons, nous persuadons, nous consolons les affligés, nous rassurons ceux qui ont peur, nous calmons les impatientes, nous éteignons les passions et les colères ; c'est elle qui nous a liés par la communauté de droit, des lois et des cités, c'est elle qui nous a fait sortir de l'état de barbarie et de sauvagerie. (*ND* II 149)

À propos des sens, Cicéron affirme très clairement que « les sens des hommes sont bien supérieurs à ceux des animaux » (II 145). Commentant cette affirmation, C. Auvray-Assayas soutient que « l'affirmation de la supériorité sensorielle de l'homme sur les bêtes n'a pas de parallèle connu avant Cicéron »⁶⁸. Certes, Socrate n'affirme pas expressément la supériorité sensorielle de l'homme sur les animaux, mais il affirme tout de même que les hommes sont supérieurs aux animaux et du point de vue du corps, et du point de vue de l'âme, de sorte qu'il leur est forcément supérieur du point de vue des sens également.

65. Voir Tableau, thème n° 26.

66. Voir Tableau, thème n° 28.

67. Voir Tableau, thème n° 27.

68. Auvray-Assayas 2002, p. 123 n. 131.

Ne te saute-t-il pas aux yeux que <les> hommes, en comparaison des autres animaux, vivent comme des dieux, dotés qu'ils sont d'un corps et d'une âme qui sont par nature supérieurs (φύσει καὶ τῷ σώματι καὶ τῇ ψυχῇ κρατιστεύοντες) ? Car l'animal qui aurait le corps d'un bœuf et l'intelligence propre à l'homme ne pourrait pas faire ce qu'il voudrait, et tous les animaux qui ont des mains, mais qui sont dépourvus d'esprit, n'ont aucun avantage. Et toi, qui as obtenu les deux choses les plus précieuses (Σὺ δ' ἀμφοτέρων τῶν πλείστου ἀξίων τετυχηκὼς), tu ne crois pas que les dieux s'occupent de toi (οὐκ οἶει σοῦ θεοὺς ἐπιμελεῖσθαι;) ? Que faut-il donc qu'ils fassent pour que tu croies qu'ils songent à toi (αὐτοὺς σοῦ φροντίζειν;) ? (*Mem.* I 4, 14)

Toujours à propos du corps humain, Socrate explique que les organes et les parties du corps n'ont pas été conçus au hasard, mais qu'ils ont été intentionnellement façonnés de façon à remplir au mieux leur fonction. Il donne plusieurs exemples et la plupart d'entre eux sont également mentionnés par Cicéron dans le *De natura deorum*. Or ces parallèles évidents ne figurent pas dans l'apparat des *testimonia* au texte des *Mémorables*. Commençons par les paupières⁶⁹ :

Par exemple, comme la vue est fragile, on l'a munie de paupières qui, comme des portes, s'ouvrent toutes grandes lorsqu'on a besoin d'utiliser la vue, mais qui se ferment pendant le sommeil. (*Mem.* I 4, 6)

[...] Quant aux paupières, qui sont les couvertures des yeux, elles sont très douces au toucher pour ne pas blesser la pupille et très bien aménagées pour couvrir les pupilles, afin que rien n'y pénètre, et pour les découvrir ; et elle [*scil.* la nature] a pourvu à ce que cela pût se faire continuellement, avec la plus grande rapidité. (*ND* II 142)

Platon parle également des paupières qui ont été conçues par les dieux pour protéger l'œil, mais, là encore, ce passage du *Timée* (45d-e) n'est probablement pas la source de Cicéron. La mention des paupières n'est en effet pas suivie par celle des cils et des sourcils, alors qu'on trouve chez Xénophon et Cicéron la même séquence : paupières, cils, sourcils. En plus des paupières, des cils et des sourcils, Cicéron reprend trois autres exemples qui se trouvent également en *Mem.* I 4, 6, soit les exemples des oreilles, des molaires et des incisives, et des voies d'évacuation des excréments. Qui plus est, les trois premiers exemples qui suivent immédiatement les paupières (cils, sourcils, oreilles) sont présentés dans le même ordre que dans les *Mémorables*. D'abord les cils⁷⁰ :

Et pour que même les vents ne puissent nuire à la vue, on a greffé sur les paupières des cils qui tiennent lieu de crible. (*Mem.* I 4, 6)

Les paupières sont munies d'une espèce de rempart de poils, destinés à repousser, quand les yeux sont ouverts, ce qui pourrait y tomber, et quand ils

69. Voir Tableau, thème n° 8.

70. Voir Tableau, thème n° 9.

sont clos par le sommeil, alors que nous n'en avons pas besoin pour voir, pour leur permettre de se reposer, dans leur enveloppe. (*ND* II 143)

Ensuite les sourcils⁷¹ :

Pour que la sueur qui découle de la tête ne gêne pas non plus la vue, on a garni ce qui est au-dessus des yeux de sourcils qui font office de corniche. (*Mem.* I 4, 6)

La partie supérieure, avec sa couverture de sourcils, arrête la sueur qui coule de la tête et du front. (*ND* II 143)

Finalement les oreilles⁷² :

Et le fait que l'oreille perçoive tous les sons, sans jamais s'obstruer... (*Mem.* I 4, 6)

Mais l'organe de l'ouïe est toujours ouvert, car même en dormant nous en avons besoin [...] (*ND* II 144)

Mais aussi les incisives et les molaires⁷³ :

Et que, chez tous les animaux, les dents de l'avant soient propres à couper et les molaires à broyer ce qu'elles reçoivent des premières... (*Mem.* I 4, 6)

On mâche avec les dents disposées dans la bouche ; par elles les aliments sont amenés et amollis. Celles de devant, les incisives, les réduisent en morceaux, celles du fond, appelées molaires, les mastiquent... (*ND* II 134)

Et les voies d'évacuation des excréments⁷⁴ :

Et que l'on ait placé la bouche, par laquelle les animaux absorbent ce qu'ils désirent, en bas près des yeux et du nez, alors que, comme les excréments sont désagréables, on en a détourné et écarté les canaux d'évacuation aussi loin que possible des organes sensoriels. (*Mem.* I 4, 6)

Et, de même que, dans les maisons, les architectes éloignent des yeux et du nez des propriétaires les canaux de vidange qui auraient nécessairement quelque chose de répugnant, de même la nature a relégué loin de nos sens les choses de ce genre. (*ND* II 141)

6) Troisièmement, les deux auteurs affirment que la raison distingue l'homme de l'animal et que c'est là une preuve additionnelle de la providence divine et de la bienveillance des dieux à l'endroit des hommes⁷⁵.

71. Voir Tableau, thème n° 10. Selon plusieurs commentateurs (*cf.*, entre autres, Sedley 2005, p. 467 n. 14), le passage des *Mémorables* sur les cils et les sourcils serait la source directe du passage parallèle du *De partibus animalium* (II 15, 658b14-18).

72. Voir Tableau, thème n° 11.

73. Voir Tableau, thème n° 12. L'exemple des incisives et des molaires se trouve également chez Aristote (*cf. Ph.* II 198b24-26 ; *PA* III 1, 661b6-9) et il n'est pas exclu que le Stagirite soit à nouveau tributaire de Xénophon (*cf.* Sedley 2005, p. 467 n. 14), de sorte que même si Cicéron empruntait ces exemples à Aristote, leur source indirecte serait néanmoins Xénophon.

74. Voir Tableau, thème n° 13.

75. Voir Tableau, thème n° 43.

Nous avons effectué un survol des principaux recoupements entre Xénophon et Cicéron pour la première et la quatrième des thèses présentées par Balbus au début du livre II. J'aimerais, avant de conclure, présenter un autre recoupement qui n'est pas moins significatif que les précédents. Il est en effet remarquable que les deux auteurs terminent l'un et l'autre leur exposé sur la théo-téléologie par un développement sur la divination⁷⁶. Dans les *Mémorables*, le développement sur la divination s'inscrit dans le prolongement de la démonstration de la providence divine à l'endroit des hommes : la preuve ultime que les dieux se soucient des hommes et qu'ils veillent sur eux est précisément qu'ils leur envoient régulièrement des signes sur ce qu'ils doivent entreprendre ou s'abstenir de faire. Le livre II du *De natura deorum* se termine pareillement par un développement sur la divination et cette conclusion du livre II s'inscrit elle aussi dans le prolongement naturel du long développement sur la providence divine. De plus, c'est également au sein de leur passage respectif sur la divination que les deux auteurs insistent sur le fait que les dieux, dans leur souci providentiel, ne veillent pas moins sur les hommes individuels que sur l'humanité en général⁷⁷.

3. Conclusion

La recherche des sources (*Quellenforschung*) m'a toujours inspiré la plus grande méfiance car cette approche philologique a souvent conduit aux pires excès. Songeons, par exemple, à tous les cas où l'on a pu soutenir que la source d'un texte complet est un autre auteur, antérieur ou contemporain, dont on n'a presque rien conservé. Or dans le cas présent, il me semble que cette étude ne commet pas le genre d'excès que je déplore, non seulement parce que nous sommes en présence de deux textes complets dont l'un renvoie expressément à l'autre⁷⁸, mais parce que nous savons également que Cicéron a lu et même traduit Xénophon. Au vu des nombreux recoupements entre les deux textes, et, dans certains cas, de la séquence même de ces recoupements, il me paraît raisonnable d'affirmer que les *Mémorables* comptent au nombre des sources du livre II du *De natura deorum*⁷⁹. Si je suis parvenu à montrer que l'influence des chapitres théologiques des *Mémorables* sur le *De natura deorum* est beaucoup plus considérable que ne le donne à penser l'apparat

76. Voir Tableau, thème n° 31.

77. Voir Tableau, thème n° 30. *Contra*, cf. *Lois* X 903c.

78. *ND* I 31 renvoie à *Mem.* IV 3, 13-14 ; *ND* II 18 renvoie à *Mem.* I 4, 8.

79. Dans la section de son commentaire consacrée aux sources du livre II du *De natura deorum*, Mayor (1883, p. xvi-xxiii) soutient que la principale source de Cicéron est Posidonius et il ne mentionne pas les *Mémorables* au nombre des sources. Mayor semble toutefois reconnaître que les *Mémorables* sont une importante source indirecte. Il affirme en effet, à propos du passage sur la divination (II 163 ; cf. Tableau, thème n° 31), ce qui suit : « *here too, as in so much of this treatise, the authority whom C. follows treads in the steps of Xen.* *Mem.* I 4 § 15, IV 3 § 12 » (1883, p. 288).

des *testimonia* de l'édition Bandini-Dorion, il resterait à mettre en lumière, dans le prolongement des études de Sedley, l'étendue de l'influence exercée par les *Mémorables* sur l'ensemble des auteurs stoïciens qui ont conçu une théo-téléologie⁸⁰.

J'aimerais, en terminant, souligner quelques points de divergence entre Xénophon et Cicéron. Nous avons vu, un peu plus tôt, qu'Épictète qualifie la nature de φύσις, alors que Xénophon réserve cette qualité à la divinité. De la même façon, Balbus, le porte-parole de la position stoïcienne, n'hésite pas à appliquer la métaphore artificialiste à la nature elle-même, en affirmant, par exemple, que la nature est un « ouvrier » (*opifex*, II 142), un « artisan » (*artifex*, II 58), qu'elle est « artiste » (*artificiosa*, II 57-58), « industrielle » (*sollertis*, II 128, II 142) et que ses « ouvrages » (*fabrica*, II 138 ; *opera*, II 149) sont incroyables. Il parle également de « la providence de la nature » (*providentiam naturae*, II 140), comme si la providence relevait directement de la nature, et il soutient, de la même façon, que c'est la nature qui gouverne le monde (II 82, II 85, II 86). Dans la mesure où les stoïciens assimilent la nature à la divinité, il n'est pas étonnant qu'un porte-parole du stoïcisme parle de la providence de la nature et qu'il applique à la nature la métaphore artificialiste. Or Xénophon ne le fait jamais et il lui est impossible de le faire. Étant donné qu'il n'assimile pas la divinité à la nature, qu'il n'assimile pas non plus la théologie à la physique, et qu'il éprouve la plus grande méfiance pour ces « fous », ainsi qu'il les nomme⁸¹, qui se consacrent à l'étude de la nature, il ne pourrait pas, sans se contredire gravement, parler d'une providence de la nature ou encore appliquer la métaphore artificialiste à la nature. La providence est en effet le privilège exclusif des dieux et ce sont également les dieux qui sont comparés à des artisans doués d'intelligence⁸².

Dans la mesure où il règne un tel accord entre la théo-téléologie des *Mémorables* et celle des stoïciens, comment se fait-il que Socrate ne soutienne pas, comme les stoïciens, qu'il faut vivre en accord avec la nature ? Sans doute parce qu'il n'a pas conçu la possibilité d'assimiler la divinité à la nature. Il est à cet égard significatif que Socrate, dans les *Mémorables*, et que Balbus, chez Cicéron, n'entendent pas dans le même sens l'omniprésence qu'ils attribuent l'un et l'autre aux dieux⁸³ ; pour Socrate, les dieux sont omniprésents pour autant qu'ils entendent et voient toutes choses, alors que pour Balbus et les stoïciens l'omniprésence des dieux est à entendre comme la coextensivité des

80. Meijer (2007, p. 19) affirme que Xénophon fut une source importante pour Zénon, mais non pour les stoïciens ultérieurs. Meijer n'avance cependant aucun argument pour justifier cette affirmation qui me paraît démentie par l'influence déterminante que Xénophon a exercée sur Arrien, le rédacteur des *Entretiens* et du *Manuel* d'Épictète.

81. Cf. *Mem.* I 1, 11 ; IV 7, 6.

82. Cf. en *Mem.* I 4, 7, l'emploi des termes δημιουργός, τέχνημα, μηχανήμα.

83. Cf. Tableau, thème n° 33.

dieux à la nature. Cette différence entre Socrate et les stoïciens, en ce qui a trait aux rapports entre la divinité et la nature, se vérifie également dans le cas des « lois divines » de Socrate et des « lois naturelles » des stoïciens. Dans le chapitre qui suit immédiatement *Mem.* IV 3, Socrate affirme qu'il existe des lois non écrites qui ont pour caractéristiques d'être d'origine divine, d'être universelles, de valoir pour toutes les époques et d'entraîner un châtement automatique pour celui qui les transgresse⁸⁴. Ces quatre caractéristiques des lois non écrites sont également présentes dans la description que Cicéron donne de la loi naturelle :

Il existe certes une vraie loi, c'est la droite raison ; elle est conforme à la nature (*naturae congruens*), répandue chez tous les hommes ; elle est immuable et éternelle ; ses ordres appellent au devoir ; ses interdictions détournent de la faute. Si toutefois elle n'adresse jamais en vain aux honnêtes gens ses ordres et ses interdictions, elle ne peut, par ces moyens, faire impression sur les malhonnêtes. C'est un sacrilège que de la remplacer par une loi contraire ; il est interdit de n'en pas appliquer une seule disposition ; quant à l'abroger entièrement, personne n'en a la possibilité. Ni le sénat, ni le peuple ne peuvent nous soustraire à l'autorité de cette loi ; il est inutile de chercher un Sextus Aelius pour l'expliquer et l'interpréter ; elle sera la même à Rome et à Athènes ; la même maintenant et plus tard. Bref, cette loi unique, éternelle et immuable s'imposera à toutes les nations et à tous les temps, et un seul dieu commun à tous sera comme l'éducateur et le chef de tous. C'est lui qui a fait cette loi, qui l'interprète et nous l'a proposée. L'homme qui refusera de lui obéir devra se fuir lui-même et, comme il a méprisé la nature humaine, il subira les plus cruels châtements, même au cas où il aurait échappé à tout ce que l'on considère comme un supplice⁸⁵.

Socrate ne pourrait pas affirmer, comme le fait Cicéron, que cette loi d'origine divine est conforme à la nature ; l'aurait-il fait qu'il aurait par le fait même reconnu que la nature est prescriptive et que l'on peut donc déduire une éthique de la nature. Or Socrate s'est détourné de l'étude de la nature⁸⁶ précisément parce qu'il ne croyait pas qu'elle pût fournir de réponse à la question de savoir comment il fallait vivre. Socrate n'aurait donc jamais pu souscrire au mot d'ordre du stoïcisme, « vivre conformément à la nature ».

84. Cf. *Mem.* IV 4, 19-25.

85. *Resp.* III 22, 33 (trad. Bréguet 1980). Taylor (1998, p. 80) évoque la possibilité que ce passage du *De republica* soit en fait, de la part de Cicéron, une imitation de *Mem.* IV 4.

86. Taylor (1998, p. 79-80) rappelle à juste titre que les stoïciens étaient embarrassés par l'indifférence de Socrate à l'endroit de la physique (cf. *Mem.* I 1, 16), dans la mesure où cela revient à dire que l'éthique ne peut pas être dérivée de la nature. La réponse des stoïciens consisterait à montrer que Socrate lui-même, en *Mem.* I 4 et IV 3, déduit des considérations morales de l'étude de la nature.

BIBLIOGRAPHIE

- ADEMOLLO, F. 2012 : « The Platonic Origins of Stoic Theology », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 43 (2012), p. 217-243.
- AUBONNET, J. 1960 (éd. et trad.) : Aristote, *Politique, Livres I-II*, Paris, 1960 (Collection des Universités de France. Série grecque, 147).
- AUVRAY-ASSAYAS, C. 2002 (trad.) : Cicéron, *La nature des dieux*, Paris, 2002 (La roue à livres, 42).
- BANDINI, M. & L.-A. DORION 2000 (éd. et trad.) : Xénophon, *Les Mémorables : tome I : Introduction générale, Livre I*, Paris, 2000 (Collection des Universités de France. Série grecque, 399).
- 2011 (éd. et trad.) : Xénophon, *Les Mémorables : tome II, 2 : Livre IV*, Paris, 2011 (Collection des Universités de France. Série grecque, 478).
- BARONE, M. 1907 : « Senofonte e gli Stoici », *Atene e Roma*, 101 (1907), p. 145-151.
- BORNECQUE, H. 1921 (trad.) : Cicéron, *L'Orateur, Du meilleur genre d'orateurs*, Paris, 1921.
- BRÉGUET, E. 1980 (éd. et trad.) : Cicéron, *La République, Livres II-VI*, Paris, 1980 (Collection des Universités de France. Série latine, 6).
- CHARLTON, W. 1991 : « Xenophon's Socrates as a philosopher », dans K. Boudouris (éd.), *The Philosophy of Socrates, vol. 1*, Athens, 1991 (Meletes stin helliniki filosofia, 5), p. 86-90.
- DECLIVA CAIZZI, F. 1966 (éd.) : Antistene, *Fragmenta*, Milano, 1966 (Testi e Documenti per lo studio dell'antichità, 13).
- DEFILIPPO, J. & MITSIS P. T. 1994 : « Socrates and Stoic Natural Law », dans P. Vander Waerdt (éd.), *The Socratic Movement*, Ithaca & London, 1994, p. 252-271.
- DIÈS, A. 1927 : *Autour de Platon : essais de critique et d'histoire : vol. 1, Les voisinages, Socrate : vol. 2, Les dialogues, Esquisses doctrinales*, Paris, 1927 (Bibliothèque des archives de philosophie).
- 1956 (éd. et trad.) : Platon, *Les Lois, Livres VII-X*, Paris, 1956 (Collection des Universités de France. Série grecque, 127).
- DÜMMLER, F. 1889 : *Akademica. Beiträge zur Literaturgeschichte der sokratischen Schulen*, Giessen, 1889.
- ERLER, M. 2002 : « Stoic oikeiosis and Xenophon's Socrates », dans T. Scaltsas & A.S. Mason (éd.), *The Philosophy of Zeno : Zeno of Citium and his Legacy*, Larnaka, 2002, p. 239-257.
- FESTUGIÈRE, A.-J. 1949 : *La révélation d'Hermès Trismégiste : vol. 2, Le Dieu cosmique*, Paris, 1949 (Études bibliques).
- GILBERT, W. 1891 (éd.) : *Xenophontos Apomnemoneumata = Xenophontis Commentarii*, Leipzig, 1891 (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana).
- GOULET, R. 1999 (trad.) : Diogène Laërce, *Livre VII : « Zénon »*, dans M.-O. Goulet Cazé (éd.), *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris, 1999 (La Pochotèque), p. 773-917.

- JAEGER, W. 1943 : *Paideia : The Ideals of Greek culture : vol. 2, In search of the divine centre*, transl. by G. Highet from the German Manuscript, New York, 1943.
- 1966 : *À la naissance de la théologie : Essai sur les Présocratiques*, Paris, 1966 (Cogitatio fidei, 19).
- JOËL, K. 1893 : *Der echte und der xenophontische Sokrates*, Berlin, 1893.
- KROHN, A. 1875 : *Sokrates und Xenophon*, Halle, 1875.
- LAKS, A. 1983 (éd.) : Diogène d'Apollonie, *La dernière cosmologie présocratique*, édition, traduction et commentaire des fragments et des témoignages, Lille, 1983 (Cahiers de Philologie, 9).
- LINCKE, K. 1906 : « Xenophon und die Stoa », *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur*, 17 (1906), p. 673-691.
- LONG, A. A. 1988 : « Socrates in Hellenistic Philosophy », *Classical Quarterly*, 38/1 (1988), p. 150-171.
- LONG, A. G. 2013 (éd.) : *Plato and the Stoics*, Cambridge, 2013.
- MAYOR, J. B. 1883 (éd.) : *M. Tullii Ciceronis De natura deorum*, together with a new collation of several of the english mss. by J. H. Swainson, vol. 2, Cambridge, 1883.
- MCPHERRAN, M. 1994 : « Socrates on Teleological and Moral Theology », *Ancient Philosophy*, 14/2 (1994), p. 245-262.
- MEIJER, P. A. 2007 : *Stoic Theology : Proofs for the Existence of the Cosmic God and of the Traditional Gods*, including a commentary on Cleanthes « Hymn on Zeus », Delft, 2007.
- MONDÉSERT, C. 1965 (trad.) : Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue*, vol. 2, Paris, 1965 (Sources chrétiennes, 108).
- POWERS, N. 2009 : « The Natural Theology of Xenophon's Socrates », *Ancient Philosophy*, 29/2 (2009), p. 249-266.
- REYDAMS-SCHILS, G. 2013 : « The Academy, the Stoics and Cicero on Plato's *Timaeus* », dans A. G. Long (éd.), 2013, p. 29-58.
- SCHLEIERMACHER, F. D. E. 1840 : « The worth of Socrates as Philosopher », dans W. Smith (éd.), *ΠΛΑΤΩΝ : The Apology of Socrates, the Crito and part of the Phaedo*, with notes from Stallbaum, Schleiermacher's introductions, *A Life of Socrates* and Schleiermacher's essay on *The worth of Socrates as a philosopher*, Londres, 1840, p. CXXIX-CLV.
- SEDLEY, D. N. 2005 : « Les origines des preuves stoïciennes de l'existence de Dieu », *Revue de métaphysique et de morale*, 48/4 (2005), p. 461-487.
- 2007 : *Creationism and its Critics in Antiquity*, Berkeley/London, 2007 (Sather Classical Lectures, 66).
- 2008 : « Socrates' Place in the History of Teleology », *Elenchos : rivista di studi sul pensiero antico*, 29/2 (2008), p. 317-334.
- TAYLOR, C. C. W. 1998 : *Socrates*, Oxford, 1998 (Past Masters).
- THEILER, W. 1925 : *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, Zürich, 1925.
- VIANO, C. 2001 : « La cosmologie de Socrate dans les *Mémoires* de Xénophon », dans G. Romeyer Dherbey & J.-B. Gourinat (éd.), *Socrate et les socratiques*, Paris, 2001 (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), p. 97-119.
- VLASTOS, G. 1991 : *Socrates : Ironist and Moral Philosopher*, Ithaca, 1991 (Cornell Studies in Classical Philology, 50).