Que dois-je faire ?

Genèse d'une question morale

Isabelle Koch

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/philosant/735>

DOI : 10.4000/philosant.735

ISSN : 2648-2789

Éditeur

Éditions Vrin

Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 2014

Pagination : 9-12

ISBN : 978-2-7574-0855-1

ISSN : 1634-4561

Référence électronique

Isabelle Koch, « Que dois-je faire ? », *Philosophie antique* [En ligne], 14 | 2014, mis en ligne le 01 novembre 2018, consulté le 02 décembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/philosant/735> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/philosant.735>

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/>

QUE DOIS-JE FAIRE ? Genèse d'une question morale

Isabelle KOCH

Aix Marseille Université, IHP EA 3276

Que dois-je faire ? Telle est la question à laquelle il revient à la morale de répondre, d'après un texte classique de la *Logique* de Kant :

Le domaine de la philosophie en ce sens cosmopolite se ramène aux questions suivantes : 1. Que puis-je savoir ? 2. Que dois-je faire ? 3. Que m'est-il permis d'espérer ? 4. Qu'est-ce que l'homme ? À la première question répond la *métaphysique*, à la seconde la *morale*, à la troisième la *religion*, à la quatrième l'*anthropologie*¹.

Dans l'histoire de la pensée occidentale, on peut dire que les stoïciens sont les premiers à avoir considéré cette question comme fondamentale pour la construction de ce qu'ils appellent la partie éthique de la philosophie, même s'ils n'y ramènent pas toute la philosophie morale comme le propose ici Kant. Platon soumettait plutôt l'éthique à la question de la connaissance du bien, dont la résolution, d'une certaine manière, dispense de se demander ce que nous devons faire, puisque le bon comportement découle de cette connaissance. Au philosophe qui possède la science du bien, la question « que dois-je faire ? » est dès lors superflue ; quant à ceux qui ne possèdent pas cette science, elle ne peut qu'exprimer leurs vains errements. Au législateur ou au philosophe d'y répondre pour eux, du dehors, par l'élaboration d'une forme politique qui leur assigne une fonction précise dans la Cité. Quant à Aristote, même si l'importance qu'il donne à la délibération pratique semble faire droit à une question de ce type, c'est à la condition de lui donner un tout autre sens, un sens qui nous laisse, pour le dire d'un terme kantien, dans le domaine des impératifs hypothétiques. Au contraire, en disant que la partie éthique de la philosophie comporte une section consacrée aux « devoirs », aux « convenables » ou aux « fonctions propres », pour mentionner les principales traductions proposées en français pour les termes *καθήκοντα* et *officia*, les stoïciens sont les premiers à faire du « que dois-je faire ? » une question à part entière de l'éthique, qui ne se résout pas

1. E. Kant, *Logique*, trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1970, p. 25.

d'emblée dans la détermination du bien ou de la vertu, et qui vise une détermination objective de l'action convenable.

Comme le rappelle Diogène Laërce, les « devoirs » constituent un des lieux qui structurent la partie éthique de la philosophie stoïcienne :

Ils divisent la partie éthique de la philosophie en plusieurs lieux : de l'impulsion, des biens et des maux, des passions, de la vertu, de la fin, de la valeur première et des actions, des fonctions propres, de ce qu'il faut conseiller et ce qu'il faut déconseiller. Telles sont les subdivisions de Chrysippe, d'Archédème, de Zénon de Tarse, d'Apollodore, de Diogène [de Babylone], d'Antipater et de Posidonius. Zénon de Kition et Cléanthe, du fait qu'ils sont plus anciens, ont traité de ces matières de manière plus fruste. Mais ils ont aussi divisé les parties logique et physique de la philosophie².

Si ce témoignage suggère que cette division remonte à Chrysippe, il signale néanmoins que Zénon et Cléanthe, même si c'était de manière « plus fruste », ont eux aussi proposé une division thématique de l'éthique, comme ils l'ont également fait des deux autres parties de la philosophie. Par ἀφελέστερον, Diogène Laërce veut sans doute dire que la division initiale était plus simple et moins élaborée, et donc que le nombre de lieux en était plus restreint, mais il est probable que les « devoirs » y figuraient déjà en bonne place. C'est en effet à Zénon, toujours d'après Diogène, que remonte l'utilisation réfléchie et technique du terme καθήκον (VII 107). En outre, Diogène rapporte que Zénon avait consacré un traité entier à la notion qu'il avait ainsi dénommée (VII 4 : Περὶ τοῦ καθήκοντος), de même que Cléanthe (VII 175). La définition du devoir, comme l'identification de la pluralité des devoirs à partir de cette définition générale, semblent donc bien constituer une préoccupation originaire de l'école stoïcienne, peut-être motivée au départ par le souci de se démarquer du néo-cynisme d'un Ariston, mais qui a pris une consistance bien au-delà de ce seul enjeu polémique. Par la suite, l'importance de cette notion se maintiendra tout au long du développement de l'école stoïcienne et aura une riche postérité, notamment grâce au *De officiis* de Cicéron, texte particulièrement important dans l'histoire de la pensée occidentale, pris pour référence par les chrétiens de l'Antiquité tardive puis au Moyen Âge. Au IV^e siècle, Ambroise compose un *De Officiis ministrorum* qui suit le plan du traité de Cicéron tout en adaptant son propos au groupe social particulier que forment les prêtres³. À sa suite, nombre d'auteurs chrétiens citent et discutent le *De*

2. VII 84 (SVF III 1 ; LS 56A), trad. Brunschwig-Pellegrin.

3. Saint Ambroise, *Les Devoirs*, t. I : livre I, t. 2 : livres II-III, texte établi, traduit et annoté par M. Testard, Paris, Les Belles Lettres, 1984-1992 (Collection des Universités de France).

officiis de Cicéron, notamment Lactance, Jérôme et Augustin⁴. Aux XI^e et XII^e siècles, presque toutes les bibliothèques monastiques possèdent au moins un exemplaire du traité cicéronien⁵. Le *De officiis* est également la première œuvre latine imprimée en Occident⁶. Enfin, lorsque Kant rédige son ouvrage sur les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, une de ses principales lectures est la traduction allemande du *De officiis* publiée deux ans auparavant par Christian Garve, à la demande de Frédéric II de Prusse⁷.

Par contraste, on constate que le concept de *καθήκον* occupe une place somme toute modeste dans les études spécialisées consacrées à l'éthique stoïcienne, en tout cas hors de proportion avec l'importance que ce lieu de la philosophie éthique a eue historiquement, à l'intérieur du Portique comme dans la philosophie morale en général. D'une certaine manière, les *καθήκοντα* stoïciens ont eu du mal à se défaire du regard méprisant qu'a jeté sur eux, dès l'origine, leur critique Ariston : cette section de l'éthique, qui selon lui « n'est aucunement solide [...], n'étant faite que de proverbes de bonne femme (*anilia habentem praecepta*) », a évidemment moins d'éclat théorique que « la pure philosophie dogmatique avec la définition du souverain bien »⁸. Faut-il vraiment prendre au sérieux les stoïciens lorsqu'ils s'occupent de nous dire qu'un homme qui a le rhume doit se moucher⁹ ou qu'il faut respecter les bonnes manières à la table de qui nous invite à dîner¹⁰ ? En dépit d'un contenu dont la banalité est parfois désarmante, les *καθήκοντα* stoïciens posent pourtant une question éthique fondamentale :

4. Sur cette influence, qui est aussi réception critique, cf. l'Introduction de Maurice Testard à son édition du *De officiis* : Cicéron, *Les Devoirs*, t. I (Livre I), texte établi et traduit par M. Testard, Paris, Les Belles Lettres, 1965 (Collection des Universités de France).

5. Cf. L. Delisle, *Le Cabinet des manuscrits de la Bibliothèque impériale*, t. II, Appendice, Hildesheim, Olms, 1868, p. 427-550 ; et P. Deschamps & J. Janin, *Essai bibliographique sur M. Tullius Cicéron*, Paris, L. Potier, 1863.

6. En 1465, par Jean Fust et Pierre Schoeffer, à Mayence. Cf. R. Bossuat, « Anciennes traductions françaises du *De Officiis* de Cicéron », *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 96, 1935, p. 246-284 ; voir p. 249.

7. Ciceros Abhandlung über die menschlichen Pflichten in drei Bücher, übersetzt von Christian Garve, Breslau, Korn, 1783.

8. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, Ep. 94, trad. H. Noblot revue par P. Veyne, Paris, Robert Laffont, 1993, p. 935 (Bouquins).

9. Cf. Arrien, *Entretiens d'Épictète*, IV, 11, 9 : « Si on renifle bruyamment, je dis qu'on ne fait pas œuvre d'homme. » (Trad. Bréhier.)

10. Cf. Arrien, *Manuel d'Épictète*, 36 : « Choisir la plus grosse part, dans un repas, aura de la valeur pour le corps, mais sera sans valeur pour respecter le souci des autres, qui convient dans un repas. Donc, lorsque tu prends ton repas avec quelqu'un, souviens-toi de ne pas voir seulement la valeur, qui concerne ton corps, des mets qui sont proposés, mais aussi de voir de quelle manière sera respectée aussi, comme il convient, la valeur qui concerne ton hôte. » (Trad. Hadot.)

celle de l'articulation de principes généraux à la particularité de l'agent, de l'action et de ses circonstances.

Issues de deux journées d'étude (10-11 mai 2012) organisées au Centre Jean Pépin (CNRS, Villejuif) par Isabelle Koch, Wilfried Kühn et Christelle Veillard, les études rassemblées ici se proposent d'étudier quelques aspects du *καθῆκον* qui, comme le souligne d'entrée de jeu Jean-Baptiste Gourinat, est une notion parmi les « plus opaques que nous aient léguées les stoïciens », opacité encore accrue par la traduction de sa définition du grec en latin. L'explication de cette définition exige de comprendre l'articulation de ses deux volets (la « conséquence dans la vie » et la « justification raisonnable ») et de reconstruire les discussions qu'elle a produites entre stoïciens et académiciens (J.-B. Gourinat). La détermination stoïcienne des *καθήκοντα* peut aussi être réévaluée par confrontation avec le modèle de la rationalité pratique qu'offre la délibération, en envisageant l'évaluation des préférables comme une délibération sur des signes, qui nous indiquent une place dans un tout organisé, ce qui donne un sens sémiotique à l'idée que la nature est un guide pour notre agir (T. Brennan). La question de l'articulation entre principes généraux et particularité de l'action est envisagée en confrontant deux sortes de présentation du *καθῆκον* dans la vie humaine : l'une très générale, issue de la définition zénonienne (par exemple : « les devoirs sont toutes les actions que la raison prescrit de faire »¹¹) ; l'autre prenant la forme d'impératifs sociaux particularisés, qui semblent prendre le pas sur les injonctions de la raison universelle. Cette double présentation se répercute dans une série de distinctions, dont le couplage est à décrypter : *praecepta* et *decreta*, *honestum* et *utile*, *κατόρθωμα* et *καθῆκον*, parénétique et casuistique, notamment dans le *De officiis* de Cicéron (Chr. Veillard). Cette articulation entre doctrines morales et problèmes pratiques dans le stoïcisme gagne aussi à être ressaisie dans une vue historique large sur la casuistique, dont on trouve des prémices dans les éthiques platonicienne et aristotélicienne, et qui s'affirme dans la scolastique, ainsi chez Suárez (T. Irwin). Cette mise en perspective historique des devoirs stoïciens se prolonge enfin dans les échos et les contrastes qu'en produisent des doctrines morales plus tardives qui s'y réfèrent, celles de Descartes (D. Rutherford) et de Kant (A. Grandjean).

11. Diogène Laërce VII 108 (*SVF* III 495 ; LS 59E) : *καθήκοντα μὲν οὖν εἶναι ὅσα λόγος αἰρεῖ ποιεῖν* (Trad. Goulet.)