Comment définir son devoir ?

Les enseignements du plan suivi par Panétius dans son *Peri kathekontos*

Christelle Veillard

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/philosant/752>

DOI : 10.4000/philosant.752

ISSN : 2648-2789

Éditeur

Éditions Vrin

Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 2014

Pagination : 71-109

ISBN : 978-2-7574-0855-1

ISSN : 1634-4561

Référence électronique

Christelle Veillard, « Comment définir son devoir ? », *Philosophie antique* [En ligne], 14 | 2014, mis en ligne le 01 novembre 2018, consulté le 02 décembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/philosant/752> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/philosant.752>

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/>

COMMENT DÉFINIR SON DEVOIR ?
Les enseignements du plan suivi par Panétius
dans son *Peri kathekontos*

Christelle VEILLARD

Université Paris Ouest Nanterre La Défense

RÉSUMÉ. Lorsqu'il rédige son traité *De officiis*, Cicéron a sous les yeux le *Peri kathekontos* de Panétius, auquel il emprunte sa structure tripartite. Cette structure laisse pourtant perplexe, puisque le devoir (*kathekon*) y est envisagé sous l'angle du beau moral, puis sous l'angle de l'utile, pour en venir à une confrontation des deux. La perplexité naît de ce que le beau moral et l'utile sont interchangeables, si l'on s'en tient aux principes posés par Zénon et Chrysippe. Que signifie alors cette structure ? Notre hypothèse est la suivante : Panétius entend, par ce programme, résoudre le problème de l'indétermination inhérente à la définition même du devoir ; il s'efforce de refonder le devoir en remontant à son lieu d'origine, la vertu elle-même, comprise sous ses deux faces les plus claires : *kalon* et *sympheron*.

SUMMARY. Cicero wrote his *De officiis* using the tripartite structure of the panaitian *Peri kathekontos*. This structure is nonetheless very puzzling, since duty (*kathekon*) is first studied from the *kalon* point of view, then from the *sympheron*, confronting then the one with the other. The bemusement arises when one considers that *kalon* and *sympheron* are one and the same thing, if Zeno and Chrysippus are to be taken seriously. Do we have to conclude that this structure is an absurd one ? Our hypothesis will be the following : Panaetius intends to solve the problem inherent to the definition of duty, that is to say, its lack of determination, when it comes to act; he traces the duty back to its absolute spring, that is virtue, which is as *kalon* as *sympheron*.

Introduction

Le traité de Cicéron, intitulé *De officiis*, a connu une postérité remarquable, au point d'être considéré comme « l'une des sources principales de l'humanisme occidental »¹. Par ce traité, Cicéron souhaite parfaire l'éducation philosophique de son fils Marcus, en traitant d'un sujet qui est à la fois adapté à son âge, et le sujet le plus ample (*latissime*) légué par la littérature philosophique : le devoir. En effet, « il n'est pas de domaine de l'existence [...] qui puisse être étranger au devoir ; toute la beauté morale de la vie réside dans son observation, toute honte dans sa négligence »².

S'interroger sur ce qu'il convient de faire, pour chaque partie de notre vie (c'est-à-dire, en tant qu'être moral, rationnel, politique et social), c'est se poser deux questions fondamentales : (1) Peut-on formuler des principes généraux d'action, valables pour toute circonstance et pour tout individu ? (2) Peut-on élaborer une méthode générale de résolution des dilemmes, en cas de conflits de devoirs, par exemple au cas où ce que je dois faire en tant que citoyen contredirait ce que l'on m'enjoint de faire en tant que fils ? La première question est celle de la formulation possible des préceptes : elle engendre la parénétique ; la seconde question est celle des cas de conscience : elle donne naissance à la casuistique³. Ces deux questions ordonnent depuis des siècles toute réflexion morale, puisqu'elles posent ce problème fondamental : est-il possible d'articuler les règles générales, voire universelles, à la matière particulière sur laquelle elles portent ? Ce problème est d'une importance considérable : le traité cicéronien entend précisément nous transmettre les résultats majeurs des réflexions philoso-

1. Testard 1965, p. 67.

2. Cicéron, *De off.* I, 4 : « *Nulla enim uita pars [...] uacare officio potest ; in eoque et colendo sita uitae est honestas omnis et neglegendo turpitude.* » (Trad. Testard 1965.)

3. À ces deux questions principales s'ajoute le problème spécifique des bienfaits, que l'on peut définir comme des devoirs relatifs à autrui, menant au lien de gratitude et fondant la communauté politique par le biais de la reconnaissance. Je tire cette définition du bienfait (*charis*) de la division des lieux éthiques proposée par Eudore d'Alexandrie, dans Stobée, *Ecl.* II. 7.2, p. 42.23–45.10 W. Les auteurs de *Peri chariton* (*Des Bienfaits*) sont mentionnés dans la note 5.

phiques sérieuses sur ce sujet, tout en écartant les tentatives absurdes, c'est-à-dire celles qui ont eu pour conséquence de « renverser toute notion de devoir »⁴ et qui ont, de ce fait, perverti jusqu'à la nature humaine.

Outre sa portée historique en aval et l'impact conceptuel qu'il aura sur la morale ultérieure, le traité de Cicéron a un intérêt historique en amont, puisqu'il est l'héritier d'une longue tradition d'ouvrages portant le même titre⁵. Il est rédigé à partir de sources stoïciennes appartenant toutes aux II^e et I^{er} siècles av. J.-C. De manière plus précise, le *De officiis* est la seule source ou presque qui nous renseigne sur un traité perdu de Panétius de Rhodes, le *Peri kathekontos*. Se pose alors la question cruciale du degré de fidélité de Cicéron par rapport à sa source : est-il un témoin fiable, qui nous transmet par son traité une image fidèle de la théorie des devoirs telle qu'elle était professée par Panétius ? Est-ce donc, finalement, la théorie panétienne qui eut le retentissement considérable que nous avons évoqué ? Cette question est d'importance pour qui voudrait mesurer la transmission du stoïcisme dans les siècles à venir et l'impact de sa théorie morale sur les réflexions éthiques ultérieures⁶.

On comprendra qu'il soit au fond extrêmement difficile de proposer sur ce point une réponse tranchée. Nous disposons, quoi qu'il en soit, de quelques éléments susceptibles de nous éclairer. Le premier est un témoignage de Pline l'Ancien : ce dernier déplore l'absence de franchise d'auteurs renommés, qui « transcrivent les Anciens mot pour mot et sans les nommer ». À ces pratiques indécrites il oppose le courage de Virgile et « la

4. Cicéron, *De off.* I 5.

5. Ont écrit un *Peri kathekontos* : Zénon (D. L. VII 4), Cléanthe (VII 175), Sphaïros (VII 178), Posidonius (VII 124 et 129), Chrysippe (ouvrage comprenant au moins sept livres : cf. Plut. *De Stoic. rep.* 30, 1047 F = *SVF* III 688 ; 23, 1045 E = *SVF* III 174 ; Sextus Emp. *A.M.* XI 194 = *SVF*, III 752). Chrysippe a également écrit un *Peri katorthomaton* (Plut. *De Stoic. rep.* 12, 1038 A et *De not. comm.* 20, 1068 A), ainsi, probablement, qu'un *Peri chariton* (*Des bienfaits*) : le catalogue des œuvres de Chrysippe ne contient pas de titre équivalent, mais on en trouve mention dans Philodème, *De pietate* 14 = *SVF* II 1081. Arnim propose de ranger sous ce titre deux fragments (*SVF* III 725 et 726 = Sénèque, *De benef.* II 17, 3 et II 25, 3. Remarquons qu'aucun d'entre eux ne cite explicitement cet ouvrage). Cléanthe a également rédigé un *Peri charitos* (D. L. VII 175). De ce dédoublement entre *Peri kathekonton* et *Peri chariton* naît l'hypothèse selon laquelle Sénèque, auteur d'un *De beneficiis* manifestement inspiré des traités de Chrysippe et d'Hécaton, aurait lui aussi rédigé un *De officiis* perdu. Brutus, de même, est l'auteur d'un *Peri kathekontos* perdu (cf. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 95, 45). Le traité de Cicéron est la source du *De officiis* d'Ambroise, tandis que l'on suppose (à tort) que la *Formula honestae vitae* de saint Martin de Braga était copiée, assez littéralement, du *De officiis* perdu de Sénèque.

6. Notre objectif dans cet article n'est pas de mesurer l'apport conceptuel de Panétius aux questions morales : nous ne ferons qu'effleurer certains des thèmes qui le caractérisent. Notre réflexion est ici centrée sur la méthode employée pour penser le devoir, en fixant notre attention sur le plan du traité. Pour une reconstruction de la pensée panétienne, cf. Alesse 1994 ; Vimercati 2004 ; Prost 2001 ; Veillard 2015a.

franchise de Cicéron qui, dans son livre *Sur la République*, se déclare imitateur de Platon ; qui, dans sa *Consolation sur la mort de sa fille*, dit, “J’ai suivi Crantor” ; et de même Panétius, dans son livre *Sur les devoirs* »⁷. Au vu de ce qui nous reste du *De Republica*, on pourrait être tenté d’en conclure que Cicéron ne s’inspire que de manière très lointaine du contenu conceptuel transmis⁸ : il s’agirait plus d’une inspiration « d’esprit » que de lettre. Pourtant, le témoignage de Pline ne nous autorise pas, semble-t-il, à le faire : rien ne nous dit que le rapport de Cicéron à sa source ait été le même pour les trois ouvrages en question, et la structure de la phrase semblerait même indiquer le contraire.

Notre deuxième témoin est Aulu Gelle, qui a manifestement eu accès au traité panétien et qui nous transmet un passage sur la magnanimité que nous ne retrouvons pas chez Cicéron : « On lisait un livre du traité *Des Devoirs* du philosophe Panétius, tiré du second de ces trois célèbres livres que Marcus Tullius a imités avec un grand soin et une extrême application⁹. » Si l’on en croit l’auteur des *Nuits attiques*, Cicéron a suivi de très près sa source.

Il nous reste à convoquer Cicéron lui-même, qui nous livre plusieurs renseignements très significatifs, tant dans sa correspondance avec Atticus lors de la phase d’écriture du traité, que dans le traité lui-même. L’information la plus complète se trouve dans la correspondance :

J’ai achevé l’exposé des questions sur le devoir en deux livres, jusqu’au point où va Panétius. Il en a écrit trois ; au début il a présenté la division suivante, considérant qu’il y avait trois genres de devoir sur lesquels enquêter : on cherche en premier lieu si un acte est beau ou laid, en deuxième lieu s’il est utile ou inutile, en troisième lieu comment trancher lorsque les deux premiers semblent entrer en contradiction, comme dans le cas de Régulus, où il était beau de retourner, mais utile de rester. Alors qu’il a discuté de manière excellente sur les deux premiers points, il s’engage sur le troisième à discuter plus tard, mais il n’a rien écrit. Posidonius a exploré cette question ; quant à moi, j’ai tout à la fois fait demander son livre et écrit à Athénodore Calvus pour qu’il m’envoie son résumé ; je l’attends. Pourrais-tu, s’il te plaît, le

7. Pline l’Ancien, *Histoire naturelle*, Préface, 22 (T99 Alesse) : « *De Republica Platonis se comitem profitetur, in Consolatione filiae “Crantor, inquit, sequor” ; item Panaetium de officiis.* » (Notre traduction.)

8. Cf. Atkins 1991 p. xix-xxi : du témoignage de Pline, Atkins tire la conclusion qu’il s’agit d’une simple inspiration générale et souligne ainsi que l’œuvre de Panétius est bien trop digérée et retravaillée par Cicéron pour que nous puissions séparer la contribution de l’un et de l’autre. Cette conclusion est, il me semble, quelque peu frileuse.

9. Aulu Gelle, *Nuits attiques*, 13, 28 (T87 Alesse) : « *Legebatur Panaetii philosophi liber de officiis secundus ex tribus illis inclitis libris, quos M. Tullius magno cum studio maximoque opere aemulatus est.* » (Notre traduction.)

presser et lui demander de s'exécuter le plus tôt possible ? Dans cet ouvrage, on trouve quelque chose sur le devoir selon les circonstances¹⁰.

Cicéron a, de fait, adopté le plan de Panétius, en structurant la discussion autour de trois points principaux¹¹ : (1) Qu'est-ce qu'un acte beau ? (2) Qu'est-ce qu'un acte utile ? (3) Que fait-on, lorsque l'utile et le beau – en tout cas, ce qui nous semble tel – sont en conflit ? Il a simplement amendé ce plan, le jugeant incomplet¹². Les deux premières parties doivent être complétées comme suit : il faut déterminer ce qui est beau (1) et se demander, en présence de deux actes beaux, lequel est le plus beau (1bis = *De off.* I 152-161). De même, après avoir déterminé ce qui est utile (2), on se demandera, devant deux actes utiles, lequel est le plus utile (2bis = *De off.* II 88-89). Cicéron voit ainsi cinq parties là où Panétius n'en voyait que trois. Une première conclusion peut être tirée : Cicéron suit de près sa source, ce qui ne l'empêche pas d'y ajouter ; ainsi, la décision de consacrer une partie séparée à la comparaison et à la hiérarchisation des actes beaux (c'est-à-dire, au fond, à la hiérarchisation des vertus), relève manifestement de Cicéron. Pour autant, cette hiérarchisation n'était pas absente du traité panétien, puisqu'elle apparaît aussi dans la première partie (1) du traité de Cicéron¹³. Notons, par ailleurs, que les parties ajoutées (1bis et 2bis) sont réduites à la portion congrue, ne consistant qu'en une petite série d'exemples, sans analyse conceptuelle, ce qui indiquerait que, lorsque sa source lui fait défaut, Cicéron se trouve tout à coup quelque peu démuni.

Le second enseignement de la correspondance citée plus haut est le suivant : Panétius annonçait un plan en trois parties et a rédigé trois livres. Cicéron en avait conclu que chaque partie était traitée dans un livre (et c'est ce qu'il fera, lui). Il s'aperçut, avec retard, que les deux premiers points étaient traités dans les trois livres qui lui avaient été transmis, et que la troisième partie n'avait jamais été rédigée par Panétius¹⁴. Il commença donc

10. Cicéron, *Ad Att.* 16, 11, 4-8 : « Τὰ περὶ τοῦ κατήκοντος quatenus Panaetius, absolui duobus. Illius tres sunt ; sed cum initio diuississet ita, tria genera exquirendi officii esse : unum, cum deliberemus, honestum an turpe sit ; alterum, utile an inutile ; tertium, cum haec inter se pugnare uideantur, quomodo iudicandum sit, qualis causa Reguli, redire honestum, manere utile : de duobus primis praeclare disseruit ; de tertio pollicetur se deinceps : sed nihil scripsit. Eum locum Posidonius persecutus. Ego autem et eius librum accerssiui et ad Athenodorum Caluam scripsi, ut ad me mitteret τὰ κεφάλαια ; quae exspecto : quem uelim cohortere et roges, ut quam primum. In eo est περὶ τοῦ κατὰ περίστασιν κατήκοντος. » (Notre traduction.)

11. Cicéron, *De officiis*, I 9.

12. Cicéron, *De officiis*, I 10.

13. C'est ce que remarque déjà Pohlenz 1934, p. 124-125 : on trouve dans le cours de l'exposé de nombreux passages qui montrent que Panétius avait bien pris en compte les points dits omis par Cicéron.

14. Sur le plan du traité de Panétius, cf. la synthèse de Dyck 1979. Par delà les différentes combinaisons possibles (et indémontrables) à l'intérieur des parties, le plan général apparaît

à chercher une autre source, pour rédiger cette partie dite « des conflits de devoirs », partie qui occupera son troisième livre.

La pertinence de cette troisième partie est très controversée. Nous savons que Panétius a encore vécu trente ans après la rédaction des trois premiers livres du *Peri kathekontos*. Ce n'est donc pas par manque de temps qu'il n'a jamais rédigé la partie concernant le conflit entre le beau et l'utile. D'aucuns en ont conclu¹⁵ qu'il s'était finalement aperçu de la stupidité de l'entreprise : puisque le beau, c'est toujours l'utile, imaginer un conflit entre les deux est absurde. Pourtant, Posidonius considérait cette partie comme primordiale, presque la plus importante de toutes¹⁶. C'est donc chez lui que Cicéron commence par chercher, mais, dit-il, il n'y trouve que des choses insignifiantes ou scandaleuses¹⁷. Il finira donc par emprunter quelques exemples à un disciple de Panétius, Hécaton de Rhodes, qui avait rempli le livre VI de son traité *Peri kathekontos* de ces questions, mais qui, au fond, ne satisfaisait pas non plus Cicéron. L'Arpinate finira donc par rédiger son troisième livre « par ses propres armes (*Marte nostro*) »¹⁸, considérant qu'il a suffisamment compris l'esprit du traité panétien pour pouvoir construire des arguments qui soient cohérents avec sa source. Cicéron précise que les trois livres du Rhodien contiennent tous les principes nécessaires à la déduction du troisième point¹⁹. En un sens, il écrit comme si c'était Panétius qui écrivait, ce qui est une indication très importante pour nous.

De tous ces éléments nous pouvons conclure que le traité *Peri kathekontos* de Panétius constituait la source structurelle incontestable du traité cicéronien ; que Cicéron dit lui-même qu'il s'inspire également de son esprit, ce qui nous laisse à penser que ce traité constituait par surcroît une source conceptuelle de premier ordre²⁰. Cela ne veut pas dire que tout

assez clair : I. Qu'est-ce qui est beau ? (livres I et II, puisque selon Aulu Gelle, la magnanimité était traitée dans le livre II [cf. texte cité *supra* note 9] ; II. Qu'est-ce qui est utile ? (livres II et III ou seulement livre III) ; III. Confrontation entre le beau et l'utile (livre non rédigé). Les commentateurs semblent s'être assez peu intéressés à la signification de ce plan, eu égard à la doctrine du devoir. C'est notre objet ici.

15. Cicéron, *De officiis*, III 9.

16. Cicéron, *De officiis*, III 8.

17. L'indication sur l'absence de renseignements tirés de Posidonius est portée en *De off.* III 8. Une lettre ultérieure à Atticus (16.14.4) précise : « Il n'y a pas lieu que tu relances Athénodore : il m'a en effet envoyé un aide-mémoire (*hypomnemata*) assez bien fait. » Cicéron n'a cependant rien trouvé dans cet ouvrage (ni dans le reste de la documentation collectée) qui le satisfasse, d'après l'indication de *De off.* III 34.

18. Cicéron, *De officiis*, III 34.

19. Cicéron, *De officiis*, III 33.

20. Les passages du *De officiis* cicéronien expressément attribués au traité panétien *Peri kathekontos* sont les suivants, selon Alesse 1997 : *De off.* I 9 (T93), I 7 (T96), I 152 (T100) ; II 88 (T101) ; III 7-10 (T94), III 18 (T102), III 33 (T95). Outre ces passages, on trouve

le traité de Cicéron doit être attribué à Panétius : on y trouve des exemples et des problématiques proprement romains, et nous savons suffisamment de philosophie cicéronienne pour pouvoir identifier des lignes de déformations possibles. Notre propos n'est pas, cependant, de déterminer exactement ce qui relève de Cicéron ou de Panétius, mais de nous interroger sur la structure même des deux traités, qui a été adoptée sans discussion et qui est significative, dans son étrangeté même. Si l'on se souvient que le beau et l'utile coïncident toujours, quel sens cela a-t-il d'ordonner un traité sur le devoir en distinguant ces deux pôles ? En quoi est-il instructif de déterminer le devoir d'abord sous la lumière du beau, ensuite sous la lumière de l'utile ? Le débat sur la pertinence ou non de la troisième partie est également révélateur : on ne peut sérieusement opposer le beau et l'utile, mais l'on peut, en revanche, se tromper sur ce qui est beau et sur ce qui est utile. La question radicale qui est posée au stoïcisme est au fond la suivante : y a-t-il dans la définition du devoir quelque chose qui me permette d'identifier à coup sûr ce qui est beau, c'est-à-dire utile ? Et pourquoi la première partie, qui détermine ce qui est le beau, ne suffirait-elle pas à le dire ? De manière plus large, il s'agit de comprendre comment l'enquête sur le devoir était conduite dans le traité de Panétius, en réfléchissant sur la structure proposée.

I. La définition du devoir : l'impasse stoïcienne ?

Le traité de Cicéron entend exposer la théorie stoïcienne du devoir, qui se trouve d'emblée face à une difficulté, si l'on s'en tient à la définition posée par Zénon : « Le devoir est ce qui, une fois accompli, comporte une justification raisonnable (*eulogon apologian*)²¹. » Cet énoncé général se décline en plusieurs espèces : le devoir moyen (*kathekon* ou *meson kathekon*), le devoir parfait (*teleion kathekon*) ou action droite (*katorthoma*) ; le devoir selon les circonstances, le devoir indépendant des circonstances²². Le *meson kathekon* (ou *kathekon* tout court) se distingue du *teleion kathekon* par le fait que le second est accompagné d'une intention droite, c'est-à-dire de la forme qu'est la vertu.

Ces classifications s'avèrent pourtant difficiles à manier dans les faits : ainsi, le fait de veiller sur le bon fonctionnement de ses organes est classé parmi les devoirs qui existent indépendamment des circonstances ; pourtant, le même passage dit, un peu plus loin, que s'estropier soi-même est un

une lettre à Atticus (T92), autre élément significatif, ainsi que des textes de Lactance (T97), Ambroise (T98), Plinie (T99), et un passage du *De legibus*, III, de Cicéron (T103).

21. D.L. VII 107.

22. D.L. VII 109.

devoir qui est fonction des circonstances²³. Autrement dit, deux règles seraient énoncées simultanément : « Je dois *toujours et inconditionnellement* veiller sur le bon fonctionnement de mon corps » ; « je dois *dans certaines circonstances spéciales* abîmer mon corps²⁴. » Lorsqu'il s'agit de déterminer le contenu pratique d'un devoir, seul le sage serait alors en mesure de le faire, étant donné le caractère flottant des circonstances de l'action. Seul le sage est capable de dire quelle action convient (*kathekei*) ; seul capable de faire son devoir, il le fera aussi de manière parfaite, avec vertu, en accomplissant un *katorthoma*.

Le non-sage, incapable de déterminer lui-même le contenu du devoir, doit conséquemment se doter d'un guide : soit un sage, qui ferait office de directeur de conscience ; soit la nature elle-même, qui lui fournit des critères imparfaits d'action, par la catégorie des indifférents préférables. Le *meson kathekon*, l'action faite par le non-sage, dépourvue de la forme parfaite qu'est la vertu, est alors généralement interprété comme l'action qui sélectionne une matière d'un certain type, *i.e.* un indifférent préférable : réglée sur un critère naturel simple (la conformité à la nature biologique de l'homme), elle se situerait, de fait, en dehors de la sphère éthique, ne concernant que l'homme dans sa naturalité première. Ce dernier est incapable de vertu puisque, n'étant pas sage, ses intentions ne sont jamais complètement droites : il atteint au mieux une « simili-vertu », une imitation tout extérieure de la vertu. Il suffirait donc d'énoncer, pour découvrir les devoirs moyens, la liste des indifférents préférables.

C'est ce schéma qui semble fonctionner dans un premier temps chez Cicéron, si l'on en croit les premières pages du traité.

Le premier renseignement que nous trouvons est en effet le suivant. Lorsque l'on veut parler des devoirs, il y a deux manières possibles de procéder, nous dit Cicéron (*De off.* I 7) : « Toute enquête sur le devoir est double. Une partie comporte ce qui intéresse le souverain bien, l'autre partie, ce qui a trait aux préceptes. » La première partie, que l'on pourrait dire théorique, est définitionnelle et classificatoire : qu'est-ce qu'un devoir parfait (un *katorthoma*, *officium perfectum*) ? ; y a-t-il une hiérarchie des devoirs ? La seconde partie, celle qui intéresse Cicéron, est normative et pratique : elle porte sur les devoirs « dont on enseigne les préceptes ».

23. D.L. VII 109.

24. Bénatoui 2006, p. 310, entend lever la contradiction ainsi : « indépendant des circonstances » ne signifie pas « toujours et inconditionnellement » mais « qui n'a pas besoin de circonstance spéciale pour être mis en œuvre », c'est-à-dire « pris dans des conditions normales ». La contradiction subsiste à mon sens, puisque tout le problème réside dans l'identification du moment où les circonstances cessent d'être normales et où il convient finalement de déroger à la règle. Identifier la circonstance spéciale, au lieu de continuer à appliquer la conduite normale, c'est précisément ce que seul sait faire le sage, et qui n'est pas dit dans la classification des devoirs proposée.

C'est à cette seconde partie que se consacre effectivement Cicéron, et il semble suivre en cela sa source Panétius, si l'on en croit l'indication étonnée qu'il nous livre en I 7 : contrairement à ce que tout enquêteur rigoureux devrait faire, Panétius n'a pas donné de définition du devoir, ce qui provoque la surprise de l'Arpinate. Le premier enseignement que nous pouvons tirer de l'omission de cette définition est que l'objet de Panétius n'est pas le devoir *sous son aspect théorique et définitionnel*, ou encore qu'il ne prend pas la définition du devoir comme point de départ²⁵. D'autre part, lorsqu'il divise son sujet en trois parties, Panétius indique qu'il s'agit de la « *consilii capiendi deliberatio* », « la délibération à propos d'un parti à prendre », soit la question : « que dois-je faire ? ». Et c'est de fait uniquement cette partie pratique délibérative, celle de la détermination des devoirs, qui occupera à la fois Panétius et Cicéron.

Se pose alors une première question : s'agit-il de la détermination du devoir dans sa définition générique, ou bien dans sa détermination spécifique de devoir moyen, ordinaire, concernant donc le progressant et non le sage ? On exclurait alors de la recherche le *katorthoma*, ce qui est une manière de renoncer à chercher la vertu véritable. Nous avons pu voir, d'après la classification des devoirs, que ce n'est pas le sens général de la doctrine stoïcienne, qui pose de fait comme principe d'action le jugement droit du sage, seul apte à déterminer ce qu'il convient de faire pour telle circonstance donnée. Cicéron (et Panétius) se seraient-ils écartés de cette règle ?

Il nous faut, pour répondre à cette question, considérer le texte suivant, qui entend définir les devoirs :

Et ils [les Grecs] les définissent ainsi : ce qui est droit (*rectum*), c'est cela le devoir parfait (*perfectum officium*, i.e. *katorthoma*), mais ils nomment devoir moyen (*medium officium*) cette action dont on peut donner une justification raisonnable (*quod cur factum si, ratio probabilis reddi possit*). Triple est donc, selon Panétius, la délibération sur un parti à prendre. En effet, d'une part on hésite sur la beauté ou la laideur d'un acte qui vient en

25. Plusieurs hypothèses ont été proposées quant à l'omission de cette définition par Panétius. Tatakis 1931, p. 59-60, avance que Panétius, qui cherche à adoucir la manière dont était présentée la doctrine, avait renoncé aux définitions ; Pohlenz 1934, p. 17, pense que Panétius préférait développer la définition au cours du traité (elle apparaît d'ailleurs en I 101) ; Ibscher 1934, p. 116, objecte que les éléments de la définition étaient bien présents en I 7 mais que Cicéron ne les a pas vus. Notre proposition est, en quelque sorte, une radicalisation de la thèse de Pohlenz : Panétius était conduit à définir le devoir au cours du traité, parce qu'il ne disposait d'aucune définition précise d'où partir. Il s'agit donc là, non pas d'un simple choix méthodologique de la part de Panétius, mais d'une contrainte imposée par une difficulté inhérente à la doctrine stoïcienne elle-même, qui échoue à poser une définition opératoire initiale du devoir, ce qui impose de la construire par d'autres moyens.

délibération ; et dans cet examen souvent les esprits se divisent en avis opposés. Mais ensuite on recherche ou l'on débat si l'objet de la délibération favorise ou non le bien-être et l'agrément de la vie, les moyens d'existence et les richesses, la puissance, l'influence, toutes choses dont on peut s'aider et aider les siens ; toute cette délibération se place sur le plan de l'utilité. Il est un troisième type d'hésitation : lorsque ce qui paraît utile semble entrer en conflit avec ce qui est beau²⁶.

La définition énoncée (« cette action dont on peut donner une justification raisonnable ») est celle du devoir en tant que genre, selon les termes de Zénon. Elle semble ici ne s'appliquer qu'à l'espèce qu'est le devoir moyen. En ce sens, il n'y aurait délibération que dans le cas du devoir moyen, ce qui peut se comprendre de la manière suivante : le sage ne délibère pas, puisqu'il sait toujours immédiatement ce qu'il doit faire. Ce texte porte très manifestement les traces d'un débat complexe, qui s'était noué entre stoïciens et académiciens, à la fois sur le problème éthique de la détermination du contenu du devoir, et sur le problème épistémologique de l'accès à la vérité, par le biais de la représentation compréhensive. Les académiciens objectaient en effet que, si le sage est sage, il ne possède que des représentations compréhensives, il n'a donc pas d'opinion et ne suspend jamais son jugement ; il sait toujours exactement et immédiatement où réside son devoir. Le débat porte manifestement sur l'interprétation du terme *eulogon*, employé par Zénon. On peut entendre ce terme en trois sens différents : (1) conforme à une raison droite, c'est-à-dire, émanant de la raison parfaite d'un sage qui détient la vérité et la science ; dans ce cas, le *kathekon* est un *katorthoma* ; (2) conforme à une raison correctement exercée, c'est-à-dire émanant d'une raison qui propose une justification légitime à son action et qui atteint le vrai et le bien de manière ponctuelle ; dans ce cas, le *kathekon* est bien le genre dans lequel est compris le devoir imparfait réalisé par l'insensé ; (3) simplement probable, convaincant, c'est-à-dire émanant d'une raison qui n'est pas celle d'un sage, mais qui raisonne le plus correctement qu'il lui est possible, étant entendu que cette raison ne peut jamais savoir si elle a atteint le vrai ou quelque chose qui a simplement l'apparence du vrai. Tandis que pour Zénon la possibilité 2 est réelle, parce que la représentation compréhensive existe, pour Arcésilas, le seul sens possible est le sens 3. Ce dernier sens était pris en compte par les stoïciens eux-mêmes²⁷ : est *eulogon* ce qui est le plus probable, ce qui a le plus de chance de se produire, voire, comme le dit finalement Carnéade, ce qui est le plus convaincant (*pithanon*). On trouve un usage de ce sens polémique dans le texte suivant :

26. Cicéron, *De off.* I 8.

27. D.L. VII 76 : « Est raisonnable (*eulogon*) une proposition qui possède plus de raisons d'être vraie (que d'être fausse), par exemple : *je vivrai demain*. »

Arcésilas dit que celui qui suspend son jugement sur toutes choses réglera ce qu'il choisit et évite, et en général ses actions, sur le probable²⁸ (*eulogon*), et qu'en accord avec ce critère, il agira droitement. Car le bonheur s'acquiert par la prudence, la prudence réside dans les actions droites et l'action droite (*katorthoma*) est tout ce qui, une fois fait, a une justification probable. Celui, donc, qui prêtera attention au raisonnable agira droitement et sera heureux²⁹.

Que la définition du genre *kathekon* soit appliquée au *meson kathekon*, comme le fait Cicéron, ou bien au *teleion kathekon*, comme le fait Arcésilas, n'est pas fautif en soi : cette définition est, de fait, générique, et elle comprend les deux espèces que sont le devoir (*kathekon*) et l'action droite (*katorthoma*). Ce que suggère, pourtant, l'emploi d'Arcésilas, c'est que l'infailibilité du sage et de son action droite n'en est pas une, puisqu'elle ne repose au fond que sur le sentiment intérieur du sage, convaincu par une représentation, qui n'est somme toute que probable au sens de convaincante³⁰. La phrase cicéronienne quant à elle laisse entendre à peu près le contraire : le sage est infailible et ne délibère pas, la délibération n'existe donc que pour le devoir moyen, parce que celui-ci concerne l'homme moyen, qui de toutes façons n'accomplira pas d'acte de vertu.

Le fait que le traité de Cicéron s'adresse aux ignorants vient conforter cette lecture. Certains commentateurs ont ainsi pu en conclure que l'objectif du traité était de proposer une morale moyenne³¹, accessible à l'homme du commun, ce qui viendrait rectifier un défaut dans la doctrine stoïcienne antérieure, supposée trop rigide et réservée au sage. Le plan adopté en serait l'un des signes : ce n'est qu'en conciliant le beau moral et l'utile que l'on parvient à énoncer des devoirs. Panétius aurait en particulier déplacé l'angle de recherche, de la vertu vers l'utile³². Le fait que Cicéron, adepte de la

28. Nous choisissons volontairement une traduction différente, puisque Arcésilas l'entendait ainsi.

29. Sextus Empiricus, *AM* 7, 158 (*SVF* III 284 ; *LS* 69B). Arcésilas procède ici de manière polémique et très astucieuse, en jouant sur le sens du terme *eulogon*.

30. L'*eulogon* n'est pas seulement ce qui est statistiquement probable : il s'agit en réalité d'une proposition qui emporte l'adhésion de celui qui la formule, adhésion qui peut reposer pour partie sur la probabilité statistique qu'a l'événement de se produire.

31. L'expression est inventée par Tatakis 1931, p. 156. Cf. par exemple Vimercati 2004, p. 162.

32. Van Straaten 1946, p. 164 sq. : l'ancien stoïcisme identifie *kalon* et *agathon*, posant conséquemment que seul le *kalon* est *sympheron* (il n'y a pas d'autre utile que l'*honestum*). Pour les anciens stoïciens, on ne peut imaginer de *sympheron* pour le non-sage (cf. *SVF* III 674), ce dernier n'ayant pas accès au beau moral. Panétius au contraire identifierait *kalon* et *sympheron*, posant une définition inversée : quelque chose est moralement bon parce que c'est utile. Le critère de référence est alors « les appétits de la nature propre » (p. 158). Il est alors possible d'imaginer un utile propre à l'insensé, en fonction de sa complexion particulière, donc un accès au beau moral, par le biais de cet utile propre. Ce que veut dire Van

Nouvelle Académie, se tourne tout naturellement vers Panétius lorsqu'il entreprend d'écrire sur le devoir est particulièrement significatif, si l'on se rappelle les analyses du *De Finibus*³³ : en matière de morale, le stoïcisme achoppe sur la question de la souffrance, à laquelle est refusé le statut de mal³⁴, tout comme sur la question des biens corporels et extérieurs (la santé, la richesse, la renommée), considérés comme indifférents et sans rapport avec l'obtention du bonheur, tandis que Cicéron continue de les appeler des biens et de les estimer nécessaires³⁵. Il est donc possible que l'Arpinate ait trouvé dans l'ouvrage de Panétius une matière assez différente du dogme stoïcien, ce qui constitue un indice non négligeable, et pourtant généralement passé sous silence, lorsqu'il s'agit de reconstruire la doctrine panétienne. De là à conclure que Cicéron a choisi Panétius parce que ce dernier propose une morale moyenne, accessible à tous, consistant à ne pas rechercher l'idéal de vertu mais à adopter des comportements socialement admis, il y a un pas que certains ont été tentés de franchir, infléchissant ainsi considérablement la compréhension même du traité, à la fois de Panétius et de Cicéron.

Cette proposition est cohérente, par ailleurs, avec le contenu général du *De officiis*, lequel semblerait montrer que l'important n'est pas vraiment

Straaten, c'est que Panétius s'adresse à la fois au sage et au non-sage ; que son but est de déterminer le contenu objectif de la raison humaine ; qu'il le fait par le biais de l'utile propre, puisque sage et non-sage doivent « conformer à la *physis* le contenu de leurs actions » (p. 197-199), et non plus à la vertu elle-même. S'il ne s'agit plus d'une morale moyenne, il s'agit tout au moins d'une morale qui accorde une plus grande importance aux objets mondains, *kata physin*, c'est-à-dire ultimement au *kathekon* entendu comme simple sélection d'un indifférent préférable, déconnecté de l'idée de vertu. C'est de ce second type d'interprétation que nous voulons discuter, en prenant appui sur le plan lui-même de l'ouvrage panétien.

33. Les deux traités sont pourtant pratiquement rédigés au même moment : le *De finibus* est de 45, le *De officiis* de l'automne 44.

34. La douleur n'est pas un mal pour les stoïciens, mais un indifférent non préférable (D.L. VII 102 ; *Tusculanes*, II 29). Panétius aurait renoncé à cette thèse, selon Cicéron, *De finibus*, IV 23, thèse maintenue par Posidonius, *Tusculanes*, II 61. Sur la question de la douleur, cf. Prost 2004.

35. Cicéron, *De finibus*, V 85-86. La position de Panétius est peu claire sur ce point. Selon D.L. VII 128, « Panétius et Posidonius disent que la vertu n'est pas suffisante [au bonheur] mais ils disent qu'il faut aussi la force, la santé et des ressources ». L'assertion est manifestement fautive pour Posidonius, si l'on en croit Sénèque, *Ep.* 87, 31-40 (F170 EK) : richesses et santé peuvent être considérées comme des causes antécédentes du bonheur, c'est-à-dire que, bien qu'elles ne soient pas elles-mêmes des fins, elles l'accompagnent nécessairement. Posidonius maintient que ce ne sont pas des biens, donc des fins à rechercher pour elles-mêmes (*Ep.* 87, 35). Panétius semble avoir adopté un langage plus souple et une manière différente d'aborder les problèmes, qui le conduisait, non pas à abandonner les doctrines, mais à les présenter de telle sorte qu'elles pouvaient paraître telles à un esprit non averti.

d'atteindre la vertu, mais d'atteindre des choses qui ressemblent à la vertu et qui sont tout aussi efficaces, pour l'objectif que se donne Cicéron – et l'on suppose que l'objectif de Panétius était identique. La difficulté de cette lecture réside dans le fait qu'elle nous conduit *de facto* vers une morale qui n'en est pas une : on atteindrait une morale sans vertu, une simple mécanique imitative du comportement moralement admis, ce qui n'est pas non plus, comme je vais tenter de l'établir, l'objectif de Cicéron (ou de Panétius). Pour ce faire, il nous faut réfuter deux thèses : (1) Dans ce traité, Cicéron ne prétendrait pas expliquer comment être vertueux, il prétendrait enseigner à *avoir l'air* vertueux ; (2) par conséquent, le *De officiis* aurait pour objet non pas le devoir en tant que genre, attaché à la vertu, mais uniquement le devoir moyen, lequel peut être pensé indépendamment de toute vertu et uniquement à partir de son contenu objectif³⁶.

II. Faut-il renoncer à la vertu ?

1. Suffit-il d'avoir l'air vertueux ?

Cicéron précise en I 46 que nous ne vivons pas avec des sages, mais avec des gens qui possèdent, au mieux, des imitations de vertu (*simulacra virtutis*). Faut-il en conclure que la vertu n'est plus l'objet de notre enquête et que l'on se contentera de cette similitude de vertu ? Il semble que, loin de renoncer à la vertu, Cicéron nous propose en réalité une autre voie d'accès que celle du sage. Il souligne en effet qu'« on ne doit négliger absolument personne en qui peut apparaître quelque signe de vertu (*aliqua significatio uirtutis appareat*) ». Ces signes peuvent être compris comme des éléments précurseurs visibles d'une bonne disposition interne, laquelle reste donc notre objectif final. La vertu se voit, elle transparait, comme le souligne I 15 : « Tu vois, mon cher Marcus, l'aspect extérieur de la beauté morale et pour ainsi dire son visage (*formam quidem ipsam, Marce fili, et tamquam faciem honesti uides*). » Cicéron ne dit rien de véritablement nouveau ici : Zénon lui-même avait déjà indiqué que la vertu à venir se détecte par la posture et la physionomie, tout en laissant dans l'ombre l'usage que l'on

36. Conclut en ce sens Tatakis 1931, p. 156 : la morale de Panétius est soit « une morale de second degré » qui ne s'adresse qu'aux insensés étant entendu que la vertu (du sage) est inaccessible (option qui a sa préférence), soit « une morale du *vir bonus* » qui abandonne la distinction entre sage et insensé. Van Straaten 1946, p. 195, combat la première possibilité mais finit par conclure en faveur de la seconde, p. 199 : « L'éthique de Panétius ne tient pas compte de la distinction entre *sophos* et *phaulos* ; elle s'occupe uniquement de l'élément qui leur est commun, le contenu objectif de l'action humaine. [...] Son système moral est basé sur les appétits de la nature humaine dirigés par l'intelligence, tandis que les anciens stoïciens fondaient leur ligne de conduite morale sur un savoir, qui se trouvait exprimé dans les appétits. » Nous entendons montrer que cette interprétation est fautive.

pouvait faire de cette indication³⁷. Ce qui est nouveau, en revanche, c'est l'importance accordée à la manifestation extérieure de la vertu. Panétius invente la catégorie du *prepon*³⁸, ce que Cicéron traduit par *decorum*, pour désigner une propriété attachée à toutes les vertus qui, parce qu'elles sont des qualités, donc des manières d'être du souffle qu'est l'âme, ont nécessairement des conséquences corporelles vouées à se manifester et à être cultivées.

Cicéron dit encore, en II 22 :

C'est une mauvaise chose en effet, lorsque l'on essaie d'obtenir à prix d'argent ce qui doit l'être par vertu [ici, le respect et l'admiration]. Mais parce que quelquefois cet expédient est indispensable, nous dirons comment il en faut user, lorsque auparavant nous aurons parlé des moyens qui se rapprochent davantage de la vertu (*de rebus quae uirtuti propiores sunt*).

Cicéron rappelle ici que la vertu, et non l'argent, est le seul moyen légitime d'obtenir la reconnaissance. Cependant, pour qui n'est pas encore vertueux, il est possible d'utiliser des expédients : la reconnaissance naît en effet aussi de l'amour que l'autre nous porte, parce que nous sommes bienveillants à son endroit ; la gloire et l'honneur sont également des motifs qui aident celui qui en dispose à s'attirer des amitiés. Ainsi, l'amour, la gloire, l'honneur, la confiance ne sont pas des vertus, mais des éléments qui se rapprochent de la vertu et qui peuvent produire des effets similaires à elle³⁹. Ceci étant posé, ces expédients devront être utilisés selon une règle précise : il faut toujours s'efforcer d'être ce que l'on paraît. La vertu réelle est le motif d'aimer le plus sérieux et elle implique comme on l'a vu d'avoir l'air vertueux ; si l'apparence est souvent aussi efficace que l'être, Cicéron ne va pas jusqu'à dire qu'elle suffise. En effet, il faut être ce que l'on veut paraître : « En réalité le plus important consiste en ceci précisément que nous soyons les hommes que nous voulons paraître. »⁴⁰ L'objectif est donc bien la vertu, et non pas seulement l'apparence de la vertu, même si l'on peut parfois user de cette apparence à des fins particulières.

Passons à présent au second point : l'objet du traité est-il le devoir moyen, détaché de la vertu réelle et réduit à la simple sélection d'un préférable, ou bien s'agit-il d'examiner le devoir dans sa définition générale, c'est-à-dire en tant que moyen d'exercer sa vertu ?

2. De quel devoir parle-t-on ?

a. Le lien essentiel entre vertu et devoir

37. Clément d'Alexandrie, *Pédagogue*, III 11, 74 (SVF I 246).

38. Cf. *infra* pour l'analyse de ce terme et ses occurrences antérieures à Panétius.

39. Cic. *De off.* I 31.

40. Cic. *De off.* I 44.

L'Arpinate nous rappelle que, de la recherche, sont nécessairement exclus ceux qui ne posent pas que la fin est la vertu. Cette recherche, dit-il en *Off.* I 6, est commune à tous les philosophes, épicuriens exclus : en effet, ces derniers furent les seuls à poser que le plaisir est fin ultime ; ils ne peuvent donc rien dire de sérieux sur le beau moral⁴¹. Ainsi, les philosophes qui parlent sérieusement du devoir sont uniquement ceux qui ont admis qu'il faut rechercher la beauté morale pour elle-même (« *honestatem propter se dicant expetendam* »). L'*honestas* est fin ultime, souverain bien, elle est ce qui vaut en elle-même et pour elle-même ; elle peut donc, dans un premier temps, être assimilée à la vertu, *arete* : les philosophes qui ont droit au chapitre sont les stoïciens, les péripatéticiens et les platoniciens (*De off.* I 6), lesquels ont tous posé que la seule fin, c'est la vertu, accompagnée ou non d'éléments supplémentaires comme les biens extérieurs, ce qui différencie les premiers des seconds. Le lien entre *honestum* et *kathekon* est ainsi toujours rappelé : nous sommes bien dans la sphère de l'éthique et du bien, et pas dans le simple choix d'un indifférent préférable, ce qui nous confinerait dans la sphère de la naturalité. C'est ce que retient, d'ailleurs, Lactance : « C'est des définitions de la vertu que [...] Marcus Tullius déduit les devoirs, en suivant Panétius le stoïcien. »⁴² Ce lien est non seulement nécessaire, mais également constitutif, comme nous le verrons plus loin.

b. Le devoir est-il réduit à la sélection d'un indifférent préférable ?

Tous les stoïciens n'auront pourtant pas voix au chapitre, ce qui nous fournit un élément supplémentaire : lorsqu'il s'agit de mener une enquête sur le devoir afin de découvrir ce qu'il est (*ad officii inuentionem*), il convient d'« avoir maintenu un discernement entre les choses (*rerum aliquem delectum reliquissent*) », i.e. avoir maintenu la catégorie des préférables. Sont donc exclus Ariston ou Hérillus : parce qu'ils supposent que la sagesse suffit et que nous n'avons pas besoin de cet outil supplémentaire qu'est la division entre biens, maux et indifférents, ils suppriment la partie sur les préceptes ; ce qu'il convient de faire est fixé par le sage, qui utilise la valeur absolue qu'est le bien en usant d'une vertu unique, la sagesse⁴³. Nul besoin de compliquer la théorie en faisant intervenir ces indices supplémentaires

41. Et ce, malgré leur prétention à traiter des vertus, comme le fait Torquatus.

42. Lactance, *Inst. div.* VI 5. 4 (T97 Alesse).

43. D.L. VII 160 : « Il a dit que la fin était de vivre dans l'indifférence à l'égard de ce qui est intermédiaire entre la vertu et le vice, sans faire quelque distinction que ce soit entre les choses, mais en se comportant de façon égale envers toutes. Le sage est en effet semblable au bon acteur, lequel, qu'il reçoive le rôle de Thersite ou d'Agamemnon, les joue chacun comme il convient. » Plutarque, *De virtute morali*, 2, 441 A (*SVF* I 201) : il n'existe qu'une seule vertu, la sagesse ; et surtout Sénèque, *Ep.* 94, 2 : « Qui a compris à fond cette définition [celle du souverain bien] et se l'est assimilée n'a plus, dans le détail de sa conduite, d'autre directeur que lui-même. »

que sont les indifférents préférables (indices vers le bien, mais non pas identiques au bien) ou encore les préceptes, qui ont vocation à guider le non-sage vers la décision qu'aurait prise un sage. Autrement dit : le sage atteint le bien et la vertu par son intention droite et sa perfection interne, du fait de sa sagesse intérieure. Cette précision incite à comprendre que l'entreprise considérée par Cicéron et par Panétius n'est, au fond, qu'une réflexion sur la sélection des indifférents. Qu'en est-il en réalité ? Ce que nous trouvons dans le traité de Cicéron, c'est une division de l'*honestum*, c'est-à-dire du beau moral, assimilable à la vertu. Des quatre tendances initiales de l'homme, on déduit quatre vertus principales, lesquelles sont les quatre sources principales des devoirs. Ce qui ordonne par conséquent la recherche sur le devoir entreprise par Cicéron, c'est moins la distinction entre *katorthoma* et *kathekon*, entre sage et progressant, qu'un double questionnement : (1) Quelle est l'utilité des préceptes, donc des indifférents, dans le système éthique ? (2) La vertu est-elle une ou multiple, étant entendu que chaque vertu est amenée à énoncer des préceptes spécifiques ? Ce qui est en question, au fond, c'est le passage de la sagesse générale universelle à son application pratique particulière, c'est-à-dire l'articulation entre vertu, devoir et préceptes. Avant d'aller plus loin, précisons les définitions de ces termes.

c. Parenthèse définitionnelle : devoir, précepte, vertu

Lorsque Ariston pose qu'il suffit de posséder la sagesse, c'est-à-dire une vertu unique, pour atteindre notre fin, il signifie qu'il n'est nul besoin de vertus particulières, dotées de principes théoriques particuliers que n'aurait pas énoncés la sagesse. Nul besoin de préceptes, ces énonciations approximatives du bien, quand nous disposons de l'énoncé droit qu'est le jugement du sage. D'après Sénèque⁴⁴, nous disposons pour nous guider de deux outils : (1) les *decreta*, dogmes théoriques concernant la nature de l'homme, la nature du cosmos, et la définition générale du *kathekon* ; (2) les *praecepta*, règles d'action déduites des *decreta*⁴⁵.

Nous pouvons alors proposer la reconstruction suivante. En premier lieu, notre *telos* est d'atteindre la vertu, qui est perfection (*teleiosis*), ou disposition interne harmonieuse (*diathesis homologoumene*). Cette perfection n'existe, cependant, que si elle est réalisée concrètement dans une action particulière, l'action vertueuse⁴⁶. De fait, pour Panétius, le *kathekon*

44. Sénèque, *Ep.* 94, 5.

45. Sur ce point, cf. Ioppolo 2000.

46. La différence entre la vertu et l'action vertueuse est expliquée comme suit : l'action vertueuse est un bien ultime (D.L. VII 96), c'est-à-dire qu'elle ne produit pas le bonheur, mais qu'elle est une partie constitutive du bonheur. En effet, ce n'est pas en réalisant des actions vertueuses qu'on parvient au bonheur, c'est en acquérant la vertu, ce qui ne peut se faire qu'en accomplissant des actions vertueuses.

(*officium*)⁴⁷ est bien la transposition ou la projection sur un plan pratique de ce qu'est le *kalon* (*honestum*) au plan théorique. En second lieu, pour savoir si nous avons accompli une action vertueuse, conforme au bien, il faut se donner comme règle générale la formule du devoir. Or ce dernier a un triple enracinement : il naît de l'impulsion, puisqu'il appartient à la classe des « activités qui s'exercent selon l'impulsion »⁴⁸ ; il se rapporte à la conformité à la nature, puisqu'il est une « action appropriée aux dispositions naturelles » ; il est une activité en accord avec la raison, puisque « sont des devoirs toutes les actions que la raison prescrit de faire »⁴⁹. Ces trois éléments sont rassemblés dans la définition zénonienne du *kathekon* : « Le devoir est ce qui, une fois accompli, possède une justification raisonnable, par exemple, l'activité conséquente dans la vie⁵⁰. » Ainsi les devoirs sont-ils des activités émanant à la fois de l'impulsion et de prescriptions rationnelles, issues de la raison universelle, qui détermine au fond trois sphères de devoirs : les devoirs naturels, rationnels, politiques et sociaux⁵¹. La raison peut en outre prescrire de deux manières : par des *decreta* ou par des *praecepta*. Le problème est, justement, le caractère nécessairement flottant des seconds, qui naissent non pas de la vérité fixe des dogmes, lesquels portent sur des éléments bien définis du monde (l'existence de la providence, de la divination, la nature de l'âme, etc.), mais sur la matière particulière, circonstancielle, qui fait le cadre d'existence de nos actions. Comme le montre la définition même du devoir, il s'agit d'une action dont on peut *a posteriori* rendre raison, c'est-à-dire qui peut être justifiée par des arguments raisonnables – et non pas simplement rationnels⁵². Pourtant, on ne peut présumer de cette action *a priori*, même dans le cas de devoirs qui seraient *indépendants des circonstances, donc toujours à réaliser*.

Ce qui fait donc le fond du problème, c'est la difficulté d'énoncer le contenu concret du devoir. Rappelons que Panétius ne rappelait pas la définition du devoir, à la surprise de Cicéron, et il ne cherchait pas non plus à la préciser. Ce que cette omission nous apprend, c'est donc ce résultat ma-

47. La traduction du terme grec *kathekon* par le terme latin *officium* est expliquée dans la correspondance : *Ad Att.* 16, 11, 4.

48. D.L. VII 108.

49. *Ibid.*

50. D.L. VII 107.

51. L'homme stoïcien se comprend comme une partie du cosmos au même titre que les autres êtres du monde ; la seule partie qui puisse comprendre et suivre de plein gré l'ordre cosmique ; la partie qui a compris, en particulier, qu'elle vit dans la *cosmopolis*, sous la loi du dieu et en cohabitation politique avec lui et avec tous les autres hommes au sein de petites cités organisées.

52. Rappelons que la passion est une raison retournée contre elle-même (D.L. VII 110) et que le passionné lui aussi peut donner une justification rationnelle, au sens d'argumentée et (d'apparence) logique, de ses agissements délirants.

jeur : la définition générale du devoir est inopérante en la matière car elle souffre d'une cruelle – mais nécessaire – indétermination. C'est la raison pour laquelle elle ne peut nous servir de point de départ. Il est logique, alors, de proposer une définition plus étroite, induite par la lecture de I 8 : le devoir est une action qui naît de la sélection d'un indifférent préférable, auquel cas la nature est notre guide. Nous avons vu plus haut que cette nouvelle définition est tout aussi inopérante, comme l'était la classification des devoirs qui sont inconditionnels ou fonction des circonstances : il faut parfois préférer l'amputation d'un membre ; il faut généralement conserver son intégrité physique. Cela tient à la triple détermination mise en lumière : le devoir est certes enraciné dans l'impulsion – donc censément guidé par la sélection d'un indifférent préférable, en tant qu'il est conforme à la nature biologique de l'être qui agit – mais il est en dernier ressort défini par la raison : autrement dit, si notre guide premier est bien le préférable, indiqué par l'impulsion, ce guide peut et doit laisser la place à un guide plus fin, la raison, qui peut aller *contre* la sélection d'un préférable.

III. La solution de Panétius

Comment Panétius s'y prenait-il pour sortir de cette impasse ? Notre hypothèse est la suivante : Panétius travaille sur l'idée même de vertu, de beau moral, pour atteindre par ce biais le contenu du devoir, puisque l'un ne va pas sans l'autre et *ne doit pas* aller sans l'autre. La lecture habituelle que l'on fait de Cicéron et donc de Panétius méconnaît ce lien et ne comprend donc pas l'entreprise panétienne, dont elle est incapable d'expliquer, par exemple, l'ordre d'exposition. C'est ce que nous proposons de faire à présent, en relisant les indications fournies par Cicéron.

1. *Le beau, c'est l'utile, et vice versa.*

Selon une lettre à Atticus, considérant qu'il y a trois genres de devoirs sur lesquels enquêter (*tria genera exquirendi officii esse*), Panétius examine successivement (1) si un acte est beau ou laid (*honestum an turpe*) ; (2) s'il est utile ou inutile (*utile an inutile*) ; (3) comment trancher lorsque les deux premiers semblent entrer en contradiction (*cum haec inter se pugnare videantur*)⁵³.

L'objectif de Panétius est bien de déterminer concrètement le devoir, mais il ne peut le faire qu'en partant des définitions de l'honnête et de l'utile : c'est le signe que son problème n'est pas simplement d'énoncer des règles pratiques (parénétique pure) mais, bien au contraire, de trouver les principes fondateurs dont on peut ensuite déduire les préceptes. Il procède en sondant les définitions du beau, de l'utile, et en se proposant d'examiner

53. Le texte est cité *in extenso* dans la note 10 *supra*.

dans un troisième temps – ce qu’il n’a pas fait, en réalité – leur possible non-coïncidence. Panétius part des principes posés par les anciens stoïciens. D’une part,

Seul le beau est bon [...] et c’est la vertu et ce qui participe à la vertu ; ce qui est la même chose que “tout bon est beau” et que “équivaloir au beau, c’est être bon”, ceci étant la même chose que cela⁵⁴.

D’autre part,

Le bien est de façon générale ce qui est utile en quelque chose, de manière spécifique c’est ou bien la même chose que l’utilité ou bien ce qui n’est pas quelque chose d’autre. C’est pourquoi la vertu elle-même, de même que ce qui participe à la vertu, est dit un bien en trois façons différentes : le bien d’où provient l’utile, comme la vertu elle-même ; le bien selon lequel il arrive qu’il provienne, comme l’action conforme à la vertu ; l’agent grâce auquel il provient, comme le sage qui participe à la vertu⁵⁵.

Ainsi avons-nous une équivalence stricte entre d’un côté, la vertu (*arete*) et ce qui en participe (c’est-à-dire l’action vertueuse), de l’autre côté, le beau (*kalon*) et l’utile (*ophelimon*).

2. Du grec au latin : l’équivalence *kalon*/*honestum*

Revenons tout d’abord sur les termes employés par Cicéron pour examiner les deux premières parties : il s’agit d’examiner l’*honestum* d’une part, l’*utile* d’autre part. L’*utile* correspond manifestement au grec *ophelimon*, et ne pose pas de problème particulier. Quant à l’*honestum*, il correspond manifestement au grec *kalon*. Nous lisons en effet ceci dans la présentation de Diogène Laërce, attribuée aux stoïciens en général :

Ils disent que le bien parfait (*teleion agathon*) est beau (*kalon*) parce qu’il contient tous les nombres recherchés par la nature, ou la mesure parfaite. Il existe quatre espèces du beau : le juste (*dikaion* 2), le courageux (*andreion* 3), l’ordonné (*kosmion* 4), le scientifique (*epistemonikon* 1). C’est en effet en elles que trouvent leur accomplissement (*sunteleisthai*) les actions belles.⁵⁶

54. D.L. VII 101.

55. D.L. VII 94.

56. D.L. VII 100. Ce texte n’est pas attribué à Panétius (il est absent de l’édition Alesse comme de l’édition antérieure de van Straaten). Les chiffres que nous attribuons à chaque type de beau sont cohérents avec la hiérarchie qui sera proposée par Panétius, comme nous le montrerons plus bas.

Nous lisons quelque chose de similaire chez Cicéron, qui suit ici manifestement sa source Panétius, puisqu'il s'agit de types de beau qui vont structurer l'exposition :

Au premier chef il appartient en propre à l'homme de (1) rechercher et d'étudier la vérité [...] d'où l'on comprend que cela soit le plus approprié à la nature humaine, qui est vrai, simple, net. À ce désir de voir la vérité (*veritatis cupido*) s'ajoute (3) un certain attrait de la prééminence (*appetitio quaedam principatus*), si bien qu'une âme naturellement bien douée ne veut obéir à personne, si ce n'est à qui donne des préceptes, ou enseigne, ou commande en vue du bien commun, conformément à la justice et à la loi : c'est de là que procèdent la grandeur d'âme et le mépris des vanités humaines (*magnitudo animi... humanarumque rerum contemptio*). Et ce n'est pas une infime qualité de sa nature et de sa raison que seul, cet être vivant ait (4) le sentiment de ce qu'est l'ordre (*ordo*), de ce qui convient (*quod deceat*), de ce qu'est la mesure (*modus*) dans les actes et les paroles. [...] C'est à partir de tout cela que se forme et s'accomplit ce que nous cherchons, la beauté morale (*honestum*) [...] Mais tout ce qui est beau (*omne quod honestum*) tire son origine de l'une des quatre divisions de la beauté morale : ou bien en effet il consiste dans (1) le discernement ingénieux du vrai ; ou bien (2) dans la sauvegarde de la société humaine, en accordant à chacun son dû et par la fidélité (*fide*) aux engagements conclus ; ou bien dans (3) la grandeur et la force d'une âme élevée et invincible ; ou bien dans (4) l'ordre et la mesure de tous les actes et de toutes les paroles, en quoi résident la modération et la tempérance. Bien que ces quatre divisions soient liées et imbriquées entre elles, cependant, de chacune d'elles procèdent des genres déterminés de devoirs⁵⁷.

Ce parallèle montre que l'*honestum* traduit le *kalon* grec et qu'il en assume, comme son équivalent grec, les espèces, c'est-à-dire les vertus cardinales.

3. La vertu : clef du devoir

La première question posée par Panétius (« *honestum an turpe* ») est donc bien la question du vice et de la vertu, et c'est en ce sens que l'entend effectivement Cicéron. Puisque la discussion se fait non pas sur le contenu du devoir – dont la définition ne nous est d'aucun secours – mais sur ce que l'on entend par beau, il est naturel que l'enquête se porte sur les vertus, c'est-à-dire sur les différents types de beau. La démarche comparatiste en-

57. Cic. *De off.* I 13-15, trad. Testard (T55-56 Alesse). Énonciation similaire en Cic. *De off.* I 18-20 (T68-69 Alesse) et II 18 (T60 Alesse) ; Stobée, *Ecl.* II 7, 5b3, p. 62, 7-14 W. (T57 Alesse). Nous citons partiellement ces textes plus loin.

treprise⁵⁸ aboutit à une classification des vertus, dont nous savons qu'elle n'est pas une invention cicéronienne. Elle était déjà présente dans l'œuvre de Panétius, comme en témoigne le livre I du *De officiis*. Posidonius avait déjà fait la même tentative, en comparant l'*honestum* dans le domaine de la justice et de la politique à l'*honestum* dans le domaine de la modération, usant alors d'exemples que Cicéron juge trop infamants pour être rapportés⁵⁹. Si l'entreprise de classification des types de beau est identique, Panétius et Cicéron n'aboutissent toutefois pas au même résultat. Comme nous le verrons plus bas, la partie (1) établit la prééminence de la vertu de sagesse, ce qui suffit, soit dit en passant, à contredire la thèse selon laquelle Panétius abandonnerait la conception antérieure de la moralité comme adossée à un savoir, pour préférer une morale du *vir bonus*, fondée sur les appétits. Dans la partie (1bis), en revanche, Cicéron place la justice au sommet : il y aura prééminence des devoirs sociaux, issus de la vertu de justice, sur les devoirs épistémiques, issus de la sagesse (I 153), l'*honestum* dirigé vers la cité étant plus précieux que l'*honestum* dirigé vers le vrai.

Encore faudrait-il que nous possédions, avec la vertu, un concept mieux défini que celui de devoir. C'est justement le cas, puisque chaque vertu est la science d'un domaine particulier et qu'elle est capable d'en énoncer les règles de fonctionnement :

Ils disent que les vertus suivent les unes des autres et que celui qui en a une les a toutes ; en effet, leurs théorèmes (*theoremata*) sont communs, comme le disent Chrysippe au livre I de son traité *Des vertus*, Apollodore dans sa *Physique à l'ancienne*, Hécaton au livre III de son traité *Des vertus*. De fait, le vertueux possède à la fois la théorie et la pratique de ce qu'il y a à faire : or ce qu'il y a à faire, c'est ce que l'on doit choisir, endurer, partager, ce en quoi il faut persévérer [...]. Et chacune des vertus se résume en un certain point capital qui lui est propre (*kephalaïousthai...peri ti idion kephalaion*) : le courage, en ce qu'il faut endurer, la prudence en ce qu'il faut faire [...] ; de la même façon, les autres vertus se tournent vers leurs objets appropriés⁶⁰.

Chaque vertu possède un domaine de compétence, et chaque vertu énonce des principes théoriques qui valent dans ce domaine. La vertu est également disposition harmonieuse, c'est-à-dire réalisation excellente de la nature humaine, ce qui constitue un second outil possible de détermination. Panétius introduit une série de divisions qui produisent le schéma

58. Loin de proposer une comparaison stupide entre le beau et le beau, la discussion vise de fait à nommer le beau le plus approprié dans telle circonstance, c'est-à-dire, la vertu la plus efficace pour tel problème donné.

59. Cic. *De off.* I 159.

60. D.L. VII 125-126 ; l'expression *idion kephalaion* se retrouve dans Stobée, *Ecl.*, II 7, 5b5, p. 63, 6-25 W., texte attribué à Panétius par Alesse (T54).

suivant : l'ensemble des devoirs découlent de l'ensemble des types de beau, lesquels découlent d'une définition de l'homme tel qu'il doit être.

Cette quadripartition du *kalon/arete*, structure du traité panétien, est adoptée par Cicéron dans son livre I pour exposer les quatre types d'*honestum*, les vertus qui leur sont associées et les préceptes qui en découlent. Mais, et cet élément est d'ordinaire passé sous silence, c'est également cette quadripartition qui structure la seconde partie sur l'utile, comme ce devait être le cas dans le traité panétien également. Ce redoublement découle logiquement de l'identité stricte entre *honestum* et *utile*, comme le montre le tableau suivant :

<i>Honnête</i>		<i>Vertus associées</i>	<i>Exposition</i>	<i>Utile</i>		<i>Exposition</i>
h1	discernement du vrai	sagesse et prudence	I. 18-19	u1	théorie de l'utile	II + III. 9-49
h2	Sauvegarde de la société humaine	justice	I. 20-60	u2	l'utile quant à la justice	III. 49-96
h3	grandeur et force d'âme	magnanimité	I. 61-92	u3	l'utile quant à la magnanimité	III. 97-115
h4	ordre et mesure	modération et tempérance	I. 93-152	u4	l'utile quant à la convenance, l'ordre et la mesure	III. 116-118.

Cette quadripartition nous donne un point de départ sûr pour notre investigation sur le devoir – ce que ne pouvait faire, comme cela découle de nos déductions, la définition générale du devoir. Il faut partir de plus haut, c'est-à-dire du *kalon/honestum*, qui est, comme nous l'avons vu, l'origine et le fondement du devoir. En effet, c'est bien de la nature de l'homme qu'il faut partir pour découvrir ce qu'il convient de faire. Il est alors logique que la partie sur l'*honestum* (I 11-151) commence par un rappel de l'origine même du devoir, à savoir la théorie de l'*oikeiosis* (I 11-14) : le beau moral naît des impulsions, il y a progression et continuité entre les *hormai* naturelles et le *telos*, en quoi réside leur accomplissement. L'homme possède en lui quatre tendances fondamentales, qui le portent à acquérir quatre vertus cardinales. Nous parlons cependant ici de constitution naturelle universelle, qui vient préciser l'intuition stoïcienne antérieure selon laquelle chaque homme a une égale aptitude à la vertu. Les quatre tendances fonda-

mentales⁶¹ présentées ici montrent que l'homme est compris dans ses caractéristiques spécifiques idéales, c'est-à-dire celles qu'il est destiné à accomplir : intelligence du monde, sociabilité, culture (et non grossièreté). Ce sont ses vertus au sens platonicien premier d'excellences, de *dynaméis* spécifiques. C'est à ce moment que se fait jour l'originalité de la pensée panétienne : c'est la nature spécifique de l'homme, redéfinie dans des termes panétiens, qui est origine et fondement du devoir. Cela interdit une nouvelle fois de comprendre le *kathekon* comme la simple sélection d'un préférable, ce qui l'enfermerait dans le donné naturel brut.

IV. La conception panétienne de la vertu et du devoir

1. Une dualité entre vertu théorique et vertu pratique

Si Panétius part effectivement de la pluralité des vertus pour réussir à penser le devoir, il le fait dans des coordonnées qui s'écartent quelque peu de la division proposée par ses prédécesseurs. Pour commencer, ces derniers rappelaient que la vertu est à la fois *episteme* et *techne*, savoir et application de ce savoir : « l'homme vertueux possède à la fois la théorie et la pratique des choses à accomplir⁶². » Chez Panétius au contraire, apparaît une dualité entre la vertu scientifique et les vertus pratiques, probablement héritée de ses lectures aristotéliennes : « Panétius dit qu'il y a deux vertus, une théorique (*theoretiken*) et une pratique (*praktiken*)⁶³. » Pourquoi cette division ? Panétius l'exposait dans les termes suivants, si l'on en croit Cicéron : « Toute pensée et tout mouvement de l'esprit s'appliqueront, ou bien à prendre des décisions sur des questions de beauté morale (*in consiliis capiendis de rebus honestis*) et se rapportant à la vie droite et heureuse, ou bien à des études relatives à la science et à la connaissance⁶⁴. »

Cette dualité semble avoir été non seulement reconduite, mais qui plus est accentuée, chez son disciple Hécaton de Rhodes, qui en vient à proposer l'existence de vertus athéoriques⁶⁵, ce que ne fait pas Panétius. En effet, si le maître pose qu'il existe une prédominance de la vertu théorique sur les vertus pratiques, au sens où la première engendre les secondes, il ne va pas jusqu'à en déduire, ainsi que son disciple, une autonomie des secondes vis-à-vis

61. Ce ne sont donc pas des appétits, au sens où l'entend Van Straaten.

62. D.L. VII 126.

63. D.L. VII 92 (T67 Alesse). De la même façon, en *De finibus* IV 11 : le désir de connaître ordonne les autres tendances, la prudence ou sagesse ordonne les vertus éthiques (courage, tempérance, justice).

64. Cicéron, *De off.* I 18 (T68-69 Alesse).

65. D.L. VII 90. Pour une interprétation de cette thèse, cf. Veillard 2015b.

de la première, ni même une autonomie de la première par rapport aux secondes. De cela nous avons la trace dans le texte cicéronien suivant⁶⁶ :

Au premier chef il appartient en propre à l'homme de (1) rechercher et étudier la vérité. [...] d'où l'on comprend que ce qui est vrai, simple et net, c'est cela qui est le plus approprié à la nature humaine. À ce désir de voir la vérité (*veri videndi cupiditati*) s'ajoute (3) un certain attrait de la prééminence (*appetitio quaedam principatus*), [...] c'est de là que procèdent la grandeur d'âme et le mépris des vanités humaines...⁶⁷.

La connaissance du vrai, c'est-à-dire la vertu de sagesse, est première au sens où elle engendre les autres vertus⁶⁸. Connaître le monde est le préalable requis pour s'y bien comporter. Ainsi la recherche du vrai est-elle toujours ordonnée à la pratique. Elle ne constitue jamais une fin en soi :

Des quatre objets que nous avons distingués dans la nature et l'essence de la beauté morale, (1) le premier, celui qui consiste dans la connaissance du vrai, se rattache très étroitement à la nature humaine. Tous en effet nous sommes entraînés et mus par le désir de l'étude et de la science (*ad cognitionis et scientiae cupiditatem*), désir dans lequel nous trouvons beau (*pulchrum*) d'exceller. [...] Or toutes ces sciences [astronomie, astrologie] concernent la découverte du vrai, mais que son étude détourne de la conduite des affaires, cela va à l'encontre du devoir. Toute la qualité, en effet, de la vertu, réside dans l'action [...] Toute pensée et tout mouvement de l'esprit s'appliqueront, ou bien à prendre des décisions sur des questions de beauté morale (*in consiliis capiendis de rebus honestis*) et se rapportant à la vie droite et heureuse, ou bien à des études relatives à la science et à la connaissance. Ainsi nous avons traité de la première source des devoirs. Parmi les trois autres divisions, la portée la plus étendue appartient à (2) celle qui maintient le lien social entre les hommes, et pour ainsi dire, la communauté

66. Ce texte est attribué à Panétius par Alesse (T55-56) à juste titre, puisqu'il appartient à la section dans laquelle Cicéron présente la structure à venir de son ouvrage et les points qui seront successivement abordés ; nous avons vu plus haut que nous disposons d'indices très forts pour dire que cette structure était exactement celle du traité panétien. Notre principe méthodologique est donc le suivant : retenir les têtes de chapitre comme étant le fait de Panétius, ainsi que les définitions des tendances et des vertus qui leur sont associées, puisque c'est sur cette structure panétienne que Cicéron construit son ouvrage. Quant à savoir s'il faut être aussi généreux qu'Alesse dans l'attribution à Panétius des passages correspondant au développement de chaque vertu, il faut juger au cas par cas, en fonction de textes parallèles.

67. Cicéron, *De off.* I 13-14 (T55-56 Alesse).

68. Outre *De off.* I 13-14, nous trouvons un écho de ceci en *De finibus*, IV 11 : le désir de connaître ordonne les autres tendances, et la prudence ou sagesse ordonne par conséquent les vertus éthiques que sont courage, tempérance, justice. Ce texte n'apparaît pas dans l'édition Alesse.

de vie ; mais elle comporte deux subdivisions : la justice... et la bienfaisance, etc.⁶⁹.

C'est probablement la raison pour laquelle la priorité de la recherche du vrai peut être atténuée, comme on le voit dans le passage suivant :

Toute vertu en effet se développe généralement en trois domaines : (1) l'un consiste à reconnaître ce qui dans chaque affaire est vrai et authentique, ce qui s'accorde à chacune, ce qui est dans sa logique, de quoi naît chacune, quelle est la cause de chaque affaire (*res*) ; (3 ?) le second consiste à contenir les mouvements désordonnés de l'âme, que les Grecs appellent *pathe*, et, pour les désirs (*appetitiones*) qu'ils appellent *hormas*, à les rendre obéissants à la raison ; (4 ?) le troisième consiste à user avec mesure et savoir-faire des hommes avec qui nous nous trouvons assemblés, afin d'obtenir à satiété et en abondance, grâce à leur zèle, ce que la nature réclame, et afin, par leur intermédiaire, (2) d'écarter tout préjudice qui nous serait porté, de tirer vengeance de ceux qui auraient entrepris de nous nuire et de leur infliger un châtement à la mesure de ce que permettent l'équité et l'humanité⁷⁰.

Ce passage ne respecte pas la hiérarchie proposée auparavant et distingue moins clairement les quatre tendances ainsi que leurs objets associés. Peut-on l'attribuer à Panétius tout de même ? Il semble que oui, en raison de la présentation apparemment dualiste de l'âme qui est proposée ici, qui se trouve être cohérente avec d'autres fragments concernant la psychologie de Panétius⁷¹. Nous nous trouvons donc en présence de passages dissonants : certains textes présentent une hiérarchie nette entre la vertu scientifique et les vertus pratiques d'une part, entre la justice et les autres vertus pratiques d'autre part ; d'autres textes ont au contraire tendance à effacer cette hiérarchie. L'une des explications possibles est que Cicéron ait voulu accentuer ou au contraire effacer un trait présent dans Panétius, selon les besoins de sa démonstration. Un passage, attribuable au seul Cicéron, puisque présent dans la partie concernant la comparaison des types de beau, dont l'Arpinate dit qu'elle est manquante chez Panétius, dit la chose suivante :

69. Cicéron, *De off.* I 18 (T67-68 Alesse).

70. Cicéron, *De off.* II 18 (T60 Alesse). Selon Gourinat, le texte de Panétius dont s'inspire ici Cicéron est probablement l'une des sources de la doctrine des trois *topoi* proposée par Épictète, lequel propose clairement de hiérarchiser les domaines.

71. Cette présentation n'est dualiste qu'en apparence : elle résulte d'une redistribution des facultés de l'âme et d'une opposition plus franche entre *physis* et *psyche*, ce qui est la marque de Panétius, sans que cela le conduise pour autant à rentrer dans le rang platonicien. Sur ce point, cf. l'interprétation convaincante du monisme stoïcien par Prost 2004, p. 248-249 ; Tieleman 2003, p. 246 ; Tieleman 2007 ; *contra* : Alesse 1994, p. 194 sq.

Il faudrait peut-être rechercher si cette communauté sociale, qui est tout à fait conforme à la nature, doit toujours être préférée même à la mesure et à la modération (*moderationi modestiaeque*). Il ne semble pas. Certains actes en effet sont, les uns si hideux (*foeda*), les autres si scandaleux (*flagitiosa*) que pas même pour le salut de la patrie le sage ne les accomplira. Posidonius en a rassemblé un grand nombre, mais certains sont si affreux, si ignobles, qu'ils paraissent honteux (*turpia*) même à raconter⁷².

De ce texte on peut supposer que la présentation de I 18, qui pose la sociabilité comme la tendance première du domaine de l'agir, et la justice comme la vertu principale des vertus pratiques, est bien conforme à ce que disait Panétius, Posidonius n'ayant fait que lui emboîter le pas. De ce fait, Posidonius était conduit à faire passer le salut de la patrie avant les vertus de décence, par exemple, ce qui est cohérent avec ce que pouvait dire également Hécaton⁷³. Si l'on s'en tient à ces passages, par conséquent, la hiérarchie panétienne des vertus, signifiée par notre numérotation, devait être la suivante : (1) prééminence de la vertu épistémique ; (2) extension maximale de la vertu pratique de justice, issue du désir de sociabilité et de communauté ; (3) importance de la magnanimité, substituée au courage parce que possédant une compréhension différente ; (4) vertu transversale qu'est le *kosmion*. Certains passages indiquent que la prééminence du vrai devait s'effacer : « Toute la qualité de la vertu réside dans l'action » ; « Il ne faut pas se contenter de ce qui est dit chez Platon, à savoir que la recherche du vrai suffit⁷⁴. » S'agit-il alors d'une véritable dissonance ? Doit-on renoncer à attribuer à Panétius des passages qui effacent la hiérarchisation des vertus ? Je ne le crois pas. L'idée de Panétius devait en tout état de cause être la suivante : il était méthodologiquement opératoire d'identifier deux tendances principales en l'homme – connaître et agir – et la première détermination de l'agir réside en effet dans la dimension « politique » (au sens aristotélicien) de l'homme, d'où l'extension maximale du domaine couvert par la justice. Cela ne signifie pas, pour autant, que les autres tendances (désir de dominer et amour de l'ordre et de la mesure) soient moins importantes, puisque le beau est bien composé de ces quatre éléments pris ensemble. Il s'agit de les articuler, une fois que l'on a identifié les deux sources principales desquelles on tire les vertus, donc les devoirs.

72. Cicéron, *De off.* I 159.

73. Cf. Cicéron, *De off.* III 89-92. Cicéron commente à la fin du passage : « on voit déjà ce que j'en pense », puisque l'*humanitas* est ici sacrifiée, selon lui, à une apparente utilité politique.

74. Respectivement, Cicéron, *Off.* I 18 (T68 Alesse) et I 28 (T116 Alesse).

2. Les vertus pratiques

Revenons à présent sur les vertus pratiques et sur le sens qu'elles prennent dans le système panétien. Manifestement, la justice a un sens assez différent, de même que ce que Panétius appelle la magnanimité.

a. La vertu de justice

Comme nous l'avons vu, l'homme se définit par deux tendances principales⁷⁵ : (1) le désir de l'étude et de la science engendre sagesse et prudence, ici la connaissance du vrai (*cognitio veri*) ; (2) la tendance à la sociabilité et à la vie en communauté vient ensuite, pour engendrer la justice et sa vertu associée qu'est la bienfaisance⁷⁶. La justice (*iustitia*) est comprise dans son versant politique, c'est-à-dire comme la disposition de l'âme qui permet la cohésion de la communauté et son fonctionnement harmonieux. Elle est à la fois proche et différente de la justice zénonienne, qui se définissait comme la science des choses à partager, entre des individus habitant en commun la cité cosmique⁷⁷. Tout le problème consiste à savoir si la communauté qu'avait en vue Panétius est la *cosmopolis* – auquel cas sa justice resterait tout à fait orthodoxe – ou bien la cité concrète dont les lois, les coutumes et les mœurs doivent être prises en compte. Les éléments présentés dans la seconde partie de l'exposé, portant sur l'utile, nous conduisent à penser que c'est la seconde solution qui doit être adoptée, comme nous le verrons plus bas. Qu'il nous suffise ici de rappeler les définitions proposées de la justice : elle permet la sauvegarde de la société humaine, en accordant à chacun son dû et par la fidélité aux engagements conclus (*Off.* I 15) ; elle maintient le lien social entre les hommes et pour ainsi dire la communauté de vie (*Off.* I 18) ; elle consiste à user avec mesure et savoir-faire des hommes avec qui nous nous trouvons assemblés, afin d'obtenir pour nous et grâce à leur collaboration ce dont nous avons besoin, d'écarter grâce à la vie commune tout préjudice à notre endroit, de punir ceux qui nous auront porté préjudice et obtenir ainsi réparation (*Off.* II 18). La justice est moins une disposition interne de l'âme, utilisée pour régler des rapports interpersonnels, qu'un outil très clairement opératoire pour répartir les biens, punir les méchants, dédommager les victimes, organiser la sécurité des individus et leur survie personnelle. Fort heureusement, pourrions-nous dire, elle s'accompagne de la vertu de bienfaisance, c'est-à-dire de bonté et de générosité, ce qui nous permet de maintenir l'idéal de l'*humanitas*.

75. Nous rappelons ici les résultats établis dans le tableau proposé p. 91.

76. La bienfaisance, ou bonté, ou générosité (*Off.* I 20) est traitée dans la partie consacrée à la vertu principale de justice, dont elle est une espèce (*Off.* I 42).

77. Zénon, *ap.* Plutarque, *De Stoic. rep.* 7, 1034 C-D. Selon Plutarque, *op. cit.* 32, 1049 A, le *Peri dikaïosynes* de Chrysippe traitait de la justice dans le cadre de la providence divine et affrontait des objections sur la présence du mal.

b. Du courage à la magnanimité

Le second élément remarquable est la mention de la disposition d'âme qui nous permet de surplomber les événements et les hommes : la *magnanimitas*, ou *magnitudo animi*. Selon la classification de Chrysippe, la *megalopsychia* est une vertu subordonnée au courage⁷⁸. Le courage, vertu principale, est la science des choses à endurer, tandis que, de manière plus étroite, la *megalopsychia* se définit comme « la science ou la manière d'être qui élève au-dessus de ce qui arrive communément aux fous comme aux sages »⁷⁹. Cette vertu est préférée au courage, à la fois par Cicéron et par Panétius, parce qu'elle confère justement une disposition d'âme qui met à l'écart de tout événement et qui rend de fait l'âme invincible. D'après le texte de Cicéron, elle naît d'une tendance naturelle, le désir de prééminence, qui fournit une légitimité au désir de se gouverner soi-même, de se placer dans une situation où l'on se maîtrise soi-même, ou, à défaut, de se placer sous la dépendance des individus dont on a reconnu la légitimité à gouverner⁸⁰. Elle signale ainsi que, pour Panétius, l'homme se définit d'abord comme une liberté : il possède en lui un désir fondamental d'indépendance, d'autonomisation, de vision en surplomb du monde, des événements qui lui arrivent, des êtres qui l'entourent⁸¹.

c. kosmion ou prepon, vertu transversale

Pour finir, le traité de Panétius voit également l'élaboration d'un concept éthique nouveau, celui de *prepon* (ou *kosmion*), que Cicéron traduit par *decorum* selon *De off.* I 93, et que nous proposons de rendre par « bien-séant »⁸². Panétius n'est pas le premier à employer ce terme, ni même le premier à l'employer dans un contexte éthique, mais il est, semble-t-il, le premier à en élaborer le sens et la fonction dans le système moral. En effet,

78. Ps.-Andronicos, *Peri pathon*, rapportant les définitions du *Peri pathon* de Chrysippe : *SVF* III 269. Pour une édition suivie d'Andronicos, cf. Glibert-Thirry 1977.

79. D.L. VII 93.

80. Cf. le syllogisme d'Hécaton, *Des biens*, II, ap. D.L. VII 128 : « Si, en effet, dit-il, la magnanimité est suffisante pour élever au-dessus de toutes choses et si elle est une partie de la vertu, alors la vertu aussi sera suffisante pour atteindre le bonheur, car elle dédaigne aussi tout ce qui semble importun. » Texte similaire mais non identique en *Tusculanes*, V 18, 52-53 : la vertu suffit pour assurer la vie bonne, donc elle suffit pour être heureux ; or, elle suffit pour assurer la vie bonne, car elle suffit pour conférer le courage, ce qui implique qu'elle confère la grandeur d'âme, par laquelle on ne redoute rien au monde et on est toujours invincible. Nous retrouvons ici la place classique du courage, vertu principale qui débouche sur la vertu subordonnée de la magnanimité.

81. Sur ce point, cf. Van Straaten 1946, p. 178-181, qui y voit un déplacement de l'objet de la *sophrosyne* vers l'*andreia-megalopsychia*. Cf. également Dyck 1981.

82. Comme l'a montré Philippon 1930, p. 375-413, la conception panétienne du *prepon* trouve son origine dans la rhétorique. Sur les termes *prepon*, *decorum*, cf. Pohlenz 1933 ; Michel 1968 ; Cicu 2000.

l'un des maîtres de Panétius, Diogène de Babylonie, avait déjà usé de ce terme pour désigner l'une des qualités du discours : « La bienséance est une façon de s'exprimer appropriée à son objet (πρέπον δὲ ἐστὶ λέξις οἰκεία τῷ πράγματι)⁸³. » Chrysippe le faisait intervenir dans la définition de la *kosmiotes*, c'est-à-dire dans un contexte éthique de définition des vertus : « L'élégance est la science de se mouvoir et de se tenir avec bienséance (<κοσμιότης> δὲ ἐπιστήμη περὶ τὸ πρέπον ἐν κινήσει καὶ σχέσει) »⁸⁴. Si le terme n'est donc pas inventé par Panétius, si son transfert dans le domaine éthique remonte à Chrysippe, la théorisation du concept lui revient sans conteste⁸⁵. Panétius fait du *prepon* un élément central de la théorie des vertus : il ne s'agit pas là d'une vertu supplémentaire, mais de ce qui accompagne nécessairement toute vertu et en est pour ainsi dire la confirmation visuelle. Selon Cicéron :

La signification en est telle qu'on ne peut le distinguer de l'*honestum*, car ce qui est bienséant est beau (*quod decet honestum est*) et ce qui est beau est bienséant (*quod honestum est, decet*). Quant à la nature de la différence entre le beau et le bienséant, il est plus facile de la saisir que de l'expliquer. En effet, tout ce qui est bienséant apparaît précisément tel, lorsque au préalable cela est moralement beau. Aussi n'est-ce pas seulement dans cette division de la beauté morale [*temperantia, modestia, modus*], dont on doit parler ici, mais encore dans les trois précédentes, qu'apparaît ce qui est bienséant [...] C'est pourquoi ce bienséant dont je parle intéresse assurément toute beauté morale et l'intéresse de telle sorte qu'on le discerne, non pas par quelque raisonnement abscons, mais il tombe sous les yeux. [...] De même qu'on ne peut séparer la grâce et la beauté du corps de la santé, de même ce bienséant dont nous parlons est certes tout entier mêlé à la vertu, mais la pensée et la réflexion les distinguent⁸⁶.

Le *prepon* est donc signe de la vertu selon sa définition générale⁸⁷ : il se trouve dans toute beauté morale, et se définit comme « ce qui est conforme à la précellence de l'homme, ce par quoi sa nature diffère du reste des êtres vivants » (I 96). Il consiste à suivre le parti de l'intelligence et de la finesse

83. D.L. VII 59 (SVF Diog. III 24).

84. Chrysippe, *Peri pathon*, ap. Ps.-Andronicus, *Peri pathon*, SVF III 272. Les verbes employés peuvent renvoyer à la danse, tout comme à la gestuelle en général. Selon SVF III 264, la *kosmiotes* est une vertu subordonnée à la vertu principale de tempérance (*sophrosyne*).

85. Il est évidemment possible que cette thèse s'origine dans le portrait du disciple idéal de Zénon, et qu'il s'inspire des éléments discrets transmis par Diogène et Chrysippe sur le *kosmion*.

86. Cicéron, *De off.* I 93-95 (T72 Alesse).

87. On trouve ce terme dans un passage de Stobée, *Ecl.* II, p. 69, 11 W. (SVF III 86), pour décrire les qualités du bien : « Tout bien est utile (ὠφέλιμον), avantageux (εὐχρηστον), bénéfique (συμφέρων), profitable (λυσitelēs), vertueux, bienséant, beau, approprié (σπουδαῖον, πρέπον, καλόν, οἰκείον). »

(I 100), constituant ainsi une sorte de disposition générale de l'être, qui l'enferme dans le cadre de l'humanité au sens accompli. L'homme, le gentil-homme pourrait-on dire, se doit d'être sérieux, poli, cultivé, etc. Cette définition générale s'accompagne d'une définition particulière : le bienséant particulier se trouve dans tout *honestum* particulier, accompagne chaque vertu particulière, il est « ce qui est conforme à la nature, de telle façon qu'y apparaissent mesure et tempérance avec cet air distinctif de la condition libre » (I 96). C'est la descente, au niveau particulier, de l'air noble que doit avoir l'homme, en raison du *decorum* au sens général.

De ce *decorum* on peut déduire une conséquence importante, qui est sans doute l'innovation principale de Panétius⁸⁸ : c'est de la nature accomplie de l'homme qu'il faut partir pour découvrir les devoirs, mais c'est également la nature particulière de l'individu qu'il faut sonder. En effet, les points de départ (*aphormai*) que nous donne la nature sont à la fois propres à l'espèce et individuels : il est nécessaire « d'agir selon la règle de notre propre nature », puisqu'« il n'avance à rien de s'opposer à la nature, ni de poursuivre quelque chose que l'on ne peut atteindre. De là ressort mieux ce qu'est le bienséant (*decorum*), puisque rien ne sied, dit-on, contre le gré de Minerve (*nihil decet inuita Minerva*), c'est-à-dire en contradiction et en opposition avec la nature » (I 110-111). Il faut donc que chacun sonde ses qualités et ses défauts, qu'il découvre les quatre personnages que la nature entend lui faire jouer, afin que, comme de bons acteurs qui savent choisir les rôles dans lesquels ils excellent, nous puissions nous consacrer aux tâches auxquelles nous serons le plus propres, et que nous évitions les tâches qui nous mèneraient nécessairement à l'échec et au ridicule (I 114)⁸⁹.

V. Cohérence du plan panétien

Il nous faut à présent revenir sur la cohérence d'ensemble du plan proposé par Panétius. Cherchant un point de départ plus assuré pour l'enquête sur les devoirs, Panétius était remonté à son point d'origine, le beau moral (*kalon/honestum*). Ce *kalon* se laisse appréhender, comme nous l'avons vu, par deux faces : (1) Le beau, c'est la vertu, c'est-à-dire, la nature humaine accomplie ; la première partie examine si un acte est beau ou laid dans le traité panétien, partie complétée par une comparaison entre deux actes également beaux qu'il s'agit de hiérarchiser, ce qui est présenté dans une partie séparée chez Cicéron ; (2) Le beau, c'est l'utile, en raison de l'équivalence entre *kalon*, *agathon*, *ophelimon*, *arete* ; la deuxième partie est donc consacrée à déterminer si un acte est utile ou inutile, ce que Cicéron complète par une

88. Van Straaten 1946, p. 167, a une interprétation différente : le *prepon* est le moyen d'harmoniser les quatre tendances.

89. Cicéron, *De off.* I 110-114 (T62-63 Alesse).

comparaison des utiles. La question que se posait Panétius peut alors être résumée de cette façon : lorsque je cherche ce que je dois faire, je cherche (1) ce qu'il est moralement beau de faire, en ayant comme point de référence la nature accomplie de l'homme, comprise selon ses quatre tendances principales ; (2) ce qui m'est véritablement utile, puisque la vertu porte toujours avantage et jamais dommage.

Cette seconde partie est-elle alors redondante ? En quoi nous aide-t-elle à déterminer le devoir ? Lorsque nous examinons cette partie, elle nous livre de fait des résultats nouveaux⁹⁰, énonçant des principes d'action qui sont présentés comme des règles absolues. Ainsi, les deux parties doivent dessiner, toutes les deux ensemble, le paysage moral dans lequel nous allons nous mouvoir et qui nous permet de déterminer facilement les actions qu'il convient de faire.

Le premier principe dégagé est que « ce qui est le plus utile à l'homme, c'est l'homme ». Ce point, pourtant présenté comme évident, était l'objet d'une longue démonstration, selon les dires de l'Arpinate, démonstration qualifiée de superflue : Panétius dit

que personne, général à la guerre, chef à l'intérieur, n'a pu sans le zèle des hommes conduire de grandes et salutaires entreprises. Il rappelle Thémistocle, Périclès, Cyrus, Agésilas, Alexandre, dont il dit qu'ils n'auraient pu, sans l'aide des hommes, mener à bien de si grandes affaires. Il use, en une question qui ne fait pas de doute, de témoins qui n'étaient pas nécessaires⁹¹.

Il s'agit ici de redémontrer que la coopération des hommes est la base de la solidité des cités comme de leur vertu. Cela implique que l'objectif de tout homme doit être, au premier chef, de travailler à cette cohésion, ce qu'il peut faire par différents moyens. Comme le signalait déjà la première enquête sur le beau, le meilleur moyen, c'est toujours et avant tout de pratiquer la vertu⁹², pour montrer par son esprit de justice et de bienfaisance que la vie en commun est belle et utile⁹³. Il convient de pratiquer, également, les moyens les plus proches de la vertu : l'honneur, la gloire et la

90. Les renseignements transmis sont de fait très peu nombreux, et tout aussi peu explicites. Notre principe méthodologique est ici de prudence extrême : nous nous contentons de citer les phrases empruntées à Panétius lui-même, indépendamment donc du commentaire ou de l'usage qu'en peut faire Cicéron. Le lecteur reconnaîtra toutefois dans les principes énoncés des éléments formulés par des stoïciens postérieurs : il est possible que ces derniers se soient inspirés de Panétius, mais cette hypothèse reste indémontrable, étant donné le peu d'informations transmises.

91. Cicéron, *De off.* II 16 (T114 Alesse).

92. Cicéron, *De off.* I 20.

93. Marc Aurèle rappellera que la nature humaine est à la fois raisonnable et sociable, ce qui est une autre manière de formuler le même principe, et que ce qui n'est pas utile à l'essaim n'est pas utile à l'abeille (*Pensées*, VI 54).

bienfaisance⁹⁴. La bienfaisance est en effet un concept clef, lorsqu'il s'agit de former des liens sociaux fermes et assurés. Les hommes seront convaincus qu'ils doivent travailler les uns pour les autres, et les uns avec les autres, si certains d'entre eux donnent l'exemple, par une prodigalité appropriée. Ainsi, en *Off.* II 60, Cicéron évoque le problème de l'avarice et des largesses faites pour le peuple. Ces dernières sont utiles, lorsqu'elles intéressent la sauvegarde et la prospérité commune : remparts, chantiers navals, ports, aqueducs, tout ce qui, de fait, a trait à l'intérêt public. Comme le dit Hécaton, disciple de Panétius, « la richesse de la cité est faite des richesses des particuliers »⁹⁵. Il faut donc développer les moyens d'enrichir les citoyens (remparts et ports), afin de consolider la puissance économique de la cité, laquelle permet sans doute sa puissance militaire, donc sa tranquillité. Les puissants doivent donc être désintéressés⁹⁶, et mettre leur pouvoir économique au service de la cité. Ces largesses doivent cependant être limitées à ce qui est immédiatement utile, en excluant par conséquent ce qui a trait aux arts d'agrément, renvoyés au confort et au luxe :

Quant aux théâtres, aux portiques, aux temples nouveaux, je les blâme avec quelque réserve, à cause de Pompée⁹⁷, mais les plus savants ne les approuvent pas, tel ce Panétius lui-même que j'ai beaucoup suivi dans ces livres, mais sans le traduire⁹⁸.

La section sur l'utile est relativement courte, puisque, une fois ces principes énoncés, il était assez aisé d'en déduire le reste. C'est ainsi que l'on peut comprendre la remarque d'un stoïcien postérieur à Panétius, Antipater de Tyr, mort à Athènes avant la composition du traité cicéronien :

Dans ses préceptes concernant l'utile, le stoïcien Antipater de Tyr, qui est mort récemment à Athènes, estime que deux points ont été omis par Panétius : le soin de la santé et de la fortune (*ualetudinis curationem et pecuniae*) ; choses que l'éminent philosophe a omises, je crois, dans la pensée qu'elles étaient faciles ; en tout cas, elles sont utiles⁹⁹.

Le texte de Cicéron nous indique que Panétius avait énoncé un second principe, plus problématique pour nous. Nous lisons en effet :

94. Cicéron, *De off.* I 30.

95. *De off.* III 63.

96. *De off.* II 76 : « Panétius loue l'Africain de ce qu'il fut désintéressé. » (T26 Alesse.)

97. Commentaire énigmatique. En 55 av. J.C., Pompée fit édifier le premier théâtre de pierre de Rome, dérogeant ainsi à la loi, qui imposait le caractère provisoire de ce type d'édifice. Pompée contourna la loi en adossant le théâtre à un temple dédié à Vénus.

98. Cicéron, *De off.* II 60 (T17 Alesse).

99. Cicéron, *De off.* II 86 (T76 Alesse).

Il faut s'en tenir à ce précepte du devoir (*praeceptum officii*) de ne jamais tenter contre un innocent une action capitale ; on ne peut le faire en aucune façon, en effet, sans commettre un crime, car qu'y a-t-il d'aussi contraire à l'humanité que de faire servir l'art oratoire, donné par la nature pour la sauvegarde et le salut des hommes, à la ruine et à la perte des gens de bien ? Pourtant, si cela est à proscrire, il ne faut pas se faire le même scrupule de défendre parfois un coupable, pourvu qu'il ne s'agisse pas d'un criminel et d'un impie. La foule le veut, la coutume (*consuetudo*) l'autorise, l'humanité (*humanitas*) même le tolère. Il appartient au juge (*iudicis*), toujours dans les procès, de chercher la vérité, mais à l'avocat (*patroni*), parfois, de plaider le vraisemblable (*veri simile*), même s'il n'est pas le plus vrai ; ce que je n'oserais pas écrire – surtout traitant de philosophie – si n'était de même avis le plus rigoureux des stoïciens, Panétius¹⁰⁰.

Ce texte montre que Panétius s'était intéressé au domaine judiciaire et qu'il avait édicté pour règle de ne jamais prendre le risque de porter un litige devant la justice pénale, susceptible de rendre une sentence de mort, lorsque nous savons que notre adversaire est innocent. La rhétorique judiciaire¹⁰¹ apparaît comme une compétence conforme à la nature, qui doit s'exercer, comme toutes les vertus, en respectant le premier principe énoncé : rien n'est plus utile à l'homme que l'homme. La technicité oratoire est reconnue comme une pratique licite et appropriée, contrairement à ce que posait Chrysippe, qui lui dénie toute valeur car elle ne porte pas sur le vrai, lequel s'énonce brièvement et clairement ; Panétius s'inscrit ici dans une logique différente, parce que dans un contexte polémique différent : il convient de discuter de la matière flottante des actions avec une règle souple, celle du raisonnement démonstratif long déployé par la rhétorique, laquelle peut se satisfaire du vraisemblable, puisqu'elle est faite, généralement, par des non-sages. La nouveauté de Panétius réside en ce qu'il propose une nouvelle définition de la justice : elle se détermine non pas dans l'absoluité de la conscience du sage, lequel est à strictement parler le seul rhéteur, mais dans le cadre des tribunaux réels, avec des avocats, c'est-à-dire dans l'exercice d'une fonction socialement admise. Nous pourrions avancer l'hypothèse suivante : au fond, il est besoin d'avocats qui plaident le vraisemblable, pour que chacun puisse se sentir défendu par la communauté, ou justifié par principe à – au moins – venir défendre ses actes, tels qu'il les a vécus, devant le tribunal commun. Nous avons ici encore une fois l'énoncé d'un principe de type pragmatique qui, sans aller jusqu'à poser que le vraisemblable est beau ou vrai – ce qui correspondrait à une position

100. Cicéron, *De off.* II 51 (T117 Alesse).

101. Nous trouvons sans doute ici une trace de la réflexion qu'avait menée Diogène de Babylonie, l'un des maîtres de Panétius, sur la rhétorique. Sur l'usage de la rhétorique par les stoïciens, cf. Aubert 2011, en particulier p. 526-535.

carnéadienne – déclare qu'il peut être légitime, car utile pour renforcer le lien social, de plaider le vraisemblable.

Ainsi la partie sur l'utile est-elle d'autant moins redondante que Carnéade a imposé à la réflexion un nouveau cadre et une nouvelle terminologie, comme le rappelle Cicéron au tout début de cette deuxième partie, consacrée à l'utile. Cicéron précise en effet :

Un glissement dans l'usage de ce mot l'a détourné de son sens et peu à peu en est arrivé à ceci, qu'en séparant la beauté morale (*honestum*) de l'utilité (*utile*), il instituait qu'était beau quelque chose qui ne serait point utile, et utile quelque chose qui ne serait pas beau¹⁰².

Cela renvoie manifestement aux cas de conscience imaginés par Carnéade, que connaît bien Cicéron puisqu'il les a utilisés dans le livre III de sa *République*¹⁰³. Carnéade, réagissant à l'indétermination de la définition du *kathekon* zénonien, en avait subverti le vocabulaire, faisant apparaître que ce qui est défini comme sage (la vertu) est en réalité insensé, puisque cela conduit à des actions absurdes : par exemple, pour faire une action belle (sauver la vie d'autrui), j'en viens à sacrifier ma propre existence. Cela correspond, de fait, à ce que l'on appelle juste, c'est-à-dire à ce qui correspond au beau moral, mais ce juste nous fait faire des choses non sages, c'est-à-dire contraires au bon sens. Carnéade voulait montrer que ce qui est sage, c'est au contraire de se comporter selon le bon sens, lequel réclame de conserver sa vie en premier : par ces exemples, « il voulait faire comprendre que l'homme juste et honnête (*iustus ac bonus*) est un sot (*stultus*), tandis que l'homme sage (*sapiens*) est malhonnête (*malus*) ». Ce dispositif d'opposition entre ce qui est sage – ce qui peut être déterminé par la seconde partie, consacrée à l'utile, pour conserver le vocabulaire de Carnéade – et ce qui est juste – ce qui est déterminé par la première partie, consacrée à la vertu – est, selon moi, le cadre dans lequel il faut lire les cas exposés dans le livre III du *De officiis*, qui sont introduits de la manière suivante (*De off.* III 49-50) : après avoir rappelé que rien de ce qui est honteux n'est jamais utile, on considère des cas où l'utilité semble incompatible avec l'honnête ; Cicéron propose alors : « Imaginons un sage et un homme de bien ; nous nous interrogeons sur la délibération et le questionnement de qui... (*sapientem et uirum bonum fingimus ; de eius deliberatione et consultatione quaerimus qui....*) » ne fera pas ceci, s'il juge que c'est honteux.

De fait, la double investigation proposée par Panétius entraînait nécessairement l'existence d'une troisième partie. Ayant cherché mon devoir par le biais de la nature accomplie, je détermine une série de règles concernant

102. Cicéron, *De off.* II 9.

103. Lactance, *Inst.* 5, 16, 5-12.

quatre domaines privilégiés ; ayant cherché le même devoir par le biais de l'avantage réel (*i.e.* toujours dans le cadre des natures particulières données, et avec le principe général que ce qui est le plus utile à l'homme, c'est l'homme), je peux tomber sur un résultat différent : parfois, il faut se contenter du vraisemblable, pour se concilier ses concitoyens. Donc il se peut que les deux résultats entrent en contradiction. Il faut donc nécessairement, non pas compléter la réflexion, mais en tester la cohérence en examinant des cas où les deux méthodes adoptées (celle par l'honnête, celle par l'utile) semblent donner des résultats différents. C'est, au fond, ce que prétendait faire la troisième partie du traité¹⁰⁴.

Selon notre reconstruction, le *Peri kathekontos* de Panétius avait choisi d'énoncer les devoirs en partant d'une définition plus complète, non pas du devoir – puisque cela est impossible – mais de la source du devoir, c'est-à-dire de la vertu. Or cette vertu s'énonce selon deux axes possibles : elle est tout d'abord l'excellence de l'homme, sa nature parfaitement accomplie ; elle est encore ce qui est toujours utile. Poursuivant ces deux directions, Panétius énonçait que l'homme accompli possède quatre vertus principales, dessinant les quatre types de devoirs principaux qui seront les siens : connaissance du vrai, esprit de domination, ordre et mesure. Il parvenait par ailleurs à la conclusion que l'homme est ce qui est toujours le plus utile à l'homme, ce qui signe la naissance de l'*humanitas*, disposition affable et bienfaisante, indispensable pour régler les rapports humains. Son apport eu égard à la théorie stoïcienne antérieure peut donc être caractérisé ainsi : Zénon proposait une définition du devoir comme ce qui peut être prescrit par une raison droite (*eulogon*), idéalement celle du sage ; prenant en compte les objections d'Arcésilas et de Carnéade quant à ce terme d'*eulogon*, dont les académiciens disaient qu'il ne renvoyait au fond à rien de fixe et de déterminé, Panétius choisit de changer de point de départ et de montrer que le devoir est déterminé par la nature de l'homme. Il introduit par conséquent une continuité bien plus forte entre devoir et vertu que précédemment, en montrant que les devoirs découlent, en tant que fonctions de l'homme, de sa nature vertueuse accomplie, et non pas, comme le faisait Zénon, des jugements ponctuels énoncés, lorsque l'homme se trouvait confronté à des circonstances particulières et appelé de ce fait à exercer sa rationalité, c'est-à-dire à appliquer les vertus-sciences et leurs théorèmes aux cas particuliers rencontrés.

Panétius en vient à accepter une définition plus lâche, proche du vraisemblable carnéadien, pour dire la chose suivante : le devoir est ce que la

104. Quant à savoir pourquoi cette troisième partie est si réduite chez Cicéron, ou encore pourquoi Panétius ne l'a pas écrite, plusieurs solutions sont possibles. La plus avantageuse pour nous serait d'avancer qu'elle est réduite parce que nous constatons un si grand accord entre les deux types de préceptes proposés qu'il se présentait peu de cas à discuter.

raison prescrit de faire, non pas la raison de n'importe qui, mais la raison de qui trouve ses principes d'action dans l'idée même de vertu humaine. Loin de proposer une morale de second ordre, une morale moyenne d'homme ordinaire, Panétius avance le modèle de l'homme accompli, c'est-à-dire du gentilhomme : un homme savant, magnanime, ordonné et mesuré, paraissant ce qu'il est, affable et bienfaisant pour tous les autres hommes.

BIBLIOGRAPHIE

- ALESSE, F. 1994 : *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, Naples, 1994 (Elenchos, 23).
 — 1997 : *Panezio di Rodi, Testimonianze*, edizione, traduzione e commento, Naples, 1997 (Elenchos, 27).
- ATKINS 1991 : Cicero, *On Duties*, edited by M. T. Griffin & E. M. Atkins, Cambridge, 1991 (Cambridge Texts in the History of Political Thought).
- AUBERT, S. 2011 : « Réflexions sur une μήτις stoïcienne à travers les témoignages de Stobée », dans G. J. Reydam-Schils (éd.), *Thinking Through Excerpts : Studies on Stobaeus*, Turnhout, 2011 (Monothéismes et philosophie), p. 511-535.
- BÉNATOUÏL, Th. 2006 : *Faire usage : la pratique du stoïcisme*, Paris, 2006 (Histoire des doctrines de l'antiquité classique, 35).
- CICU, L. 2000 : « Cicerone e il prepon », *Paideia*, 55 (2000), p. 123-162.
- DYCK, A. R. 1979 : « The Plan of Panaetius' Περὶ τοῦ καθήκοντος », *American Journal of Philology*, 100 (1979), p. 408-416.
 — 1981 : « On Panaetius' Conception of μεγαλοψυχία », *Museum Helveticum*, 38 (1981), p. 153-161.
- GLIBERT-THIRRY, A. 1977 : Pseudo-Andronicos de Rhodes, Περὶ παθῶν, édition critique du texte grec et de la traduction latine médiévale, Leyde, 1977 (Corpus latinum commentariorum in Aristotelem graecorum Supplementum, 2).
- IBSCHER, G. 1934 : *Der Begriff des Sittlichen in der Pflichtenlehre des Panaitios : ein Beitrag zur Erkenntnis der mittleren Stoa*, Munich, 1934.
- IOPPOLO, A. M. 2000 : « Decreta e praecepta in Seneca », dans A. Brancacci, *La filosofia in età imperiale : le scuole e le tradizioni filosofiche : atti del colloquio, Roma, 17-19 giugno 1999*, Naples, 2000 (Elenchos, 31), p. 13-36.
- MICHEL, A. 1968 : « À propos de la théorie du decorum : L'Art poétique d'Horace et la philosophie de son temps », dans J. Burian & L. Vidman (éd.), *Antiquitas Graeco-Romana ac tempora nostra : acta Congressus internationalis habiti Brunae diebus 12-16 mensis Aprilis MCMLXVI*, Prague, 1968, p. 345-352.
- PHILIPPSON, R. 1930 : « Das Sittlichschöne bei Panaitios », *Philologus*, 85 (1930), p. 357-413.
- POHLENZ, M. 1933 : « Τὸ πρέπον : ein Beitrag zur Geschichte des griechischen Geistes », *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philologisch-historische Klasse*, 1933, p. 53-92.
 — 1934 : *Antikes Führertum : Cicero De officiis und das Lebensideal des Panaitios*, Leipzig, 1934 (Neue Wege zur Antike, 2.3).
- PROST, F. 2001 : « La psychologie de Panétius : réflexions sur l'évolution du stoïcisme à Rome et la valeur du témoignage de Cicéron », *Revue des études latines*, 79 (2001), p. 37-53.
 — 2004 : *Les théories hellénistiques de la douleur*, Louvain, 2004 (Bibliothèque d'études classiques, 37).
- TATAKIS, B. 1931 : *Panétius de Rhodes, le fondateur du moyen stoïcisme : sa vie et son œuvre*, Paris, 1931 (Bibliothèque d'histoire de la philosophie).
- TESTARD, M. 1965 : Cicéron, *Les Devoirs*, Livre I, texte établi et traduit par —, Paris, 1965 (Collection des Universités de France).
- TIELEMAN, T. L. 2003 : *Chrysippus' On Affections : Reconstruction and Interpretation*, Leyde, 2003 (Philosophia antiqua, 94).
 — 2007 : « Panaetius' place in the History of Stoicism : With Special Reference to his Moral Psychology », dans A. M. Ioppolo & D. N. Sedley (éd.), *Pyrrhonists, Patricians, Platonizers : Hellenistic Philosophy in the Period 155-86 BC : Tenth Symposium Hellenisticum*, Naples, 2007 (Elenchos, 47), p. 103-142.

- VAN STRAATEN, M. 1946 : *Panétius : sa vie, ses écrits et sa doctrine, avec une édition des fragments*, Amsterdam, 1946.
- VEILLARD, Chr. 2015a : *Les stoïciens. II, Le stoïcisme intermédiaire, de Diogène de Babylonie à Cornutus*, Paris, à paraître en 2015 (Figures du savoir).
- 2015b : *Hécaton de Rhodes et la transformation de l'éthique stoïcienne. Introduction, textes, traduction, notes et commentaire des fragments et témoignages*, Paris, à paraître en 2015 (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique).
- VIMERCATI, E. 2004 : *Il mediostoicismo di Panezio*, Milan, 2004 (Pubblicazioni del Centro di Ricerche di Metafisica. Temi metafisici e problemi del pensiero antico : studi e testi, 97).