

SORBONNE UNIVERSITÉ

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI FIRENZE

ÉCOLE DOCTORALE V

UMR 8061

T H È S E

pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ SORBONNE UNIVERSITÉ

DOTTORE DI RICERCA DELL'UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI FIRENZE

Discipline : Philosophie

Présentée et soutenue par :

Gabriele FLAMIGNI

le : 07 juillet 2022

La notion de καθῆκον chez les stoïciens romains

Sous la direction de :

M. Jean-Baptiste GOURINAT – Directeur de recherche au CNRS, Sorbonne Université

Mme Maria Michela SASSI – Professeur, Università di Pisa

Membres du jury :

Mme Francesca ALESSE – Chercheur, CNR ILIESI

M. Jean-Baptiste GOURINAT – Directeur de recherche au CNRS, Sorbonne Université

M. Valery LAURAND – Professeur, Université de Bordeaux

M. Stefano MASO – Professeur, Università Ca' Foscari Venezia

Mme Maria Michela SASSI – Professeur, Università di Pisa

Mme Christelle VEILLARD – Maître de conférences, Université Paris-Ouest Nanterre



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
FIRENZE



DOTTORATO DI RICERCA IN
Filosofia, curriculum Storia della Filosofia (Università degli
studi di Firenze)

CICLO XXXIV

TESI IN COTUTELA CON SORBONNE UNIVERSITÉ

DOCTORAT EN
Concepts et Langages (ED V), spécialité Philosophie, UMR
8061 (Sorbonne Université)

COORDINATORE Prof. Adriano Fabris
DIRECTEUR DE L'ÉCOLE DOCTORALE Prof. Adeline Wrona

La notion de καθῆκον chez les stoïciens romains

Settore Scientifico Disciplinare M-FIL / 07

Dottorando

Dott. Gabriele Flamigni

Tutore

Prof.ssa Maria Michela Sassi

Tutore

Prof. Jean-Baptiste Gourinat

Coordinatore

Prof. Adriano Fabris

Coordinatore

Prof.ssa Adeline Wrona

Anni 2018/2022

Table des matières

Remerciements	8
Introduction	9
Réflexions préliminaires – <i>Status quaestionis</i> et étude lexicographique comparée de καθήκω et d'<i>officium</i>	13
Chapitre 1 – <i>Status quaestionis</i> : revue de la littérature secondaire sur le καθήκων et sur la contribution des stoïciens romains au sujet de la notion étudiée	13
Chapitre 2 – Usages pré-stoïciens et extra-philosophiques du lexique lié au καθήκων / <i>officium</i> dans la littérature de langue grecque et latine de l'Antiquité classique	22
0.2.1 Καθήκω, καθήκων, καθηκόντως.....	22
0.2.2 <i>Officium</i>	31
Chapitre 3 – Réflexion sur la traduction de καθήκων par <i>officium</i>, à partir du débat entre Cicéron et Atticus	38
1 Première partie – La notion stoïcienne de καθήκων, dès sa conceptualisation jusqu'à son développement au I^{er} siècle av. J.-C.	46
1.1 Chapitre 1 – La position du καθήκων dans le système stoïcien et le cœur de son réseau conceptuel	46
1.1.1 La position du καθήκων dans le système stoïcien.....	47
1.1.2 Le cœur du réseau conceptuel du καθήκων.....	55
1.1.2.1 Impulsion, action, passion	55
1.1.2.2 Indifférent, préféré, rejeté, valeur première, bien	58
1.1.2.3 Exhortations, dissuasions.....	63
1.2 Chapitre 2 – La notion de καθήκων : définition, étymologie et qualification ultérieure	67
1.2.1 La conséquence dans la vie (τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ / βίῳ).....	68
1.2.2 La justification raisonnable (εὐλογος ἀπολογία / ἀπολογισμός, <i>probabilem rationem reddere</i>)... ..	74

1.2.3	Les pseudo-étymologies de καθήκον et la référence du καθήκον à la doctrine de l'appropriation	82
1.2.4	Le choix ou la demande de la raison (ὄσα λόγος αἰρεῖ ποιεῖν, <i>ut ratio postulet agere aliquid et facere eorum</i>) et la distinction des activités impulsives (ἐνεργούμενα καθ' ὁρμήν) humaines	87
1.3	Chapitre 3 – La notion de καθήκον : taxonomie et rapport avec les indifférents	92
1.3.1	Complétude et continuité : deux critères de distinction entre καθήκοντα et κατορθώματα	92
1.3.1.1	Καθήκοντα complets (τέλεια, <i>perfecta</i>) et intermédiaires (μέσα, <i>media</i>)	93
1.3.1.2	Καθήκοντα qui conviennent toujours (ἀεὶ καθήκει) et ceux qui conviennent non pas toujours (οὐκ ἀεὶ καθήκει).....	100
1.3.2	Le rapport entre l'activité contraire au convenable (παρὰ τὸ καθήκον) et la faute (ἀμάρτημα).....	106
1.3.3	Quelque chose de convenable chez les intermédiaires (ἐν τοῖς μέσοις τι καθήκον) : le convenable du progressant.....	108
1.3.4	Circonstance critique et mesurage : le rapport entre καθήκοντα et ἀδιάφορα.....	109
1.3.4.1	Καθήκοντα indépendants de toute circonstance critique (ἄνευ περιστάσεως) et adéquats à une circonstance critique (περιστατικά)	110
1.3.4.2	Le mesurage (παραμετρέω, <i>metior</i>) des μέσα καθήκοντα par certains indifférents : une technique de découverte du convenable (εὑρεσις τοῦ καθήκοντος, <i>inventio officii</i>).....	119
1.4	Chapitre 4 – Élargissement du réseau conceptuel de la notion de καθήκον et considération de son développement historico-philosophique	135
1.4.1	Le rôle des καθήκοντα dans le développement de l'être humain : Cic., <i>Fin.</i> III 5.16-7.25....	136
1.4.2	La référence aux καθήκοντα dans certaines formules du τέλος et le développement dans la conceptualisation du καθήκον après Chrysippe.....	148
1.4.2.1	La sélection des indifférents dans la dernière étape du développement humain : une nouvelle conceptualisation du τέλος ?.....	148
1.4.2.2	La cohérence de la nouvelle conceptualisation du τέλος avec la pensée de Chrysippe.....	152
1.4.2.3	La cohérence de la nouvelle conceptualisation du τέλος avec les formules de Diogène, d'Archédème et d'Antipatros	155
1.4.2.3.1	Les formules du τέλος de Diogène	158
1.4.2.3.2	Les formules du τέλος d'Archédème.....	160
1.4.2.3.3	Les formules du τέλος d'Antipatros	164
1.4.2.4	Remarques conclusives sur le rapport entre l' <i>officium</i> et le <i>finis</i> dans Cic., <i>Fin.</i> III et retour sur Ar. Did., § 8a.86, 12-16.....	171
1.4.3	Développement du καθήκον pendant le stoïcisme intermédiaire	173
1.4.3.1	La nouvelle conceptualisation de l'action vertueuse : valorisation de son aspect matériel.....	173
1.4.3.2	La conceptualisation du καθήκον de Panétius, de ses disciples et de plusieurs stoïciens ayant vécu au I ^{er} siècle av. J.-C.	176
1.4.3.2.1	La conceptualisation du καθήκον de Panétius.....	176

1.4.3.2.2	La conceptualisation du καθήκον des stoïciens postérieurs à Panétius : Posidonius, Athénodore le Cananite, Hécaton, Antipatros de Tyr.....	188
1.4.3.2.3	Remarques conclusives sur la conceptualisation du καθήκον de Panétius, de ses disciples et de plusieurs stoïciens ayant vécu pendant le I ^{er} siècle av. J.-C.....	190

2 Seconde partie – La notion de καθήκον chez les stoïciens romains192

2.1 Chapitre 1 – *Quod faciendum est*, ou l'*officium* chez Sénèque : action ordonnée par les *praecepta*, réglée par les *decreta*, jumelée avec le *beneficium*..... 193

2.1.1	La notion d' <i>officium</i> dans <i>Ep.</i> 94-95	194
2.1.1.1	<i>Ep.</i> 94.....	195
2.1.1.2	<i>Ep.</i> 95.....	204
2.1.1.3	Le réseau conceptuel de l' <i>officium</i> dans <i>Ep.</i> 94-95	214
2.1.1.3.1	Les <i>decreta</i> et les <i>praecepta</i>	214
2.1.1.3.2	Intégration du réseau conceptuel de l' <i>officium</i> dans <i>Ep.</i> 94-95 avec d'autres sources sur la parénétiq ue stoïcienne	218
2.1.1.4	Reconstruction de la notion d' <i>officium</i> dégageable de <i>Ep.</i> 94-95	222
2.1.1.4.1	La notion d' <i>officium</i> dans le cadre de la réflexion de Sénèque sur <i>praecepta et decreta</i>	223
2.1.1.4.2	La question de l' <i>inventio officii</i> : <i>regulae, exempla, personae</i>	226
2.1.2	L' <i>officium</i> dans le <i>De beneficiis</i> , ouvrage parénétiq ue.....	228
2.1.3	Encadrement de la notion sénéq uéenne d' <i>officium</i> dans la topiq ue stoïcienne du καθήκον, selon son évolution historico-philosophiq ue	237
2.1.3.1	L'antagonisme entre <i>adfectus</i> et <i>officia</i>	239
2.1.3.2	La présentation déontologiq ue des <i>officia</i> chez Sénèque : <i>officia</i> comme devoirs.....	242

2.2 Chapitre 2 – Πῶς χρηστέον, ou le καθήκον chez Musonius Rufus et Hiéroclès : action prescrite dans un cadre d'éthiq ue pratique 244

2.2.1	La configuration pédagogique des discours de Musonius Rufus et de Hiéroclès.....	245
2.2.2	L'arrière-plan doctrinal stoïcien des prescriptions de Musonius et de Hiéroclès	249
2.2.2.1	Le Περὶ (τοῦ) καθήκοντος ou (τῶν) καθηκόντων de Hiéroclès : une hypothèse plausible.....	254
2.2.2.2	L'Ἠθικὴ στοιχείωσις de Hiéroclès et le fondement doctrinal ultime de son Περὶ (τοῦ) καθήκοντος ou (τῶν) καθηκόντων	257
2.2.3	Remarques sur la notion de καθήκον de Musonius Rufus et de Hiéroclès.....	260
2.2.3.1	Les occurrences de καθήκω chez Musonius et chez Hiéroclès	261
2.2.3.2	La présence implicite du καθήκον chez Musonius et chez Hiéroclès	265
2.2.3.3	La question de l'εὐρεσις τοῦ καθήκοντος chez Hiéroclès : un modèle complexe.....	271

2.2.4	La conduite des femmes : un champ privilégié de réflexion sur le καθῆκον pour Musonius et pour Hiéroclès	281
-------	--	-----

2.3 Chapitre 3 – Ὁ τόπος ὁ περὶ τὰς ὁρμάς, ou le καθῆκον chez Épictète : action disciplinée dans l'éducation philosophique.....287

2.3.1	Encadrement du καθῆκον dans l'enseignement d'Épictète	287
2.3.2	Dégagement de la notion de καθῆκον du parcours ascétique théorisé par Épictète	297
2.3.2.1	<i>Diss.</i> II 17.15, III 2.2 : les impulsions et les répulsions.....	302
2.3.2.2	<i>Diss.</i> III 2.2, 12.13, 22.104, <i>Ench.</i> 2.2, fr. 27 Schenkl : le respect de sa place, impliquant la clause de réserve, l'interaction bien-raisonnée avec ce qui ne dépend pas de nous, examiné selon sa valeur, l'appui sur la dichotomie du contrôle	307
2.3.2.3	<i>Diss.</i> III 2.4 : la conservation des configurations sociales, paramètre principal de l'εὐρεσις τοῦ καθήκοντος	317
2.3.2.3.1	La notion épictétéenne de σχέσις.....	317
2.3.2.3.2	Σχέσις et ἀξία : paramètres de l'εὐρεσις τοῦ καθήκοντος chez Épictète.....	327
2.3.2.4	<i>Diss.</i> III 2.4, I 4.10-11, 21.1-2 : l'exhortation à corriger ses émotions plutôt qu'à s'en affranchir, c'est-à-dire à faire un usage vertueux et selon la nature de ses impulsions et de ses répulsions.....	335
2.3.2.5	<i>Ench.</i> 2.2, fr. 27 Schenkl : la description de la visée du deuxième domaine ascétique en termes d'engagement social accompagné d'une clause de réserve	342
2.3.2.6	<i>Diss.</i> III 12.13, <i>Ench.</i> 2.2 : l'obéissance au λόγος, l'éloignement des πάθη et la prise en compte de la circonstance.....	344
2.3.3	Synthèse du rôle du καθῆκον dans la réflexion d'Épictète sur l'éducation philosophique ...	350

2.4 Chapitre 4 – Ὁ τόπος ὁ περὶ τὰς ὁρμάς, ou le καθῆκον chez Marc Aurèle : action disciplinée dans l'ascèse philosophique personnelle.....357

2.4.1	Le cœur parénétiq ue de l'ouvrage de Marc Aurèle	358
2.4.2	La discipline de l'impulsion chez Marc Aurèle.....	363
2.4.2.1	La configuration déontologique de XI.37 et l'attention comme entraînement de l'impulsion.....	367
2.4.2.2	Les impulsions avec réserve comme visée de la discipline de l'impulsion.....	371
2.4.2.3	Les impulsions sociables comme visée de la discipline de l'impulsion	373
2.4.2.4	Les impulsions selon la valeur comme visée de la discipline de l'impulsion	380
2.4.2.5	Remarques conclusives sur la discipline de l'impulsion et son importance chez Marc Aurèle.....	388
2.4.3	Remarques conclusives sur la notion de καθῆκον chez Marc Aurèle	392

Conclusion.....401

Annexe – Les témoignages de Cicéron, Arius Didyme et Diogène Laërce sur le καθήκον	409
Bibliographie.....	414
Éditions critiques.....	414
Littérature secondaire.....	416
Résumé de la thèse.....	460
Sintesi della tesi.....	481

Remerciements

D'abord et de tout cœur, je tiens à remercier Mme Maria Michela Sassi et M. Jean-Baptiste Gourinat, mes guides dans mon parcours d'études depuis plusieurs années, ainsi que Mme Gretchen Reydams-Schils et M. John Sellars, qui ont été les pré-rapporteurs de cette thèse.

J'exprime mes remerciements substantiels également pour tous les membres de l'Université de Florence, de l'Université de Pisa et du Centre Léon Robin, chercheurs, enseignants, personnels administratifs, post-doctorants, membres associés et doctorants. Un remerciement spécial à Adrien Lecerf, qui m'a aidé beaucoup pendant l'écriture de ma thèse.

Je veux enfin remercier chaleureusement les organisateurs de tous les rencontres scientifiques auxquels j'ai participé, avec beaucoup de profit, pendant mon doctorat, et toutes les personnes qui, dans ces occasions, ont voulu discuter de mon travail avec moi.

Il y a un dernier groupe de personnes, dont les noms sont sculptés *nella secretissima camera del mio cuore*, que je voudrais remercier, si leur importance dans ma vie et leur contribution à ma sérénité ne me rendaient pas entièrement impuissant à leur retourner ce qu'ils me donnent, parfois depuis toujours, parfois depuis quelque temps : mes amis et mes parents.

Introduction

Cette thèse est une recherche conduite dans le champ de l'histoire des idées et dans celui de la pensée de philosophes relevant d'une même tradition et ayant vécu durant la même période. Dans notre cas, nous nous sommes concentrés sur la pensée des stoïciens romains autour de la notion stoïcienne de καθῆκον, traduite en latin par *officium*. Plus précisément, notre étude porte sur la façon dont les stoïciens qui ont vécu sous l'Empire romain et qui se sont occupés d'éthique, tels que Sénèque, Musonius Rufus, Épictète, Hiéroclès et Marc Aurèle, ont conçu et employé cette notion, héritée de la tradition stoïcienne précédente. En conséquence, notre travail combine l'analyse de la pensée des philosophes que nous venons de mentionner avec l'exploration de l'histoire du καθῆκον à travers les siècles, depuis sa première conceptualisation par Zénon, qui fonda le Portique vers la fin du IV^e siècle av. J.-C., jusqu'aux deux premiers siècles de notre ère.

Le but de notre recherche est donc double : nous visons à évaluer la contribution théorique des stoïciens romains sur le καθῆκον et, en même temps, à retracer les étapes du développement historico-philosophique de cette notion.

Il s'agit, dans les deux cas, d'un parcours de recherche s'insérant dans de longues traditions d'études qui, notamment dans les dernières décennies, ont produit des travaux excellents sur notre sujet ou bien sur des thèmes qui lui sont conceptuellement proches¹. Nous pensons, d'une part, au numéro 14 de *Philosophie antique* 2014, consacré à l'analyse de plusieurs enjeux théoriques liés au καθῆκον stoïcien, mais aussi à Lorenz 2020 et à Visnjic 2021, deux ouvrages qui examinent le καθῆκον d'un point de vue physique (Lorenz) et déontologique (Visnjic). D'autre part, nous pensons aux travaux sur les stoïciens romains qui concernent leur conceptualisation du καθῆκον, par exemple en se focalisant sur l'importance de la dimension sociale dans leur pensée (Reydams-Schils 2005 pour l'ensemble des stoïciens romains), en analysant leur conceptualisation de l'éducation philosophique (Schafer 2009 pour ce qui concerne Sénèque), leur enseignement (Laurand 2014 pour ce qui concerne Musonius Rufus) ou leur pensée en général (van Ackeren 2011 pour ce qui concerne Marc Aurèle), en examinant leur élaboration d'un modèle éthique (B. Johnson 2014 pour ce qui concerne Épictète) ou leur réflexion sur l'éthique pratique (le numéro hors-série de *Philosophie antique* 2016 pour ce qui concerne Hiéroclès).

Cependant, nous remarquons l'absence, dans ce panorama critique, d'études intégrant tous les témoignages sur le καθῆκον stoïcien, ainsi que d'études qui portent, directement et non de façon

¹ Nous donnerons un *status quaestionis* général plus développé dans les « réflexions préliminaires » de notre thèse, et nous nous confronterons à chacune des études mentionnées ici, ainsi qu'à celles mentionnées dans le *status quaestionis*, dans les sections de notre thèse consacrées aux thèmes respectifs de ces études.

marginale, sur la notion de καθῆκον chez les stoïciens romains. Avec notre thèse, nous tentons de combler quelque peu ces deux manques, en nous plaçant au carrefour des deux domaines mentionnés.

En raison de cela, notre écrit est structuré en trois sections, précédées par cette introduction et suivies d'une conclusion.

La première section consiste dans des réflexions préliminaires, concernant trois sujets : le *status quaestionis* sur la notion stoïcienne de καθῆκον et, plus précisément, sur cette notion telle qu'elle est conçue par les stoïciens romains (chapitre 1) ; les acceptions courantes de καθήκω, et de τὸ καθῆκον *qua* participe substantivé, et d'*officium* dans la littérature grecque et latine d'époque classique (chapitre 2) ; les limites et la justesse de la traduction de τὸ καθῆκον par *officium*, proposée par Cicéron et accueillie avec réserve déjà à son époque (chapitre 3).

Dans la section suivante, la première partie de notre thèse, nous essayons de reconstruire la genèse de la notion de καθῆκον et son développement jusqu'à la moitié du I^{er} siècle av. J.-C. À ce propos, nous examinons premièrement la description du καθῆκον et de l'*officium* qui émerge du troisième livre du *De finibus bonorum et malorum* de Cicéron, des extraits d'Arius Didyme contenus dans le deuxième livre, chapitre sept, de l'*Anthologie* de Stobée, et de la doxographie d'éthique stoïcienne incluse dans le septième livre des *Vie des philosophes* de Diogène Laërce ; de cet examen nous tirons une caractérisation doctrinale des notions qui, d'après les premiers stoïciens et notamment Zénon et Chrysippe, forment le réseau conceptuel du καθῆκον, telles qu'impulsion, action, indifférent, valeur, bien, exhortation et ainsi de suite (chapitre 1), ainsi que la définition technique du καθῆκον (chapitre 2), sa taxonomie et la méthode pour délibérer correctement sur les καθήκοντα (chapitre 3).

Ensuite, nous nous tournons vers deux topiques où, chez Cicéron, Arius et Diogène, le καθῆκον est évoqué : celles de l'οἰκείωσις et du τέλος. Puisque le traitement de ces topiques dans les trois sources dérive d'élaborations postérieures à Chrysippe (tels que celles de Diogène de Babylonie, d'Archédème et d'Antipatros de Tarse), cette étude nous permet en même temps d'élargir le réseau conceptuel du καθῆκον et de reconstruire, autant que possible, son développement historico-philosophique. Cette dernière opération s'achève sur la prise en compte du *De officiis* de Cicéron, qui témoigne de la réflexion sur le καθῆκον de Panétius, de ses disciples et d'autres stoïciens ayant vécu au I^{er} siècle av. J.-C. (chapitre 4).

Avec la seconde partie de notre thèse nous abordons la notion de καθῆκον chez les stoïciens romains. Chez l'ensemble des cinq auteurs étudiés, nous observons que cette notion est mobilisée, plus ou moins explicitement, dans des contextes pédagogiques *lato sensu* : autrement dit, ces philosophes évoquent le καθῆκον dans des discours par lesquels ils visent à mener autrui ou soi-même à la sagesse, ou bien à renseigner sur le parcours éducatif qui amène à la sagesse.

En procédant selon l'ordre chronologique, nous commençons par Sénèque : à ce propos, nous examinons d'abord les *Lettres à Lucilius* 94-95, où il discute de la fonction pédagogique des prescriptions spécifiques (*praecepta*) et de leur rapport avec les principes généraux (*decreta*), un thème où l'*officium* joue le rôle de médiateur conceptuel. Nous passons ensuite au *De beneficiis*, un ouvrage où le modèle pédagogique décrit dans les *Lettres à Lucilius* 94-95 est mis en pratique, et finalement nous intégrons le réseau conceptuel de l'*officium* que nous repérons chez Sénèque avec la doctrine stoïcienne du καθῆκον (chapitre 1).

Cette dernière remarque nous donne une clé pour reconstruire la notion de καθῆκον chez Musonius Rufus et chez Hiéroclès, dont les témoignages peuvent être rapprochés de notre point de vue : aucun des deux ne formule nulle part un discours théorique général sur le καθῆκον, mais plutôt, dans les textes de leur œuvre excerptés par Stobée, ils mettent en pratique cette notion dans des contextes parénétiqes concrets, par lesquels ils visent à enseigner à leur auditeur ou lecteur, dans une perspective doctrinale, ce qu'il faut faire dans différentes circonstances de vie. Ainsi, chez Musonius et chez Hiéroclès nous trouvons la mise en place d'une méthode didactique thématisée chez Sénèque, ce qui nous permet de reconnaître la présence du καθῆκον dans leur enseignement (chapitre 2).

En passant à Épictète, par contre, nous dégagons sa notion de καθῆκον du parcours ascétique qu'il théorise, et notamment de son entraînement de l'impulsion, où le καθῆκον est encadré ; à ce propos, nous examinons *Diss.* III 2.2, 4 et l'ensemble de textes, surtout des *Entretiens* et du *Manuel*, qui portent sur ce même sujet. Cette analyse aboutit à une recombinaison riche et cohérente de la notion de καθῆκον chez Épictète, qui est proche de celle des autres stoïciens romains, du point de vue conceptuel et pour ce qui concerne la perspective sur le καθῆκον (chapitre 3).

Notre réflexion sur Épictète se révèle essentielle pour nous permettre de faire émerger la notion de καθῆκον à laquelle Marc Aurèle pense dans ses écrits « pour soi-même » : en effet, l'Empereur-philosophe dérive d'Épictète sa discipline de l'impulsion, d'où, même s'il ne nomme presque jamais le καθῆκον, nous inférons qu'il en a une conceptualisation proche de celle de l'esclave-philosophe. Proche, mais pas identique, notamment, à notre avis, en raison de l'inévitable différence de perspective sur la philosophie et sur la vie entre les deux penseurs (chapitre 4).

Enfin, dans la conclusion de notre thèse, nous tirons un bilan de la contribution des stoïciens romains au sujet du καθῆκον, contribution qui se joue sur deux plans : celui du développement historico-philosophique de la réflexion stoïcienne sur le καθῆκον et sur son réseau conceptuel, et le plan de la configuration du discours par lequel ces philosophes présentent la notion de καθῆκον, à savoir leur encadrement du καθῆκον dans un contexte pédagogique et parénétiqes. Cette opération, qui nous donne l'occasion de parcourir à nouveau, de façon synthétique, le contenu de notre thèse,

s'achève sur la tentative d'identifier quelques thèmes ressortant de notre étude qui, à notre avis, pourraient faire l'objet de recherches futures dans le domaine des études sur le stoïcisme.

Réflexions préliminaires – *Status quaestionis* et étude lexicographique comparée de καθήκω et d'*officium*

Cette partie préliminaire de notre travail, que nous jugeons nécessaire pour aborder notre sujet de recherche, est structurée en trois sections. En premier lieu, nous donnons un aperçu sur les contributions critiques sur la notion stoïcienne de καθήκων / *officium*, afin de justifier la nécessité de l'analyse menée par la suite. En deuxième lieu, nous étudions la signification du verbe καθήκω, et particulièrement l'usage substantivé du participe καθήκων dans la littérature grecque d'époque classique tout en examinant de même le substantif latin *officium*, par lequel Cicéron traduisit καθήκων au sens où lui donnèrent les stoïciens. Enfin, nous réfléchissons sur la convenance de cette traduction à partir du débat entre Cicéron et son correspondant Atticus à ce sujet.

Chapitre 1 – *Status quaestionis* : revue de la littérature secondaire sur le καθήκων et sur la contribution des stoïciens romains au sujet de la notion étudiée

Ich bemerke noch, daß die καθήκοντα der Stoiker, welche Cicero *officia* übersetzt, ungefähr bedeuten Obliegenheiten, oder Das, was zu thun der Sache angemessen ist, Englisch *incumbencies*, Italiänisch *quel che tocca a me di fare, o di lasciare*, also überhaupt was einem vernünftigen Menschen zu thun zukommt. Man sehe *Diog. Laert., VII, 1, 109*².

Dans cette section, nous parcourons dans l'ordre chronologique les étapes les plus importantes de l'histoire des études portant sur la notion stoïcienne de καθήκων / *officium* et sur le traitement de celle-ci par les stoïciens romains, afin d'évaluer l'ampleur et l'exhaustivité de la littérature critique existante. Cette enquête aboutit sur un résultat partiellement négatif : le traitement du καθήκων / *officium* par les stoïciens romains est un domaine encore très peu analysé.

L'histoire des études de la notion stoïcienne de καθήκων s'avère étrange : nous ne pouvons pas dire que cette histoire soit jeune, mais elle n'est pas aussi développée que la bibliographie des études portant sur d'autres aspects de la philosophie des stoïciens.

Les premiers ouvrages dédiés à la présentation de l'éthique stoïcienne au Moyen Âge et à l'Époque moderne, tels que l'*Ethica secundum Stoicos* de Barlaam de Seminara (première moitié du XIV^e siècle), *La philosophie morale des stoïques* de Guillaume du Vair (1585) et la *Manuductio ad Stoicam*

² Schopenhauer 1844, 158.

philosophiam de Juste Lipse (1604), ne reconnaissent pas le καθήκον ou l'*officium* (le mot latin correspondant au grec) comme des *termini technici* du lexique stoïcien³. Soit le καθήκον est absent de leur discussion, comme c'est le cas dans l'œuvre de Barlaam, soit il joue le rôle de notion opérante dans leur analyse d'autres *loci* de l'éthique stoïcienne. Nous pensons, par exemple, au discours sur la parénèse, dans l'œuvre de Lipse, ou celui sur le progrès vers la vertu, dans celle de du Vair⁴.

Même si Schopenhauer conclut le chapitre de *Le Monde comme volonté et comme représentation* 'Sur l'usage pratique de la raison et le stoïcisme' (c'est-à-dire sur les « systèmes moraux » cynique et stoïcien) avec la brève mention du καθήκον citée au début de cette section, il semble qu'à son époque les seuls essais diffusés sur cette notion étaient contenus dans les *Elementa philosophiae Stoicae moralis* de Caspar Schoppe (1606)⁵ et dans le *System der stoischen Philosophie* de Dieterich Tiedemann (1776)⁶. D'une part, Schoppe donne la définition d'*officium* et en présente quelque enjeu théorique dans l'introduction de son discours sur la parénétiq ue des stoïciens⁷ ; puis il développe ce sujet principalement en rapport à l'axiologie stoïcienne⁸. Par conséquent, Schoppe ne vise pas non plus à constituer un cadre critique substantiel du καθήκον. En revanche, Tiedemann tenta de faire justement cela : il commente les principaux enjeux théoriques, tels que la définition de καθήκον et la différence entre les principaux genres de καθήκοντα, mais il examine également le rôle du καθήκον dans la doctrine de l'οικείωσις et la question du « suicide raisonnable », et termine son analyse en passant en revue les καθήκοντα que les êtres humains ont envers autrui. Avant Tiedemann, déjà Johann Jacob Brucker, dans son *Historia critica philosophiae* (1742-1744)⁹, accomplissait une opération similaire, bien que de façon assez moins développée¹⁰.

³ À propos de l'œuvre de Barlaam cf. Hogg 1997 ; Sellars 2017. À propos de l'œuvre de Lipse et du concept de « néostoïcisme » cf. Lagrée 1994, 2016. À propos de l'œuvre de du Vair cf. Roques 1957a, 1957b. Plus en général, sur la réception et la reprise du stoïcisme dans la modernité, et aussi sur le phénomène du Néostoïcisme cf. P.-F. Moreau 1999 ; Lagrée 2010, 2016. Par contre, la notion stoïcienne d'*officium* n'est pas approfondie par Calvin 1532, 1559, bien que dans le premier travail Calvin commente un texte, le *De clementia* de Sénèque, où cette notion est présente, et quoique dans le second ouvrage Calvin lui-même emploie la notion d'*officium*. Sur la réception du stoïcisme chez Calvin cf. Pitkin 2016 (notamment p. 150-154).

⁴ Cf. Lipse 1604, 76-77 ; du Vair 1606, 65-85.

⁵ À propos de cet ouvrage cf. Krays 2008.

⁶ Cf. Tiedemann 1776, Bd. III, 299-337.

⁷ Cf. Schoppe 1606, 43-45.

⁸ Cf. Schoppe 1606, 124-145.

⁹ Cf. Brucker 1742, vol. I, 963-966. Cf. également Brucker 1766-1767 (tr. ingl. 1819), vol. I, 349-351. À ce propos, il est important de remarquer l'importance de l'œuvre de Brucker pour la connaissance que Kant eut de la philosophie antique, comme Visnjic 2021, 107 l'observe. Mais c'est plutôt la traduction du *De officiis* par Garve 1783, jointe à son commentaire au traité de Cicéron (à propos de cet ouvrage cf. van der Zande 1998), qui probablement influença la réflexion morale de Kant (sur les influences stoïciennes chez Kant cf. Visnjic 2021, 102-105) ; celle-ci contient une notion de devoir (*Pflicht*) qui, tout en différant beaucoup du καθήκον / *officium* stoïcien, peut lui être rapprochée de certains points de vue, bien que Kant lui-même ne pose pas un lien entre les deux : à ce propos cf. Doyle, Torralba 2016, 279-280 ; Visnjic 2021, 120-133. Plus en général, sur l'opinion de Kant sur le stoïcisme cf. Grandjean 2014.

¹⁰ En revanche, Tennemann 1798-1819 ne discute pas du καθήκον dans la partie de son œuvre consacrée aux stoïciens (Bd. V, 140-182).

Mais c'est notamment pendant la seconde moitié du XIX^e siècle que commencent à apparaître des nombreuses études où cette notion reçoit une attention majeure, bien qu'aucune d'entre elles ne soit une étude uniquement dédiée au καθῆκον. L'illustrent bien la section sur les stoïciens contenue dans l'œuvre monumentale d'Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (1856-1868), le *Mémoire sur le stoïcisme* de Félix Ravaisson (1857)¹¹, *Die Entwicklung der stoischen Philosophie*, la première partie des *Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften* de Rudolf Hirzel (1882), l'*Essai sur le système philosophique des stoïciens* de François Ogereau (1885)¹², *Die Ethik des Stoikers Epiktets* d'Adolf Bonhöffer (1894) et *Die Ethik der alten Stoa* d'Adolf Dyroff (1897). Mise à part l'exception qui constitue l'étude d'Ogereau, où le καθῆκον apparaît en plusieurs sections discontinues en raison de sa proximité conceptuelle à d'autres notions, tous les autres textes contiennent une partie spécifiquement réservée à l'analyse du καθῆκον. S'y trouvent également des réflexions sur sa définition et sa taxonomie, sa relation avec d'autres notions de l'éthique et de l'anthropologie stoïcienne, son développement historique et ainsi de suite sur d'autres enjeux théoriques liés au καθῆκον¹³.

Certains de ces aspects jouent aussi un rôle central dans la remarquable étude « La cohérence de la morale stoïcienne » de Georges Rodier (1904), dédiée à la question de l'apparent « dualisme » de l'éthique des stoïciens : cela concerne leur prétendue ambiguïté quant au rapport entre l'idéal de la vertu et la pratique quotidienne, ou bien entre une morale pour les sages et une autre « à la portée de l'humanité »¹⁴, thème par rapport auquel le καθῆκον est évoqué aussi dans le très connu *Chrysippe* d'Émile Bréhier (1910)¹⁵. En revanche, le chapitre sur les καθήκοντα contenu *Die Stoa* de Paul Barth (1903) est un des premiers travaux qui se concentrent sur des enjeux pratiques liés au καθῆκον, tel que celui de la « découverte »¹⁶.

Cependant, la première analyse spécifiquement centrée sur le καθῆκον, encore considérée aujourd'hui comme le repère fondamental à ce sujet, est l'article « Der Begriff des καθῆκον in der alten Stoa » de Gerhard Nebel (1935)¹⁷. En effet, Nebel y examine les sources les plus éclairantes sur le καθῆκον et en dénombre les principales caractéristiques, ainsi que celles des notions qui lui sont associées, tout en se référant à la littérature précédente, *in primis* à Hirzel et à Bonhöffer.

¹¹ À propos de cet ouvrage cf. Sinclair 2016, 10-11.

¹² À propos de cet ouvrage cf. Gourinat 2002, 19-23.

¹³ Cf. Zeller 1856-1868, Bd. III, Abt. I, 244-247 ; Ravaisson 1857, 41-52 ; Hirzel 1882, 403-418 ; Ogereau 1885, 123-124, 193-210, 227-230 ; Bonhöffer 1894, 193-233 ; Dyroff 1897, 133-145.

¹⁴ Rodier 1904, 22.

¹⁵ Cf. Bréhier 1910, 233-238. Nous lisons les mêmes idées dans Bréhier 1951, 230-235.

¹⁶ Cf. Barth 1903, 116-132.

¹⁷ Parfois Wiersma 1937 est mentionné comme pendant au travail de Nebel, bien que l'objet de l'écrit de Wiersma soit le débat entre les premiers stoïciens sur la notion d'indifférent et le rôle du καθῆκον dans leur conceptualisation du τέλος.

Si, après Zeller, depuis la seconde moitié du XIX^e siècle le καθῆκον constitue un concept incontournable de tout exposé sur la pensée stoïcienne en général¹⁸, de l'éthique stoïcienne en particulier¹⁹, ou sur un domaine de cette dernière proche du καθῆκον²⁰, des études exclusivement dédiées à cette notion commencent à apparaître dans la seconde moitié du XX^e siècle, après la contribution de Nebel. Citons, de prime abord, l'essai sur les *appropriate acts* de John Rist, recueilli dans sa collection d'écrits intitulée *Stoic Philosophy* (1969)²¹, la section sur les καθήκοντα et les κατορθώματα qui ouvre les *Studies in the terminology of Early Stoic ethics* de Damianos Tsekourakis (1974)²² et le chapitre consacré aux *naturgemässen Handeln* par Maximilian Forschner dans *Die stoische Ethik* (1981)²³. Il s'agit de trois études marquées par une approche très personnelle de la notion de καθῆκον : les essais de Rist et de Forschner contiennent un examen de certains points doctrinaux et historiques les plus compliqués sur le concept du καθῆκον. Mais c'est l'écrit de Tsekourakis qui constitue, sans doute, l'une des meilleures contributions à l'étude de cette notion, parce que l'auteur y aborde pratiquement tous les aspects théoriques associés au καθῆκον, comme sa place dans le système stoïcien, sa définition, sa relation avec d'autres notions de l'éthique, de la physique et de l'épistémologie des stoïciens, sa conceptualisation par Zénon et son développement pendant l'histoire de l'école stoïcienne. Tsekourakis relève aussi les usages pré-stoïciens du verbe καθήκω et certains problèmes impliqués par la traduction cicéronienne d'*officium*²⁴. De plus, Tsekourakis fournit un panorama riche de la littérature critique sur le καθῆκον²⁵.

Finalement, ces dernières décennies, la notion de καθῆκον demeure dans toutes les études de l'éthique stoïcienne et dans nombreux travaux portant sur ses aspects spécifiques²⁶. Les trois contributions les plus récentes et les plus approfondies à ce sujet sont le numéro 14 de *Philosophie antique* (2014), dédié au « devoir » et à ses « origines stoïciennes », comme nous le lisons son sous-titre, *Von Pflanzen und Pflichten* (2020), une version remaniée d'une dissertation universitaire soutenue par Manuel Lorenz, et *The invention of duty. Stoicism as deontology* (2021) de Jack Visnjic,

¹⁸ Cf. par exemple Pohlenz 1959 (tr. it. 1967), vol. I, 263-265 ; Goldschmidt 1953, 155-158 ; Brun 1958, 113-116 ; Bridoux 1966, 112-113 ; Sandbach 1989, 45-52 ; Long, Sedley 1987, vol. I, 364-368 [par la suite désigné comme *LS*] ; Isnardi Parente 1993, 36-37 ; Sellars 2006, 120-122. Cf. aussi Long 1986, 199-205.

¹⁹ Cf. par exemple Rodis-Lewis 1970, 46-51 ; Striker 1996c, 235-238, 250-261, 267-269 ; Inwood, Donini 1999, 690-699 ; Schofield 2006, 242-246 ; Bénatouïl 2014, 1028.

²⁰ Les domaines dont il est question sont, par exemple, celui des indifférents (cf. Reesor 1951 ; Kidd 1955 ; Barney 2003), de l'impulsion (cf. Voelke 1973, 73-75 ; S. White 2010), de la parénétiq̄ue (cf. Kidd 1978 ; Inwood 1999), de l'appropriation (cf. Engberg-Pedersen 1986), ou bien ils constituent des sous-domaines de celui des καθήκοντα, tels que le domaine des circonstances (cf. N. P. White 1978) et celui du « raisonnable » (cf. Brennan 1996).

²¹ Rist 1969, 97-111.

²² Tsekourakis 1974, 1-60.

²³ Forschner 1981, 184-196.

²⁴ À propos des enjeux théoriques présents dans le *De Officiis* de Cicéron et dans sa source principale, voir le Περὶ τοῦ καθήκοντος de Panétius cf. Alesse 1994, 30-31, 77-83 ; Dyck 1996, 1-8, 17-18, 29-39 ; Vimercati 2004a, 176-182.

²⁵ Une contribution unique sur les développements du καθῆκον dans l'histoire de la philosophie hellénistique et de l'Antiquité tardive est Sedley 1999.

²⁶ Cf. les ouvrages mentionnés *supra* dans les notes qui précèdent.

au départ une dissertation universitaire également. Le numéro de *Philosophie antique*, notamment grâce aux articles d'Isabelle Koch, de Jean-Baptiste Gourinat, de Tad Brennan²⁷ et de Christelle Veillard, évoque la plupart des thèmes liés au καθῆκον²⁸ : sa position dans l'éthique des stoïciens (Koch), l'interprétation de l'adjectif εὐλογος et du lien de « conséquence » entre le καθῆκον et la nature, qui figurent dans la définition de καθῆκον, le rôle de la raison dans la détermination du καθῆκον ainsi que la référence aux circonstances contenue dans plusieurs descriptions de celui-ci (Gourinat), la notion de valeur (ἀξία), au cœur de la « découverte » des καθήκοντα, la condition épistémique de l'agent (Brennan) ou la limite de l'orthodoxie et de l'originalité, au sujet du καθῆκον, des stoïciens qui représentent la période du stoïcisme intermédiaire²⁹ (Veillard). Quant au livre de Lorenz, il consiste d'abord en une analyse du témoignage de Diogène Laërce sur le καθῆκον visant à en dégager le fondement physique de cette notion, telle que les premiers stoïciens la conçurent. Dans ce cadre, l'auteur s'évertue à examiner la définition du καθῆκον, sa caractérisation au sein du texte de Diogène et ses liens avec d'autres notions de l'éthique stoïcienne. L'étude de Lorenz est donc loin d'être exhaustive. Il en va de même pour celle de Visnjic qui, comme il écrit dans son introduction, a été conçue comme un « in-depth study specifically about the origins of the notion of duty in antiquity ». Il analyse donc la notion de καθῆκον pour démontrer qu'elle « constituted a well-developed concept of duty »³⁰. Il s'ensuit que son étude concerne surtout l'aspect pratique du καθῆκον, tout en ne négligeant pas entièrement certains enjeux plus conceptuels, tels que la taxonomie des καθήκοντα ou l'étymologie que Zénon donna du terme καθῆκον.

Le bref *status quaestionis* que nous venons de présenter reflète le faible développement de l'histoire des études du καθῆκον stoïcien. Il en va de même pour *officium*, en tant que notion stoïcienne, d'après la traduction de Cicéron : celle-ci est traitée comme équivalente, plus ou moins adéquatement, au terme grec dans la plupart des études que nous venons de mentionner ; néanmoins, il est intéressant de remarquer que plusieurs contributions portant, directement ou pas, sur les deux ouvrages où Cicéron mobilise la notion stoïcienne d'*officium*, le *De finibus bonorum et malorum* et le *De officiis*, développent des raisonnements sur le rapport entre les contextes cicéroniens contenant

²⁷ Cet article s'appuie sur les recherches de Jacob Klein : cf. Klein 2010, 69-78, 83-115, 2015.

²⁸ Les autres articles de la revue portent sur la « postérité » et sur certaines « réévaluations » de la notion de καθῆκον, comme nous le lisons dans la seconde partie du sous-titre du numéro de la revue.

²⁹ En suivant la proposition de Veillard, dans cette thèse nous préférons parler de « stoïcisme intermédiaire » plutôt qu'employer l'expression traditionnelle « moyen stoïcisme », d'un côté, pour ne pas donner l'impression que les stoïciens ayant vécu dans cette période partageassent tous une même doctrine, distinguée de celle propre des stoïciens précédents (à ce propos cf. aussi Sedley 2003, 7, 23-24), et, de l'autre côté, pour souligner que cette phase joua « précisément ce rôle de relais nécessaire et crucial entre l'énoncé des dogmes et leur fonctionnement dans la postérité » du Portique (Veillard 2015, 17).

³⁰ Visnjic 2021, 2.

le terme *officium* et la source stoïcienne de l'auteur latin³¹. La situation de la littérature critique que nous venons de décrire semble relever, au moins en partie, d'une tendance méthodologique propre à la majeure partie des contributions scientifiques, à savoir la référence à un nombre de sources limité et consistant, pour la plupart, en des textes de nature doxographique produits par des auteurs qui ne sont pas stoïciens eux-mêmes : en premier lieu, le troisième livre du *De finibus bonorum et malorum* de Cicéron, une série de chapitres du deuxième livre de l'*Anthologie* de Stobée qui constituent une doxographie de l'éthique stoïcienne, probablement écrite par un certain Arius Didyme, et le compte rendu de l'éthique stoïcienne présent dans le septième livre des *Vies des philosophes* de Diogène Laërce³². Il s'agit d'une tendance aisément compréhensible à la lumière du type de présentation que le καθῆκον reçoit dans ces textes : ils en offrent un portrait qui, *prima facie*, apparaît clair, systématique et beaucoup plus riche en renseignements que celui de tout autre témoignage ancien³³.

Cependant, étant donné que ces témoignages visent à présenter une vue d'ensemble des principes généraux de l'éthique des stoïciens plutôt que d'en détailler tous les points, nous y trouvons peu de renseignements sur le καθῆκον, et essentiellement de domaine conceptuel.

Néanmoins, ce type de témoignages pose au moins trois problèmes dans une enquête sur le rôle du καθῆκον dans la pensée des stoïciens. Premièrement, Cicéron, Arius et Diogène joignent peu d'éclaircissements à chaque information qu'ils fournissent et donnent au lecteur une compréhension vague et douteuse de ce qu'ils écrivent. De plus, ils n'offrent presque aucune information qui va au-delà du domaine strictement conceptuel, c'est-à-dire, d'un côté, l'application du καθῆκον à l'éthique pratique ou, pour le dire autrement, sa mise en place dans les situations concrètes et, de l'autre côté, la place du καθῆκον dans le cadre plus large du système stoïcien et sa relation avec des notions ne relevant pas de l'éthique³⁴. Finalement, plusieurs commentateurs ayant développé une argumentation convaincante à ce propos³⁵, de nombreux éléments dans les textes en question indiquent que leurs

³¹ Pour ce qui concerne le *De finibus* cf. notamment Madvig 1839, 382 n. 22 ; Hirzel 1882, 231-232 ; Bonhoeffer 1894, 169 ; Cohn 1905, 55 ss. ; Rieth 1934, 26-29 ; Wiersma 1937, 226 n. 2 ; Milton Valente 1956, 23-30 ; Pohlenz 1959 (tr. it. 1967), vol. I, 379 n. 25 ; Long 1967, 77-80 ; Soreth 1968, 52-57 ; Striker 1996d, 290-293, 1996e (cf. notamment 301-302) ; Frede 1999a, 90 ; Klein 2016, 151-153, 218-223. Pour ce qui concerne le *De officiis* cf. notamment Fiévez 1953, 266-268 ; Pohlenz 1959 (tr. it. 1967), vol. I, 502 ; Cataudella 1961 ; Dyck 1984, 216-223 ; Dyck 1996, 17-21, 483-491 ; Alesse 1994, 13-14 ; Vimercati 2000, 391, 2004a, 46-48 ; Lefèvre 2001 ; Veillard 2014.

³² Plus précisément, les témoignages de la conceptualisation stoïcienne du καθῆκον en question sont Cic., *Fin.* III 17.58-18.61, Ar. Did. *apud* Stob., II 7 8-8a.85, 12-86, 16 (dorénavant nous nous référerons à cette source en signalant les paragraphes, les pages et les lignes de l'édition Wachsmuth, Hense 1884-1912 : par exemple, le texte mentionné ici serait désigné ainsi : Ar. Did., § 8-8a.85, 12-86, 16), D. L., VII.107-110.

³³ Visnjic 2021, 33 affirme même, sans se justifier, que ces témoignages ont l'avantage, par rapport à ceux des stoïciens romains, de transmettre probablement une doctrine stoïcienne plus « orthodoxe ».

³⁴ Nous allons mieux caractériser le domaine de l'éthique pratique par la suite. Voir *infra* première partie, chapitre 3 § 3.4.2.

³⁵ Cf. von Arnim 1903-1905, Bd. I, xl-xliii [par la suite désigné comme *SVF*] ; Giusta 1964-1967, vol. I, 21-48 ; Long 2017, 51-56 ; Schofield 2006, 236-239. Au contraire Visnjic 2021, 157-158, qui se concentre sur le texte d'Arius Didyme et de Diogène Laërce, suppose que leurs exposés dérivent de sources différentes disposant d'informations et d'un lexique standards sur les καθήκοντα, tout en présentant plusieurs différences, notamment dans la définition du καθῆκον et dans

contenus et, au moins, certaines parties de leurs plans d'exposition s'inspirent d'une source commune : il s'agirait d'un résumé de l'éthique stoïcienne écrit par Chrysippe ou un ouvrage similaire écrit d'après lui entre le III^e et le II^e siècle av. J.-C. Ceci, sans doute la cause des deux problèmes mentionnés plus haut, implique que la notion décrite par les trois sources ne reflète pas nécessairement la pensée sur le *καθῆκον* des stoïciens romains, c'est-à-dire les représentants de la Stoa ayant vécu sous la domination culturelle et politique de Rome en Europe et dans la Méditerranée. Nous nous référons plus précisément à la période suivant l'instauration du Principat et à des philosophes tels que Sénèque, Musonius Rufus, Épictète, Hiéroclès et Marc Aurèle³⁶. Bien que parfois Sénèque, Épictète ou Marc Aurèle apparaissent dans les études citées précédemment³⁷, dans la plupart des cas ils y reçoivent une attention marginale par rapport aux sources doxographiques évoquées plus haut.

En effet, la plupart des études sur les stoïciens romains ne manquent pas de constater que, au sein d'une perspective globalement orthodoxe par rapport à la tradition stoïcienne, les écrits de ces auteurs ou témoignant de leurs enseignements révèlent une approche personnelle sur de nombreux thèmes. Sans ouvrir ici une longue parenthèse à ce sujet, il est suffisant de rappeler quelques exemples.

Ilsetraut Hadot, tout en rejetant l'idée d'une différence doctrinale entre les stoïciens romains, spécialement Sénèque, et la tradition d'école, remarque néanmoins une originalité dans l'éthique pratique de ces philosophes³⁸ (ce que Christopher Gill a également souligné³⁹). Cela se manifeste, en premier lieu, dans une application des dogmes stoïciens dans le quotidien, élément qui n'a pas de précédents au sein de la Stoa : c'est le cas, par exemple, de Hiéroclès, qui, comme Margherita Isnardi Parente l'écrit, adapte la figure du sage « aux plus modestes proportions de la vie commune »⁴⁰.

L'intérêt des stoïciens romains pour l'éthique pratique passe aussi par leur insistance à intégrer la dimension politique dans la nature humaine, sujet examiné par Gretchen Reydam-Schils⁴¹. Les conséquences de cette attitude ne sont pas négligeables ni du côté spéculatif ni dans l'engagement social. Jean-Baptiste Gourinat montre comment la valorisation de la dimension politique conduit

la typologie de *καθήκοντα*. Il n'envisage pas la possibilité (admise par exemple par Schofield), qu'Arius et Diogène aient adapté de manière personnelle une même source, ce qui semble bien plausible, comme nous tenterons de le montrer.

³⁶ Cf. Reydam-Schils 2005 (la dénomination « Roman Stoics » est expliquée aux p. 2-3) ; Radice 2008 (l'auteur, tout en montrant les particularités des stoïciens romains, qu'il appelle aussi « Neostoici », ne réfléchit pas sur cette dénomination) ; Salles 2014, 1278.

³⁷ Pour n'en donner que quelques exemples, Sénèque figure comme source dans la discussion sur les *officia* de Lipse 1604 et de Barth 1903, Épictète est pris en compte par du Vair 1606 et chez Bonhöffer 1894, et, quant à Marc Aurèle, il est évoqué par Tiedemann 1776 en relation à la présentation des *καθήκοντα* d'un individu envers les autres êtres humains.

³⁸ I. Hadot 2005, 181-186.

³⁹ Gill 2006a, 40-43.

⁴⁰ Isnardi Parente 1989, 2226. La citation complète en italien est : « [...] La teoria dei 'doveri sociali' fa toccare con mano l'avvenuto adattamento della figura del saggio stoico alle più modeste proporzioni della vita comune ». Ce processus s'explique, par exemple, en observant que Hiéroclès étend le concept d'amitié aux rapports conjugaux, fraternels et filiaux, tandis que les premiers stoïciens ne parlaient que d'amitié entre les sages. À ce sujet cf. Ramelli 2016, 161-164.

⁴¹ Reydam-Schils 2005.

Marc Aurèle à une conceptualisation particulière de la notion du τέλος, du rapport entre nature universelle et nature individuelle et, finalement, du fondement même de l'éthique. D'autre part, Liisa Tuomela, en considérant la théorie des stoïciens romains sur le rapport entre les vertus des hommes et celles des femmes, soutient que ces auteurs abordent différemment les questions d'ordre politique en comparaison avec leurs prédécesseurs⁴². Nous voyons clairement cela chez Musonius Rufus, qui, selon nombreuses études sur la pensée stoïcienne à l'égard du genre sexuel et du mariage, paraît avoir soutenu une position égalitaire qui n'était pas propre des stoïciens de l'époque hellénistique⁴³.

Dernièrement, plusieurs travaux soulignent que l'originalité des stoïciens romains au sujet de l'éthique pratique transparait dans leur manière personnelle de présenter les doctrines de l'école, soit pour soi-même, comme fait Marc Aurèle⁴⁴, soit pour des élèves, comme s'y emploie Épictète⁴⁵.

Mais l'originalité des stoïciens romains ne s'arrête pas là. Pour en donner d'autres exemples, les différences entre la gnoséologie de Sénèque et celle des stoïciens précédents sont remarquables, selon Brad Inwood⁴⁶, et le résultat de la confrontation que Bonhöffer effectue entre la psychologie d'Épictète et celle de la tradition stoïcienne est pareil⁴⁷. Ainsi, dans les écrits des Hiérocles, Ilaria Ramelli détecte la présence de doctrines ontologiques et cosmologiques étrangères à la Stoa⁴⁸.

Vu ce cadre critique, il faut également se demander si au sujet du καθῆκον les stoïciens romains ont une perspective qui ne coïncide pas avec celle que nous lisons dans le témoignage de Cicéron, de Diogène Laërce et de Stobée.

En effet, il y a des contributions qui soutiennent ou suggèrent cette thèse par rapport à Épictète, à Hiérocles et à Marc Aurèle. Cependant, ce qui manque dans la littérature critique est une comparaison riche et exhaustive entre les études de la notion de καθῆκον et celles qui portent sur la pensée des stoïciens romains. De nos jours, cette démarche concerne essentiellement des études sur des domaines conceptuellement proches à celui du καθῆκον, et qui donc examinent ce dernier à partir d'un autre thème. C'est le cas des travaux sur la position de Sénèque au sujet des bénéfiques⁴⁹ et de l'utilité des

⁴² Tuomela 2014.

⁴³ Cf. Favez 1933 ; Foucault 1984, 201-219 ; Hill 2001 ; Laurand 2001 ; Laurand 2014, 295-340 ; Wöhrle 2002.

⁴⁴ Cf. Asmis 1989 ; Karadimas 2003 ; Annas 2004 ; Gill 2007 ; Giavatto 2008 ; van Ackeren 2011.

⁴⁵ Cette thèse est au noyau de Colardeau 1903. Cette caractéristique de l'enseignement d'Épictète est liée au rapport qu'il entretient avec la tradition socratique : le philosophe considère surtout Socrate comme modèle dialectique et pédagogique. À ce sujet cf. K. Döring 1974, 70-77 ; Long 2000, 2002, 74-86, 2005 ; Gouinat 2001 ; Brennan 2009.

⁴⁶ Inwood 2005.

⁴⁷ Bonhöffer 1890, 118-119, 233-257, 259-261.

⁴⁸ Ramelli 2011, 562-564. D'autres aspects d'originalité partielle des stoïciens romains, notamment de Sénèque, dans des questions ontologiques sont discuté par Sedley 2005 et Salles 2014, 1283-1287 ; un autre point de divergence des stoïciens romains par rapport à la tradition précédente remarqué par Salles 2014, 1293-1297, et concernant Sénèque et Épictète, est leur approche instrumentale à la logique, un point observé déjà par Barnes 1997, 12-23, 62-70.

⁴⁹ Cf. notamment Li Causi 2012, 9-24 ; Griffin 2013, 20-29, 125-142, 164-168 ; Gloyn 2017, 111-132.

prescriptions⁵⁰, des contributions qui concernent les questions de genre⁵¹ et d'éthique familiale⁵² auxquelles Musonius Rufus se confronte, et des contributions dédiées à la conceptualisation des indifférents de Marc Aurèle et à sa doctrine de l'action⁵³. Par ailleurs, même si la conceptualisation du καθῆκον d'Épictète, celle de Hiéroclès et celle de Marc Aurèle font l'objet de plusieurs études, aucune de celles-ci n'approfondit suffisamment la pensée des stoïciens romains sur le καθῆκον, soit parce qu'elles essaient d'enfermer les idées d'un de ces auteurs dans l'ordre conceptuel de la tradition stoïcienne précédente⁵⁴, soit parce que, bien qu'elles reconnaissent le cadre spéculatif de ces philosophes, elles se concentrent seulement sur quelques aspects de leur réflexion sur le καθῆκον⁵⁵, soit parce que, en voulant également embrasser leur pensée globale à ce sujet, ces études se révèlent trop génériques⁵⁶, soit parce qu'elles ne se soucient pas d'établir une confrontation entre les diverses théories des stoïciens romains sur καθῆκον⁵⁷.

De cette révision de la littérature secondaire sur le καθῆκον et sur le traitement de cette notion par les stoïciens romains s'ensuit l'urgence d'une étude dédiée au καθῆκον / *officium* dans la pensée des stoïciens romains. Nous avons conçu cette thèse justement pour apporter une humble contribution à ce champ de recherche.

Cet état de l'art sur les études du καθῆκον chez les stoïciens romains est fort compréhensible. En effet, chez presque aucun de ces philosophes – à l'exception d'Épictète – nous repérons une réflexion thématique centrée sur cette notion, et par conséquent les écrits sur leur pensée ne se présentent pas comme des témoignages privilégiés d'une doctrine des καθήκοντα. Cependant, nous parviendrons à surmonter cette difficulté à l'aide d'une méthodologie adaptée à chacun de ces philosophes, que nous exposerons au moment de nous concentrer sur chacun d'entre eux. Pourtant, nous pouvons déjà dire que ces différents procédés herméneutiques ont un point en commun : l'analyse de l'ensemble des termes et des syntagmes associés aux occurrences de καθήκω ou *officium* dans les sources de chaque stoïcien romain, ainsi que l'analyse des termes et des syntagmes dont nous découvrirons les liens conceptuels avec le καθῆκον par la lecture des œuvres sur sa conceptualisation par les stoïciens de la période pré-impériale. Nous prendrons également en compte la configuration du discours dans lequel la réflexion, explicite ou non, des stoïciens romains sur le καθῆκον ou l'*officium* se développe.

⁵⁰ Cf. Bellincioni 1978 ; Bellincioni 1979 ; Kidd 1978 ; Mitsis 1993 ; Inwood 1999 ; Ioppolo 2000 ; Schafer 2009.

⁵¹ Cf. Houser 1997, 158-196 ; Nussbaum 2002 ; Reydams-Schils 2005, 147-159 ; Tuomela 2014, 67-81.

⁵² Cf. Laurand 2014, 315-340.

⁵³ Cf. P. Hadot 1992, 303-306 ; Gourinat 2012a, 424-425.

⁵⁴ Cf. Bonhöffer 1894, 198-207 ; Long 2002, 231-244 ; B. Johnson 2014, 43-61.

⁵⁵ Cf. Ramelli 2011 ; 2016 ; Veillard 2016.

⁵⁶ Cf. Philippson 1933 ; Isnardi Parente 1989, 2215-2216 ; Long 2002, 231-244 ; van Ackeren 2011, 680-687.

⁵⁷ Ceci est une caractéristique dont notamment les études de Philippson et de Ramelli, parmi celles citées dans les notes précédentes, sont partiellement dépourvues.

Chapitre 2 – Usages pré-stoïciens et extra-philosophiques du lexique lié au καθῆκον / officium dans la littérature de langue grecque et latine de l'Antiquité classique

La section qui suit contient une analyse historico-linguistique du verbe grec καθήκω et du substantif latin *officium*. Elle se déroule en deux temps parallèles, chacun dédié à l'étude d'un des deux mots : en partant des hypothèses étymologiques les plus convaincantes proposées par les linguistes, nous parcourons leurs emplois dans l'œuvre d'environ soixante parmi les auteurs grecs et romains les plus éminents de l'Antiquité classique⁵⁸. Cet examen constitue une condition incontournable à toute réflexion sur la traduction latine de καθῆκον (dans le sens stoïcien du terme) par *officium* et à l'enquête sur la théorie de la notion stoïcienne de καθῆκον / *officium*.

0.2.1 Καθήκω, καθῆκον, καθηκόντως

Pierre Chantraine, dans son *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, et, plus récemment, Robert Beekes et Lucien van Beek, dans leur *Etymological dictionary of Greek*, mentionnent le verbe καθήκω, dont καθῆκον est le nominatif singulier neutre du participe présent, *sub voce* ἦκω, qui premièrement signifie « être venu »⁵⁹. D'après cette hypothèse étymologique très convaincante, καθήκω résulte de l'adjonction au verbe ἦκω du préfixe κατα-, qui potentiellement lui donne toutes les significations correspondant à celles de la proposition κατά, c'est-à-dire « descendre », « s'étendre d'un lieu en haut jusqu'à un lieu en bas », « concerner », « toucher quelqu'un ou quelque chose », « appartenir à quelqu'un », « être dû à ou par quelqu'un », « convenir », « être conforme à ou adéquat pour quelqu'un ou quelque chose », pour ne signaler que quelques sens dérivés des quatre sens les plus fréquents de la proposition κατά, « envers le bas », « à propos de », « de manière distributive » et « en conformité avec ».

Nous retrouvons ces acceptions de καθήκω dans ses occurrences dans la littérature grecque de l'âge classique, où il est attesté à partir de la moitié du V^e siècle av. J.-C. Καθήκω apparaît une fois dans le *corpus* d'Eschyle et de Sophocle, respectivement au sens de « descendre »⁶⁰ et de « être

⁵⁸ Pour une brève analyse de καθήκω et *officium*, qui cependant n'est pas conduite dans une perspective diachronique, cf. Pohlenz 1934 (tr. it. 1970), 31-34 ; Tsekourakis 1974, 43-45 ; Dyck 1996, 4-6. Chez Visnjic 2021, 141-151 nous trouvons un examen plus soigneux de plusieurs occurrences de καθήκω et τὸ καθῆκον substantivé dans la littérature grecque précédant la fondation du Portique. Visnjic tend à prouver que, dans la plupart des emplois de ce lexique dans cette littérature, ce réseau sémantique « goes beyond a mere sense of appropriateness, indicating something required, prescribed, or ordained ». Comme nous le verrons par notre examen, la thèse de Visnjic s'avère fondée. Cependant, il est important de souligner que, dans la littérature grecque de la période classique, la signification la plus diffusée de καθήκω est celle topographique, et souvent ce terme signifie aussi « être approprié ».

⁵⁹ Chantraine 1968-1980, t. II, 409 ; Beekes, van Beek 2010, vol. I, 513. Nous verrons par la suite l'étymologie plutôt fantaisiste de καθῆκον proposée par Zénon : voir *infra* première partie, chapitre 2 § 2.3.

⁶⁰ Aesch., *Cho.* 455.

adéquat pour quelque chose »⁶¹. Mais les occurrences de καθήκω sont beaucoup plus fréquentes dans la littérature en prose du V^e-IV^e siècle av. J.-C., notamment dans les œuvres historiques, telles que celles de Thucydide et de Xénophon, les textes logographiques, par exemple ceux de Lysias, d'Eschine et de Démosthène, les écrits philosophiques, comme ceux d'Aristote et de Théophraste⁶², et certains traités médicaux qui composent le *corpus Hippocraticum*. Ici καθήκω est attesté dans les différents sens de

a) « s'étendre », dit de quelque chose qui s'allonge d'un point (ἀπό⁶³ ou ἔκ⁶⁴ τινος) à un autre (μέχρι τινος⁶⁵ ou ἐπί τινα⁶⁶) ou en direction d'un autre (εἰς⁶⁷, ἐς⁶⁸, πρὸς⁶⁹ ou ὑπό τινα⁷⁰), notamment dans le cas d'une extension qui se déroule de haut en bas (κάτω⁷¹) – par exemple celle d'une montagne qui descend jusqu'à la mer ou d'un vaisseau sanguin qui part du cœur et se déploie vers la partie inférieure du corps – et éventuellement avec la spécification du lieu à travers lequel (διὰ τινος⁷²) ou le long duquel (παρά τινα⁷³) l'extension se déroule.

b) « être adéquat », dit premièrement – mais pas seulement⁷⁴ – d'une conjoncture temporelle (ἡμέρα⁷⁵ καιρός⁷⁶, χρόνος⁷⁷, ὥρα⁷⁸) qui, de quelque façon, est opportune pour (τινι ou πρὸς τινα) l'accomplissement d'une activité, par exemple, parce qu'on a préalablement établi de l'accomplir en ce moment ou parce que ce dernier crée une situation favorable à l'accomplissement de ladite activité.

c) « falloir », dit d'une activité dont l'accomplissement est imposé à quelqu'un (τινι ou ἐπί τινα) par (ἔκ τινος) une loi ou par une convention sociale⁷⁹.

⁶¹ Soph., *OT* 75.

⁶² D. L., III.24 attribuée à Platon une phrase où τὸ καθήκον substantivé est présent avec un sens proche de celui de la notion stoïcienne de καθήκον, ce qui rend très plausible, comme suppose Visnjic 2021, 7-8, que cette affirmation ne soit pas authentique, au moins pour ce qui concerne l'emploi de καθήκον, qui n'apparaît jamais dans le *corpus* platonicien.

⁶³ Hippoc., *Anat.* 1, *Carn.* 4, 17 ; Xen., *An.* III 4.24.

⁶⁴ Xen., *Hell.* V 4.17.

⁶⁵ Thuc., II 99.4 ; Arist., *Hist. an.* IX.630a27.

⁶⁶ Thuc., II 27.2, 97.1 ; Xen., *An.* IV 3.11, *Hell.* V 4.17, VI 2.9, *Mem.* III 5.25 ; Arist. *Hist. an.* III.512a17, IX.630a35.

⁶⁷ Xen., *An.* I 4.4, VI 4.3 ; Arist., *Hist. An.* I.495a31, 497a18, II.503a20.

⁶⁸ Hippoc., *Anat.* 1, *Carn.* 17, *Morb. sacr.* 3.

⁶⁹ Thuc., III 96.3 ; Arist., *Hist. an.* II.508b31.

⁷⁰ Hippoc., *Oss.* 12.

⁷¹ Arist., *Hist. an.* II.503a16. Cf. aussi Theophr., *Hist. pl.* I 7.1, où cette idée est exprimée avec un usage absolu de καθήκω.

⁷² Hippoc., *Carn.* 17, *Oss.* 12.

⁷³ Thuc., II 99.4.

⁷⁴ Hippoc., *Decent.* 10 ; Arist., *Ath. pol.* 53.5, *Eth. Eud.* VIII.1249b9, *Hist. an.* III.510a31 ; Theophr., *Lap.* 17. Cf. Dem., *Ep.* III.31, où apparaît le syntagme μοῖρα καθήκουσα, qui signifie le destin fixé pour une personne par les dieux.

⁷⁵ Dem., *Aristoc.* 68, *Macart.* 67, *Neair.* 80.

⁷⁶ Arist., *Hist. an.* VI.573a30.

⁷⁷ Aeschin., *In Ctes.* 126 ; Arist., *Hist. an.* VII.585a18 ; Dem., *Phil.* I.35.

⁷⁸ Arist., *Hist. an.* VI.568a17 ; Theophr., *Caus. pl.* I 12.6,9.

⁷⁹ Xen., *An.* I 9.7, *Cyr.* I 2.5, VIII 1.8,20 ; Lys., *Evan.* 12 ; Dem., *Phil.* IV.37, *Falsa leg.* 185, *Exord.* 13.2.

d) « arriver » métaphoriquement, dit d'un temps ou d'un événement planifié dans le passé qui a lieu⁸⁰, ou bien de quelque chose qui parvient à quelqu'un, tel que la parole dans une conversation⁸¹.

e) « concerner », dans le sens où un discours touche (πρός τινα) un certain sujet⁸².

Après cette enquête sémantique des emplois de καθήκω, nous concluons d'abord que ce verbe était surtout utilisé pour désigner un mouvement ou une extension géographique ou physiologique vers le bas ou encore le fait qu'un certain temps est approprié à quelque chose, cette dernière signification étant souvent associée au syntagme καθήκων χρόνος. Ceci conduit à une seconde remarque : bien que le participe présent de καθήκω ait beaucoup d'occurrences dans les écrits de cette période, il est presque toujours attaché à un substantif et n'est pas substantivé. Nous ne comptons que cinq occurrences de καθήκων *qua* participe substantivé, une chez Xénophon (*Cyr.* I 2.5), deux chez Démosthène (*Phil.* IV.37, *Exord.* 14.3), et autant chez Théophraste (*Caus. pl.* I 10.7, *Lap.* 17). Chez Xénophon et Démosthène τὰ καθήκοντα sont des devoirs civiques, c'est-à-dire des activités que les citoyens d'une communauté politique ou les membres d'une classe sociale découpée d'après un certain critère (l'âge par exemple) doivent accomplir en raison d'une loi ou par respect envers une tradition. Au contraire, chez Théophraste καθήκων signifie soit un organisme végétal 'correspondant' à une certaine période de l'année, c'est-à-dire qui, d'après sa nature spécifique, germe et donne des fruits durant une certaine saison qui lui est appropriée (ὄρα οικεῖα), soit la proportion convenable (conforme aux conventions) des différents métaux composant une monnaie.

Cette situation semble changer – la prudence est de mise devant la pénurie de témoignages – depuis la seconde moitié du IV^e siècle av. J.-C., quelques décennies avant le *floruit* de Zénon. Nous venons de voir que, dans son œuvre, Théophraste, par deux fois au moins, fait un usage substantivé de καθήκων en lui donnant le sens de « ce qui correspond » ou « est convenable par rapport à quelque chose », un sens impliqué de quelque façon dans la notion stoïcienne de καθήκων. De même, d'après le témoignage de Diogène Laërce (X.113), dans la *Lettre à Pythoclès*, Épicure aurait employé – c'est la première attestation connue – l'adverbe καθηκόντως, formé à partir du participe présent de καθήκω adjectivé, la construction καθηκόν ἐστὶ τινι suivie d'une proposition infinitive (§ 114), respectivement au sens de « de façon convenable » et « il est convenable pour quelqu'un » de faire quelque chose. Dans les deux cas, Épicure veut dire que soutenir une certaine thèse est raisonnable (ou pas), dans la mesure où elle résulte (ou non) d'un examen de l'état des choses qui en constitue l'objet. Parallèlement, dans la *Lettre à Ménécée* (§ 130), nous trouvons une occurrence impersonnelle de

⁸⁰ Xen., *Hell.* IV 7.2 ; Arist., *Hist. an.* VIII.591a8.

⁸¹ Aesch., *Falsa leg.* 25, 34.

⁸² Arist., *Ath. pol.* 16.10.

καθήκει suivi d'une proposition infinitive signifiant qu'« il est convenable », c'est-à-dire raisonnable, dans la perspective épicurienne, d'agir d'une certaine manière. Bien que, selon une chronologie basée sur la comparaison des sources, il semble qu'Épicure fût d'environ dix ans l'aîné de Zénon⁸³, les deux lettres mentionnées sont probablement des écrits tardifs⁸⁴. C'est pourquoi, nous pouvons supposer que l'usage, apparemment non technique, de καθήκω et de καθηκόντως par Épicure dans ces écrits reflète l'influence de la conceptualisation zénonienne de καθήκων⁸⁵.

À partir II^e siècle av. J.-C., les occurrences de καθήκω aux sens de « être adéquat », « falloir » et « être en accord avec la vertu », de καθηκόντως dans les sens de « adéquatement », « en conformité au devoir » ou « correctement » et l'usage substantivé de καθήκων dans ces mêmes sens deviennent beaucoup plus fréquents dans la littérature grecque. Probablement, cela s'ensuit de l'emploi de la préposition κατά dans la littérature philosophique au sens de « conformément à »⁸⁶, mais il s'agit peut-être également d'une 'réverbération' culturelle de la conceptualisation stoïcienne du καθήκων.

Ceci pourrait bien être le cas de Polybe, à propos duquel plusieurs chercheurs émettent l'hypothèse qu'il eut un rapport personnel avec le stoïcien Panétius⁸⁷. Les *Histoires* de Polybe constituent justement une des deux œuvres les plus importantes du II^e siècle av. J.-C. qui témoignent des tendances mentionnées. De prime abord, si parfois καθήκω garde sa référence topographique parmi ses innombrables occurrences⁸⁸, il est énormément plus fréquent avec les significations de

a) « falloir », c'est-à-dire imposer à quelqu'un (τινι) d'accomplir une certaine activité en raison de son occupation professionnelle⁸⁹, de son rôle public (dans l'administration de l'État ou dans sa défense militaire⁹⁰), ou parce que l'accomplissement de cette activité est réglé par (ἐκ τινος) une loi⁹¹,

⁸³ Cf. Dorandi 1999, 37-39, 43-44.

⁸⁴ Dans la *Lettre à Pythoclès*, Épicure affirme résumer ses doctrines physiques (D. L., X.84-85) et, dans celle à *Ménécée*, il fait référence à la vieillesse et à ses discussions précédentes avec le destinataire de la lettre (§§ 122-123).

⁸⁵ Nous ignorons si Épicure faisait usage de καθήκω et de καθηκόντως dans ses écrits antérieurs au *floruit* de Zénon, y compris ses ouvrages de physique et d'éthique dont le contenu est présenté de manière synthétique dans les deux lettres citées. Cependant, puisqu'à première vue les occurrences de ces termes dans ces contextes n'ont pas un sens technique, il est possible qu'Épicure ne les employait pas dans ses écrits précédents et les introduisit dans ces lettres, lorsqu'il engagea une polémique avec Zénon pour revendiquer que le véritable « convenable » est la doctrine du Jardin et pas celle du Portique. Mais il n'est pas non plus invraisemblable que l'emploi non technique de καθήκω et de καθηκόντως par Épicure dans ces textes relève d'un usage diffusé de ce lexique dans la littérature grecque, ce que les occurrences de καθήκω dans l'œuvre de Théophraste confirment pour leur part.

⁸⁶ Nous remercions M. Marwan Rashed d'avoir attiré notre attention sur cet élément.

⁸⁷ Cf. Pohlenz 1959 (tr. it. 1967), vol. I, 389-392 ; Isnardi Parente 1993, 129 et les ouvrages critiques mentionnés par les deux auteurs.

⁸⁸ II 71.9, III 17.2, IV 45.1, V 44.6,9, 59.6, XXXIV 7.12.

⁸⁹ II 61.1, III 21.9, 58.3, IV 24.2, X 21.2, XII 7.3, XVI 22a.3, XXIX 12.7, XXXVIII 4.2.

⁹⁰ II 8.9, 12.5, III 111.5, IV 24.4, V 26.3, VI 12.4, 33.9, 35.9, 51.2, XVI 14.3, XVIII 1.12, XXI 42.3, XXVIII 21.3, XXIX 9.12, XXX 6.3, XXXV 4.5, XXXIX 6.4. Cf. les occurrences de καθηκόντως dans IV 35.10, V 9.6 avec le sens de « d'après ce qui est demandé par un bureau public ».

⁹¹ VI 56.2,14, XVIII 33.3, XXI 19.6, 24.11, XXXVI 9.9, 11.2. Cf. l'occurrence de καθηκόντως dans XV 20.7 avec la signification « de manière conforme aux lois ».

un contrat privé⁹², un pacte⁹³, une étiquette diplomatique⁹⁴, l'ordre d'un magistrat⁹⁵, une convention sociale⁹⁶ et ainsi de suite⁹⁷.

b) « être adéquat » à quelque chose (τινι), tel qu'un temps propice pour (πρός τινα) l'accomplissement de quelque activité⁹⁸, ou bien une activité appropriée pour répondre aux besoins de quelqu'un qui se trouve dans une certaine situation⁹⁹, par exemple parce qu'elle constituerait une réaction proportionnée au comportement de quelqu'un d'autre¹⁰⁰ ou elle permettrait à l'agent d'être cohérent dans sa conduite.

c) « être en accord avec la vertu », c'est-à-dire agir en respectant sa propre intégrité morale, son honneur ou le décorum. Cette acception de καθήκω se dit donc surtout d'actions qui ont une utilité sociale, à savoir des actions justes ou philanthropiques¹⁰¹.

d) « appartenir » à quelqu'un (τινι), dit par exemple, mais pas seulement¹⁰², d'un rôle politique ou plus en général d'un pouvoir que l'on pense qu'il revient de droit à quelqu'un¹⁰³.

Ajouté à cela, Polybe emploie fréquemment καθήκων comme participe substantivé, dans le sens d'« activité qu'il faut accomplir »¹⁰⁴, « activité convenable dans une certaine circonstance »¹⁰⁵, « action vertueuse »¹⁰⁶ et « chose appartenant de droit à quelqu'un »¹⁰⁷, sens qui correspondent à tous les usages de καθήκω que nous venons de présenter.

Une situation semblable apparaît dans une autre œuvre composée entre le III^e et le II^e siècle av. J.-C. en Égypte, probablement au sein de la communauté juive d'Alexandrie : la Bible grecque des Septante, comprenant une traduction du Tanakh auquel ont été ajoutés des livres apocryphes ou

⁹² I 66.11, IV 74.3.

⁹³ IV 30.4, V 62.7, XXI 23.12.

⁹⁴ XVIII 1.11, XXVIII 12.9, XXX 23.4, XXXVIII 7.3.

⁹⁵ X 22.9.

⁹⁶ XXI 29.12, XXII 20.4.

⁹⁷ Nous pouvons classer sous cet usage de καθήκω les occurrences en IV 15.8, XXXVIII 15.2, où ce qui καθήκει renvoie est un organe politique dont l'institution et la fonction sont régulées par des lois ou bien par des conventions sociales.

⁹⁸ IV 7.10, V 30.7, VI 37.6, 40.13.

⁹⁹ I 1.3, II 48.1, III 85.10, IV 5.9, V 35.1,4, XI 31.8, XII 11.7, XV 36.3,10, XVIII 23.5, 27.4, 33.8, XXIV 8.2, XXVII 15.4, XXXI 24.4. Cf. l'occurrence de καθηκόντως dans XVI 23.4 avec la signification de « de façon adéquate aux circonstances ».

¹⁰⁰ III 78.3, V 90.4, XIV 3.2.

¹⁰¹ II 61.12, III 15.9, V 106.8, VI 6.7, VIII 11.8, XII 7.1, 14.7, XV 23.5, XX 10.7, XXI 18.6, 22.11, XXVII 20.3, XXVIII 7.12, XXX 7.8, 20.5, XXXI 10.8, XXXVIII 1.8, 4.7. Cf. l'occurrence de καθηκόντως dans II 56.13, avec la signification de « de manière vertueuse ».

¹⁰² I 6.6, VI 34.12, XVIII 54.7.

¹⁰³ II 61.12, III 15.9, IV 14.3, V 67.5, 106.8, VI 6.7, VIII 11.8, XII 7.1, 14.7, XV 23.5, XXI 18.6, 22.11, XXVII 20.3, XXVIII 7.12, XXX 7.8, 20.5, XXXI 10.8, XXXVIII 1.8, 4.7.

¹⁰⁴ I 66.11, IV 30.4, 74.3, V 26.3, 62.7, VI 51.2, 56.2,14, XII 7.3, XVI 14.3, XVIII 33.3, XXI 19.6, 23.12, 42.3, XXVIII 21.3, XXIX 9.12, XXX 6.3, XXXIII 6.4, XXXV 44.5, XXXVIII 4.2, 7.3, XXXIX 6.4.

¹⁰⁵ IV 5.9, V 90.4, XII 11.7, XV 36.3,10, XXIV 8.2, XXXI 24.4.

¹⁰⁶ III 15.9, V 106.8, VI 6.7, VIII 11.8, XII 7.1, 14.7, XV 23.5, XX 10.7, XXI 18.6, 22.11, XXVII 20.3, XXVIII 7.12, XXX 7.8, XXXI 10.8, XXXVIII 1.8.

¹⁰⁷ V 67.5, XXXIII 6.4.

deutérocannoniques (traduits eux aussi de l'hébreu ou rédigés directement en grec)¹⁰⁸. Le verbe καθήκω y apparaît une trentaine de fois¹⁰⁹ avec les significations de

a) « falloir », dans le sens où l'accomplissement d'une activité par quelqu'un (τινι) est fixé par l'usage¹¹⁰, la religion¹¹¹, par une convention sociale ou une loi¹¹², ou bien une activité est imposée à quelqu'un en raison de son métier¹¹³.

b) « appartenir », dit d'une chose considérée comme étant de droit pour quelqu'un (τινι)¹¹⁴.

c) « être adéquat », dit d'un élément quantitativement proportionné à quelque chose d'autre (τινι ou κατά τινα)¹¹⁵, ou bien dit d'une activité dont l'accomplissement est jugé sensé dans une certaine situation¹¹⁶.

d) « être en accord avec la vertu », dit d'une activité qu'il faut que quelqu'un accomplisse en raison de la nature morale de l'activité¹¹⁷.

Parmi les six occurrences de καθήκων en tant que participe substantivé, dans deux contextes il exprime une activité par sa qualité religieuse¹¹⁸, dans un autre contexte il signifie un devoir imposé par une loi¹¹⁹, et dans les deux autres contextes il indique quelque chose, une quantité ou une activité, proportionnée par rapport à quelque chose d'autre¹²⁰.

Sans entrer dans les détails des difficultés liées à la traduction de l'hébreu en grec¹²¹, il faut remarquer qu'une confrontation entre le texte massorétique et celui de la *Septante* révèle que καθήκω est employé pour traduire des expressions en hébreu qui sont parfois fort divergentes. Cependant, dans cinq cas, où il signifie « être imposé par la loi » ou « par l'usage »¹²², ou bien « appartenir de

¹⁰⁸ Pour un aperçu sur le débat critique concernant les raisons, les auteurs, les lieux et les dates de composition de la *Septante* cf. Dorival 1988 ; Joosten 2012b ; Kreuzer 2015.

¹⁰⁹ Les variantes dans les manuscrits de la *Septante*, tout comme les révisions subies par le texte originel en fonction de son adéquation au texte massorétique, établi environ au I^{er} siècle av. J.-C., n'affectent pas les occurrences de καθήκω.

¹¹⁰ *Gen.* 19.31.

¹¹¹ *Exod.* 36.1, *Macc.* II 6.4, III 4.16.

¹¹² *Lev.* 5.10, 9.16, *Reg.* I 2.16, *Esd.* 3.4, *Jdt.* 11.13, *Macc.* I 12.11, II 6.21, 11.36, 14.31, III 1.11.

¹¹³ *Exod.* 5.19, *Macc.* II 2.30.

¹¹⁴ *Deut.* 21.17, *Tob.* 1.8, 6.13, 7.10, *Macc.* I 10.36, *Hos.* 2.7, *Ezek.* 21.27.

¹¹⁵ *Exod.* 5.13, 16.21, *Macc.* I 10.39.

¹¹⁶ *Macc.* II 4.19.

¹¹⁷ *Sir.* 10.23.

¹¹⁸ *Exod.* 36.1, *Macc.* II 6.4, III 4.16.

¹¹⁹ *Macc.* II 6.21.

¹²⁰ *Exod.* 5.19, 16.21.

¹²¹ À ce propos et, plus généralement, sur la langue grecque de la *Septante* et son rapport avec le texte massorétique cf. Pernot 1929 ; Harl 1988 ; Munnich 1988 ; Tov 1999a ; 1999b ; 1999c ; 1999d ; Joosten 2011a ; 2011b ; 2012a.

¹²² *Lev.* 5.10, 9.16, *Esd.* 3.4.

droit » à quelqu'un¹²³, il traduit la même expression : « [il est] *mišpát* » (משפּט) ¹²⁴. Le mot *mišpát* (originellement « activité de juge ») désigne tout ce que l'autorité judiciaire effectue (*šapat*, שפּט, « juger ») pendant un procès. Dans l'hébreu biblique, il finit par signifier une coutume, un droit coutumier ou bien une loi¹²⁵. Si les traducteurs de la *Septante* ont vu cette correspondance conceptuelle entre ce qui καθήκει et un *mišpát*, cela pourrait indiquer que, au moins au II^e siècle av. J.-C., καθήκω était employé premièrement au sens de « falloir ».

Les occurrences de καθήκω dans les siècles suivants, quand son usage se diffuse davantage hors de la littérature stoïcienne, confirment partiellement ces tendances. En effet, d'une part, « descendre » (ou « s'étendre », notamment vers le bas), demeure largement la signification la plus répandue, d'où la présence dudit verbe dans les ouvrages géographiques¹²⁶, tels que ceux de Strabon et de Pausanias, et dans les ouvrages historiques¹²⁷, comme ceux de Flavius Josèphe, de Plutarque, d'Arrien et de Dion Cassius. Nous le retrouvons encore dans les œuvres médicales, à savoir le *corpus* de Galien, où καθήκω est régulièrement associé à l'extension des vaisseaux corporels, à l'instar du *corpus Hippocraticum*¹²⁸. Nous pouvons faire une réflexion similaire sur le sens métaphorique « arriver » de καθήκω, dit d'un événement qui a lieu¹²⁹ ou d'une charge politique qui passe d'une personne à une autre (εἰς ou ἐξ τινα)¹³⁰. Cette signification se remarque souvent dans les ouvrages géographiques et historiques de cette période, par exemple chez Diodore de Sicile, chez Denys d'Halicarnasse, chez Strabon, chez Plutarque et chez Pausanias¹³¹.

¹²³ Deut. 21.17, Ezek. 21.27.

¹²⁴ Cette découverte représente une nouveauté par rapport à la brève étude des occurrences de καθήκω dans la *Septante* de Visnjic 2021, 146 : celui-ci saisit que, dans la *Septante*, καθήκω « seems to be frequently used in phrases that mention custom, law, or ordinance ».

¹²⁵ Cf. l'entrée משפּט dans Brown, Driver, Briggs 1906, 1048-1049 et aussi les études sur le langage judiciaire dans l'Ancien Testament de van Ploeg 1943, 1950.

¹²⁶ Str., II 1.5,34,40, 4.8, 5.32, III 2.3, IV 1.1,3, 6.8, V 1.3, VI 2.1, VII 3.8, 5.1,4,11, 7.5, VIIa 1.5-6,13, VIII 1.3, 3.10,18, 4.5, 7.5, 8.3, IX 1.24, 3.1,17, 5.9, XI 1.7, XII 3.39, 7.2, 8.12, XIII 1.2,5, 2.4, XIV 1.45, 3.8, 5.18, XV 3.4, XVI 2.11, 1.30, 3.14, 4.2, XVII 1.4,30,32, 3.14 ; Paus., I 19.6, 29.1, II 1.5, 29.3, 37.1, 38.4, III 20.7, V 5.3, 16.3, VII 1.1, 27.2, VIII 1.3, 14.2-3, 19.4, 26.1, 31.2, 32.3, IX 39.10, X 1.2, 13.1.

¹²⁷ Joseph., *AJ* I.221,239, V.81,84,86, VI.140, *BJ* V.140, 147 ; Plut., *Ant.* LXI.5, *Cam.* XVI.1, *Mar.* XI.5, *Pomp.* XXXIV.1, XXXV.4, *Sol.* XXX.1. Arr., *Anab.* I 27.6, III 23.1, IV 15.4, V 5.4, *Peripl. M. Eux.* XXIV.4 ; Cass. Dio, XXXIX 1.2, 46.2, LIX 29.2, LXXIV 7.2, 14.5. Mais cf. aussi Philo, *Mundi opif.* 33 ; Aristid., *Or.* XIII.187 ; Lucian., *Bacch.* 6, *Dial. mar.* VI.1, *Merc. cond.* 34, *Pisc.* 47, *Ver. hist.* I.9 ; Ath., XI.49. Dans Plut., *De fac.* et *X orat.* 834c ; Arr., *Anab.* I 11.8 ; Paus., X 10.5 ; Aristid., *Or.* X.74, où καθήκω est dit de quelqu'un qui « descende » d'une lignée.

¹²⁸ Les occurrences de καθήκω en ce sens dans l'œuvre de Galien sont innombrables : cf. par exemple *De loc. aff.* 52, 59, 169, 179, 205, 218-219, 312, 341, 398, 427, 429, 437, *Nat. fac.* 192, 197-198, 200, 205, *PHP* II 4.34,39, 8.35, IV 5.27,40, VI 3.17,24,41, 6.44, VII 3.31, 5.28, 8.3, VIII 1.27, 8.7 ; cf. aussi Alex. Aphr., *In Sens.* 41.5.

¹²⁹ Dion. Hal., *Ant. Rom.* II 5.1, VIII 90.1, IX 59.3, X 5.2, XI 57.1, VII 68.1, VIII 3.1, 87.1, IX 44.3, 50.7, X 47.6, 48.4, XI 56.4 ; Plut., *Alc.* XVIII.5, *Caes.* IX.7, *Demetr.* XXV.2, XL.7, *Fab.* XVIII.2, *Pomp.* XXXIV.2, *Rom.* III.2, *Thes.* XVII.1 ; cf. aussi Plut., *Mul. vir.* 254c.

¹³⁰ Diod. Sic., XII 15.3, XVIII 56.2 ; Str. X 4.19 ; Paus., IX 5.13.

¹³¹ Cf. aussi Dion. Hal., *Rom. Ant.* VI 68.1, 69.1, VII 21.4, où καθήκω désigne la parole qui passe à un individu (εἰς ou ἐπί τινα) pendant une conversation, et Plut., *Alc.* II.3, où ce qui καθήκει est l'ensemble des activités qu'un joueur peut accomplir pendant son tour.

D'autre part, trois significations du terme apparaissent chez les auteurs nommés¹³² :

a) « falloir », dit d'un acte qui doit être accompli par quelqu'un (τινι) en raison (ἕκ τινος) d'une loi ou d'un ordre¹³³, d'un pacte¹³⁴, d'une convention¹³⁵, d'un contrat privé¹³⁶, d'un rite religieux¹³⁷ ou d'un projet¹³⁸. Dans ce sens καθήκω peut renvoyer aussi à une activité qui est due par quelqu'un en raison de son état civil¹³⁹, de son rôle social¹⁴⁰, de sa profession¹⁴¹, ou alors est due par quelqu'un à quelqu'un d'autre (εἰς ou πρὸς τινα) en raison de leur rapport social, par exemple un lien d'amitié, de parenté ou d'hospitalité¹⁴².

b) « être adéquat », dit par exemple d'une activité accomplie de manière opportune selon (τινι ou ἐπί τινι ou εἰς ou πρὸς τινα) les circonstances¹⁴³, les caractéristiques, la santé ou les intérêts de l'agent¹⁴⁴. Dans ce sens καθήκω peut aussi désigner ce qui fait l'objet de l'activité¹⁴⁵ (d'où parfois la

¹³² Peu fréquentes, mais attestées au moins une fois, sont les significations « appartenir », dit d'un honneur dû à quelqu'un (τινι) – cf. Philo, *Sacr.* 20 ; Aristid., *Or.* III.21 ; Cass. Dio, XLIV 53.1. Cf. Paus., I 9.3, où apparaît le syntagme μοῖρα καθήκουσα, qui signifie le destin appartenant à quelqu'un, au sens de fixé pour une personne par les dieux –, et « concerner », dit d'un discours touchant un thème (ἕξ τινος) – cf. Paus., IX 2.4 –.

¹³³ Dion. Hal., *Ant. Rom.* XI 60.5 ; Plut., *Sol.* XXIV.5, *An seni* 791c ; Cass. Dio, III 13.4, XXXIX 30.3, XL 51.2, XLI 26.2, LIV 15.6, LXXVIII 21.5 ; Sext. Emp., *Math.* II.11-12. Cf. l'occurrence de καθηκόντως dans Origen., *C. Cels.* V.36 avec la signification de « en obéissance aux lois ».

¹³⁴ Diod. Sic., XIV 9.8.

¹³⁵ Diod. Sic., XI 48.6, XXXVII 19.2, XIX 8.2 ; Cass. Dio, XL 62.1, XLVIII 4.4, LV 2.2, LVIII 21.2, 23.1 ; Ath., VII.50. Cf. l'occurrence de καθηκόντως dans Plut., *Virt. mor.* 448e avec la signification de « de manière conforme aux conventions sociales ».

¹³⁶ Lucian., *Patr. enc.* 7.

¹³⁷ Diod. Sic., I 23.5 ; Diog. Hal., *Ant. Rom.* II 22.1 ; Joseph., *AJ* XII.260, XIII.66 ; Paus., I 5.4 ; Aristid., *Or.* XIII.108 ; Clem. Al., *Paed.* I.13 101.2 ; Cass. Dio, LIX 24.4 ; Origen., *In Ev. Jo.* V 1.1, *In Ev. Matt.* XVI.8 ; Porph., *Ad Il.* VI.116. Cf. l'occurrence de καθηκόντως dans Origen., *C. Cels.* III.25,77 avec la signification de « comme il est demandé par le dieu ».

¹³⁸ Diod. Sic., I 70.3.

¹³⁹ Diod. Sic., I 79.3 ; Dion. Hal., *Rom. Ant.* VI 71.3, XX 13.3 ; Plut., *Aud.* 44a ; Cass. Dio, VII 25.7, XXXVIII 25.2, LXXIV 5.7 ; Origen., *In Je.* XIV.4, *Or.* XXVIII.1.

Porph., *Sent.* XXXII.

¹⁴⁰ Cass. Dio, LIV 36.4 ; Origen., *In Ev. Jo.* XXVIII 4.26,28,30-31, 5.36. Cf. Les occurrences de καθηκόντως dans Origen., *In Ev. Jo.* XXVIII 4.32-33, 5.36 avec la signification de « comme il est demandé par le rôle social de l'agent ».

¹⁴¹ Diod. Sic., II 38.3 ; *Subl.* I.2 ; Plut., *Princ. iner.* 779e ; Gal., *PHP* V 2.23 ; Lucian., *Merc. cond.* 31 ; Cass. Dio, XXI 70.4 ; Ath., XIII.80.

¹⁴² Diod. Sic., XXXI 21.1 ; Plut., *Aud. poet.* 33a, *Frat. am.* 483a ; Lucian., *Gall.* 10 ; Origen., *C. Cels.* V.36, *In Ev. Matt.* XV.18, *Or.* VI.2.

Porph., *Ad Od.* IX.195. Cf. aussi Plut., *An virt. doc.* 440a, où τὰ παιδικὰ καθήκοντα signifient les exercices scolaires des élèves.

¹⁴³ Diod. Sic., IV 27.4, XIV 76.1, XIX 25.4, 106.3, 107.5, XXX 23.1, XXXIV/XXXV 2.33 ; Plut., *An seni* 793a, *Aud.* 45d, *Quaest. conv.* 613c, 617e, 708b ; Aristid., *Or.* XIII.110, XLIII.537 ; Lucian., *Symp.* 22 ; Gal., *Sem.* 522 ; Clem. Al., *Paed.* I.12 100.2, *Strom.* II.23 137.3, 141.5, VI.9 79.1, 17 160.3 ; Cass. Dio, XXXVIII 11.6, XL 9.3 ; Origen., *In Ev. Matt.* X.10, XVI.1 ; Porph., *Abst.* II.11.

¹⁴⁴ Philo, *Leg.* III.165 ; Plut., *Brut.* XII.4, *De soll. an.* 969b, 981c ; Clem. Al., *Strom.* I.1 5.2 ; Cass. Dio, XII 46.2 ; Origen., *In Ev. Jo.* XX 29.258, *In Ev. Matt.* XV.31, *Princ.* III 1.3 ; Porph., *Abst.* I.27. Cf. l'occurrence de καθηκόντως dans Porph., *Abst.* I 43 avec la signification de « de façon salutaire pour l'agent ».

Porph., *Abst.* I 43.

¹⁴⁵ Gal., *Sem.* 522 ; Clem. Al., *Strom.* II.23 141.5, VII.2 6.6. Cf. l'occurrence de καθηκόντως dans Origen., *In Ev. Matt.* XV.31 avec la signification de « de manière adéquate » à quelque chose.

référence à une activité ‘prudente’¹⁴⁶), mais il se dit aussi d’une chose développée de façon appropriée par rapport à sa nature (εἰς τινα)¹⁴⁷, d’une chose proportionnée ou adéquate à une autre (ἐπί τινα)¹⁴⁸, d’une occasion (ἡμέρα, καιρός, χρόνος) propice pour faire quelque chose (τινι ou εἰς ou πρὸς τινα)¹⁴⁹, ou bien d’un événement ou d’une activité qui devrait suivre logiquement à un(e) autre (τινι)¹⁵⁰.

c) « être en accord avec la vertu », signification rattachée à l’action moralement correcte et donc le devoir moral¹⁵¹ (surtout dans le cadre de la justice sociale et de la philanthropie¹⁵²), ou bien à l’action convenable pour l’agent (τινι) au sens de conforme au décorum¹⁵³. Chez les auteurs chrétiens, tels que Clément d’Alexandrie et Origène, la référence à la vertu est chargée d’une signification religieuse qui dépasse le respect d’un culte ou d’un rite codifié et devient un devoir spirituel, d’où la difficulté ou même l’impossibilité de distinguer les emplois de καθήκω signifiant l’intégrité morale de ceux renvoyant à la *pietas*, l’obéissance à la volonté de Dieu¹⁵⁴.

Ainsi, le participe substantivé καθήκων apparaît plusieurs fois dans les écrits de cette période, surtout dans les sens qui correspondent aux significations plus fréquemment associées à καθήκω dans la littérature grecque de cette période, c’est-à-dire :

a) « devoir positif » : une activité qu’il faut accomplir en raison d’une contrainte civique, législative ou religieuse, ou bien en raison de responsabilités politiques ou de liens sociaux de l’agent¹⁵⁵.

¹⁴⁶ Diod. Sic., XIX 105.2, XX 88.5.

¹⁴⁷ Diod. Sic., I 74.6, III 63.3, IV 1.5 ; Dion. Hal., *Ant. Rom.* IV 31.4.

¹⁴⁸ Philo, *Leg.* II.32 ; Plut., *De soll. an.* 976e ; Origen., *In Ev. Matt.* XVI.20 ; Alex. Aphr., *Mixt.* 238.15. Cf. Cass. Dio, XXXIX 29.1, LXXI 35.4, où ce qui καθήκει sont des vêtements requis par une fonction politique ou un rôle social, et Cass. Dio, LII 21.1, où une charge καθήκει par rapport à une autre, c’est-à-dire que l’une précède l’autre dans le *cursum honorum*.

¹⁴⁹ Diod. Sic., III 47.3, 64.5, IV 9.5 ; Dion. Hal., *Ant. Rom.* III 32.4, IV 2.3 ; Joseph., *AJ* XIX.29,85 ; Aristid., *Or.* XLVIII.355 ; Gal., *At. bil.* 138 ; Cass. Dio, XXXIX 25.3, XL 59.1, LIV 9.10, LV 3.5, LIX 7.5, LX 31.7.

¹⁵⁰ Diod. Sic., I 38.11, III 64.4, XXXI 4.1 ; Origen., *C. Cels.* VI.26, *In Ev. Jo.* XXVIII 6.46, *Or.* XXV.2 ; Porph., *Abst.* II.33.

¹⁵¹ Plut., *Curios.* 515e ; Origen., *C. Cels.* IV.45,98, V.19, *In Ev. Jo.* XXVIII 13.102, *Or.* VI.3 ; Porph., *Abst.* III.27, *Ad Il.* VI.488, *Ad Od.* VII.258. Cf. l’occurrence de καθηκόντως dans Sext. Emp., *Math.* I.279 avec la signification de « de manière moralement correcte ».

¹⁵² Origen., *In Ev. Jo.* XIII 29.173, *In Ev. Matt.* X.22, *Or.* XXVIII.1,6.

¹⁵³ Clem. Al., *Paed.* II.1 13.2, 2 21.3, 10 96.2, *Strom.* III.7 60.1, VI.16 148.4 ; Origen., *In Ev. Matt.* XIV.8. Cf. l’usage du participe καθήκων dans Lucian., *Lis cons.* 6 pour qualifier une personne comme respectable. Cass. Dio, VIII 36.7.

¹⁵⁴ Clem. Al., *Paed.* I.3 9.1, II.4 44.1, III.11 67.1, *Strom.* I.1 7.1, 15.2, VI.11 93.1, 14 112.1, 17 152.2, VII.7 49.3, 8 51.6, 12 69.7,70.6, VIII.1 2.4 ; Origen., *Cels.* IV.26, V.35, *In Ev. Jo.* XXVIII 5.34, XXXII 6.67, *Or.* XXV.2. Cf. les occurrences de καθηκόντως dans Clem. Al., *Strom.* VII.9 54.2 ; Origen., *C. Cels.* I.65, IV.45, V.19,35, VIII.52, *In Ev. Matt.* XI.8, *Or.* XII.2, XXV.2, XXXI.2 avec la signification de « de manière vertueuse ou pieuse ».

¹⁵⁵ Diod. Sic., I 70.3, II 38.3, XI 48.6, XXXVII 19.2 ; Diog. Hal., *Ant. Rom.* II 22.1, VI 71.3, XX 13.3 ; Joseph., *AJ* XIII.66 ; Plut., *An seni* 791c, *Aud. poet.* 33a, *Aud.* 44a, *An virt. doc.* 440a, *Frat.* 483a, *Princ. iner.* 779e ; Paus., I 5.4 ; Lucian., *Gall.* 10, *Merc. cond.* 31 ; *Patr. enc.* 7 ; Cass. Dio, III 13.4, VII 25.7, XXI 70.4, XXXVIII 25.2, XXXIX 30.3, XL 62.1, XLI 26.2, XLVIII 4.4, LIV 36.4, LV 2.2, LVIII 21.5, LIX 24.4, LXXIV 5.7, LXXVIII 21.5 ; Origen., *In Je.*

b) « ce qui est adéquat », dit d'une chose ou d'une activité appropriée aux circonstances ou bien convenable par rapport à la nature ou à la santé de celui auquel ce qui καθήκει est rattaché¹⁵⁶.

c) « devoir moral », c'est-à-dire une activité qu'il faut accomplir parce qu'elle est reconnue comme vertueuse ou conforme au décorum, signification que chez les auteurs chrétiens il n'est pas facile de distinguer de celle d'activité pieuse¹⁵⁷.

Pour résumer les résultats de cette enquête historico-linguistique, nous pouvons dire que, d'après son étymologie, καθήκω signifie « aller vers le bas », « concerner » ou « être en conformité avec quelqu'un ou quelque chose ». Ce dernier sens comprend également celui d'« appartenir [de droit] », d'« être dû par quelqu'un [en raison de quelque chose] » et d'« être adéquat ». En principe, καθήκον, en tant que participe présent substantivé de καθήκω, pourrait signifier toute chose qui s'étend vers le bas, ou bien concerne ou est conforme à quelque chose d'autre. De fait, dans la langue grecque d'époque classique, καθήκω est employé dans tous les sens correspondant à son étymologie, tandis que καθήκον est employé dans le sens de « devoir imposé à quelqu'un dans la société » ou bien de « chose proportionnée par rapport à une autre ». Dans ce dernier sens le verbe grec renvoie surtout à une activité considérée comme convenable par rapport aux circonstances, appropriée à l'agent ou conforme à ce que l'on devrait faire, c'est-à-dire une action vertueuse.

0.2.2 *Officium*¹⁵⁸

Voyons à présent ce que nous réserve le terme latin. Dans l'entrée « officium » du *Lateinisches etymologisches Wörterbuch* de Alois Walde et Johann Baptist Hofmann et dans l'entrée « opus » du plus récent *Etymological dictionary of Latin and the other Italic languages* de Michiel de Vaan, nous découvrons une hypothèse similaire quant à l'étymologie de *officium*¹⁵⁹ : ce mot résulterait de l'union de *opi-* (racine de mots tels que *ops* et *opus*) avec le verbe *facio*. Donc, d'après cette étymologie,

XIV.4, *In Ev. Jo.* V 1.1, XXVIII 4.31, 5.36, *In Ev. Matt.* XV.18, *Or.* VI.2 ; Ath., XIII.80 ; Porph., *Ad Il.* VI.116, *Ad Od.* IX.195, *Sent.* XXXII.

¹⁵⁶ Diod. Sic., I 38.11, III 64.4, IV 27.4, XIV 76.1, XIX 107.5, XX 88.5, XXX 23.1 ; Diog. Hal., *Ant. Rom.* IV 31.4 ; Philo, *Leg.* II.32, III.165 ; Plut., *An seni* 793a, *Aud.* 45d, *Quaest. conv.* 613c, 617e, *De soll. an.* 969b, 976e ; Lucian., *Symp.* 22 ; Cass. Dio, XXXVIII 11.6, XL 9.3 ; Origen., *Or.* XXV.2, *Princ.* III 1.3, Porph., *Abst.* I.27, II.11.

¹⁵⁷ Plut., *Curios.* 515e ; Clem. Al., *Paed.* I.13 101.2, *Strom.* VI.11 93.1, VII.8 51.5-6 ; Cass. Dio, VIII 36.7 ; Origen., *C. Cels.* IV.26,98, V.35, *In Ev. Jo.* XIII 29.173, *Or.* VI.3, XXVIII.1,6,8 ; Porph., *Abst.* III.27, *In Il.* VI.488, *In Od.* VII.258.

¹⁵⁸ Notre étude lexicographique prend en compte l'entrée *officium* dans le *TLL*, vol. 9.2, 518-527, et, effectivement, nous répertorions dans notre analyse toutes les acceptions que le *TLL* attribue à ce terme. Cependant, nous nous distinguons du *TLL* par la tentative de reconstruire le développement historique d'*officium* dans la littérature latine. C'est pourquoi, nous organisons d'une manière différente les acceptions du terme *officium*.

¹⁵⁹ Walde, Hofmann 1938, Bd. II, 204-205 ; Vaan 2008, 431.

officium devrait signifier l'acte de « faire une œuvre », ce qui veut dire réaliser un travail, rendre un service ou exécuter une tâche¹⁶⁰.

Effectivement, cette signification très générique embrasse toutes les nombreuses occurrences du mot dans la littérature latine de l'Antiquité classique, à partir de ses premières occurrences dans le dernier quart du III^e siècle av. J.-C., environ deux siècles avant le choix de Cicéron de traduire καθήκον, au sens stoïcien du terme, par *officium*.

Les premiers textes où *officium* est attesté (entre la fin du III^e et le II^e siècle av. J.-C.) sont les comédies de Plaute¹⁶¹ et de Térence, le *De agri cultura* de Caton l'Ancien et les satires de Lucilius. Dans ces ouvrages, *officium* désigne :

a) un « rôle social », tel que celui de (*alicuius* ou adjectif qualificatif correspondant) maître¹⁶² ou d'esclave¹⁶³ ou de citoyen libre¹⁶⁴, d'homme¹⁶⁵ ou de femme¹⁶⁶, bref de membre d'un certain ensemble humain¹⁶⁷, concept embrassant aussi toute personne qui exerce un métier¹⁶⁸, qui participe à l'administration d'une *domus* ou d'une *villa*¹⁶⁹ ou bien qui vit dans un réseau de relations humaines. (par exemple une famille¹⁷⁰). Dans ce sens, *officium* peut aussi désigner toute activité requise pour 'jouer' un rôle social comme il faut, c'est-à-dire se comporter en respectant les conventions qui le règlent (*id quod ad alicuius officium pertinet*).

b) une « tâche », à savoir une mission spécifique assignée à quelqu'un (*officio praesum* ou *praepositus sum*)¹⁷¹.

c) un « devoir moral » au sens d'activité permettant de qualifier un être humain de vertueux (*officium probi viri*)¹⁷².

¹⁶⁰ L'étymologie d'*officium* que nous lisons chez Lucr. I.336-337 apparaît aussi fantaisiste que celle de Zénon. Lucrèce écrit : « [...] La fonction d'un corps est de gêner et faire obstacle [...] » ([...] *Namque officium quod corporis exstat, / officere atque obstare* [...]). Visnjic 2021, 27 voit comme plausible que « [...] his [*scil.* Lucrèce] creative derivation of *officium* was a humorous reference to Zeno's creative etymology of *kathêkon* ».

¹⁶¹ À propos de l'usage de *officium* dans les drames de Plaute, lesquels contiennent les premières occurrences connues d'*officium* de la littérature latine et aussi les plus nombreuses avant Cicéron, cf. Lhostis 2012.

¹⁶² Plaut., *Amph.* 721 ; Ter. *Ad.* 980.

¹⁶³ Plaut., *Aul.* 593, *Capt.* 207, *Cist.* 381, *Mil.* 1378, *Mostell.* 27, *Poen.* 427, *Pseud.* 150, 1104, *Rud.* 921-922, *Stich.* 58, *Truc.* 711 ; Ter., *Haut.* 66.

¹⁶⁴ Plaut., *Stich.* 297 ; Ter., *An.* 330.

¹⁶⁵ Ter., *Phorm.* 139.

¹⁶⁶ Plaut., *Merc.* 522.

¹⁶⁷ Plaut., *Aul.* 404, *Cas.* 104, *Curc.* 280.

¹⁶⁸ Plaut., *Amph.* 675, *Asin.* 173, *Capt.* 297, *Cas.* 104, *Poen.* 12, *Pseud.* 375, 377, 913.

¹⁶⁹ Plaut., *Cas.* 259 ; Cato, *Agr.* V.1, LXVI.1, LXVII.1, CXLII.1, CXLIII.1.

¹⁷⁰ Plaut., *Per.* 618, *Stich.* 7, 34-35, 40, 42, 45, *Trin.* 639 ; Ter., *Ad.* 69, *An.* 236, *Phorm.* 722, 724.

¹⁷¹ Plaut., *Bacch.* 760, *Cas.* 508, *Cist.* 381, *Epid.* 337, *Trin.* 174, 818 ; Ter., *An.* 168.

¹⁷² Plaut., *Per.* 616, *Stich.* 14, *Trin.* 697, *Truc.* 436 ; Ter., *Ad.* 464, *Haut.* 580, *Phorm.* 282.

d) une « activité convenable » par rapport à la situation¹⁷³, à la nature¹⁷⁴ ou aux aspirations de l'agent¹⁷⁵.

e) une « fonction propre » d'un objet, par exemple d'un organe du corps humain¹⁷⁶.

Les occurrences d'*officium* dans la littérature latine augmentent à partir du I^{er} siècle av. J.-C, lorsque le terme garde *grosso modo* la plupart des significations qu'on vient de lister, avec quelque variation :

a) « rôle social » et toute activité qu'il faut accomplir en raison du rôle que l'on 'joue', tel que celui de citoyen (*officium erga rem publicam*)¹⁷⁷, d'esclave¹⁷⁸, de soldat¹⁷⁹ ou de chef d'armée¹⁸⁰, de magistrat public¹⁸¹, de professionnel¹⁸², de membre d'une classe¹⁸³. Dans ce sens, *officium* peut désigner également toute activité dont l'exécution est imposée par le *mos maiorum*¹⁸⁴, par une loi¹⁸⁵, par un pacte¹⁸⁶, par un contrat privé¹⁸⁷, par un besoin¹⁸⁸ ou bien par une relation sociale (*officium necessitudinis*), qui implique qu'il y a quelque activité à accomplir envers quelqu'un d'autre (*officio erga aliquem fungor*)¹⁸⁹.

b) « devoir moral », tel que l'activité propre à l'être humain vertueux (*officium boni viri*), surtout dans la dimension sociale, et vivant dans le respect du *décorum*¹⁹⁰ (signification régulière d'*officium* dans les œuvres non philosophiques de Cicéron).

¹⁷³ Plaut., *Asin.* 380.

¹⁷⁴ Ter., *An.* 114, 966.

¹⁷⁵ Lucil., XXVI.686.

¹⁷⁶ Ter., *Eun.* 729.

¹⁷⁷ Caes., *BGall.* I.40, *BCiv.* I.34 ; Lucr., IV.1124 ; Cic., *Balb.* 43, 60, *Brut.* 245, *Deiot.* 27, *Dom.* 28, *Flac.* 57, *Inv. rhet.* II.161, *Leg.* I.48, *De or.* III.122, 133, *Quinct.* 26, 34, 53, 55, *Rep.* II.57, *Sest.* 7, *Sull.* 9-10, 26, 58, 64, *Verr.* II 1.39, 137, 2.31, 163, 3.143, 5.35, 124 ; Sall., *Iug.* 75.9 ; Hor., *Sat.* II 6.24.

¹⁷⁸ Sall., *Cat.* 4.2 ; Prop., IV 9.48.

¹⁷⁹ Caes., *BGall.* V.33, *BCiv.* I.67, 84-85 ; Nep., *Milt.* 7.1 ; Sall., *Cat.* 60.4.

¹⁸⁰ Caes., *BGall.* I.40, IV.25 ; Cic., *De or.* II.75.

¹⁸¹ Caes., *BCiv.* I.38, II.17, III.5, 8, 18, 103, 107 ; Cic., *Balb.* 4, *Caecil.* 61, *Cat.* IV 19.13, *Font.* 2, 18, *Har. resp.* 3, *Inv. rhet.* II.88, 91-93, 125, *Leg. agr.* II 97.5, *Lig.* 35, *Phil.* XII 26.8, *Pis.* 23, *Planc.* 24, *Prov. cons.* 20, 36, *Quinct.* 61, 68, *Rab. perd.* 2, *Red. sen.* 20, *Rep.* II.37, *Verr.* I.27,28, II 1.94 ; Nep., *Eum.* 1.5 ; Sall., *Iug.* 85.11.

¹⁸² Cic., *Brut.* 198, *Caecil.* 4-5, 72, *Clu.* 10, *Font.* 25, *Mur.* 2-3, 6, 46, 86, *De or.* I.82, 138, 213, 262, 264, II.64, 348, *Orat.* 69, *Rab. perd.* 1, *Rosc. Am.* 1, 4, 36, 53, 117, *Sest.* 4, 8, 96, *Sull.* 2-3, *Verr.* II 2.118, 3.6, 4.82, 5.130, 139, 177, 183, 188 ; Vitruv., I 1.17-18, II pr. 5, 1.8, IV pr. 1 ; Hor., *Ep.* I 7.47, 17.21, 18.35.

¹⁸³ Caes., *BGall.* IV.1 ; Nep., *Att.* 4.2 ; Prop., IV 4.92.

¹⁸⁴ Cic., *Caecin.* 93, *Mur.* 71, 76.6, *Planc.* 22, 45, *Quinct.* 59, 72, *Rosc. Am.* 27.

¹⁸⁵ Cic., *Font.* 22, *Quinct.* 66, *Verr.* II 3.143, 220 ; Nep., *Dat.* 2.3.

¹⁸⁶ Cic., *Balb.* 41, *Deiot.* 13, *Verr.* II 2.154, 3.143,170, 5.51 ; Nep., *Ages.* 5.4, *Cim.* 2.4, *Con.* 3.1.

¹⁸⁷ Cic., *Lig.* 36, *Planc.* 74, *Red. pop.* 23, *Red. sen.* 30, *Sest.* 11.

¹⁸⁸ Cic., *Rosc. com.* 15, *Sest.* 7, *Sull.* 65.

¹⁸⁹ Lucr., II.605 ; Catull., 68a.12 ; Cic., *Brut.* 1, 245, *Caecil.* 14, *Caecin.* 14, *Cael.* 21, *Clu.* 117, *Deiot.* 9, *Inv. rhet.* II.22, 35, 66, 161, 168 *Mur.* 5, 7, 46, 73, 86, *Orat.* 16, *Part. or.* 62, 67, *Phil.* I 11.4, VI 1.7, IX 2.1, *Planc.* 25, 47, 64, 81, *Quinct.* 11, 78, *Rep.* I.4, *Rosc. Am.* 70, 112, 116, *Sest.* 10, *Sull.* 49, 57, *Verr.* I.1, II 3.143, 4.79,81, 5.109 ; Nep., *Att.* 4.4, 8.4 ; Hor., *Sat.* II.109 ; Prop., II 18b.14.

¹⁹⁰ Cic., *Balb.* 17, *Cael.* 55, 73, *Clu.* 51, 107, 133, *Flac.* 57, *Font.* 40, *Inv. rhet.* I.2, 2, 80, II.114, *Marcell.* 20, *Mil.* 100, *Mur.* 10, 65, *De or.* II.67, 192, 345, III.76, 107, 118, *Orat.* 72, 118, *Part. or.* 28, 86, *Phil.* II 9.6, 90.7, *Pis.* 71, *Quinct.* 93,

c) « service », c'est-à-dire une activité accomplie à l'avantage de quelqu'un d'autre¹⁹¹, telle que la défense de la patrie par un soldat en guerre¹⁹² ou un bienfait qu'un citoyen civil rend à sa cité¹⁹³, l'aide apporté à quelqu'un dans le besoin (*alicui officium praesto*)¹⁹⁴, une faveur¹⁹⁵, parfois sexuelle¹⁹⁶, ou un acte de politesse (*aliquem officium foveo*)¹⁹⁷, ou bien un hommage rendu à quelqu'un en raison de ses mérites¹⁹⁸.

d) « tâche » ou « affaire », à savoir un travail particulier dont quelqu'un est chargé¹⁹⁹, par exemple sur un ordre dans un contexte militaire²⁰⁰ ou à cause d'un problème personnel à gérer (*officium privatum*)²⁰¹.

e) « loyauté » ou « sens du devoir », à savoir la perception de la nécessité (*oportet*) d'accomplir une certaine activité (*ratio officii*)²⁰², en raison d'un engagement pris (*in officio sum* ou *maneo, ad officium redeo* ou *revertor, aliquem in officio contineo, reduco, retineo* ou *teneo*)²⁰³, par respect pour l'autorité d'autrui²⁰⁴, ou, par exemple, par dévotion amoureuse²⁰⁵.

f) « fonction propre » d'un objet²⁰⁶, telle qu'une partie du corps²⁰⁷, d'un discours²⁰⁸ ou d'un art²⁰⁹.

L'usage d'*officium* devient très fréquent dans les textes produits sous le Principat (I^{er} av. J.-C. – III^e ap. J.-C.), où le mot garde toutes les significations antérieures, en plus de celle stoïcienne et d'une autre qui va acquérir un statut technique dans le langage bureaucratique. Dans les ouvrages historiques (Tite Live, Valère Maxime, Velleius Paterculus, Tacite, Suétone), rhétoriques (Sénèque l'Ancien, Quintilien, Pline le Jeune), poétiques (Ovide, Phèdre, Martial, Stace), narratifs (Pétrone, Apulée) et d'autres genres littéraires de cette période, *officium* signifie :

99, *Red. sen.* 14, 24, *Rep.* I.33, *Rosc. am.* 39, 109, *Sest.* 23, *Sull.* 50, *Verr.* II 1.135, 137, 2.118, 3.2, 3.144, 4.80, 82, 5.39, 127.

¹⁹¹ *Caes.*, *BGall.* I.43, *BCiv.* III.60,90 ; *Catull.*, 68b.42, 68c.150.

¹⁹² *Caes.*, *BGall.* V.54, *BCiv.* I.80, II.32.

¹⁹³ *Cic.*, *Flac.* 52, *Planc.* 39, *Red. sen.* 23, *Verr.* II 4.86, 5.125.

¹⁹⁴ *Caes.*, *BCiv.* III.103 ; *Cic.*, *Balb.* 58, 63, *Verr.* II 5.83-84 ; *Vitr.* VI 5.2.

¹⁹⁵ *Cic.*, *Brut.* 220, *Deiot.* 39, *Inv. rhet.* I.22, *Phil.* XI 31.7, XIII 7.12, *Planc.* 1, 28, 93, *Rosc. am.* 112, *Sull.* 6, 18, *Verr.* II 1.34, 2.172-173, 5.182 ; *Nep.*, *Att.* 2.6, 9.4, *Milt.* 2.3 ; *Vitr.*, VI 5.2 ; *Verg.*, *Aen.* I.548.

¹⁹⁶ *Prop.*, II 22a.24, 25.39. Sur le glissement sémantique de la signification politique ou militaire d'*officium* à celle érotique chez les poètes romains du I^{er} siècle av. J.-C., dans la perspective foucauldienne de la « sexualisation du pouvoir », cf. Platter 1995.

¹⁹⁷ *Cic.*, *Dom.* 7, *Red. sen.* 21.

¹⁹⁸ *Cic.*, *Mur.* 69, 71 ; *Nep.*, *Att.* 6.5 ; *Hor.*, *Ep.* II 1.264.

¹⁹⁹ *Cic.*, *Caecil.* 5, 47, *Clu.* 117, *Dom.* 18, *Phil.* IX 1.6, *Rosc. am.* 10, 112, 145 ; *Prop.*, I 20.40.

²⁰⁰ *Caes.*, *BGal.* III.11, *BCiv.* II.43, III.39.

²⁰¹ *Caes.*, *BCiv.* I.8 ; *Cic.*, *Marc.* 14, *Pis.* 18, *Prov. cons.* 47, *Quinct.* 48.

²⁰² *Caes.*, *BGal.* I.40 ; *Cic.*, *Orat.* 74, *Rosc. am.* 91, *Verr.* II 2.97-98, 2.153.

²⁰³ *Caes.*, *BGal.* V.4, 5, 54, VI.8 ; *Nep.*, *Eum.* 6.4 ; *Sall.*, *Iug.* 10.5.

²⁰⁴ *Caes.*, *BGal.* V.3.

²⁰⁵ *Catull.*, 75.2.

²⁰⁶ *Lucr.*, IV.857.

²⁰⁷ *Lucr.*, I.336, 362.

²⁰⁸ *Cic.*, *De or.* III.224.

²⁰⁹ *Cic.*, *Inv. rhet.* I.4-6, 9, II.11.

a) « rôle social », déterminé par le statut social (*officium civile, publicum, commune*)²¹⁰, par le bureau civil²¹¹, militaire (*officium militare*)²¹² ou religieux²¹³, par le métier²¹⁴ ou par les liens humains de l'agent (*ad, circa, erga* ou *in aliquem officium obo, reor, verto*)²¹⁵. Dans ce sens, *officium* peut signifier également toute activité impliquée par une loi²¹⁶, par un ordre²¹⁷, par une convention²¹⁸, par un pacte²¹⁹, par un contrat privé²²⁰ ou pour nécessité²²¹.

b) « service », au sens de soumission ou hommage²²², de faveur ou de bienfait²²³, d'aide²²⁴, de cérémonie (*officium caerimoniarum, exequiarum inferiale, feriale* ou *supremum, nuptiale*)²²⁵.

²¹⁰ Liv., I 35.4, XXI 11.14, XXVI 9.9 ; Sen. rhet., *Controv.* II pr. 3, X 5.16 ; Ov., *Met.* VI.250 ; Val. Max., II 2.6, IX 1.8 ; Phaedr., II 5.16 ; Colum., *Rust.* I 8.1, 11, 9.9, III 10.6, IV 27.6, XI 1.17, 27 ; Plin., *HN* XI 22.2 ; Petron., *Sat.* XXVI 10.3, XXX 6.1, XXXI 5.1, LVI 8.2, LXXIV 7.1, CXXXIX 5.3 ; Quint., *Inst.* II 4.27, 15.36, III 7.2, X 3.11, 7.1 XI 3.22, XII 2.6, 7.1, 3, 11.1 ; Mart., I 55.14 ; Tac., *Ann.* II 86.5, III 1.7, IV 56.4, V 8.17, XI 3.4, XII 56.15, *Dial.* 9.6, *Hist.* II 1.5, IV 5.14, 71.10 ; Plin., *Pan.* 53.2 ; Suet., *Iul.* 69.1, *Tib.* 8.1 ; Apul., *Dog. Plat.* II 18.14, 24.8, *Flor.* 37.11, *Met.* III 5.18, IV 9.14, VII 1.4 ; Gell., pr. 5, V 13.1, X 22.24, XX 1.41.

²¹¹ Liv., II 36.8, III 20.1, IV 40.7, XXXIX 15.1, XLIII 6.3 ; Ov., *Fast.* IV.382, *Tr.* I 1.37 ; Val. Max., I 1.9, II 1.9, III 3.2, IV 3.9, 13, V 1.1, 5.3, 10.3, VI 9.8, VIII 15.6 ; Vell. Pat. II 77.3 ; Plin., *HN* pr. 18 ; Quint., *Inst.* I 1.23, II 4.30, III 9.1, IV 4.3, VI pr. 1 ; Tac., *Agr.* 14.3, 18.6, 19.3, 25.1, *Ann.* III 12.7, 53.10, XVI 5.3, *Dial.* 6.2, *Hist.* I 20.9, IV 48.10 ; Plin., *Pan.* 76.5, 86.6, 87.2, 91.1, 92.2, 95.1 ; Suet., *Aug.* 37.1, 78.2, *Claud.* 29.1, *Dom.* 1.3, 7.2, *Iul.* 71.1, *Oth.* 4.2, 7.1, *Tib.* 42.2, 63.2, *Vesp.* 6.3, 14.1, 21.1, *Vit.* 5.1 ; Plin., *Pan.* 54.5, 79.6 ; Suet., *Aug.* 56.3, 60.1, *Iul.* 15.1, *Ner.* 15.2, *Tit.* 6.1 ; Apul., *Dog. Plat.* II 7.26, *Met.* VII 6.7 ; Gell., pr. 14, I 3.7, II 2.8, IV 10.7, VI 3.19, XII 3.1, XIV 2.1, 11-12, 14-15, 17, 20, 7.2.

²¹² Liv., XXV 6.20, XXXIV 39.9, XXXV 48.13, XLIV 34.5 ; Ov., *Am.* I 9.9 ; Vell. Pat., II 104.3, 105.2 ; Colum., *Rust.* I 1.18 ; Tac., *Ann.* II 23.8, *Hist.* I 18.11, III 17.2 ; Suet., *Iul.* 67.1.

²¹³ Apul., *Apol.* 55.24, *Deo Soc.* 14.11 *Met.* II 16.15 ; Gell., II 28.2.

²¹⁴ Sen. rhet., *Controv.* II 4.1 ; Ov., *Fast.* I.302, *Met.* II.286, 385 ; Phaedr., III pr. 5 ; Petron., *Sat.* XC 7.1, CXIV 1.3 ; Quint., *Inst.* I pr. 4, 21, 2.10, 15, 5.7, 7.1, 32, 10.48, 12.9, 11.4, II 1.2, 5, 6, 8, 5.4, 15.4, 5, 20, 18.2, 21.19, II 4.24, 9.1, 3, III 4.6, 5.3, 8.6, 13, 67, V pr. 1, 7.7, VI 4.7, VII 3.14, VIII pr. 7, 5.35, X 1.3, XII pr. 4, 9.1, 10.59, XII 9.11 ; Mart., X 73.10 ; Tac., *Ann.* XII 26.7, XVI 18.2 ; Suet., *Tib.* 12.2 ; Apul., *Flor.* 6.38.

²¹⁵ Liv., I 9.15 ; Sen. rhet., *Controv.* I 1.15, 19, II 1.19-20, II 3.12, 5.13, 7.2, IV pr. 10, VII 4.3, 4.4, 5, IX 5.9, X 2.8 ; Ov., *Fast.* II.729, *Her.* 6.17, 8.30, *Met.* VII.337, *Tr.* I 5.8, V 6.4, 28, 9.33, 38, 14.26 ; Val. Max., II 1.9, II 6.8, V 10.3, VII 8.2 ; Petron., *Sat.* XCIII 4.3 ; Quint., *Inst.* IV 1.7, 78.6, XI 1.65, XII 9.7 ; Stat., *Silv.* III 2.34 ; Tac., *Agr.* 40.3, *Ann.* V 2.1, VI 5.12, 8.31, *Hist.* III 25.19, IV 16.15 ; Plin., *Pan.* 85.5 ; Suet., *Galb.* 15.1 ; Apul., *Met.* X 23.27 ; Gell., pr. 1, 2, I 3.7, 17.3-4, II 2.1, 12, II 7.1, XII 1.6.

²¹⁶ Liv., XXXIV 50.4 ; Quint., *Inst.* VII 4.25 ; Tac., *Ann.* XII 32.14 ; Suet., *Claud.* 29.2 ; Gell., XIII 3.4, XV 2.5.

²¹⁷ Sen. rhet., *Controv.* VII 7.2 ; Val. Max., III 2.15.

²¹⁸ Liv., IX 6.8 ; Petron., *Sat.* XXVI 1.1 ; Apul., *Met.* II 3.14 ; Gell., V 13.5.

²¹⁹ Liv., VIII 25.13, XXVII 10.1, XLV 14.3, 23.6.

²²⁰ Ov., *Am.* I 10.46, III 7.24, *Fast.* V.315.

²²¹ Colum., *Rust.* I 2.1, 9.4, 6, II 3.2, III 11.1, 15.3, IV 13.1, 17.5, V 1.3, VII 3.26, 9.12, VIII 7.1, XI 1.2, 9, 3.65, XI 1.7, 13, 30, 2.3, 25, 62, XII pr. 10, 3.11, 4.1, 9.2, 13.1 ; Tac., *Agr.* 25.2.

²²² Liv., I 34.12, XXIX 26.7, XLII 49.3 ; Sen. rhet., *Controv.* II 1.36 ; Ov., *Am.* I 10.57, II 8.21, *Fast.* I.5, *Her.* 20.142, *Met.* IX.308, *Tr.* IV 4.11 ; Val. Max., II 2.4, IV 1.12, 5.5, VIII 15.10 ; Phaedr., III 7.8 ; Mart., XI 65.2 ; Stat., *Theb.* XII.302 ; Tac. *Ann.* II 42.7, 58.11, *Hist.* II 1.16 ; Suet., *Aug.* 53.2, *Calig.* 22.1, *Iul.* 82.1

²²³ Liv., XXII 54.4, XXVI 19.3, XXXVII 53.12 ; Ov., *Am.* II 2.54, III 3.38, *Ars am.* I.152, 155, II.333, 687-688, *Her.* 7.91, 10.124, 13.142, 17.9, *Met.* VIII.131, IX.109, X.418, *Rem. am.* 472, 628, *Tr.* I 8.50 ; Val. Max., VIII 11.2 ; Colum., *Rust.* II 14.6 ; Petron., *Sat.* CI 10.1, CXL 9.3 ; Suet., *Aug.* 53.3, *Iul.* 26.2, *Tib.* 11.1, 27.1 ; Apul., *Apol.* 28.17, 99.20.

²²⁴ Liv., XLV 24.7 ; Ov., *Fast.* V.232, *Met.* VI.422 ; Quint., *Inst.* I pr. 13, VIII pr. 30.

²²⁵ Ov., *Met.* VIII.489, XII.4, 33 ; Val. Max., IV 6.3, V 1.1, VIII 15.2 ; Petron., *Sat.* LXIII 8.2, CXII 6.1, CXVI 1.1 ; Mart., VIII 57.6 ; Tac., *Ann.* III 3.5, XI 11.9, XVI 7.3, *Hist.* I 74.11 ; Plin., *Pan.* 76.9 ; Suet., *Calig.* 25.1, *Claud.* 2.2, 26.3, *Ner.* 28.1 ; Apul., *Apol.* 47.15, *Met.* I 6.10, IV 26.15, VIII 6.6, 7.10, IX 30.31.

c) « fonction propre », c'est-à-dire toute activité de laquelle un organisme vivant (ou une de ses parties) est chargé par sa nature²²⁶, ou bien le but d'un art²²⁷ ou l'usage d'un objet²²⁸.

d) « loyauté » ou « sens du devoir » (*respectum, observatio* ou *observantia officii*) tels que nous les avons définis dans les lignes précédentes²²⁹.

e) « activité convenable » par rapport à l'agent²³⁰, à l'objet de l'activité²³¹ ou aux circonstances²³²,

f) « tâche »²³³ ou « affaire »²³⁴.

g) « devoir moral »²³⁵.

Dans quelques passages²³⁶, *officium* indique l'entourage (*officium alicuius* ou *circa aliquem*) d'un magistrat ou d'un personnage important dans la société, sens qui se fixe dans le lexique bureaucratique du Palais impérial. Par exemple, dans l'*Histoire Auguste* (IV^e-V^e siècle ap. J.-C.), pour citer une des premières œuvres littéraires où nous repérons cet usage du mot, *officium* est souvent employé pour désigner les « officiels », à savoir l'ensemble du cortège armé d'un magistrat²³⁷, et, d'abord, l'ensemble des fonctionnaires au service de l'empereur ou bien de leurs bureaux (*officia principibus*)²³⁸. Plus précisément, ceux-ci sont appelés *officia palatina* ou *Palatinis*²³⁹, dirigés par le « maître des officiels », le *magister officiorum*²⁴⁰.

²²⁶ Ov., *Ars am.* I.590, *Her.* 18.145, 21.246, *Met.* I.744, II.480 ; Colum., *Rust.* III 10.9,13, VII 12.7 ; Plin., *HN* XI 54.6, XVI 78.6 ; Quint., *Inst.* VIII 5.34, XI 2.44 ; Apul., *Dog. Plat.* I 14.5, *Met.* XI 13.13, *Mund.* Pr. 49, 24.20 ; Gell., XIX 1.17, 12.10. Cf. aussi Apul., *Dog. Plat.* I 12.7, où il est question des *officia* de la providence divine.

²²⁷ Colum., *Rust.* I 9.2, II 2.2 ; Quint., *Inst.* II 21.12, III 4.3.

²²⁸ Ov., *Her.* 17.144, *Ib.* 624, *Met.* XII.92, XIII.367 ; Quint., *Inst.* I 4.10, IV pr. 6, VI 1.9, X 3.10, XI 3.174, XII 2.16, 10.40,

²²⁹ Liv., VIII 19.13, XXVIII 24.3, XXXVI 22.2, XLII 6.9, 13.12, XLIII 6.12, XLV 23.11 ; Ov., *Met.* XV.692, *Tr.* III 4b.65, V 12.19 ; Val. Max., II 7.6, 9.10, V 3.4, VI 8.7, IX 9.1 ; Plin., *HN* X 121.9 ; Tac., *Ann.* I 24.11, 48.11, II .7, III 4.24, 22.18, 48.9, VI 50.10, *Hist.* III 58.13, V 1.6 ; Suet., *Aug.* 61.2, *Galb.* 10.5 ; Apul., *Met.* II 20.23 ; Gell., VI 3.30.

²³⁰ Ov., *Fast.* I.116, 126, 673, II.484, III.169, 680, XII 1.4, 4.3 ; Vell. Pat., II 85.5 ; Colum., *Rust.* XI 1.3, XII 1.4, 4.3 ; Petron., *Sat.* CXL 1.2 ; Quint., *Inst.* V 7.9.

²³¹ Liv., XXI 63.12 ; Ov., *Fast.* IV.724, *Her.* 13.27, *Tr.* III 3.84 ; Apul., *Met.* XI 19.1 ; Gell., XVI 10.13.

²³² Ov., *Fast.* I.46 ; Phaedr., I 29.6.

²³³ Liv., XXXVII 31.7 ; Sen. rhet., *Controv.* X 6.2 ; Ov., *Fast.* III.158 ; Val. Max., IV 7.6 ; Plin., *HN* VIII 1.5 ; Petron., *Sat.* CVII 1.2 ; Quint., *Inst.* IV 2.87, VI 9.40, X 7.9, XII 7.1 ; Stat., *Theb.* III.354 ; Tac., *Agr.* 9.3 ; Suet., *Aug.* 27.4, *Ner.* 32.4 ; Apul., *Flor.* 21.20, *Mund.* 25.22, 26.14,18, 30.13, 35.6.

²³⁴ Ov., *Fast.* II.260, *Met.* XIII.277 ; Plin., *HN* XXXVI 27.2 ; Petron., *Sat.* LXIV 7.2 ; Quint., *Inst.* VI 4.8 ; Suet., *Aug.* 13.3, *Tib.* 15.1 ; Apul., *Met.* I 16.17, II 4.28 ; Gell., X 22.24.

²³⁵ Quint., *Inst.* II 21.3, IV 3.15, VI 2.11, XI 1.67, XII 1.12, 1.34, 11.6 ; Tac., *Ann.* IV 38.2, *Dial.* 10.6 ; Suet., *Claud.* 5.1, 11.2, *Tib.* 11.4, 50.1 ; Apul., *Flor.* 17.7,14, 18.22, 19.5, *Met.* II 29.7, V 19.2 ; Gell., pr. 7, I 2.4, 3.28, II 2.10, IV 9.14, V 21.2, VII 11.12, XII 11.4.

²³⁶ Plin., *Ep.* I 5.11, Mart., I 90.3.

²³⁷ *Comm.* XI.3.

²³⁸ *Alex. Sev.* XXVII.1, XXXII.2, XLVI.3, *Hadr.* VIII.10, *Heliog.* X.2. Avec la diffusion du substantif *officialis*, « officiel », dans le Bas-Empire (cf. par exemple ses nombreuses occurrences dans la *Notitia dignitatum et administrationum omnium tam civilium quam militarium*, probablement rédigé dans la première moitié du V^e siècle ap. J.-C.), *officium* prend la signification de bureau.

²³⁹ *Aurel.* XIII.1, *Heliog.* VI.2, *Trebel.* XVII.8.

²⁴⁰ *Heliog.* XX.3, *Pesc. Nigr.* XII.7, *Heliog.* XX.3, *Trebel.* XVII.8. Parmi les sources antiques de ce bureau, probablement institué au IV^e siècle ap. J.-C., et des officiels qui lui étaient soumis, s'imposent la *Notitia dignitatum*, qui présente le *magister officiorum* dans la section dédiée à l'administration de la partie orientale de l'Empire (§§ 1, 11), et le traité *Sur*

De cette analyse historico-linguistique nous concluons qu'*officium* a le sens étymologique de « service », de « tâche » ou de « travail qu'on accomplit ». Ajouté à cela, tous les sens de ce mot dans la littérature latine d'époque classique se réfèrent à cette étymologie : dit d'un être humain, *officium* est employé pour désigner son rôle social, tel que son métier, et toute activité requise par celui-ci, donc toute mission spécifique dont quelqu'un est chargé, mais aussi toute activité convenable quant au rôle social de l'agent ou à l'agent en tant qu'être humain, c'est-à-dire quant à son intégrité morale. *Officium* peut aussi signifier la perception qu'un individu a du fait qu'il doit accomplir certaines activités, ce qui peut être décrite comme sens du devoir, mais le mot latin peut désigner également l'acte d'offrir son aide à quelqu'un ou de lui rendre une faveur. En revanche, ce substantif se dit d'un animal, d'un objet, d'un art ou d'une faculté pour signifier sa fonction ou son but.

les magistratures de l'État romain (II.23-25) de Jean le Lydien (VI^e siècle ap. J.-C.), où ce fonctionnaire est appelé μάγιστρος [τῶν βασιλικῶν] ὀφικίων. À propos de ce bureau cf. l'étude fondamentale de Boak 1924 (en particulier les p. 24-48, 98-104 portent sur les compétences du *magister*, tandis qu'aux p. 63-68 l'auteur discute de la subordination des *officia palatina* au *magister*). Cf. aussi Poma 2002, 247-253 ; Kelly 2004, 207-212, 2005 (en particulier p. 187-191).

Chapitre 3 – Réflexion sur la traduction de καθήκον par *officium*, à partir du débat entre Cicéron et Atticus²⁴¹

Devant la fréquence des emplois courants de καθήκω et d'*officium*, il est légitime de se demander si le mot latin est véritablement approprié pour traduire le terme grec. Autrement dit, aux yeux et aux oreilles d'un Romain, *officium* est-il un bon candidat pour exprimer, peut-être dans un langage soutenu, mais pourtant ordinaire, ce qu'un Grec veut dire en qualifiant quelque chose de καθήκον ? Dans les pages suivantes, nous donnerons notre réponse à cette question en examinant les premiers textes de Cicéron qui proposent la traduction de καθήκον par *officium* et le débat qui en surgit entre Cicéron et son correspondant Atticus. Nous verrons qu'il existe des différences sémantiques entre les deux termes dans leur emploi courant : καθήκον caractérise une activité de convenable, tandis qu'*officium* la qualifie de devoir. De plus, le mot grec ne se réfère pas spécifiquement au domaine politique, contrairement au latin. Néanmoins, ces différences ne constituent pas assez d'obstacles pour empêcher Cicéron de traduire καθήκον, au sens stoïcien du terme, par *officium*.

« [...] Le premier *officium* – car j'appelle cela le καθήκον – est de se préserver dans l'état de nature [...] » (Cic., *Fin.* III 6.20)²⁴². Dans cette phrase, qui fait partie de l'exposition de l'éthique stoïcienne donnée par Caton d'Utique, Cicéron traduit²⁴³ le mot καθήκον au sens technique stoïcien, pour la première fois de façon explicite dans la littérature latine²⁴⁴. Nous avons vu qu'*officium* figurait déjà régulièrement dans les œuvres de Cicéron composées avant le *De finibus*, dans presque tous les sens du mot attestés aux II^e-I^{er} siècles av. J.-C.²⁴⁵. Mais c'est seulement à partir de cet ouvrage que Cicéron commence à employer *officium* pour désigner la notion stoïcienne de καθήκον²⁴⁶.

²⁴¹ Pour un aperçu de la façon dont Cicéron fait face aux questions de traduction en latin de mots grecs, cf. Clavel 1868 ; Powell 1995 (spécifiquement sur la traduction de καθήκον par *officium* cf. la brève remarque à p. 292).

²⁴² [...] *Primum est officium – id enim appello καθήκον – ut se conservet in naturae statu [...]*. Toutes les traductions des sources anciennes présentes dans cette thèse sont à nous.

²⁴³ Comme le remarque Clavel 1868, 285-288, il s'agit d'une véritable traduction, plutôt que d'une translittération du grec au latin ou de la création d'un nouveau mot en latin pour exprimer un terme grec.

²⁴⁴ Il est bien possible, comme Visnjic 2021, 134-135 suppose, que des auteurs comiques latins du II^e siècle, tels que Plaute ou Caecilius Statius, associaient le terme *officium* à καθήκον. En vérité, selon l'interprétation tout à fait plausible que Tieleman 2007, 135-138 et Visnjic 2021, 100 donnent de l'occurrence de τὸ καθήκον substantivé dans le fr. 532 Körte-Thierfelder de Ménandre, le dramaturge pourrait se référer à la notion stoïcienne – sur les rapports hypothétiques entre Ménandre et les écoles philosophiques de son époque cf. la littérature critique citée par Tieleman 2007, 138 n. 80. En effet, les comédies de Ménandre avaient été traduites en latin (traductions plutôt libres, comme celle de Gell., II.23, où se juxtaposent plusieurs passages du Πλόκιον de Ménandre et de sa version latine par Caecilius Statius, intitulée *Plocium*), et il n'est pas impossible que, dans ces traductions, καθήκον avait été traduit par *officium*. Quoi qu'il en soit, la proximité sémantique entre καθήκον et *officium*, dans leur emploi courant, suffirait à justifier la traduction de l'un par l'autre, comme nous le démontrerons dans ces pages.

²⁴⁵ Sur les différentes constructions syntaxiques où *officium* est impliqué dans le *corpus* de Cicéron cf. Merquet 1887-1894, vol. II, 800-803.

²⁴⁶ Cf. *Amic.* II.8, VII.24, XIV.49, XXII.85, *AcPr.* II 8.23,25, 34.110, 46.140, *AcPo.* X.37, *Tusc.* II 6.16, III 5.11, 7.15, 16.34, 29.73, 31.75-76, 28.82.

Ainsi, l'année 45 est la date d'entrée d'*officium* dans le vocabulaire philosophique cicéronien et, par extension, romain, étant donné que le choix de Cicéron sera partagé par tous les auteurs latins abordant le καθῆκον stoïcien²⁴⁷. Nous pouvons être même plus précis grâce à une partie de la correspondance entre Cicéron et Atticus, où les projets éditoriaux du premier sont largement discutés²⁴⁸ : le 16 mars²⁴⁹ Cicéron mentionne la possibilité d'utiliser un personnage (*persona*) épicurien (*Att.* XII 12.2), évidemment dans un de ses dialogues, tels que le *De finibus* et le *De natura deorum*. Ces derniers mettront, d'ailleurs, en scène deux épicuriens, Torquatus et Velleius. Comme le *De natura deorum* a été rédigé probablement entre l'été et l'automne 45²⁵⁰, nous pouvons supposer que Cicéron commençait le *De finibus* au printemps, hypothèse renforcée par la mention de Triarius, un interlocuteur des deux premiers livres du *De finibus*, dans une lettre du 24 mars (XII 28.3). Le 29 mai, Cicéron parle d'un de ses nouveaux livres, intitulé *Torquatus* (XIII 32.3), ce qui constitue une référence assez claire au premier livre du *De finibus*. Le personnage de Torquatus y expose, en effet, l'éthique épicurienne. Puis, le 23 juin, Cicéron songe envoyer sa Περὶ τέλων σύνταξις à Brutus (XIII 12.3), auquel le *De finibus* est dédié²⁵¹. Finalement, le 29 juin, Cicéron déclare « avoir parachevé » (*confeci*) la rédaction des cinq livres du *De finibus* (XIII 19.4).

Cicéron revient sur son choix de traduction au début du *De officiis* : dans le premier livre, il présente la notion d'*officium* en précisant que « les Grecs – c'est-à-dire les stoïciens, comme on comprend de la nature technique du contexte – appellent καθῆκον l'*officium* commun », en opposition au κατόρθωμα ou *recte factum*, qualifié d'*officium perfectum sive rectum* (I 3.10)²⁵².

À l'instar du *De finibus*, nous pouvons dater le *De officiis* avec suffisamment de précision. Celui-ci est un des derniers ouvrages de Cicéron et il a été rédigé environ une année et demie après le *De finibus* : de la fin du *De officiis* (III 33.121) nous apprenons que l'écrivain romain a trouvé le *casus* pour la rédaction de cette œuvre, dédiée à son fils Marcus, dans l'échec d'un voyage que Cicéron planifiait de faire à Athènes, où son fils vivait. De la correspondance avec Atticus, nous découvrons

²⁴⁷ Cicéron semble avoir perçu la nécessité de réfléchir sur une *controversa res et plena dissensionis inter doctissimos* telle que la *finis bonorum* dès la rédaction du *De legibus* (cf. I 20.52), auquel probablement il travailla dans la seconde moitié des années 50. À ce propos cf. Dyck 2004, 5-12.

²⁴⁸ Sur le rôle d'Atticus dans la révision, la copie et la diffusion (c'est-à-dire la vente) des écrits de Cicéron et d'autres auteurs cf. Boissier 1863. La reconstruction de la période de composition du *De finibus* proposée ici s'appuie sur celle décrite par Martha 1928, t. I, i-ii et par Madvig 1939, lix n. 1 ; Maso 2012, 114 ; 2022, 20.

²⁴⁹ Bien entendu, au moment où la correspondance entre Cicéron et Atticus a lieu, les dates sont officiellement indiquées selon le calendrier julien, entré en application en 45. Ainsi, par exemple, le 16 mars 45 av. J.-C. correspond au XVII *kalendae aprilis DCCX ab Urbe condita* (xvii kal. apr. DCCX a. U. c.). Par commodité, nous écrivons les dates d'après le calendrier grégorien sans signaler chaque fois la date julienne correspondante.

²⁵⁰ Dans *Att.* XIII 39.2, daté du 16 août, Cicéron demande à Atticus de lui envoyer le Περὶ θεῶν de Phèdre, probablement un philosophe épicurien que Cicéron connaissait en personne (*Fam.* XIII 1.2-5). Cette information suggère qu'à ce moment-là, à savoir dans la seconde moitié du mois d'août, Cicéron envisageait l'écriture du *De natura deorum*.

²⁵¹ La réussite de l'envoi du livre à Brutus est confirmée entre le 30 juin et le 1 juillet (XIII 21a.1-2) et à nouveau le 10 juillet (XIII 23.2).

²⁵² *Perfectum officium rectum, opinor, vocemus, quoniam Graeci κατόρθωμα, hoc autem commune officium vocant.*

que Cicéron avait prévu ce voyage pour la seconde moitié d'août du 44 (XVI 3.4,6, 6.1, 7.1). Mais, devant la nécessité de rentrer à Rome pour des raisons politiques le 1 septembre, il fut forcé de renoncer à rendre visite à son fils. Le 28 octobre, il annonce à Atticus le projet du *De officiis* (XV 13a.2). Le 5 novembre, il l'informe avoir terminé les deux premiers livres et lui demande des documents qui lui sont nécessaires pour composer le troisième livre (XVI 11.4). Puis, entre le 12 et le 13 novembre, il confirme avoir reçu certains entre les documents demandés (XVI 14.4). Étant donné l'activité publique – le soutien à Octave, l'opposition à Antoine, la défense de la République – dans laquelle Cicéron s'engage dès son retour à Rome, le 9 décembre (*Fam.* XI 5.1), jusqu'à son assassinat moins d'une année plus tard, il est probable que le *De officiis* ait (presque) atteint sa forme définitive avant cette date²⁵³.

Deux lettres de Cicéron à Atticus datées de la période de composition du *De officiis* attestent qu'Atticus – d'ailleurs parfaitement bilingue depuis son long séjour à Athènes²⁵⁴ – n'était pas entièrement convaincu par le choix de traduction de καθήκον par *officium*. Bien qu'Atticus eût déjà chez soi une copie du *De finibus* et des autres ouvrages de Cicéron où figure cette traduction, et qu'il les eût lus au moins en partie²⁵⁵, les premiers traces écrites de ses doutes datent de l'automne 44. Nous ne connaissons ces doutes que 'par écho', à travers la réaction de Cicéron, car nous n'avons pas les lettres d'Atticus. Dans la lettre du 5 novembre déjà mentionnée (XVI.11), Cicéron répond aux questions qu'Atticus lui pose dans sa dernière lettre au sujet de la structure du *De officiis*, de son rapport avec le Περὶ καθήκοντος de Panétius, peut-être des autres sources dont s'est inspiré Cicéron et, finalement, au sujet du titre : « Et, [pour venir à] ce que tu me demandes à l'égard du titre, je ne doute pas que καθήκον est *officium*, sauf dans le cas où tu [proposes une traduction] alternative, mais le titre complet est *De officiis* » (§ 4)²⁵⁶. Nous devinons une réserve d'Atticus à la lecture d'une deuxième lettre écrite par Cicéron, vers le 12 novembre (XVI.14)²⁵⁷. Dans celle-ci, il discute de politique et d'affaires privés, mais il ajoute en passant :

²⁵³ Celle-ci est l'opinion de plusieurs savants : cf. Pohlenz 1934 (tr. it. 1970), 21-24 ; Fiévez 1953 ; Testard 1965, t. I, 9-21 ; Dyck 1996, 8-10 ; Maso 2012, 115 ; 2022, 20. Au contraire, Fedeli 1973, 408-419 ne trouve pas de raisons évidentes pour croire que la première mention du *De officiis* par Cicéron dans la correspondance à Atticus est contemporaine du début de la rédaction de l'ouvrage par Cicéron, ni pour croire qu'après le 9 décembre Cicéron interrompt l'écriture du *De officiis*. Pour un aperçu de la dernière année de vie de Cicéron cf. Rawson 1975, 260-298.

²⁵⁴ Cf. *Nep., Att.* 2.2-6, 4.

²⁵⁵ Par exemple d'*Att.* XV 2.4, datée le 18 mai 44, on apprend qu'Atticus avait lu le premier livre des *Tusculanae disputationes*, et la discussion entre Atticus et Cicéron sur les *Academica* en juin 45 (XIII 12.3, 13-14.1, 16.1, 19.5) suggère qu'Atticus ait lu les *priora* et qu'il aurait lu les *posteriora* dès leur achèvement, probablement cet été.

²⁵⁶ *Quod de inscriptione quaeris, non dubito quin καθήκον 'officium' sit, nisi quid tu aliud ; sed inscriptio plenior 'De officiis'.*

²⁵⁷ Bien que cette lettre ne porte pas de date, mais simplement l'indication mentionnant sa rédaction avant les ides, c'est-à-dire le 13, plusieurs éléments internes et externes au texte permettent de la dater assez précisément : Cicéron a écrit une lettre à Atticus le 11 et, dans la lettre que nous sommes en train de commenter, il fait référence à trois missives d'Atticus reçues le 11 (« [...] tris enim acceperam III Id. a te epistulas [...] », § 1). Pour ces raisons, le 12 novembre (II Id. nov.) est la date la plus probable pour situer chronologiquement la rédaction d'*Att.* XVI.14.

Pour passer à un autre sujet, je n'ai aucun doute que ce que les Grecs [appellent] καθήκον nous [l'appelons] *officium*. Donc, pourquoi doutes-tu que ce dernier s'applique de manière excellente aussi au domaine politique ? Ne parle-t-on pas peut-être d'un *officium* des consuls, d'un *officium* du sénat, d'un *officium* d'un général ? Le mot y convient de manière excellente ; sinon, proposes-tu une solution meilleure. (§ 3)²⁵⁸

Ce passage suggère que, après sa question sur l'*inscriptio* du *De officiis*, à laquelle Cicéron avait répondu dans la lettre du 5 novembre, Atticus était revenu sur le problème dans une des trois lettres reçues par Cicéron le 11, en soulignant un enjeu de nature sémantique. D'après ce que Cicéron écrit, Atticus semble n'avoir pas cru que le latin employait couramment *officium* dans le domaine politique de la même façon dont les Grecs employaient καθήκον.

Or, il est invraisemblable que la réponse de Cicéron fasse face au doute d'Atticus. Dans la section précédente nous avons vu que des syntagmes tels qu'*officium consulare* ou *consulatus*²⁵⁹, *senatoris*²⁶⁰, *imperatoris*²⁶¹ étaient fréquents dans la littérature de l'époque. Donc, pourquoi Atticus aurait-il mis en question ce genre d'expressions en soutenant qu'« on ne parle pas » comme cela ?

Nous ne savons rien de l'issue du débat, car la correspondance entre Cicéron et Atticus qui survit s'arrête quelques jours après sur une lettre où il n'est plus question du *De officiis* (XVI.15). Par ailleurs, Cicéron ne change pas sa traduction dans ce dernier ouvrage ni ne y répond à la question d'Atticus. Aucune référence explicite au *De officiis* ni à la question d'Atticus n'est présente dans d'autres écrits de Cicéron. Tout cela indique que probablement le débat s'est arrêté là, ou qu'Atticus a essayé de *dare melius*, mais il n'y a pas réussi.

Pouvons-nous deviner quelle était la véritable question d'Atticus ? La littérature critique soulève au moins trois hypothèses, dont aucune est pleinement satisfaisante.

D'après ce que Maurice Testard écrit dans l'introduction à son édition du *De officiis*, l'obédience épicurienne d'Atticus pourrait l'avoir amené à refuser « au καθήκον une acception qui fit ainsi place à l'engagement politique »²⁶². Toutefois, si cette hypothèse était vraie, il n'y aurait pas de raison pour Atticus de critiquer le choix de traduction de Cicéron. En effet, si Atticus supprimait tout court la signification politique de καθήκον et, comme Cicéron l'écrit, s'il ne pensait pas non plus que le mot

²⁵⁸ *Sed, ut aliud ex alio, mihi non est dubium quin quod Graeci καθήκον, nos 'officium'. Id autem quid dubitas quin etiam in rem publicam praeclare caderet? Nonne dicimus consulum officium, senatus officium, imperatoris officium? Praeclare convenit; aut da melius.*

²⁵⁹ Caes., *BCiv.* III.107; Cic., *Cat.* IV 19.13, *Har. resp.* 3, *Pis.* 23, *Rab. perd.* 2.

²⁶⁰ Cic., *Prov. cons.* 36.

²⁶¹ Caes., *BGall.* I.40, IV.25; Cic., *De or.* II.75. Cf. aussi les expressions *quaestorium officium* chez Cic., *Lig.* 35, *officium quaesturae tribunatusque* chez Cic., *Planc.* 24, et *officium censurae* chez Cic., *Prov. cons.* 21.

²⁶² Testard 1965, t. I, 18 n. 1.

officium s'applique *praeclare* au domaine politique, quel serait le problème de correspondance entre καθήκων et *officium* soulevé par Atticus et auquel Cicéron répond dans XVI 14.3 ? Dans ce cas, il reviendrait à Cicéron de soutenir que le mot latin, ainsi que le mot grec, a une pertinence dans le langage politique. Pourtant, ce qui évidemment pose un problème à Atticus est plutôt qu'il ressent qu'*officium* n'a pas le même champ sémantique de καθήκων. De plus, Testard suppose qu'Atticus, en tant qu'épicurien, vit dans le déni psychologique de la réalité politique. Cette explication est, bien entendu, erronée, parce que nous sommes bien informés qu'Atticus, même sans jamais tenir aucune magistrature, a participé à la vie politique d'Athènes et de Rome²⁶³.

Passant à la deuxième hypothèse, dans son commentaire au *De officiis*, Andrew Dyck écrit : « Perhaps he [*scil.* Atticus] had observed that one would scarcely speak of a citizen's *officium* to the State as such [...], but ordinarily of the *officia* of individuals in various social relations to each other »²⁶⁴. Ce que Dyck propose ici est une version restreinte d'une considération de Pohlenz, selon lequel *officium*, dans son usage ordinaire, n'était jamais employé pour exprimer les exigences universelles d'un être humain, mais plutôt celles qui découlent d'un rôle social spécifique²⁶⁵. Cette hypothèse ne peut être acceptée que si nous admettons l'une de ces hypothèses : a) Cicéron n'aurait pas du tout compris le problème posé par Atticus, ou b) Atticus aurait très mal exprimé sa pensée dans la lettre à laquelle Cicéron répond, et en tout cas pourvu que c) nous attribuons à Atticus un conservatisme linguistique²⁶⁶. À propos de a) et b), il y a peu à dire : Cicéron répond à Atticus non pas en parlant des *officia* communs à tous les citoyens (*officia civilia* ou *communia in rem publicam*) ou à tous les êtres humains, mais justement des *officia* d'individus chargés d'une tâche sociale spécifique. Est-il admissible qu'il ait mal interprété la lettre d'Atticus, ou bien qu'Atticus ait été à ce point ambigu dans sa lettre ? Le fardeau de répondre oui à cette question est à Pohlenz et à Dyck. À propos c), le discours à faire est plus complexe. Si καθήκων, tout comme *officium*, ne semble avoir jamais signifié une activité convenable pour un individu ou imposée à un individu en tant qu'être humain, en fait il est vrai que καθήκων, dès ses premières occurrences attestées, a le sens de « devoir civique »²⁶⁷, alors qu'il semble qu'un usage pareil d'*officium* soit devenu courant seulement au I^{er} siècle av. J.-C., tandis qu'avant le mot désignait des rôles sociaux spécifiques. Cependant, aucun détail ni dans la biographie d'Atticus écrite par Cornélius Népos ni dans la correspondance entre Cicéron et Atticus ne confirme que ce dernier faisait profession de conservatisme linguistique²⁶⁸. À

²⁶³ Cf. Nep., *Att.* IV.3-4, VI-VII, VIII.6, IX.3.

²⁶⁴ Dyck 1996, 6.

²⁶⁵ Cf. Pohlenz 1934 (tr. it. 1970), 34.

²⁶⁶ Ce dernier point est soutenu par Lévy 1992, 523.

²⁶⁷ Cf. par exemple Dem. *Exord.* 13.2.

²⁶⁸ On pourrait signaler que Cornélius Népos (*Att.* 18.1) décrit Atticus comme *moris maiorum summus imitator* et *antiquitatisque amator*, mais cela n'implique pas nécessairement du conservatisme linguistique. Au fond, Cicéron lui-même, tout en défendant le *mos maiorum* et en déifiant la dimension de l'*antiquitas*, dans ses écrits comme dans son

nouveau, c'est à Dyck de le prouver à partir de témoignages sur l'attitude culturelle ou le style littéraire d'Atticus.

Sander Goldberg, dans ses notes manuscrites mises à la disposition de Dyck, fournit une troisième explication, selon laquelle Atticus n'approuvait pas la traduction d'un terme technique tel que καθήκων, au sens stoïcien, par un « familiar Latin moral term » tel qu'*officium*²⁶⁹. Cette hypothèse s'avère, toutefois, peu vraisemblable. Avant d'être chargé de sa signification technique par Zénon, le participe substantivé καθήκων était déjà employé dans la langue grecque courante, même si ses occurrences dans la littérature du V^e-IV^e siècle av. J.-C. sont rares. En conséquence, comment comprendre le désaccord d'Atticus quant à l'initiative de Cicéron de conférer un sens technique à *officium*, étant donné que cette opération de 'technicisation' de la langue courante ne diffère pas de celle réalisée par Zénon sur καθήκων ? En outre, le lien entre l'hypothèse de Goldberg et le problème soulevé par Atticus et adressé par Cicéron dans *Att.* XVI 14.4 n'est pas clair.

En revanche, en prenant en compte les emplois courants de καθήκων et d'*officium* dans la littérature grecque et latine d'époque classique, une autre hypothèse à ce sujet devient plausible : Atticus ne percevait pas de synonymie parfaite entre καθήκων et *officium*, car les deux termes, tout en ayant un lien sémantique évident, ne veulent pas dire *exactement* la même chose dans leurs langues respectives, même quand ils apparaissent dans des contextes analogues.

Il y a quatre différences sémantiques essentielles entre καθήκων et *officium* qui justifient peut-être la réserve d'Atticus. D'abord, καθήκων ne signifie pas nécessairement une activité, contrairement à *officium*, et ce dernier, même quand il renvoie à un rôle social (référence que καθήκων ne possède pas), implique qu'il y a certaines activités à accomplir en vertu de ce rôle. Ensuite, comme Kilb et Isnardi Parente le remarquent²⁷⁰, quand καθήκων désigne une activité, il la qualifie avant tout de convenable, c'est-à-dire adéquate, conforme à quelque paramètre (le bien-être de l'agent, les circonstances), tandis qu'*officium* la qualifie de devoir, un acte imposé par une règle (le statut juridique de l'agent, une loi). Bien que ce qui rend la même activité un καθήκων et ce qui la rend un *officium* puissent coïncider (le code déontologique du métier de l'agent, les conventions sociales qui structurent les liens interhumains), les deux mots gardent néanmoins une nuance différente. C'est pourquoi, καθήκων ne concerne pas spécifiquement le domaine politique, référence propre à *officium* :

engagement politique (à ce sujet cf. Iacoboni 2014), ne peut pas être qualifié comme conservateur par rapport à la langue latine : il suffit, par exemple, de penser à ses efforts d'élaborer une langue philosophique pour les Romains, basée sur l'acte de 'resémantiser' des mots latins déjà existants (par exemple *officium*, *perturbatio*) et sur la création de nouveaux mots (comme *comprehensio* ou *evidentia*).

²⁶⁹ Cf. Dyck 1996, 7. Cette hypothèse pourrait être implicite dans ce que nous lisons chez Milton Valente 1956, 173-174 : ici, le spécialiste suppose que, selon Atticus, *officium*, un terme latin courant, serait une mauvaise traduction de καθήκων au sens technique que les stoïciens donnaient au terme.

²⁷⁰ Kilb 1939, 63 ; Isnardi Parente 1993, 126-127. Cf. aussi Milton Valente 1956, 178 ; Pohlenz 1959 (tr. it. 1967), vol. I, 540-541.

tandis qu'*officium* signifie, tout d'abord, ce que l'agent fait dans sa vie sociale et donc, pour la plupart des citoyens romains de haut rang, son placement dans l'administration de la *res publica*, καθῆκον est un terme 'prêté' à ce domaine sémantique à partir d'une signification beaucoup plus générique. Il s'ensuit que, comme Lévy remarque, καθῆκον était « absent du vocabulaire institutionnel grec », contrairement à ce qui se passait pour l'usage d'*officium*²⁷¹.

En connaissant à la fois le latin et le grec, le grec peut-être mieux que Cicéron²⁷², Atticus avait probablement une sensibilité qui le conduisait à voir un écart sémantique entre καθῆκον et *officium*. En conséquence, la remarque problématique d'Atticus au sujet de l'application du mot *officium* « ad rem publicam » faisait probablement référence à une ou plusieurs des différences que nous venons de soulever : peut-être, dans sa lettre il écrivait à Cicéron qu'*officium* ne 'tomberait' pas dans le discours politique de manière primaire, et encore moins il conviendrait de parler d'un *officium* d'un magistrat ou d'une institution avec la construction *officium alicuius*. En effet, le syntagme de καθῆκόν τιος (tels que καθῆκον τῶν ὑπάτων, τῆς βουλῆς ou γερουσίας et τοῦ στρατηγοῦ, pour traduire littéralement les exemples que Cicéron donne dans sa lettre à Atticus) est étrange à la langue grecque : καθῆκω est normalement suivi du datif²⁷³.

Cependant, pour revenir à la question qui a été posée au début de ce chapitre, il serait injuste d'accuser Cicéron d'avoir opté pour une traduction inadéquate du terme grec. Si nous comparons le sens vulgaire de καθῆκον substantivé et celui d'*officium*, nous voyons bien que, tout en ne disposant pas exactement d'une même signification, les deux mots peuvent être employés pour indiquer un acte à accomplir. Ce qui change est la manière dont les deux mots connotent cette activité : καθῆκον exprime une activité qu'il est logique d'accomplir, tandis qu'*officium* la présente comme une obligation. Mais cette différence apparaît négligeable dans tout discours qui ne traite pas du rapport entre une activité à accomplir et la raison pour laquelle cette activité est à accomplir : pensons, par exemple, à un contexte où ce que l'écrivain veut simplement dire est qu'une certaine activité est à accomplir en raison d'une convention sociale ; cela pourrait signifier que cette activité est conforme à cette convention (καθῆκον), mais aussi qu'elle est imposée par celle-ci (*officium*). De plus, il y

²⁷¹ Lévy 1992, 524.

²⁷² Dans sa *Vie de Cicéron*, Plutarque nous informe que Cicéron avait suivi les cours de Philon de Larissa, qui enseignait certainement en grec (§ 3.1), et fréquentait des ἑλληνας φιλόλογοι dans sa jeunesse (§ 3.2) ; de plus, Cicéron était parfaitement capable d'improviser un discours en grec, même s'il ne croyait pas que son grec fût sans défaut (§§ 4.4-5, 38.4). D'ailleurs, au début de sa vie publique à Rome, on l'avait surnommé Γραικός (§ 5.2). Après tout, dans sa correspondance avec Atticus, Cicéron fait régulièrement référence à des œuvres en grec ou demande à son ami de lui en envoyer quelques-uns (cf. par exemple XVI 11.4, 14.4). En outre, ses réflexions sur la traduction de termes techniques du grec au latin – telle que celle que nous sommes en train d'analyser, mais cf. aussi la digression générale sur les *nomina* dans *Fin.* III 1.1-2.5. – suggère que l'orateur latin comprenait très intimement la langue grecque. Au sujet de l'éducation de Cicéron dans le cadre du parcours pédagogique des citoyens romains cf. Rawson 1975, 7-11 ; Maso 2022, 7-17.

²⁷³ Le syntagme καθῆκόν τινι est attesté, par exemple, chez Polyb., V 26.3, VI 51.2, XXI 19.6, 23.12, XXIV 8.2 et Cass. Dio, XXXVIII 25.2

aurait peut-être des mots ou des syntagmes latins plus proches de καθῆκον qu'*officium*, dans leur nuance, dans leur étymologie, ou dans leur catégorie grammaticale : pensons par exemple à [*id quod est*] *secundum*, « ce qu'il faut suivre », [*id quod est*] *conveniente*, « ce qui convient ». Néanmoins, si l'invitation « Da melius » de Cicéron ne reçut pas de réponse positive, comme l'absence de témoignages le suggère, il est probable qu'Atticus ait finalement reconnu qu'il n'y avait pas de meilleure alternative.

Si, par rapport à l'usage ordinaire de καθῆκον et *officium*, *officium* n'est pas une mauvaise traduction de καθῆκον, nous comprenons le choix de Cicéron d'exprimer la notion stoïcienne de καθῆκον par *officium*. Cependant, même s'il y avait une différence sémantique considérable dans l'emploi commun de καθῆκον et d'*officium*, rien en principe n'aurait interdit à Cicéron de prendre cette décision. Quoique καθῆκον possédât déjà certaines significations dans le grec courant, ce fait n'empêcha pas Zénon d'utiliser ce mot en lui conférant une nouvelle signification, pourvu qu'il expliquât cette dernière ; ce que justement Zénon faisait. De même, dans la mesure où Cicéron précisa en quel sens il parlait d'*officium*, l'emploi non technique de ce terme dans la langue latine ne lui empêchait pas de l'employer pour exprimer la notion stoïcienne de καθῆκον. Nous trouvons bien une définition d'*officium* dans le troisième livre du *De finibus* et au début du *De officiis*.

Cette dernière observation nous permet de conclure cette section préliminaire avec une remarque terminologique : dans les textes examinés par la suite nous traduirons les mots καθῆκον et *officium* – sauf pour les passages qui contiennent une réflexion linguistique sur le mot²⁷⁴ – par « convenable ». À l'instar de Cicéron, nous choisissons un mot déjà existant plutôt que de forger un néologisme. En outre « convenable », dans son sens courant, dans son étymologie et dans sa catégorie grammaticale, a plusieurs caractéristiques communes avec καθῆκον. Par contre, dans nos réflexions personnelles et dans nos commentaires aux textes antiques, nous continuerons à parler de καθῆκον, quand nous nous référerons à une source grecque ou bien à la notion stoïcienne en général, et d'*officium*, en commentant une source latine.

Maintenant, étudions la notion stoïcienne de καθῆκον et *officium*, qui constituent finalement une seule et même notion, avec la même définition.

²⁷⁴ Cf. par exemple les deux passages de Cicéron traduits dans cette section : Cic., *Fin.* III 6.20, *Off.* I 3.10.

1 Première partie – La notion stoïcienne de καθῆκον, dès sa conceptualisation jusqu’à son développement au I^{er} siècle av. J.-C.

La première partie de ce travail est structurée en quatre chapitres. D’abord, nous présentons les sources principales de la notion de καθῆκον, telle qu’elle fut conçue par les stoïciens anciens, notamment Zénon et Chrysippe, et nous nous attardons sur le réseau conceptuel du καθῆκον dans ces sources, c’est-à-dire sur les notions traitées juste avant et après le καθῆκον, aussi bien que les thèmes associés au καθῆκον dans ces sources. Ensuite, nous examinons en détail la conceptualisation du καθῆκον que nous dégagons des sources prises en compte, en considérant dans un premier temps la caractérisation de la notion de καθῆκον et puis en distinguant les différents types de καθήκοντα, dont nous ne pouvons pas discuter sans évoquer le rapport entre les notions de καθῆκον et d’ἀδιάφορον et la question de la « découverte du convenable ». Enfin, nous tentons de comprendre le rôle du καθῆκον dans deux parties des sources étudiées ici : celles dédiées à l’exposition de la doctrine de l’οἰκειώσις et au compte rendu des formules²⁷⁵ du τέλος²⁷⁶. Cet élargissement du réseau conceptuel du καθῆκον nous permet de reconstruire partiellement l’évolution de cette notion au cours de l’histoire du Portique jusqu’au I^{er} siècle av. J.-C. À ce propos, nous nous penchons en particulier de son lien avec la vertu.

1.1 Chapitre 1 – La position du καθῆκον dans le système stoïcien et le cœur de son réseau conceptuel

Dans ce chapitre, nous déterminons la place du καθῆκον au sein du système philosophique des stoïciens et, plus exactement, au cœur de l’éthique. Puis, nous analysons les notions qui forment le noyau de son réseau conceptuel, c’est-à-dire celles qui apparaissent dans le contexte de présentation du καθῆκον chez les trois sources principales, Cicéron, Arius Didyme et Diogène Laërce, et celles que les stoïciens, en particulier à partir de Chrysippe, thématisaient à proximité du καθῆκον, selon le témoignage de D. L., VII.84. Il s’agit des notions d’impulsion, d’action, d’indifférent, de valeur, d’exhortation et de dissuasion, sans omettre celles à prendre en compte pour définir ces derniers. Avant cette présentation, nous discutons brièvement du rapport entre les trois auteurs mentionnés et leurs sources.

²⁷⁵ Nous parlons de ‘formules’ du τέλος plutôt que de ‘définitions’ parce que, comme nous aurons l’occasion de le remarquer de nombreuses fois, les stoïciens postérieurs à Zénon affirment que leurs conceptualisations du τέλος ne sont pas des définitions alternatives à celle du fondateur de la Stoa, mais plutôt des interprétations de la conceptualisation zénonienne.

²⁷⁶ Pour éviter tout malentendu, de préférence dans cette thèse, nous laissons en grec le terme τέλος, sauf quand il apparaît dans un passage traduit.

1.1.1 La position du καθῆκον dans le système stoïcien

Les stoïciens concevaient l'ensemble de leurs doctrines comme un σύστημα²⁷⁷, c'est-à-dire comme un complexe structuré et 'organisé', par analogie avec un terrain agricole clôturé, avec une ville fortifiée ou avec un œuf enveloppé par une coquille et avec un organisme vivant²⁷⁸. Comme ces réalités se composent de différents éléments joints les uns aux autres et coopérant à la subsistance du composé, de même les doctrines stoïciennes ne sont pas séparées les unes des autres (ἀχώριστα ἀλλήλων), mais elles sont mélangées (μεμιγμένα) entre elles²⁷⁹. Il s'ensuit que toute notion de la pensée des stoïciens a normalement un lien avec toutes les autres notions, d'où la nécessité d'en prendre en compte chacune pour interpréter ou pour expliquer n'importe quelle notion.

Néanmoins, aux yeux des stoïciens, la mise en pratique de ces doctrines « en vue de quelque fin utile dans la vie », comme ils entendaient la philosophie²⁸⁰, l'enseignement de ces mêmes doctrines (παράδοσις) et, vue la nature séquentielle du langage, leur traduction en un discours (λόγος)²⁸¹ requièrent qu'elles soient développées en une série ordonnée, où chacune a sa place par rapport aux autres et, par extension, entretient des liens plus ou moins directs avec des doctrines différentes²⁸². *A fortiori*, il en va de même pour les notions qui font l'objet de ces doctrines, qui ainsi, d'après Zénon (D. L., VII.39), se trouvent classées dans une des trois parties (μέρη), appelées soit lieux (τόποι), soit espèces (εἶδη), soit genres (γέννη)²⁸³ de la philosophie, du discours ou de l'enseignement philosophique des stoïciens : éthique, logique et physique.

²⁷⁷ Les stoïciens concevaient l'ensemble de leurs doctrines ainsi, car ils définissaient la sagesse comme la science des choses divines et humaines (cf. Sen., *Ep.* 89.5 ; Ps.-Plut., *Plac.* pr. I.874e). De plus, ils qualifiaient la science, à son tour, comme un système de jugements corrects et solides non modifiables, en raison de la stabilité du système (cf. Ar. Did., 51.73, 19-74, 3 ; Sext. Emp., *Math.* II.6, VII.151 ; D. L., VII.46, 165). Arius indique la connaissance logique du sage comme exemple de système scientifique, ce qui confirme que, quand les stoïciens parlaient de sagesse, ils se référaient à l'ensemble de leurs doctrines et de leurs principes. À propos du système stoïcien et de la partition de la philosophie stoïcienne cf. P. Hadot 1998, 134-139 ; Ierodiakonou 1993 ; Annas 1999, 5-6 ; 2014.

²⁷⁸ Exemples tirés de Sext. Emp., *Math.* VII.17-19 ; D. L., VII.40.

²⁷⁹ *Ibid.*

²⁸⁰ Cf. Ps.-Plut., *Plac.* pr. I.874e ; Olympiod., *In Grg.* 12.1. Le lien étroit entre sagesse et vertu passe, entre autres notions, par celle de σύστημα, associée à la vertu par sa définition de « art de la vie » (cf. Cic., *Acad. pr.* II 8.23, *Fin.* III 2.4 ; Strab., I.11 ; Ar. Did., 5b10.66, 20-67, 1 ; Sen., *Ep.* 95.7-9, 117.12 ; Sext. Emp., *Math.* XI.170) et par la doctrine de l'ἀντακολουθία τῶν ἀρετῶν (cf. Cic., *Off.* I 15.152 ; Ar. Did., 5b5.63,24-25 ; Plut., *Stoic. rep.* XXVII.1046e-1047a ; D. L., VII.125). Au sujet de la notion stoïcienne d'art et de son rapport avec la vertu cf. Isnardi Parente 1966, 287-365. Sur le lien conceptuel entre science et art dans la pensée stoïcienne cf. Gourinat 2011b. Quant à la vertu comme art relatif à la vie cf. Sellars 2009, 55-85 (Sellars, aux p. 33-54, remarque soigneusement l'origine socratique de l'analogie entre philosophie ou vertu et τέχνη) ; Løkke 2015, 105-111.

²⁸¹ D. L., VII.39-41 nous apprend que certains stoïciens, apparemment la plupart et les plus célèbres entre eux, divisaient le discours philosophique, alors que d'autres, tels que Zénon de Tarse, divisaient la philosophie elle-même. À travers ce passage, nous devinons aussi que, dans l'école stoïcienne, il y avait une réflexion sur l'ordre de l'enseignement, et justement Plut., *Stoic. rep.* IX.1035a-f informe que Chrysippe divisait l'enseignement en parties.

²⁸² Cela n'implique pas que l'ordre des doctrines et donc des leurs rapports soient fixes. D. L., VII.39-41 nous informe que les stoïciens se trouvaient en désaccord quant à cet ordre.

²⁸³ Cf. D. L., VII.40.

À partir des premières pages de notre analyse, nous ferons expérience du caractère solidaire de la philosophie stoïcienne en remarquant les liens entre le καθῆκον et d'autres concepts élaborés par les stoïciens. Cependant, en raison de ce que nous venons de remarquer, nous ne pouvons pas négliger que le καθῆκον a une place déterminée dans le système stoïcien : il est classé dans une des trois μέρη de la philosophie et, par conséquent, a un lien différent avec des notions différentes, plus étroit avec certaines, plus éloigné avec d'autres. Pour nous adapter à la méthode suivie par les doxographies d'éthique stoïcienne, sources les plus informatives au sujet du καθῆκον tel qu'il était conçu par les premiers stoïciens, nous analyserons cette notion en partant de son classement dans le système et de ses liens avec d'autres notions qui en découlent. À partir de cela, nous tenterons de montrer la cohérence du καθῆκον dans la pensée stoïcienne *au-delà* de son classement thématique et de ses liens directs avec certaines notions.

Avant d'aborder l'analyse du καθῆκον stoïcien, s'impose une considération préalable des témoignages que nous considérerons.

Les sources auxquelles nous venons de faire référence sont, dans l'ordre chronologique, le troisième livre du *De finibus* de Cicéron (notamment §§ 5.16-22.76), qui contient une exposition de l'éthique stoïcienne défendue par le personnage de Caton d'Utique, un stoïcien historique, la partie dédiée à l'éthique stoïcienne du septième livre des *Vies des philosophes* de Diogène Laërce (§§ 84-131), dont l'objet est justement l'école stoïcienne, et une série de sous-chapitres, dont le premier a pour titre Ζήνωνος καὶ τῶν λοιπῶν Στωικῶν δόγματα περὶ τοῦ ἠθικοῦ μέρους τῆς φιλοσοφίας, du chapitre Περὶ τοῦ ἠθικοῦ εἶδους τῆς φιλοσοφίας de l'*Anthologie* de Jean Stobée (II.7 5 p. 57, 13 – 12 p. 116, 18). Selon la plupart des philologues, Stobée a tiré cette série de sous-chapitres d'un abrégé de l'éthique stoïcienne écrit par un certain Arius Didyme (qui serait Arius ou Aréius d'Alexandrie, un philosophe proche d'Auguste, peut-être stoïcien lui-même)²⁸⁴ ou du moins écrit d'après un de ses ouvrages sur l'éthique stoïcienne²⁸⁵. En adhérant à cette hypothèse, par la suite, nous considérerons cette source comme un rapport produit par Arius Didyme.

²⁸⁴ D'après l'édition de Dorandi 1992, un Ἄριο(ς) est mentionné à la ligne 25 de l'*Index locupletior* (*Codex Parisinus Graecus* 1759). Ce document informe que, parmi les vies des stoïciens, Diogène en avait dédié une à un certain Arius, qui vécut vraisemblablement entre Antipatros de Tyr (I^{er} a. C.) et Cornutus (I^{er} d. C.). Il peut donc *a priori* être identifié à Arius d'Alexandrie, dont parlent, par exemple, Strabon (XIV 5.4), Sénèque (*Marc.* IV.2-VI.1, un passage confirmant l'hypothèse qu'Arius était stoïcien), Plutarque (*Ant.* 80-82), Suétone (*Aug.* 89.1), Dion Cassius (LI 16.4, LII 36.4, LV 10.2-3,9), Ælien (*VH* XII.25), Thémistius (V.63d, VIII.108b-c, X.130b, XIII.173b-c, 176a). Dans tous ces textes ce personnage est appelé avec la graphie Ἄρειος (*Areus* en latin), alors qu'Euseb., *Praep evang.* XV 15.8, 20.8 sont présentés comme deux passages tirés des abrégés (ἐπιτομαί) d'un certain Ἄρειος Δίδυμος.

²⁸⁵ Cf. Meineke 1860-1864, vol. I, cliv-clv ; Diels 1869, 69-88 ; Giusta 1964-1967, vol. I, 81, 146-147, 194, vol. II, 534 n. 2 ; Kahn 2017 ; Long 2017, 41-43 ; Hahm 1990, 3012-3047 ; Viano 2005, 337-340 ; Gourinat 2011a ; Lebedev 2016, 616-618. Au contraire, Göransson 1995, 203-218 essaie de réfuter l'identification du doxographe Didyme avec Arius d'Alexandrie, le contemporain d'Auguste, et Bremmer 1998, pour des raisons essentiellement d'ordre onomastique, doute que la source d'Eusèbe et de Stobée soit cet Arius. Tsouni 2016, 120-122 se montre aussi critique sur l'identification de Didyme, auteur des abrégés recueillis par Stobée, à Arius d'Alexandrie, et pense plutôt que la source de Stobée soit le philosophe académicien Δίδυμος Ἀτήιος ou Ἄττιος (*Suda* δ.871), qui a probablement vécu au I^{er} siècle av. J.-C.

Comme nous l'avons évoqué dans le *status quaestionis* contenu dans nos réflexions préliminaires, bien qu'il s'agisse de trois textes rédigés entre la seconde moitié du I^{er} siècle av. J.-C. (Cicéron, Arius), et le début du III^e siècle ap. J.-C. (Diogène)²⁸⁶, il est probable que, au moins pour certaines parties de leur plan, ces textes relèvent d'une source commune remontant aux III^e-II^e siècles av. J.-C., à savoir un résumé d'éthique stoïcienne écrit par Chrysippe²⁸⁷ ou d'après Chrysippe²⁸⁸. L'*Index locupletior* (ligne 25) informe que le septième livre de Diogène, qui dans son état actuel s'arrête brusquement sur la liste des écrits d'éthique de Chrysippe (§ 202), comprenait les biographies d'autres stoïciens jusqu'à celle de Cornutus²⁸⁹, tandis que les stoïciens les plus récents nommés dans le septième livre dans son état actuel sont, dans la doxographie physique, Antipatros de Tyr (§ 139), et, dans la doxographie éthique, son contemporain Athénodore de Tarse dit Cordylion ou l'homonyme et concitoyen de ce dernier, plus jeune que lui, dit le Cananite ou le Chauve (§ 121). Le contexte ne permet pas, cependant, de décider si Diogène se réfère à l'un ou à l'autre²⁹⁰. Quoi qu'il en soit, la doxographie d'éthique stoïcienne de Diogène ne contient aucun indice d'une réception des stoïciens romains²⁹¹.

L'hypothèse d'une source commune aux témoignages de Cicéron, d'Arius et de Diogène, pour ce qui concerne certaines sections de ces trois textes, peut être soutenue en remarquant la ressemblance entre leurs manières de traiter certains sujets et certains éléments de la pensée stoïcienne. Cette similitude va parfois jusqu'à l'identité lexicale et syntaxique, tout en laissant une marge de liberté aux auteurs²⁹². Dans cette partie de notre thèse nous nous apercevrons de cela en comparant les sections que les trois doxographies consacrent au καθῆκον et à son réseau conceptuel.

Quant à la place du καθῆκον dans la division stoïcienne de la philosophie, les trois sources étudiées ici s'accordent à dire que cette notion relève de l'éthique. Diogène classe le καθῆκον dans la partie de son œuvre consacrée à l'exposition de l'éthique stoïcienne (VII.84), et le début du premier chapitre d'Arius Didyme chez Stobée précise également que ce texte vise à présenter l'éthique stoïcienne (§ 5.57, 13-14). À aucun moment, dans le troisième livre du *De finibus*, Cicéron ne dit explicitement

Hatzimichali 2017, 81-87 est aussi critique au sujet de l'identification de l'auteur excerpté chez Stob., II.7 5 p. 57, 15 – p. 116, 18 avec Arius d'Alexandrie.

²⁸⁶ Les dates de Diogène ont été établies de façon convaincante par Mansfeld 1986, 302.

²⁸⁷ Tel que le Περί δογμάτων, la Ὑπογραφή τοῦ λόγου, qui peut-être coïncide avec la Ὑπογραφή τοῦ ἠθικοῦ λόγου πρὸς Θεόπορον (D. L., VII.199), ou ἄλλα πολλὰ συγγράματα mentionnés par Arius à la fin de son exposé (12.116, 13-14).

²⁸⁸ Tel que, par exemple, les Εἰσαγωγαὶ εἰς τὰ δόγματα et la Ἠθικὴ d'Apollodore de Séleucie (D. L., VII.39, 102, 118, 121, 129), la Ἠθικὴ στοιχείωσις d'Eudrome (D. L., VII.39) ou le Ἠθικὸς λόγος de Posidonius (D. L., VII.91).

²⁸⁹ D'après l'autopsie de Dorandi 1992 nous lisons Κορνοῦτ, auquel le philologue suggère d'ajouter la désinence -ος. Au sujet de ce personnage cf. Fuentes González 1994 ; Boys-Stones 2007 ; Gourinat 2008. En particulier sur son ouvrage conservé, l'*Abrégé des traditions de la théologie grecque*, cf. Rocca-Serra 1963 ; Rocca-Serra 1982.

²⁹⁰ À propos de l'identité et des ouvrages que nous pouvons attribuer à ces trois philosophes, en plus des études critiques majeures qui les concernent, cf. respectivement Dorandi 1989 ; Follet 1989 ; Goulet 1989.

²⁹¹ Apparemment l'œuvre de Diogène ne contient aucun indice d'une réception de Cornutus, d'après les renseignements que nous avons au sujet de la pensée de ce philosophe.

²⁹² À l'égard de ce dernier point cf. Long 2017, 51-56 ; Schofield 2006, 236-239.

que le discours de Caton relève de l'éthique, ni dans l'introduction du livre, ni dans l'exposé de Caton, ni dans son dialogue avec Caton qui encadre cet exposé. Néanmoins, le thème du discours de Caton s'y inscrit²⁹³, car son but est de prouver que la conceptualisation stoïcienne de la vertu et du souverain bien n'a pas d'originalité (§§ 3.10-4.12). Les concepts de vertu, de bien et de τέλος, auxquels les personnages se réfèrent ici et tout au long du livre²⁹⁴, renvoient au champ de l'éthique, et, en effet, ils jouent un rôle dominant dans les doxographies d'éthique stoïcienne d'Arius et de Diogène, ce qui suggère déjà que le discours de Caton constitue lui aussi une doxographie d'éthique stoïcienne. Les ressemblances structurelles de ce discours avec les textes d'Arius et de Diogène ne laissent aucun doute à ce propos. Plutarque confirme le classement éthique du καθῆκον dans ses deux œuvres contre les stoïciens : dans *Sur les contradictions des stoïciens*, il cite un discours de Chrysippe concernant le καθῆκον tiré de ses Ἠθικὰ ζητήματα (26.1046d). Ajouté à cela, dans *Sur les notions communes contre les stoïciens*, le personnage de l'Académicien Diadumène distingue explicitement ses critiques contre l'éthique stoïcienne (4.1060b-29.1073d) de celles contre la physique (29.1073d-50.1086b), et discute du καθῆκον dans la première partie de son discours (en particulier à 11.1063c-1064a).

Les stoïciens semblent s'être concentrés sur la définition des sous-parties de chacune des trois μέρη de leur système et leurs notions spécifiques plutôt que sur la définition des notions générales d'éthique, logique et physique. Aucune définition de ces dernières n'est signalée par Diogène, qui par contre, à l'instar de Sextus Empiricus, ne caractérise l'éthique, la logique et la physique *qua genera* que par les analogies mentionnées au début de cette section²⁹⁵. Selon l'opinion des différents stoïciens au sujet de l'ordre des parties de la philosophie, l'éthique est comparée au fruit d'un terrain agricole, aux parties charnues ou à l'âme d'un organisme animal, au blanc ou au jaune d'un œuf, à savoir au poussin. Cependant, ces analogies restituent seulement l'importance réciproque des trois μέρη et non leurs définitions. Dès lors, les deux sources les plus informatives à ce sujet (mais loin d'être satisfaisantes) sont la *Lettre 89 à Lucilius* de Sénèque, où l'auteur répond à la curiosité de son correspondant concernant les parties de la philosophie, et la préface des *Placita philosophorum* du Pseudo-Plutarque. Sénèque attribue, en effet, à *maximi et plurimi auctores*, c'est-à-dire les stoïciens, comme nous comprenons du contexte²⁹⁶, la division de la philosophie en trois *partes, moralis*,

²⁹³ Plutôt que d'être un mélange de doctrines tirées de l'ensemble du système stoïcien, comme la référence de Caton à *tota Zenonis Stoicorumque sententia* avant son exposé (§ 4.14) pourrait le laisser croire.

²⁹⁴ Il faut se souvenir aussi que, dans sa correspondance avec Atticus, Cicéron se réfère une fois au *De finibus* par le titre Περὶ τελῶν σύνταξις.

²⁹⁵ Cf. Sext. Emp., *Math.* VII.17-19 ; D. L., VII.40. Bien que Sextus n'attribue pas explicitement l'analogie du terrain et de l'œuf aux stoïciens, la ressemblance de ces images, surtout celle du terrain, avec celles décrites par Diogène indique qu'il s'agit bien d'une référence aux stoïciens.

²⁹⁶ Aux §§ 10-12, Sénèque expose les partitions de la philosophie proposées par les Péripatéticiens, par les Épicuriens et par les Cyrénaïques, et donc il ne semble rester que les stoïciens comme *auctores* de cette partition. De plus, le résumé des trois parties de la philosophie qu'il donne ensuite (§§ 14-17) contient des références évidentes à la philosophie stoïcienne, aussi bien sur le plan lexical ainsi que sur le doctrinal.

naturalis, rationalis, et définit la première comme celle qui « apaise l'âme » (§ 9)²⁹⁷. Cela apparaît comme une référence à l'ἀπάθεια, la suppression des mouvements irrationnels qui troublent l'âme. En revanche, dans les *Placita*, nous lisons la définition de l'ἠθικὸν μέρος de la philosophie comme la branche « qui s'engage dans l'étude de la vie humaine » (874e)²⁹⁸, contrairement à la physique et à la logique, consacrées respectivement à l'enquête sur le κόσμος et sur le λόγος, ou bien, selon les termes de Sen., *Ep.* 89.9, consacrées à l'observation de la *natura* et à la découverte des *proprietaes et structura verborum* et des *argumentationes*. De ces textes, nous tirons peu de renseignements au sujet de l'éthique en général : elle concerne l'être humain, distingué du monde qui l'entoure et du langage qu'il produit, et vise à le libérer des troubles psychiques²⁹⁹.

Pourtant, il est clair que de nombreux stoïciens ont pris beaucoup plus de soin à développer une topique interne à chacun des trois μέρη. Le début de la doxographie éthique de Diogène précise :

Ils divisent la partie éthique de la philosophie³⁰⁰ en [lieu] relatif à l'impulsion, en lieu relatif aux biens et aux maux, en [lieu] relatif aux passions, à la vertu, à la fin et à la valeur première et aussi aux actions, aux exhortations et dissuasions relatives aux convenables³⁰¹. La sous-divisent ainsi Chrysippe, Archédème et Zénon de Tarse, Apollodore, Diogène, Antipatros et Posidonius³⁰² ; car, en revanche, Zénon de Kition et Cléanthe, dans la mesure où ils étaient plus anciens, ont proposé des distinctions plus simples au sujet de ces choses³⁰³. Cependant, ceux-là ont divisé les parties logique et physique. (§ 84)³⁰⁴

²⁹⁷ *Componit animum.*

²⁹⁸ Τὸ κατησχολημένον περὶ τὸν ἀνθρώπινον βίον.

²⁹⁹ Par conséquent, il n'est pas étonnant que la plupart des études sur l'éthique stoïcienne ne contiennent pas une partie dédiée à la définition *stricto sensu* de l'éthique stoïcienne. Ainsi, il est logique qu'Annas 2014, 317-318 s'interroge sur le but de l'éthique ainsi que sur les domaines listés chez D. L., VII.84, et non sur sa définition.

³⁰⁰ En parlant ici de μέρη τῆς φιλοσοφίας, il est évident que Diogène Laërce simplifie la question des parties de la philosophie. En effet, au § 39 il attribue à Chrysippe, à Archédème et à Diogène de Babylone, entre autres stoïciens, une partition du discours philosophique, tandis qu'au § 41 nous lisons que Zénon de Tarse divisa la philosophie elle-même.

³⁰¹ La syntaxe française de cette phrase est très mauvaise, mais l'analyse qui suit demande une traduction presque mot-à-mot du grec, comme nous le verrons.

³⁰² La périphrase οἱ περὶ τινα signifie littéralement « ceux qui entourent quelqu'un », ce qui dans ce contexte pourrait renvoyer aux disciples des philosophes mentionnés. Gigante 1987, vol. I, 273 et Reale 2005, 809 interprètent ainsi la périphrase. Cependant, il est vraisemblable qu'ici Diogène se réfère aux philosophes eux-mêmes : *LSJ* enregistre l'usage tardif (I^{er}-II^e apr. J.-C.) de οἱ περὶ τινα au sens de « la personne elle-même ». Hicks 1950, vol. II, 193 ; Apelt 1921, Bd. II, 37 ; Goulet 1999, 845 ; Miller, Mensch 2018, 343 interprètent ainsi la périphrase.

³⁰³ Cela ne signifie pas que Zénon et Cléanthe n'aient *pas du tout* divisé l'éthique. À propos de Cléanthe nous lisons, chez D. L., VII.41, qu'il parlait de six μέρη, probablement du discours philosophique : dialectique, rhétorique, éthique, politique, physique et théologie. En redoublant évidemment chaque partie, il divisait l'éthique en éthique *stricto sensu* et en politique.

³⁰⁴ Τὸ δὲ ἠθικὸν μέρος τῆς φιλοσοφίας διαιροῦσιν εἰς τε τὸν περὶ ὀρμῆς καὶ εἰς τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν τόπον καὶ εἰς τὸν περὶ παθῶν καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ τέλους περὶ τε τῆς πρώτης ἀξίας καὶ τῶν πράξεων καὶ περὶ τῶν καθηκόντων προτροπῶν τε καὶ ἀποτροπῶν. Οὕτω δ'ὑποδιαίρουσιν οἱ περὶ Χρύσιππον καὶ Ἀρχέδημον καὶ Ζήνωνα τὸν Ταρσεῖα καὶ Ἀπολλόδορον καὶ Διογένην καὶ Ἀντίπατρον καὶ Ποσειδώνιον· ὁ μὲν γὰρ Κιτιεὺς Ζήνων καὶ ὁ Κλεάνθης, ὡς ἂν ἀρχαιότεροι, ἀφελέστερον περὶ τῶν πραγμάτων διέλαβον. Οὗτοι δὲ διεῖλον καὶ τὸν λογικὸν καὶ τὸν φυσικόν.

D'après ce témoignage, la plupart des stoïciens les plus renommés de la période allant du III^e au I^{er} siècle av. J.-C. s'accordaient sur la partition du discours éthique (ou de la partie éthique de la philosophie) et sur l'ordre de présentation de ses lieux ou domaines (τόποι). De fait, il est légitime de supposer que la liste que nous lisons chez D. L., VII.84 soit ordonnée. Malheureusement, la syntaxe du texte donne lieu à une ambiguïté sur les nombres et sur les objets de chaque domaine, d'où la divergence à ce sujet entre les interprètes et les traducteurs : certains y voient sept domaines³⁰⁵, d'autres huit³⁰⁶ ou même neuf³⁰⁷, tandis que quelque éditeur préfère préserver l'ambiguïté dudit texte³⁰⁸. Ajouté à cela, il est très difficile de délimiter le domaine contenant le καθῆκον par rapport avec ceux qui l'entourent.

La plupart des stoïciens posaient dans leur partition un ou plusieurs lieux « περὶ τέλους περὶ τε τῆς πρώτης ἀξίας καὶ τῶν πράξεων καὶ περὶ τῶν καθηκόντων προτροπῶν τε καὶ ἀποτροπῶν » (D. L., VII.84). Du point de vue syntaxique, Diogène ne distingue pas clairement s'il s'agit ici de deux, trois, quatre ou cinq τόποι : faut-il grouper, d'un côté, le τέλος avec la valeur première et les actions et, de l'autre, les convenables et le couple exhortations et dissuasions ? Ou bien le τέλος constitue-il un lieu autonome ? Ou chacune des notions listées en constitue-t-elle un, excepté le couple exhortations et dissuasions ? D'un point de vue conceptuel, la situation est moins confuse. En effet, bien que le rapport entre le τέλος et la valeur première soit étroit, comme nous verrons par la suite, les stoïciens semblent avoir classé les deux notions dans deux domaines distincts. Nous devinons cela en considérant que, dans deux sur les trois sources doxographiques étudiées ici, le τέλος, le bien et la valeur sont traités dans des sections différentes, exception faite d'Arius, qui fait du domaine du τέλος une sous-partie de l'ἀγαθόν clairement découpée³⁰⁹. L'absence de répétition de la préposition περὶ avant τῶν πράξεων et la mention du lieu, clairement unique, περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν chez Diogène laissent penser que le doxographe classe dans un même domaine la valeur première et les actions. Cette démarche s'avère tout à fait plausible, car aucune des trois sources que nous étudions maintenant ne contient une partie dédiée à la notion de πράξις ou d'*actio* en tant que telle. De fait, Caton, Arius et Diogène définissent la valeur en référence à une forme d'activité. En outre, la

³⁰⁵ Cf. Bénatouïl 2014, 1011-1012. Bénatouïl argumente son interprétation d'après Inwood 1999, 113 n. 16.

³⁰⁶ Cf. Hicks 1950, vol. II, 193 ; LS, vol. I, 344 ; Goulet 1999, 845 ; Ildefonse 2000, 143-144 ; Schofield 2006, 237-238. Inwood, Donini 1999, 710-711 semblent soutenir la même interprétation, mais ils ne prétendent pas donner une interprétation complète de D. L., VII.84.

³⁰⁷ Apelt 1921, Bd. II, 37 ; Reale 2005, 809 ; Miller, Mensch 2018, 334.

³⁰⁸ Gigante 1987, vol. I, 273 traduit : « Distinguono la parte etica della filosofia nella dottrina dell'impulso, in quella del bene e del male, in quella delle passioni, e della virtù e del fine e del primo (più alto) valore e delle azioni e dei doveri e delle esortazioni e dissuasioni ». Il semble que Gigante, même en ne traduisant pas de façon littérale, ait choisi de garder l'obscurité du texte originel qui concerne le nombre de parties de l'éthique.

³⁰⁹ Sur le τέλος / *finis* cf. Cic., *Fin.* III 7.26 ; Ar. *Did.*, 6a.75, 11-6e.78, 6 ; D. L., VII.87-89. Sur la notion d'ἀγαθόν / *bonum* cf. Cic., *Fin.* III 8.27-10.34, 36-14.47 ; Ar. *Did.*, 5a.57, 20-6f.78, 17 ; D. L., VII.94-102. Sur l'ἀξία / *aestimatio* cf. Cic., *Fin.* III 6.20 ; Ar. *Did.*, 7f.83, 10-7g.85, 11 ; D. L., VII.105-106.

présentation de ce concept est évidemment préliminaire à celle du καθῆκον, ce qui donne une première raison de voir un ordre dans la liste des lieux de l'éthique. Donc, il apparaît légitime d'avancer que le syntagme περί τε τῆς πρώτης ἀξίας καὶ τῶν πράξεων renvoie à un seul et même τόπος, précédant celui qui contient le καθῆκον. À l'égard de ce dernier, bien que le texte de Diogène ne soit pas ambigu du point de vue grammatical, la plupart des interprètes et des traducteurs lisent περί τῶν καθηκόντων προτροπῶν τε καὶ ἀποτροπῶν comme deux domaines, l'un περί τῶν καθηκόντων et l'autre περί τῶν προτροπῶν τε καὶ ἀποτροπῶν. Or, dans aucun manuscrit, nous ne trouvons aucune conjonction ou article entre les mots καθηκόντων et προτροπῶν ; par conséquent, nous ne pouvons qu'interpréter le premier génitif comme étant attribué au second, à son tour dépendant du περί, précédé par le τῶν et, ce qui est régulier en grec, séparé de son article par son complément : bref, la traduction française la plus proche du texte et prenant en compte le lexique de l'éthique stoïcienne, arrange les mots ainsi : τόπον τὸν περί τῶν προτροπῶν τε καὶ ἀποτροπῶν τῶν καθηκόντων et lit comme nous traduisons ci-dessus : « [lieu relatif] aux exhortations et dissuasions relatives aux convenables ». À nouveau, nous confirmons cette traduction en remarquant que, dans les trois sources, il n'existe aucune section *spécifiquement* consacrée aux exhortations et aux dissuasions³¹⁰, tandis que s'y trouvent des sections analysant les autres notions listées par Diogène. Par conséquent, il faut reconnaître que les stoïciens opérant la partition de l'éthique rapportée par Diogène inséraient les καθήκοντα et le couple exhortations et dissuasions dans un même champ thématique, interprétation qui, nous le verrons, est permise par la façon dont Cicéron et Diogène Laërce traitent la notion de καθῆκον.

Malgré ce qui apparaît comme une déclaration d'intention, Diogène parcourt un chemin théorique tout à fait différent et personnel. Après avoir établi le plan que nous venons d'analyser en partie, il définit l'impulsion première (§§ 85-86), ce qui donne une raison de croire que la liste du § 84 soit ordonnée. Mais, depuis le § 87, son discours déroge au plan posé au § 84, car Diogène y discute du τέλος, qui dans la liste a une place postérieure à d'autres sujets que, en revanche, Diogène traite après. Par ailleurs, il y a d'autres inversions dans l'exposé de Diogène, et, le plus étonnant, il traite de thèmes absents de la liste, notamment la notion d'indifférent (§§ 102-107) et le portrait du sage (§§ 117-125). Quelle est la raison de cet *aprosdoketon* ? Diogène ne l'explique pas. On peut faire plusieurs hypothèses à ce sujet : il est possible, même si peu plausible, que le doxographe, après avoir écrit le plan des matières éthiques approuvé par les stoïciens les plus importants, dans l'exposition de l'éthique stoïcienne ait suivi l'ordre de présentation des doctrines d'une autre source. Peut-être Diogène, tout en connaissant l'ordre établi par les stoïciens, pensait que son propre ordre permettait de mieux exposer l'éthique stoïcienne, ou bien sa source distinguait entre l'ordre logique des parties

³¹⁰ La προτροπή est mentionnée seulement une fois, au § 114.

du discours philosophique (tel celui qui est présenté au § 84), et celui relatif à la παράδοσις de l'éthique, qui donnerait lieu à l'exposé de Diogène³¹¹.

La liste du § 84 apprend au lecteur que, pour la plupart des stoïciens, le καθήκον était le dernier sujet à traiter, juste après celui de la valeur première (πρώτη ἀξία) et des actions (πράξεις), tandis que dans le compte rendu de l'éthique stoïcienne donné par Diogène, la partie consacrée au καθήκον suit celle des indifférents (ἀδιάφορα), plus spécifiquement celle des préférés et des rejetés (προηγμένα, ἀποπροηγμένα, §§ 105-107), et précède celle des passions (πάθη, §§ 110-116).

Dans les doxographies de Cicéron et d'Arius Didyme, l'ordre des matières diffère. Avant de se concentrer sur l'*officium*, qu'il introduit en référence au concept de bien, Caton présente la notion d'indifférent (*indifferens*³¹², §§ 15.49-17.57), et plus précisément celle de préféré (*productum, promotum, praepositum, praecipuum*)³¹³ et de son antonyme, le rejeté (*remotum, reiectum*, §§ 15.51-16.54)³¹⁴. De même, Arius se préoccupe d'abord des indifférents (§§ 7.79, 1-7g.85, 11) avant du καθήκον, en précisant que ce sujet suit logiquement (nous verrons pourquoi) le discours concernant les préférés et les rejetés (§§ 7b.80, 14-81, 4, 7g.84, 18-85, 11). Caton, quant à lui, fait suivre son discours sur les *officia* de quelques réflexions sur la sociabilité humaine (§§ 19.62-21.71), sujet qu'Arius et Diogène intègrent dans leur portrait du sage et dans leur analyse des différents genres de vie (Ar. Did., §§ 11m.109, 10-110, 15 ; D. L., VII.120, 130). Par contre, le discours d'Arius sur le καθήκον est suivi de l'étude du concept d'impulsion (ὁρμή, §§ 9.86, 17-10e.93, 13), achevée par une partie dédiée aux passions (§§ 10.88, 8-10e.93, 13). D'ailleurs Caton parle de l'impulsion (*appetitio*) au début de son exposé (§§ 5.16-7.23) et soumet les passions (*perturbationes animi*) à un court examen dont la collocation dans son discours est disputée par les philologues, car il s'insère *ex abrupto* dans sa présentation du *bonum* (§ 10.35)³¹⁵.

Ainsi, dans les exposés de Cicéron, d'Arius et de Diogène et dans la liste des matières fournie par ce dernier, le domaine du καθήκον est entouré des notions d'ἀγαθόν, d'ἀδιάφορον, d'ὁρμή, de πάθος, de πράξις, de προηγμένον et ἀποπροηγμένον, de προτροπή et ἀποτροπή et de πρώτη ἀξία. Donc, il semble raisonnable d'aborder l'étude de cette notion à partir d'une brève analyse de ces termes, qui

³¹¹ Schofield 2006, 237-239 émet l'hypothèse plus subtile que Diogène mélange trois « rival sequences of topics », l'une qui réalise « the project of working through the key concepts of Stoic ethics in logical order », une autre qui relève de l'essai « to explain and argue discursively for the distinctive Stoic view on some key subject in ethics », et la dernière qui résulte de la décision de Diogène lui-même de commencer son exposé par la notion de πρώτη ὁρμή.

³¹² Pour une étude de cette traduction cicéronienne, couplée avec une présentation de la notion stoïcienne d'indifférent et de son réseau conceptuel cf. Maso 2022, 116-119.

³¹³ Dans *Fin.* IV 26.72, Cicéron avoue préférer les traductions *praepositum* et *praecipuum*, plus tolérables en Latin que *productum*, qui est plutôt un calque du grec προηγμένον.

³¹⁴ Dans *Fin.* IV 26.72 Cicéron traduit ἀποπροηγμένον par *reiectaneum*.

³¹⁵ Cf. Madvig 1839, 406-408 n. 35 ; Marinone 2005, 259 n. 6 ; Schofield 2006, 237 n. 8.

constituent le premier cercle du réseau conceptuel du καθῆκον³¹⁶. Nous commencerons donc par l'ὄρμη, dont le πάθος est une espèce et qui a un lien étroit avec la πράξις, suivie par celle d'ἀδιάφορον, qui implique les notions d'ἀξία, de προηγμένον et ἀποπροηγμένον et d'ἀγαθόν. Nous concluons avec le couple προτροπή et ἀποτροπή, qui n'a pas un rôle prééminent dans les trois sources que nous étudions ici, ni non plus dans la plupart des autres sources sur la pensée stoïcienne en général. Nous traiterons dans un second temps les réflexions sur la sociabilité, avancées par Caton après l'*officium*.

1.1.2 Le cœur du réseau conceptuel du καθῆκον

1.1.2.1 Impulsion, action, passion

Au sein de la psychologie stoïcienne, l'impulsion (ὄρμη, *appetitio* ou *appetitus animi*)³¹⁷ désigne d'abord le mouvement psychique avec lequel un animal se dispose à accomplir une activité. Plus précisément, elle est caractérisée, dans les sources, comme un « transport de l'âme vers quelque chose » stimulé par une représentation (Ar. Did., § 9.86, 17-19)³¹⁸, c'est-à-dire par une impression cognitive, transport « faisant usage duquel l'animal se dirige » vers quelque chose et dont les végétaux sont dépourvus (D. L., VII.86)³¹⁹. La traduction latine, proposée par Cicéron³²⁰, exprime bien le mouvement d'aspiration ou d'appétit communiqué par la notion stoïcienne. Vraisemblablement pour souligner le pouvoir causal direct de l'impulsion par rapport à l'agir, Chrysippe, en limitant son discours aux êtres humains, dans son Περὶ νόμου, définissait également l'ὄρμη comme « la raison de l'être humain qui lui ordonne de faire » (*apud* Plut., *Stoic. rep.* 11.1037f)³²¹. Le terme ὄρμη était aussi employé par les stoïciens dans un sens particulier (ιδίως) pour désigner la capacité psychique d'exercer des impulsions ou, plus précisément, la « condition impulsive, en vertu de laquelle se donne le fait qu'on exerce des impulsions » (Ar. Did., § 9.87, 10-12)³²². Si le témoignage de Clément d'Alexandrie (*Strom.* II.13 59.6 = *SVF* III.377) est fiable, il semble que, selon les stoïciens, cette capacité comprenne aussi l'exercice des répulsions (ἀφορμαί), les mouvements contraires aux impulsions.

³¹⁶ Nous consacrerons les deux premières sections du quatrième chapitre de cette partie à l'analyse des notions qui, dans les doxographies de Cicéron, d'Arius et de Diogène, sont caractérisées par rapport au καθῆκον/*officium*.

³¹⁷ À ce sujet cf. Pohlenz 1959 (tr. it. 1967), vol. I, 174, 180-181 ; Inwood 1985a, 42-66 ; 1985b ; *LS*, vol. I, 202 ; Brennan 2006, 265-269 ; Gourinat 2017a, 103-116. À propos du lien conceptuel entre la notion stoïcienne d'ὄρμη et celle d'Aristote cf. Preus 1981.

³¹⁸ Φορὰν ψυχῆς ἐπὶ τι. À propos de la représentation « impulsive » (φαντασία ὀρμητικῆ), celle qui stimule l'impulsion, Arius écrit qu'elle est relative à quelque chose de καθῆκον. Nous mettons entre parenthèses cet élément doctrinal pour y revenir une fois définie la notion de καθῆκον. Pour un aperçu bibliographique essentiel sur la notion de φαντασία et sur ses enjeux principaux cf. Imbert, 1978 ; Ioppolo 1990 ; Sorabji 1990 ; Long 1991a ; Lefebvre 1997 ; Dinucci 2017 ; Gourinat 2017a, 49-80.

³¹⁹ Ἡ συγχρόμενα πορεύεται πρὸς [τι]. Cf. aussi Hieroc., *Elem.* I 1a.30-35.

³²⁰ Cf. *Fin.* IV 14.39, V 6.17, *Off.* I 28.101, II 5.18.

³²¹ Τοῦ ἀνθρώπου λόγος ἐστὶ προστακτικὸς αὐτῷ τοῦ ποιεῖν.

³²² Τῆς ἐξέως τῆς ὀρμητικῆς, [...] ἀφ'ἧς συμβαίνει ὀρμᾶν.

Parmi les espèces de l'impulsion, classées selon le critère de la nature de l'agent, les stoïciens posaient celle qui a lieu chez l'être humain en la qualifiant de rationnelle (ὁρμη λογική). Ils la concevaient comme le mouvement psychique volontaire par lequel un être humain se dispose à accomplir une activité dont il est responsable, et qui, par conséquent, peut faire l'objet d'un jugement moral. D'après Arius, l'impulsion rationnelle est définie ainsi : elle est un « transport de l'intelligence vers quelque chose dans le domaine de l'agir » (§ 9.87, 3-5)³²³, ce que Cicéron exprime en soulignant que l'impulsion est ce « par lequel nous sommes poussés à agir » (*Acad. pr.* II 8.24)³²⁴. Cette définition renvoie, d'abord, à la notion de δίανοια, conçue par les stoïciens comme la capacité spécifiquement humaine de développer des notions, ou bien de produire des concepts en partant de représentations sensibles³²⁵, et de les traduire en langage verbal³²⁶. La δίανοια est donc l'âme rationnelle, l'élément dominant (ἡγεμονικόν) dans l'être humain³²⁷. L'impulsion rationnelle est également appelée pratique (πρακτική, Ar. Did., § 9.87, 7-8), en raison de son lien avec le domaine de l'agir (τὸ πράττειν). Par ailleurs, ni l'adjectif πρακτικός, ni le verbe πράττειν, ni le substantif πράξις ne sont jamais thématés dans les témoignages de la pensée stoïcienne. Et pourtant, grâce à ce contexte, où l'impulsion humaine se distingue de celle « qui a lieu chez les animaux irrationnels », et grâce à d'autres sources, telles qu'une citation ou une paraphrase d'un texte stoïcien par Alexandre d'Aphrodisie (*Fat.* 34.205-207) et une variation sur un texte stoïcien par Clément d'Alexandrie (*Paid.* I.13 102.3), nous devinons que les stoïciens concevaient l'action (πράξις) comme une espèce de l'activité animale (ἐνέργεια) propre de l'être humain, en tant que rationnel³²⁸. Toute activité est déterminée par un exercice de l'impulsion, mais seule l'action, l'activité de l'être humain, n'est accomplie qu'une fois que l'agent a donné son assentiment (συγκατάθεσις)³²⁹ à la représentation qui fait surgir en lui l'impulsion à accomplir une certaine activité. Certaines études soutiennent que, selon les stoïciens, l'on donne son assentiment, plus précisément, à la proposition correspondant à cette

³²³ Φορὰν δianoίας ἐπὶ τι τῶν ἐν τῷ πράττειν.

³²⁴ *Qua ad agendum impellimur.*

³²⁵ Plut., *Stoic. rep.* 47.1056e-f ; M. Aur., V 16.1 ; Sext. Emp., *Math.* I.17, VII.424 ; D. L., VII.49-51, 61 ; Ps.-Plut., *Plac.* IV 11.900c.

³²⁶ Gal., *PHP* II 5.11-13 ; Sext. Emp., *Math.* VIII.12 ; D. L., VII.55, 110.

³²⁷ Plut., *Vir. mor.* 3.441c ; Gal., *PHP* II 2.10, III 1.25 ; D. L., VII.56 ; Hierocl., *apud Stob.*, IV.27 23 p. 671, 7-13. Cf. aussi *SVF* II.840. Au sujet de cette notion cf. Gourinat, 2017.

³²⁸ Cf. Gourinat 2014b, 23-24. Comme signalé par Gourinat, un passage tel que Cic., *AcPr.* II 12.37 semble supposer la distinction entre deux types d'activité dont nous discutons ici.

³²⁹ Pour un recueil des témoignages principaux au sujet de cette notion fondamentale de la psychologie stoïcienne cf. Hülser 1987, Bd. I, 392-403, Bd. II, 406-419. La littérature critique sur l'assentiment, surtout dans le cadre du « compatibilisme », de la confrontation entre la psychologie stoïcienne et celle d'Aristote et de la polémique épistémologique avec les Académiciens, est immense. Parmi les études les plus importantes cf. Long 1970 ; Inwood 1985a, 18-101 ; 1985b ; Ioppolo 1990 ; Joyce 1995 ; Bobzien 1998, 234-329 ; Salles 2005, 33-68 ; Brittain 2014 ; Gourinat 2014a ; Maso 2014.

représentation³³⁰. Mais, comme Gourinat le remarque soigneusement³³¹, l'idée que l'assentiment porte directement sur la représentation s'appuie sur un nombre beaucoup plus grand de sources. Par conséquent, l'interprétation de cet enjeu doit prendre en compte ce facteur : il est finalement plus prudent de lire les deux conceptualisations de l'assentiment qui émergent des sources non pas en termes de généralité et de précision, mais plutôt comme des expressions équivalentes d'un même dogme. Autrement dit, l'action suit une impulsion et un jugement par lequel l'être humain approuve, volontairement, l'accomplissement de l'acte vers lequel son impulsion le pousse³³². La *πῶξις* constitue donc une action pour laquelle l'agent s'engage, dont il est responsable et qui, ainsi, peut faire l'objet d'un jugement moral de blâme ou de louange, comme nous le lisons dans le témoignage d'Alexandre.

D'ailleurs, en prenant la conformité de l'impulsion à la raison comme critère de classification des espèces d'impulsion rationnelle, les stoïciens introduisaient la notion de passion (*πάθος*, *perturbatio animi*, *affectus*)³³³. Ce mot désigne une impulsion à laquelle il ne faudrait pas assentir, parce qu'elle procède d'une représentation erronée de la réalité et parce que, une fois l'assentiment donné, cette impulsion ne se laisse plus contrôler par l'agent. Plus précisément, la représentation qui stimule une passion est causée par une chose qui apparaît comme bonne ou mauvaise, c'est-à-dire elle est une représentation qui concerne la valeur de sa cause ou son manque de valeur (notion que nous examinerons tout de suite). Dans l'âme humaine, l'impulsion rationnelle et l'assentiment sont étroitement liés, car ils coopèrent à la détermination de l'action. En conséquence, il n'est pas étonnant que dans les sources, qui d'après Galien semblent référer cette position notamment à Chrysippe, le *πάθος* soit qualifié de jugement (*κρίσις*, *iucidium*) faux³³⁴, ainsi que d'impulsion excessive (*ὄρμη πλεονάζουσα*, *adpetitus vehementior*)³³⁵, position probablement plus proche de celle de Zénon, et, plus en général, de mouvement de l'âme irrationnel et contre nature (*ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς*

³³⁰ Ici, nous nous référons à Ar. Did., § 9b.88, 4-6, ainsi qu'à la notion d'exprimable (τὸ λεκτόν), à propos de laquelle cf. D. L., VII.43, 63 ; Sext. Emp., *Math.* VIII.70. Nous fondons notre interprétation de ce passage d'Arius sur celle donnée par Inwood 1985a, 42-66, mais cf. déjà Voelke 1973, 30. Au sujet du λεκτόν la littérature critique est vaste : pour un premier aperçu cf. Kneale, Kneale 1962, 140-158 ; Long 1971 ; Greaser 1978 ; Frede 1994 ; Løkke 2015, 43-48. En particulier sur le lien entre représentations et exprimables cf. aussi Schields 1993.

³³¹ Cf. Gourinat 2017a, p. 83-91.

³³² Probablement pour exprimer le lien psychique étroit, au sein de l'âme humaine, entre l'impulsion à accomplir une action et l'assentiment à une représentation qui stimule l'impulsion où à la proposition correspondant à cette représentation, les stoïciens pouvaient réduire les impulsions humaines aux assentiments, tel qu'il est témoigné chez Ar. Did., § 9b.88, 1-2. Pour l'interprétation de ce passage, nous nous inspirons de celles de Inwood 1985a, 61 et Gourinat 2017a, 107-110.

³³³ Cf. en plus des passages d'Arius Didyme et de Diogène Laërce mentionnés auparavant, Cic., *Tusc.* III 4.7 ss. et Gal., *PHP* IV.1-V.35. La littérature critique à propos des *πάθη* est extrêmement étendue : cf. *in primis* Lloyd 1978 ; Frede 1986 ; Nussbaum 1987 ; Brennan 1998 ; 2006, 269-274 ; Sorabji 2000, 29-54 ; Becker 2004 ; Gill 2006b, 207-290 ; Graver 2007 ; Gourinat 2018b.

³³⁴ Cic., *Tusc.* IV 7.14-16 ; Ar. Did., § 10a.89, 18-90, 1 ; Gal., *PHP* IV 1.17 ; D. L., VII.110-111.

³³⁵ Cic., *Tusc.* IV 6.11 ; Ar. Did., § 10.88, 8 ; Gal., *PHP* IV 2.8 ; D. L., VII.110 ; Stob., II.7 1 p. 39, 5-7.

κίνησις, *aversa a recta ratione contra naturam animi commotio*)³³⁶. Cela signifie que la passion est conçue comme un assentiment donné à une représentation axiologique incorrecte, mais aussi comme une tendance qui force l'être humain à agir sans pouvoir s'arrêter. Il s'agit, alors, d'un acte psychique irrationnel et innaturel, au sens d'étranger par rapport à l'âme d'un être humain qui vit selon la nature, *i. e.* le sage³³⁷.

Nous nous attarderons plus longuement par la suite sur le processus psychique impliquant le πάθος, car plusieurs sources décrivent cela en référence au καθήκον.

1.1.2.2 Indifférent, préféré, rejeté, valeur première, bien

Les stoïciens concevaient comme indifférent (ἀδιάφορον, *indifferens*)³³⁸ ce qui ne contribue pas à l'accomplissement du τέλος de l'être humain, à savoir le bonheur, ni ne le gêne. Un indifférent est « ce dont il est possible de faire bon ou mauvais usage » (Sext. Emp., *Math.* XI.61 ; D. L., VII.103)³³⁹, et donc « ce qui, dans ce sens, est intermédiaire entre les biens et les maux » (Ar. Did., § 7.79, 4-5)³⁴⁰, puisque le bien est ce qui est toujours utile. Ainsi, le bien est ce dont on ne peut faire qu'un bon usage, tandis que le mal est ce qui est toujours nuisible, et donc on n'en peut faire qu'un mauvais usage (Ar. Did., § 5d.69, 11-16 ; Sext. Emp., *Math.* XI.61 ; D. L., VII.103)³⁴¹. Finalement, ce qui est indifférent « n'est ni bon ni mauvais », et donc, *stricto sensu*, les stoïciens qualifiaient d'indifférent « tout ce qui ne profite ni ne nuit » (D. L., VII.102)³⁴².

Puisqu'une chose indifférente en ce sens ne l'est pas nécessairement par rapport à la capacité impulsive de l'être humain qui en a une représentation, certains indifférents ont une différence de valeur pour l'être humain. En effet, les stoïciens reconnaissaient qu'il existe des indifférents aptes à stimuler ou à mettre en mouvement (κινητικά) une impulsion ou bien une répulsion dans l'être

³³⁶ Cic., *Tusc.* IV 6.11 ; Ar. Did., § 10.88, 8-10 ; Gal., *PHP* IV 2.8 ; D. L., VII.110. Sur l'attribution, à Zénon, du concept de passion comme impulsion et mouvement et, à Chrysippe, comme jugement cf. Tieleman 2003, 94 ss. ; Price 2005 ; Gill 2006b, 246-249.

³³⁷ En effet, les stoïciens attribuent au sage, des « passions positives » (εὐπάθειαι, D. L., VII.116), au sens d'impulsions solides ou équilibrés (ὀρμαὶ εὐσταθεῖς, Ar. Did., § 5b5.63, 17 ; *constantiae*, Cic., *Tusc.* IV 6.11-14). Nous reviendrons sur cette notion par la suite, dans plusieurs sections de la seconde partie.

³³⁸ Au sujet de cette notion, ainsi que de celles d'ἄξια et de προηγμένον, qui lui sont étroitement attachées, cf. Reesor 1951 ; Kidd 1955 ; Klein 2015. Au sujet de l'influence du Socrate de Platon (notamment l'*Euthydème*, le *Gorgias*, le *Lachès* et le *Ménon*), sur la conceptualisation stoïcienne des indifférents cf. Alesse 2007, 29-32).

³³⁹ Ὡ [...] ἔστιν εὖ καὶ κακῶς χρῆσθαι.

³⁴⁰ Τὰ μεταξύ τῶν ἀγαθῶν καὶ τῶν κακῶν. Cf. Cic., *Fin.* IV 25.71, où Cicéron interprète la conceptualisation zénonienne des indifférents en disant qu'ils sont « ces choses intermédiaires parmi lesquelles il n'y a aucune différence [...] par rapport aux vertus et aux vices » (*media illa [...] inter quae nihil interest [...] ad virtutes et ad vitia*), ce qui *prima facie* semble signifier qu'aucun des indifférents ne possède des qualités qui permettent de le classer selon la distinction entre les vertus ou les vices.

³⁴¹ Au sujet de l'usage des vertus cf. Benatouil 2006, 175-183. L'idée que la valeur d'une chose dépend de l'usage qu'on en fait, d'où le transfert de la valeur proprement dite à l'usage des choses et à la capacité d'en faire usage, avait déjà été exprimée par Platon, notamment dans l'*Euthydème* et le *Ménon*, comme remarque Cambiano 1991, 137-141.

³⁴² Ἀγαθὰ μὲν οὖν τὰς τε ἀρετάς [...]· κακὰ δὲ τὰ ἐναντία [...]. Οὐδέτερα δὲ ὅσα μήτε ὠφελεῖ μήτε βλάπτει.

humain³⁴³. Plus précisément, il se trouve des indifférents qui suscitent une sorte d'impulsion dite sélection (ἐκλογή, *selectio*) et d'autres qui suscitent une sorte de répulsion dite refus (ἀπεκλογή, *reiectio*)³⁴⁴ : les premiers motivent l'être humain à les poursuivre, les seconds à les éloigner. Les stoïciens attribuaient une valeur (ἀξία, *aestimatio*)³⁴⁵ aux indifférents du premier genre et un manque de valeur (ἀπαξία) à ceux du second, ce qu'ils exprimaient aussi en affirmant que certains indifférents sont selon la nature humaine (κατὰ φύσιν, *secundum naturam*), et que d'autres lui sont contraires (παρὰ φύσιν, *contra naturam*)³⁴⁶.

Il s'ensuit que la valeur, ainsi comprise, est la propriété d'un indifférent capable de stimuler une impulsion sélective dans l'être humain. Mais la valeur 'se dit de plusieurs manières' dans le lexique stoïcien, sans y recevoir apparemment une signification embrassant toutes les autres. En confrontant les trois doxographies en question, nous découvrons au moins cinq acception d'ἀξία : comme nous venons de voir, si nous parlons d'un indifférent, la valeur est un certain poids (*aliquid pondus*, Cic., *Fin.* III 6.20) qu'il détient, c'est-à-dire une certaine importance liée soit au fait qu'il mérite d'être sélectionné et est selon la nature, au sens où nous avons expliqué, soit au fait qu'il produit quelque chose de pareil. D'après Diogène de Babylone, le jugement par lequel nous reconnaissons cette valeur est appelé δόσις, qui littéralement désigne l'acte de donner³⁴⁷. Diogène Laërce semble renvoyer à la même signification d'ἀξία quand il écrit que, selon les stoïciens, la valeur est « une capacité ou utilité intermédiaire qui contribue à la vie conforme à la nature »³⁴⁸. En effet, Diogène mentionne des indifférents comme exemples de choses qui ont ce type de valeur, et il oppose cette signification d'ἀξία à celle rattachée aux biens.

Lorsqu'elle concerne un bien, la valeur signifie que celui-ci est une chose « digne » (ἀξίωμα), au sens où il donne une contribution (σύμβλησις) à l'accomplissement du τέλος. En revenant sur la première définition de valeur, Arius ne dit pas explicitement que le mot ἀξία, dans ce sens, ne peut pas être employé en référence à un bien. De fait, le bien aussi est selon la nature – l'ἀγαθόν est par excellence τὸ κατὰ φύσιν³⁴⁹ – ou produit quelque chose qui est utile par rapport à la nature (χρεία τῆ

³⁴³ Cf. Ar. Did., § 7.79, 8-9 ; D. L., VII.104. Au contraire, Cicéron fait soutenir à Caton (§§ 3.11-4.12, 15.50 ; cf. aussi *Fin.* II 13.43, IV 16.43, 25.68-69, V 8.23, *Off.* I 2.6) que la reconnaissance d'une différence parmi les indifférents, niée par Ariston, relève de la nécessité pour les stoïciens d'établir un critère pour la délibération. Il n'est pas impossible que cette doctrine remonte à Cicéron lui-même, car cette thèse est attestée seulement chez lui, et parce que, dans les autres témoignages du débat entre Ariston et les autres stoïciens sur ce point, Ariston n'est jamais accusé d'éliminer tout critère pratique avec sa conceptualisation des indifférents. Cf. J. Moreau 1948 ; Ioppolo 1980, 171-174, 179-183.

³⁴⁴ Cf. Cic., *Fin.* III 6.20 ; Ar. Did., § 7.79, 8-9 ; D. L., VII.104. Au sujet de la notion de sélection cf. Inwood 1985a, 198-205 ; S. White 2010.

³⁴⁵ Cf. Cic., *Fin.* III 6.20-21, 10.34-16.53 ; Ar. Did., § 7b.80, 14-15, 7f.83, 10-84,17 ; D. L., VII.105.

³⁴⁶ Cf. Cic., *Fin.* III 6.20-21, 9.31-10.33 ; Ar. Did., § 7a.79, 18-80, 13, 7d.82, 11-19, 7f.83, 10-11 ; D. L., VII.105. Nous reviendrons sur l'idée de conformité à la nature, vraisemblablement la nature humaine, par la suite, en présentant la doctrine de l'appropriation : voir *infra* première partie, chapitre 2 § 2.3, chapitre 4 § 4.1.

³⁴⁷ À propos de cette notion cf. Voelke 1973, 69-72.

³⁴⁸ Μέση τις δύναμις ἢ χρεία συμβαλλομένη πρὸς τὸν κατὰ φύσιν βίον.

³⁴⁹ Cf. Cic., *Fin.* III 6.22 ; Ar. Did., § 6.75, 8-10 ; D. L., VII.94.

φύσει), selon la distinction qu'Arius effectue entre ἀγαθὰ τελικά et ποιητικά, les uns relevant du bonheur et les autres le produisant (ἀπογεννάω, § 5g.71, 15-72, 6)³⁵⁰. Néanmoins, aussi d'après le texte d'Arius, les stoïciens semblent avoir utilisé le concept d'ἀξία avec ce sens surtout en référence aux indifférents, car, dans ce texte, nous lisons que, dans le lexique stoïcien, ἀξία signifie premièrement ce en vertu duquel quelque chose est « préférée » (προάγω) à une autre. Sans doute, cela renvoie aux προηγμένα, une classe d'indifférents que nous analyserons tout de suite. Au contraire, la notion de valeur sélective (ἀξία ἐκλεκτική)³⁵¹, probablement introduite par Antipatros de Tarse pour indiquer ce en vertu de quoi l'on choisit une chose plutôt qu'une autre³⁵², ne concerne que les indifférents, puisque, dans les sources, la sélection est qualifiée d'impulsion stimulée par certains indifférents³⁵³.

Finalement, les stoïciens parlaient d'ἀξία pour se référer au prix fixé par un estimateur (ἀμοιβή δοκιμαστοῦ), à savoir la valeur conventionnelle imposée aux objets afin de les rendre commensurables entre eux et, puis, d'en échanger l'un pour l'autre, par exemple une mesure de blé pour trois d'orge³⁵⁴. De manière plus lâche, ils employaient ἀξία aussi au sens de ce qui est dû à quelqu'un (τὸ ἐπιβάλλον), e. g. en définissant la justice comme la disposition à remettre à chacun selon sa valeur.

Pour comprendre la notion de πρώτη ἀξία, il faut approfondir la taxonomie des ἀδιάφορα.

Les stoïciens posaient une série de distinctions dans le domaine des indifférents. En effet, comme nous avons vu, ils distinguaient i) les indifférents des biens et des maux, ii) les indifférents qui le sont absolument (καθάπαξ ἀδιάφορα) des indifférents qui activent l'impulsion et iii) les indifférents qui « meuvent » une impulsion de ceux qui meuvent une répulsion. Mais les stoïciens posaient aussi une quatrième distinction, qui mette en dialogue les deux dernières classes mentionnées avec le premier coupage : parmi les choses qui ont une valeur, certaines l'ont tout simplement, tandis que d'autres en

³⁵⁰ Nous lisons la même distinction chez D. L., VII.96-97, où, cependant, à la place d'ἀπογεννάω nous trouvons ἀποτελέω, qui exprime mieux l'idée que l'adjectif τελικός se réfère au τέλος de l'être humain. Cf. aussi Cic., *Fin.* III 16.55, qui traduit *bona pertinentia* et *efficientia*.

³⁵¹ Cf. Voelke 1973, 69.

³⁵² Arius écrit simplement qu'Ἀντίπατρος a dénommé ainsi cette notion, mais les témoignages sur l'éthique d'Antipatros de Tarse, tout particulièrement sur sa formule du τέλος, son lien doctrinal avec Diogène de Babylone et son débat contre Carnéade, indiquent qu'ici Arius parle d'Antipatros de Tarse et non pas d'Antipatros de Tyr. Au sujet du débat entre stoïciens et académiciens que nous venons de mentionner voir *infra* première partie, chapitre 4 § 4.2.

³⁵³ Cela n'est pas l'opinion de S. White 2010, qui interprète l'ἐκλογή comme une composante de toute ὁρμή, précisément le « belief that something is worth pursuing », c'est-à-dire une croyance ou un jugement qui concerne l'objet stimulant l'impulsion.

³⁵⁴ Cependant, Arius souligne qu'il s'agit d'une valeur établie *en dehors* de la circonstance de l'échange lui-même.

ont beaucoup (πολλή)³⁵⁵ ou une quantité suffisante (ικανή³⁵⁶, *mediocris*³⁵⁷), tandis que d'autres ont une valeur insurmontable (άνυπέρβλητος), c'est-à-dire la valeur la plus grande (μεγίστη).

D'après Zénon, les choses ayant une valeur grande ou suffisante sont classées comme des indifférents et dénommées προηγμένα. De même, celles ayant un manque de valeur sont des indifférents dénommées αποπροηγμένα³⁵⁸. Il semble logique d'interpréter ce lexique en disant qu'un προηγμένον est un indifférent qui donne lieu à des représentations impulsives douées d'une certaine force persuasive, à savoir des représentations qui stimulent l'être humain à leur donner son assentiment et à consentir à l'impulsion qu'elles déclenchent³⁵⁹. Ce qui est αποπροηγμένον peut être compris de façon symétrique. Bien que les deux mots soient couramment traduits en français par « préférables » et « rejetables », en tant que participes parfaits passés de προάγω et αποπροάγω, προηγμένον signifie « ce qui est fait avancer » et αποπροηγμένον « ce qui, étant en avant, est ramené en arrière », ou plus simplement « antéposés » et « déchus ». La plupart des nombreuses traductions proposées par Cicéron (*productum, promotum, praepositum, remotum, reiectum*)³⁶⁰ confirment que les deux mots signifient des choses qui sont déjà préférées ou rejetées plutôt qu'être susceptibles qu'on les préfère ou rejette³⁶¹, d'où la traduction que nous en proposons ici.

Par contre, ce qui détient la valeur maximale est un bien. Cicéron, par la bouche de Caton, prend un grand soin de montrer que la distinction entre la valeur des biens et celle des préférés ne s'épuise pas sur le plan quantitatif, ce qu'aussi Arius essaie de faire, dans une moindre mesure. Caton affirme clairement que, même si le bien a la valeur la plus élevée par rapport aux indifférents selon la nature (*plurimi aestimandum*), « [...] cette valeur relève du genre, non pas de la quantité » (Cic., *Fin.* III 10.34)³⁶², et le *genus* de l'*aestimatio boni* diffère de l'*aestimatio indifferentis*. Donc il n'est pas possible, par exemple, d'augmenter la valeur d'un bien en lui ajoutant des indifférents selon la nature, ou même de comparer l'un aux autres : comparée à la valeur d'un bien, celle d'un indifférent est semblable à la lumière d'une lampe comparée à celle du Soleil, à une goutte de miel versée dans la mer Égée, à quelques centimes ajoutés aux richesses mythiques de Crésus ou à un seul pas fait sur la route de l'Italie à l'Inde (§ 14.45). Bien que ces analogies renvoient non seulement à une différence

³⁵⁵ Ar. Did., § 7b.80, 14-81, 4, 7g.84, 18-85, 11.

³⁵⁶ Sext. Emp., *Math.* XI.62. Au contraire, dans Cic., *Fin.* III 16.53, Caton semble distinguer ce qui est *praepositum* de ce qui *satis aestimabile* [est], mais ce témoignage est évidemment peu précis.

³⁵⁷ Cic., *Fin.* III 16.53.

³⁵⁸ Ar. Did. §§ 7b.80, 14-81, 4, 7g.84, 18-85, 11 ; Sext. Emp., *Math.* XI.62-63. D. L., VII.105-107 semble constituer un témoignage simplifié de cette doctrine, comme nous n'y lisons pas de distinction de degrés de valeur ou de manque de valeur : Diogène nomme tout court προηγμένα les indifférents pourvus de valeur et αποπροηγμένα ceux qui n'en ont pas.

³⁵⁹ Le témoignage le plus exhaustif au sujet des φαντασία πιθανά stoïciennes est Sext. Emp., *Math.* VII.242-246.

³⁶⁰ *Fin.* III 15.51-16.54.

³⁶¹ Les traductions courantes en anglais, « preferred » et « dispreferred », et en italien, « preferiti » et « respinti », sont plus proches du grec. Chez Gell., XII 5.7, où parle le philosophe platonicien Taurus, προηγμένα et αποπροηγμένα sont traduits par *productiones* et *reiectiones*, ce qui est étrange, puisqu'il traduit des *nomina rei actae* par des *nomina actionis*.

³⁶² [...] *Ea aestimatio genere valet, non magnitudine.*

qualitative, mais aussi quantitative, cette dernière est tellement énorme que nous comprenons l'incommensurabilité entre les deux types de valeur, ce qui, cependant, est mieux exprimé par une autre image que nous repérons chez Cicéron (*Fin.* III 16.52) et chez Arius (§ 7g.85, 5-8). Les stoïciens, en effet, rapprocheraient le bien et les préférés, pour en décrire la différence et en même temps le rapport, à un roi face à ceux qui sont chargés d'une tâche d'après lui³⁶³.

De cette analyse, il s'ensuit que Diogène Laërce, en parlant de *πρώτη ἀξία*, semble se référer à la valeur propre d'un bien. Comme nous l'avons écrit auparavant, nous pouvons défendre cette hypothèse en remarquant que la *première* signification d'*ἀξία* enregistrée au § 105 est justement celle de *σύμβλησις πρὸς τὸν ὁμολογούμενον βίον*, ce qui constitue la valeur propre d'un bien. De plus, Cicéron et Arius décrivent cette catégorie de valeur comme étant la majeure, donc la *première* en importance. Finalement, l'analogie entre un bien et un roi, d'un côté, et les préférés et ses ministres, de l'autre, souligne à nouveau la prééminence de la valeur du bien par rapport à celle des indifférents préférés. Comme nous lisons chez Cic., *Fin.* III 16.53, un passage qui conclut un raisonnement sur la comparaison axiologique entre les biens et les préférés, « [...] ce qui est un bien, nous disons qu'il garde la première place [...] »³⁶⁴.

L'analogie rapportée par Cicéron et Arius transmet avec précision le rôle de la notion de bien (*ἀγαθόν, bonum*)³⁶⁵ dans l'éthique stoïcienne. Le bien est le 'roi' de l'éthique, dans la mesure où l'objet de l'éthique est l'être humain, et au fond son *τέλος* est, du point de vue cosmique, vivre en conformité avec l'ordre des événements et avec la nature humaine, et, dans la perspective de l'être humain, vivre vertueusement³⁶⁶. Quoique le bien, comme la valeur, ait plusieurs sens dans le lexique stoïcien, dans sa première acception, il coïncide avec la vertu, la disposition à vivre de la façon que nous venons de décrire ; ensuite, dans sa deuxième acception, il renvoie à toute action qui participe, c'est-à-dire découle, de la vertu³⁶⁷. Nous pouvons donc parler d'*un* bien ou de *plusieurs* bien dans la mesure où les stoïciens concevaient une pluralité de vertus, chacune desquelles implique la même

³⁶³ La différence qualitative entre la valeur des biens et celle des préférés est également exprimée dans Sen., *Ep.* 118.

³⁶⁴ [...] *Quod est bonum, primum locum tenere dicimus* [...].

³⁶⁵ Étant donné le caractère central de cette notion et de celles de *τέλος* et de vertu dans l'éthique stoïcienne, elles sont présentes dans la plupart des témoignages anciens sur la pensée des stoïciens et, par extension, dans toute étude de la philosophie stoïcienne en général, et *a fortiori* de l'éthique. Donc, une indication bibliographique à ce sujet ne peut pas être donnée ici, et, pour des raisons d'économie, nous limiterons les sources antiques auxquelles nous ferons référence à propos de ces notions aux trois doxographies de Cicéron, Arius et Diogène.

³⁶⁶ Puisque le *τέλος*, tel que conçu par les plus importants stoïciens, ne constitue pas une notion directement liée au *καθῆκον*, ici nous nous sommes permis de résumer les diverses formules attribuées aux stoïciens, au moins de Zénon à Chrysippe. Nous nous attarderons par la suite sur les autres formules du *τέλος*, ainsi que sur le lien entre *τέλος* et *καθῆκον* : voir *infra* première partie, chapitre 4.

³⁶⁷ Ar. Did., § 5b3.62, 7-8 ; D. L., VII.89, 94. Arius et Diogène reconnaissent la première instance du bien dans la vertu. Caton semble simplement identifier le bien avec vertu (cf. Cic., *Fin.* III 8.29, 10.34, 13.44-14.45). Sur la notion d'*honestum*, que Cicéron mobilise couramment à ce propos, et sur son rapport complexe avec le grec *τὸ καλόν*, qu'*honestum* paraît traduire dans ce contexte, cf. Setaioli 2008 ; Maso 2012, 139 n. 25 ; Brunt 2013, 226-227 ; Graver 2016 ; Lévy 2021, 82-83.

perfection (cf. Ar. Did., §§ 5b.58 ,5 – 5b2 p. 62 ,6 ; D. L., VII.90-93). Le bien ne s'identifie pas simplement à la vertu, comme déjà la mention de la distinction entre ἀγαθὰ τελικά et ποιητικά dans les pages précédentes indique : Arius et, dans un moindre degré, Diogène différencient plusieurs types de biens selon plusieurs paramètres (cf. Ar. Did., § 5b.58, 5-5b7.65, 6, 5c.68, 24-5m.74, 20, 6f.78, 7-17 ; D. L., VII.95-98). Néanmoins, ici, pour nous il suffit de nous concentrer sur la conceptualisation du bien comme vertu et comme ce qui en participe.

1.1.2.3 Exhortations, dissuasions

Le mot προτροπή ne revient qu'une fois dans la suite de la doxographie éthique de Diogène (§ 114), lorsqu'il définit le πάθος de la jouissance (τέρψις), que les stoïciens concevaient, par un raisonnement étymologique, comme une forme d'exhortation (προτροπή)³⁶⁸ de l'âme au relâchement et subsumaient sous le plaisir (ἡδονή). Il n'y a aucune occurrence d'ἀποτροπή dans la doxographie de Diogène, en dehors de celle dans la table des matières du § 84. Par ailleurs, les deux termes ne figurent pas dans le texte d'Arius, et, dans l'exposé de Caton, il n'y a aucun mot latin qui semble traduire προτροπή ou ἀποτροπή.

Plus en général, nous comptons très peu d'occurrences des substantifs προτροπή et ἀποτροπή dans les textes généralement reconnus comme témoignages de la pensée stoïcienne. Cependant, nous pouvons en tirer quelques renseignements. La προτροπή et, de façon symétrique, l'ἀποτροπή constituent des discours pédagogiques concernant les actions dont les êtres humains sont responsables : une προτροπή porte sur une action qu'il faudrait accomplir, et une ἀποτροπή sur une action dont il faudrait s'abstenir. Ainsi, les stoïciens s'attachèrent à l'idée courante de la προτροπή et de l'ἀποτροπή, attestée *in primis* par Aristote (*Rhet.* I 3.1358b), comme espèce du genre rhétorique délibératif (γένος συμβουλευτικόν), visant à persuader quelqu'un d'accomplir ou non une certaine action. En détail, Alexandre d'Aphrodisie (*Fat.* 26 p. 196-197) attribue aux stoïciens l'idée que les exhortations et les dissuasions, à l'instar des louanges et des reproches, des châtements et des honneurs, n'ont de sens que si elles sont rapportées à « ce qui est en notre pouvoir »³⁶⁹, à savoir les actions dont les êtres humains sont responsables. De même, le péripatéticien Diogénien, dont un ouvrage contre Chrysippe est excerpté par Eusèbe, affirme que Chrysippe défendait la raison d'être des louanges, des reproches et des exhortations dans les deux premiers livres de son *Περὶ εἰμαρμένης*, lorsqu'il traitait du 'compatibilisme' visant à ne pas exclure de l'éthique « tout ce qui paraît avoir lieu

³⁶⁸ Celle-ci est une traduction 'faute de mieux' : dans la seconde partie de ce travail, quand nous parlerons du rôle des καθήκοντα dans la réflexion de Sénèque sur l'éducation philosophique, nous prendrons soin de distinguer le sens générique de προτροπή de celui, plus restreint, d'exhortation au sens que Sénèque donne au terme. Voir *infra* seconde partie, chapitre 1 § 1.1.

³⁶⁹ Τὸ ἐφ' ἡμῶν.

à cause de nous » (*Praep. evang.* VI 8.25)³⁷⁰. En revanche, Origène, dans un passage que nous reconnaissons aisément comme un témoignage des doctrines et du lexique stoïciens, bien qu'aucun stoïcien y soit mentionné³⁷¹, confère au discours éducatif (λόγος παιδευτικός) le pouvoir de supprimer les vices, pourvu que les gens se livrent à l'exhortation qu'il implique (*Princ.* III.1 5.81-90). À la lumière de ces textes, nous pouvons supposer que la προτροπή réalise sa fonction pédagogique en montrant le comportement à adopter, tandis que l'ἀποτροπή gère la même fonction en expliquant quel comportement à éviter.

L'analyse des occurrences de la famille lexicale de προτροπή, notamment du verbe προτρέπω et de l'adjectif προτρεπτικός, plus fréquents, confirme et enrichit cette interprétation de προτροπή et d'ἀποτροπή. Par exemple, dans son portrait du sage et de l'insensé, Arius remarque que ce dernier est incapable de philosopher et d'exhorter autrui à la vertu (προτρέπειν [τινὰ] πρὸς ἀρετήν), étant donné qu'il n'y a pas été « exhorté » lui-même (§ 11k.104, 13-15, 23). Il en va tout autrement des sages (§§ 11k.105, 1-2, 11m.108, 6), bien que, parmi eux, certains soient plus compétents d'autres dans l'exhortation (προτρεπτικώτεροι, § 11p.113, 30-114, 1). Arius a déjà souligné le lien entre vertu et exhortation en incluant dans la vertu relative aux banquets (ἀρετή συμποτική) l'habileté d'exhorter les jeunes aux actions vertueuses (§ 5b9.66, 7). Exhorter à accomplir des actions vertueuses relève du conseil ou de la recommandation (παραίνεσις), selon un lieu des *Allégories des Lois* de Philon d'Alexandrie où l'influence stoïcienne se constate dans le portrait que l'auteur dresse du sage, de l'insensé et du progressant (I 30.93-94)³⁷². Mais, finalement, le lexique de la προτροπή révèle toute son importance pour les stoïciens dans la production de nombreux ouvrages dont les titres renvoient à l'activité protreptique et qui, vraisemblablement, s'inscrivaient dans un genre littéraire *lato sensu* très fréquenté, surtout dans le milieu philosophique³⁷³. Bien que nous n'en connaissions que le titre, nous savons que Cléanthe a rédigé un Προτρεπτικός (D. L., VII.175), que Persée a écrit des Προτρεπτικοί (ibid. § 36), et qu'Ariston a écrit une œuvre intitulée Προτρεπτικῶν en deux livres (ibid. § 163). Nous avons plus de renseignements à propos des Προτρεπτικοί, au moins en trois livres, et du Περί του προτρέπεσθαι, au moins en deux livres, de Chrysippe et des Προτρεπτικοί de Posidonius³⁷⁴ : Plutarque nous informe que, dans les Προτρεπτικοί, Chrysippe discutait de la doctrine des biens et des maux en niant toute contribution des indifférents au bonheur (*Stoic. rep.* 17.1041e-f), et critiquait des interdictions traditionnelles, en prenant la vie des animaux non humains comme

³⁷⁰ Ὅσα παρὰ τὴν ἡμετέραν αἰτίαν γιγνόμενα φαίνεται.

³⁷¹ Cf. Crouzel, Simonetti 1980, t. IV, 21 n. 26-29.

³⁷² Au sujet de cette dernière figure dans l'œuvre de Philon cf. Weisser 2011 (sur la dette de Philon envers les stoïciens cf. en particulier p. 226-228).

³⁷³ Sur la littérature philosophique protreptique et sur les problèmes de reconstruire une forme canonique du 'genre' protreptique cf. Jordan 1986.

³⁷⁴ Cet ouvrage peut-être coïncide avec le Περί τοῦ προτρέπεσθαι de Posidonius en trois livres dont nous sommes informés par le *PMilVogliano* 11, l. 17. À propos de ce document cf. Linguisti 1989.

modèle de comportement conforme à la nature (*ibid.* 22.1044f-1045a.). Toujours d'après Plutarque, dans le *Περὶ του προτρέπεσθαι*, Chrysippe aurait contesté la thèse, attribuée à Platon par Plutarque³⁷⁵, selon laquelle la mort serait profitable pour l'insensé, en soutenant qu'il ne faut pas prendre en compte la vertu ou le manque de vertu, la sagesse ou le manque de sagesse d'un individu pour décider s'il lui est *convenable* (καθήκει) de rester en vie ou mourir. Mais, en même temps, Chrysippe aurait approuvé la thèse d'Antisthène, selon laquelle il faut devenir intelligent ou bien se pendre (*ibid.* 14.1039d-1040a.). En laissant de côté cette dernière réflexion, pour l'instant, ici nous reconnaissons seulement que, par les idées que nous venons d'évoquer contenu dans ses *Προτρεπτικοί*, Chrysippe semble avoir accordé une certaine importance aux préférés, quoiqu'il leur niât toute contribution au τέλος de l'être humain (*ibid.* 30.1048a-b, *Comm. not.* 5.1060d). Quant aux *Προτρεπτικοί* de Posidonius, Diogène Laërce tire de ceux-ci l'idée qu'on peut enseigner la vertu (VII.91), et que, s'il fallait quitter l'étude de la philosophie en raison de divergences entre ceux qui la pratiquent, comme quelqu'un croit, il faudrait plutôt quitter la vie (*ibid.* § 129).

De ces témoignages, nous apprenons que, comme la liste des τόποι de l'éthique de D. L., VII.84 le suggère déjà, la προτροπή ne jouait vraisemblablement pas un rôle marginal au sein de l'école stoïcienne. En effet, elle était conçue comme un discours pédagogique et parénétiq ue visant à inciter quelqu'un à accomplir une action vertueuse ou convenable. En raison du petit nombre de témoignages sur les ouvrages stoïciens à contenu protreptique, nous ne pouvons pas deviner s'ils étaient des écrits démonstratifs ou rhétoriques, c'est-à-dire si l'exhortation à accomplir une action était défendue avec des raisonnements rigoureux ou plutôt avec des procédés stylistiques, ou bien les deux. Bien que les sources ne donnent pas de renseignements à ce sujet, vraisemblablement les stoïciens voyaient en l'ἀποτροπή un complément à la προτροπή, à savoir un discours visant à détourner quelqu'un de l'accomplissement d'une action vicieuse ou non pas convenable.

Une dernière remarque s'impose à l'égard de la προτροπή. En effet, comme nous l'avons souligné, bien que les stoïciens semblent l'avoir rattachée au discours parénétiq ue, le domaine des προτροπαί et des ἀποτροπαί ne doit pas être confondu avec le genre de la παραίνεσις, ni avec celui des

³⁷⁵ Selon Cherniss 1976, 464 n. a, ici Chrysippe se réfère à Plat., *Clit.* 407e-408a, où le personnage qui donne le titre au dialogue, un homme politique athénien, affirme partager avec Socrate cette idée : si l'on n'a pas la compétence nécessaire pour faire usage de quelque chose, il vaut mieux qu'il n'ait rien à faire avec cela. Clitophon en déduit « [...] pour toute personne qui ne sait pas faire usage de l'âme, il est mieux de la tenir en repos et ne pas vivre, plutôt que vivre en agissant selon son caprice [...] » ([...] ὅστις ψυχῇ μὴ ἐπίσταται χρῆσθαι, τούτω τὸ ἄγειν ἡσυχίαν τῇ ψυχῇ καὶ μὴ ζῆν κρείττον ἢ ζῆν πράττοντι καθ' αὐτόν [...], 408a). En effet, si l'idée originale évoquée par Clitophon renvoie à une thèse bien socratique (cf. par exemple *Apol.* 24c-25b), ce que Clitophon en infère, au sujet de l'opportunité du suicide pour l'insensé, n'a pas de parallèle dans les dialogues platoniciens. Le texte le plus proche semble être *Crit.* 47d-48a, où Socrate essaie de persuader son interlocuteur que, si on ne peut pas vivre avec un corps gravement endommagé, *a fortiori* on ne peut pas vivre avec une âme injuste, d'où l'opportunité de ne s'évader de la prison et de n'échapper à sa condamnation ; Clitophon pourrait faire référence à une réflexion de ce genre. Par conséquent, il est plausible que même Chrysippe et Plutarque pensent aux pages du *Criton* que nous venons de citer.

prescriptions (*praecepta*), qui fait notamment l'objet d'un couple de *Lettres à Lucilius* de Sénèque (94-95) et se laisse bien subsumer lui aussi sous la parénèse. Quoique les prescriptions, les discours parénétiqes et protreptiques portent ou puissent porter sur les καθήκοντα, et quoique Sénèque, dans *Ep.* 94-95, rapproche le genre de la prescription à celui du conseil ou de l'avertissement (*monitio*, *admonitio*) apparemment sans se trop s'attacher à les distinguer³⁷⁶, le protreptique ne s'identifie ni à la prescription³⁷⁷, ni aux discours parénétiqes, comme nous pourrions intuitivement le penser. Il y a plusieurs raisons de rejeter cette thèse : d'abord, nous venons de voir qu'Ariston est l'auteur d'un écrit intitulé Προτρεπτικῶν et, étant donné que, d'après Sénèque (*Ep.* 94.2-17), il tenait les prescriptions comme inutiles, il est fort improbable qu'il leur ait consacré un ouvrage, sauf si nous croyons que dans ses Προτρεπτικῶν il ne faisait qu'attaquer l'utilité des prescriptions³⁷⁸. Mais, dans ce cas-là, cette œuvre nous serait parvenue sous un titre tel que Πρὸς τοὺς προτρεπτικούς, annonçant son contenu polémique. Ensuite, comme nous le verrons, Sénèque rapporte une topique de genres littéraires de Posidonius dans laquelle l'exhortation et la prescription sont distinguées. Enfin, Sextus Empiricus (*Math.* VII.12) remarque qu'Ariston rejetait, en les considérant inutiles, plusieurs branches du discours philosophique stoïcien, telles que la physique et la logique, mais aussi deux sections de l'éthique : le τύπος παραινετικός et le τύπος ὑποθετικός. Ce témoignage semble confirmé par Sénèque, qui dans *Ep.* 95.1 implique que par *praeceptum* il traduit le grec παραίνεσις, traduction que nous commenterons plus loin³⁷⁹.

Maintenant que, d'après les témoignages principaux de l'éthique stoïcienne et, en particulier, du καθήκον, nous avons brièvement analysé le classement de ce dernier dans l'éthique stoïcienne et les notions qui constituent le premier niveau de son réseau conceptuel, examinons la conceptualisation stoïcienne du καθήκον.

³⁷⁶ Cf. aussi Cic., *Off.* I 26.90, 40.145, où les couples *praecipio-moneo* et *admonitio-praeceptum* sont présentés sans que les termes soient clairement distingués. Cependant, en examinant Sen., *Ep.* 94-95 nous verrons que l'auteur y suggère une distinction entre *praecepta* et (*ad-*)*monitiones* : voir *infra* seconde partie, chapitre 1 § 1.1.

³⁷⁷ Contrairement à ce que nous lisons dans *LS*, vol. I, p. 345-346, 427-429.

³⁷⁸ Cette hypothèse est soutenue par Ioppolo 1980, 41-42. À ce sujet cf. aussi Ioppolo 2000, 28.

³⁷⁹ Voir *infra* seconde partie, chapitre 1 § 1.1.

1.2 Chapitre 2 – La notion de καθῆκον : définition, étymologie et qualification ultérieure

Dans ce chapitre et le suivant, nous analyserons de près la présentation du καθῆκον par Arius Didyme et par Diogène Laërce et celle de l'*officium* par Cicéron, en tentant d'exposer dans les moindres détails la définition technique de cette notion, les propriétés que les stoïciens lui conféraient, l'étymologie du mot qu'ils donnaient et les liens qu'ils établissaient entre le καθῆκον et d'autres notions. Nous achevons l'examen des textes de Cicéron, Arius et Diogène sur le καθῆκον dans la section suivante, où nous prenons en compte les sous-espèces des καθήκοντα et la façon dont les trois sources traitent la question de l'εὔρεσις τοῦ καθήκοντος.

Vues la longueur des témoignages en question, pour des raisons de lisibilité nous avons choisi de les recueillir, chacun coupé en deux morceaux, dans l'annexe à la fin de notre thèse, à laquelle nous renvoyons dès maintenant.

Les trois textes, tout en donnant des renseignements comparables, concernant le rapport entre le καθῆκον et d'autres notions, d'un côté, et une description du καθῆκον, de l'autre, ont une structure différente. Dans T 1, Caton, après avoir établi un lien de conséquence entre la notion de *bonum* et celle d'*officium* et après les avoir comparées, propose une première classification des *officia*, suivie de sa définition. Ensuite, il reprend la comparaison entre le *bonum* et l'*officium*, tout en précisant la classification de ce dernier et en en donnant une qualification spécifique. Au contraire, dans T 2, Arius remarque un lien de conséquence entre la notion de προηγμένον et celle de καθῆκον. Puis, il formule une définition générale du καθῆκον et indique la définition de la notion opposée de τὸ παρὰ τὸ καθῆκον ; il explique l'extension de la définition qu'il a formulée et, enfin, il donne une définition restreinte du καθῆκον. Dans T 3, Diogène commence par définir le καθῆκον et son extension. Il cite ensuite l'étymologie du mot d'après Zénon et qualifie le καθῆκον de telle manière à montrer le rapport entre cette étymologie et la conceptualisation stoïcienne du καθῆκον. Il conclut en subsumant le καθῆκον sous une notion plus générale et en le comparant à d'autres notions spécifiques subsumées sous cette même notion. T 4-6 contiennent une expansion de la réflexion sur le καθῆκον, qui englobe une distinction de plusieurs types de καθήκοντα, différenciés d'après un (Cicéron, Arius) ou plusieurs (Diogène) critères ; ces textes contiennent aussi une description plus (Cicéron, Arius) ou moins (Diogène) explicite du lien entre les καθήκοντα et les indifférents.

La présente analyse de la notion de καθῆκον d'après les trois témoignages prises en compte se déroule ainsi : nous commençons par examiner T 1-3, donc par réfléchir sur la description du καθῆκον, qui comprend sa définition, sa classification, son étymologie et sa qualification ultérieure. Puis, en étudiant T 4-6, nous confrontons cette notion à d'autres, auxquelles le καθῆκον est

conséquent ou bien avec lesquelles il partage sa classification. Ce dernier point exige, cependant, un retour sur T 3, notamment pour ce qui concerne la notion de τὸ παρὰ τὸ καθῆκον.

1.2.1 La conséquence dans la vie (τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ / βίῳ)

En prenant le mot dans son sens le plus large, les stoïciens définissaient le καθῆκον comme ce qui, une fois produit, peut faire l'objet d'une justification bien fondée et donc vraiment digne d'approbation, tel que ce qui contribue au bien-être d'un être vivant. Par ailleurs, les trois doxographies livrent des formules très semblables entre elles. En effet, dans T 2 Arius écrit que le καθῆκον est défini comme « ce qui est conséquent dans la vie, ce qui, une fois accompli, a une défense raisonnable » (§ 8.85, 14-15)³⁸⁰. Diogène, dans T 3, soutient qu'il est « ce qui, une fois accompli, possède un rapport raisonnable, tel que ce qui est conséquent dans la vie » (§ 107)³⁸¹. Dans T 1 Cicéron, qui laisse tomber, probablement de façon intentionnelle, la référence à la conséquence, écrit : « Convenable est ce qui est fait de telle sorte qu'on puisse en donner, un fois fait, un compte rendu approbateur du fait qu'il a été fait » (§ 17.58)³⁸². Pour les raisons que nous allons exposer, il est plausible que le syntagme τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ désigne ce que le καθῆκον est *concrètement*, ce qui dans la réalité factuelle répond à la définition technique, assez abstraite, de καθῆκον. D'ailleurs, nous reconnaissons cette définition dans l'expression ὁ πραχθὲν εὐλογον ἀπολογία/ἀπολογισμόν ἔχει/ἴσχει, que Caton latinise presque mot-à-mot en *quod ita factum est, ut eius facti probabilis ratio reddi possit*. Par conséquent, bien qu'il serait logique d'analyser d'abord la définition de καθῆκον, nous gagerons en clarté en commençant par l'examen de τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ.

En effet, Arius place τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ au début de la définition de καθῆκον, alors que Diogène le situe après la référence à la justification raisonnable, en l'introduisant avec οἷον (« tel » ou « par exemple »). En revanche, ce syntagme n'a pas d'équivalent dans le discours de Caton. Cela suggère de lire dans ces mots l'expression de ce à quoi la définition de καθῆκον (ce qui, une fois accompli, peut avoir un compte rendu, une défense ou un rapport raisonnable ou digne d'être approuvé) s'applique dans la réalité concrète, plutôt que a) le composant primaire de la définition de καθῆκον, d'après Arius, ou juste b) un exemple parmi d'autres de ce qu'est un καθῆκον, comme indique Diogène, ou moins encore c) un élément négligeable, tel que le traite Cicéron. L'interprétation a) est affaiblie par l'absence de toute référence à « ce qui est conséquent dans la vie » dans l'exposé de Caton et aussi, comme nous le verrons, dans la caractérisation de l'*officium* dans le *De officiis*. L'interprétation b) se révèle peu vraisemblable pour plusieurs raisons : Arius met en première place

³⁸⁰ Τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ, ὁ πραχθὲν εὐλογον ἀπολογία ἔχει.

³⁸¹ Ὁ πραχθὲν εὐλογόν {τε} ἴσχει ἀπολογισμόν, οἷον τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ.

³⁸² *Est autem officium, quod ita factum est, ut eius facti probabilis ratio reddi possit.*

le syntagme en question, et Diogène, quand il donne des exemples de καθήκοντα (§§ 108-110), sauf dans un cas³⁸³ il donne *des exemples* et non pas un seul, comme par contre il ferait ici ; de plus ces exemples désignent des activités qui relèvent de la vie quotidienne des êtres humains (honorer ses parents, veiller sur sa propre santé, poser une question, obéir aux pédagogues) ou sont quand même intuitivement représentables (se mutiler, se débarrasser de sa propre richesse), tandis que nous ne voyons pas aisément ce que c'est une chose « conséquente dans la vie ». Quant à c), cette interprétation n'est pas valable, car Arius et Diogène confèrent une grande importance à cet élément, présent dans la définition du καθήκον d'Arius et juste après celle donnée par Diogène, et tous les deux s'évertuent à l'expliquer par la suite. De plus, Clément d'Alexandrie, dans un passage du *Pédagogue* que nous avons déjà cité (I.13 102.4), réalise une interprétation chrétienne du concept de καθήκον qui inclut la référence à la conséquence dans la vie (ἀκόλουθον ἐν βίῳ), tout en négligeant la définition technique attestée chez Arius et Diogène³⁸⁴.

Pris en soi, τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ signifie que le καθήκον est quelque chose qui est dans une relation de conséquence ou de conformité par rapport à l'existence d'un être vivant³⁸⁵. Concernant spécifiquement l'être humain, ce syntagme désigne une conformité par rapport à l'existence d'un être rationnel. Dans la dialectique stoïcienne, ἀκολουθία dénote le lien entre un énoncé B et un énoncé A au sein du même énoncé composé A·B, du genre de l'implication (si A, alors B), de la sous-implication (puisque A, alors B) ou causal (parce que A, alors B), dont ils font partie³⁸⁶. Ainsi, un énoncé A·B de ce type annonce (ἐπαγγέλλομαι) que, si ou du moment que l'événement qui fait l'objet de A a lieu, celui qui fait l'objet de B a aussi lieu, ou bien qu'en raison de l'événement décrit par A se produit l'événement décrit par B. Donc, pour quelque raison, de la vérité de A s'ensuit celle de B. En partant probablement de cet usage d'ἀκολουθία, les stoïciens appliquaient également ce terme à l'éthique, notamment pour désigner l'implication mutuelle (ἀντακολουθέω) entre les vertus³⁸⁷, c'est-à-dire l'idée que celui qui en a une les a toutes, et que celui qui agit d'après une, agit d'après toutes. Ce terme stoïcien qualifiait aussi la conformité à la nature de l'être humain qui atteint le τέλος, c'est-à-dire l'idée que le sage vit 'en suivant' l'ordre des événements et le principe ou la force qui régit la

³⁸³ Il s'agit de l'obéissance des enfants aux pédagogues, que Diogène porte comme exemple unique des καθήκοντα ἐν τοῖς μέσοις (§ 110). À ce sujet voir *infra* première partie, chapitre 3 § 3.3.

³⁸⁴ Plus précisément, chez Clément, le καθήκον devient « une décision conséquente à Dieu et à Christ dans la vie rationnelle » (ἀκόλουθον ἐν βίῳ Θεῷ καὶ Χριστῷ βούλημα ἐν). Il est remarquable que Clément, tout en changeant la définition, garde l'aspect perfectif du convenable en parlant de βούλημα.

³⁸⁵ Bien que l'adjectif neutre substantivé τὸ ἀκόλουθον puisse renvoyer à la qualité abstraite correspondante et être traduit par « la conséquentialité », comme quelque traducteur choisit de faire, d'après l'explication donnée ici, cette interprétation ne peut pas être partagée : le καθήκον est un événement singulier, *une chose* conséquente.

³⁸⁶ Cf. Sext. Emp., *Pyr.* II.135-143, *Math.* VIII.275-276, 440-443, IX.133-136 ; D. L., VII.71-74 ; Origen., *Cels.* VII.15. Sur cette notion cf. Gourinat 2000, 217-240.

³⁸⁷ Plut., *Stoic. rep.* 27.1046e ; D. L., VII.125. Cf. aussi Clem. Al., *Strom.* II.9 45.1, 18 80.2-4, IV.26 163.3-5, VIII.9 30.2-3, où cette doctrine est exposée sans référence explicite aux stoïciens. Sur l'influence du Socrate de Platon, en particulier en tant que personnage du *Lachès* et du *Protagoras*, au sujet de cette doctrine cf. Alesse 2007, 25-29.

vie humaine³⁸⁸. C'est pourquoi Chrysippe parvenait à formuler le τέλος comme « vivre de manière conséquente à la nature » (Ar. Did., § 5b3.62, 7-14 ; D. L., VII.88-89)³⁸⁹, formule sur laquelle nous reviendrons. De ce que nous venons de dire et de ce que nous écrirons au sujet du lien entre καθῆκον et τέλος, nous inférons que le caractère conséquentiel du καθῆκον correspond probablement à ce dernier emploi éthique de la notion logique d'ἀκολουθία.

Quant à la ζωή, la suite des discours d'Arius et de Diogène éclaircit la signification spécifique de ce mot dans ce contexte : Arius écrit que la notion de καθῆκον « s'étend même aux animaux irrationnels » (§ 8.85, 15-16)³⁹⁰, et Diogène ajoute « même aux végétaux » (§ 107)³⁹¹. Arius précise que, en parlant du καθῆκον en relation aux êtres humains, les stoïciens interprétaient le syntagme τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ tel que τὸ ἀκόλουθον ἐν βίῳ. Cela suggère que le βίος désigne la forme de vie spécifiquement humaine, caractérisée par la rationalité, tandis que ζωή exprime le fait d'être en vie, d'être une portion de πνεῦμα qui a besoin de se nourrir pour être ce qu'il est, qui subit des processus organiques tels que la croissance ou l'altération de ses parties et qui est capable de se reproduire, celles-ci étant les fonctions végétatives (φυτειδῶς), communes à tous les êtres vivants³⁹². Cette intuition est confirmée par la définition de βίος que Marc Aurèle donne dans un chapitre de son œuvre (XII 23.2), et qu'un lieu du *Pédagogue* de Clément d'Alexandrie déjà mentionné permet d'attribuer aux stoïciens (I.13 102.4)³⁹³ : ils concevaient le βίος comme, pour citer l'Empereur-philosophe, « le

³⁸⁸ À partir de plusieurs témoignages, nous inférons cette conceptualisation de la φύσις ἀνθρωπίνη, qui n'est jamais proprement définie, et plus généralement de la φύσις ἰδία au sens de propre à un groupe biologique, qui n'est pas non plus définie dans les sources de la physique stoïcienne : cf. Cic., *Nat. d.* II.57 ; Hierocl., *Elem.* I,12-27, VI,15-22 ; D. L., VII.148-149. Cf. aussi *SVF* II.458, 1133, où, bien que les stoïciens ne soient pas nommés, la présence de leur lexique est évidente. Sur la fonction premièrement normative et axiologique de la notion stoïcienne de nature cf. Long 1970-1971, 88-89b.

³⁸⁹ Τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν (cf. aussi la citation de Chrysippe chez Gal., *PHP* IV 2.10). Cette formule paraît liée aussi à ce qu'Arius écrit à propos de l'extension aux animaux irrationnels de la notion de καθῆκον – ἐνεργεῖ γάρ τι κάκεῖνα ἀκολούθως τῇ ἑαυτῶν φύσει –, qu'en effet nous mettrons en relation avec τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ tout de suite ; à propos du lien entre cette formule du τέλος et la définition du καθῆκον voir *infra* première partie, chapitre 3 § 3.1.1.

³⁹⁰ Διατείνει καὶ εἰς τὰ ἄλογα τῶν ζώων.

³⁹¹ Καὶ ἐπὶ τὰ φυτὰ [...] διατείνει.

³⁹² Cette interprétation est défendue par Tsekourakis 1974, 18-25. Sur la position des stoïciens au sujet des fonctions végétatives, propres aux végétaux *qua* êtres dirigés par la nature, mais communes aux animaux irrationnels et aux êtres humains, cf. D. L., VII.86 ; Alex. Aph., *Mixt.* XVI.233,24-238,23. Cf. aussi Philo, *Leg.* II.22, qui fait usage du lexique propre aux stoïciens, bien que ceux-ci ne soient pas mentionnés. Plus spécifiquement sur les processus organiques des végétaux cf. Cic., *Nat. D.* II.133 ; Sen., *Ep.* 122.8 ; Epict., *Diss.* I 14.3, IV 8.36-40 ; Hierocl., *Elem.* VI, 15-22, *apud* Stob., IV.67 22 p. 502, 8 – p. 503, 3 ; M. Aur., IV 48.1 ; Alex. Aphr., *Mixt.* IV.217, 32-218, 1 (= *SVF* II.473) ; Nemes., 35.291 (= *SVF* II.991) ; Stob., I.25 5 p. 213, 15-21. Cf. aussi Philo, *Deus* 8.37-40, qui déploie la doctrine brièvement exposée dans *Leg.* II.22, et plus généralement les textes recueillis dans *SVF* II.708-718. À ce propos cf. Sambursky 1959, 62-63 ; *LS*, vol. I, 289, 319-321.

³⁹³ Bien que, dans ce chapitre, qui contient plusieurs définitions du domaine éthique, la seule notion explicitement attribuée aux stoïciens soit celle de καθῆκον, toutes les autres sont définies de façon similaire aux autres sources stoïciennes. Néanmoins, Clément adapte plusieurs formules stoïciennes au christianisme : par exemple, il écrit que l'expression σύστημα λογικῶν πράξεων est la définition de ὁ βίος ὁ Χριστιανῶν, et chez lui le καθῆκον devient « une décision conséquente à Dieu et à Christ dans la vie rationnelle », comme nous l'avons vu. La pertinence de ces deux textes à ce propos a été remarquée par Gourinat 2014b, 22. Cf. aussi Sen., *Ep.* 67.7, où nous lisons que « [...] vita [...] honesta actionibus variis constat [...] », et 93.4, où nous relevons une distinction entre la vie des arbres, mesurée (*metior*) par le

complexe organisé de toutes les actions »³⁹⁴, ou mieux, selon Clément, des actions λογικαί. D'après ce que nous avons dit sur les notions stoïciennes de σύστημα et de πράξις (λογική), nous comprenons aisément que cette définition signifie que le βίος est la vie humaine, vue comme une série d'activités enchaînées l'une aux autres et qui découlent toutes d'un assentiment, c'est-à-dire d'actes dont l'agent est responsable et qui forment, ainsi, un tout cohérent. Telle est la vie de tout être humain adulte, dans la mesure où toutes les activités qu'il accomplit sans y être forcé par l'extérieur résultent d'un assentiment que son âme, essentiellement rationnelle, donne à la représentation qui stimule son impulsion. Dans ce cas, le principe qui rend cohérent l'ensemble des actions d'un être humain est celui selon lequel ces actions sont rationnelles, au sens faible du terme, parce qu'elles résultent d'une âme rationnelle qui potentiellement agit παρά τὸν λόγον. Par conséquent, les stoïciens définissaient vraisemblablement le βίος d'après la figure du sage, qui n'accomplit que des actions issues d'une disposition vertueuse et qui vise la conformité au λόγος et à la φύσις. Dans ce cas, nous comprenons mieux le caractère systématique de l'ensemble des actions d'un individu, et c'est pourquoi nous avons choisi de traduire l'occurrence de ζωή chez Arius et Diogène par « vie » et celle de βίος par « vie rationnelle ».

Par cette réflexion, nous ne discernons pas ce que le καθῆκον est concrètement, en tant que τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ ou ἐν βίῳ. Nous ne voyons non plus à quoi le καθῆκον est conséquent dans l'existence biologique d'un être vivant ou dans l'existence rationnelle d'un être humain.

La réponse à la première question relève de la classification du καθῆκον dans une catégorie plus générique de *choses*, que cependant nous ne trouvons pas thématifiée chez Caton, Arius ou Diogène. D'après eux, les stoïciens auraient décrit le καθῆκον comme une espèce d'activité, en se concentrant évidemment sur les καθήκοντα des animaux. D'ailleurs, les stoïciens étaient sans aucun doute premièrement concernés par cette espèce de καθήκοντα, comme les doxographies le montrent clairement et comme nous le comprenons en considérant la position du καθῆκον au sein de l'éthique.

Diogène, quant à lui, classe le καθῆκον « parmi les activités accomplies d'après une impulsion » (§ 108)³⁹⁵, à savoir accomplies par un animal. Arius confirme la classification du καθῆκον comme ἐνέργημα ou ἐνεργούμενον καθ'ὄμην en disant que la notion s'applique à tout le royaume animal, parce que les animaux non humains aussi « accomplissent quelque activité de manière conséquente à leur nature » (§ 8.85, 16-17)³⁹⁶, et en définissant le κατόρθωμα, une espèce de καθῆκον, comme une forme d'ἐνέργημα (§ 8.85, 20-21) ; de plus, il n'omet pas de souligner, juste après les lignes

temps (*tempus*), et celle des êtres humains, mesurée par les actions (*actus*). Plus précisément, Sénèque y écrit que l'existence des arbres est une manière d'être (*esse*), non pas de vivre (*vivo*).

³⁹⁴ Τὸ ἐκ πασῶν τῶν πράξεων σύστημα.

³⁹⁵ Τῶν [...] καθ'ὄμην ἐνεργουμένων.

³⁹⁶ Ἐνεργεῖ γάρ τι [...] ἀκολούθως τῇ ἑαυτῶν φύσει.

consacrées à la notion de καθήκον, que les stoïciens « soutiennent que ce qui stimule l'impulsion n'est rien d'autre qu'une représentation du convenable impulsive d'elle-même » (§ 9.86, 17-18)³⁹⁷, ce qui implique que l'accomplissement d'un καθήκον résulte d'une impulsion stimulée par l'impression, correcte ou trompeuse³⁹⁸, qu'une activité est convenable.

Cicéron, qui ne prend en compte que les *officia* humains³⁹⁹, les classe comme *actiones* (*Fin.* III 17.58), terme qui renvoie à ἐνέργημα et ἐνεργουμένον sans pourtant connoter καθήκον d'activité vue du côté de son résultat (-μα), à savoir une activité qui est accomplie (-μενον). Par contre, en raison du but du discours de Caton, c'est-à-dire l'explication de la notion stoïcienne de *summum bonum*, dans ce passage Cicéron souligne plusieurs fois que l'*officium* est quelque chose « d'intermédiaire, qui n'est classé ni parmi les biens ni parmi leurs contraires », c'est-à-dire les maux, ou, dit autrement, il est une de « ces choses qui ne font partie ni des vertus ni des vices » (*ibid.*)⁴⁰⁰. Nous verrons qu'ensuite Caton explique mieux cette conceptualisation, et qu'elle est rapportée également par Arius et Diogène, qui suggèrent clairement que la *medietas* du καθήκον consiste dans l'impossibilité de dire qu'il ne soit ni une action vertueuse ni une action vicieuse.

Donc, le type de καθήκον sur lequel les stoïciens portent leur attention appartient à une espèce d'activités que tout animal accomplit en réalisant une impulsion correspondante : l'animal est stimulé par une représentation à faire quelque chose et il la fait. Ce comportement est un καθήκον, s'il possède certains caractères spécifiques.

Quant aux καθήκοντα des végétaux, il s'agit probablement de certains processus organiques tels ceux que nous venons de décrire ci-dessus⁴⁰¹. Diogène Laërce, en effet, le suggère dans sa description de la germination comme appropriée à la constitution des végétaux (§ 86), ce que nous comprendrons mieux quand nous parlerons de la notion stoïcienne d'οἰκεῖος. Le fait que ces fonctions sont communes à tous les êtres vivants implique finalement une distinction entre trois genres de καθήκοντα : un commun à tous les êtres vivants, un autre à toutes les espèces animales et un dernier propre aux êtres humains. Les καθήκοντα communs aux êtres vivants sont des processus végétatifs, présents dans tout organisme, les καθήκοντα communs aux animaux sont des activités impulsives (ἐνέργημα), et les καθήκοντα propres aux êtres humains sont des actions rationnelles (πράξεις).

³⁹⁷ Τὸ δὲ κινεῖν τὴν ὀρμὴν οὐδὲν ἕτερον εἶναι λέγουσιν [*scil.* οἱ Στωικοὶ] ἀλλ' ἢ φαντασίαν ὀρμητικὴν τοῦ καθήκοντος αὐτόθεν.

³⁹⁸ D'où la conceptualisation de deux passions, la douleur (λύπη) et le plaisir (ἡδονή), comme des impulsions auxquelles l'être humain ajoute son assentiment *qua* opinion fautive qu'un certain acte καθήκει (Ar. *Did.*, § 10b.90, 14-18). Nous reviendrons sur ce lien conceptuel entre καθήκοντα et passions par la suite : voir *infra* première partie, chapitre 3 § 3.4.2, seconde partie, chapitre 1 § 1.3.1, chapitre 3 § 3.2.6, chapitre 4 § 4.3.

³⁹⁹ Ce qui paraît conséquent à l'usage courant d'*officium*, qui, comme nous l'avons vu, signifie toujours, directement ou pas, une forme d'activité. Par la suite, nous relèverons aussi le jeu étymologique que Cicéron établit entre *officium* et le verbe *facio*, répété plusieurs fois dans le passage que nous étudions maintenant.

⁴⁰⁰ *In iis rebus quae neque in virtutibus sunt neque in vitiis.*

⁴⁰¹ Cf. Tsekourakis 1974, 20.

D'ailleurs, le découpage de cette dernière classe se remarque dans le passage du *Pédagogue* de Clément d'Alexandrie cité plusieurs fois (I.13 102.3), où, en parlant des καθήκοντα humains, l'auteur écrit qu'ils « consistent en actions, non pas en discours »⁴⁰², avant de définir la notion de πρᾶξις de la façon déjà considérée⁴⁰³.

Ainsi compris, à quoi les καθήκοντα sont-ils conséquents au sein de la ζωή ou du βίος ? Comme dans le cas précédent, les sources n'expliquent pas directement en quel sens la notion de καθήκον s'étend à tous les êtres vivants. En effet, seulement Arius s'arrête sur l'extension du καθήκον mais, comme nous l'avons vu, dans son témoignage les végétaux ne sont pas pris en compte. En revanche, Diogène se contente de justifier l'extension des καθήκοντα à tous les êtres vivants en disant que « [...] on peut observer des convenables aussi chez eux » (§ 107)⁴⁰⁴. Arius écrit que cette notion « s'étend même aux animaux irrationnels, parce qu'eux aussi accomplissent quelque activité de manière conséquente à leur nature ». Nous connaissons, d'ailleurs, le lexique de la phrase ἐνεργεῖ τι κάκεῖνα [*scil.* τὰ ἄλογα τῶν ζώων] ἀκολουθῶς τῇ ἑαυτῶν φύσει : ἐνεργεῖν désigne l'agir au sens plus générique du verbe, comprenant l'activité de tout animal. Ἀκολουθῶς, quant à lui, qualifie cette activité de conséquente ou de conforme à quelque chose. Ce avec quoi l'activité de l'animal, rationnel ou non (κάκεῖνα indique que cela regarde aussi τὰ λογικὰ τῶν ζώων), entretient ce rapport de conséquence ou de conformité est sa propre φύσις, c'est-à-dire le principe qui règle et la force qui démarre les fonctions nécessaires à la survie, au développement et à la reproduction d'un être vivant ; un principe et une force, par ailleurs, propres à chaque espèce. Ainsi, la citation d'Arius signifie que les stoïciens attribuaient des καθήκοντα à tous les animaux, dans la mesure où ceux-ci sont agissants⁴⁰⁵ conformément à leur nature spécifique, c'est-à-dire dans la mesure où ils accomplissent des ἐνεργήματα qui contribuent à leur bien-être. Par là, nous comprenons que les καθήκοντα des animaux et des êtres humains sont des activités de ce genre : pour emprunter un exemple de καθήκον animal à Hiéroclès, qui dans ses *Éléments d'éthique* déploie une compétence éthologique remarquable⁴⁰⁶, nous pouvons penser à la tortue qui, quand elle perçoit une attaque, protège ses parties les plus

⁴⁰² Τὰ καθήκοντα περὶ τὰς πράξεις, οὐ τὰς λέξεις, συνίσταται

⁴⁰³ Quand les interprètes, en commentant D. L. VII.107, parlent des « activités des plantes » (cf. Dyroff 1897, 140-141 ; Tsekourakis 1974, 14 ; LS, vol. I, 365 ; Visnjic 2021, 19-21, 31, qui même affirme que par « activity » il traduit le grec ἐνέργημα, que cependant Arius et Diogène Laërce attribuent seulement aux animaux. Bénatouïl 2006, 121 parle de « comportement »), il est vraisemblable que cela soit une manière métaphorique de désigner tout processus organique qui « se passe dans les plantes », comme Gourinat 2014b, 24 l'écrit. Ici, il est clairement préférable d'éviter l'association du mot activité avec les végétaux, parce qu'il est difficile de douter que les stoïciens qualifiaient d'ἐνεργήματα seulement les καθήκοντα des animaux. Probablement, la présence des mots *πραχθέν* et *factum* dans la définition du καθήκον et de l'*officium* est une des raisons du choix des interprètes.

⁴⁰⁴ [...] Ὅρασθαι γὰρ κατὰ τούτων καθήκοντα.

⁴⁰⁵ « Ἐνεργεῖ τι » suggère que les animaux peuvent accomplir, et donc parfois accomplissent aussi des activités qui ne sont pas conséquentes à leur nature.

⁴⁰⁶ Comparable à celle dont fait preuve Cicéron à travers le personnage de Balbus, dans *Nat. d.* II 47.122-52.130.

fragiles, sa tête et ses pattes, en les rentrant dans sa carapace⁴⁰⁷ afin de sauver sa vie. Par contre, un καθήκον spécifiquement humain, dont les trois sources étudiées ici donnent plusieurs exemples, est toute activité qui permet son développement en tant qu'animal rationnel et politique, telle que la soumission à l'éducation et l'acte d'honorer sa patrie (exemples donnés par D. L., VII.108, 110). Nous reviendrons sur cette spécificité humaine⁴⁰⁸. Quant aux καθήκοντα des végétaux, les καθήκοντα dans le sens le plus général du terme, à partir du texte d'Arius nous pouvons supposer que les stoïciens les concevaient comme des processus physiologiques concernant tout être vivant, notamment les processus qui visent son épanouissement en tant qu'exemplaire d'une certaine espèce : par exemple, l'apparition des épines sur la tige d'un rosier, qui le protègent des herbivores, ou au développement des feuilles d'un érable, qui lui permettent de synthétiser autant d'énergie lumineuse que possible.

1.2.2 La justification raisonnable (εὐλογος ἀπολογία / ἀπολογισμός, *probabilem rationem reddere*)

Maintenant que nous savons ce qu'un καθήκον est concrètement, nous pouvons prendre en compte sa définition technique, que nous avons reconnue dans l'expression ὁ πραχθέν εὐλογον ἀπολογία/ἀπολογισμὸν ἔχει/ἴσχει, que Caton traduit presque mot-à-mot en *quod ita factum est, ut eius facti probabilis ratio reddi possit*. Les stoïciens voulaient, ainsi, étendre cette définition à tous les êtres vivants. Cependant, la présence du mot πραχθέν révèle que, déjà à ce moment, ils portaient leur regard vers les καθήκοντα propres aux êtres humains et ils empruntaient leur lexique au domaine des activités humaines⁴⁰⁹. Il est vraisemblable que cela soit la raison pour laquelle les interprètes, tout en reconnaissant l'extension de cette définition au-delà du royaume animal, essaient de la comprendre essentiellement en référence aux animaux. Néanmoins, nous nous évertuons, ici, à expliquer cette notion au sens le plus général que les stoïciens lui donnaient, d'après lequel πραχθέν et *factum* semblent signifier quelque chose qui s'est produite. Ce mot apparaît suffisamment générique pour désigner le résultat d'un processus physiologique ou d'une activité.

Quoi qu'il en soit, la définition de καθήκον a fait couler beaucoup d'encre à toute personne qui l'a étudiée, notamment en raison de l'adjectif εὐλογος, qui en latin devient *probabilis*.

Dépourvus de ce mot, les énoncés « ὁ πραχθέν [...] ἀπολογία/ἀπολογισμὸν ἔχει/ἴσχει » et « quod ita factum est, ut eius facti [...] ratio reddi possit » ne se prêtent pas à un grand débat herméneutique : les contextes ne laissent aucun doute que les trois formules s'équivalent, et que les différences

⁴⁰⁷ Cf. Hierocl., *Elem.* II, 22-25.

⁴⁰⁸ Voir *infra* première partie, chapitre 2 § 2.4, seconde partie, chapitre 1 §§ 1.1.4, 1.2, chapitre 2 §§ 2.2-3, chapitre 3 §§ 3.2.3, 3.2.5, 3.3, chapitre 4 §§ 4.2.3-4, 4.3.

⁴⁰⁹ Lorenz 2020, 59-90 essaie de concilier cette occurrence de πραχθέν avec l'extension du καθήκον aux végétaux en renvoyant à l'usage de πράττω par Aristote en relation à l'activité biologique de tout être vivant. Lorenz avoue que nous ne connaissons pas le degré de familiarité des stoïciens avec les enseignements d'Aristote. Par conséquent, il se limite à démontrer que les stoïciens disposaient d'un usage de πράττω qu'ils pouvaient appliquer aux végétaux.

lexicales entre elles⁴¹⁰ n'ont pas d'importance ici⁴¹¹. Si nous négligeons provisoirement l'occurrence d'εὐλογος et de *probabilis* dans ces formules, le καθῆκον/*officium* peut être compris ainsi : il est un événement qui, après qu'il a eu lieu, peut faire l'objet d'un certain discours. Ce dernier, par analogie avec la défense d'un avocat au tribunal, ainsi qu'avec le rapport donné par un magistrat devant une assemblée et le compte rendu d'un trésorier, renseigne sur ce qui s'est passé, en s'efforçant de persuader qu'il n'y a rien à reprocher dans l'événement⁴¹². Les analogies renvoient d'abord aux domaines des activités humaines, en référence auxquelles nous comprenons mieux cette définition : l'ἀπολογία d'un καθῆκον *stricto sensu* est un discours qui renseigne sur le comportement de l'agent et sur ses motivations, en visant à persuader que l'agent s'est comporté de façon opportune. En raison de la référence concrète de sa définition, nous comprenons que l'opportunité du καθῆκον découle du fait qu'il est une activité conforme à la nature de l'agent, c'est-à-dire une activité contribuant à son bien-être. En revanche, à l'égard des végétaux nous pouvons supposer que le discours justificatif dont il est question explique la fonction vitale d'un processus organique d'une plante, tel que la formation des épines sur la tige d'un rosier. Les verbes ἔχει/ἴσχει transmettent l'idée que le καθῆκον, dès son accomplissement, contient ou implique en lui-même sa justification. Mais cette justification ne peut être formulée qu'après l'accomplissement du καθῆκον, ce qui explique la raison pour laquelle

⁴¹⁰ Ἐχω a une signification plus restreinte que sa forme redoublée ἴσχω. *Facio* traduit littéralement ποιέω plutôt que πράττω. Le couple *ita ut*, qui souligne la conséquence entre l'accomplissement de l'*officium* et le fait qu'on peut en rendre compte, n'a pas d'équivalent dans les textes d'Arius et de Diogène. Ἀπολογία désigne la harangue prononcée pour défendre l'accusé dans une poursuite judiciaire, tandis que l'ἀπολογισμός est la démarche bureaucratique pendant laquelle un magistrat répond de sa conduite à la fin de son mandat. Enfin, *rationem reddere* désigne l'acte formel d'une personne chargée de l'administration du patrimoine d'autrui qui lui rend compte de sa gestion : cf. la définition de *rationem reddere* donnée par le juriste Callistrate (*apud Dig.* XXXV 1.82). À ce sujet cf. Jouanique 1961.

⁴¹¹ D'où l'absence de réflexion sur ce point dans la littérature critique, sauf dans Visnjic 2021, 3, qui écrit : « Perhaps influenced by the *Apology of Socrates* or by [...] the *Crito* where Socrates is interrogated by the personified laws of Athens about his intentions, the Stoics also describe *kathēkon* as an action which admits of an *apologia* or defense that stands to reason ». Cette hypothèse s'inscrit dans l'interprétation du καθῆκον stoïcien comme devoir, la thèse centrale de la recherche de Visnjic, qui lui permet de rapprocher le sens du devoir manifesté par Socrate dans le *Criton* avec le καθῆκον stoïcien. Sur la composante déontologique des καθήκοντα nous nous exprimerons davantage par la suite, tout au long de la seconde partie.

⁴¹² Dans Cic., *Off.* I 28-29.101, dans presque tous les manuscrits principaux, nous lisons ce passage, au milieu d'une réflexion sur l'opportunité de soumettre les impulsions à la raison : « Il s'ensuit que, alors que la raison a une position dominante, l'impulsion s'y conforme. D'ailleurs, chaque action doit manquer d'irréflexion et de négligence, et en vérité personne [ne doit non plus] accomplir aucune activité dont il ne puisse pas donner une cause digne d'approbation ; en effet, celle-ci est presque la définition du convenable » (*Ita fit, ut ratio praesit, appetitus obtemperet. Omnis autem actio vacare debet temeritate et negligentia nec vero agere quicquam, cuius non possit causam probabilem reddere; haec est enim fere descriptio officii*). Dyck 1996, 261-263 donne un compte rendu des opinions critiques concernant ce passage, dont la syntaxe est incertaine – « [...] *actio* should, according to the transmitted text, be the subject of *agere* » (p. 261) – et le rapport avec son contexte est peu clair ; cela est dû au fait que dans la phrase suivante nous lisons « *Efficiendum autem est, ut appetitus rationi oboediant etc.* ». Cette phrase répète, dans une perspective déontologique, ce que « *Ita fit, ut ratio praesit, appetitus obtemperet* » dit de façon descriptive. Dyck en conclut : « On the whole, in view of problems of style and integration into context, the suspect matter seems likely to be an interpolation, albeit an early one [...] » (p. 263). Quoi qu'il en soit, cette définition de l'*officium* est compatible avec celle que nous lisons dans le *De finibus*, car le mot *causa*, qui constitue la seule variation, signifie évidemment le motif ou la raison pour laquelle il était opportun d'accomplir une certaine activité. D'ailleurs, cette observation peut s'intégrer avec l'hypothèse de Facciolati rapportée par Dyck : *Off.* I 28-29.101 pourrait contenir une athèse créée justement à partir de la lecture de *Fin.* III 17.58.

Diogène classe les καθήκοντα des animaux parmi les ἐνεργήματα ou les ἐνεργούμενα plutôt que parmi les ἐνέργειαι : ce qui importe est le résultat de l'activité, le *fait* qu'elle a été accomplie plutôt que le *déroulement* de son accomplissement.

Par contre, selon le contexte, εὐλογος et *probabilis* peuvent qualifier quelque chose de a) correcte, et donc louable, ou b) d'admissible mais pas forcément sans défaut⁴¹³. Par la suite, nous indiquerons comme « interprétation A » l'hypothèse selon laquelle il faut comprendre les occurrences des deux adjectifs dans la définition du καθήκον au sens de correct, et « interprétation B » l'autre hypothèse. En considérant les nombreuses occurrences d'εὐλογος dans les témoignages sur les stoïciens, il apparaît qu'ils employaient cet adjectif et les mots de sa famille lexicale soit avec la signification de conforme à la raison, soit avec celle de vraisemblable⁴¹⁴. Plus précisément, ils parlaient εὐλογος pour qualifier un mouvement psychique ou une conduite de vertueux⁴¹⁵, un énoncé apophantique de vrai⁴¹⁶ ou une argumentation de valable⁴¹⁷. Cependant, dans le lexique stoïcien, εὐλογος se dit aussi d'une représentation⁴¹⁸ ou d'un énoncé⁴¹⁹ dont on a plusieurs raisons de croire qu'ils soient vrais. Quant à *probabilis*, dans ses ouvrages philosophiques, Cicéron emploie cet adjectif pour traduire πιθανός, c'est-à-dire persuasif en tant que vraisemblable, et parfois il utilise *probabilis* avec ce sens⁴²⁰ même dans l'exposé de Caton de *Fin.* III⁴²¹ ; par conséquent, il n'est pas clair si Cicéron se sert de *probabilis* pour traduire tantôt εὐλογος, tantôt πιθανός, parce qu'il interprète l'εὐλογος dans la définition de καθήκον comme synonyme de πιθανός⁴²², ou si, dans ce contexte, il veuille dire que l'on peut donner de l'*officium* un compte rendu digne d'approbation, en tant que correct. Ce doute découle de la plurivocité de *probo*, signifiant « approuver », « juger de façon favorable » et

⁴¹³ Une ambiguïté pareille est perceptible dans l'emploi aristotélicien d'εὐλογος, aux sens de « rationnel » ou « logique » et de « conjectural » ; à ce propos cf. Le Blond 1938, 15-43.

⁴¹⁴ Même si, dans les sources sur la pensée stoïcienne *qui survivent*, les occurrences d'εὐλογος en référence à la conformité à la raison sont plus fréquentes, cela n'implique pas que l'interprétation A soit plus vraisemblable de l'autre.

⁴¹⁵ Cf. Ar. Did., §§ 5b2.61, 1, 5h.72, 16, 22, 6a.76, 9, 9a.87, 22, 11h.100, 25 ; Plut., *Stoic. rep.* 11.1037e, *Comm. not.* 4.1060c-d, 24.1070b, 26.1071a,e, 27.1072c-f ; Gal., *PHP* IV 4.17,23 ; Clem. Al., *Strom.* II.7 32.4, 16 72.1, 21 129.1, IV.6 28.2 ; Sext. Emp., *Math.* IX.133-136 ; D. L., VII.88, 99, 116, 130 ; Alex. Aphr., *In Top.* II 5.173, 12 W (= *SVF* III.67), 6.181, 4 W (= *SVF* III.434), *In An. Mantiss.* 20.159, 21 (= *SVF* III.767), 168, 3 (= *SVF* III.764).

⁴¹⁶ Cf. Plut., *Stoic. rep.* 33.1049e ; Alex. Aphr., *Fat.* 29.199.

⁴¹⁷ Cf. Gal., *PHP* II 5.15 ; Alex. Aphr., *In An. pr.* pr. 1.3.

⁴¹⁸ Cf. D. L., VII.177 ; Ath., VIII.50.

⁴¹⁹ Plut., *Stoic. rep.* 44.1055b ; Gal., *PHP* II 7.11, III 2.5, 5.2, 7.34, 8.17 ; Sext. Emp., *Math.* VII.374, IX.75 ; D. L., VII.76.

⁴²⁰ Sur l'emploi plurivoque de *probabilis* par Cicéron cf. Lévy 1992, 285-290.

⁴²¹ Cf. III 21.72. À ce sujet cf. Moreschini 1979, 117-119 ; Glücker 1995, 129-133.

⁴²² Cette hypothèse n'est pas affaiblie par le fait que les stoïciens distinguaient l'énoncé εὐλογος du πιθανός, le premier étant « un énoncé qui a plus de ressources pour être vrai » (ἀξίωμα τὸ πλείονας ἀφορμὰς ἔχον εἰς τὸ ἀληθὲς εἶναι, D. L., VII.76), au sens où nous venons d'expliquer, et l'autre « un énoncé qui conduit à l'assentiment » (ἀξίωμα τὸ ἄγον εἰς συγκατάθεσιν, D. L., VII.75), c'est-à-dire à s'engager sur sa vérité : nous voyons aisément comment Cicéron aurait pu confondre les deux notions, chargeant l'énoncé probable du pouvoir persuasif. En effet, cette interprétation de l'εὐλογος ἀπολογία est même présente dans la littérature critique : cf. Rodis-Lewis 1970, 46-51. Au sujet des deux types d'énoncés cf. Gourinat 2000, 202-203.

« éprouver », « mettre à l'épreuve ». Au fond, il est aussi possible que, étant lui-même incertain sur la signification d'εὐλογος dans ce contexte, Cicéron ait choisi un mot latin aussi ambigu que le grec.

Pour cette raison, contrairement à la plupart des traducteurs des trois textes que nous sommes en train d'étudier⁴²³, les interprètes de la pensée stoïcienne se divisent au sujet du sens d'εὐλογος et de *probabilis* dans ce contexte. Pour la plupart, ils choisissent de les comprendre selon l'interprétation A ou bien selon l'interprétation B ; et, en tout cas, ils formulent leur explication en considérant principalement les καθήκοντα propres aux animaux, c'est-à-dire certaines activités impulsives.

Selon certains, le καθήκον est une activité que la raison, en tant que principe qui produit et règle tout ce qui est⁴²⁴, stimule les animaux à accomplir. Cette stimulation se manifeste, d'ailleurs, par le fait que les animaux sont poussés, par une impulsion naturelle, à accomplir les καθήκοντα⁴²⁵. De ce point de vue, la justification d'un καθήκον est εὐλογος au sens où elle est 'bien' (εὖ) fondée, avec la raison comme point de départ⁴²⁶, d'où son mérite d'être approuvée (*probo* au sens d'approuver) dans une perspective objective telle que celle du sage⁴²⁷. En essayant d'étendre cette interprétation aux végétaux, nous observons que les processus biologiques sont dirigés par la nature (φύσις), le principe hégémonique des végétaux qui, dans la perspective stoïcienne, est une force procédant du λόγος⁴²⁸. Étant donné le point de départ de ces processus, l'on peut donner une justification 'bien fondée' du fait que ces processus ont lieu en remarquant qu'ils sont déterminés par le λόγος. Dans cette occurrence, εὐλογος serait donc le contraire d'ἄλογος et de παρά φύσιν, compris comme « désobéissant à la raison » et « contraire à la raison qui est droite et conforme à la nature »⁴²⁹.

Par contre, d'autres interprètes relient l'occurrence d'εὐλογος dans la définition du καθήκον à l'observation⁴³⁰ qu'aucun animal peut avoir une connaissance complète de son environnement spatio-

⁴²³ La plupart des traducteurs semblent ne pas vouloir s'engager dans ce débat herméneutique : de nombreux éditeurs d'Arius et de Diogène traduisent l'occurrence d'εὐλογος que nous sommes en train d'étudier par « raisonnable » ou par un mot dans une autre langue qui possède la même ambiguïté que l'adjectif français : cf. les traductions d'Arius par *LS*, vol. I, 359 ; Brunshwig, Pellegrin 2001, t. II, 427 ; Natali 1999, 55 ; Pomeroy 1999, 53. Cf. les traductions de Diogène par Hick 1950, vol. II, 213 ; Gigante 1987, vol. I, 280 ; Goulet 1999, 857 ; Reale 2005, 827 ; Miller, Mensch 2018, 350. En revanche, les éditeurs de Cicéron semblent pencher plutôt en faveur de la traduction de *probabilis* comme « probable », « plausible » ou par des mots équivalents dans une autre langue : cf. les traductions de Cicéron par Martha 1928, t. II, 39 ; Appuhn 1933, 229.

⁴²⁴ Cf. D. L., VII.134, 149.

⁴²⁵ Cf. Bonhöffer 1894, 193-198 ; Dyroff 1897, 140-142 ; Tsekourakis 1974, 26-29 ; Inwood 1985a, 200-201.

⁴²⁶ Cf. Tiedemann 1776, Bd. III, 299 ; Barth 1903, 116-118 ; Long 1986, 203 ; Sedley 1999, 128-129.

⁴²⁷ Cf. Bréhier 1910, 233-238 ; Brennan 1996, 330-33 ; Brennan 2005, 169-170 ; Visnjic 2021, 154-155. Vair 1606, 65-66 et Zeller 1856-1868, 226-227 n. 5, 244-247 semblent impliquer cette interprétation, bien qu'ils ne prêtent pas attention spécifique au mot εὐλογος. En revanche, il n'est pas clair si aussi Bénatouïl 2014, 1028-1029 partage cette interprétation : le chercheur, tout en reconnaissant le fondement de la justification du καθήκον dans « the natural constitution of the being performing the action », souligne que « [...] our impulses are triggered by what *seems* fitting to us [...] » (les italiques sont à celui qui écrit). La dernière phrase ouvre à l'interprétation B.

⁴²⁸ Cf. D. L., VII.148.

⁴²⁹ § 10a.89,4-16.

⁴³⁰ Cf. Chrysip. *apud* Epict., *Diss.* II 6.9-10 ; Sen., *Ben.* IV 33.2 ; Epict., *Diss.* II 10.5-6. Cette observation est impliquée aussi dans les notions stoïciennes de représentation raisonnable (φαντασία εὐλογος) et de réserve (ὕπεξαίρεσις), au sujet desquelles cf. Brennan 1996 ; 2000 ; Brunshwig 2005.

temporel. Aucun animal, en agissant, ne réussit à prendre en compte tout ce qui a lieu autour de lui et qui pourrait affecter l'issue de son activité. Donc, aucun animal ne prévoit non plus les événements futurs avec exactitude⁴³¹. Il en va de même pour un être humain qui regarde un autre être humain ou un animal en train d'agir⁴³². Par conséquent, quand un animal accomplit un καθήκον, l'on ne peut que supposer, avec un certain degré de plausibilité, que sa conduite aboutira à un certain résultat, ce qui fait l'objet de la justification du καθήκον⁴³³. Le critère d'après lequel cette plausibilité est jugée n'est pas le Λόγος, la raison *qua* ordre cosmique, mais le 'bon sens' (εὖ + λόγος) : un individu conjecture sur l'avenir en observant son environnement et en se souvenant de son expérience avec de situations similaires à celle présente⁴³⁴. Parfois dans la littérature critique, le bon sens est interprété comme sens commun, dans la mesure où l'on peut baser des hypothèses sur des connaissances diffusées dans le milieu socio-culturel de l'observateur⁴³⁵. Quoiqu'il en soit, il s'agit d'un critère qu'il faut soumettre à un examen (*probo* au sens de mettre à l'épreuve) afin d'en évaluer la fiabilité⁴³⁶. Compris en ce sens, εὐλογος serait le synonyme d'εἰκός, « vraisemblable »⁴³⁷.

On a proposé aussi des interprétations plus nuancées et complexes, toujours en référence aux καθήκοντα communs aux êtres humains et aux autres animaux⁴³⁸. Par exemple, Striker souligne les bénéfices de l'une et de l'autre lecture, en donnant l'impression que, à son avis, les stoïciens qualifiaient la justification du καθήκον en même temps de « conforme à la raison » et de « vraisemblable »⁴³⁹. Nebel affirme plus clairement qu'il ne voit aucune contradiction entre les deux sens *wahrscheinlich* et *wohlbegründet* (sur la raison). Dès lors, l'on pourrait regarder la justification du καθήκον comme probablement correcte en tant que greffée sur la raison universelle : celle-ci stimule l'animal à accomplir une certaine activité, qui donc est logique de supposer convenable pour l'agent⁴⁴⁰. Gourinat, dans une perspective semblable, conclut qu'il est possible que, à partir d'un certain moment historique et pour certains stoïciens, l'occurrence d'εὐλογος dans la définition du καθήκον ait été chargée des deux sens⁴⁴¹ : plus précisément, il suggère que, pour Zénon, l'adjectif

⁴³¹ Cf. Barney 2003, 312-319

⁴³² Cf. Brun 1951, 113-116.

⁴³³ Cf. Ravaisson 1857, 47-52 ; Hirzel 1882, 341-346 n. 1 ; Rodier 1904, 17 ; Engberg-Pedersen 1990, 133-134.

⁴³⁴ Cf. Ogereau 1885, 193-196 ; Brennan 2014, 62-63. Cf. aussi l'explication du καθήκον donnée par Inwood, Donini 1999, 697-698, qui renvoient à l'idée qu'une certaine issue est attendue en tant que « normal ».

⁴³⁵ Cf. Forschner 1981, 187-188. Cela semble aussi la position de Bridoux 1966, 112-113.

⁴³⁶ Cf. Pesce 1977, 63-66.

⁴³⁷ Nous retrouvons cette interprétation déjà chez Brucker 1742-1744, vol. I, 964.

⁴³⁸ Sandbach 1989, 46-47 renonce à interpréter εὐλογος dans un sens ou dans un autre. Lorenz 2020, 91-106 propose d'interpréter l'acception de εὐλογος dans la définition du καθήκον par rapport à un des usages de l'adjectif par Aristote, notamment « gut-begründet », dit d'une hypothèse scientifique fondée, directement ou non, sur l'expérience. Comme dans le cas de l'occurrence de παραθέν dans la définition du καθήκον, nous ne voyons pas de raison contraignant à expliquer le lexique stoïcien premièrement en référence à celui d'Aristote.

⁴³⁹ Striker 1996b, 100-101 ; Striker 1996c, 250-252.

⁴⁴⁰ Nebel 1935, 446-449.

⁴⁴¹ Gourinat 2014b, 29-38.

pouvait signifier la « conformité » du καθήκον « à la nature et à la raison », c'est-à-dire à la « raison [...] en tant que loi commune de l'univers » mais aussi à la « nature individuelle » de l'agent. Cependant, il est possible que « la tradition stoïcienne (probablement Chrysippe) ait partiellement intégré » la référence à l'incertitude de l'occurrence d'εὐλογος dans la définition du καθήκον, à la suite de la polémique épistémologique avec certains académiciens, tels qu'Arcésilas, Carnéade et Clitomaque. Au sein de ce débat, concernant notamment l'existence (affirmée par les stoïciens et niée par les Académiciens) d'un critère de vérité⁴⁴², d'après Sextus Empiricus (*Math.* VII.158), Arcésilas introduisit la notion d'εὐλογος comme règle pratique qui guide l'être humain à réussir dans ses actions (πράξεις). Arcésilas, probablement en voulant dire qu'une action accomplie d'après cette règle permet à l'agent d'atteindre le résultat escompté, dénomma cette action κατόρθωμα, un substantif qui dans la littérature grecque du IV^e-III^e siècle av. J.-C. est attesté avec la signification d'« action réussie »⁴⁴³. Ainsi, Arcésilas définit le κατόρθωμα comme ὅπερ πραχθὲν εὐλογον ἔχει τὴν ἀπολογία. Quoique Sextus n'explique pas du tout le sens de cette occurrence d'εὐλογος, le contexte épistémologique de ce discours rend préférable l'interprétation B, et, en acceptant cette hypothèse, l'εὐλογος ἀπολογία dont Arcésilas parle peut donc être identifiée au « type de représentation propre à l'action qui permet d'agir sans la connaissance certaine dont les stoïciens font le critère de la vérité »⁴⁴⁴. Or, dans les sections précédentes (§§ 155-157), Sextus a reporté la critique d'Arcésilas contre la notion zénonienne de compréhension (κατάληψις), et plusieurs témoignages confirment sa polémique envers les définitions de Zénon⁴⁴⁵, tandis qu'aucune source n'informe qu'il y ait une relation entre le développement de la notion zénonienne de καθήκον et le débat avec Arcésilas. Donc, Gourinat en infère qu'il est « plus vraisemblable » qu'Arcésilas a emprunté « à Zénon sa notion de 'justification raisonnable' » plutôt que le contraire. Finalement, il conclut que les stoïciens, en reprenant la provocation d'Arcésilas, reconnurent qu'au moins certains types de καθήκοντα impliquent un élément d'incertitude et décidèrent d'explicitier cette idée par l'occurrence d'εὐλογος dans la définition du καθήκον, en lui donnant le sens de « vraisemblable ».

Plus simplement, cette interprétation de l'occurrence d'εὐλογος chez Arcésilas, jointe à l'hypothèse d'un rapport étroit entre la conceptualisation zénonienne du καθήκον et la définition de ce qu'Arcésilas appelle κατόρθωμα, peut aussi être regardée comme une confirmation que la justification du καθήκον stoïcien n'est que vraisemblable⁴⁴⁶. Une épreuve ultérieure du sens probabilitaire de l'expression εὐλογος ἀπολογία pourrait être donnée aussi par le fait que l'ἀπολογία

⁴⁴² À ce sujet cf. Hartmann 1927 ; Striker 1996a ; Long 1980 ; Frede 1983 ; *LS*, vol. I, 249-253, 256-259 ; Lefebvre 2007.

⁴⁴³ Cf. par exemple les passages des écrits péripatéticiens cités par Ioppolo 1986, 127-128.

⁴⁴⁴ Gourinat 2014b, 38. Cf. aussi Striker 1996b, 100-102.

⁴⁴⁵ Cic., *Acad. pr.* II 6.16 ; Euseb., *Praep. evang.* XIV 6.7-14. Sur le témoignage cicéronien d'Arcésilas cf. Ioppolo 2008.

⁴⁴⁶ Cf. Rist 1969, 107-111.

et l'ἀπολογισμός sont des λόγοι au sens de discours : or, les stoïciens, tout en parlant de discours εὔλογοι au sens de « rationnels » ou « logiquement valides », définissaient le discours apophantique (ἀξιωμα) εὔλογος comme un discours « ayant plusieurs points d'appui du fait qu'il est vrai » (D. L., VII.76), c'est-à-dire un énoncé dont on a plusieurs raisons de croire qu'il soit vrai⁴⁴⁷.

Bien que le καθῆκον *stricto sensu*, en tant qu'activité impliquant une projection dans l'avenir et une interaction entre l'agent et son environnement, contient, dans son aspect pratique, un élément d'incertitude, comme nous remarquerons par la suite, cet élément ne semble pas pertinent au niveau conceptuel général. Alors que l'interprétation B ne trouve pas d'appui théorique dans la conceptualisation stoïcienne du καθῆκον, au moins quatre éléments indiquent que l'interprétation A d'εὔλογος ἀπολογία est plausible, d'où le choix de traduire *probabilis* dans le passage de Cicéron par « digne d'approbation ». Un de ces éléments relève de l'usage d'εὔλογος par Arcésilas, alors que les autres relèvent du contexte de la définition du καθῆκον.

Dans plusieurs études⁴⁴⁸, Anna Maria Ioppolo a soutenu de façon convaincante qu'il faut intégrer le témoignage de Sextus Empiricus sur Arcésilas avec celui de Plutarque (*Adv. Col.* 26.1122a-27.1122f), qui suggère un lien théorique plus fort entre la doctrine de l'action d'Arcésilas et la pensée stoïcienne. De plus, Plutarque donne des renseignements plus précis à propos du critère pratique proposé par Arcésilas. Accusé par les stoïciens et par les épicuriens d'ôter toute règle de conduite avec sa doctrine de l'ἐποχή, Arcésilas aurait répondu⁴⁴⁹ que l'ἐποχή n'empêche pas l'usage naturel (ὡς πέφυκεν) des autres fonctions psychiques dont l'être humain est doué, telles que celles qu'il considèrerait les deux conditions de l'action (πρᾶξις), à savoir la représentation de quelque chose comme appropriée (οἰκεῖος) et l'impulsion qui conduit de manière naturelle (φυσικῶς) vers toute chose appropriée. En comparant les deux passages de Sextus et de Plutarque, Ioppolo soutient que l'ἀπολογία du κατόρθωμα est dite εὔλογος car il s'agit d'une activité accomplie en suivant le guide 'naturel' de l'impulsion. Par conséquent, conclut-elle, selon l'avis d'Arcésilas, l'on a des « bonnes raisons » (εὔ + λόγος) de croire que l'accomplissement de cette activité va réussir. Autrement dit, le κατόρθωμα possède une εὔλογος ἀπολογία dans la mesure où il est une activité conforme à la nature, et cette conformité est le fondement du caractère εὔλογος de la justification. Si nous continuons dans cette voie, en supposant, comme le témoignage de Plutarque semble le confirmer, qu'Arcésilas esquisse sa doctrine de l'action dans le cadre de sa confrontation avec les stoïciens, nous pouvons supposer qu'il dérive son concept d'εὔλογος de la définition de καθῆκον sans altérer le sens que les

⁴⁴⁷ Cf. Engberg-Pedersen 1986, 179-181 ; *LS*, vol. I, 365.

⁴⁴⁸ Ioppolo 1981 ; 1986, 121-156 ; 2009, 109-130.

⁴⁴⁹ Plutarque n'attribue pas directement cette réponse à Arcésilas, mais il utilise lui-même cet argument pour défendre la position d'Arcésilas contre les accusations mentionnées. Il apparaît donc probable que son texte reporte, même en paraphrasant, la pensée Arcésilas, hypothèse soutenue par Ioppolo et par Striker 1996b, 100-101 n. 31.

stoïciens donnaient à l'adjectif. Donc, si Arcésilas parlait d'εὐλογος pour affirmer qu'une action a une justification « bien fondée », dans la mesure où la nature pousse à l'accomplir, il est possible que Zénon voulût également dire que le καθήκον *qua* ἐνέργημα a une justification εὐλογος au sens où il est une activité que l'animal accomplit d'après une impulsion que la nature, c'est-à-dire sa nature spécifique et la raison cosmique dans la perspective stoïcienne, a implantée en lui.

Quant aux trois éléments contextuels à la définition du καθήκον stoïcien qui rendent vraisemblable l'interprétation A d'εὐλογος, le premier relève de l'embarras où l'on se trouve si l'on tente d'étendre l'interprétation B aux καθήκοντα qui concernent les végétaux : à cet propos, comme nous l'avons montré, la référence au λόγος en tant que principe cosmique apparaît la seule possible. Nous écrivons davantage après des deux autres éléments. Pour l'instant, il suffit de rappeler que, dans les passages de Cicéron et de Diogène, nous lisons que le καθήκον spécifiquement humain, comme nous le verrons, est « tout ce que la raison choisit de faire »⁴⁵⁰ (D. L., VII.108), et que « [...] la raison demande d'accomplir et de faire quelque'une de ces choses » (Cic., *Fin.* III 17.58)⁴⁵¹ qui sont les *officia* : l'*officium* en résulte comme une « activité qui est accomplie par la raison » (*ibid.*)⁴⁵². Le καθήκον *qua* ἐνέργημα humain est donc bien une activité accomplie à la suite d'une stimulation de la part de la raison, ce qui lui donnerait sans problème une justification bien fondée. En outre, dans leur description du καθήκον et de l'*officium* Diogène et Cicéron se réfèrent plusieurs fois au λόγος et à la *ratio* au sens fort, alors qu'ils n'écrivent rien au sujet de la vraisemblance ou de la probabilité qui seraient attachées aux καθήκοντα et aux *officia*. Arius n'écrit rien non plus à cet égard. Il est peu plausible que, dans un contexte où deux notions étymologiquement proches telles que celles de λόγος et d'εὐλογος apparaissent, ni les stoïciens ni les doxographes se soient souciés de préciser l'absence d'un lien conceptuel entre εὐλογος et λόγος. Ces deux notions semblent donc étroitement liées.

Il s'ensuit que Cicéron, ici, entend *probabilis* comme « digne d'être approuvé », dans la mesure où il prend la perspective théorique stoïcienne. Si le καθήκον découle de la raison, il est possible de justifier le fait qu'il a eu lieu en se référant à sa cause. L'on a agi d'une certaine manière parce qu'on y a été motivé par la raison, et un organisme est affecté par un processus biologique parce que c'est dans sa nature de l'y être. Cette référence, à son tour, n'est pas contestable, le λόγος étant le point de repère de l'éthique stoïcienne et, par extension, du système philosophique stoïcien. C'est pourquoi, la justification du καθήκον est *probabilis* au sens de « digne d'être approuvée » dans une perspective rationnelle, telle que celle de l'être humain vivant conformément à la raison (ὁμολογουμένως), à savoir le sage. En soi, c'est difficile de comprendre pourquoi Cicéron choisit de 'traduire' εὐλογος

⁴⁵⁰ Ὅσα λόγος αἰρεῖ ποιεῖν.

⁴⁵¹ [...] *Ratio postulet agere aliquid et facere eorum.*

⁴⁵² *Quod autem ratione actum est.*

par *probabilis* plutôt que par un mot soulignant le fondement rationnel de la justification de l'*officium*. Comme Gourinat l'a argumenté de façon convaincante⁴⁵³, il est plausible que la définition cicéronienne de l'*officium*, privée de la référence à la conséquence dans la vie et traduisant εὔλογος par *probabilis*, soit une manipulation intentionnelle de la conceptualisation stoïcienne du καθῆκον, visant à la ramener au κατόρθωμα d'Arcésilas, peut-être d'après une normalisation conceptuelle opérée par Carnéade ; au fond, comme nous verrons par la suite⁴⁵⁴, il est probable que Cicéron faisait usage de schémas doxographiques, notamment de ceux rédigés par Carnéade, dans sa présentation de l'éthique stoïcienne.

1.2.3 Les pseudo-étymologies de καθῆκον et la référence du καθῆκον à la doctrine de l'appropriation

D'après le témoignage de Diogène, cette conceptualisation du καθῆκον remonte à Zénon et découle de l'étymologie du mot qu'il aurait proposée, en se référant à la conformité. Déjà dans la narration de la vie de Zénon, Diogène écrit : « On dit encore qu'il fut le premier à dénommer le καθῆκον [*scil.* comme cela] et à élaborer un discours à son sujet » (§ 25)⁴⁵⁵. Puisque καθῆκον n'est pas un néologisme de Zénon, le verbe ὀνομάζω dans cette citation signifie plutôt que l'innovation de Zénon consiste à attacher au mot καθῆκον le sens technique que nous sommes en train de présenter. Dans sa présentation du καθῆκον, Diogène répète cette information⁴⁵⁶ et ajoute que « [...] l'appellation a été tirée de l'expression 'κατά τινας ἦκειν' » (§ 108)⁴⁵⁷. Comme nous l'avons vu précédemment, le verbe καθῆκω dérive probablement de κατά + ἦκειν. D'après l'entrée κατά de *LSJ*, suivie de l'accusatif, cette préposition peut avoir plusieurs significations. Le contexte que nous sommes en train de considérer indique clairement que le préfixe κατα- dans καθῆκον renvoie à la notion de conformité, et donc il faut plutôt conférer à κατά le sens de conformité⁴⁵⁸. Il s'ensuit que Zénon,

⁴⁵³ Cf. Gourinat 2016a.

⁴⁵⁴ Voir *infra* première partie, chapitre 4 § 4.1.

⁴⁵⁵ Φασι δὲ καὶ πρῶτον καθῆκον ὀνομακέναι καὶ λόγον περὶ αὐτοῦ πεποιηκέναι.

⁴⁵⁶ Ici, Diogène, au lieu du simple ὀνομάζω, emploie le verbe κατονομάζω, qui signifie l'acte de nommer quelque chose en référence à autre chose. Cf. par exemple Arist., *Eth. Eud.* II.1121b10-11, où nous lisons que les espèces des passions « sont nommées selon leur différence quant à » (κατονομάζεται τῷ διαφέρειν κατὰ τὴν ὑπερβολὴν) plusieurs facteurs. Il est aussi possible que les stoïciens, la source de Diogène ou Diogène lui-même, en employant κατονομάζω dans ce contexte, veulent établir une paronomase avec καθῆκον.

⁴⁵⁷ [...] Ἀπὸ τοῦ κατὰ τινας ἦκειν τῆς προσονομασίας εἰλημμένης.

⁴⁵⁸ Nous approuvons donc la position herméneutique de Bonhöffer 1894, 208. Nous rejetons, en revanche, l'interprétation de Visnjic 2021, 22-29, qui entend κατὰ τινας ἦκειν premièrement comme « to lie before someone », dit de quelque chose qui « must be done » (mais il n'exclut pas que Zénon, par ce syntagme, voulût signifier aussi « to have come to be in accordance with one's character », d'où un renvoi à la doctrine de l'οἰκειώσις. Donc, il regarde comme possible que « [...] Zeno intended his etymology to be a double entendre »). Cette interprétation s'appuie i) sur un parallèle entre κατὰ τινας ἦκειν et le syntagme κατὰ τινας γενέσθαι, « to have come right in front of someone », que nous lisons dans Epict., *Ench.* 15.1, ainsi que ii) sur l'équivalence entre τὸ καθῆκον et τὸ προκειμένον que Visnjic infère d'une lecture peu plausible de M. Aur., V.14, VI.26 IX.42. Le lien entre la pseudo-étymologie zénonienne de καθῆκον et celle que Lucrèce donne d'*officium* à I.336-337 est loin d'être évident, et donc il ne peut pas constituer « one additional corroborating factor » à

avec κατά τινος ἦκειν, voulait dire « revenir à certains » au sens de « venir en conformité à quelqu'un », ce qui s'adapte bien au καθῆκον, tel que nous l'avons défini⁴⁵⁹.

Cette interprétation peut s'appuyer sur la caractérisation du καθῆκον comme ce qui est conséquent dans la vie ainsi que sur la remarque de Diogène destinée à justifier ou à gloser cette étymologie⁴⁶⁰ : les stoïciens auraient qualifié le καθῆκον comme ἐνέργημα ταῖς κατὰ φύσιν κατασκευαῖς οἰκεῖον, c'est-à-dire une activité appropriée et appropriative par rapport à l'ensemble physique et psychique d'un animal qui vit de façon cohérente avec sa nature spécifique.

Les deux derniers mots, κατασκευή et οἰκεῖος, renvoient à la doctrine stoïcienne de l'appropriation, laquelle décrit le développement de chaque animal selon ses caractéristiques spécifiques. Ce processus dépend d'une activité que les stoïciens appelaient οἰκειώσις, terme que Cicéron, dans l'exposé de Caton, traduit par *conciliatio* ou *commendatio*⁴⁶¹ et qui littéralement signifie l'acte de se 'familiariser' avec quelqu'un ou avec quelque chose, c'est-à-dire de regarder quelqu'un ou quelque chose comme son propre (οἰκεῖος) ou faisant partie de sa propre intimité domestique (οἰκία, οἶκος)⁴⁶². Tel qu'elle est décrite dans les sources, notamment par Cicéron, Sénèque, Aulu-Gelle, Diogène Laërce, Alexandre d'Aphrodisie⁴⁶³ et Hiéroclès, dans les colonnes survivantes de son Ἠθικὴ

faveur de l'interprétation de Visnjic. D'ailleurs, nous pourrions logiquement aussi prendre κατά au sens distributif, en comprenant le καθῆκον comme quelque chose qui touche les êtres vivants, chacun selon son espèce. Mais la définition de καθῆκον comme τὸ ἀκόλουθον et l'usage stoïcien de κατά ne privilégient pas cette lecture. Dyroff 1897, 134-135 traduit κατά τινος ἦκειν par « das an irgend jemand (in einzelnen Fällen) Herantretende », qui semble aller vers cette interprétation, bien qu'il précise qu'au fond le syntagme signifie « das Geziemende ».

⁴⁵⁹ Évidemment, par son étymologie, le mot καθῆκον ne peut se rapporter qu'aux êtres humains, car, du point de vue grammatical, τινος ne peut désigner qu'eux parmi les trois classes d'êtres vivants (ἄνθρωποι, ζῷα, φυτά) auxquels le καθῆκον s'étend. Nous nous trouvons ici dans la même situation herméneutique rencontrée en considérant le πραχθέν que nous lisons dans la définition du καθῆκον : ces éléments révèlent que les stoïciens, tout en concevant le καθῆκον comme une notion touchant tous les êtres vivants, s'en intéressaient premièrement à propos de l'être humain.

⁴⁶⁰ Cf. Gourinat 2014b, 18-19.

⁴⁶¹ À propos de cette traduction cf. Lévy 2021, 83 ; Maso 2022, 133-138.

⁴⁶² Les témoignages principaux au sujet de l'appropriation, incluant les passages de Cicéron et de Diogène Laërce mentionnés dans le texte, sont recueillis dans *SVF* III.178-189 et dans *LS* 57. À propos de cette notion, les études fondamentales sont nombreuses : il faut mentionner au moins Philippson 1932 ; Pohlenz 1940, 1-47 ; Long 1970-1971 ; Pembroke 1971 ; N. P. White 1979 ; Striker 1996d ; Engberg-Pedersen 1986 ; 1990 ; Wright 1995 ; Radice 2000, 183-234 ; Klein 2016. Au sujet du développement historico-philosophique de l'οἰκειώσις, surtout par rapport à l'éthique platonicienne et péripatéticienne, cf. Dirlmeier 1937 ; Brink 1955 ; Görgemanns 2017 ; Magnaldi 1991 ; Laurand 2005a, 9-58 ; Boeri 2013 ; Murgieri 2013 ; Schmitz 2014 ; Gill 2016a ; 2017.

⁴⁶³ Cic., *Fin.* III 5.16-7.25, *Off.* I 4.11-14, *Nat. d.* II 47.122-52.130 ; Sen., *Ep.* 121 ; Gell., XII 5.7-9 ; D. L., 85-86 ; Alex. Aph., *In An. Mantiss.* 17.150, 28-33. Cf. aussi Plut., *Stoic. rep.* 12.1038b-c, *Comm. not.* 4.1060b-5.1060e. Mais c'est surtout grâce au témoignage de Hiéroclès (et, dans une moindre mesure, grâce à celui de Cicéron dans le deuxième livre du *De natura deorum*) que nous comprenons comment les stoïciens concevaient la doctrine de l'appropriation par rapport aux différentes espèces animales. Depuis longtemps, plusieurs commentateurs, tels que Dirlmeier 1937, Schmitz 2014, 16-84 et Brunner 2010 (cf. notamment p. 145-173), ont remis en question le *De finibus* en tant que témoignage fiable de l'éthique stoïcienne, notamment au sujet de l'οἰκειώσις. En effet, Cicéron y donne des détails qui ne sont pas explicitement confirmés par aucune des sources les plus informatives au sujet de l'appropriation, et, en revanche, son compte rendu de l'appropriation semble avoir des points de contact avec l'exposition des appropriations académicienne et péripatéticienne par Cicéron. Toutefois, la plupart des chercheurs défendent la fiabilité du témoignage de Cicéron et expliquent autrement ces points de contact. Nous allons prendre en compte par la suite ce débat critique (voir *infra* première partie, chapitre 4 §§ 4.1-2). Pour l'instant, il nous suffit de dire que la doctrine exposée par Caton, malgré ses particularités, notamment au sujet de l'appropriation, est intégralement compatible avec celle que nous pouvons reconstruire à partir des autres sources.

Στοιχείωσις⁴⁶⁴, l'οικείωσις stoïcienne résulte du fait que chaque animal de toute espèce, depuis sa naissance, s'aperçoit soi-même et éprouve l'impulsion naturelle – sa première, en tant que point de repère pour toute autre impulsion naturelle⁴⁶⁵, comme nous expliquerons par la suite⁴⁶⁶ – de poursuivre ses propres préservation et amélioration. Les stoïciens exprimaient cela en disant que l'animal s'approprie (οικείω) soi-même et tout ce qui contribue à sa survie et à son épanouissement.

Plus précisément⁴⁶⁷, au moins d'après certains stoïciens, ce que l'animal s'approprie n'est pas lui-même, mais plutôt sa propre constitution (σύστασις, *constitutio*)⁴⁶⁸, c'est-à-dire « la disposition hégémonique de [son] âme à l'égard du corps »⁴⁶⁹, ou plus simplement l'ensemble physique et psychique de l'animal considéré du côté de l'âme, qui dirige le corps. Dans le cas de l'être humain, cette constitution change pendant la vie, car il développe⁴⁷⁰ la raison, qui modifie la qualité de son âme, plusieurs années après sa naissance⁴⁷¹. En conséquence, la constitution d'un être humain concerne davantage sa structure physique et psychique dans une certaine phase de son développement⁴⁷². Dans d'autres sources, telles que le *corpus* d'Arrien concernant Épictète⁴⁷³, la notion de constitution est plutôt exprimée par le mot κατασκευή, qui signifie littéralement un arrangement plutôt qu'un être-ensemble, premier sens de σύστασις.

En revenant sur l'impulsion première et en se concentrant sur le développement de l'être humain, Caton souligne que l'objet de cette impulsion est quelque chose qui est *secundum naturam* (§ 6.20).

⁴⁶⁴ À propos de cet ouvrage, et notamment de sa coordination de l'οικείωσις individuelle avec l'οικείωσις sociale nous écrirons davantage dans la seconde partie de ce travail : voir *infra* seconde partie, chapitre 2 §§ 2.2.2.

⁴⁶⁵ Pour une interprétation alternative cf. Klein 2016, 160-161, qui prend πρώτη comme signifiant que l'objet de cette impulsion est l'ἡγεμονικόν de l'animal, « the faculty in which each of an animal's impressions and impulses originates ».

⁴⁶⁶ Voir *infra* première partie, chapitre 4 § 4.1.

⁴⁶⁷ Philippson 1932, 455-456 et Pohlenz 1940, 7-8 supposent que la formule plus générique remonte à Zénon, alors que cette formule plus spécifique remonterait à Chrysippe, auquel Diogène Laërce (§ 85) attribue effectivement l'affirmation que le πρώτον οἰκείον de chaque animal est sa constitution e sa conscience d'elle. Au contraire, Ioppolo 1980, 149 ss., à partir de *SVF* III.256, soutient que Chrysippe ait introduit la doctrine de l'οικείωσις. N. P. White 1979, 166 n. 92 argumente, quant à lui, que, quoique aucune source n'associe explicitement la doctrine de l'οικείωσις à Zénon, elle est tellement fondamentale pour l'éthique stoïcienne qu'il est impossible de penser que Zénon aurait pu parler d'éthique sans formuler cette doctrine. Radice 2000, 247-262, puisqu'il voit que le réseau conceptuel de l'οικείωσις fait l'objet de plusieurs sources de la pensée de Zénon, en conclut que très probablement Chrysippe, le premier stoïcien auquel l'οικείωσις est associée, a hérité cette doctrine de Zénon.

⁴⁶⁸ Cicéron fait référence au même concept en parlant de *status* dans *Fin.* III 5.16.

⁴⁶⁹ *Principale animi quodammodo se habens erga corpus* (Sen., *Ep.* 121.10). Dans *LS* vol. II, 181, l'on propose cette reconstruction de la formule grecque traduite par Sénèque : « Σύστασις ἡγεμονικοῦ πρὸς τὸ σῶμά πως ἔχον ». Les auteurs expliquent cela en écrivant : « Constitution belongs neither to the soul nor to the body, but consists in a relationship between the two », ce qui n'est pas sûr. En effet, Hiéroclès (*Elem.* VI,49-54, VII,45-50, IX,1-10) semble caractériser la constitution comme l'ensemble physique et psychique d'un animal, tandis que, d'après la définition de Sénèque, nous apprenons que les stoïciens voyaient la constitution comme une disposition de l'âme. Cf. aussi Pesce 1977, 32, qui interprète la constitution comme une simple coordination.

⁴⁷⁰ De manière progressive, comme nous l'expliquerons par la suite : voir *infra* notamment première partie, chapitre 4 § 4.1.

⁴⁷¹ Cf. les témoignages recueillis dans *SVF* I.149.

⁴⁷² Cf. Radice 2000, 187-189.

⁴⁷³ Cf. Epict., *Diss.* I 6.7-17, II 10.4, III 6.10 ; Clem. Al., *Strom.* II.21 129.5 (= *LS* 63J) ; Sext. Emp., *Math.* VIII.276 ; Simpl., *In Cat.* 9 p. 308, 18-21 (= *SVF* II.499).

Nous avons vu⁴⁷⁴ que, dans le lexique stoïcien, une chose selon la nature est normalement un indifférent vers quoi un être humain éprouve une sélection. Cette explication de la notion de *quod secundum naturam est*, correspondant au grec τὸ κατὰ φύσιν, ne s'adapte pas exactement à ce contexte, où la notion d'indifférent est absente. Nous allons revenir plus en détail sur cette question. Cependant, deux points sont clairs : d'abord, les choses *secundum naturam* sont celles vers lesquelles tout être humain éprouve une impulsion depuis sa naissance, dans la mesure où elles sont conformes à sa nature, au sens où il les reconnaît comme 'propres', car elles contribuent à sa survie et à son épanouissement. En outre, ces choses ne contribuent pas à l'accomplissement du τέλος de l'être humain, car, d'après Caton, l'être humain comprend et apprécie son τέλος dans un second temps et justement le distingue de l'atteinte des choses *secundum naturam*. Or, comme nous verrons, dans la perspective génétique du développement de l'être humain *quod secundum naturam est* n'est reconnu comme un indifférent que quand l'être humain acquiert la notion de bien ; par conséquent, dans une perspective diachronique, qui embrasse l'ensemble de son développement, *quod secundum naturam est* est essentiellement un indifférent⁴⁷⁵. À ce moment-là, Caton introduit la notion d'*officium* dans son exposé, en disant, toujours à propos du développement de l'être humain : « [...] Le premier convenable [...] est de se conserver dans l'état de nature, puis de saisir ce qui est conforme à la nature et de repousser les choses contraires [...] »⁴⁷⁶. Il s'ensuit, d'une part, que l'exécution de ses *officia* constitue au moins une étape du développement de l'être humain à travers l'appropriation, et, d'autre part, il s'ensuit que les points de repère des *officia* sont la nature de l'agent et ce qui lui est conforme (§§ 6.22-7.23). Autrement dit, s'il n'accomplit pas ses καθήκοντα, l'être humain ne parvient pas à atteindre son τέλος, et, d'une certaine façon, les καθήκοντα sont 'mesurés' sur les indifférents κατὰ φύσιν. Nous reviendrons sur ces deux points après avoir examiné la définition du καθήκον, en prenant en compte le rôle des καθήκοντα par rapport à l'οικείωσις et leur rapport avec les indifférents⁴⁷⁷. Pour le moment, nous pouvons ajouter cette considération : à ce moment, l'être humain n'est pas encore parvenu aux étapes de son développement qui lui sont spécifiquement propres, notamment celle où il fait connaissance du bien et s'efforce de l'atteindre. Donc, les deux

⁴⁷⁴ Voir *supra* première partie, chapitre 1 § 1.2.2.

⁴⁷⁵ Ici, nous empruntons la distinction dont Engberg-Pedersen 1990, 64 ss. et Radice 2000, 197-207, font usage, dans leur analyse du témoignage de l'appropriation par Cicéron et par Diogène Laërce. Le premier parle de « objective version » et de « subjective version », alors que Radice parle de « prospettiva universale e descrittiva » et de « prospettiva individuale genetica ». Striker 1996d, 293 anticipe cette interprétation en reconnaissant, dans la partie de l'exposé de Caton portant sur l'οικείωσις, une tentative de fournir un compte rendu de psychologie moral pour expliquer le développement de l'être humain, ce qui évidemment n'est pas l'intention de Diogène Laërce. En revanche, Annas 2014, 328-330 voit dans Cic., *Fin.* III et D. L., VII.84-131 deux manières différentes de présenter l'éthique stoïcienne, l'une (celle de Diogène) greffant l'éthique sur la notion de nature, et l'autre (celle de Cicéron) offrant une synthèse des principaux débats philosophiques autour de certaines notions relevant de l'éthique stoïcienne.

⁴⁷⁶ [...] *Primum est officium [...] ut se conservet in naturae statu, deinceps ut ea teneat, quae secundum naturam sint, pellatque contraria [...]*.

⁴⁷⁷ Voir *infra* première partie, chapitre 3 § 3.4, chapitre 4 § 4.1-2.

conclusions que nous avons tirées de l'exposé de Caton semblent vraisemblablement concerner tous les animaux *mutatis mutandis* : tous les καθήκοντα communs aux êtres humains et aux autres animaux ont comme paramètre la conformité à la constitution de l'agent, et, même pour les animaux irrationnels, l'accomplissement des καθήκοντα constitue une étape fondamentale de leur développement.

Cet aperçu de la doctrine de l'appropriation suffit pour comprendre la description du καθήκον comme un ἐνέργημα ταῖς κατὰ φύσιν κατασκευαῖς οἰκεῖον. En effet, le καθήκον est οἰκεῖον en tant qu'activité *appropriée*, mais aussi parce qu'il est une activité *appropriative*. De prime abord, il est une activité οἰκεία au sens où il est adéquat à un animal (vu comme complexe physique et psychique, qui vit en conformité avec sa nature spécifique), et donc est une activité que l'animal reconnaît comme contribuant à son bien-être. Dans cette perspective, nous voyons aisément l'équivalence entre la formule que nous sommes en train d'examiner et la phrase présente chez Arius, ἐνεργεῖ τι κάκεῖνα (τὰ ἄλογα τῶν ζώων) ἀκολουθῶς τῇ ἐαυτῶν φύσει. Nous pouvons supposer qu'Arius évite la référence à l'οἰκείωσις, car cette notion n'a pas de place dans sa doxographie de l'éthique stoïcienne. Ensuite, dans la mesure où tout καθήκον animal est une activité qui vise le bien-être de l'agent, et où la poursuite de ce but est ce dans quoi consiste l'appropriation, les καθήκοντα sont également οἰκεῖα au sens où chacun est une réalisation singulière de l'appropriation.

Il convient, à présent, de rapprocher brièvement l'étymologie zénonienne signalée par Diogène avec le début du commentaire de Simplicius à l'article § 30 du *Manuel* d'Épictète : « Les convenables sont les événements selon ce qui vient et s'impose et est opportun à chacun selon sa valeur [...] » (*In Ench.* 37 p. 345, 2-3)⁴⁷⁸. Il semble que Simplicius, plutôt de citer une source stoïcienne inconnue, condense plusieurs éléments dans une définition unique : la référence au fait que le καθήκον est jugé après son accomplissement (τὰ γινόμενα), à la notion de conformité (κατὰ) et le compte rendu de son étymologie (κατὰ τὰ ἦκοντα). Cependant, l'étymologie proposée s'avère aussi peu convaincante du point de vue linguistique (il est vraisemblable que καθήκον vienne de κατα- + ἦκω plutôt que de la crase de κατὰ τὰ ἦκοντα), que du point de vue conceptuel, car le καθήκον stoïcien, selon notre reconstruction, est ce qui 'arrive' ou 'advient' de manière conforme à quelque chose, non pas ce qui est conforme à quelque chose qui 'advient'. Simplicius ajoute deux mots qui semblent, dans les sources stoïciennes, des synonymes non techniques de καθήκον : ἐπιβάλλον⁴⁷⁹ et προσῆκον⁴⁸⁰. À

⁴⁷⁸ Καθήκοντά ἐστι τὰ γινόμενα κατὰ τὰ ἦκοντα καὶ ἐπιβάλλοντα καὶ κατ'ἄξιαν προσήκοντα ἑκάστοις [...].

⁴⁷⁹ Cf. Ar. Did., § 11s.115, 11 ; Plut., *Stoic. rep.* 2.1033d, 7.1034d, 10.1036a, 1037b, 18.1042c, 28.1047a-b, *Comm. not.* 12.1064e-1065a. Dyroff 1897, 137-139 suppose que les ἐπιβάλλοντα seraient une espèce de καθήκοντα ainsi dénommée par Cléanthe, en particulier les convenables imposés par la nature universelle, englobés parmi les καθήκοντα *lato sensu* par Chrysippe. Cependant, cela n'est pas explicitement confirmé par aucun témoignage.

⁴⁸⁰ Cf. Ar. Did., § 10c.91, 10 ; Plut., *Stoic. rep.* 13.1038c-d, 1039a, *Comm. not.* 11.1064b, 44.1083b ; Clem. Al., *Paed.* I.13 102.2 ; D. L., VII.113,160. Comme nous le verrons mieux par la suite, en examinant les passages de Musonius Rufus, Hiéroclès et Marc Aurèle où les deux termes apparaissent, nous ne voyons aucune raison de penser que les stoïciens

travers son étymologie, nous devinons qu'ἐπιβάλλον souligne que le καθῆκον découle de la raison et, donc, comme nous allons voir par la suite, est de quelque façon imposé à l'agent ; mais ce terme pourrait aussi constituer une référence plus générique aux καθήκοντα des animaux en tant qu'ἐνεργούμενα καθ'ὀρμὴν, activités que la nature ou la raison cosmique stimulent les animaux à accomplir. Quant à προσῆκον, il paraît souligner que le καθῆκον concerne un certain individu, qui 'advient à lui' et pas à d'autres. Cependant, nous comprendrons davantage la pertinence de προσῆκον par rapport à la réflexion stoïcienne sur les καθήκοντα dans la seconde partie de cette thèse, en examinant ses occurrences dans les œuvres des stoïciens romains. Quant au κατ'ἀξίαν, nous y reviendrons quand nous réfléchirons sur le lien entre le καθῆκον et la notion de valeur⁴⁸¹.

Finalement, il est curieux de noter que Cicéron essaie de garder un jeu étymologique dans sa présentation de l'*officium*. Caton, quand il traduit καθῆκον par *officium*, justifie cela en définissant cette notion comme [*id*] *quod ita factum est, ut eius facti probabilis ratio reddi possit* : l'*officium* s'appelle ainsi, car il est considéré après qu'il *factum est*.

1.2.4 Le choix ou la demande de la raison (ὄσα λόγος αἰρεῖ ποιεῖν, *ut ratio postulet agere aliquid et facere eorum*) et la distinction des activités impulsives (ἐνεργούμενα καθ'ὀρμὴν) humaines

Diogène et Cicéron caractérisent davantage le καθῆκον et l'*officium* en tant qu'activité proprement humaine, au moment où ils écrivent que la raison choisit ou demande d'accomplir cette activité, c'est-à-dire qu'elle l'accomplit elle-même. Ceci signifie probablement que le καθῆκον est une activité à propos de laquelle l'être humain délibère rationnellement, ce que les autres animaux ne sont pas capables de faire, selon les stoïciens. Caton, comme nous l'avons dit, ne prend en compte que les *officia* des êtres humains, mais Diogène aussi, bien qu'il envisage même les καθήκοντα des végétaux, exemplifie ὄσα λόγος αἰρεῖ ποιεῖν par des activités que l'on peut attribuer seulement aux êtres humains. D'après notre interprétation du syntagme εὐλόγος ἀπολογία / ἀπολογισμός, nous pouvons dire que les êtres humains éprouvent une impulsion naturelle envers l'accomplissement des καθήκοντα, et que cette impulsion, en tant que naturelle, relève du λόγος *qua* ordre cosmique. De plus, d'après notre analyse précédente, les καθήκοντα *qua* ἐνεργούμενα καθ'ὀρμὴν sont certainement des activités que l'agent est disposé à accomplir, et cette disposition est conforme à sa nature spécifique. Néanmoins, puisque ce que la raison choisit ou demande de faire (ou bien fait elle-même) sont des καθήκοντα humains, cette explication est intuitivement insuffisante. En effet, il est vraisemblable que la mention du λόγος et de la *ratio* implique aussi une référence à la capacité

faisaient de ces termes un usage différent de celui de καθῆκον, ou encore que la notion de πρέπον fût clairement distinguée de celle de καθῆκον, contrairement à ce que soutient Visnjic 2021, 16-17, 139-141, 152.

⁴⁸¹ Voir *infra* première partie, chapitre 3 § 3.4.

rationnelle de l'agent humain et, en particulier, à la vertu du 'bon calcul' (εὐλογιστία)⁴⁸², c'est-à-dire au pouvoir de réfléchir et de délibérer sur de différents plans d'action, pouvoir dont les animaux irrationnels sont par définition dépourvus, du point de vue des stoïciens : à leur avis, l'impulsion des animaux est mécaniquement déclenchée par les représentations impulsives qu'ils reçoivent, d'où finalement leur comportement est dirigé par la nature, qui a ainsi façonné leur constitution, plutôt que par une décision des animaux⁴⁸³.

Cette interprétation de ὅσα λόγος αἰρεῖ ποιεῖν est suggérée par l'emploi du verbe αἰρέω par Diogène, qui renvoie à l'αἴρεσις, une forme d'impulsion rationnelle⁴⁸⁴, et par la qualification cicéronienne de l'*officium* comme *ratione actum*, dans laquelle nous pouvons lire une référence à l'âme rationnelle comme ἡγεμονικόν de l'être humain, en tant que principe dirigeant, donc 'agissant' ses activités impulsives. Cicéron exprime cette fonction impérative par l'image de la raison qui exige (*postulo*) l'accomplissement des *officia*⁴⁸⁵. Puisqu'il est évident que les stoïciens sont, avant tout, intéressés aux καθήκοντα humains, si notre interprétation du syntagme ὅσα λόγος αἰρεῖ ποιεῖν est correcte, cela implique la possibilité de charger l'occurrence de εὐλογος dans la définition de καθήκον aussi du sens de « conforme à la délibération correcte », dans tout cas où il est question de καθήκοντα humains. D'ailleurs, puisque le pouvoir délibératif n'est rien d'autre qu'une manifestation de la rationalité de l'être humain, c'est-à-dire de sa participation à la raison *qua* principe cosmique⁴⁸⁶, l'interprétation d'εὐλογος que nous venons de proposer n'est pas alternative à celle qui concerne le caractère εὐλογος de la justification que l'on peut donner d'un καθήκον. En effet, cette occurrence d'εὐλογος signifie que cette justification est bien fondée dans la mesure où la raison universelle dirige le processus ou l'activité qualifié de 'convenable'.

Nous verrons que dans la doxographie laërtienne il y a un élément qui suggère que λόγος renvoie spécifiquement à la rationalité humaine⁴⁸⁷. Cependant, Cicéron et Diogène ne s'expriment pas explicitement sur ce point et s'attardent plutôt sur la fonction instrumentale de ce genre de καθήκοντα, ou sur leur fonction sociale. Cicéron dit tout simplement que l'*officium* est une *actio qu[ae] usui possit esse*, bien qu'il se distingue des *bona* et des *virtutes* ainsi que des *mala* et des *vitia*. Cela rapproche l'*officium* des indifférents, « ce dont il est possible de faire bon ou mauvais usage », comme la suite du discours de Caton et sa discussion de l'appropriation le confirment, et comme nous le

⁴⁸² Cf. Ar. Did., § 5b2.61, 1-2. La traduction suit celle de *LS*, vol. I, 380 par « good calculation ».

⁴⁸³ À ce propos cf. *SVF* II.714, 732-733. Quoique les stoïciens ne soient pas nommés dans ces textes, le lexique et les notions que nous y trouvons (impulsion, représentation, constitution et ainsi de suite) renvoient sans doute aux stoïciens.

⁴⁸⁴ Cf. Ar. Did., 9.87, 14-21 ; D. L., VII.105. Ce renvoi est remarqué par Voelke 1973, 60-62.

⁴⁸⁵ La syntaxe de l'énoncé « ut ratio postulet agere aliquid et facere eorum » n'est pas claire, quoique sa signification générale le soit. Dans les éditions critiques du texte, aucune variante entre les manuscrits est signalée.

⁴⁸⁶ Cf. Ar. Did. *apud* Euseb., *Praep. evang.* XV 5.15. Diogène Laërce exprime la même idée en qualifiant la nature humaine, d'après Chrysippe, comme une partie de la nature universelle (VII.88).

⁴⁸⁷ Voir *infra* première partie, chapitre 3 § 3.4.1.

devenons du début du chapitre d'Arius sur le καθήκον, où il établit sans autre précision un lien de conséquence (ἀκολουθία) entre les préférables et les καθήκοντα. En revanche, Diogène donne comme exemples de ces καθήκοντα « honorer ses parents, ses frères, sa patrie, ou être là pour ses amis » (§ 108)⁴⁸⁸. Nous reconnaissons aisément dans ces exemples des activités utiles pour que l'agent ait une bonne vie sociale.

Pour mieux comprendre cette caractérisation des καθήκοντα par Diogène, il faut examiner, maintenant, la distinction entre plusieurs types d'activités impulsives qui apparaît chez Diogène : les convenables, les activités contraires au convenable (τὰ παρὰ τὸ καθήκον), et celles qui ne sont ni convenables ni contraires au convenable (τὰ οὔτε καθήκοντα οὔτε παρὰ τὸ καθήκον), exemplifiés respectivement par des actes socialement approuvés, censurés et indifférents. Arius explique que τὸ παρὰ τὸ καθήκον se définit de façon opposée (ἐναντίως) au καθήκον, c'est-à-dire que les deux notions sont contraires l'une à l'autre. En effet, les exemples de τὸ παρὰ τὸ καθήκον donnés par Diogène sont les activités opposées à celles qui illustrent le καθήκον : « négliger ses parents, se désintéresser de ses frères, ne s'entendre pas avec ses amis, mépriser sa patrie » (§ 108)⁴⁸⁹. De même, τὰ παρὰ τὸ καθήκον sont qualifiés de ὅσα μὴ αἰρεῖ λόγος, « ce que la raison choisit de ne pas faire » (§ 109). Quant à τὰ οὔτε καθήκοντα οὔτε παρὰ τὸ καθήκον, les exemples listés par Diogène (ramasser une brindille, empoigner un stylet ou un strigile) révèlent qu'il s'agit d'activités que, dans un cadre communautaire, ne sont regardées ni comme louables ni comme blâmables.

La distinction stoïcienne entre les conduites socialement approuvées comme καθήκοντα et celles censurées comme παρὰ τὸ καθήκον n'indique pas une acceptation passive des conventions existantes, mais plutôt l'incorporation de la dimension sociale dans la nature de l'être humain⁴⁹⁰. Cette doctrine, dont nous trouvons des indices aussi chez Arius et Diogène⁴⁹¹, fait l'objet des parties du troisième livre du *De finibus* qui suivent la description des *officia* et constituent clairement une reprise de la doctrine de l'appropriation (§§ 19.62-21.71)⁴⁹². Ici Caton, en observant que les animaux aiment (*amo*) et se soucient (*curo*) toujours de leurs enfants, tout comme ils éprouvent une aversion à l'égard de la

⁴⁸⁸ Ἔχει γονεῖς τιμᾶν, ἀδελφούς, πατρίδα, συμπεριφέρεσθαι φίλοις.

⁴⁸⁹ Γονέων ἀμελεῖν, ἀδελφῶν ἀφροντιστεῖν, φίλοις μὴ συνδιατίθεσθαι, πατρίδα ὑπερορᾶν.

⁴⁹⁰ La thèse au noyau de Reydams-Schils 2005 est que, dans les témoignages sur les stoïciens romains, cet 'ancrage' de la sociabilité dans la rationalité est emphatisé par rapport à son importance pour les stoïciens précédents. Malgré tout, ces derniers regardaient déjà l'être humain comme naturellement social, bien qu'en effet cette idée émerge de manière plus directe et claire des textes qui concernent la pensée des stoïciens romains, comme nous le verrons par la suite, dans la seconde partie de notre thèse.

⁴⁹¹ Plusieurs témoignages sur la politique stoïcienne sont recueillis dans *SVF* III.308-376, 716-742, *LS* 67.

⁴⁹² Bien que la doctrine de l'οἰκειώσις sociale exposée ici par Caton puisse contenir des éléments communs avec l'οἰκειώσις péripatéticienne, cela n'implique pas qu'elle soit empruntée au Peripatos et donc que cette partie de l'exposé de Caton soit une source non fiable de la pensée stoïcienne, comme quelques savants l'ont soutenu (cf. notamment Schmitz 2014, 85-123 ; Gill 2017 109-110). Vue la correspondance entre ce témoignage, celui de Plutarque et de Panétius mentionnés dans le texte et, comme nous le verrons, plusieurs textes des stoïciens romains, il est plutôt vraisemblable, comme Brink 1955 ; Görgemanns 2017, 181-187 ; Wright 1995, 178-182 ; Radice 2000, 35-246, que les οἰκειώσεις stoïcienne et péripatéticienne partent d'une idée commune.

douleur, voit dans cet attachement (*affectio*) l'origine de l'association des êtres humains entre eux et la cause du fait que personne ne perçoit autrui comme étranger (*alienus*). Les êtres humains, y compris les sages, sont nés pour vivre ensemble et sont naturellement enclins à protéger leur société, en mettant l'avantage commun avant le leur. Ainsi, nous constatons le fondement naturel des liens d'amitié, de la vertu de la justice et du droit. Il est évident que ce discours s'intègre dans la doctrine de l'οικείωσις. Plutarque confirme cela en témoignant que, dans plusieurs de ses écrits de physique, Chrysippe établit un lien étroit entre l'acte de s'approprier soi-même et sa progéniture, cette dernière étant vue par l'animal comme une partie de soi (*Stoic. rep.* 12.1038b). Ce lien entre l'appropriation à soi et aux autres êtres humains, qui fait l'objet d'une médiation par l'appropriation à ses enfants, est attesté aussi dans le *De officiis* (I 4.11-12), où Cicéron, très probablement en interprétant une argumentation de Panétius, greffe l'appropriation sociale sur la nature rationnelle de l'être humain⁴⁹³. Donc, bien que les interprètes se divisent sur le passage entre l'appropriation à soi-même et celle aux autres êtres humains⁴⁹⁴, nous comprenons que, dans la perspective stoïcienne, toute activité accomplie dans l'intérêt de la société dont on fait partie, c'est-à-dire *in primis* dans l'intérêt de sa patrie, ou bien des êtres humains avec lesquels on est associés (ses parents, ses frères et ses amis) est un καθήκον. Au contraire, les activités accomplies au détriment des autres est παρὰ τό καθήκον : les actions philanthropiques sont conséquentes à la nature de l'être humain, c'est-à-dire à la constitution d'un être humain qui vit conformément à sa nature, alors que les actions misanthropiques rendent l'être humain aliéné de sa propre nature. C'est évidemment pour cette raison que l'accomplissement de ces actions est imposé aux êtres humains par le λόγος / *ratio*, vu comme principe cosmique qui détermine l'impulsion à accomplir ces actions et, peut-être, aussi comme pouvoir spécifiquement humain qui 'calcule' que ces actions soient conformes à la nature de l'agent⁴⁹⁵.

Puisque les exemples de καθήκον en tant qu'activité spécifiquement humaine que la raison choisit de faire appartiennent au même domaine, celui de la sociabilité, il faut se demander si les καθήκοντα

⁴⁹³ Gill 2017, 103-105 suppose que cette thèse soit implicite dans l'exposé de *Fin.* III 19.62 ss.

⁴⁹⁴ Radice 2000, 222-234 (cf. aussi Zagdoun 2005, 323-326) voit une « frattura » entre les appropriations « conservativa » et « consociativa », car le fondement de la première appropriation serait l'impulsion à se sauvegarder, alors que celui de la seconde serait un sentiment rationnel. Wright 1995, 178-182 lie les deux appropriations par une argumentation fonctionnaliste. En revanche, Pembroke 1971, 121-132 ; Striker 1996d, 293-295 ; *LS*, vol. I, 352-353 ; Whitlock-Blundell 1990 essaient de concilier les deux moments de l'appropriation en reconnaissant que l'être humain est naturellement social. Cette interprétation se rapproche de celle de Laurant 2005a, 26-57. Ce dernier voit dans la naturalité de la justice un terrain commun aux deux appropriations. Engberg-Pedersen 1986, 175-177 explique l'impulsion humaine à s'approprier les autres en supposant que l'être humain reconnaît sa propre rationalité dans celle d'autrui. Klein 2016 argumente que, puisque la première impulsion animale va à la conservation de sa propre constitution naturelle, parmi les activités visant ce but les stoïciens incluaient aussi des formes de coopérations, dans la mesure où ils considéraient naturel pour les êtres humains de s'associer entre eux.

⁴⁹⁵ Peut-être, derrière le lexique de Cicéron et de Diogène dans ces passages (αἰρέω, ἀπαγορεύω, *postulo*), faut-il un indice du rapport entre le domaine des καθήκοντα et celui des προτροπαί ? Nous reviendrons sur la structure logique des exhortations en discutant du réseau conceptuel de l'*officium* chez Sénèque, dans le premier chapitre de la seconde partie de notre thèse.

humains sont 'épuisés' par ce domaine, ou bien s'ils comprennent d'autres type d'activités : autrement dit, existe-t-il des καθήκοντα propres aux êtres humains qui appartiennent à d'autres sphères de l'existence, et, le cas échéant, ces activités sont-elles aussi choisies par la raison ?

1.3 Chapitre 3 – La notion de καθήκον : taxonomie et rapport avec les indifférents

Le meilleur moyen de trouver la réponse à cette question est de lire la suite des trois textes (T 4-6), qui contiennent des renseignements complémentaires à ceux que nous venons de présenter. Cela permettra, également, de compléter l'analyse des trois sources étudiées, en expliquant le lien qu'Arius établit entre le τόπος des καθήκοντα et le discours concernant les προηγμένα, ainsi que la confrontation entre les *officia* et le couple *bonum* et *malum* qui apparaît dans la partie de l'exposé de Caton dédiée à l'*officium*.

De prime abord, ces passages de Cicéron (T 4), Arius (T 5) et Diogène (T 6) ne suivent pas un même plan, alors que les parties de leurs discours sur le καθήκον analysées précédemment se ressemblent. Cependant, tous les trois touchent essentiellement les mêmes deux sujets, quoique différemment : d'un côté, la distinction entre le καθήκον et l'action vertueuse et, de l'autre, le rapport entre les καθήκοντα et les indifférents. Procédons donc à une analyse comparative de ces sources.

1.3.1 Complétude et continuité : deux critères de distinction entre καθήκοντα et κατορθώματα

En comparant T 4-6, présentés et traduits dans l'annexe de notre thèse, nous apprenons que, au sein des καθήκοντα humains, les stoïciens distinguaient a) ceux qui sont accomplis avec une disposition vertueuse, c'est-à-dire les actes corrects, b1) des καθήκοντα qui procèdent d'une disposition qui n'est explicitée, qu'ils appelaient « convenables moyens » (T 4-5), ainsi que b2) des activités non pas toujours convenables, probablement dans le sens qu'elles sont convenables dans une contingence temporelle, alors que la durée pendant laquelle un acte correct demeure tel n'a pas de limite temporelle (T 6). Il est évident que les καθήκοντα faisant l'objet de ces textes soient des activités propres aux êtres humains. Il suffit de considérer les exemples donnés par les trois auteurs (remettre un dépôt, se marier, poser une question et ainsi de suite), et que, au moins dans le discours d'Arius et de Caton, la référence à la vertu parcourt tout le passage. La distinction mentionnée est introduite et discutée de façon différente par les trois témoins, bien qu'il soit clair, comme nous le défendrons, qu'ils discutent d'un même domaine thématique. En effet, dans T 6, Diogène énonce deux paramètres, d'après lesquels il dessine deux couples de deux classes de καθήκοντα, parmi lesquels se trouve la distinction en question entre actions vertueuses et activités non pas toujours convenables. Arius, quant à lui, se concentre sur le coupage entre les activités accomplies avec une disposition vertueuse et celles « qui ne sont pas comme cela », puis il analyse le groupe des actes corrects. Par contre, si nous nous souvenons que l'exposé de Caton vise à expliquer la notion de *summum bonum*, ce que seul le sage atteint, nous comprenons pourquoi ici, dans T 4, Cicéron présente ce même coupage dans le cadre d'une confrontation entre la figure du sage et celle de l'insensé.

1.3.1.1 Καθήκοντα complets (τέλεια, *perfecta*) et intermédiaires (μέσα, *media*)

Cicéron et Arius, respectivement dans T 4 et 5, distinguent les καθήκοντα, selon leur rapport avec la notion de τέλος, en activités accomplies vertueusement et activités dont l'on ne dit pas avec quelle disposition on les accomplit. Caton commence son discours (§ 18.59) par une argumentation qui prend l'exactitude du sage comme point de repère pour conclure le caractère intermédiaire (*medium*) de l'*officium* : si le sage, toujours infaillible dans son jugement, estime l'*officium* comme intermédiaire, alors l'*officium* est vraiment tel. Immédiatement après, il déclare pouvoir parvenir à la même conclusion par un autre raisonnement. D'ici, son discours se rapproche de celui d'Arius et des remarques de Cicéron dans les premières pages du *De officiis* (I 3.8). Toutes ces sources nous informent que les stoïciens répartissaient les καθήκοντα d'après le critère de l'achèvement : certains καθήκοντα sont appelés τέλεια, *perfecta* en latin, d'autres μέσα, *media* en latin⁴⁹⁶. Caton qualifie davantage le dernier type – ou nous pourrions même dire « espèce »⁴⁹⁷ – d'*officia* par *inchoata*, adjectif dit de quelque chose que l'on a commencée mais pas complétée, alors que, dans le *De officiis*, Cicéron illustre l'*officium perfectum* par l'adjectif *rectum* et caractérise l'autre espèce, à savoir l'*officium medium*, par l'adjectif *commune*, sans en expliquer la raison. En outre, Arius (§ 8.85, 20-86, 1) relève que les stoïciens appelèrent κατορθώματα les τέλεια καθήκοντα, dénomination que Cicéron traduit par *recte facta* (*Fin.* III 14.45). En commentant l'emploi de κατορθώμα par Arcésilas, nous avons vu que le sens courant de ce mot était « acte accompli avec succès ». Mais le fait que les stoïciens subsumaient les κατορθώματα sous les καθήκοντα suggère que, en s'appuyant sur l'étymologie du premier terme, ils en faisaient usage pour parler de l'accomplissement droit (-ορθόω) d'une activité convenable (κατα-) prise en compte *ex eventu* (-μα)⁴⁹⁸. La traduction latine par *recte factum* renforce cette suggestion.

Les attributs du κατορθώμα et du *recte factum* (τέλειος, *perfectum*, *rectum*) renvoient directement à la notion de τέλος, que, comme nous avons vu, les stoïciens définissaient de plusieurs façons, telles que par exemple κατ'ἀρετήν ζῆν⁴⁹⁹ et τὸ ἀκολούθως τῆ φύσει ζῆν⁵⁰⁰. En effet, Arius définit les τέλεια

⁴⁹⁶ Hirzel 1882, 345-346 n. 1, 415-418 et Bonhöffer 1894, 197-198, 232-233 supposent que ce lexique ait été introduit après Zénon, qui aurait parlé plus simplement de καθήκοντα et κατορθώματα. Bonhöffer défend cette hypothèse en s'appuyant sur Cic., *Acad. post.* I 10.37, un passage problématique. En revanche, selon Tsekourakis 1974, 43 ; Isnardi Parente 1993, 99 ; Ioppolo 1986, 131-134 la distinction entre τέλεια et μέσα καθήκοντα était propre de Zénon, tandis que Chrysippe introduisit le terme κατορθώμα. À propos de cette question voir *infra* première partie, chapitre 4 § 4.3.1.

⁴⁹⁷ Pour l'interprétation, intuitive et selon toute vraisemblance légitime, des μέσα et des τέλεια καθήκοντα comme deux 'espèces' ressortissant au 'genre' du καθήκον humain, cf. par exemple Gourinat 2017b, 52.

⁴⁹⁸ À ce sujet cf. Tsekourakis 1974, 119-123.

⁴⁹⁹ Cf. Ar. Did., § 6e.77, 16-78, 6 ; D. L., VII.87.

⁵⁰⁰ Philo, *Migr.* 23.128, *Plant.* 12.49, *Prob.* 22.160 (= *SVF* I.179 ; ceci est le seul témoignage dans lequel cette formule est attribuée à Zénon) ; Ar. Did., § 5b3.62, 7-8 ; Clem. Al., *Strom.* II.19 101.1, V.14 95.1 ; D. L., VII.88-89 ; Theodor., *Graec. affect. cur.* XI 153.15.

καθήκοντα « τὰ κατ'ἀρετὴν ἐνεργήματα »⁵⁰¹ et les exemplifie avec des activités dont il est explicité seulement qu'on les accomplit prudemment (τὸ φρονεῖν) ou justement (τὸ δικαιοπραγεῖν), bref avec une disposition vertueuse. De même, Caton précise que l'acte de remettre un dépôt justement est un exemple de *recte factum*, car l'on l'accomplit *iuste*, c'est-à-dire avec une disposition vertueuse⁵⁰².

Cette explication permet d'interpréter aussi les attributs du καθῆκον / *officium* en tant que catégorie distinguée du κατόρθωμα / *recte factum* (μέσον, *medium*, *inchoatum*, *commune*) d'après le paramètre du τέλος. Auparavant (§ 17.58), Caton a déduit la position intermédiaire de l'*officium* à partir de la distinction entre *bona*, *mala* et *officia* : par là, il suggère que l'on peut accomplir un *officium* de manière vertueuse ou vicieuse, en le transformant ainsi en un bien ou un mal. Maintenant nous comprenons pourquoi μέσος et *medius* doivent signifier aussi l'incomplétude du καθῆκον, le fait qu'il est littéralement la 'moitié' d'une action vertueuse. Dans l'exemple de Caton, *iuste depositum reddere*, l'*officium* résulte de la soustraction de l'adverbe *iuste*, ce qui, pour emprunter une métaphore à l'arithmétique, laisse comme différence le verbe *reddere* et son complément *depositum* : ces deux mots désignent alors un *officium* en tant qu'activité humaine socialement approuvée. Dans un premier temps, Arius souligne autrement cette différence : il exemplifie le κατόρθωμα avec des verbes d'action qui n'expriment que la disposition de l'agent, tandis qu'il illustre le μέσον καθῆκον avec des verbes d'action, « se marier, aller en ambassade, dialoguer et les activités *similaires* à celles-ci » (§ 8.86, 3-4)⁵⁰³. Ces exemples ne donnent aucun renseignement sur la disposition de l'agent et dénotent des activités qui apparaissent similaires (ὅμοια) entre elles justement de ce point de vue, ainsi qu'en raison du fait qu'elles sont des activités ayant une dimension sociale. En revanche, quelques pages

⁵⁰¹ Quelques pages après, Arius définit le κατόρθωμα « un convenable ayant tous les nombres » (καθῆκον πάντα ἀπέχον τοὺς ἀριθμούς, 11a.93,14-15b). Le sens de cette phrase, dont la leçon correcte n'est pas sûre, est notoirement obscure. Il faut probablement la rapprocher de Cic., *Fin.* III 7.24, *Off.* III 3.14 ; D. L., VII.100 ; Sen., *Ep.* 71.16 ; M. Aur., III 1.1, où nous lisons des expressions pareilles. Long 1991b est la contribution majeure consacrée à l'étude de ces expressions, mais cf. déjà Dyroff 1897, 143-144 ; Goldschmidt 1953, 150 ; Pesce 1977, 43-44 ; Brunschwig 1995, 172 n. 2. Le rapprochement, proposé par Visnjic 2021, 46 n. 71, entre la mention des 'nombres' des κατορθώματα et la figure du *ratiocinator officiorum* évoquée dans Cic., *Off.* I 18.59 est intéressante mais peu claire. Long suppose que, de quelque façon, chaque κατόρθωμα soit analogue à un système musical harmonieux : tout comme l'harmonie musicale est déterminée par l'accord entre plusieurs notes, ainsi la perfection du κατόρθωμα est déterminée par le fait qu'il est accompli par un agent qui possède toutes les vertus. Long, tout en soutenant cette hypothèse par des arguments très élaborés, reconnaît lui-même son « high degree of speculation » (p. 213). Récemment, Woolf 2021, 175-176 a proposé une autre interprétation de ce syntagme : en reliant le nom d'*officium perfectum* à l'idée que cette action possède tous les nombres de la vertu, comme nous lisons chez Cic., *Fin.* 7.24, Woolf écrit que « part of what [he] take[s] Cato to mean by a "complete" appropriate action, then, is one that is performed on the basis of all relevant reasons » : autrement dit, tous les éléments de l'environnement de l'agent qui sont en rapport avec sa conduite justifient l'accomplissement de cette action. Cependant, la relation entre les notions de raison et de nombre n'est pas évidente, et Woolf ne l'explique pas. Nous pourrions comprendre cette phrase également en référence à la perfection 'systématique' visée par les stoiciens dans l'élaboration de leur pensée. Nous remercions Mme. Christelle Veillard de nous avoir suggéré cette hypothèse.

⁵⁰² Nous examinerons par la suite l'affirmation d'Arius que « [...] le convenable qui a été parachevé devient un acte correct » ([...] τὸ δὲ καθῆκον τελειωθὲν κατόρθωμα γίνεσθαι, § 8a.86, 11-12), qui nous semble relever d'une conceptualisation du κατόρθωμα développée après Chrysippe, mais à partir d'une idée implicite dans sa conceptualisation du τέλος. Voir *infra* première partie, chapitre 4.

⁵⁰³ Τὸ γαμεῖν, τὸ πρεσβεύειν, τὸ διαλέγεσθαι, τὰ τοῦτοις ὅμοια.

après, Arius distingue le κατόρθωμα de l'ένέργημα qui n'est ni un κατόρθωμα ni une action vicieuse ou faute (ἀμάρτημα) à l'aide de plusieurs exemples, parmi lesquels nous lisons le couple φρονίμως περιπατεῖν, du côté des κατορθώματα, et περιπατεῖν, de l'autre côté (§ 11e.96, 21-22, 97, 4-5). Grâce au témoignage de Diogène Laërce que nous examinerons tout de suite, nous pouvons conjecturer que les stoïciens auraient pu accepter l'acte de se promener tout court parmi les μέσα καθήκοντα, dans la mesure où il est un ένέργημα qui n'est ni un acte correct ni une faute mais, parfois et d'une certaine façon, un acte convenable. De plus, Arius écrit que les μέσα καθήκοντα « ne sont pas comme cela » (§ 8.86, 1)⁵⁰⁴, c'est-à-dire qu'ils ne répondent pas à la définition des κατορθώματα, « ένεργήματα κατ'ἀρετήν ». Cependant, d'après les exemples présentés par Arius ici, nous pouvons même comprendre le syntagme τὰ μὴ οὕτως έχοντα mot-à-mot comme « qui n'ont pas de 'd'une certaine manière' », au sens où les μέσα καθήκοντα sont des activités qui découlent d'une disposition non explicitée⁵⁰⁵. Bien entendu, ce manque de détails n'implique nullement que le καθήκον procède d'une disposition non vertueuse, mais seulement que cette disposition n'est pas précisée⁵⁰⁶. Pour emprunter à Nebel une façon très claire d'exposer la distinction entre κατόρθωμα et καθήκον, nous pouvons dire que, si un groupe verbal exprime *une activité impulsive qu'on a accomplie (das Was) et la façon dont on l'a accomplie (das Wie)*, c'est l'adjonction du dernier élément qui permet de reconnaître dans l'activité désignée par le groupe verbal un κατόρθωμα ou bien une action vicieuse ; par contre, la soustraction de cet élément nous autorise seulement à évaluer si l'agent a accompli un convenable ou pas⁵⁰⁷.

Nous voyons encore plus aisément le lien entre le τέλος et la condition 'esquissée' de l'*officium* : bien qu'apparemment il s'agisse d'une image insérée dans ce contexte par Cicéron, plutôt que tirée du lexique stoïcien, elle représente efficacement l'*officium* comme une œuvre inachevée. À nouveau, cela pourrait indiquer, derechef, que la disposition avec laquelle l'*officium* est accomplie n'est pas vertueuse, mais cette lecture est infirmée par la caractérisation moyenne de l'*officium* et par le troisième adjectif que Cicéron lui attribut : l'*officium*, distingué du *recte factum*, est dit *commune* dans le *De officiis*. Dans le passage du *De finibus* que nous venons de traduire, cet adjectif revient au moment où Caton affirme que « [...] il y a un certain convenable *commun* au sage et à l'insensé, d'où

⁵⁰⁴ Τὰ μὴ οὕτως έχοντα.

⁵⁰⁵ Sur le fait que le κατόρθωμα implique la référence à la manière dont l'on agit, c'est-à-dire qu'il est une activité accomplie « comme il faut » (ὡς δεῖ), contrairement au μέσον καθήκον, cf. aussi Plut., *Stoic. rep.* 11.1037c-e. Dans ce contexte le καθήκον n'est pas nommé, et Plutarque parle plutôt d'activités intermédiaires (τὰ μέσα), sans donner aucun exemple concret. Néanmoins, les activités auxquelles il fait allusion semblent être justement les καθήκοντα.

⁵⁰⁶ Cela ne va pas de soi : plusieurs commentateurs, tels que Tiedemann 1776, Bd. III, 302-303 ; Hirzel 1882, 345-346 n. 1 ; Dyroff 1897, 141-142 ; Rist 1969, 97-102, ont vu dans cette distinction une infériorité morale du καθήκον au κατόρθωμα.

⁵⁰⁷ Cf. Nebel 1935, 449-457. Ce lexique a été repris par Pohlenz 1959 (tr. it. 1967), vol. I, 263-265.

il s'ensuit qu'il se trouve parmi les choses qu'on appelle intermédiaires » (§ 18.59)⁵⁰⁸. Avant de procéder à une analyse approfondie du contexte de cette phrase, nous en inférons déjà que l'*officium* est commun dans la mesure où, en tant qu'activité décrite 'à moitié', sans remarquer si on l'a accomplie avec une disposition vertueuse ou vicieuse, l'agent pourrait être autant un sage qu'un insensé, c'est-à-dire quelqu'un qui n'agit que vertueusement ou vicieusement.

La distinction entre μέσα et τέλεια καθήκοντα n'implique pas que la spécificité de ces derniers, à savoir le fait qu'ils sont accomplis avec une disposition vertueuse, 'déborde' la définition technique de καθήκον (ὁ πραχθὲν εὐλογον ἀπολογία / ἀπολογισμὸν ἔχει / ἴσχει, *quod ita factum est, ut eius facti probabilis ratio reddi possit*) et son implication concrète par rapport à l'être humain (τὸ ἀκόλουθον ἐν βίῳ). Un problème que nous pouvons nous poser à ce propos est le suivant : est-ce que le κατόρθωμα est une activité qui a certaines propriétés qui la rendent conséquente dans la vie humaine et dont on peut donner une justification raisonnable, une fois qu'elle ait été accomplie, et *en plus* il est une activité accomplie vertueusement ? Ou bien est-il une activité qui répond à la définition de καθήκον dans la mesure où elle procède d'une disposition vertueuse ? Nous défendons la seconde idée, vers laquelle nous sommes déjà poussé par la remarque que le κατόρθωμα est une espèce de καθήκον, et donc la définition de ce dernier doit être valable aussi pour le κατόρθωμα. Plusieurs exemples de κατορθώματα fournis par Arius, tels que τὸ φρονεῖν, τὸ δικαιοπραγεῖν, τὸ σωφρονεῖν, τὸ εὐφραίνεσθαι, ayant la seule propriété d'être accomplis avec une disposition vertueuse, suggèrent que la spécificité du κατόρθωμα ne 'déborde' la définition de καθήκον. En effet, ces exemples de κατόρθωμα peuvent être vus comme satisfaisant cette définition (à savoir comme étant quelque chose de conséquent dans la vie et qui, une fois accompli, possède une justification raisonnable), même si tout ce qu'on sait à leur sujet est qu'ils sont des activités accomplies vertueusement. Par exemple, τὸ φρονεῖν⁵⁰⁹ est une activité conséquente dans la vie de l'agent humain parce que, pour un être humain, adhérer à la nature, celle de l'être humain ainsi que celle de l'univers, équivaut à vivre vertueusement, c'est-à-dire mener un βίος vertueux, qui est un enchaînement d'actions vertueuses : donc, τὸ φρονεῖν est conséquent dans la vie de l'être humain en tant qu'activité qui constitue son τέλος, à savoir un acte singulier qui compose le style de vie de l'être humain qui vit vertueusement. En nous appelant à cette réflexion, nous pouvons donner une justification rationnelle et digne d'être approuvée par le sage du fait que quelqu'un ἐφρόνησε⁵¹⁰.

⁵⁰⁸ [...] *Est quoddam commune officium sapientis et insipientis, ex quo efficitur versari in iis, quae media dicamus.* Cf. l'argument analogue chez Sext. Emp., *Math.* XI.200-201 (= *SVF* III.516), où cependant l'auteur parle d'ἔργα plutôt que de καθήκοντα explicitement.

⁵⁰⁹ Pourvu que nous le comprenions comme τὸ φρονίμως πράττειν ou ἐνεργεῖν, ce qui semble logique, étant donné le contenu éthique du contexte où ce verbe apparaît et sa coordination à des verbes exprimant explicitement une action, tels que δικαιοπραγεῖν, εὐεργετεῖν et φρονίμως περιπατεῖν.

⁵¹⁰ Le fait que l'εὐλογος ἀπολογία des κατορθώματα se réfère à la disposition vertueuse de l'agent est, peut-être, ce sur quoi Philon d'Alexandrie s'appuie pour réfléchir sur la condition du φαῦλος, qui « accomplit certains parmi les

Cette interprétation de l'εὐλογος ἀπολογία propre aux κατορθώματα permet vraisemblablement d'expliquer l'occurrence de l'adverbe καθηκόντως dans plusieurs formules du τέλος stoïcien attestées par Arius Didyme (*apud* Stob., II.7 3b p. 46, 5-10 = *SVF* III.2)⁵¹¹ ainsi que de comprendre la ressemblance entre la définition du καθῆκον humain et la conceptualisation du τέλος comme τὸ ἀκολουθῶς τῆ φύσει ζῆν. Nous reviendrons sur le rapport entre le καθῆκον et le τέλος dans la dernière section de cette partie, consacrée à l'analyse de certains lieux des doxographies étudiées ici où le καθῆκον, ou *officium*, est évoqué pour caractériser une autre notion. Cependant, étant donné la ressemblance entre la définition de καθῆκον et la conceptualisation du τέλος comme τὸ ἀκολουθῶς τῆ φύσει ζῆν, il convient de discuter à présent de cette dernière expression, qui, comme nous argumenterons, probablement désigne le fait de vivre en n'accomplissant que des καθήκοντα conséquents à la nature humaine et à la nature universelle, c'est-à-dire des κατορθώματα⁵¹².

Contrairement aux autres sources, qui n'expliquent pas cette expression, Diogène Laërce l'introduit juste après la formule du τέλος de Chrysippe « vivre selon l'expérience des événements naturels »⁵¹³, qui implique que la nature de l'individu constitue une partie (μέρος) de celle de l'univers (§ 87). D'après Diogène, cette formule équivaut à κατ'ἀρετὴν ζῆν, qu'il attribue à Zénon, tandis qu'Arius Didyme la présente comme un éclaircissement de τὸ ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν, qui serait l'interprétation que Cléanthe aurait donnée de la formule zénonienne du τέλος, τὸ ὁμολογουμένως ζῆν (§ 6a.75, 11-76, 6-8). Par contre, selon le témoignage de Galien (*PHP* VI 6.12), Posidonius aurait conçu τὸ ἀκολουθῶς τῆ φύσει ζῆν comme équivalent direct de τὸ ὁμολογουμένως ζῆν. Caton, dans sa présentation du τέλος, conclut que « [...] le souverain bien est vivre en employant la connaissance des choses qui ont eu lieu en raison de la nature, en sélectionnant ce qui est selon la nature et en refusant ce qui lui est contraire, c'est-à-dire vivre de manière conforme et adhérente à la nature » (Cic., *Fin.* III 9.31)⁵¹⁴. Pour l'instant, il suffit de noter que *vivere scientiam adhibentem earum rerum, quae natura eveniant* correspond probablement à la formule κατ'ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν⁵¹⁵, et que *convenienter congruenterque naturae vivere* traduit sans doute τὸ ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν, puisque Caton a traduit ὁμολογία par *convenientia* au § 6.21. Dans sa

convenables non pas avec une disposition convenable » (ὁ φαῦλος ἔνια δρᾶ τῶν καθηκόντων οὐκ ἀφ'ἕξεως καθηκούσης) et qui, pour cette raison, s'oppose au σοφός, caractérisé par « une condition et une disposition raisonnables » (ἕξεως καὶ διαθέσεως εὐλογίστου, *Leg.* III 74.210 = *SVF* III.512).

⁵¹¹ Sur ces formules cf. Rieth 1934, 26 n. 2.

⁵¹² Gourinat 2014b, 20-21 distingue l'ἀκολουθία τῆ φύσει de l'ὁμολογία τῆ φύσει en reconnaissant dans la première formule la cohérence d'une activité à la nature spécifique de l'agent et, dans la seconde, l'harmonie de l'ensemble de la vie de l'agent avec la nature universelle. Il en infère que la formule du τέλος « τὸ ἀκολουθῶς τῆ φύσει ζῆν » signifie le raccord entre nature spécifique et universelle, qui est justement l'interprétation que nous défendons ici.

⁵¹³ Κατ'ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν.

⁵¹⁴ [...] *Summum bonum sit vivere scientiam adhibentem earum rerum, quae natura eveniant, seligentem quae secundum naturam et quae contra naturam sint reicientem, id est convenienter congruenterque naturae vivere.*

⁵¹⁵ Ioppolo 2016, 177 n. 38 observe que, dans l'épistémologie stoïcienne, *scientia* n'équivaut pas à ἐμπειρία ; cependant, il est hors de doute que, par la formule latine que nous venons de citer, Cicéron veut traduire celle de Chrysippe.

réponse à Caton, Cicéron soutient plus précisément, mais évidemment de façon inexacte, que *vivere scientiam adhibentem earum rerum, quae natura eveniant* est une des nombreuses manières dont les stoïciens, et notamment Zénon, auraient interprété la formule *secundum naturam vivere* (IV 6.14)⁵¹⁶. Cette formule, répète-t-il, expliquerait le sens de ce que Caton a défini *convenienter naturam vivere*.

De ces témoignages, il est possible d'inférer, comme plusieurs interprètes argumentent⁵¹⁷, que la formule κατ'ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν désigne l'acte de mener une vie vertueuse en référence à la manière dont l'on comprend ce qu'est la nature, en tant que principe qui régit le monde⁵¹⁸. En raison de la qualité empirique de la gnoséologie stoïcienne, cette compréhension passe par l'ἐμπειρία, le processus psychique par lequel l'être humain regroupe les souvenirs de plusieurs sensations d'objets semblables⁵¹⁹. Donc, avec cette formule, Chrysippe garda la conceptualisation du τέλος de Zénon et Cléanthe, tout en soulignant que, pour s'adapter à la nature universelle il faut la connaître ; or, on ne peut faire cela qu'à partir de l'observation des événements, de l'analyse de chacun d'eux comme 'représentant' du cours établi par la nature universelle et, finalement, de la synthèse de toutes ses observations en une expérience de la nature, comprise comme principe réglant les cours des événements. Ensuite, il faut « vivre selon » cette expérience, ce qui vraisemblablement désigne l'acte à travers lequel un individu consent au cours des événements tel qu'il en a fait expérience. Autrement dit, il intègre son individualité dans la nature commune sans la perturber, comme Diogène le suggère en écrivant que la formule de Chrysippe implique un rapport de la partie au tout entre la nature de l'individu et la nature universelle.

Diogène explique que l'expression τὸ ἀκολουθῶς τῇ φύσει ζῆν signifie, pour l'être humain, vivre « en conformité à sa nature et à celle de toutes les choses, sans faire aucune des activités qui d'habitude sont interdites par la loi commune, c'est-à-dire la raison droite, qui parcourt toutes les choses, ce qui est identique à Zeus » (§ 88)⁵²⁰. Autrement dit, la nature en question est « celle commune et celle proprement humaine » (§ 89)⁵²¹, qui se trouvent dans un rapport de la partie au

⁵¹⁶ Cf. Moreschini 1979, 123-124.

⁵¹⁷ Cf. Hirzel 1882, 230-231 ; Rieth 1934, 15-17 ; Long 1967 63-65.

⁵¹⁸ En effet, au § 88 Diogène explique la φύσις universelle comme κοινὸς νόμος. En outre, le syntagme τὰ φύσει συμβαίνοντα semble bien renvoyer à des événements conformes à la nature.

⁵¹⁹ La source la plus complète sur la gnoséologie stoïcienne est Ps.-Plut., *Plac.* IV 11.900b-d, mais cf. aussi Cic., *Acad. pr.* II 10.30, *Fin.* III 10.33-34 ; Plut., *Stoic. rep.* 17.1041e-1042a, 38.1052b, *Comm. not.* 1.1059b-c, 32.1075e ; Sen., *Ep.* 120 ; Gal., *PHP* V 3.1-7 ; Sext. Emp., *Math.* III.40-42, VII.373, VIII.56-60, IX.393-395, XI.250-251 (sauf dans VII.373, dans les autres lieux Sextus n'attribue pas aux stoïciens la théorie de la connaissance qu'il y expose, mais la doctrine et les exemples qu'il donne rendent évidente sa référence à ceux-ci) ; D. L., VII.49-54 et, plus généralement, les textes recueillis dans Hülser 1987, Bd. I, II.255-473 [par la suite désigné comme *FDS*] (sur l'ἐμπειρία cf. *FDS* II.276-281), *SVF* I.52-73, II.52-121, *LS* 39. Pour un aperçu bibliographique à ce propos cf. Mansfeld 2013 ; Gourinat 2018a ; Hensley 2020a. Cf. aussi Frede 1999b. À propos de la ressemblance évidente entre le processus cognitif théorisé par les stoïciens et celui propre d'Aristote (cf. notamment *Metaph.* A.981a.1 ss., *An. post.* II.19 99b.35 ss.) cf. Sandbach 1985, 51-52.

⁵²⁰ Κατὰ τε τὴν αὐτοῦ καὶ κατὰ τὴν τῶν ὅλων, οὐδὲν ἐνεργοῦντας ὧν ἀπαγορεύειν εἴωθεν ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος, διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὧν τῷ Δί.

⁵²¹ Φύσιν δὲ Χρῦσιππος μὲν ἐξακούει, ἣ ἀκολουθῶς δεῖ ζῆν, τὴν τε κοινὴν καὶ ἰδίως τὴν ἀνθρωπίνην.

tout. À première vue, nous serions tentés d'expliquer ainsi la correspondance entre cette formule et la définition du καθήκον humain comme τὸ ἀκόλουθον ἐν βίῳ, reportée par Arius Didyme : le τέλος de l'être humain consiste à mener un βίος conséquent à sa propre nature, c'est-à-dire dans le fait de n'accomplir que des καθήκοντα spécifiquement humains, de n'importe quel genre, durant sa propre vie, elle-même constituée par une série continue de καθήκοντα. Cette interprétation n'est pas infirmée par le fait que τὸ ἀκολουθῶς τῇ φύσει ζῆν découle de la formule τὸ κατ'ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν. Puisque nous pouvons décrire le cours des événements naturels comme un ensemble de phénomènes (il pleut, une guerre éclate, deux personnes se rencontrent etc.), plutôt que comme la réalisation de l'ordre de la nature universelle, rien ne nous empêche de regarder ainsi certains des καθήκοντα, tels que se marier, honorer sa patrie, se soucier de sa santé, comme des événements qui ont lieu dans le monde et qui peuvent faire l'objet d'une expérience sensorielle. Dans cette perspective, les formules τὸ κατ'ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν et τὸ ἀκολουθῶς τῇ φύσει ζῆν désigneraient l'acte par lequel l'être humain s'intègre parfaitement dans le cours des événements, en n'accomplissant que des activités convenables qui, du point de vue cosmique, sont des événements prévus dans l'ordre naturel. En effet, après Chrysippe, comme nous le verrons, la caractéristique de la continuité dans l'accomplissement des καθήκοντα acquiert une certaine importance dans l'éthique stoïcienne⁵²². Cependant, concernant Chrysippe, l'interprétation de la formule τὸ ἀκολουθῶς τῇ φύσει ζῆν en termes de continuité dans l'accomplissement de καθήκοντα caractérisés du point de vue matériel est invalide, parce que le καθήκον est conséquent à la nature de l'agent, tandis que la nature présente dans la formule τὸ ἀκολουθῶς τῇ φύσει ζῆν est la nature de l'agent ainsi que celle de l'univers. De plus, cette interprétation est explicitement niée par Chrysippe qui, dans un *excerptum* de Stobée (IV.103 22 p. 906, 18 – p. 907, 5 = *SVF* III.510), affirme que celui qui « achève entièrement tous les convenables et n'en néglige aucun »⁵²³ n'est pas encore heureux, si ses μέσαι πράξεις n'ont pas encore de stabilité (τὸ βέβαιον), le caractère de l'habitude (τὸ ἐκτικόν) et une solidité propre (ἰδία πῆξις τις). Bien que l'habitude et la continuité soient des éléments essentiels pour la réalisation du τέλος, selon Chrysippe, ils ne suffisent pas : il faut avoir aussi de la stabilité, mot qui renvoie à la disposition épistémique du sage. Donc, nous ne pouvons pas comprendre τὸ ἀκολουθῶς τῇ φύσει ζῆν comme le simple accomplissement en continu de n'importe quels καθήκοντα. C'est plutôt en se référant à la façon dont le κατόρθωμα répond à la définition du καθήκον que nous pouvons expliquer la ressemblance entre la formule du τέλος « τὸ ἀκολουθῶς τῇ φύσει ζῆν » et le syntagme τὸ ἀκόλουθον ἐν βίῳ, présent dans la description du καθήκον : chaque κατόρθωμα est une activité conséquente dans la vie de l'être humain sage, conçue comme une série

⁵²² Voir *infra* première partie, chapitre 4 §§ 4.1-2.

⁵²³ Ἄπαντα πάντως ἀποδίδωσι τὰ καθήκοντα καὶ οὐδὲν παραλείπει.

d'activités rationnelles au sens fort du terme, c'est-à-dire il est une activité conséquent à la nature de l'agent en tant qu'être humain, parce que, logiquement, toute activité accomplie conformément à la raison est impliquée dans une série d'activités rationnelles. Mener une vie constituée d'une série continue d'activités qui sont 'conséquentes' dans ce sens, c'est-à-dire vivre en n'accomplissant que des actions vertueuses, équivaut justement à κατ'ἀρετὴν ζῆν. En outre, le caractère vertueux des κατορθώματα implique que l'agent les accomplit avec une disposition conforme à la raison droite⁵²⁴, c'est-à-dire à la nature commune, ce qui permet de voir une fois de plus le lien entre τὸ ἀκολούθως τῆ φύσει ζῆν et τὸ κατ'ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν. Finalement, nous comprenons que la conceptualisation du τέλος comme τὸ ἀκολούθως τῆ φύσει ζῆν désigne probablement le fait de vivre en n'accomplissant que des κατορθώματα⁵²⁵.

1.3.1.2 Καθήκοντα qui conviennent toujours (ἀεὶ καθήκει) et ceux qui conviennent non pas toujours (οὐκ ἀεὶ καθήκει)

En passant à la partie du texte de Diogène Laërce consacré à un thème rapprochable de celui des témoignages de Cicéron et d'Arius Didyme que nous venons d'examiner, nous observons que Diogène, en employant un paramètre temporel, semble distinguer l'action vertueuse, qui résulte d'une disposition à garder toujours, de l'activité convenable qui a lieu dans une circonstance spatio-temporelle délimitée. Ni le paramètre de cette distinction ni la nature des activités qui entrent dans l'un ou l'autre groupe ne sont clairs. Diogène écrit que, selon les stoïciens, « [...] parmi les convenables, certains conviennent toujours, d'autres non »⁵²⁶, et le seul exemple de καθήκον qui ἀεὶ καθήκει qu'il donne est « le fait de vivre selon la vertu »⁵²⁷, alors que les activités qui οὐκ ἀεὶ καθήκει sont « poser une question, répondre, se promener et les activités similaires » (§ 109)⁵²⁸. Le premier groupe contient, sans aucun doute, les κατορθώματα, mais vivre vertueusement diffère d'agir vertueusement. Le cas dont parle Caton (*iuste depositum reddere*), tout comme plusieurs exemples de κατορθώματα rapportés par Arius (δικαιοπραγεῖν, φρονίμως περιπατεῖν),⁵²⁹ et, le plus important, le fait qu'Arius classe le κατόρθωμα parmi les ἐνεργήματα et Cicéron le *recte factum* parmi les *actiones* montrent que les κατορθώματα sont des actes, non pas des modes de vie. Par contre, τὸ κατ'ἀρετὴν ζῆν coïncide avec une des formules du τέλος. Il n'est même pas évident quels soient les καθήκοντα qui οὐκ ἀεὶ καθήκει : d'une part, 'non pas toujours' pourrait être une litote pour 'parfois',

⁵²⁴ Cf. Ar. Did., § 11e.96, 18-22.

⁵²⁵ Ce que Cicéron écrit sur la conceptualisation du τέλος de Chrysippe s'accorde parfaitement à ce que nous venons de dire, car il soutient que *vivere adhibentem scientiam earum rerum, quae natura evenirent* fait référence justement au *rectum officium* (*Fin.* IV 6.14-15).

⁵²⁶ [...] Τῶν καθηκόντων τὰ μὲν ἀεὶ καθήκει, τὰ δὲ οὐκ ἀεὶ.

⁵²⁷ <Τὸ κατ'ἀρετὴν ζῆν>.

⁵²⁸ Τὸ ἐρωτᾶν καὶ ἀποκρίνεσθαι καὶ περιπατεῖν καὶ τὰ ὅμοια.

⁵²⁹ § 11e.96,21-22.

d'autre part, les trois activités associées à ce genre de καθήκοντα figurent parmi les exemples, cités par Arius (§ 11e.97, 4-5), d'ἐνεργήματα qui ne sont ni des κατορθώματα ni des ἀμαρτήματα. Cependant, 'parfois' ne peut pas signifier 'dans certaines circonstances', car dans ce cas il y aurait une proximité conceptuelle entre les καθήκοντα qui οὐκ ἀεὶ καθήκει et les καθήκοντα περιστατικά ; pourtant, les exemples des deux groupes exposent une différence concrète significative entre eux, comme nous allons le constater par la suite⁵³⁰. De plus, l'ensemble des exemples des καθήκοντα qui οὐκ ἀεὶ καθήκει fournis par Diogène est étrange : pourquoi poser une question, répondre et se promener seraient-ils des καθήκοντα, ou en quel sens contribuent-ils au bien-être de l'agent ? En outre, quel est l'élément qui rend ces activités semblables (ὅμοια) ? Vraisemblablement, puisque ces trois activités sont classées par Arius parmi les ἐνεργήματα qui ne sont ni des κατορθώματα ni des ἀμαρτήματα, elles sont semblables entre elles. Elles le sont, d'abord, parce qu'elles ne sont ni des actions vertueuses ni des activités vicieuses, car la disposition de l'agent n'est pas spécifiée : nous inférons cela, par exemple, du fait qu'Arius, dans § 11e.96, 18-97, 5, classe le φρονίμως περιπατεῖν parmi les κατορθώματα et le simple περιπατεῖν parmi les ἐνεργήματα qui ne sont ni des κατορθώματα ni des ἀμαρτήματα. Mais, quoi qu'il en soit, nous ne comprenons pas encore pourquoi poser une question, répondre et se promener (mais peut-être aussi parler et être à l'étranger, actes qu'Arius mentionne dans le dernier passage cité, à côté de περιπατεῖν) seraient des καθήκοντα. Ces activités sont évidemment propres aux êtres humains, mais il faut se demander en quel sens elles sont conformes à la nature humaine.

Les solutions à ce problème herméneutique les plus élaborées sont celles de Bonhöffer et de Gourinat⁵³¹. Le premier interprète les καθήκοντα qui ἀεὶ καθήκει comme des convenables *chronische*, qu'il faut accomplir en continu et sans cesse pendant la vie, alors que les καθήκοντα qui οὐκ ἀεὶ καθήκει seraient des convenables *temporäre*, c'est-à-dire des activités qui sont καθήκοντα dans la mesure où elles se déroulent dans une circonstance spatio-temporelle délimitée. Il s'ensuit que les καθήκοντα qui οὐκ ἀεὶ καθήκει peuvent être des κατορθώματα, s'ils résultent d'une disposition vertueuse, et pourvu que nous reconnaissons qu'une série ininterrompue de καθήκοντα qui οὐκ ἀεὶ καθήκει accomplis de cette façon constitue un καθήκον qui ἀεὶ καθήκει⁵³². Nous pouvons expliquer la position de Bonhöffer en réfléchissant sur un des καθήκοντα qui οὐκ ἀεὶ καθήκει mentionnés par Diogène et sur le seul καθήκον qui ἀεὶ καθήκει dont il écrit. L'être humain doit vivre selon la vertu à chaque moment de sa vie, car le τέλος de l'être humain s'accomplit à cette condition. D'ailleurs, il

⁵³⁰ Voir *infra* première partie, chapitre 3 § 3.4.1.

⁵³¹ Nous laissons de côté les contributions critiques qui ne distinguent pas les καθήκοντα qui οὐκ ἀεὶ καθήκει des καθήκοντα περιστατικά, telles que Nebel 1935, 459, Engberg-Pedersen 1986, 178-182, et celles qui se limitent à voir cette taxonomie comme une nouveauté accessoire du stoïcisme intermédiaire (cf. Dyroff 1897, 136, Tsekourakis 1974, 43).

⁵³² Cf. Bonhöffer 1894, 230-231.

ne faut pas se promener tout le temps, parce que cette activité convient dans certaines circonstances (par exemple, lors d'un déplacement urgent) et se révèle inopportune dans d'autres (par exemple, pour lacer ses sandales)⁵³³. Mais, dans la bonne circonstance et avec une disposition vertueuse, l'acte de se promener devient correct et, par conséquent, si on l'enchaîne avec d'autres activités accomplies au bon moment et vertueusement, cet acte contribue à constituer une vie conforme à la vertu. En revanche, Gourinat, en se focalisant sur les καθήκοντα qui οὐκ ἀεὶ καθήκει, les identifie avec des activités qui ne peuvent jamais devenir des κατορθώματα, parce qu'elles sont des καθήκοντα seulement en fonction des activités convenables en soi qu'elles « doivent permettre d'accomplir ou auxquelles elles sont subordonnées ». En eux-mêmes, les καθήκοντα qui οὐκ ἀεὶ καθήκει n'auraient aucune importance. Pour employer le même exemple que nous venons d'utiliser, nous pouvons expliquer la position de Gourinat en disant que se promener est une activité avantageuse seulement de manière instrumentale, c'est-à-dire si la promenade est faite en vue d'une activité convenable en elle-même : nous pouvons penser à quelqu'un qui se promène pour rendre un service à ses parents, pour aller remettre un dépôt ou pour aller en ambassade. Même dans ce cas, cette activité n'est pas une action vertueuse et donc ne remplit pas une condition pour devenir κάτορθωμα.

La solution que nous proposons ici prend son départ de ces deux : le couple ἀεὶ et οὐκ ἀεὶ conduit à distinguer les actions vertueuses, considérées du point de vue de la disposition qu'elles expriment, des activités convenables en fonction des activités qu'elles permettent d'accomplir. Cette limite n'empêche pas que, si on accomplit ces activités 'instrumentales' avec une disposition vertueuse, elles deviennent des actions vertueuses.

Comme nous l'avons dit, les καθήκοντα qui ἀεὶ καθήκει sont certainement les κατορθώματα. Cependant, il est remarquable que Diogène les illustre par τὸ κατ'ἀρετὴν ζῆν plutôt que par τὸ κατ'ἀρετὴν ἐνεργεῖν ou πράττειν⁵³⁴ : il est vraisemblable que par cette expression les stoïciens voulaient souligner que les κατορθώματα procèdent d'une disposition que l'agent doit garder durant toute sa vie et qu'il doit manifester par chaque activité qu'il accomplit. Bien qu'au sein de l'école il y eût un débat sur l'éventualité de perdre la vertu acquise⁵³⁵, en principe il est possible de la conserver, et idéalement il faut s'évertuer à la conserver. En effet, Diogène décrit les vertus comme des biens « qui sont toujours présents » (§ 98)⁵³⁶, affirmation qu'Arius formule plus clairement et diffusément

⁵³³ On peut même ajouter qu'il y a une limite disons matériel à l'accomplissement de ce genre d'activités : l'on ne peut pas se promener tout le temps, qu'il soit convenable ou pas.

⁵³⁴ Au moins qu'on accepte la conjecture de Von der Muehll, signalée par Dorandi 2013, 537, qui corrige τὸ κατ'ἀρετὴν ζῆν en τὸ κατ'ἀρετὴν πράττειν. Généralement, cette conjecture n'obtient pas de consensus parmi les savants ou les éditeurs contemporains, et nous ne trouvons aucune raison pour rejeter la leçon de **D** et **G**. Néanmoins, nous remarquons qu'évidemment la correction de Von der Muehll mène à une coïncidence conceptuelle entre les καθήκοντα qui ἀεὶ καθήκει et les τέλεια καθήκοντα et *recte facta* dont parlent Arius Didyme et Cicéron.

⁵³⁵ Cf. D. L., VII.127.

⁵³⁶ Τῶν ἀγαθῶν [...] ἀεὶ μὲν παρόντα αἰ ἀρεταί.

en écrivant que, pour les stoïciens, « [...] parmi les biens, certains appartiennent à tous les intelligents et toujours », autrement dit « en toute occasion », tels que « chaque vertu, perception et impulsion intelligentes et les choses semblables » (§ 5c.68, 24-69, 3)⁵³⁷. Autrement dit, l'être humain est sage aussi longtemps qu'il entretient sa disposition vertueuse. Donc, si l'on demeure sage, la vertu est toujours présente chez lui. Or, les κατορθώματα sont des activités dont la qualité essentielle relève justement de la disposition vertueuse avec laquelle l'agent les accomplit, comme Caton explique clairement et comme tous les exemples donnés par Arius confirment ; nous en concluons que, au fond, on peut faire abstraction de l'élément concret de l'activité et considérer chaque κατορθωμα comme presque⁵³⁸ n'importe quelle activité accomplie vertueusement. Par exemple, en parlant de τὸ δικαιοπραγεῖν les stoïciens semblent signifier l'acte de remettre un dépôt de manière juste, de prononcer un verdict de manière juste, de répartir la nourriture parmi les convives de manière juste et ainsi de suite. Par conséquent, si, pour un certain temps, l'agent accomplit δικαίως une série continue d'activités telles que celles-ci, durant ce temps il δικαιοπραγεῖ, c'est-à-dire il accomplit un ensemble d'actes que l'on peut résumer théoriquement dans la conduite τὸ δικαιοπραγεῖν. Ce discours est valable pour toutes les vertus et, par extension, pour tous les κατορθώματα⁵³⁹ : si la disposition vertueuse demeure la même pendant un certain temps, toutes les activités qu'on accomplit pendant ce temps peuvent être regardées comme un acte singulier, tel que τὸ φρονεῖν si on s'est comporté φρονίμως dans chaque cas, τὸ σωφρονεῖν si on s'est comporté σωφρόνως et ainsi de suite. Bref, puisque l'être humain peut et doit *toujours* agir vertueusement, c'est-à-dire enchaîner des activités accomplies avec une disposition vertueuse l'une après l'autre, il peut et il doit étendre tout au long de sa vie la durée de ses κατορθώματα⁵⁴⁰. C'est pourquoi les stoïciens pouvaient dire que ces activités

⁵³⁷ [...] Τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν πᾶσι τοῖς φρονίμοις ὑπάρχειν καὶ αἰεὶ [...]. Ἀρετὴν μὲν πᾶσαν καὶ φρονίμην αἴσθησιν καὶ φρονίμην ὁρμὴν καὶ τὰ ὅμοια πᾶσι τοῖς φρονίμοις ὑπάρχειν καὶ ἐν παντὶ καιρῷ.

⁵³⁸ Comme nous l'avons souligné, vraisemblablement les stoïciens concevaient les ἐνεργούμενα καθ'ὁρμὴν qui sont οὔτε καθήκοντα οὔτε παρὰ τὸ καθήκον comme dépourvus de toute importance, et, donc, ils ne pouvaient pas considérer ces activités comme des κατορθώματα, même si accomplies avec une disposition vertueuse. D'ailleurs, nous allons voir tout de suite que les activités humaines παρὰ τὸ καθήκον sont *de facto* des actions vicieuses.

⁵³⁹ Cependant, d'après Ar. Did., § 11e.97, 5-12 et Plut., *Stoic. rep.* 15.1041a-b, une espèce de κατορθώματα se distingue des autres : les δικαιοπραγήματα, auxquels Chrysippe, dans ses Ἀποδείξεις περὶ δικαιοσύνης, aurait ramené tous les κατορθώματα. Cette idée est en ligne avec la valorisation chrysippéenne de la justice par rapport aux autres vertus d'un point de vue théorique, ainsi bien que pratique, ce qui était déjà révélé par le côté social de l'οἰκειώσις humaine (cf. le rôle central de la *iustitia* dans Cic., *Fin.* III §§ 19.62-21.71). Il est vraisemblable que cette valorisation de la justice par Chrysippe était conséquente au fait que le κατορθωμα, en tant qu'action qui constitue le style de vie de l'être humain τέλειος, est une action conforme à la loi de Zeus (cf. D. L., VII.88), et en ce sens il est essentiellement une action juste. Cic., *Leg.* I 6.18-19 suggère une doctrine pareille. Ce double argument, théologique (la justice est la vertu *qua* respect de la loi du dieu) et 'comportementaliste' (la justice est la vertu sociale fondamentale pour l'être humain), par lequel les stoïciens fondaient le caractère naturel de la δικαιοσύνη est remarqué par Schofield 1995.

⁵⁴⁰ On peut ajouter que, même s'il y avait de circonstances où, dans la perspective stoïcienne, τὸ σωφρονεῖν n'était pas convenable, l'être humain serait toujours capable d'être φρόνιμος, cet 'acte' étant défini seulement par la disposition de l'agent. Ainsi, nous voyons une proximité entre la doctrine stoïcienne et la pensée d'Aristote au sujet du rapport entre la θεωρία, en tant qu'ἐνέργεια συνεχεστάτη, et tout autre forme d'activité (cf. *Eth. Nic.* X 7.1177a).

sont καθήκοντα qui ἀεὶ καθήκει : il faut que l'exécution de chaque κατόρθωμα dure *in perpetuum*. Et seul le sage peut remplir cette condition.

Cette façon de regarder les κατορθώματα confirme l'interprétation que nous avons donnée de la conceptualisation du τέλος, probablement d'après Chrysippe, comme τὸ ἀκολούθως τῆ φύσει ζῆν et notre interprétation de la définition du καθήκον humain comme τὸ ἀκόλουθον ἐν βίῳ. Si cette conceptualisation se réfère à la condition de celui qui mène une vie pendant laquelle il n'accomplit que des κατορθώματα, il s'ensuit que, en vue du τέλος, il faut accomplir sans cesse des κατορθώματα. Nous parvenons à cette conclusion justement en identifiant le noyau des κατορθώματα avec la disposition vertueuse avec laquelle on les accomplit, disposition que l'on peut garder tout au long de sa vie en l'exprimant par des activités différentes.

Quant aux καθήκοντα qui οὐκ ἀεὶ καθήκει, nous pouvons supposer qu'ils soient des activités concrètes, dont ponctuelles, qui, accomplies dans une certaine circonstance, permettent l'accomplissement d'un ou plusieurs καθήκοντα, d'où leur utilité temporaire. Elles semblent pouvoir devenir des κατορθώματα, si on les accomplit avec une disposition vertueuse, mais elles semblent également instrumentales, au sens où il est convenable pour l'agent de ne les accomplir que dans la mesure où, à travers leur accomplissement, il devient capable d'exécuter une activité qui est un καθήκον en elle-même. Ne laisse aucun doute à ce sujet l'inclusion de τὸ φρονίμως περιπατεῖν parmi les κατορθώματα par Arius (§ 11e.96, 21-22), ajoutée à deux passages parallèles de Diogène et du même Arius où une certaine forme de περιπάτησις, la φρονίμη περιπάτησις, est classée parmi les biens⁵⁴¹. Selon les stoïciens, si on se promène avec prudence, on accomplit un κατόρθωμα, plus précisément, un κατόρθωμα dont on qualifie l'aspect concret et non seulement la disposition avec laquelle on l'accomplit. En ce sens, τὸ φρονίμως περιπατεῖν est un κατόρθωμα 'ponctuel', car il faut φρονεῖν toujours, tandis qu'il ne faut pas φρονίμως περιπατεῖν toujours : les stoïciens envisageaient clairement des circonstances dans lesquelles il faut ne pas se promener et, en revanche, il faut garder sa disposition vertueuse en l'exprimant par d'autres activités. Il s'ensuit, comme écrit Bonhöffer, que plusieurs καθήκοντα qui οὐκ ἀεὶ καθήκει peuvent constituer un καθήκον qui ἀεὶ καθήκει. Cependant, il est évident que l'acte de se promener en lui-même n'a rien de convenable : il ne contribue au bien-être de l'être humain ni du point de vue de son développement rationnel ni dans sa vie sociale. Il n'a pas non plus de rapport avec la santé physique de l'agent, ce qui, comme nous le verrons plus en détail par la suite, ferait de cette activité un καθήκον commun à tous les animaux. Par ailleurs, il faut reconnaître avec Gourinat que les exemples de καθήκοντα qui οὐκ ἀεὶ καθήκει donnés par Diogène ne semblent convenables qu'en fonction des καθήκοντα qu'ils permettent d'accomplir. Cela signifie que les activités de ce genre deviennent καθήκοντα seulement dans des circonstances où, si elles

⁵⁴¹ Cf. Ar. Did., § 5c.69, 3-4 ; D. L., VII.98.

n'étaient pas accomplies, on ne réussirait pas à accomplir une ou plusieurs activités qui sont καθήκοντα, pour ainsi dire, 'καθ'αὐτὰ'⁵⁴².

Cette analyse du rapport entre l'action vertueuse et le καθήκον permet de comprendre, de façon hypothétique, en quel sens l'acte de *fungi officio est consentaneum* à l'*honestum*, comme Caton le dit au début de la section de son exposé dédiée à la notion d'*officium* (§ 17.58 = T 1 dans l'annexe). L'exécution des *officia* pourrait être « en accord » avec l'*honestum*, c'est-à-dire la vertu, parce que les activités qui procèdent d'une disposition vertueuse et, donc, expriment l'*honestum*, du point de vue conceptuelle sont une espèce d'*officia*, les *officia perfecta*. En outre, dans leur aspect concret, ces activités ne se distinguent pas nécessairement des *officia media*, comme Caton implique par l'exemple du *depositum reddere* : quoi qu'on accomplisse cette activité *iuste* ou pas, cela ne change pas l'expérience de quelqu'un qui observe la conduite de l'agent. Quoi qu'il en soit, ce qu'il voit est une personne qui remet un dépôt. Par la suite nous verrons que, dans le témoignage de Cicéron, la proximité théorique entre le bien et les *officia* passe aussi par d'autres liens, notamment au sein de la doctrine de l'appropriation et du discours panétien sur les 'parties' de l'*honestum*⁵⁴³.

Avant d'examiner le rapport entre la notion de καθήκον et celle d'ἀδιάφορον, il convient de discuter brièvement de la place de l'activité contraire au convenable et de l'action vicieuse dans ce réseau conceptuel, ainsi que de l'occurrence de l'adjectif μέσος dans le lieu de la doxographie de Diogène Laërce dédié au καθήκον⁵⁴⁴.

⁵⁴² En principe, il serait possible d'inclure parmi les καθήκοντα qui οὐκ ἀεὶ καθήκει les activités listées par Diogène comme n'étant ni convenables ni contraires au convenables, car nous pouvons bien imaginer des circonstances dans lesquelles ces activités sont nécessaires pour accomplir des καθήκοντα. Par exemple, on pourrait empoigner un stylet pour écrire une loi juste. Cependant, il est clair que les stoïciens considéraient ces activités en tant qu'absolument inutiles. En revanche, rien dans le témoignage de Diogène n'empêche de penser que les καθήκοντα qui οὐκ ἀεὶ καθήκει, accomplis avec une disposition non spécifiée, soient une espèce de μέσα καθήκοντα.

⁵⁴³ Voir *infra* première partie, chapitre 4 §§ 4.1, 4.3.2.

⁵⁴⁴ Au sujet de la distinction entre κατορθώματα ὧν χρή et οὐ ὧν χρή (Ar. Did., § 8a.86, 5-8), nous ne pouvons que faire des hypothèses, car elle n'est ni expliquée ni attestée *verbatim* ailleurs. Étant donné que les exemples de κατορθώματα ὧν χρή fournis par Arius sont τὸ φρονεῖν et τὸ σωφρονεῖν, ces activités sont probablement les κατορθώματα décrits en référence à la disposition de l'agent, alors que les κατορθώματα οὐ ὧν χρή pourraient être les κατορθώματα qu'il « ne faut pas » accomplir sans prendre en compte les circonstances, telles que τὸ φρονίμως περιπατεῖν, *iuste depositum reddere* et toute activité décrite en référence à la disposition de l'agent et à l'acte concret qu'il accomplit. Alternativement, nous pouvons relier ce passage au fait que, parmi les κατορθώματα listés par Arius au § 11e, il y a des actions vertueuses (φρονεῖν, σωφρονεῖν et ainsi de suite), mais aussi χαίρειν, qui signifie l'acte d'agir en éprouvant l'εὐπάθεια de la joie (χαρά). Donc, nous pouvons supposer que la distinction entre κατορθώματα ὧν χρή et οὐ ὧν χρή concerne les actions procédant d'une disposition vertueuse et celles accomplies par quelqu'un qui éprouve une εὐπάθεια. La raison pour laquelle les stoïciens pourraient classer les actions du second genre parmi les κατορθώματα et en même temps les caractériser spécifiquement de « non nécessaires » est que les εὐπάθειας sont des « biens qui ne sont pas toujours présents » (ἀγαθὰ οὐκ ἀεὶ παρόντα, D. L., VII.98), au sens où ils « n'appartiennent pas à tous les intelligents et toujours » (οὔτε πᾶσι τοῖς φρονίμοις ὑπάρχειν οὔτε αἰεὶ, Ar. Did., § 5c.69, 3-4), contrairement aux vertus. Les deux interprétations permettent d'expliquer de façons différentes pourquoi seuls les κατορθώματα ὧν χρή sont des « avantages exprimés par un prédicat » (κατηγορούμενα ὠφελήματα, § 8a.86, 6). En effet, comme le κατηγορήμα est une partie du discours qui désigne une activité (D. L., VII.58), et un ὠφέλημα est une action vertueuse dont on considère qu'elle est accomplie vertueusement (Ar. Did., § 6f.78, 7-11), les κατορθώματα ὧν χρή seraient des avantages exprimés par un prédicat, c'est-

1.3.2 Le rapport entre l'activité contraire au convenable (παρὰ τὸ καθῆκον) et la faute (ἀμάρτημα)

Les stoïciens concevaient l'action vicieuse ou la faute (ἀμάρτημα, *peccatum*) presque de manière opposée au κατόρθωμα, parce qu'ils reconnaissaient que la différence entre une faute et une activité humaine contraire au convenable n'est que conceptuelle. La faute est une action proprement humaine découlant d'une disposition vicieuse (κακία)⁵⁴⁵ ou, expression équivalente, une action accomplie παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, par un être humain qui ne se conforme pas à l'ordre naturel cosmique et ne suit pas ses impulsions naturelles. C'est pourquoi, le rapport entre l'ἀμάρτημα et l'activité παρὰ τὸ καθῆκον semble symétrique à celui entre le κατόρθωμα et le καθῆκον : τὰ παρὰ τὸ καθῆκον seraient des activités nuisibles au bien-être de l'agent, telles que « négliger ses parents, se désintéresser de ses frères, ne s'entendre pas avec ses amis, mépriser sa patrie »⁵⁴⁶ (D. L., VII.109), alors que les ἀμάρτηματα seraient ces mêmes activités, ou d'autres, accomplies avec une disposition vicieuse, ou encore des activités décrites simplement en référence à cette disposition, telles qu'agir imprudemment (τὸ ἀφραίνειν), sans pudeur (τὸ ἀκολασταίνειν), ou injustement (τὸ ἀδικεῖν, Ar. Did., § 11e.96, 23-97, 1). Cicéron, dans un passage des *Academica posteriora* (I 10.37), fait dire au personnage de Varron que Zénon justement

[...] plaçait le convenable et l'activité contraire au convenable en position intermédiaire entre l'acte correct et la faute, en rageant seulement les actes corrects parmi les actions bonnes, et celles accomplies méchamment, c'est-à-dire les fautes, parmi les maux, alors qu'il estimait intermédiaires les convenables respectés et négligés [...] (I 10.37)⁵⁴⁷

De prime abord, Arius semble contredire cette position dans § 8a.86, 10-12 : « Toute activité contraire au convenable qui a lieu chez l'<animal> rationnel est une faute [...] »⁵⁴⁸. Puis, quelques pages après, Arius définit l'ἀμάρτημα comme « l'action accomplie contre la raison droite, ou bien quand un convenable a été négligé par l'animal rationnel » (§ 11a.93, 16-18)⁵⁴⁹. Diogène Laërce, quant à lui,

à-dire des activités accomplies avec une disposition vertueuse et dont ce qui est dit est juste cela, contrairement aux κατορθώματα οὗ ὄν χρη. Ces conclusions sont proches de celles que nous trouvons chez Tsekourakis 1974, 114-123.

⁵⁴⁵ Au § 11e (96, 23-97, 3) Arius illustre les ἀμαρτήματα par des actions procédant d'un vice (τὸ ἀφραίνειν, τὸ ἀκολασταίνειν, τὸ ἀδικεῖν), mais aussi par des actions effectuées sous l'emprise d'un πάθος (τὸ λυπεῖσθαι, τὸ φοβεῖσθαι). Nous pouvons interpréter cette distinction en rapport à celle, décrite au § 5c (69, 5-10) entre les maux « qui appartiennent à tous les fous et toujours », c'est-à-dire les vices, et ceux qui « n'appartiennent pas à tous les fous et en toute occasion », parmi lesquels Arius classe les πάθη. Cela signifie que toute action accomplie par un être humain qui éprouve une passion est nécessairement accomplie avec une disposition vicieuse, mais pas le contraire.

⁵⁴⁶ Γονέων ἀμελεῖν, ἀδελφῶν ἀφροντιστεῖν, φίλοις μὴ συνδιατίθεσθαι, πατρίδα ὑπερορᾶν.

⁵⁴⁷ [...] *Inter recte factum atque peccatum officium et contra officium media locabat quaedam, recte facta sola in bonis actionibus ponens, praue id est peccata in malis ; officia autem conservata praetermissaque media putabat [...]*

⁵⁴⁸ Πᾶν δὲ τὸ παρὰ τὸ καθῆκον ἐν λογικῷ <ζῳῳ> γινόμενον ἀμάρτημα εἶναι [...].

⁵⁴⁹ Ἀμάρτημά τε τὸ παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πραττόμενον, ἢ ἐν ᾧ παραλέλειπται τί καθῆκον ὑπὸ λογικοῦ ζῳου.

paraît confirmer le témoignage d’Arius, en écrivant que le sage « éprouve de l’aversion à faire une activité contraire au convenable » (§ 118)⁵⁵⁰.

Par une lecture superficielle de ces textes, nous pourrions inférer qu’un, entre Cic., *Acad. post.* I 10.37 et Ar. Did., § 8a.86, 10-12, n’est pas un témoin fiable⁵⁵¹ : soit les stoïciens distinguaient τὰ παρὰ τὸ καθήκον des ἀμαρτήματα, soit ils les identifiaient. Puisque, dans la présentation de l’*officium* dans le *De finibus*, Cicéron écrit que l’*officium est medium*, sans ajouter que le *contra officium* l’est aussi, nous pourrions en conclure que les stoïciens ne distinguaient pas τὰ παρὰ τὸ καθήκον des ἀμαρτήματα, et que la citation de Zénon dans *Acad. post.* I 10.37 que nous venons de traduire soit incorrecte. Cependant, un élément dans les deux sources permet de reconnaître qu’il n’y a probablement aucune contradiction entre la parole de Cicéron et celle d’Arius : Varron, en discutant du caractère intermédiaire des *officia* et des *contra officia*, ne fait aucune référence aux convenables humains, tandis qu’Arius précise que τὰ παρὰ τὸ καθήκον qui sont aussi des ἀμαρτήματα sont les activités contraires au convenable accomplies par l’être humain. Cela implique que la notion de τὸ παρὰ τὸ καθήκον, prise dans son sens plus générique, ne coïncide pas avec celle d’ἀμάρτημα, mais relève du domaine conceptuel des καθήκοντα. Celui-ci est intermédiaire au domaine des biens et des maux dans la mesure où la disposition avec laquelle un καθήκον est accompli n’est pas nécessairement explicitée, parce qu’elle n’est pas un élément essentiel pour déterminer sa ‘convenance’ ou son manque de convenance. Cependant, la phrase d’Arius, « toute activité contraire au convenable qui a lieu chez l’<animal> rationnel est une faute [...] », semble impliquer que, quand un être humain accomplit une activité παρὰ τὸ καθήκον, il ne peut agir qu’avec une disposition vicieuse. Dans la perspective stoïcienne, on ne peut pas accomplir une activité παρὰ τὸ καθήκον qui soit un κατόρθωμα, et donc, même si on ne spécifie pas avec quelle disposition on a accompli cette activité, nous pouvons être certains que cette disposition est vicieuse. Voici probablement la raison pour laquelle Arius place l’acte de voler (τὸ κλέπτειν), parmi les ἀμαρτήματα (§ 11e.97, 2) : alors que soustraire quelque chose à quelqu’un n’implique que l’acte d’enlèvement, voler implique clairement l’intention de nuire à autrui et, ainsi, suppose une disposition vicieuse. Même si leurs définitions diffèrent, dans le cas de l’être humain il existe une coïncidence factuelle entre τὰ παρὰ τὸ καθήκον et les ἀμαρτήματα⁵⁵².

⁵⁵⁰ Ἐκκλίνειν γὰρ τὸ πράττειν τι παρὰ τὸ καθήκον.

⁵⁵¹ Cf. Bonhöffer 1894, 207-212 et Rist 1969, qui accusent Cicéron d’être le mauvais témoin.

⁵⁵² Le fait qu’Arius privilège ici la dimension factuelle dans sa présentation de l’éthique stoïcienne n’est pas étonnant, si nous nous souvenons qu’il définit le καθήκον comme τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ, ὃ πραχθὲν εὐλογον ἀπολογίαν ἔχει, en mettant l’élément technique de la définition sur le même niveau de celui qui exprime ce que le καθήκον est concrètement, et même après cet élément.

1.3.3 Quelque chose de convenable chez les intermédiaires (ἐν τοῖς μέσοις τι καθήκον) : le convenable du progressant

Quant à l'adjectif μέσος dans la doxographie de Diogène Laërce dédiée au καθήκον, il désigne vraisemblablement les progressants, qui ont des καθήκοντα spécifiques à leur condition temporaire⁵⁵³. Le passage en question n'est pas clair : « Il y a aussi quelque chose de convenable chez les intermédiaires, comme le fait que les enfants obéissent aux pédagogues » (§ 110)⁵⁵⁴. De cet exemple nous devinons qu'il s'agit de καθήκοντα propres aux êtres humains, mais « ἐν τοῖς μέσοις τι καθήκον » que signifie-t-il ? Cette activité, est-elle « parmi les choses intermédiaires », ou bien « en relations aux choses intermédiaires », ou alors cette activité est-elle « chez les êtres humains intermédiaires », μέσοις n'étant pas neutre mais masculin⁵⁵⁵ ? La traduction « parmi les choses intermédiaires », comme Nebel le remarque⁵⁵⁶, n'a aucun sens, à moins qu'on veuille accuser Diogène de n'avoir pas compris en quel sens les stoïciens parlaient de μέσα καθήκοντα⁵⁵⁷. Comme nous l'avons vu, le caractère intermédiaire de certains καθήκοντα humains relève du fait qu'ils satisfont la définition de καθήκον bien que la disposition de l'agent ne soit pas explicitée. De ce point de vue, l'obéissance des enfants aux pédagogues n'a rien de spécial par rapport à honorer ses parents, se promener ou se soucier de sa santé, et donc pourquoi les distinguer ? D'ailleurs, la syntaxe du contexte n'invite pas à mettre ἐν τοῖς μέσοις en rapport avec la distinction entre les καθήκοντα qui ἀεὶ καθήκει et les καθήκοντα qui οὐκ ἀεὶ καθήκει : avant d'introduire le καθήκον ἐν τοῖς μέσοις, le doxographe écrit que « le discours qui concerne les activités contraires au convenable est le même » (§ 109)⁵⁵⁸ par rapport à cette distinction, ce qui suggère qu'il a conclu un raisonnement et que maintenant il change de sujet. Traduire ἐν τοῖς μέσοις par « en relations aux choses intermédiaires » est possible, mais peu sensé. En effet, intermédiaires seraient les ἀδιάφορα, que Diogène n'appelle jamais τὰ μέσα, contrairement à Cicéron, qui, dans le *De finibus* les qualifie de *media* (III 11.39, 16.53, 18.59), contrairement à Plutarque, qui interprète comme un discours sur les ἀδιάφορα une citation décontextualisée de Chrysippe concernant des μέσα par rapport aux biens et aux maux (*Stoic. rep.* 18.1042b-d), et contrairement à Arius, qui présente les ἀδιάφορα comme τὰ μεταξὺ τῶν ἀγαθῶν καὶ τῶν κακῶν (§ 7.79,4-5). Diogène attribue la conceptualisation intermédiaire des indifférents

⁵⁵³ L'interprétation proposée ici du syntagme « ἐν τοῖς μέσοις τι καθήκον » a été inspirée par Tsekourakis 2014, 14.

⁵⁵⁴ Ἔστι δὲ καὶ ἐν τοῖς μέσοις τι καθήκον, ὡς τὸ πείθεσθαι τοὺς παῖδας τοῖς παιδαγωγοῖς.

⁵⁵⁵ Les traducteurs sont partagés sur ces interprétations : cf. Apelt 1921, Bd. II, 47 : « Auch für die zwischen Vernunft und Unvernunft in der Mitte stehenden Wesen gibt es eine gewisse Pflichtmäßigkeit [...] » ; Hicks 1950, vol. II, 215 : « In things intermediate also there are duties [...] » ; Gigante 1987, vol. I, 281 : « V'è anche un dovere che si può considerare in mezzo tra quelli assoluti e relativi [...] » ; Goulet 1999, 857 : « Il y a aussi un devoir dans les choses intermédiaires [...] » ; Reale 2005, 829 : « Anche nell'ambito degli intermedi ci sono forme di doveri [...] » ; Miller, Mensch 2018, 351 : « And there are duties in intermediates matters as well [...] ».

⁵⁵⁶ Nebel 1935, 458 n. 1.

⁵⁵⁷ Les μέσα καθήκοντα sont rapprochés du syntagme ἐν τοῖς μέσοις τι καθήκον chez Tiedemann 1776, Bd. III, 299-302.

⁵⁵⁸ Ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ τῶν παρὰ τὸ καθήκον.

seulement à Ariston (§ 160) et à Hérillos (§ 165), et la chose la plus proche qu'il écrit à propos de la conceptualisation des indifférents comme μέσα est, comme nous l'avons vu, que les stoïciens indiquent une « capacité ou utilité *intermédiaire* qui contribue à la vie conforme à la nature » (§ 105), ce qui diffère du fait de dire que les ἀδιάφορα sont μέσα. De plus, nous ne voyons pas en quoi l'obéissance des enfants aux pédagogues serait un καθήκον rattaché de manière spécifique à quelque indifférent, tandis qu'honorer ses parents, se promener ou se soucier de sa santé ne le seraient pas.

La solution herméneutique la plus plausible est de comprendre ainsi ce genre de καθήκοντα humains : ils sont ἐν τοῖς μέσοις, au sens où ils sont des activités convenables « chez les gens qui se trouvent dans une condition intermédiaire », c'est-à-dire ceux qui progressent (προκόπτοντες) de l'ignorance à la sagesse grâce à l'éducation⁵⁵⁹. Philon d'Alexandrie, dans un lieu qui est sans doute un témoignage de l'éthique stoïcienne, en raison de son lexique, emploie l'adjectif substantivé ὁ μέσος avec ce sens (*Leg.* I 30.93 = *SVF* III.519), en l'opposant à l'insensé (ὁ φαῦλος) et au sage (ὁ σπουδαῖος), qu'il appelle aussi ὁ τέλειος, celui qui a atteint le τέλος. Ailleurs (*Sacr.* 10.43 = *SVF* III.522), Philon qualifie la même figure intermédiaire par l'adjectif substantivé ὁ ἀτελής, en précisant que son imperfection découle de l'incomplétude de son éducation (παιδεία)⁵⁶⁰. L'exemple que Diogène donne des καθήκοντα ἐν τοῖς μέσοις convient, de fait, à cette interprétation : οἱ μέσοι peuvent bien être les enfants, ou plus généralement les élèves, en tant qu'êtres humains imparfaits, en train de recevoir une éducation pour devenir des sages. C'est pourquoi l'obéissance aux pédagogues est une activité convenable pour eux.

1.3.4 Circonstance critique et mesurage : le rapport entre καθήκοντα et ἀδιάφορα

L'autre enjeu discuté dans la suite des textes de Cicéron, d'Arius et de Diogène est le rapport entre les καθήκοντα et les indifférents, qui implique la question, que nous examinerons davantage dans la partie suivante de ce travail, de la découverte du convenable (εὐρεσις τοῦ καθήκοντος, *inventio officii*), c'est-à-dire la méthode pour déterminer si une activité est convenable ou non. Comme dans le cas précédent, le témoignage de Cicéron se rapproche de celui d'Arius et de deux textes polémiques de Plutarque⁵⁶¹, alors que celui de Diogène commente cet enjeu d'un point de vue différent.

⁵⁵⁹ Même si la grammaire du syntagme ἐν τοῖς μέσοις, *prima facie*, ferait penser davantage que ce genre de καθήκοντα soit rattaché à des « choses intermédiaires », il ne s'agirait pas d'une construction entièrement étrangère au lexique stoïcien pour désigner des êtres humains : cf. par exemple les syntagme ἐν τοῖς φαύλοις dans *SVF* II.441

⁵⁶⁰ Sur la difficulté de concilier, dans la perspective stoïcienne, l'espoir dans le succès de l'éducation et la constatation de la prédisposition des êtres humains à la perversion cf. Laurand 2017. Une des meilleures contributions au sujet de la perversion des enfants dans la pensée stoïcienne est Vegetti 1983.

⁵⁶¹ Sur le rapport entre Plutarque et le stoïcisme, en particulier sur les critiques que Plutarque adresse aux stoïciens dans les deux ouvrages étudiés ici, la littérature critique est vaste : cf. Pohlenz 1939, 7-32 ; Sandbach 1940 ; Hershbell 1992 ; Boys-Stones 1998, 42-50 ; Opsomer 2014, 98-99 ; Opsomer 2017. Sur la composition des œuvres polémique de Plutarque contre les stoïciens cf. Babut 1969, 24-47, qui brièvement thématise aussi le Περὶ ἠθικῆς ἀρετῆς et Πῶς ἂν τις αἰσθοῖτο ἑαυτοῦ προκόπτοντος ἐπ' ἀρετῆ. Contre Sandbach, Babut conclut, à propos de *Stoic. rep.* et de *Comm. not.*, que Plutarque

D'après ce qu'Arius et Cicéron écrivent sur l'opportunité du suicide, sujet brièvement traité aussi par Diogène, il semble que, selon les stoïciens, les points de repère pour déterminer si une activité est un καθήκον soient certains indifférents selon ou contre la nature qui ont un quelque rapport avec l'agent et qui, ainsi, constituent son environnement. Plutarque, dans *Sur les contradictions des stoïciens* et dans *Sur les notions communes contre les stoïciens*, développe davantage la réflexion sur l'opportunité du suicide que nous trouvons dans l'exposé cicéronien de Caton et chez Arius⁵⁶². Pour sa part, Diogène, en se concentrant sur l'influence de la conjoncture où l'agent se trouve sur le caractère convenable de ses activités, répartit les activités qui sont tout simplement καθήκοντα de celles qui ne deviennent καθήκοντα que dans des circonstances critiques, où néanmoins les καθήκοντα du premier type demeurent tels. Nous verrons par la suite que la notion stoïcienne de circonstance implique justement un rapport entre l'agent et certains indifférents. Dès lors, ceci permet probablement d'expliquer le 'suicide raisonnable' comme une activité convenable dans une circonstance critique. Étant donné la nature surtout illustrative du discours de Cicéron et le fait qu'Arius mentionne la notion de circonstance sans l'expliquer, commençons, cette fois, par le témoignage de Diogène.

1.3.4.1 Καθήκοντα indépendants de toute circonstance critique (ἄνευ περιστάσεως) et adéquats à une circonstance critique (περιστατικά)

Diogène Laërce, au § 109, introduit le paramètre de la περίστασις pour distinguer a) les activités par lesquelles tout être humain, mais vraisemblablement tout animal, s'approprie directement soi-même b) des activités qui, en cas d'urgence, permettent à l'agent de s'approprier soi-même indirectement, par le moyen d'un éloignement de quelque chose qu'il reconnaît comme son propre⁵⁶³. Diogène illustre ainsi ces deux espèces d'activités, qu'il nomme καθήκοντα ἄνευ περιστάσεως et καθήκοντα περιστατικά ou κατὰ περίστασιν : « [...] Se soucier de sa santé, de ses organes sensoriels

créé des ouvrages avec une structure originelle, bien que basée à la fois sur des textes de la tradition anti-stoïcienne au sein de l'Académie et sur une connaissance directe des écrits stoïciens, notamment de ceux de Chrysippe.

⁵⁶² Alexandre d'Aphrodisie critique plusieurs fois la doctrine stoïcienne du suicide raisonnable (*In An. Mantiss.* 20.159, 19-22, 160, 4-31, 168, 1-17, *In Top.* II 5.173, 9-14) pour démontrer que la vertu ne constitue pas la condition suffisante du bonheur. Il argumente que, s'il peut être εὐλογος pour le sage de se donner la mort dans le cas où il n'est pas heureux parce qu'il ne possède pas certaines choses qui n'ont rien à voir avec la vertu (telles que celles qu'Alexandre, dans la perspective péripatéticienne, appelle biens extérieurs et corporels), alors la qualité propre du sage, le fait d'être vertueux, n'est pas condition suffisante du bonheur. Ces textes présentent plusieurs problèmes, en tant que sources de la pensée stoïcienne. Alexandre, en effet, interprète celle-ci d'après la notion commune que l'on se suicide parce que l'on est malheureux, démarche qui n'est pas dans la perspective stoïcienne. Par conséquent, il se limite à ridiculiser l'idée que le sage, la seule personne heureuse selon les stoïciens, puisse devenir si malheureux au point de trouver convenable de se suicider. Donc, nous n'allons pas prendre en compte Alexandre comme témoin de la doctrine du suicide raisonnable.

⁵⁶³ Cette interprétation de la distinction entre καθήκοντα περιστατικά et ἄνευ περιστάσεως prend son envol de celle de Gourinat 2014b, 34, tout en s'en distinguant sous quelques points.

et les activités similaires sont indépendants de toute circonstance critique, alors que [sont] adéquats à une circonstance critique se mutiler et disperser ses possessions » (*ibid.*)⁵⁶⁴.

Prima facie, les stoïciens semblent reconnaître l'existence d'activités *presque* toujours convenables, sauf dans un petit nombre de circonstances, où d'autres activités, normalement non convenables, le deviennent à leur place⁵⁶⁵. Cependant, cette interprétation s'avère peu crédible. D'une part⁵⁶⁶, une signification courante de *περίστασις*, listée dans l'entrée de *LSJ*, est « circonstance critique » plutôt que simplement « circonstance » : *περίστασις* désigne fréquemment une contingence difficile vécue par quelqu'un. Les exemples de *καθήκοντα περιστατικά* donnés par Diogène font sans doute penser qu'ici les stoïciens n'utilisaient pas le mot comme *vox media*, et cela est confirmé par deux des trois autres occurrences de *περίστασις* dans cette même doxographie (§§ 121, 166)⁵⁶⁷. Par conséquent les *καθήκοντα περιστατικά* sont probablement des activités qui ne sont convenables que dans des situations pénibles pour l'agent. En revanche, l'idée que la convenance de certaines activités laisse parfois la place à d'autres pourrait effectivement être implicite dans ce passage. En effet, les exemples des deux espèces de *καθήκοντα* fournis par Diogène pourraient être implicitement opposés les unes aux autres : nous pourrions tout à fait reconnaître un antagonisme entre l'acte de se soucier de sa santé et celui de se mutiler, et en effet, dans *Plut., Comm. not.* 4.1060c, que nous allons examiner par la suite, cette opposition semble bien attribuée aux stoïciens. Cependant, l'on pourrait dire que, si Diogène avait voulu signifier clairement que, dans les *περιστάσεις* où l'acte de se mutiler ou de se débarrasser de sa propre richesse est *καθήκον*, l'acte de se soucier de sa santé et de ses organes sensoriels, d'habitude *καθήκον*, ne l'est plus, il aurait dû expliquer que, dans ces circonstances, il est *καθήκον* de se mutiler ou de s'appauvrir *pour* saboter sa santé ou endommager ses organes sensoriels. Autrement, il aurait dû mieux choisir ses exemples et dire que, si la plupart du temps il est *καθήκον* de veiller sur sa santé, quelquefois il est *καθήκον* de la négliger. Mais une considération plus attentive

⁵⁶⁴ [...] Ἄνευ περιστάσεως τάδε, ὑγείας ἐπιμελεῖσθαι καὶ αἰσθητηρίων καὶ τὰ ὅμοια · κατὰ περίστασιν δὲ τὸ πηροῦν ἑαυτὸν καὶ τὴν κτῆσιν διαρριπτεῖν.

⁵⁶⁵ Cf. Nebel 1935, 457-458 ; Engberg-Pedersen 1986 178-182. Cette interprétation implique la nature essentiellement circonstancielle de tout *καθήκον* – au sens où toute activité n'est convenable que dans certaines circonstances – soutenue par Ogereau 1885, 196 ; Goldschmidt 1953, 155-156 ; Bénatouïl 2014, 1028-1029.

⁵⁶⁶ Cf. les remarques de N. P. White 1978, 111-115 ; Ioppolo 1980, 203-205.

⁵⁶⁷ La troisième occurrence de *περίστασις*, apparemment avec le sens de « circonstance », se trouve au § 165, où Diogène cite la formule du *τέλος* d'Hérillos. Étant donné la position doctrinale particulière d'Hérillos, rapprochée plusieurs fois de celle d'Ariston (cf. *Cic. Fin.* V 8.23, *Off.* I 2.6) et exprimée de manière exemplaire justement par la formule du *τέλος* d'Hérillos, il n'est pas surprenant qu'Hérillos fit usage de *περίστασις* dans un sens différent de celui que les stoïciens lui donnaient d'habitude. Sur les doctrines d'Hérillos et sa proximité à Ariston cf. Ioppolo 1985a. Il faut aussi remarquer que, dans les stoïciens postérieurs, tels que Panétius (voir *infra* première partie, chapitre 4 § 4.3.2.1) et Hiéroclès (voir *infra* seconde partie, chapitre 2 § 2.3.1), la notion de circonstance revient clairement dans l'acception la plus générique du terme, ce qui indique probablement un changement sémantique du terme au sein du Portique ; cela, bien entendu, ne signifie pas que la notion de *περίστασις* comme « circonstance critique » soit entièrement absente de la pensée des philosophes mentionnés : cf. notamment ce que nous écrivons sur l'*Ἠθικὴ στοιχειώσις* de Hiéroclès dans la section suivante.

de ces exemples et de leur occurrence dans d'autres témoignages suggère une autre lecture de la distinction entre καθήκοντα ἄνευ περιστάσεως et καθήκοντα περιστατικά.

Il est plausible que les καθήκοντα ἄνευ περιστάσεως soient des activités convenables 'sans circonstance' au sens où ils ne nécessitent pas, pour être des καθήκοντα, d'une circonstance de malaise extraordinaire. En conséquence, ces activités sont convenables dans n'importe quelle situation où l'agent se trouve. La santé et la bonne condition des organes sensoriels étaient, en effet, conçues comme des ἀδιάφορα προηγμένα par les stoïciens⁵⁶⁸, qui reconnaissaient donc que les êtres humains ont une impulsion naturelle à préserver l'une et l'autre. Il en va de même pour les animaux irrationnels, bien que le terme ἀδιάφορον προηγμένον n'ait pas de sens dans leur cas. C'est pourquoi, il est difficile d'imaginer une circonstance où le souci de sa santé et de ses organes sensoriels ne soit pas un καθήκον, dans la perspective stoïcienne, comme nous le comprendrons mieux en examinant la doctrine de l'appropriation dans le témoignage diffusé du *De finibus*. Difficile mais pas impossible. En effet, les stoïciens envisageaient l'éventualité du suicide raisonnable pour les êtres humains, attesté par plusieurs textes que nous analyserons par la suite. Mais cette éventualité, basée sur l'idée que la santé humaine ne coïncide pas avec le bien-être corporel, n'est pas prise en compte par Diogène ici⁵⁶⁹, car se mutiler ou se débarrasser de sa propre richesse, comme nous défendons maintenant, sont plutôt des façons d'essayer de préserver sa propre vie. D'ailleurs, comme nous le verrons dans la section suivante, le suicide raisonnable peut bien être expliqué comme un καθήκον περιστατικόν, même dans sa brève présentation par Diogène Laërce, qui néanmoins, à nouveau, ne l'envisage pas au moment où il thématise les καθήκοντα περιστατικά : cela suggère que les καθήκοντα qu'il considère maintenant ne sont pas spécifiquement humains. En conclusion, les καθήκοντα ἄνευ περιστάσεως sont dénommés ainsi, car ils n'ont pas besoin de circonstance particulière pour être convenables. Nous pouvons dire cela autrement, par rapport à la définition de καθήκον : pour justifier raisonnablement que se soucier de sa santé ou de ses organes sensoriels est une activité qui contribue au bien-être de l'agent, on n'a pas besoin de spécifier dans quelle circonstance l'agent a agi ainsi.

Par contre, les καθήκοντα περιστατικά ou κατὰ περίστασιν sont des activités qui ne sont convenables que dans certaines situations, où l'agent est forcé à renoncer à quelque chose qu'il reconnaît comme son propre, afin d'accomplir un καθήκον ἄνευ περιστάσεως. Comme dans le cas

⁵⁶⁸ Cic., *Fin.* 15.51, 17.56 ; Ar. *Did.*, § 7b.81, 4-5 ; D. L., VII.106.

⁵⁶⁹ Pour un rapprochement entre ces deux thèmes cf. Klein 2015, 254 ; Visnjic 2021, 44-45. Nous pourrions davantage rapprocher des καθήκοντα κατὰ περίστασιν les comportements décrits dans les passages que von Arnim regroupe sous la rubrique *Cynica* (*SVF* III.743-756) et qui, au moins dans un cas (l'anthropophagie, dont il est question dans D. L., VII.121), sont qualifiés justement comme κατὰ περίστασιν. Nous relevons cette hypothèse convaincante de Visnjic 2021, 42-44, mais nous nous éloignons de son interprétation de ce qui rend convenables les καθήκοντα κατὰ περίστασιν : à son avis, dans certaines circonstances critiques, les activités qui normalement sont convenables (Visnjic 2021, 44-49 interprète ainsi les καθήκοντα ἄνευ περιστάσεως) deviennent παρὰ τὸ καθήκον, donc ἀμαρτήματα pour les êtres humains.

précédent, il est opportun également de développer notre raisonnement à partir des exemples donnés par Diogène.

Le premier exemple suggère l'automutilation⁵⁷⁰, et les stoïciens le liaient vraisemblablement au comportement de tous les animaux plutôt qu'à celui des êtres humains. Dans les sources stoïciennes, l'automutilation n'est d'abord pas associée aux êtres humains. À ce propos, l'on pourrait penser à l'*exemplum* de Mucius Scaevola, évoqué plusieurs fois par Sénèque⁵⁷¹. Cependant, puisqu'il est un épisode de l'histoire romaine, sa présence implicite dans une source grecque est peu plausible ; nous ne connaissons pas d'autres cas historiques d'automutilation humaine considérés par les stoïciens comme exemple de conduite⁵⁷². De plus, bien que la décision de Mucius de se brûler la main le conduisit à accomplir au moins deux καθήκοντα (garder sa santé dans la presque totalité de son corps et aider sa patrie), et donc son automutilation puisse être considérée convenable au moins de façon instrumentale, d'après le récit de Live (II.12-13) Mucius ne se brûla pas pour convaincre Porsenna de le libérer. Il est aussi remarquable que, le comportement de Mucius révèle qu'il ne s'inquiétait pas de sa situation de prisonnier et que, probablement, il aurait brûlé sa main même si l'on ne l'avait pas arrêté : bref, il ne vécut pas sa situation comme une περίστασις.

Il est beaucoup plus vraisemblable que les stoïciens, s'ils parlaient de se mutiler en référence aux êtres humains, pensaient à des anecdotes tels que celles concernant des philosophes qui se tranchèrent leur langue et la crachèrent au visage d'un tyran. Diogène Laërce, entre autres, raconte que (IX.27 = DK 29 A1 ; cf. aussi A2, 7, 8) Zénon d'Élée, arrêté sur ordre d'un tyran de sa ville sous l'accusation de sédition, l'accusa d'être un criminel et puis cracha lui sa langue au visage. De même, Anaxarque d'Abdère (D. L., IX.59 = DK 72 A1)⁵⁷³, saisi et torturé par le tyran de Chypre Nicocréon qu'il avait offensé, cracha sa langue à la face du tyran, lorsque ce dernier ordonna aux tortionnaires de la lui couper. Bien que les témoins de ces épisodes n'expliquent pas les raisons du comportement des deux philosophes, nous pouvons imaginer que, se trouvant dans une circonstance critique, ils commirent cet acte pour revendiquer leur liberté de critiquer un pouvoir qu'ils estimaient injuste et, peut-être, pour encourager leurs concitoyens à s'y opposer, conséquence que l'action de Zénon eut réellement,

⁵⁷⁰ Plutôt que la soumission à une amputation chirurgicale, comme l'on pourrait croire. Ce point a bien été souligné par Gourinat 2014b, 34, et nous en trouvons une confirmation indéniable dans l'entrée πηρόω de *LSJ*.

⁵⁷¹ *Prov.* III.4-5, *Ben.* IV 27.2, VII 15.2, *Ep.* 24.5, 66.51-53, 98.12.

⁵⁷² Nebel 1935, 457-458 ; Wiersma 1937, 220-221 ; Tsekourakis 1974, 37 illustrent l'acte de πηροῦν ἑαυτὸν avec un exemple que Sextus Empiricus (*Math.* XI.64-67) attribue à Ariston : celui-ci, pour prouver que toute distinction entre les indifférents ne peut être faite que dans la situation où l'agent se trouve, pensait au cas d'un tyran qui demande un service à quelqu'un et, pour quelque raison, le fait mettre à mort. Dans ce cas, Ariston avançait que l'individu appelé par le tyran, s'il est sage, choisit de tomber malade, plutôt que d'être en bonne santé, car ainsi il serait exempté de se rendre chez le tyran. Nous voyons immédiatement que, dans ce contexte, il n'y a pas de référence à l'automutilation, et il n'est pas clair non plus que, par « choisir de tomber malade », Ariston désigne l'acte de se blesser jusqu'à tomber malade. Quoi qu'il en soit, étant donné l'hétérodoxie doctrinale d'Ariston à ce propos, il est peu vraisemblable que la source de Diogène Laërce employa un exemple emprunté à Ariston en ce contexte.

⁵⁷³ Cet épisode est cité par nombreux auteurs : à ce propos cf. Reale 2005, 1475 n. 164.

selon le témoignage laërcien. Comme nous le verrons, cette hypothèse fait des actes de Zénon et d'Anaxarque des καθήκοντα περιστατικά dans la perspective stoïcienne. C'est pourquoi, quoique nous ne lisions qu'une allusion à ces anecdotes dans les sources stoïciennes⁵⁷⁴, les stoïciens semblent les avoir conçues comme des καθήκοντα περιστατικά.

Étant donné l'état actuel des sources, il est peut-être dans le monde des animaux irrationnels que les stoïciens trouvèrent les meilleurs exemples du καθήκον περιστατικόν en question : notamment chez un stoïcien grec nous trouvons plusieurs exemples d'animaux qui s'automutilent dans des situations d'extrême urgence. Il s'agit de Hiéroclès, qui, dans ses *Éléments d'éthique*, soutient que les animaux, en plus de percevoir eux-mêmes, les parties de leur corps et leurs fonctions, s'aperçoivent des différents degrés de fragilité ou de robustesse de ces parties. Le philosophe défend cette thèse en observant les conduites que les animaux de différentes espèces mettent en place afin de préserver leur salut (σωτηρία) dans des circonstances critiques, telles que l'attaque d'un prédateur, ou dans l'attente de circonstances pareilles (II,34-III,19)⁵⁷⁵ : le crapaud, une fois traqué au bord d'un précipice, s'il comprend qu'il ne réussira pas à sauter de l'autre côté, se gonfle avec de l'air et se jette pour tenter d'amortir la chute et, ainsi, échapper à ses prédateurs. Le castor masculin, chassé par des êtres humains, essaie en premier lieu de se garder « sain et intègre »⁵⁷⁶, mais, s'il lui paraît impossible de se sauver, « [...] il se débarrasse de ses testicules en les séparant de lui-même par ses dents [...] »⁵⁷⁷ : il sent qu'il est chassé pour le castoréum, une substance produite dans ses testicules, selon les connaissances zoologiques de Hiéroclès⁵⁷⁸. Quant au cerf, en prévoyant que ses bois pourraient s'empêtrer dans les branches d'un arbre, en lui empêchant d'échapper à un prédateur, auparavant il les frappe sur une surface dure pour les casser.

Tous ces exemples semblent bien illustrer ce que les stoïciens pensaient lorsqu'ils parlaient de τὸ πηροῦν ἑαυτὸν en termes de καθήκον περιστατικόν : associé avec ces exemples, ce syntagme désigne l'acte de se blesser soi-même afin de survivre quand on s'aperçoit qu'on n'a pas d'autre manière de le faire, dans le cadre d'une circonstance critique. Or, toute activité qui permet de préserver la vie d'un animal est un καθήκον pour lui, car elle est appropriée à sa constitution selon la nature. Pourtant, l'automutilation en elle-même est une activité qu'aucun animal n'éprouve l'impulsion naturelle d'accomplir, cette conduite se remarquant plutôt chez des individus égarés⁵⁷⁹. Les anecdotes de Zénon

⁵⁷⁴ Il s'agit d'Epict., *Diss.* III 24.71, interprété comme possible référence à Zénon et Anaxarque par Matheson 1916, 57 n. 3 ; MacGillivray 2020, 154-155.

⁵⁷⁵ Sur l'usage des exemples comme moyen expositif par Hiéroclès cf. Inwood 1984, 165-166. Pour un bref commentaire du passage étudié maintenant cf. Gourinat 2016b, 42-43.

⁵⁷⁶ Ὑγιῆς καὶ ἄρτιος.

⁵⁷⁷ [...] Τοῖς ὁδοῦσι τοῖς αὐτὸς αὐτοῦ τοὺς ὄρχεις σχίσας ῥίπτει [...].

⁵⁷⁸ En effet, le castoréum est sécrété par des glandes dans le périnée des castors des deux sexes. Cf. Müller-Swarze, Sun 2003, 41-44.

⁵⁷⁹ Épictète appelle stupide (μωρός) son ami qui lui dit avoir décidé de se laisser mourir de faim parce qu'il a décidé de faire cela (*Diss.* II 15.4-14).

et Anaxarque montrent que, dans le cas des êtres humains, la justification de l'automutilation *qua καθήκον περιστατικόν* peut être fort différente. Or, nous pouvons imaginer qu'il serait convenable, dans la perspective stoïcienne, pour un être humain de se mutiler pour se garder en vie ; cependant, cet acte semble pouvoir s'appuyer aussi sur le dévouement de l'individu au bien-être de sa communauté politique, en vue duquel parfois il devient convenable pour un être humain de renoncer à son intégrité physique. En examinant, tout de suite, la question du suicide raisonnable, nous vérifierons cette dernière hypothèse.

Cette ambiguïté de τὸ πηροῦν ἑαυτὸν détermine qu'il est un καθήκον περιστατικόν : il est une activité qui, en elle-même, nuit au bien-être de l'animal, en endommageant son corps dans son intégrité ou en le privant d'un ou plusieurs de ses membres. Cependant, quand l'animal s'estime incapable d'échapper à un danger mortel autrement qu'en accomplissant une telle activité, elle devient le seul moyen de son salut et, c'est pourquoi, elle acquiert, dans cette circonstance, le statut de καθήκον. Au fond, dans ces circonstances l'animal préserve sa santé, au sens faible qu'il survit plutôt que préserver son intégrité. Quant à l'être humain, nous pouvons lui étendre cette justification de l'automutilation, valable pour tous les animaux. Cependant, cet acte peut devenir un καθήκον humain aussi si un individu l'accomplit en n'ayant d'autre moyen pour faire du bien à sa communauté⁵⁸⁰ : dans la mesure où, selon la doctrine de l'οἰκείωσις⁵⁸¹, l'être humain s'approprie naturellement les autres membres de la société dont il fait partie, il préserve sa constitution naturelle quand il agit au profit de ceux-ci, car ainsi il réalise une impulsion qui lui est naturelle, c'est-à-dire il accomplit un καθήκον⁵⁸². Dans cette perspective, nous pouvons dire que les καθήκοντα περιστατικά sont convenables dans la mesure où ils permettent, dans une situation où cela n'est pas possible autrement, l'accomplissement d'un ou plusieurs καθήκοντα ἄνευ περιστάσεως, parmi lesquels nous pouvons aisément inclure les activités interhumaines positives. Pour évoquer la référence à l'εὐλογος ἀπολογία, à propos de cette catégorie de καθήκοντα, nous pouvons dire qu'il est nécessaire de

⁵⁸⁰ Cette interprétation s'oppose à celle de Bonhöffer 1894, 230-231 et à celle de Tsekourakis 1974, 37, qui non seulement pensent que les stoïciens ne distinguaient entre καθήκοντα ἄνευ περιστάσεως et περιστατικά que parmi les καθήκοντα humains, et que cette distinction soit en rapport avec la distinction entre les καθήκοντα ὅσα λόγος αἰρεῖ ποιεῖν et τὰ παρὰ τὸ καθήκον, mais ajoutent que seul le sage serait capable de reconnaître qu'une certaine situation est une περίστασις et donc demande l'accomplissement d'une activité nuisible pour soi-même. Par conséquent, les καθήκοντα περιστατικά seraient tous des κατορθώματα *de facto*. Bien entendu, il faut remarquer que Philon qualifie de τὸ μὴ καθήκον accompli δεόντως (l'adverbe est un synonyme de καθηκόντως, présent dans la phrase qui précède) le cas d'un chirurgien qui, se préparant à opérer quelqu'un, ne lui dit pas la vérité à son avantage, ou d'un sage qui ment aux ennemis pour sauver sa patrie (*Cher. V.14-15 = SVF III.513*). Cela implique sans doute que les stoïciens concevaient comme περιστατικά certains καθήκοντα spécifiquement humains. Nous en inférons aussi que certaines parmi ces activités sont des κατορθώματα, mais non pas la simple équivalence entre καθήκοντα περιστατικά humains et κατορθώματα, ni non plus, *a fortiori*, entre καθήκοντα περιστατικά et κατορθώματα. De plus, la thèse que certains καθήκοντα περιστατικά humains sont κατορθώματα ne constitue pas le noyau du discours de Philon, qui explique plutôt que l'activité du sage (mentir) est accomplie δεόντως en référence à l'activité qu'elle lui permet d'accomplir (sauver sa patrie).

⁵⁸¹ Voir *supra* première partie, chapitre 2 § 2.3.

⁵⁸² Comme nous l'avons déjà observé, cette interprétation des καθήκοντα περιστατικά spécifiquement humains est confirmée par la discussion stoïcienne de l'opportunité du suicide.

mentionner la situation où se trouvait celui qui s'est mutilé, si l'on veut justifier sa conduite d'une façon vraiment louable. Cette fonction des καθήκοντα περιστατικά est rendue possible par le fait que les καθήκοντα ἄνευ περιστάσεως, d'après les exemples de Diogène, sont des activités dont la description ne fait pas référence à la manière concrète dont il faut les accomplir. C'est pourquoi, rien, du point de vue conceptuel, ne s'oppose à l'interprétation des καθήκοντα περιστατικά comme moyen extraordinaire de réaliser des καθήκοντα ἄνευ περιστάσεως.

Quant à l'autre exemple de καθήκον περιστατικόν, τὴν κτῆσιν διαρριπτεῖν, son interprétation la plus plausible confirme celle que nous sommes en train de défendre. Διαρρίπτω signifie l'acte de quelqu'un qui a plusieurs choses et les jette certaines ici, certaines là. Rien n'empêche logiquement d'étendre cette activité à tous les animaux, en traduisant κτῆσις littéralement comme « ce qu'on possède » : au fond, dans la περίστασις du castor raconté par Hiéroclès, l'animal ρίπτει ses testicules, qu'il possède. Cependant, il est plus plausible que les stoïciens réfèrent cette activité aux êtres humains, par exemple en pensant au cas où un marchand, pendant un orage, se débarrasse d'une partie de sa cargaison chargée sur son navire pour améliorer la maniabilité de ce dernier et augmenter ainsi ses chances de survie. Il s'agit d'un exemple classique (cf. Arist., *Eth. Nic.* III 1.1110a) discuté par Hécaton dans le sixième livre de son *Περὶ τῶν καθηκόντων*, selon Cic., *Off.* III 23.89.

L'extension de ces deux classes de καθήκοντα à toutes les espèces animales renforce l'interprétation que nous avons proposée de l'expression ὅσα λόγος αἰρεῖ ποιεῖν, à travers laquelle Diogène différencie les καθήκοντα des παρὰ τὸ καθήκον. Les exemples d'activités que le doxographe donne en relation à cette différenciation sont proprement humains, car ils désignent des activités positives au sein de la société, et Caton, en décrivant l'*officium* comme une *actio* « talis, ut ratio postulet agere aliquid et facere eorum », parle exclusivement d'*officia* humains, comme plusieurs éléments contextuels l'indiquent. Par conséquent, comme nous l'avons vu, il est légitime de supposer que, dans ce cas, la référence au λόγος implique l'idée que l'être humain est doué de la capacité délibérative. Or, au contraire les καθήκοντα ἄνευ περιστάσεως et περιστατικά, communs à tous les animaux, ne sont pas caractérisés en référence au λόγος, et aucune activité que l'on puisse attribuer à tous les animaux (se soucier de sa propre santé ou de ses organes sensoriels) est incluse parmi ὅσα λόγος αἰρεῖ ποιεῖν. Donc, nous avons une raison de plus de croire que le λόγος en question (comme la *ratio* dont Caton parle), soit la raison *qua* spécificité humaine⁵⁸³.

⁵⁸³ Gourinat 2014b, 33-34 renforce cette distinction en soulignant une autre différence entre les καθήκοντα que la raison choisit de faire et ceux qui sont circonstanciels ou pas : les καθήκοντα du premier genre sont « les devoirs vis-à-vis d'autrui », ceux du second sont « nos devoirs vis-à-vis de nous-mêmes ». Gourinat joint à cette distinction une double interprétation de l'εὐλογος ἀπολογία attachée à l'un et à l'autre genre de καθήκοντα : « [...] La raison qui nous enjoint de faire ce qui est convenable ou de ne pas faire ce qui n'est pas convenable est la même raison universelle qui édicte sa loi [...] », alors que, dans le cas des καθήκοντα circonstanciels ou non « la 'justification raisonnable' n'est plus seulement ce que la raison enjoint de faire en tant que loi commune de l'univers. Elle est ce qu'impose la situation particulière de l'individu, et le rapport entre ce qui est conforme à la nature et contraire à la nature. C'est la nature individuelle (dans

Nous pouvons reformuler la distinction entre καθήκοντα ἄνευ περιστάσεως et περιστατικά par rapport à la doctrine de l'appropriation, afin d'en voir, dans le cas des êtres humains, le lien avec le domaine des ἀδιάφορα. Dans le cas des animaux, puisque la notion d'ἀδιάφορον n'a de sens que pour l'être humain, nous parlerons plutôt d'appropriation en termes d'impulsion dirigée sur ce qui est selon la nature de l'agent et de repulsions dirigée sur ce qui est contraire. Un καθήκον ἄνευ περιστάσεως, en tant qu'activité visant le bon état de l'agent, résulte de son impulsion première. Donc, il est un ἐνέργημα οἰκεῖον, une activité par laquelle l'agent s'approprie soi-même. Par contre, un καθήκον περιστατικόν est une activité qui, tout en visant le bon état de l'agent, l'atteint indirectement, par le moyen d'une activité que, en dehors d'une situation d'urgence, l'agent n'a pas une impulsion naturelle à accomplir, parce que, par elle, il renonce à quelque chose qu'il tient pour son propre. Selon le lexique de l'οἰκείωσις, nous pouvons qualifier les καθήκοντα περιστατικά d'activités ἀλλότρια, qui rendent l'agent aliéné de lui-même, ainsi qu'οἰκεῖα, dans la mesure où l'issue de cet éloignement est, au moins dans l'espoir de l'agent, sa survie.

Cicéron, dans le premier livre du *De officiis*, et le personnage de Diadumène, interlocuteur principal de *Sur les notions communes contre les stoïciens* de Plutarque, confirment cette hypothèse herméneutique. Cicéron, qui dans le *De officiis* suit le plan d'un écrit de Panétius, expose la doctrine de l'appropriation, après avoir défini la notion d'*officium*, en soutenant que « la nature a accordé à toute espèce animale de défendre soi-même, sa vie et son corps, de repousser ce qui lui semble capable de lui nuire et d'acquérir et se procurer tout ce qui lui est nécessaire pour vivre, tel que la nourriture, un abri et les autres choses du même genre » (I 4.11)⁵⁸⁴. Bien que, comme nous le verrons, la position de Panétius à l'égard du καθήκον ne coïncide pas avec celle propre de la source (probablement chrysippéenne ou post-chrysippéenne) de Diogène Laërce, d'Arius Didyme et même du *De finibus*, plusieurs chercheurs s'accordent à reconnaître que cette présentation de l'οἰκείωσις adhère à celle de ces textes⁵⁸⁵. Les exemples de Cicéron dans le passage traduit, la nourriture, l'abri, les choses pareilles et celles qui leur sont contraires, semblent bien renvoyer, dans le cas des êtres humains, à la distinction entre indifférents selon et contraires à la nature. Plus clairement, Diadumène affirme (*Comm. not.*

laquelle il faut faire entrer l'état de santé et quelques circonstances extérieures) qui devient importante pour déterminer ce qui convient ».

⁵⁸⁴ *Principio generi animantium omni est a natura tributum, ut se, vitam corpusque tueatur, declinet ea, quae nocitura videantur, omniaque, quae sint ad vivendum necessaria anquirat et paret, ut pastum, ut latibula, ut alia generis eiusdem.*

⁵⁸⁵ Cf. Alesse 1994, 129-137 (cf. en particulier les études mentionnées à p. 129 n. 210) ; Vimercati 2004a, 118-125 (cf. en particulier les études mentionnées à p. 265 n. 4) ; Dyck 1996, 86. Bien que Dyck ne s'exprime pas au sujet du rapport entre l'appropriation animale théorisée par Panétius et celle présentée dans les autres sources, le rapprochement qu'il propose entre les lignes du *De officiis* que nous venons de traduire, la présentation de l'appropriation par Caton dans le *De finibus*, D. L., VII.85 et les *Éléments d'éthique* de Hiéroclès indiquent que Dyck voit une correspondance doctrinale entre ces textes. Pour une tentative plus générale de montrer la plausibilité que Panétius ne se soit pas éloigné des doctrines stoïciennes cf. Tieleman 2007.

4.1060b-5-1060e) que les stoïciens – mais sa polémique porte surtout contre Chrysippe –, tout en considérant ἀδιάφορα la *santé* (ὕγεια), la bonne constitution physique, la beauté, la vigueur et les choses contraires, c’est-à-dire les *mutilations* (πηρώσεις), les souffrances, les éléments de laideur et les maladies, affirment que « [...] la nature nous rend aliénés de certaines parmi ces choses et nous approprie certaines d’autres [...] »⁵⁸⁶, ce qui dans la perspective de Diadumène est illogique. Or, dans ce contexte les deux classes d’ἀδιάφορα ne sont pas explicitement distinguées en κατά et παρά φύσιν. Cependant, le lien entre santé, mutilation et appropriation que nous lisons dans ces textes confirme que l’explication des καθήκοντα ἄνευ περιστάσεως/περιστατικά en termes d’appropriation est plausible ; cette idée est confirmée aussi par le fait que certains éléments mentionnés par Diadumène soient classés comme des προηγμένα ou ἀποπροηγμένα par Caton, par Arius et par Diogène⁵⁸⁷. Les καθήκοντα ἄνευ περιστάσεως sont donc des activités appropriatives directes, résultant d’une sélection d’un ou plusieurs indifférents selon la nature, alors que les καθήκοντα περιστατικά sont des activités appropriatives indirectes, résultant d’un refus d’un ou plusieurs indifférents selon la nature ou d’une sélection d’un ou plusieurs indifférents contraires, tout en visant l’appropriation de l’agent à lui-même dans une situation où il ne peut pas atteindre ce but que par ce moyen.

Le témoignage de Cicéron et d’Arius, mais aussi celui de Plutarque, indiquent, dans un cadre théorique et illustratif, que la conclusion que nous venons d’atteindre vaut pour tout μέσον καθήκον, c’est-à-dire pour toute activité humaine qui répond à la définition de καθήκον sans référence à la disposition de l’agent : les paramètres d’après lesquels on reconnaît qu’une activité humaine est καθήκον sont certains indifférents avec lesquels l’agent est en rapport, distingués selon leur conformité ou contrariété à sa nature. Quoi qu’il en soit, au moins deux éléments permettaient déjà de le deviner et même d’étendre cette conclusion à la catégorie plus large des καθήκοντα animaux : (i) les καθήκοντα ἄνευ περιστάσεως, interprétés comme des activités qui répondent par eux-mêmes à la définition de καθήκον, ont un rapport étroit avec les indifférents κατά φύσιν ; en plus, (ii) cette définition, lue à la lumière de l’extension du καθήκον aux animaux irrationnels, contient une référence à la doctrine de l’οἰκειώσις, qui devient explicite dans l’étymologie zénonienne de καθήκον. Ainsi, nous comprenons que les καθήκοντα sont des activités qui consistent à poursuivre quelque chose qui contribue au bien-être de l’agent⁵⁸⁸. Soit dit en passant, c’est ce rapport entre les καθήκοντα et les ἀδιάφορα qui fait des premiers une forme de χρήσις τῶν ἀδιαφόρων, comme les interprète Bénatouïl, et donc permet, dans un cadre parénétiq ue, de discuter des καθήκοντα en termes de χρῆσθαι τι, comme nous le verrons diffusément dans la seconde partie de notre thèse.

⁵⁸⁶ [...] Πρὸς ἃ μὲν ἀλλοτριῶν πρὸς ἃ δ’ οἰκειῶν ἡμᾶς τὴν φύσιν [...].

⁵⁸⁷ Cic., *Fin.* 15.51, 17.56 ; Ar. *Did.*, § 7b.81, 4-5 ; D. L., VII.106.

⁵⁸⁸ Celle-ci est une conclusion à laquelle parviennent plusieurs chercheurs : cf. Barney 2003, 332 ; Bénatouïl 2006, 270-278 ; Visnjic 2021, 46

1.3.4.2 Le mesurage (παραμετρέω, *metior*) des μέσα καθήκοντα par certains indifférents : une technique de découverte du convenable (εὑρεσις τοῦ καθήκοντος, *inventio officii*)

Penchons-nous à présent sur le témoignage didymien, plutôt conceptuel, en montrant ensuite que les discussions de Cicéron et Plutarque permettent d'expliquer certains enjeux théoriques qu'Arius ne présente pas de façon satisfaisante. Ils réalisent cela en appliquant à l'éthique pratique la doctrine rapportée par Arius⁵⁸⁹.

Selon ce dernier, les stoïciens concevaient le domaine du καθήκον comme conséquent (ἀκόλουθος) à celui des προηγμένα, ce qui est vraisemblablement à expliquer par l'affirmation d'Arius que les indifférents, différenciés selon le critère de la conformité à la nature, constituent les points de repère pour déterminer si une activité est un μέσον καθήκον.

Ce texte d'Arius est très problématique pour des raisons d'ordre textuel ainsi que conceptuel. La traduction que nous en proposons en annexe, « le convenable intermédiaire est mesuré par certains indifférents, sélectionnés selon ou contre la nature, qui apportent un cours tellement paisible [*scil.* dans la vie] que, si on ne les prenait pas ou ne les jetait pas ailleurs, hors de toute circonstance critique, on ne pourrait pas être heureux », se base sur cette version du texte grec : « Παραμετρεῖσθαι δὲ τὸ μέσον καθήκον ἀδιαφόροις τισί, ἐκλεγόμενοις δὲ παρὰ φύσιν καὶ κατὰ φύσιν, τοιαύτην δ'εὐροίαν προσφερομένοις, ὅστ'εἰ μὴ λαμβάνοιμεν αὐτὰ ἢ διωθοίμεθα ἀπεριστάτως, μὴ ἂν εὐδαιμονεῖν » (§ 8a.86, 12-16). Parmi les nombreux mots desquels les manuscrits offrent des variantes, ou sur lesquels les philologues ont proposé des conjectures différentes⁵⁹⁰, celui qui a suscité le débat le plus significatif est le mot qui précède προσφερομένοις. La conjecture εὐροίαν, proposée par Otto Hense, nous semble la plus plausible, étant donné que les autres conjectures et variantes manuscrites ne sont pas des termes techniques stoïciennes. En revanche, εὐροία, associée au génitif βίου, est attestée

⁵⁸⁹ Nous empruntons notre notion d'éthique pratique à la *applied* ou *practical ethics* telle qu'elle est généralement conçue dans la communauté scientifique, c'est-à-dire comme l'analyse de différents types de situations de vie problématiques par le moyen de concepts et de théorèmes relevant de l'éthique théorique. Nous pouvons voir cette opération aussi comme une manière de modéliser la réalité selon les paramètres, descriptives ou normatives, d'une théorie éthique. À ce propos cf. par exemple les ouvrages fondamentaux de Singer 1980, 1-15 ; 1986, 1-7. En raison de la nature systémique de la pensée des stoïciens, parler d'éthique pratique à leur propos, en référence exclusive à l'éthique théorique n'a pas de sens : nous dirons plutôt que les points de repère théoriques de l'éthique pratique stoïcienne sont les notions et les théorèmes relevant de la spéculation stoïcienne en général.

⁵⁹⁰ À ce sujet cf. l'apparat critique de Wachsmuth, Hense 1884-1912, vol. II, 86.

comme expression du σκοπός humain⁵⁹¹, c'est-à-dire l'objet visé par celui qui atteint τέλος⁵⁹². Puisque le σκοπός humain, décrit comme « cours paisible de la vie », était appelé εὐδαιμονία par les stoïciens, d'où la dénomination du τέλος par εὐδαιμονεῖν, l'occurrence de ce dernier mot dans le contexte que nous sommes en train de commenter rend vraisemblable la conjecture de Hense.

Même en acceptant cette leçon du texte grec, le sens du témoignage d'Arius demeure partiellement obscur. En précisant que les καθήκοντα en question sont les μέσα καθήκοντα, les stoïciens voulaient certainement exclure que le caractère convenable propre aux τέλεια καθήκοντα soit 'mesuré' par des indifférents⁵⁹³. Ajouté à cela, étant donné l'importance accordée ici aux indifférents κατά et παρὰ φύσιν (signalée par l'adjectif τοιαύτη) et la référence d'Arius à la conséquence entre le champ des καθήκοντα et le discours sur les προηγμένα, l'adjectif τινα, attribué aux ἀδιάφορα κατά et παρὰ φύσιν, signifie probablement que les indifférents à prendre en compte pour 'mesurer' un μέσον soient les προηγμένα et les ἀποπροηγμένα. D'autres témoignages rendent également vraisemblable qu'Arius emploie λαμβάνω comme synonyme de ἐκλέγω⁵⁹⁴ et de διωθέω pour indiquer l'acte correspondant à l'ἀπεκλογή⁵⁹⁵. Enfin, en raison du contexte il faut supposer que l'adverbe ἀπεριστάτως renvoie à la notion de περίστασις. Donc, Arius semble dire que, en dehors de toute situation où l'être humain croit être en danger, il lui faut consentir à sa sélection dirigée vers un préféré et sa répulsion dirigée vers un rejeté.

Cependant, ce témoignage soulève au moins trois questions : en quoi la παραμέτρησις consiste-t-elle concrètement ? Les προηγμένα et les ἀποπροηγμένα par lesquels se mesurent les καθήκοντα, sont-ils tous les προηγμένα et les ἀποπροηγμένα existants ou seulement certains d'entre eux ? Et, finalement, quel est le lien conceptuel entre ces ἀδιάφορα et le τέλος ?

⁵⁹¹ Cf. Ar. Did., § 6e.77, 21 ; D. L., VII.88. Comme remarqué par Bergamo 2021, cette notion de l'éthique stoïcienne a été très peu étudiée : cf. les courtes remarques dans Pohlenz 1959 (tr. it. 1967), vol. I, 234-235 ; Sandbach 1989, 59. Bergamo suggère que la description du bonheur en termes de « cours paisible » puisse avoir été influencée par la conceptualisation d'Héraclite de l'âme comme exhalation (ἀναθυμίασις), par analogie au flux d'une rivière (DK 22 B12 ; cf. aussi DK 22 A6, 15, B 36, 49a, 91), conceptualisation partagée par les stoïciens, qui définissaient l'âme comme πνεῦμα (cf. Gal., PHP III 1.10 ; Euseb., *Praep evang.* XV 20.2-3 ; Ps.-Plut., *Plac.* IV 21.903a-c). Nous remercions M. Gabriele Bianchi pour les informations supplémentaires qu'il nous a fournies au sujet de cet enjeu de la psychologie d'Héraclite. Cependant, nous pourrions aussi penser que dans ce cas les stoïciens fussent influencés davantage par la tradition hippocratique, qui paraît être au fondement de la physiologique stoïcienne de l'âme : à ce propos cf. Tieleman 2003, 194-196, qui fait notamment référence à *Anon. Lond.* I, 13-21.

⁵⁹² Cf. Ar. Did., §§ 6c.77, 1-5, 6e.77, 21-27. Malgré tout, dans les lignes précédentes, Arius rapporte que les stoïciens ne respectaient pas toujours la distinction entre τέλος et σκοπός (§ 6b.76, 19-21). Au sujet de cette distinction cf. Alpers-Gölz 1976 ; Inwood 1986 ; Klein 2014.

⁵⁹³ Bien sûr, τὸ φρονίμως περιπατεῖν est un καθήκον aussi dans la mesure où l'acte de se promener, en tant que καθήκον οὐκ αἰεὶ καθήκει, est utile pour accomplir un καθήκον ; mais il est un τέλειον καθήκον seulement s'il est un acte accompli avec la vertu de la φρόνησις.

⁵⁹⁴ Cf. l'usage de λαμβάνω et λήψις chez Ar. Did., § 5o.75, 1-6, 7e.82, 21-83, 9 ; Plut., *Stoic. rep.* 23.1046e-f, *Comm. not.* 26.1071a. À ce sujet cf. Inwood 1985a, 315-316 n. 73.

⁵⁹⁵ Cf. l'usage de διωθέω chez D. L., VII.85.

Au sujet des indifférents par lesquels se mesurent les καθήκοντα, la plupart des spécialistes s'accordent à dire qu'ils sont ce qui fait l'objet de la sélection ou du refus réalisés par un καθήκον⁵⁹⁶. Mais on soutient aussi, alternativement, que les indifférents en question constituent l'environnement de l'agent⁵⁹⁷, ou bien qu'ils soient tout ce que l'agent obtient en accomplissant un καθήκον⁵⁹⁸.

Quant au rapport entre indifférents et le fait d'être heureux, en s'appuyant premièrement sur Plut., *Comm. not.* 23.1069e, plusieurs interprètes argumentent que les indifférents, différenciés en κατά et παρὰ φύσιν, fournissent le contenu matériel de toute action vertueuse, d'où la nécessité de les sélectionner ou refuser d'une manière déterminée pour atteindre le τέλος⁵⁹⁹. Certains savants défendent aussi la thèse que, pour survivre, il faut traiter les indifférents d'une façon déterminée, et donc la sélection des indifférents conformes à la nature de l'agent et le refus des indifférents contraires constituent la condition matérielle incontournable pour atteindre le τέλος⁶⁰⁰. Selon une lecture plus complexe, le lien entre indifférents et τέλος passe par la notion de 'raison épistémique' ou 'valeur sémiotique'⁶⁰¹ : la valeur d'un ἀδιάφορον consisterait dans le fait qu'il indique quelle activité il faut accomplir, si l'on veut adhérer à l'ordre cosmique. Autrement dit, les ἀδιάφορα qui stimulent une impulsion ou une répulsion diffèreraient au sens où ils donneraient aux êtres humains une ou plusieurs raisons de croire ou non que la nature universelle ait établi que certains événements auront lieu dans l'avenir ; pour cette raison, il faut qu'on agisse ou n'agisse pas en favorisant l'arrivée de ces événements.

Afin de prendre une position au sein de ce débat critique, il convient de lire ce qu'Arius ailleurs, mais aussi Cicéron et Plutarque écrivent à ce propos, en illustrant le rapport de 'commensuration' entre καθήκοντα et ἀδιάφορα par l'exemple du suicide raisonnable. Diogène mentionne également la position des stoïciens avec de brèves remarques laissant voir un possible lien théorique entre la question du mesurage des καθήκοντα par les ἀδιάφορα et la distinction entre καθήκοντα ἄνευ περιστάσεως et περιστατικά. La thèse du mesurage des καθήκοντα par les indifférents, appliquée à l'évaluation de l'opportunité du suicide, fait émerger la règle suivante : il faut évaluer cela en *prenant en compte* les indifférents dont on participe ou va participer bientôt. Cela semble impliquer, plus en

⁵⁹⁶ Cf. Ogereau 1885, 196-207 ; Bonhöffer 1894, 223-224 ; Wiersma 1937 ; Kidd 1955 ; Pohlenz 1959 (tr. it. 1967), vol. I, 245-248 ; Tsekourakis 1974, 8 ; Barney 2003 ; Sellars 2006, 121 ; Bénatouïl 2014, 1027-1028. Dyroff 1897, 136 suppose que le témoignage d'Arius ici ressent de la pensée de Posidonius.

⁵⁹⁷ Cf. Brennan 2014 ; Klein 2015.

⁵⁹⁸ Cf. S. White 2010, 117-123.

⁵⁹⁹ Cf. Ravaisson 1857, 47-52 ; Ogereau 1885, 196-207. Wiersma 1937 et Reesor 1951, 103-105 font remonter cette doctrine à Chrysippe, tandis que Kidd 1955 plutôt à Diogène de Babylone. Nous prendrons position à ce propos par la suite : voir *infra* première partie, chapitre 4 § 4.2.

⁶⁰⁰ Cf. Pohlenz 1959 (tr. it. 1967), vol. I, 245-248 ; Bénatouïl 2014, 1027-1028. Reesor 1951, 103-105 fait remonter cette doctrine à Zénon.

⁶⁰¹ Le premier syntagme traduit l'anglais *epistemic reasons*, que nous lisons chez Klein 2015, alors que le second traduit l'anglais *semiotic value*, dont Brennan 2014 fait usage. Lorenz 2020, 162-168 accepte aussi cette interprétation des ἀδιάφορα κατά φύσιν.

général, qu'il faut examiner la circonstance où l'on se trouve et comprendre si elle est si critique qu'on ne peut accomplir un ou plusieurs de ses καθήκοντα que par le suicide⁶⁰².

Caton rappelle au personnage de Cicéron que, « puisqu'il est hors de doute que, parmi les choses qu'on appelle intermédiaires, il y a quelque chose qu'il faut prendre et quelque chose d'autre qu'il faut rejeter, tout ce qui consiste dans cela ou dont on parle en ces termes est embrassé complètement par le convenable » (§ 18.59)⁶⁰³. Ici, Caton semble résumer la thèse selon laquelle les activités qui, hors de toute situation critique, réalisent l'impulsion sélective d'une chose *secundum naturam* ou la répulsion d'une chose *contra naturam* sont des *officia*, et il en tire deux conséquences. D'une part, puisque la sélection des indifférents *secundum naturam* découle de l'amour de soi, impulsion première de tous les animaux, tout animal a ces sélections. Comme on s'approprie soi-même en consentant à ces mouvements psychiques, tout animal est naturellement stimulé à accomplir les *officia* qui réalisent ces mouvements. Voilà pourquoi les *officia* humains sont *communia*. D'autre part, ce lien entre indifférents et *officia* détermine que même toute *cogitatio* d'un être humain est en rapport avec des indifférents. Puisque, peu après, Caton décrit ce rapport avec le verbe *metior*, nous comprenons qu'il est en train d'exprimer la même thèse qu'Arius : les μέσα καθήκοντα, et avant cela, les pensées à leur égard, que nous pouvons interpréter comme les processus délibératifs⁶⁰⁴, sont mesurés ou rattachés à certains indifférents, conformes ou contraires à la nature de l'agent.

Voici le témoignage d'Arius sur le suicide raisonnable, dont le contexte est celui des portraits du sage et de l'insensé :

[Les stoïciens] disent que parfois même la sortie de la vie <devient> appropriée pour les sages de plusieurs manières, <tandis> que le [choix] de rester en vie [le devient] pour les insensés et pour ceux qui n'ont pas la perspective de devenir sages : [ils expliquent] qu'en effet ni la vertu ne retient en vie, ni

⁶⁰² La position des stoïciens sur le suicide est très étudiée dans la littérature critique : cf. Ravaisson 1857, 84-86 ; Zeller 1856-1868, 284-288 ; Bonhöffer 1894, 33 n. 46 ; Pohlenz 1959 (tr. it. 1967), vol. I, 315 ; Rist 1969, 233-255 ; Sandbach 1989, 48-52 ; *LS*, vol. I, 428-429. Les contributions spécifiques à ce sujet incluent Benz 1929, 48 ss. ; Wyllie 1973, 15-25 ; Seidler 1983, 430-438 ; Griffin 1986a ; 1986b ; James 1999. Cf. aussi Cooper 1989, 24-29. Tandis que ces dernières contributions – à l'exception de celle de Cooper, qui présente l'arrière-plan théorique de la doctrine stoïcienne du suicide et l'encadre dans le contexte philosophique et culturel des stoïciens – offrent surtout un aperçu de la doctrine stoïcienne au sein de la réflexion sur le suicide dans l'histoire de la philosophie (Wyllie, Seidler, James) ou bien la mettent en rapport avec le rôle du suicide dans la culture classique (Griffin), les études plus génériques encadrent la position des stoïciens à l'égard du suicide dans leur éthique. L'interprétation de la doctrine stoïcienne du suicide que nous fournissons ici fait écho notamment à celle de Ravaisson, de Sandbach et de Klein.

⁶⁰³ *Quoniamque non dubium est quin in iis, quae media dicimus, sit aliud sumendum, aliud reiciendum, quicquid ita fit aut dicitur, omne officio continetur.*

⁶⁰⁴ Nous montrerons par la suite que les textes mêmes de Cicéron et Plutarque suggèrent cette interprétation.

sur ce point, en disant que « opportunément, dit Chrysippe, il faut mesurer la vie non pas par les biens et les maux, mais par les choses selon et contraires à la nature »⁶¹². Il commente aussi qu'il est contraire à la notion commune qu'il puisse καθήκειν de se suicider à un individu qui participe de tous les biens, le sage, alors que cela ne καθήκει pas à celui qui est dans la condition opposée, sauf si lui arrivent quelques ἀδιάφορα παρὰ φύσιν. En effet, si des choses telles que la santé et l'intégrité physique sont indifférentes, pourquoi faut-il faire des raisonnements (λογισμοί) à leur sujet et, pour ainsi dire, les apprécier comme des choses placées sur les plateaux d'une balance (§ 11.1063c-e) ? Finalement, Diadumène conclut sa critique en répétant qu'il est contraire au sens commun que les choses selon la nature ne soient ni des biens ni des maux, mais, si on ne les obtient pas, la vie n'est pas digne (ἀξιόω) d'être vécue, et il convient plutôt de s'égorger ou se laisser mourir de faim (§ 22.1069d), car vivre sans les obtenir est insupportable (§ 24.1070b).

Diogène, enfin, rapporte que les stoïciens « disent que le sage se fera sortir de la vie de manière raisonnable au profit de sa patrie et de ses amis, ou bien s'il tombe en proie à une souffrance beaucoup forte, à des mutilations ou à des maladies incurables » (§ 130)⁶¹³.

Une lecture comparée de ces textes sur le suicide raisonnable permet de reconstruire ainsi la doctrine stoïcienne du mesurage des καθήκοντα par les ἀδιάφορα : quand un être humain se demande s'il lui est convenable de vivre ou de mourir, il doit considérer si la valeur des indifférents conformes à sa nature dont il profite dépasse le manque de valeur des indifférents contraires à sa nature qu'il a déjà ou qu'il va avoir bientôt. Le cas échéant, il lui est convenable de demeurer en vie, tandis que dans le cas contraire il lui est convenable de se tuer. En d'autres termes, il lui faut considérer si l'ensemble des indifférents conformes et contraires à sa nature qui ont un quelque lien avec lui constituent une situation où il ne peut accomplir ses καθήκοντα qu'en se donnant la mort. Notre idée, que nous allons argumenter maintenant, est que, *mutatis mutandis*, les stoïciens étendaient ce modèle de raisonnement à toutes les autres questions pratiques liées à l'accomplissement d'un καθήκον.

Caton, après avoir dit que chaque pensée de l'être humain, notamment au sujet des *officia*, est en rapport avec les indifférents, soutient que cela vaut aussi pour la pensée concernant *excessum e vita et in vita mansionem* : « Chez celui en qui il y a davantage de choses qui sont selon la nature, le convenable est de demeurer en vie, tandis que chez celui en qui il y a ou il semble qu'il y aura davantage de choses contraires, le convenable est de sortir de la vie » (§ 18.60)⁶¹⁴. Caton argumente cela par deux raisonnements : d'une part, il indique la conduite du sage comme modèle pratique et,

⁶¹² Εἰκότως δέ [...] οὐ γὰρ ἀγαθοῖς καὶ κακοῖς δεῖ παραμετρεῖσθαι τὸν βίον ἀλλὰ τοῖς κατὰ φύσιν καὶ παρὰ φύσιν.

⁶¹³ Εὐλόγως τέ φασιν ἐξάξειν ἑαυτὸν τοῦ βίου τὸν σοφὸν καὶ ὑπὲρ πατρίδος καὶ ὑπὲρ φίλων, κἂν ἐν σκληροτέρᾳ γένηται ἀλγηδόνι ἢ πηρώσειν ἢ νόσοις ἀνιάτοις.

⁶¹⁴ *In quo enim plura sunt quae secundum naturam sunt, huius officium est in vita manere : in quo autem aut sunt plura contraria aut fore videntur, huius officium est de vita excedere.*

d'autre part, il réfute l'idée que le paramètre du choix entre rester en vie ou se donner la mort soit le fait d'être vertueux ou d'être vicieux.

Comme nous le verrons mieux par la suite⁶¹⁵, selon plusieurs stoïciens, l'appropriation des indifférents *secundum naturam* constitue une phase du développement de l'être humain. Mais cela n'implique pas qu'il cesse d'avoir des impulsions naturelles pour les choses de ce genre. En conséquence, la sélection ou le refus de certains indifférents continuent à être naturels pour les êtres humains adultes, y compris le sage, qui évidemment éprouve ces impulsions et répulsions et les exprime par des actes vertueux. En ce sens, certains indifférents deviennent *subiecta quasi materia sapientiae*. Caton en conclut, en adoptant un ton protreptique, que le sage, en tant qu'idéal humain, doit être imité par les autres êtres humains aussi pour ce qui concerne le fait qu'il *metitur omnem rationem manendi in vita et migrandi* par les indifférents qu'il possède. D'ailleurs, Caton s'engage à montrer que, logiquement, ni la possession de la vertu ne comporte la nécessité de rester en vie, ni la possession du vice n'implique la nécessité de se 'transférer'. D'une part, selon une conceptualisation du τέλος cohérente avec celle de Chrysippe⁶¹⁶, la vie vertueuse est constituée d'actions accomplies *opportune*, adverbe qui renvoie au grec εὐκαιρία : selon le témoignage d'Arius, le sage est qualifié d'εὐκαιρος (§ 11m.108, 10), et, par extension, ses actions sont εὐκαιρήματα (§ 11e.97, 8), ce qui signifie vraisemblablement que le sage accomplit toute action au meilleur moment. Donc, Caton semble vouloir dire qu'il peut y avoir une circonstance qui soit le καιρός pour se tuer : la vertu, incluant l'εὐκαιρία, consiste justement à reconnaître l'instant approprié d'une action, et, donc, si le moment du suicide arrive, le sage comprend qu'il est καθήκον de se donner la mort. D'autre part, étant donné que le vicieux, en tant que tel, est entièrement qualifié par sa disposition erronée, il n'y a pas de lien logique entre le fait d'être un individu vicieux et le fait d'avoir pour convenable de vivre ou de mourir.

Quoi qu'il en soit, l'image du mesurage et celle du calcul désignent clairement le processus délibératif et elles ne semblent pas aléatoires en référence à l'*officium*. En effet, dans ces mêmes lignes Caton définit l'*officium* comme une activité dont on peut *rationem reddere*, ce que l'on peut dire également de l'activité professionnelle du comptable (*ratiocinator*) : celui-ci évalue la situation financière du patrimoine qu'il a géré en ajoutant les entrées et en soustrayant les sorties, c'est-à-dire en le combinant⁶¹⁷. Ainsi, par ces analogies, Caton semble vouloir exprimer l'essence même de l'*officium* : il est une activité dont on peut rendre compte de façon raisonnable, une fois accomplie,

⁶¹⁵ Voir *infra* première partie, chapitre 4 §§ 4.1-2.

⁶¹⁶ Voir *infra* première partie, chapitre 4 § 4.2.2.

⁶¹⁷ Nous reviendrons sur l'image du *ratiocinator* en considérant l'*inventio officii* que nous dégageons du *De officiis*.

parce qu'elle peut être exécutée⁶¹⁸ d'après une 'prise en compte', au sens littéral de 'calcul', de tous les éléments qui rendent cette activité un *officium*.

Le témoignage de Plutarque, quant à lui, se laisse interpréter en partie de la même façon que celui de Cicéron. Il atteste que, selon Chrysippe, il ne faut pas παραμετρῆν par sa disposition vertueuse ou vicieuse s'il καθήκει, pour une personne, μένειν ἐν τῷ ζῆν ou δεῖ ἐξάγειν, mais plutôt il faut mesurer cela par certains ἀδιάφορα, tels que sa santé ou maladie, sa beauté ou laideur, son intégrité ou son invalidité physique. Les stoïciens pourraient avoir décrit ce mesurage comme le placement des indifférents, distingués en κατά et παρὰ φύσιν, sur les plateaux d'une balance⁶¹⁹. À ce propos, par deux fois (*Stoic. rep.* 18.1042e, *Comm. not.* 11.1063e), Plutarque mentionne aussi des λογισμοί concernant les actions, qui vraisemblablement indiquent le processus délibératif. Il s'ensuit parfois l'urgence pour le sage de se tuer, par exemple en s'égorgeant ou en se laissant mourir de faim (*Comm. not.* § 22.1069d), et pour l'insensé de vivre, dans le cas où, tout en étant sage, on ne profite pas de certains indifférents conformes à sa nature, ou bien, tout en étant insensé, on se trouve dans la condition opposée. Ces discours se laissent lire de la même façon que celui de Caton et en plus suggèrent à quoi ce dernier pourrait être en train de penser en disant que les *officia* sont *metienda* par certaines choses *secundum* et *contra naturam*. Peut-être, il signifie qu'il faut évaluer si un individu est sain ou malade, intègre ou invalide, pour comprendre s'il lui convient de vivre ou mourir⁶²⁰.

Les témoignages d'Arius Didyme et de Diogène Laërce confirment notre interprétation de la doctrine stoïcienne du suicide raisonnable et suggèrent d'intégrer la méthode du mesurage des καθήκοντα avec le paramètre de la περίστασις.

Le texte de Diogène suggère que la doctrine du mesurage s'insère dans un cadre spéculatif plus ample concernant la conduite du sage, car il précise que les ἀδιάφορα κατά et παρὰ φύσιν auxquels les stoïciens pensent, quand ils disent qu'il faut mesurer la convenance du suicide par eux, sont l'état de santé ou de maladie de l'agent, sa condition d'intégrité ou de mutilation physique. De plus, il montre qu'il y a d'autres éléments à prendre en compte pour juger le caractère convenable de cette activité, à savoir la condition sociale où l'on se trouve. Finalement, il souligne que le sage est le modèle de délibération correcte au sujet du choix entre la vie et le mort.

Plus en détail, l'adverbe εὐλόγως, dans le témoignage de Diogène, renvoie probablement à l'εὐλογος ἀπολογισμός du καθήκον et, par conséquent, signifie qu'il y a deux types de raisons pour

⁶¹⁸ Les stoïciens ne pensaient certainement pas que tous les *officia* s'effectuent après une délibération : sans doute, dans leur perspective, les animaux ne font pas de *rationes*, et, chez Arius, les êtres humains insensés se caractérisent par leur empressement à agir (προπίπτειν, 11m.112, 5-8), ce qui semble impliquer l'absence de délibération.

⁶¹⁹ Plutarque tire, probablement, l'analogie de la balance d'une source stoïcienne, car Cicéron aussi dans *Fin.* III 6.20 décrit la notion de valeur par analogie avec le poids d'un objet.

⁶²⁰ Nous n'allons pas considérer ici les éléments problématiques du témoignage de Plutarque à ce sujet (cf. notamment *Stoic. rep.* 14.1039e-f), qui sont compréhensibles à la lumière de l'attitude polémique de l'auteur.

lesquelles le sage se donnera la mort, en accomplissant un καθήκον : il le fera au profit de sa patrie et de ses amis ou à la suite d'une souffrance particulièrement forte (σκληρότερα), de plusieurs mutilations (πηρώσεις) ou de plusieurs maladies (νόσοι) incurables (άνίατος).

Le second genre de raisons est clairement celui auquel Chrysippe, cité par Plutarque, Cicéron et Arius pensent en écrivant que le καθήκον se mesure à certains indifférents conformes et contraires à la nature que l'agent possède, étant donné la correspondance théorique de leurs témoignages et les exemples fournis par Plutarque. D'après Diogène, les stoïciens pensaient que le suicide convient pour quelqu'un qui est affecté par des indifférents contraires à la nature humaine tels qu'une souffrance aiguë ou plusieurs maladies chroniques, ou bien par plusieurs formes permanentes d'invalidité. De plus, son texte nous fait apercevoir qu'ici il était question d'une condition physiquement difficile à soutenir et préliminaire à la mort, contrairement à ce que Plutarque essaie de faire croire à ce sujet.

L'autre motivation raisonnable du suicide indiquée par Diogène est le profit « de la patrie et des amis ». Après l'adverbe εὐλόγως, la patrie et les amis constituent le second élément commun entre ce contexte de Diogène et celui où il présente la notion de καθήκον (§§ 107-108). Cette remarque pousse à supposer que les stoïciens concevaient l'acte d'agir au profit de sa patrie et de ses amis comme une expression générique de toute activité qui convient spécifiquement à l'être humain, telle que πατρίδα τιμᾶν ou συμπεριφέρεσθαι φίλοις. Mais évidemment, se faire mourir de manière raisonnable pour sa patrie et ses amis n'est pas n'importe quel acte au profit de ceux-ci : ce n'est pas une façon comme une autre d'honorer et respecter sa patrie ou d'être là pour ses amis et de s'entendre avec eux. Ces activités ne semblent pas convenables dans toute circonstance.

Viennent le confirmer les *exempla*, présentés plus favorablement dans les sources stoïciennes, de quelques individus qui se disposèrent à mourir pour leur patrie ou pour leurs amis : c'est le cas de Marcus Atilius Regulus et du Pythagoricien Damon. La source la plus informative à propos du rôle de ces deux cas dans l'éthique stoïcienne est, certes, Cic., *Off.* III⁶²¹, mais l'histoire de Regulus revient plusieurs fois comme modèle positif aussi chez Sénèque⁶²². Ces deux *exempla* suggèrent que les stoïciens, en justifiant le suicide raisonnable par le syntagme « ὑπὲρ πατρίδος καὶ ὑπὲρ φίλων », pensaient à des activités convenables dans des circonstances critiques, où un individu ne peut pas faire l'intérêt de sa patrie ou de ses amis qu'en donnant sa disponibilité à mourir. En termes techniques, il s'agit de καθήκοντα περιστατικά spécifiquement humains : pour un être humain, en tant qu'être rationnel, s'appropriier soi-même implique des impulsions visant le respect de ses

⁶²¹ Cf. §§ 26.99-32.115 pour l'histoire de Regulus et § 10.45 pour celle de Pythias et Damon.

⁶²² *Ben.* V 3.2, *Ep.* 67.7,12, 71.17, 98.12, *Helv.* 12.5-7, *Prov.* 3.4,9-11, *Tranq.* 16.4. À la différence de Cicéron, Sénèque loue Regulus pour sa vertu, sans remarquer qu'il agit au profit de Rome. Néanmoins, puisque les stoïciens attribuaient une nature sociale à l'être humain, cette divergence dans la présentation de Regulus semble relever seulement du fait que Cicéron et Sénèque narrent son histoire dans deux perspectives différentes.

relations sociales et le fait d'être un bon citoyen. Dans cette perspective, se garder en vie n'apparaît pas comme une activité par laquelle l'être humain adulte s'approprie soi-même, contrairement à faire l'intérêt de sa patrie ou aider un ami en danger. Un être humain qui a compris sa nature politique est prêt à renoncer à sa vie pour sauver sa dimension sociale, parce qu'il garde sa survie comme moins οικεῖος que son être-politique. Regulus rentra à Carthage après son allocution au sénat parce qu'il ne voulait pas briser son serment, ce qui aurait donné l'impression honteuse que les Romains étaient un peuple de parjures. D'autre part, nous pouvons supposer que Damon se soit offert comme garant du retour de Pythias à Syracuse parce qu'il n'avait pas d'autre moyen pour prouver sa loyauté à son ami.

Le paradigme de la délibération correcte au sujet du choix entre demeurer en vie et se tuer ou se faire tuer est le sage, qui d'ailleurs est le paradigme de toute conduite. Néanmoins, le suicide raisonnable n'est pas son privilège⁶²³. Bien entendu, pour reconnaître que, dans certaines situations critiques, il est convenable de renoncer à sa vie, ou de prendre le risque de mourir prématurément, au profit de sa patrie ou de ses amis, si l'on ne peut leur être utile que par ce moyen, il faut comprendre *de quelque façon* qu'une marque de l'être humain est la sociabilité. Mais on n'a pas besoin d'avoir une compréhension systématique, c'est-à-dire scientifique de cela pour agir au profit de sa patrie et de ses amis, cette compréhension évidemment n'étant propre qu'au sage. En effet, ce que Diogène semble exprimer par « [...] le sage se *fera* sortir de la vie de manière raisonnable [...] » est que le sage constitue le modèle auquel il faut que tout être humain se réfère pour savoir si une activité est convenable. Nous avons vu que le sage possède exactement ce rôle dans l'explication du suicide raisonnable par Caton, et que l'ἀπολογία εὐλογος que l'on peut donner d'un καθήκον est telle que le sage, appelé à rendre compte de l'activité en question, l'approuverait en préférant cette ἀπολογία. Donc, dans le portrait du sage de Diogène Laërce, qui englobe une réflexion sur le suicide raisonnable, nous retrouvons le lien entre καθήκοντα et προτροπαί déjà repéré dans l'exposé de Caton ; peut-être, cette réflexion était présente aussi dans le Περὶ τοῦ προτρέπεσθαι de Chrysippe, cité par Plutarque en relation à la question dont nous sommes en train de discuter. En revenant sur le rôle du sage dans D. L., VII.130, une autre raison d'ordre théorique nous empêchant de concevoir le suicide raisonnable comme un privilège du sage relève du fait que, si l'εὐλόγως ἐξάξειν était un καθήκον ne pouvant être accompli que par un sage, la vertu en deviendrait un paramètre⁶²⁴. Mais justement cela est exclu en principe.

Cette explication suggère que les stoïciens, tout en donnant deux types de justifications raisonnables du suicide, les intégraient dans un même cadre spéculatif : celui des καθήκοντα

⁶²³ Nous approuvons ici la position herméneutique de Brittain 2001 et de Visnjic 2021, 39 n. 41.

⁶²⁴ Même si seulement dans le sens faible de *conditio sine qua non*, c'est-à-dire que le suicide ne serait un καθήκον que s'il était accompli au profit de la patrie et des amis ou bien à cause de la très mauvaise condition de santé de l'agent, *pourvu* qu'il soit sage.

περιστατικά⁶²⁵. On se fera sortir de la vie pour honorer ses liens sociaux ou bien pour mettre fin à son agonie. Dans l'un et dans l'autre cas, le caractère raisonnable du suicide dépend de la gravité de la circonstance où se trouve l'agent : il peut se passer que le moyen meilleur pour lui de servir sa patrie et secourir ses amis soit une activité par laquelle il met sa vie en danger ; il peut se trouver également en proie à une souffrance incurable et tellement aiguë que son choix de la mort n'est qu'une façon de la prévenir un petit peu à l'avance, c'est-à-dire, finalement, de l'accepter⁶²⁶. Autrement dit, dans la perspective stoïcienne, la mort est un ἀδιάφορον dépourvu de valeur, παρὰ φύσιν⁶²⁷, dans la mesure où, d'habitude, sa représentation engendre dans l'être humain la croyance qu'il ne soit pas dans le plan de la nature universelle qu'il meure bientôt, d'où sa répulsion naturelle à l'égard de la mort. Cependant, certains facteurs environnementaux peuvent convaincre un être humain qu'il lui serait naturel de poursuivre la mort dans certaines circonstances, c'est-à-dire que dans certaines circonstances il lui καθήκει de consentir à sa mort. Bref, dans le cadre du dévouement politique *lato sensu* et de celui de l'euthanasie, le suicide raisonnable est un καθήκον περιστατικόν, une activité qui n'est convenable que dans une situation où le suicide est la seule ou la meilleure activité permettant à l'agent de s'approprier soi-même, soit comme être social, soit comme être rationnel apte à suivre consciemment l'ordre cosmique.

Le témoignage de D. L., VII.130 permet aussi d'expliquer celui d'Arius, qui, dans la conclusion du chapitre dédié au καθήκον, écrit que « le convenable intermédiaire est mesuré par certains indifférents, sélectionnés selon ou contre la nature [...] », tandis que, dans le § 11m.110, 9-15, nous lisons que « [...] la vie et la mort sont mesurées par les convenables et ce qui est contraire au convenable ». Ainsi, par ces deux formules Arius semble faire allusion aux deux types de motivations qui rendent le suicide un καθήκον : dans le premier texte, Arius renvoie clairement au mesurage des καθήκοντα par certains indifférents tels que la santé ou la maladie, alors que, dans le second texte, par ζωή et θάνατος il semble se référer non pas aux deux indifférents eux-mêmes, mais à leur sélection. Par conséquent, ce qu'Arius est en train d'écrire paraît être cela : le caractère convenable des activités qui réalisent la sélection de la vie ou de la mort dépend des activités qu'elles permettent d'accomplir : se tuer ou rester en vie pour accomplir une activité καθήκον est καθήκον à son tour, et, *vice versa*, le même discours vaut pour les παρὰ τὸ καθήκον.

⁶²⁵ L'hypothèse que les stoïciens ramenaient les des deux types de raisons au même domaine théorique est déjà suggérée par la considération suivante. Dans la description des deux cas est évoquée, plus ou moins explicitement, la notion de délibération : la justification du suicide par les indifférents est représentée par analogie avec un mesurage, un calcul ou avec la comparaison du poids de deux choses, tandis que la justification par les καθήκοντα sociaux renvoie à la qualification de ces derniers d'ὅσα λόγος αἰρεῖ ποιεῖν (D. L., VII.108), syntagme que nous avons interprété comme une référence à la capacité de délibérer à l'égard des activités impulsives.

⁶²⁶ Cette interprétation de la justification du suicide par la souffrance de l'agent suit celle proposée par Klein 2010, 69-78, 83-115 ; 2015 et par Brennan 2014.

⁶²⁷ Cf. Ar. Did., § 7f.83,15-84,1 ; D. L., VII.106.

Ce que Diogène écrit au sujet du suicide raisonnable nous permet aussi de répondre au moins à deux des trois questions que nous nous sommes posées en lisant Ar. Did., § 8a.86,12-16. Grâce aux exemples d'indifférents donnés par Diogène au § 130, nous voyons dans le recours stoïcien au lexique du mesurage une analogie avec la délibération. Mais bien entendu, quoique la nature ait doué tout être humain normal des « ressources » pour découvrir ce qui lui *καθήκει*, selon le témoignage d'Arius (§ 5b3.62, 9-12), un individu spécifique peut méconnaître la conduite vraiment convenable, parce qu'il agit à la hâte, sans réfléchir, ou bien il se trompe dans sa délibération : dans ce cas, l'impulsion de laquelle découle l'activité que l'agent accomplit, en la croyant un *καθῆκον*, est une passion⁶²⁸.

Nous parvenons à cette conclusion en observant le processus psychique qui conduit à l'accomplissement d'un *καθῆκον* et en considérant la 'perturbation' de ce processus, qui amène une personne à agir à la suite d'une impulsion passionnelle⁶²⁹. En résumant ce mécanisme, nous pouvons dire que l'accomplissement d'un *καθῆκον* par un être humain est l'aboutissement d'une dynamique psychique qui commence au moment où il reçoit une représentation impulsive, lui indiquant qu'une activité est un *καθῆκον* ; ainsi, la représentation engendre en lui une impulsion qui vise l'accomplissement de cette activité, et, finalement, l'être humain réalise celle-ci en donnant son assentiment à sa représentation ou bien à la proposition correspondant à celle-ci. Or, si la *φαντασία ὀρμητική* indique comme *καθῆκον* une activité qui l'est, il n'y a aucun problème. Au contraire, il y en a si l'indication est trompeuse ; dans ce cas, si l'agent donne son assentiment à la représentation, son impulsion dévient irrationnelle, et, dans le lexique stoïcien, est appelée *πάθος*. Plusieurs espèces primaires de *πάθη* étaient définies par les stoïciens en référence à la notion de *καθῆκον* : c'est le cas de la souffrance (*λύπη*) et du plaisir (*ἡδονή*) que, selon le témoignage de Ar. Did., § 10b.90, 14-18⁶³⁰, les stoïciens concevaient ainsi :

La souffrance est une contraction de l'âme désobéissant à la raison, et sa cause est le fait d'avoir une opinion fraîche qu'un mal est présent, par rapport auquel il convient <de se contracter. Le plaisir est un soulèvement de l'âme désobéissant à la raison, et sa cause est le fait d'avoir une opinion fraîche qu'un bien est présent, par rapport auquel il convient> de se soulever.⁶³¹

⁶²⁸ Pour un bref aperçu de cette notion voir *supra* première partie, chapitre 1 § 1.2.1.

⁶²⁹ Le lien entre *πάθη* et *καθῆκοντα* est notamment thématé, mais toujours dans le cadre d'une étude des *πάθη*, par Voelke 1993, 74-76 ; Sorabji 2000, 32-33 ; Brennan 2006, 269-270 ; Gourinat 2018b.

⁶³⁰ Pour le quel nous acceptons, comme nombreux chercheurs, l'intégration plausible de Salmasius, basée sur la confrontation avec D. L., VII.114 (la confrontation avec Cic., *Tusc.* IV 16.11-7.14 irait dans le même sens) et signalée et acceptée par Pomeroy 1999, 58.

⁶³¹ *Λύπην δ'εἶναι συστολήν ψυχῆς ἀπειθῆ λόγῳ, αἴτιον δ'αὐτῆς τὸ δοξάζειν πρόσφατον κακὸν παρεῖναι, ἐφ'ὃ καθῆκει <συστέλλεσθαι. Ἡδονὴ δ'εἶναι ἔπαρσιν ψυχῆς ἀπειθῆ λόγῳ, αἴτιον δ'αὐτῆς τὸ δοξάζειν πρόσφατον ἀγαθὸν παρεῖναι, ἐφ'ὃ καθῆκει> ἐπαίρεσθαι.*

Pareillement Cicéron, dans le troisième livre des *Tusculanae*, dont le sujet est la souffrance (*aegritudo*)⁶³², associe à celle-ci, d'après Chrysippe, deux opinions (*opiniones*), l'une, que Cicéron appelle aussi jugement (*iudicium*), relative à la croyance que « un grand mal soit présent et menaçant » (III 25.61)⁶³³, l'autre exprimant la croyance qu'« il soit opportun⁶³⁴, droit, qu'il relève du convenable d'éprouver de la souffrance par rapport à ce qui se passe » (§ 26.61)⁶³⁵. Dans le livre suivant des *Tusculanae*, Cicéron, dans cette même perspective, décrit en termes de *rectum est* la seconde opinion attachée à la souffrance, et il en joint une symétrique au plaisir (*laetitia*) : « [...] Le plaisir est l'opinion récente qu'il soit présent un bien par rapport auquel il paraît droit de se dilater [...] » (IV 7.14)⁶³⁶.

Bien que les autres espèces primaires des πάθη ne soient pas définies de façon similaire par aucune source, généralement les commentateurs sont de l'avis que l'assentiment attaché à toute impulsion pathétique donne lieu à deux jugements erronés : l'un concerne l'opinion axiologique que la chose représentée soit un bien ou un mal, et l'autre concerne l'opinion, disons pratique ou, d'après Donini, « d'opportunité »⁶³⁷, qu'une certaine réaction à l'égard de cette chose soit καθήκον⁶³⁸. Autrement dit, plusieurs πάθη comporteraient la reconnaissance erronée d'une activité comme καθήκον. Ou mieux : puisque l'objet représenté dans le cadre d'une passion est cru un bien ou un mal, nous pouvons même supposer que l'être humain se représente la réaction à avoir par rapport à cet objet comme convenable au sens de κατόρθωμα. En effet, certains πάθη, associés à des jugements concernant l'identification de l'objet représenté avec un bien ou un mal et à l'intention de se réjouir ou de se déprimer à cause de sa présence, semblent bien des faux κατορθώματα. Cette hypothèse est supportée par plusieurs facteurs : l'emploi synonymique de *rectum est* et *ad officium pertinere* de Cicéron dans *Tusc.* III 26.61, la présence du syntagme *rectum est* dans IV 7.14, mais surtout ce que nous lisons dans un passage de l'*Orator* de Cicéron : ici, évidemment dans la perspective stoïcienne, étant donné le lexique que nous y trouvons, l'auteur relie l'emploi du verbe *oportere* à l'*officium perfectum* (*Oportere enim perfectionem declarat officii quo et semper utendum est et omnibus*), alors que *decere*,

⁶³² Pour un commentaire détaillé de ce livre et du suivant cf. Graver 2002.

⁶³³ *Magni praesentis atque urgentis mali*.

⁶³⁴ En remarquant la possible parenté étymologique entre *officium* et *oportet* (cf. l'hypothèse étymologique pour *officium* énoncée dans les réflexions préliminaires de notre thèse avec de Walde, Hofmann 1938, Bd. II, 214 ; Vaan 2008, 431) nous pouvons conjecturer que Cicéron ait traduit καθήκει par *oportet* dans la définition de la souffrance pour employer, faute de mieux (d'un verbe correspondant au substantif *officium*), un verbe étymologiquement proche d'*officium*, afin de ne pas trop s'éloigner du lexique grec des stoïciens, qui, à ce propos, pouvaient faire usage de καθήκω en référence à leur notion de καθήκον.

⁶³⁵ *Oportere, rectum esse, ad officium pertinere ferre illuda egre quod acciderit*.

⁶³⁶ [...] *Laetitia opinio recens boni praesentis in quo ecferru rectum esse videatur* [...].

⁶³⁷ Cf. Donini 1995a, 203.

⁶³⁸ Sur le caractère « bipropositionnel » des passions cf. notamment, en plus de l'étude que nous venons de mentionner dans la note qui précède, Voelke 1993, 74-75 ; Inwood 1985a, 146-155 ; Donini 1995b ; Sorbaji 2000, 29-32 ; Tieleman 2003, 122-132 ; Gourinat 2018b.

à son avis, décrirait une activité « pour ainsi dire adaptée et conséquente à la circonstance et au rôle social »⁶³⁹ de l'agent (§ 73) ; cette dernière expression semble décrire l'*officium* en tant qu'activité convenable du point de vue matériel, l'*officium medium*.

Quoi qu'il en soit de cette dernière hypothèse, le lien thématique entre les notions de πάθος et de καθήκον est clair : le καθήκον est une activité issue d'une impulsion naturelle, alors que le πάθος est une impulsion irrationnelle menant à l'accomplissement d'une activité que l'agent, fourvoyé, se représente comme un καθήκον. En effet, le πάθος, en tant que κίνησις ψυχῆς ἄλογος, se traduit logiquement par une activité qui ne peut pas avoir une justification εὐλογος. Cet antagonisme⁶⁴⁰ justifie bien le fait que, chez Diogène Laërce, la présentation des πάθη suit immédiatement celle du καθήκον et constitue l'arrière-plan doctrinale du conflit entre πάθη et καθήκοντα présent chez plusieurs stoïciens romains.

Finalement, de cette réflexion sur la délibération, comme moyen de détermination correcte du καθήκον, et sur les πάθη, en tant qu'impulsions antagonistes aux καθήκοντα, nous commençons à comprendre l'urgence d'une éducation aux καθήκοντα, qui émerge avec force dans la réflexion des stoïciens romains au sujet des καθήκοντα, comme nous le verrons. En résumant, par l'analogie du mesurage, les stoïciens semblent suggérer que la nature convenable de chaque καθήκον résulte d'une délibération droite à laquelle le sage recourrait pour justifier son accomplissement.

Quant à la question des indifférents par lesquels on mesure les καθήκοντα, l'ensemble des textes examinés montre qu'ils sont des indifférents, différenciés selon leur conformité ou contrariété à la nature de l'agent, liés à lui par diverses relations : ils peuvent être les objets vers lesquels l'agent dirige l'impulsion ou la répulsion réalisée par le καθήκον (la santé par rapport à l'acte de se soucier de sa santé, la vie par rapport au choix de demeurer en vie), certaines 'choses' possédées par l'agent (une souffrance aiguë et chronique, le risque de mourir par rapport à l'automutilation), ou certains éléments qui constituent son environnement (une situation politique critique de sa patrie, le besoin presque désespéré d'un ami).

La dernière question posée par le texte d'Arius n'est pas discutée explicitement par aucune source sur la notion de καθήκον des premiers stoïciens. Ce texte, dont nous avons vu les problèmes d'ordre philologique, précise : « Le convenable intermédiaire est mesuré par certains indifférents, sélectionnés selon ou contre la nature, qui apportent un cours tellement paisible [*scil.* dans la vie] que, si on ne les prenait pas ou ne les jetait pas ailleurs, hors de toute circonstance critique, on ne pourrait pas être heureux ». En raison de la doctrine des ἀδιάφορα, Arius ne veut sans doute pas dire que

⁶³⁹ *Decere quasi aptum esse consentaneumque tempori et personae.*

⁶⁴⁰ Qui est remarqué dans la plupart des études sur les πάθη stoïciens, mais dont nous trouvons l'expression la plus claire probablement chez Tieleman 2003, 100-101.

certains indifférents contribuent ou nuisent à l'obtention du bonheur par l'être humain, au sens où ils lui donnent un avantage ou un dommage. Il semblerait plutôt que la possession de certains indifférents et l'absence d'autres indifférents constituent une condition matérielle préalable du bonheur, mais cela logiquement n'a de sens que par rapport à la vie et la mort dans la perspective stoïcienne⁶⁴¹.

Les témoignages de Diogène Laërce et du *De finibus* de Cicéron n'aident pas à expliquer ce point. Nous avons vu que Diogène, en effet, attribue aux indifférents une forme de valeur (ἀξία) qu'il définit comme « capacité ou utilité intermédiaire qui contribue à la vie conforme à la nature » (§ 105). Bien qu'il n'explique pas cette formule, nous pouvons la comprendre en référence à la notion d'ἀδιάφορον κατὰ φύσιν et à la doctrine de l'οἰκειώσις : des choses telles que la santé, la vie, la nourriture et ce qui aide, de quelque façon, à les obtenir ou les garder sont conformes à la nature de l'agent, d'où leur contribution à que sa vie soit κατὰ φύσιν, parce qu'il les reconnaît naturellement comme οἰκεῖοι et, depuis sa naissance, il a l'impulsion de les poursuivre. Mais cela n'a rien à voir avec ce qu'Arius écrit ici : le cœur de son discours ne concerne pas la relation entre les καθήκοντα et le τέλος, mais plutôt l'idée que la possession de certains indifférents constitue le bonheur et le manque d'autres provoque le malheur. D'ailleurs, nous avons vu que Caton, comme Chrysippe, parle des ἀδιάφορα comme matière de la vertu ou de la sagesse, ce qui suggère un lien entre indifférents et τέλος. Effectivement cela semble bien être le cas, car Caton affirme cela dans un contexte où il soutient que le sage accomplit des *media officia*. Cependant, puisque le sujet au cœur du passage de Cicéron n'est pas le rapport entre le sage et les *media officia*, ce lieu n'aide pas à comprendre la thèse d'Arius en question.

Cette thèse semble aussi aller dans le même sens que Plut., *Comm. not.* 4.1060b-d, 22.1069d-24.1070b, où le caractère convenable d'une activité est lié à l'idée qu'il faut *obtenir* (τυγχάνω) les ἀδιάφορα κατὰ φύσιν et ne pas tomber sur les παρὰ φύσιν, ce qui semble justement impliquer que les indifférents selon la nature constituent le bonheur et, par contre, ceux qui sont contraires à la nature constituent le malheur, ou détruisent le bonheur. L'on serait tenté de considérer cette conceptualisation des indifférents comme un malentendu délibéré de Plutarque. Cependant, elle mérite plus d'attention, à la lumière du témoignage d'Arius Didyme, dont nous n'avons pas de raisons de douter.

Donc, maintenant il faut examiner ce témoignage de Plutarque. Son analyse, comparée à celle d'autres sources, permet d'élargir le réseau conceptuel du καθήκον et d'observer le changement de cette notion pendant l'histoire de l'école stoïcienne, après l'époque de premiers stoïciens, sources principales des textes étudiés jusqu'à présent, et avant l'époque des stoïciens romains.

⁶⁴¹ Cf. Pomeroy 1999, 125 n. 200, où l'éditeur explique la doctrine du suicide raisonnable en écrivant : « [...] Only in living there is a possibility of wisdom, which is totally impossible in death [...] ». Cf. pareillement Pohlenz 1959 (tr. it. 1967), vol. I, 315, où il caractérise la vie, dans le même contexte, comme prémisses de l'activité morale.

Cependant, avant cela il est opportun de récapituler les résultats atteints dans ces derniers chapitres. De ces textes, qui semblent largement influencés par la pensée de Chrysippe, nous apprenons que le καθῆκον est ce qui, une fois produit, peut faire l'objet d'une justification bien fondée et donc digne d'approbation, comme ce qui contribue au bien-être de l'être vivant concerné par le καθῆκον. Quoique cette notion s'étende à tout être vivant, les stoïciens en faisaient usage spécialement en relation aux animaux, et notamment aux êtres humains, en classant le καθῆκον comme une espèce d'activité découlant de l'instinct appropriatif de tout animal. En se concentrant sur les καθήκοντα humains, les stoïciens distinguaient des activités qualifiées du point de vue matériel des actions vertueuses. Les stoïciens effectuaient aussi une distinction au sein des καθήκοντα communs à tous les animaux, qui permet de comprendre que, concrètement, les καθήκοντα animaux sont les activités qui, hors de toute circonstance critique, réalisent l'impulsion à poursuivre quelque chose de conforme à la nature de l'agent ou à éviter quelque chose de contraire.

1.4 Chapitre 4 – Élargissement du réseau conceptuel de la notion de καθῆκον et considération de son développement historico-philosophique

Dans cette section, qui conclut la première partie de notre travail, nous étudions le rôle du καθῆκον dans la doctrine de l'appropriation, exposée par Cicéron dans *Fin.* III, et son lien avec le τέλος. Ces enquêtes permettent d'apprécier les changements dans le traitement du καθῆκον pendant l'histoire de l'école stoïcienne, de sa première conceptualisation jusqu'au I^{er} siècle av. J.-C.

Au début de cette partie, nous avons exposé le cœur du réseau conceptuel de la notion de καθῆκον : nous avons présenté les notions éthiques traitées juste avant et après le καθῆκον dans le troisième livre du *De finibus* de Cicéron et dans les doxographies de Diogène Laërce et d'Arius Didyme. Puis, nous avons abordé les domaines éthiques que, selon le témoignage de Diogène, la plupart des stoïciens discutaient avant le καθῆκον ou ensemble à celui-ci. La section centrale, qui contient une analyse des sections que ces trois sources consacrent au καθῆκον, nous a montré les liens entre le καθῆκον et les notions éthiques introduites avant, tout en parlant de notions relevant de la logique et de la physique stoïciennes en rapport étroit avec le καθῆκον.

Il en résulte une démonstration de l'extension du καθῆκον au-delà de l'éthique et donc, plus en général, une illustration de la nature systématique de la philosophie des stoïciens. Quoiqu'il soit évident que leur intérêt se concentrassent sur le rôle du καθῆκον dans le discours éthique, le noyau du réseau conceptuel de cette notion révèle que les stoïciens le conçurent à partir d'une réflexion dialectique, mais aussi botanique et zoologique, éthologique, politique, déontologique, et peut-être également gnoséologique. En observant le caractère 'trans-topique' du καθῆκον, nous touchons le complexe organique qui est la philosophie stoïcienne, dont chaque élément est intégré avec tous les autres et obtient un encadrement au sein de la philosophie seulement quand l'on veut en rendre compte par le langage.

Dans cette dernière section, nous étudions certaines occurrences du lexique du καθῆκον dans les trois doxographies de Cicéron, Arius Didyme et Diogène Laërce, notamment les occurrences dont le contexte donne des renseignements sur le καθῆκον complémentaires à ceux que nous avons déjà présentés⁶⁴². Les contextes que nous allons examiner sont le récit de l'appropriation par Caton (Cic.,

⁶⁴² Nous n'examinerons pas d'autres passages d'Arius et de Diogène où le καθῆκον est évoqué pour qualifier certaines vertus, pour illustrer une sous-espèce de préférés, pour définir certaines passions et pour décrire la figure du sage, parce que de ces contextes nous n'apprenons rien de nouveau au sujet du καθῆκον. Néanmoins, il est opportun de résumer ici le contenu de ces textes. Chez Ar. Did., § 5b2.60, 12 la φρόνησις est dit « étant relative aux convenables » (περὶ τὰ καθήκοντα γίνεσθαι) : Arius vient de définir cette vertu comme « science des choses à faire, à ne pas faire et de choses qui ne rentrent ni dans l'une ni dans l'autre classe, ou bien science des biens, des maux et de ce qui n'est ni l'un ni l'autre » (ἐπιστήμην ὄν ποιητέον καὶ οὐ ποιητέον καὶ οὐδετέρων, ἢ ἐπιστήμην ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων φύσει πολιτικοῦ ζώου, § 5b1.59, 4-6). Ainsi, nous comprenons que la φρόνησις concerne la délibération des actions qui, portant sur les

Fin. III 5.16-7.25) et plusieurs formules du τέλος, attestées par Arius (§ 6a.76, 9-15), par Cicéron (*Fin.* IV 6.15) et par Diogène (VII.87-88) entre autres. Ces écrits permettent d’approfondir le rapport entre καθήκοντα et κατορθώματα et de reconstruire, autant que possible, le développement historico-philosophique de la notion de καθήκον jusqu’au I^{er} siècle av. J.-C.

1.4.1 Le rôle des καθήκοντα dans le développement de l’être humain : Cic., *Fin.* III 5.16-7.25

Nous savons déjà que Caton introduit la notion d’*officium* dans son exposé au moment où il présente la doctrine de l’appropriation, en particulier de l’appropriation de l’être humain. Après avoir résumé la pensée des stoïciens à l’égard de l’appropriation animale (§§ 5.16-17) et après avoir illustré plusieurs objets de l’appropriation animale et humaine (§§ 5.17-18), Caton se concentre sur l’appropriation humaine. Il introduit, alors, la notion de valeur (ἀξία, *aestimatio*), d’après laquelle il distingue les choses en *secundum* et *contra naturam* (§ 6.20). Puis, il décrit les différentes phases du développement de l’être humain, scandé par cinq moments (que nous avons indiqué par les nombres en parenthèse) pendant lesquels il s’approprie soi-même :

Donc, une fois qu’on a ainsi fixé les principes, en fonction desquels il faut qu’on prenne les choses selon la nature par elles-mêmes et, pareillement, qu’on rejette les choses contraires, (1) le premier convenable – car j’appelle ainsi le καθήκον – est de se préserver dans l’état de nature, puis (2) de saisir ce qui est selon la nature et de repousser les choses contraires. Et, (3) une fois qu’on a découvert la sélection et le rejet, il s’ensuit à son tour la sélection avec le convenable, après (4) cette même sélection faite en continu, et finalement (5) équilibrée et conséquente à la nature, dans laquelle, pour la première fois, commence à exister et à être entendu ce qu’on peut vraiment appeler bien. En effet, le premier accord de l’être humain est avec les choses qui sont selon la nature, mais, du moment où il saisit⁶⁴³ l’entendement ou plutôt la notion, qu’ils [*scil.* les stoïciens] nomment ἔννοια, et il vit l’ordre de ses actions à faire et, pour ainsi dire, leur concorde, il lui reconnut beaucoup plus de valeur qu’à tout ce qu’il aimait avant, et ainsi, par la connaissance et la raison, il conclut d’établir que ce souverain bien de l’être humain, qu’il faut louer et rechercher pour lui-même, a été installé dans cette chose, et, puisqu’il

indifférents, sont des καθήκοντα, alors qu’elles deviennent des biens et des maux en fonction de la disposition de l’agent. Une vertu secondaire par rapport à la φρόνησις est donc l’ἀγχίνοια, « la science ou capacité de découvrir le convenable sur-le-champ » (ἐπιστήμη / ἔξις εὐρετικὴ τοῦ καθήκοντος ἐκ τοῦ παραχρῆμα : cf. Ar. Did., § 5b2.61, 2-4 ; D. L., VII.93). Ce qui favorise l’acquisition de cette vertu est vraisemblablement « la capacité en raison de laquelle on est prêt au sujet des convenables » (ἔξιν καθ’ἣν ἐπίμονοί εἰσιν ἐπὶ τῶν καθηκόντων, Ar. Did., § 7b.81, 2), qui est un préféré relatif à l’âme. Arius attribue aux stoïciens – mais c’est probablement une doctrine de Chrysippe, connu pour avoir introduit ce genre de vertus hyper-spécifiques (cf. *SVF* III.255) – aussi la conceptualisation d’une ἀρετὴ συμποτικὴ (§ 5b9.66, 3-6). D’ailleurs, les stoïciens reconnaissent au sage la prérogative de célébrer convenablement les fêtes religieuses (§ 5b12.68, 13-15), vraisemblablement en raison de sa capacité de faire tout bien.

⁶⁴³ À partir d’ici Caton se sert du *perfectum* (*cepit, vidit, aestimavit, collegit, positum sit*) et, en raison de la *consecutio temporum*, du *plusquamperfectum* (*dilexerat, statueret*) pour décrire les phases suivantes du développement humain. Il s’agit vraisemblable d’un usage gnomique des temps passés, qui connote le développement de l’être humain comme un processus qui se répète pour chaque individu depuis toujours.

a été dans cette chose, que les stoïciens nomment ὁμολογία et nous nommeront *convenientia*, c'est-à-dire conformité, si cela nous plaît⁶⁴⁴, donc, puisque dans cette chose réside ce bien auquel il faut qu'on rapporte tout, les actions accomplies de manière honorable et l'honorabilité elle-même, qui est la seule chose qu'on range parmi les biens, quoiqu'il surgisse dans un second temps, cependant il est la seule chose qu'il faut rechercher en vertu de sa force et de son mérite ; en revanche, aucune parmi les premières choses naturelles est à rechercher pour elle-même. (§§ 6.20-21)⁶⁴⁵

Dans les pages qui suivent, Caton approfondit le lien de la dernière phase du processus qu'il vient de décrire avec les phases qui le précèdent et il caractérise la condition de l'être humain qui a atteint le point culminant de son développement.

D'abord, Caton différencie l'acquisition des *principia naturae*, dont il souligne le lien génétique avec les *officia*, de l'*ultimum bonorum*, identifié après avec la *sapientia*. Il nie ainsi l'existence de deux *ultima*. Toutefois, il répète que la *sapientia* naît des *principia naturae*, dans un deuxième temps du développement humain, ce qui n'empêche pas qu'on reconnaisse à la *sapientia* plus de valeur qu'à ces *principia*. Caton illustre cette situation par une comparaison avec les techniques balistiques :

[...] Dans le cas où quelqu'un avait pour but de diriger une lance ou une flèche vers quelque [objet], nous parlerions ainsi du souverain parmi les biens : dans une telle similitude, cette personne doit faire tout pour diriger [*scil.* son projectile vers l'objectif qu'elle vise], et cependant, le fait de faire tout pour atteindre le but est pour ainsi dire la fin, ce que nous avons appelé le souverain bien dans la vie, alors que cette autre chose, le fait de frapper [*scil.* l'objectif], pour ainsi dire est à sélectionner, non pas à rechercher. (§ 6.22)⁶⁴⁶

⁶⁴⁴ Cette rupture dans la construction syntaxique de la phrase constitue une anacoluthie, une figure de style par laquelle Cicéron tente de donner à l'exposé de Caton la saveur d'un discours parlé.

⁶⁴⁵ *Initiis igitur ita constitutis, ut ea, quae secundum naturam sunt, ipsa propter se sumenda sint contrariaque item reicienda, (1) primum est officium – id enim appello καθήκον –, ut se conservet in naturae statu, (2) deinceps ut ea teneat, quae secundum naturam sint, pellatque contraria. (3) Qua inventa selectione et item reiectione sequitur deinceps cum officio selectio, (4) deinde ea perpetua, (5) tum ad extremum constans consentaneaue naturae, in qua primum inesse incipit et intellegi, quid sit, quod vere bonum possit dici. Prima est enim conciliatio hominis ad ea, quae sunt secundum naturam. simul autem cepit intellegentiam vel notionem potius, quam appellant ἔννοιαν illi, viditque rerum agendarum ordinem et, ut ita dicam, concordiam, multo eam pluris aestimavit quam omnia illa, quae prima dilexerat, atque ita cognitione et ratione collegit, ut statueret in eo collocatum summum illud hominis per se laudandum et expetendum bonum, quod cum positum sit in eo, quod ὁμολογίαν Stoici, nos appellemus convenientiam, si placet – cum igitur in eo sit id bonum, quo omnia referenda sint, honeste facta ipsumque honestum, quod solum in bonis ducitur, quamquam post oritur, tamen id solum vi sua et dignitate expetendum est ; eorum autem, quae sunt prima naturae, propter se nihil est expetendum.* Les nombres entre parenthèse sont à nous.

⁶⁴⁶ [...] *Si cui propositum sit conliniare hastam aliquo aut sagittam, sic nos ultimum in bonis dicimus [sic illi facere omnia, quae possit, ut conliniet] huic in eius modi similitudine omnia sint facienda, ut conliniet, et tamen, ut omnia faciat, quo propositum adsequatur, sit hoc quasi ultimum, quale nos summum in vita bonum dicimus, illud autem, ut feriat, quasi seligendum, non expetendum.* L'intégration de *sicut nos ultimum in bonis dicimus sic illi facere omnia, quae possit ut conliniet*, que nous lisons dans les manuscrits, dans son contexte n'est pas évidente, comme Madvig 1939, 383-384 n. 22 le remarquait, en remplaçant *sicut* par *sic* et en interprétant *sic illi facere omnia, quae possit ut conliniet* comme « ab aliena manu addita ». Nous acceptons son émendation, à l'instar de Schiche 1915, 96-97.

Juste après (§ 7.23), Caton affirme autrement cela en disant que, à partir du moment où l'être humain découvre la sagesse, celle-ci lui devient plus chère que les *initia naturae*, tout comme – deuxième comparaison, qui renvoie à la notion même d'appropriation, décrite ici en termes de *commendatio* (§ 5.16) – il arrive parfois qu'une personne parvient à estimer plus (*pluris aliquem facere*) quelqu'un qui lui a été recommandé que celui qui lui a recommandé cette personne.

À cet instant, Caton porte son attention spécifiquement sur la *sapientia*, conçue comme un aspect essentiel du style de vie propre à l'être humain (§ 7.23) et comparée aux arts performatifs (§ 7.24) plutôt qu'aux techniques productives (§ 7.24). Néanmoins, la *sapientia* garde deux spécificités dont tout autre *ars* est dépourvu : elle implique la compétence dans les vertus éthiques, et chaque action conformes aux règles de la *sapientia* est accomplie d'après toutes les vertus.

Une fois fixée la doctrine de l'appropriation comme arrière-plan théorique, Caton en fait résulter les étapes progressivement parcourues par l'être humain de sa naissance et son enfance, quand il est semblable à un animal irrationnel, jusqu'à sa transformation en animal rationnel.

Sans examiner dans les détails ces étapes, nous comprenons que les deux premières consistent en (1) l'accomplissement du *primum officium*, à savoir toute activité surgissant de l'impulsion première, à préserver sa constitution, suivi de (2) son implication directe, c'est-à-dire l'*officium* dérivé de l'impulsion à sélectionner les choses qui aident à réaliser l'impulsion première et à refuser celles qui entravent sa réalisation. Les sources sur la doctrine de l'appropriation suggèrent que la succession des étapes (1) et (2) dans le développement de l'animal est logique plutôt que chronologique⁶⁴⁷ : l'animal dirige ses impulsions et répulsions vers tout ce qui favorise ou entrave la préservation de sa constitution, parce que ceci est le moyen de satisfaire l'impulsion à préserver sa constitution. D'ailleurs l'adjectif *primum*, associé à l'*officium*, semble renvoyer à la notion d'impulsion première, et donc ne signifie pas, d'abord, que cette activité est la première accomplie par l'être humain, depuis sa naissance, mais plutôt qu'elle constitue le point de repère de tout *officium* qu'il accomplit au cours de sa vie⁶⁴⁸. Cependant, il est évident que, dans ce contexte, le *primum officium* l'est aussi au sens

⁶⁴⁷ Sénèque (*Ep.* 121.17-21) distingue les deux côtés de l'appropriation en écrivant que le point de repère de la différenciation par l'animal entre ce qui lui est favorable et ce qui lui est nuisible, d'où les *impetus ad utilia* et les *aspernationes a contrariis*, est le souci de soi (*cura sui*), et par conséquent ce souci est *ante omnia*. Hiéroclès aussi confirme la primauté logique de l'appropriation *πρὸς ἑαυτὸν* par rapport à l'élan vers « son salut et ce qui lui assure, n'importe comment, les moyens pour sa conservation » (*ἄιττον δ' ἐπὶ τὰ σωτήρια καὶ πάνταχόθεν ποριζόμενον τὰ πρὸς διαμονήν*) et la répulsion vers « tout piège qu'on lui tend de loin » (*ἐκκλεῖνον μὲν πᾶσαν ἐπιβουλήν πόρρωθεν*, *Elem.* VI, 56-57), en qualifiant la référence à soi-même comme *καταρχή* (VII, 19), ce qui probablement n'est pas un point de départ au sens temporel, parce que Hiéroclès semble attribuer aux animaux la capacité d'appréhension (*ἀντίληψις*, III, 19-54) d'autrui en même temps que la perception de soi (*συναίσθησις*) ; nous pouvons justifier de la même façon, plutôt qu'en référence à un ordre chronologique, le fait que Hiéroclès présente la *συναίσθησις* avant l'*ἀντίληψις*.

⁶⁴⁸ Nous suivons ici notamment l'interprétation de l'*οἰκείωσις* très convaincante de Klein 2016.

temporel, car Caton adhère à une perspective ‘génétique’⁶⁴⁹ dans son compte rendu de la doctrine de l’appropriation, en l’insérant au sein d’une description du développement de l’être humain. Par cette analyse, nous comprenons le rôle des καθήκοντα au début du développement de l’être humain, début qu’il partage avec les autres animaux, car la rationalité n’intervient que dans un second temps, et toutes les notions évoquées par Caton jusqu’ici s’appliquent aussi aux animaux. Les καθήκοντα, conçus comme activités οἰκεῖα, constituent la conduite naturelle de l’être humain depuis sa naissance.

La phase suivante, toujours au sens logique du terme, du développement de l’être humain, selon la narration de Caton, consiste en (3) l’accomplissement des activités que Caton vient de décrire, jointe à ce que nous pouvons appeler la ‘prise de sentiment’ de ses impulsions par l’être humain. Littéralement, Caton dit qu’« [...] une fois qu’on a découvert la sélection et le rejet, il s’ensuit à son tour la sélection avec le convenable [...] ». Plusieurs études qui se concentrent sur cette phrase interprètent ce que Caton veut décrire ici en référence au passage de la phase où l’enfant s’approprie soi-même de manière instinctive à la phase où il devient conscient de ce processus et, par conséquent, commence à s’approprier soi-même en délibérant sur ces activités⁶⁵⁰. Nous pouvons développer davantage et modifier partiellement cette lecture en reconnaissant dans la *selectio* et la *reiectio inventae* une première forme de prise de quasi-conscience, par l’être humain, de sa propre activité psychique, d’où il acquiert la capacité d’accomplir les activités décrites par Caton dans les étapes (1) et (2) avec un quelconque sens du principe motivationnel à la base de sa conduite. Bien entendu, cette connaissance n’est pas rationnelle, et, par conséquent, la *selectio cum officio* n’implique pas une délibération. Caton le dit clairement en ajournant à la phase (5) l’entrée dans la dimension rationnelle. À ce moment-là, la connaissance de l’être humain sur ses impulsions et sur ses répulsions ne semble pas se détacher du niveau cognitif commun à tous les animaux. Donc, il ne s’agit pas d’une connaissance qui dépasse le niveau théorique du *sensus*. Cette interprétation du point (3) de l’exposé de Caton est renforcée par l’importance que plusieurs témoignages de l’οἰκειώσις attribuent à la connaissance sensorielle de soi et de sa propre constitution⁶⁵¹. Or, étant donné que ces autres témoins, notamment Hiéroclès, informent que, selon les stoïciens, l’animal se perçoit lui-même depuis sa naissance (information compatible avec l’exposé de Caton), l’étape (3) ne semble pas suivre chronologiquement les étapes (1) et (2), mais plutôt logiquement. En effet, puisque l’*inventio* est une

⁶⁴⁹ Radice 2000, 197-207.

⁶⁵⁰ Cf. Madvig 1839, 375 n. 20 ; Rackham 1931, 238 n. a. ; Pesce 1977, 35-37 ; Radice 2000, 198 ; Marinone 2005, 246 n. 2. N. P. White 1979, 155 n. 51, 157 n. 55 tient cette interprétation comme plausible, tout en croyant que « the upshot is unclear, and there seems to be confusion in the passage ». La position herméneutique de Striker 1996d, 289 à ce sujet n’est pas claire : elle lit *cum officio selectio* comme « choosing things in the appropriate way » ; cela pourrait signifier qu’elle pense que seulement à ce moment l’être humain commence à sélectionner les choses *secundum naturam* et à rejeter les *contraria* en accomplissant des *officia*.

⁶⁵¹ Cf. Sen., *Ep.* 121.5-13 ; Hierocl., *Elem.* I, 37-39 ; D. L., VII.85. À ce sujet cf. Lloyd 1964, 195-196 ; Marietta 1970, 182-187 ; Inwood 1985a, 191-193 ; Radice 2000, 183 ss.

connaissance de quelque chose, à savoir des impulsions (*inventae selectione*), évidemment celles qui stimulent l'accomplissement des *officia* décrits aux points (1) et (2), nous comprenons pourquoi Caton affirme d'abord que l'animal accomplit ces activités et ensuite qu'il s'aperçoit des impulsions d'où elles dérivent.

Avec la position de l'étape (4), Caton commence à décrire le progrès de l'être humain par rapport à la condition décrite aux points (1) à (3) : celui qui a atteint cette étape mène la conduite décrite auparavant en continu, au sens où sa conduite devient une série ininterrompue d'*officia*. La narration de cette étape ne compte que deux mots : introduite par un *deinde*, elle est décrite par le syntagme « *ea perpetua* ». Puisque le dernier mot féminin singulier est *selectio*, dans le syntagme « *cum officio selectio* », il s'ensuit que ce qui est *perpetua* est la sélection dont l'être humain a pris connaissance, pendant la phase (3). *Perpetuus* traduit littéralement *διηνεκής*⁶⁵², et, en prenant en compte l'ensemble des sources stoïciennes, nous repérons l'adverbe *διηνεκῶς* dans deux formules du *τέλος* attribuées à Antipatros de Tarse, que nous examinerons par la suite. Cela suggère une influence de ce philosophe sur les pages de Cicéron que nous sommes en train de commenter⁶⁵³. Ce qui est aussi remarquable à ce propos est que la continuité des impulsions attachées à l'appropriation, qui implique l'accomplissement des *officia* réalisant ces impulsions, trouve un écho dans un extrait de Chrysippe rapporté par Stobée :

De Chrysippe. Celui qui a atteint le sommet du progrès, soutient [Chrysippe], achève entièrement tous les convenables et n'en néglige aucun. Toutefois, il ajoute que sa vie n'est pas encore heureuse, mais le bonheur surgit en lui du moment où les actions intermédiaires ont acquis la stabilité et ont pris le caractère de l'habitude et une solidité propre. (IV.39 22 p. 906, 18 – p. 907, 5 = *SVF* III.510)⁶⁵⁴

La décontextualisation de cet extrait n'empêche pas de comprendre que Chrysippe est en train de parler du développement de l'être humain vers l'atteinte du *τέλος*. La condition essentielle de cette atteinte est qu'un être humain accomplit ses *μέσα καθήκοντα* (les *μέσαι πράξεις* sont clairement ceux-ci) de manière stable, habituelle et solide, mais aussi qu'il les accomplit *ἅπαντα πάντως* semble être une condition nécessaire. Nous pouvons formuler cette dernière idée en disant qu'on accomplit sans cesse ses *καθήκοντα*⁶⁵⁵. Dans cet extrait de Chrysippe il n'est pas question de l'*οἰκείωσις*, mais la

⁶⁵² Cf. Αδαμάντιος 1908, 128.

⁶⁵³ Comme plusieurs commentateurs l'ont remarqué : cf. Hirzel 1882, 231-232 ; Cohn 1905, 55 ss. ; Striker 1996e. Approuvent une quelque influence d'Antipatros sur le discours de Caton, sans référence spécifique au syntagme *selectio perpetua*, Rieth 1934 ; Soreth 1968 ; N. P. White 1979, 165-170.

⁶⁵⁴ Χρυσίππου. Ὁ δ' ἐπ' ἄκρον, φησί, προκόπτων ἅπαντα πάντως ἀποδίδωσι τὰ καθήκοντα καὶ οὐδὲν παραλείπεται. Τὸν δὲ τούτου βίον οὐκ εἶναι πω φησὶν εὐδαίμονα, ἀλλ' ἐπιγίνεσθαι αὐτῷ τὴν εὐδαιμονίαν, ὅταν αἱ μέσαι πράξεις αὐταὶ προσλάβωσι τὸ βέβαιον καὶ ἐκτικὸν καὶ ἰδίαν πῆξιν τινὰ λάβωσιν.

⁶⁵⁵ Cette interprétation est soutenue par Tsekourakis 1974, 41-42.

référence aux καθήκοντα et à la continuité de l'accomplissement des καθήκοντα dans le progrès permettent de rapprocher cet extrait du texte de Cicéron. De plus, i) le contenu de ce passage, ii) le fait qu'aucun ouvrage antique n'atteste l'existence d'un écrit de Chrysippe Περὶ εὐδαιμονίας, et iii) que Plutarque associe la réflexion de Chrysippe sur le bonheur à plusieurs ouvrages, parmi lesquels le Περὶ τέλους (*Stoic. rep.* 19.1042e)⁶⁵⁶ laissent supposer que la citation de Chrysippe par Stobée a été tirée du Περὶ τελῶν⁶⁵⁷, l'ouvrage auquel Diogène Laërce emprunte au moins une partie de son compte rendu sur l'οἰκειώσις. Il s'ensuit que vraisemblablement même l'étape (4) dont Caton parle, tout en portant les traces d'une idée attribuée à Antipatros, peut être intégrée sans problème au sein de la doctrine de l'οἰκειώσις telle que Chrysippe l'a conçue. En effet, dans cette étape, l'être humain, qui déjà s'approprie sa propre constitution naturelle (1) à travers ses interactions avec le monde (2) quasi-consciemment (3), réalise tout cela en continu. Il vit ainsi en n'accomplissant que des *officia*, autrement dit en s'appropriant sa propre constitution par chaque activité impulsive qu'il accomplit. Par là, nous devinons que la phase (4) est postérieure aux phases précédentes. Interprété ainsi, le passage à l'étape (4) comporte une amélioration des capacités cognitives de l'être humain,

La phase (5) du développement de l'être humain consiste dans son acquisition de la capacité de déployer ses impulsions appropriatives, d'où la capacité d'accomplir les *officia* correspondants, de manière entièrement conforme à la nature. À ce moment, l'être humain, qui a acquis la capacité conceptuelle et a achevé sa raison, saisit la notion de bien, qu'il identifie à la conformité de sa conduite à la nature, plutôt qu'aux choses qui font l'objet de ses impulsions naturelles dans les étapes précédentes de son développement. La présentation de cette étape s'articule en trois moments : d'abord, Caton décrit le développement au niveau des impulsions, puis il attache à cela le perfectionnement cognitif concernant la notion bien, qui est thématifiée dans la suite du § 6.21.

Caton exprime ainsi le changement lié aux impulsions et aux répulsions : « Constans consentaneaue naturae ». *Constans* traduit probablement le grec εὐσταθής⁶⁵⁸ : dans les sources stoïciennes⁶⁵⁹, cet adjectif et son champ lexical désignent la condition de celui qui est 'bien équilibré sur ses pieds' au sens où il maîtrise ses impulsions, ses assentiments et les actions qui en découlent. Par conséquent, cette personne vit dans le bonheur, l'ἀταραξία et l'ἀπάθεια. En outre, le lexique de l'εὐστάθεια est parfois associé à celui des εὐπάθειαι, que (ce qui n'est pas anodin) Cicéron nomme

⁶⁵⁶ Ici nous lisons même l'expression « ἐπ' ἄκρον εὐδαιμονίας », proche du texte de Stobée du point de vue lexical.

⁶⁵⁷ La différence entre les titres rapportés par Plutarque et par Diogène n'implique pas nécessairement qu'il s'agit de deux ouvrages distincts composés par Chrysippe : la situation est semblable, par exemple, à celle du Περὶ καθήκοντος et du Περὶ καθήκοντων de Posidonius, qui sont attestés chez D. L., VII.124, 129 et sans doute sont le même ouvrage.

⁶⁵⁸ Cf. Αδαμάντιος 1908, 211.

⁶⁵⁹ Cf. Ar. Did., § 5b3.62, 11, 5b5.63, 17 ; Epict., *Diss.* I.29, II.5, II 6.5, III 3.19, 9.17, 10.10, 18.6, 20.14, 22.72, 24.3, 79, 26.13, IV 1.46, 3.8, *Ench.* 33.11, fr. 4 Schenkl ; M. Aur. V.18, VI.10, XI.9 ; D. L., VII.182.

*constantiae*⁶⁶⁰. La seule autre occurrence de *constans* dans l'exposé de Caton (§ 22.75), comme qualification du sage, et le fait que Caton coordonne *constantia* avec *stabilitas* et *firmitas* au § 15.50, en tant qu'implications de la vertu, certifient que, dans la perspective stoïcienne, seul le sage est *constans*. Quant à *consentaneus*, cet adjectif revient dans l'exposé de Caton au § 7.24, où il qualifie le genre de vie marqué par la sagesse, et, comme nous le savons, au § 17.58, où il connote le lien entre le bien et l'*officium*. Donc, par *consentaneus naturae* il est vraisemblable que Cicéron traduit⁶⁶¹ le grec ἀκόλουθον τῆ φύσει et renvoie, ainsi, à la conceptualisation du τέλος attribuée à Chrysippe par Diogène Laërce (VII.88-89). Puisque l'atteinte du τέλος est une prérogative du sage, il s'ensuit que pour les stoïciens seulement du sage et de ses mouvements psychiques on peut dire qu'ils sont *consentanei naturae*. La *selectio constans consentaneaue naturae* semble donc désigner toute impulsion rationnelle, prémisse d'un κατόρθωμα. Nous voyons à nouveau la proximité du texte de Cicéron de celui de Chrysippe extrait par Stobée (IV.39 22 p. 906, 18 – p. 907, 5) : tout comme dans l'exposé de Caton, la *selectio constans consentaneaue naturae* suit à la *selectio perpetua*, de même chez Chrysippe, l'étape dans laquelle l'être humain « achève entièrement tous les convenables [moyens] et n'en néglige aucun » précède la condition de l'εὐδαιμονία, dans laquelle ses actions « ont acquis la *stabilité* et ont pris le caractère de l'habitude et une *solidité* propre »⁶⁶².

D'après la description de la phase (4), il est admissible qu'à ce moment-là l'être humain ne se trompe jamais au sujet des impulsions qui le conduisent à accomplir des *officia* en vertu d'une habilité mnémonico-empirique, que même les animaux irrationnels peuvent développer. En effet, le rapprochement entre le texte du *De finibus* et la citation de Chrysippe par Stobée suggère qu'entre l'étape de la *selectio cum officio* et celle de la *selectio perpetua* il y a une 'escalade' (ἐπ'ἄκρον), qui pourrait indiquer, de manière métaphorique, un parcours de vie pendant lequel l'être humain, par induction, infère la conduite qui lui est appropriée, rien de plus de ce que les autres animaux apprennent à faire⁶⁶³. Au niveau (5), l'être humain continue à ne pas se tromper jamais dans ses tentatives de s'approprier soi-même ; cependant, maintenant il le fait en vertu du niveau cognitif de

⁶⁶⁰ Cf. *Tusc.* IV 6.11-14. Pohlenz 1959 (tr. it. 1967), vol. I, 308 n. 22 suppose que Chrysippe n'ait pas introduit le terme εὐπάθεια, qu'il garde comme *contradictio in adiecto*. Il lie cette hypothèse à l'emploi cicéronien de *constantia*, qui évidemment ne correspond pas à εὐπάθεια. En revanche, Sandbach 1989, 67 n. 1 se demande si Cicéron ait traduit εὐπάθεια par *constantia* parce qu'il s'est trompé et il a lu εὐστάθεια dans sa source, ce qui est possible mais pas entièrement convaincante (cf. Inwood 1985a, 173 n. 207). En constatant la proximité conceptuelle entre εὐπάθεια et εὐστάθεια, nous pouvons supposer que Cicéron ait exprimé la notion d'εὐπάθεια par *constantia* pour valoriser l'aspect de l'équilibre psychique du sage, ainsi que pour reproduire en latin l'antinomie lexicale entre εὐπάθεια et πάθος, défini dans *Tusc.* IV 6.11 comme impulsion *qui longius discesserit a naturae constantia*.

⁶⁶¹ Pas littéralement, car ἀκόλουθον implique l'idée de « suivre ». Par conséquent, une traduction latine étymologiquement fidèle (telle que *constans* l'est par rapport à εὐσταθής) serait plutôt *consequens*. Effectivement, au § 15.48 Caton fait un usage synonymique de *consentaneum* et *consequens*.

⁶⁶² L'italique est à celui qui écrit.

⁶⁶³ Les témoignages sur l'οἰκειώσις des animaux irrationnels révèlent que les stoïciens leur reconnaissaient la capacité d'apprendre par leurs expériences : cf. par exemple Sen., *Ep.* 121.20 ; Hierocl., *Elem.* VII.50 ss. (à propos duquel cf. Ramelli 2009, 58 n. 52 ; Alesse 2016, 75-77).

la notion (ἔννοια), qui dépasse celui de l'expérience et auquel les animaux irrationnels n'accèdent pas⁶⁶⁴. Le perfectionnement cognitif de l'être humain aboutit ainsi à la connaissance rationnelle, grâce à laquelle il acquiert la capacité conceptuelle et, ainsi, saisit la notion de bien, qu'il identifie avec la conformité à la nature caractérisant sa nouvelle conduite. Nous n'allons pas rentrer ici dans ce champ, qui nous éloignerait de notre sujet, et nous nous limiterons à remarquer que Cicéron, dans *Fin.* III, défend l'origine empirique de la notion de bien, de façon cohérente avec la tradition stoïcienne.

Avant de passer à l'examen de la suite du discours de Caton, il est indispensable de prendre en compte la nature problématique de la série des étapes qui, au sein de la phase (5), conduisent à l'achèvement de la raison et à l'acquisition de la notion de bien.

Chrysippe, cité par Stobée, affirme que « [...] le bonheur surgit en lui [*scil.* celui qui a atteint le sommet du progrès] du moment où les actions intermédiaires ont acquis la stabilité et ont pris le caractère de l'habitude et une solidité propre ». Ainsi, l'atteinte du bien par l'être humain résulte du fait que les μέσα καθήκοντα qu'il accomplit ont obtenu la marque de la vertu : comme plusieurs savants l'interprètent, Chrysippe semble y faire allusion par sa référence à τὸ βέβαιον et à ἡ ἰδία πῆξις, mais aussi à travers le lien d'implication entre ces qualités des μέσαι πράξεις et le bonheur⁶⁶⁵. L'aspect cognitif n'est pas pris en compte dans cette source, mais nous comprenons que, du point de vue stoïcien, le saisissement cognitif du bien constitue une *conditio sine qua non* de la possibilité d'accomplir des actions vertueuses. Puisque la connaissance du bien, d'après les témoignages de Cicéron lui-même, de Sénèque et de Diogène Laërce sur la gnoséologie stoïcienne signalés auparavant⁶⁶⁶, passe par la capacité conceptuelle, plutôt que par la sensation ou par l'expérience, nous pouvons préciser cette conclusion en disant que, d'après Chrysippe, si on ne possède pas la notion de bien, on ne peut pas accomplir des κατορθώματα. Évidemment, comme dans d'autres cas, les stoïciens semblent avoir conçu cette succession comme logique plutôt que chronologique. Ainsi, nous voyons aisément la contradiction entre la doctrine que nous avons dégagée de la citation de Chrysippe chez Stobée et celle exposée par Caton, selon lequel la notion de bien surgit *après* que l'être humain a développé une *selectio constans consentaneaue naturae*. À cet égard, la citation de Chrysippe

⁶⁶⁴ Comme nous le verrons, l'idée que la réalisation du style de vie constituant le τέλος demande une habitude qui passe par l'accomplissement répété de certaines activités est au cœur de la réflexion des stoïciens romains sur l'ascèse. Celle-ci, à son tour, révèle la concordance entre l'éthique stoïcienne et celle d'Aristote, comme l'observe Long 1968a, 76-79. Cependant, comme saisi par Sandbach 1985, 26-27, les doutes concernant la connaissance par les premiers stoïciens de la pensée d'Aristote exprimée dans ses ouvrages ésotériques rend indécidable son influence à ce sujet, et donc, si on veut soutenir la dérivation de la réflexion stoïcienne à ce propos d'une réflexion philosophique précédente, il est plus approprié d'évoquer Platon, qui, dans *Resp.* IV.444c, fait affirmer à Socrate précisément cette idée à propos de la justice.

⁶⁶⁵ Cf. Hirzel 1882, 235 ; Reesor 1951, 104 n. 5 ; Long 1967, 66 n. 19.

⁶⁶⁶ Voir *supra* p. 98 n. 519. Sur les notions et sur les problèmes liés à la notion de bien cf. Zeller 1856-1868, 67-72 ; Bonhöffer 1890, 187-222 ; Sandbach 1930 ; Pohlenz 1959 (tr. it. 1967), vol. I, 61-62 ; Frede 1999a ; Jackson-McCabe 2004, 15-20 ; Inwood 2005 ; Hadot, 2014.

apparaît assez plus sensée, par rapport à la logique du lien entre le développement cognitif de l'être humain et la pratique de la vertu, dans la perspective stoïcienne.

Le caractère bouleversant de ce passage pourrait amener à douter de son inspiration stoïcienne. Plusieurs commentateurs ont soutenu cette position, et l'ont même élargie à l'ensemble de la présentation cicéronienne de l'οἰκειώσις stoïcienne dans le troisième livre du *De finibus*. Par cette conjecture, nous résumons un ensemble d'hypothèses différentes, dont les points communs sont *grosso modo* ceux-ci : l'appui i) sur le compte rendu de la doctrine du développement de l'être humain que Cicéron, dans *Fin.* II, IV-V, attribue aux Péripatéticiens et aux Académiciens⁶⁶⁷, ii) l'abrégé d'Arius Didyme de la doctrine péripatéticienne sur le développement de l'être humain (chez Stob., II.7 13 p. 118, 11 – p. 126, 11) et iii) la conceptualisation péripatéticienne du πρῶτον οἰκεῖον reportée par Alexandre d'Aphrodisie dans le supplément à son commentaire du *De anima* (17 p. 151, 3 – p. 153, 27). En comparant ces textes à la présentation de l'οἰκειώσις par Caton et en repérant plusieurs ressemblances conceptuelles et lexicales entre eux, quelques chercheurs défendent l'hypothèse que l'exposé de Caton, au moins dans cette partie, s'inspire i) d'un texte d'Antiochos⁶⁶⁸, qui aurait relayé une doctrine académicienne, d'après lui acceptée par les Péripatéticiens⁶⁶⁹, en introduisant en elle des éléments stoïciens ; autrement, l'exposé de Caton pourrait dériver ii) d'un texte de Carnéade⁶⁷⁰, qui aurait essayé de reconduire l'οἰκειώσις stoïcienne à l'éthique péripatéticienne, afin de prouver le manque d'originalité de la pensée zénonienne, ou bien iii) d'un texte d'un ou plusieurs parmi les Péripatéticiens mentionnés par Alexandre⁶⁷¹, peut-être la même source d'Arius Didyme, ou même iv) d'un texte de Théophraste⁶⁷², auquel remonterait la première réflexion sur l'appropriation.

Pourtant, nous pouvons expliquer le caractère étrange du passage étudié ici sans postuler qu'il s'inspire d'une source non stoïcienne. En effet, l'analyse que nous avons menée jusqu'à présent montre qu'il existe un accord entre la doxographie cicéronienne et la tradition stoïcienne au niveau général mais aussi par rapport à la plupart des enjeux spécifiques thématiques par Caton. Par contre,

⁶⁶⁷ Cf. II 11.34-35, 12.38, 42, IV 2.3, 6.15, 18.49, 26.72-73, 28.79, V 2.6-3.8, 5.14, 6.16, 7.20, 25.75.

⁶⁶⁸ Cf. Madvig 1839, 851-863 ; Philippson 1932.

⁶⁶⁹ Au sujet de la ressemblance entre la doctrine rapportée par Arius comme péripatéticienne et celle exposée dans Cic., *Fin.* V, probablement inspirée d'Antiochos, cf. Gill 2017, 115-117. Brittain 2017, 329, 346-347 conclut que les péripatéticiens Xénarque et Boéthos probablement n'ignoraient pas la doctrine de l'οἰκειώσις d'Antiochos, étant donné la ressemblance entre leur thèse à cet égard, attestée par Alexandre, et la doctrine reportée dans Cic., *Fin.* V.

⁶⁷⁰ Cf. Magnaldi 1991.

⁶⁷¹ Cf. Schmitz 2014.

⁶⁷² Cf. Dirlmeier 1937, 80-81. Gill 2017, 110 garde l'hypothèse suivante comme croyable, bien que difficile à appuyer sur des sources antiques : « [...] The theory we find in *Fin.* 5, Arius and other Peripatetic sources does go back to earlier Peripatetic thought, especially that of Theophrastus, and does constitute a distinct, 'home-grown' version of the theory. This view can co-exist with the belief that the Stoics, while inspired by the Theophrastean theory, perhaps mediated by Polemo, evolved their own, rather different version ». Cependant, son analyse de Cic., *Fin.* V et Stob., II.7 13 p. 118, 11 – p. 126, 11 aboutit à la reconnaissance que « Antiochus' account is best understood as an attempt to recast the Stoic theory in Platonic-Aristotelian terms. Arius' version, though presented as 'Peripatetic', instead of 'Old Academic', presupposes Antiochus' account of *oikeiosis* [...] » (p. 117).

nous pouvons justifier le caractère problématique de la phase (5) du développement humain, d'après l'exposé de Caton, sans supposer qu'ici Cicéron s'inspire d'une source non stoïcienne⁶⁷³ : l'enchevêtrement conceptuel à ce moment du développement rend vraisemblable que Cicéron ait mal compris la position des stoïciens à l'égard de la notion du bien ; plus en général, il est plausible que Cicéron ait mal compris l'articulation des changements qui, selon les stoïciens, ont lieu chez l'être humain dès son entrée dans la dimension rationnelle. Nous pouvons même croire qu'il y ait une confusion de la part de la source de Cicéron⁶⁷⁴.

Cette explication permet, tout en reconnaissant en Cicéron un témoin imparfait, de continuer à regarder l'exposé de Caton dans le troisième livre du *De finibus* comme un témoignage *grosso modo* fiable de l'éthique stoïcienne chrysippéenne et post-chrysippéenne. Par conséquent, il n'y a aucune raison de supposer que le rôle que l'*officium* y joue soit étranger à la doctrine stoïcienne de l'οἰκείωσις.

Après ce détour, nous pouvons revenir à l'examen du discours de Caton. Le § 6.22 s'ouvre sur une remarque concernant le lien entre les *officia* et les objets des sélections que l'être humain éprouve naturellement dès sa naissance : l'impulsion à accomplir les activités convenables découle de l'appropriation de l'être humain à sa constitution naturelle, qu'il accomplit à travers une sélection des choses aptes à favoriser sa sauvegarde *in naturae statu*. Par conséquent, il faut rendre compte de ce lien conceptuel pour comprendre la notion d'*officium* et son rapport avec l'acquisition des choses conformes à la nature. Voilà notre interprétation de l'énoncé de Caton, sur lequel débute le lieu textuel que nous sommes en train d'étudier : « Puisque ces choses que j'ai appelées *officia* prennent leur départ des débuts de la nature, il est indispensable de les rapporter à eux, pour pouvoir dire de manière correcte que tous les convenables sont en rapport avec l'acquisition par nous des principes de la nature [...] ». Nous allons maintenant défendre cette lecture.

Le sens de cet énoncé n'est pas évident, notamment à cause de la présence de deux syntagmes que Caton ne définit jamais : *initia* et *principia naturae*. À première vue ils pourraient signifier les choses *secundum naturam*, au sens stoïcien du terme, que l'être humain s'approprie dès sa naissance en conséquence (logique) de son appropriation à soi-même, mais cette identification est loin d'être certaine, étant donné l'usage massif d'*initia* ou *principia naturae* et d'expressions lexicalement très proches par Cicéron tout au long du *De finibus*, en référence à l'enseignement de plusieurs écoles philosophiques. III 6.23 s'ouvre avec l'affirmation que « [...] tous les convenables prennent leur

⁶⁷³ Nous empruntons à Frede 1999a, 90 l'idée qui suit.

⁶⁷⁴ Aussi Striker 1996d, 290-293 et Klein 2016, 151-153, 218-223, tout en remarquant les difficultés herméneutiques posées par Cic., *Fin.* III 5.16-7.25, croient que le texte est un témoignage fiable sur l'appropriation stoïcienne. L'effort cicéronien de présenter de façon scrupuleuse les thèses stoïciennes dans le *De finibus* est soutenu également par Maso 2022, 95.

départ des principes de la nature [...] »⁶⁷⁵. Cela, qui apparaît comme une récapitulation de la thèse que Caton a exprimée avant, nous amène à conclure que le syntagme *principium naturae* équivaut à *initium naturae*. De plus, au § 5.17, Caton a nié la position épicurienne selon laquelle le plaisir est à classer *in principiis naturalibus*, ce qui semble une expression proche des deux que nous venons de mentionner. Nous pouvons inclure dans ce réseau sémantique les *prima naturae* mentionnés à la fin du § 6.21, que Caton oppose au *bonum* de manière pareille aux *initia naturae* au § 7.23.

Intuitivement nous pourrions penser⁶⁷⁶ que ces expressions traduisent le grec τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν, figurant dans quelques témoignages stoïciens, notamment dans Ar. Did., § 7d.82,12-15, où ils constituent une catégorie conceptuelle définie de façon technique. Cependant, supposer que ce schème soit l'arrière-plan de l'usage d'*initia* ou *principia naturae* dans *Fin.* semble une opération acrobatique, pour au moins deux raisons. D'une part, Caton ne semble pas du tout impliquer une distinction parmi les *res secundum naturam* pareille à celle tracée par Arius⁶⁷⁷, étant donné que, comme la lecture des pages de *Fin.* III le révèle, Caton ne distingue pas, ni théoriquement ni par son emploi, la *res* ou *id quod est secundum naturam* de l'*initium* ou *principium naturae*. D'autre part, *initium* ou *principium naturae* et des syntagmes similaires⁶⁷⁸, comme nous venons de le dire, abondent dans les autres livres du *De finibus*, au sein des comptes-rendus de l'éthique épicurienne, académicienne et péripatéticienne. Par conséquent, Cicéron utilise probablement ses expressions dans un sens formel général, qui lui permet de les référer toujours à la même notion, que les représentants des différentes écoles rapportent à des choses différentes. Il semble donc plus correct d'interpréter les *initia* ou *principia naturae* à partir des contextes cicéroniens dans lesquels ces termes apparaissent. Par cette méthode, nous comprenons que la notion d'*initium* ou *principium naturae* sont les *res secundum naturam* que l'être humain s'approprie dès sa naissance, afin de garder son *status* dans son état naturel, et qu'après la compréhension du bien il juge indifférents, dans la perspective stoïcienne.

Cette interprétation ne contredit aucun dogme stoïcien et révèle une probable influence du lexique académicien sur l'exposé cicéronien, qui pourtant n'empêche pas de comprendre en termes stoïciens le rôle de l'*officium* au sein du développement de l'être humain, tel que Caton le présente. En raison de l'occurrence de *prima secundum naturam*, *principia naturalia* et d'expressions similaires au sein

⁶⁷⁵ [...] *Omnia officia a principiis naturae proficiscantur* [...].

⁶⁷⁶ Cf. Madvig 1839, 829-832 ; Hirzel 1882, 829-840 ; Bonhöffer 1894, 175-177 ; Philippon 1932, 450-451 ; Pohlenz 1959 (tr. it. 1967), vol. I, 105 n. 12 ; Brink 1956, 142-144 ; Long 1967, 67 n. 24 ; Long 1968a, 72 ; Inwood 1985a, 218-223 ; Radice 2000, 105-106. Klein 2016, 182, sans affirmer que les *principia* ou *initia naturae* dont parle Caton sont τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν, associe pourtant cette notion à l'exposé cicéronien de l'appropriation dans *Fin.* III.

⁶⁷⁷ Nous pourrions être tentés de voir dans la mention cicéronienne des κατάληψεις une référence à la distinction entre indifférents πρῶτα κατὰ φύσιν et κατὰ φύσιν κατὰ μετοχήν, qu'Arius illustre justement en évoquant la κατάληψις, mais il s'agit du seul point de contact entre les deux textes.

⁶⁷⁸ Tels que *prima* ou *principia (a) natura data, prima (elementa, commoda) naturae, prima* ou *principia naturalia, prima secundum naturam, res quae primae secundum naturam sunt* et ainsi de suite. Cf. I 12.42, II 11.33-12.35,38, 13.42, IV 7.18, 11.26, 13.32, 14.37-38, 15.41-16.43,45, V 7.18-8.21, 11.33, 15.43, 16.45, 21.58, 24.72.

de la *Carneadea divisio* (V 6.16 ss.)⁶⁷⁹, l'usage de ces expressions tout au long du *De finibus* semble dériver de l'application de cette organisation thématique par Cicéron dans cet ouvrage⁶⁸⁰. En effet, puisque le but du *De finibus* est une comparaison de plusieurs doctrines concernant le même objet, il serait logique de le composer en consultant aussi une version standardisée de ces doctrines, qui les déployait par un lexique commun et une organisation de la matière semblable. Comme Cicéron lui-même déclare l'existence d'un outil pareil, la *Carneadea divisio*, cette hypothèse devient très plausible⁶⁸¹. Bien entendu, cela comporte que la doxographie cicéronienne de l'éthique stoïcienne n'est pas fiable du point de vue du lexique et du plan d'exposition de la matière : nous nous en apercevons aisément en mettant de côté les présentations de l'appropriation par Caton et par Diogène Laërce. Néanmoins, l'usage de la *Carneadea divisio* n'implique pas un compte rendu inexacte du point de vue conceptuel, d'autant moins si nous supposons que Cicéron n'ait pas dégagé son information sur l'éthique stoïcienne seulement des écrits de Carnéade, mais aussi d'un ou plusieurs ouvrages écrits par Chrysippe ou d'après lui. L'analyse de l'exposé de Caton que nous avons menée jusqu'à présent conduit à reconnaître justement ce dernier point⁶⁸².

Il s'ensuit que le lien entre *officia* et *initia* ou *principia naturae*, qui constitue le noyau du rôle du καθήκον au sein du développement de l'être humain, est à expliquer en référence à la conceptualisation de l'*officium* comme une activité qui, hors de toute circonstance critique, résulte soit de la sélection d'une chose conforme à la nature de l'agent, soit du refus d'une chose contraire. Si les *initia* ou *principia naturae* font l'objet des sélections issues logiquement de l'impulsion première, nous comprenons ainsi le lien entre ceux-ci et l'*officium* établi par Caton aux §§ 6.22-7.23 : l'impulsion première implique celle à poursuivre certaines choses, telles que l'intégrité de son propre corps et son bon fonctionnement, dont la possession permet de satisfaire son impulsion première. Les activités qui réalisent ces impulsions sont appropriées, c'est-à-dire des *officia*, dans le double sens de l'adjectif οἰκεῖος que nous connaissons⁶⁸³.

⁶⁷⁹ Au sujet de la *Carneadea divisio*, dont Cicéron semble faire usage aussi dans *AcPr* II 42.131, cf. Lévy 1992, 353-360 ; Algra 1997 ; Viano 2005 ; Annas 2007, 187-224.

⁶⁸⁰ Un autre élément qui renforce l'hypothèse que Carnéade soit à l'origine de l'introduction de la notion de πρῶτον κατὰ φύσιν au sein des discussions de l'éthique stoïcienne est le fait que, dans deux textes (Plut., *Comm. not.* 26.1071a ; Gal., *PHP* V 6.10), ce syntagme revient dans une formule du τέλος qui peut être associée à Antipatros. Comme nous allons écrire par la suite, ce dernier entretient une polémique au sujet du τέλος justement avec Carnéade ; en réaction à celui-ci, il semble qu'Antipatros ait donné une formulation dialectique du τέλος. À ce propos voir *infra* première partie, chapitre 4 § 4.2.3.3.

⁶⁸¹ L'usage de τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν par Carnéade dans sa présentation de l'éthique stoïcienne justifierait l'occurrence de ce syntagme par l'académicien Taurus chez Aulu-Gelle (XII 5.7), ainsi que par Plutarque et par Galien, qui attaquent la pensée stoïcienne en prenant la position l'Académie et donc peut-être, comme Long 1967, 70 n. 32 suppose, ils le font aussi en employant le lexique par lequel les Académiciens, *in primis* Carnéade, discutaient de la pensée stoïcienne.

⁶⁸² Pour une étude succincte sur l'usage cicéronien de sources historiques dans ses traités philosophiques cf. Lockwood 2020 (notamment sur le *De finibus* cf. p. 54-55).

⁶⁸³ Voir *supra* première partie, chapitre 2 § 2.3.

En conclusion, dans la narration du développement de l'être humain donnée par Caton dans le troisième livre du *De finibus* de Cicéron, l'*officium* a un rôle prééminent : il est l'élément constitutif de la conduite que l'être humain, comme les animaux, est naturellement poussé à accomplir depuis sa naissance et qu'il faudrait qu'il continue à accomplir, de manière toujours plus consciente, précise et systématique, jusqu'au sommet de son développement. À ce moment, l'être humain reconnaît son bien justement dans sa conduite appropriée, régie par une disposition vertueuse.

1.4.2 La référence aux καθήκοντα dans certaines formules du τέλος et le développement dans la conceptualisation du καθήκον après Chrysippe

Dans cette section, greffée sur la fonction que Cicéron, dans le *De finibus*, attribue aux καθήκοντα dans la dernière étape du développement de l'être humain, nous examinons les formules du τέλος de Chrysippe, de Diogène de Babylone, d'Archédème et d'Antipatros de Tarse pour en dégager la pertinence, explicite ou non, de la notion de καθήκον et montrer que celle-ci implique un changement, par rapport à la pensée de Zénon et Cléanthe, dans la conceptualisation du τέλος, de la vertu et des καθήκοντα. En effet, à partir de Chrysippe et Diogène et à la suite d'une polémique contre les Académiciens, les stoïciens conçurent de façon toujours plus ouverte la conduite appropriée comme la contrepartie matérielle de la conduite vertueuse⁶⁸⁴.

1.4.2.1 La sélection des indifférents dans la dernière étape du développement humain : une nouvelle conceptualisation du τέλος ?

Cicéron, dans le quatrième livre du *De finibus*, critique la doctrine stoïcienne de l'appropriation. Selon lui, dans la perspective stoïcienne, du moment où l'être humain reconnaît le bien dans l'ὁμολογία, il n'a plus la moindre impulsion sélective envers les choses qu'avant il regardait comme *secundum naturam* et, donc, il n'a plus de paramètre matériel pour découvrir quelles activités sont *officia*⁶⁸⁵. Le cas échéant, il s'ensuivrait (mais Cicéron ne semble pas voir la question dans cette perspective) que, dans le développement de l'être humain, l'accomplissement des *officia*, en tant qu'activités découlant de la sélection ou d'un refus, aurait un rôle limité à la *prima conciliatio*.

Ni la critique de Cicéron ni son implication ne résultent de ce que Caton a dit à ce propos, ou de la conceptualisation stoïcienne du καθήκον. En effet, la reconnaissance que les *principia naturae* ne

⁶⁸⁴ Cette interprétation des formules du τέλος de Chrysippe, de Diogène, d'Archédème et d'Antipatros va dans le même sens de celle formulée par Bourbon 2016, 198-201 ; 2017, 62-63. Notre interprétation du τέλος diogénien est en ligne également avec celle de Veillard 2015, 35.

⁶⁸⁵ Cf. §§ 11.26, 14.39. Ioppolo 2016, 168-170 pense en particulier que, dans *Fin.* IV, Cicéron est le porte-voix d'Antiochus : elle partage cette opinion avec Madvig 1839, 828-838, avec Milton Valente 1956, 15-21 et avec Gill 2006b, 169. En revanche, Giusta 1964-1967, vol. I, 100 défend l'hypothèse que la source cicéronienne soit péripatéticienne. À propos des stratégies argumentatives employées par Cicéron dans ce livre cf. Bénatouïl 2016b.

sont pas à rechercher ne comporte pas qu'ils soient absolument indifférents, et, donc, qu'il n'y ait pas de paramètre pour découvrir les *officia*. Ajouté à cela, étant donné que Caton décrit la *convenientia* comme une qualité d'une série d'*officia*, leur rôle ne se limite à la phase *nondum rationalis* du développement de l'être humain. Cette notion de bien ne correspond pas strictement à celle du bien comme vertu, mais l'identification du bien à la vertu n'implique pas non plus que l'accomplissement des *καθήκοντα*, *qua* activités réalisant la sélection d'un ou plusieurs indifférents, n'a plus de place dans la vie du sage.

Quand il introduit les *res secundum naturam* au sein de sa présentation du développement de l'être humain, Caton souligne plusieurs fois que les choses de ce genre gardent toujours leur conformité à la nature, même quand l'on s'aperçoit du vrai bien, et donc la distinction entre *res secundum naturam* et *res contra naturam* n'est pas préliminaire à la maturité rationnelle. Dans les sections étudiées, Caton ne dit nulle part que l'être humain cesse de juger ces choses comme *secundum naturam*, ou qu'elles perdent toute valeur à ses yeux. En revanche, en disant i) que, à ce moment, l'être humain reconnaît beaucoup plus de valeur (*pluris aestimavit*) au bien qu'à ces choses, ii) qu'il comprend que celles-ci ne sont pas à rechercher pour elles-mêmes (*propter se expetenda*, § 6.21) mais plutôt à sélectionner (*seligenda*, § 6.22), iii) que le bien exerce une attirance assez majeure (*multo [...] magis hortatur*, § 6.21) à le rechercher que les choses *secundum naturam*, et iv) que le *bonum* devient plus cher (*cariores*, § 7.23) à l'être humain que les *initia naturae*, Caton signifie que l'être humain continue à reconnaître de la valeur aux *res secundum naturam* et, par conséquent, à les poursuivre, même si avec une motivation différente. Sa description du rapport entre l'être humain et le couple *bonum* et *initia naturae* par analogie avec le rapport entre une personne qui parvient à estimer quelqu'un qu'on lui recommande plus (*pluris facio*) de la personne faisant la recommandation suggère exactement cela. D'ailleurs, quoique l'expression 'indifférent selon la nature' apparaisse contradictoire, les stoïciens pouvaient intégrer cette notion avec leur conceptualisation du bien, et justement Caton argumente cela dans sa caractérisation des choses selon la nature que l'être humain s'approprie et dans sa discussion des indifférents. Par conséquent, Cicéron ne peut pas accuser les stoïciens de soutenir ou d'être forcés par leur doctrine à reconnaître que la qualification de certaines choses, telles que la santé ou la richesse, comme *secundum naturam* est irréconciliable avec la reconnaissance du bien dans la seule vertu. Il s'ensuit que l'être humain garde toujours les paramètres matériels des *officia*.

Évidemment, si la première partie de la critique de Cicéron n'est pas correcte, sa conséquence ne l'est non plus : l'être humain, même après la saisie de la notion de bien, continue à distinguer les choses qu'il s'approprie depuis sa naissance, tout en les considérant indifférentes par rapport à son

bonheur, et donc conserve le paramètre pour découvrir ses *officia*⁶⁸⁶. Outre à garder ce paramètre, selon Caton le sage continue à accomplir des *officia* qui découlent de la sélection ou du refus d'un indifférent, parce que ces derniers gardent un rôle essentiel dans sa poursuite du bien : Caton identifie le *bonum* avec l'ὁμολογία, traduite par *convenientia* et expliquée comme la qualité propre aux impulsions sélectives de l'être humain qui a atteint le dernier stade de son développement. Par la suite, Caton affirme que le *bonum* est l'*honestum* et ce qui en participe (§§ 6.21-22), la vertu et les actions vertueuses. Puis, il précise que l'objet de ce que nous pouvons appeler *altera conciliatio* est la *sapientia* (§ 7.23), et il implique que cette dernière est à concevoir comme l'ensemble des vertus réglant le style de vie *conveniens consentaneumque* auquel l'être humain est spécifiquement destiné (§§ 7.23-24). Ainsi, la *convenientia*, l'*honestum* et la *sapientia* coïncident.

Or, nous savons que le τέλος de l'être humain, la visée en fonction de laquelle les vertus sont utiles⁶⁸⁷, est conçu comme τὸ ὁμολογουμένως ζῆν depuis Zénon, cette formule signifiant probablement, par son étymologie, vivre de façon cohérente, en suivant une règle unique⁶⁸⁸, mais aussi vivre de manière conforme à la vertu⁶⁸⁹, car la fonction de la vertu est justement de permettre d'atteindre le τέλος. De cet aperçu nous voyons qu'ἀρετή et ὁμολογία sont, au fond, la même chose, à savoir une disposition psychique de l'être humain ou, en termes plus généraux, une manière d'être conforme à la raison et à la nature. Cependant, Caton caractérise autrement la *convenientia*⁶⁹⁰ : elle est « l'ordre des actions à faire et, pour ainsi dire, leur concorde ». Vraisemblablement, cela est à mettre en relation avec la sélection « équilibrée et conséquente à la nature » que Caton vient d'attacher au surgissement de la capacité conceptuelle et qui, avec ceci, constitue une des conditions de la compréhension du bien par l'être humain. La relation entre l'*ordo et concordia rerum agendarum* et

⁶⁸⁶ Le refus de distinguer les ἀδιάφορα entre eux absolument des circonstances, la position théorique d'Ariston et, selon le témoignage de Cicéron, d'Hérillos, n'implique pas non plus le manque d'un critère pour déterminer l'*officium*, à la différence de ce que Cicéron écrit plusieurs fois : Cicéron lui-même (*Fin.* IV 16.43) et Sextus Empiricus (*Math.* XI.64-67) attestent qu'Ariston fondait sa méthode d'εὔρεσις τοῦ καθήκοντος sur le comportement du sage, pris comme modèle pratique. Les sources principales sur ces enjeux de la pensée d'Ariston sont Cic., *Acad. pr.* II 42.130, *Fin.* II 13.43, III 3.11-4.12, 15.50, IV 16.43, 17.47, V 8.23, 25.68-59, *Leg.* I 13.38, 21.55, *Off.* I 2.6 ; Sen., *Ep.* XCIV.8 ; D. L., VII.160 ; Sext. Emp., *Math.* XI.63 ; Clem. Al., *Strom.* II 21.129. Sur la doctrine de la délibération d'Ariston cf. Porter 1996.

⁶⁸⁷ Ar. Did., § 5b3.62, 7-9.

⁶⁸⁸ Ar. Did., § 6a.75, 11-76, 6 ; D. L., VII.87-88. Diogène attribue à Zénon, à Cléanthe et à d'autres stoïciens la formule τὸ ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν, que selon Arius est plutôt l'interprétation donnée par Cléanthe de la formule zénonienne τὸ ὁμολογουμένως ζῆν. Bien que plusieurs sources attestent ou suggèrent que la formule τὸ ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν est zénonienne (Cic. *Fin.* IV 6.14 ; Philo, *Prob.* 22.160 ; Lactant., *Inst. div.* III.7-8 = *SVF* I.179), le témoignage d'Arius apparaît plus fiable, car il explique même la formule τὸ ὁμολογουμένως ζῆν et donne indirectement une raison pour laquelle on a pu faire confusion entre les formules de Zénon et de Cléanthe. De plus, la fiabilité du témoignage d'Arius est renforcée par le fait que l'usage d'ὁμολογέω sans complément est attesté chez Diogène, dans sa discussion de la vertu (§§ 89) et de la valeur (§ 105). Cette interprétation de cet enjeu est défendue par plusieurs commentateurs : cf. Zeller 1856-1868, 194-195 n.2 ; Pohlenz 1959 (tr. it. 1967), vol. I, 235-238 ; *LS*, vol. II, 390. Au contraire, Striker 1996c, 223-224 ; Schofield 2006, 241-242 argumentent que Zénon a employé les deux formules dans des contextes différents.

⁶⁸⁹ Ar. Did., § 6e.77, 19.

⁶⁹⁰ Striker 1996d, 290-291 indique dans le fait que Cicéron ne clarifie pas le rapport entre *convenientia* et *sapientia* un exemple des variations lexicales inexpliquées présentes dans ce passage de l'exposé de Caton.

la *selectio constans consentaneaue naturae* n'est pas explicitée, mais nous la tirons de la ressemblance sémantique des mots qui forment les deux expressions et du fait que, selon l'interprétation que nous en avons donné dans la section précédente, Caton, en parlant de sélection, signifie un mouvement de l'âme qui trouve sa réalisation dans l'accomplissement d'une activité. Par conséquent, si les sélections d'un être humain sont équilibrées, conséquentes à la nature et si elles étaient déjà, de la phase précédente, *perpetua*, elles sont donc à l'origine d'une conduite ordonnée et concorde, au double sens qu'elle est constituée d'un ensemble d'activités cohérentes entre elles et conformes à la nature ; le mot *concordia*, qui ne revient jamais ailleurs dans l'exposé de Caton, probablement équivaut ici à *convenientia*⁶⁹¹. Autrement dit, la *convenientia* est la propriété des sélections *constantes consentaneaue naturae*. Par transitivité, la *convenientia* est aussi une propriété des activités qui procèdent de ces sélections, c'est-à-dire les *officia*.

Nous en concluons que non seulement l'être humain, parvenu à comprendre la notion de bien, ne surmonte pas la distinction entre *res secundum* et *contra naturam*, et donc possède toujours un paramètre pour déterminer ses *officia*, mais ceux-ci continuent à jouer un rôle dans sa vie. En effet, puisque le bien est une qualité d'une conduite constituée d'une série ininterrompue d'*officia* issus d'une sélection ou d'un refus, atteindre le bien signifie justement, du point de vue matériel, accomplir des *officia*. Finalement, le passage de la *prima* à l'*altera conciliatio* n'implique pas un changement de conduite, mais plutôt de disposition : l'être humain continue à accomplir sans cesse les activités qu'il accomplissait du début de sa vie, mais maintenant il ne le fait pas en poursuivant d'abord les *res secundum naturam* et en tentant d'échapper aux choses contraires, mais en recherchant le bien, qu'il identifie avec son accomplissement en continu des activités qu'il est en train d'accomplir.

Cette thèse de Caton implique un problème concernant la conceptualisation du *τέλος*, lié au rôle des *καθήκοντα* dans l'atteint du *τέλος* : Caton paraît défendre l'idée que ceci consiste à accomplir en continu les *officia* qu'on accomplit depuis sa naissance, mais avec l'intention de garder les impulsions, desquelles ces *officia* découlent, en conformité avec la nature universelle et humaine⁶⁹². Caton soutient que le bien et le *τέλος* consistent dans la virtuosité de certaines sélections de l'être humain et des activités qu'en découlent, qui sont des *officia* visant la poursuite des *res secundum naturam*. Il établit ainsi une continuité entre la *prima conciliatio*, où l'être humain s'approprie sa propre constitution naturelle en sélectionnant les choses conformes à sa nature et en accomplissant

⁶⁹¹ Madvig 1839, 376 n. 21 semble comprendre ainsi le mot *concordia*, car il explique le syntagme *selectio consentanea*, identifié avec l'ὁμολογία, en écrivant qu'il s'agit d'une sélection qui « cum natura concordat ». Cela semble implicite aussi dans l'interprétation de ce passage par Radice 2000, 210-211.

⁶⁹² Nous n'allons pas nous attarder ici sur un autre problème posé par le texte de Cicéron, à savoir le manque de distinction claire, lexicale et conceptuelle, entre les notions de fin et de bien, qui ne comporte pas de problèmes herméneutiques majeures, étant donné la proximité de ces deux notions dans la pensée stoïcienne : cf. notamment Ar Did., §§ 5g.71, 15-72, 6, 6b.76, 17-19 ; D. L., VII. 90, 94, 96-97. À ce sujet cf. Tsekourakis 1974, 85-100.

les *officia* qui en résultent, et l'*altera conciliatio*, où il s'approprie la *convenientia*, qui est la cohérence mutuelle et la conformité à la nature des activités qui dérivent des sélections des choses selon la nature. Ces sélections sont qualifiées aussi d'équilibrées et conformes à la nature, ce qui probablement signifie qu'elles ne sont pas passionnelles et sont propres au sage. Les activités qui réalisent ces sélections répondent donc à la définition d'*officia* en tant qu'*officia media* mais aussi en tant qu'*officia perfecta* : elles dérivent de la sélection d'une chose selon la nature humaine (ou de la répulsion d'une chose contraire), et expriment une disposition vertueuse. Quoique seule la virtuosité de ces activités constitue la *convenientia*, cette qualité est greffée de manière essentielle sur la référence de ces activités aux *res secundum naturam* comme objectifs pratiques. Autrement dit, ces activités sont des καθήκοντα caractérisés par leur aspect matériel, en tant qu'interactions entre l'agent et son environnement, ainsi que par la disposition vertueuse de l'agent.

1.4.2.2 La cohérence de la nouvelle conceptualisation du τέλος avec la pensée de Chrysippe

Cette idée, quoiqu'elle ne coïncide pas avec la notion chrysippéenne de κατόρθωμα, néanmoins est compatible avec les formules du τέλος attribuées à Chrysippe et le rapport qu'il esquisse entre τέλος et καθήκοντα. Nous savons que les κατορθώματα, terme probablement introduit par Chrysippe dans l'éthique stoïcienne, sont des activités qui répondent à la définition de καθήκον essentiellement en tant qu'actions vertueuses : un κατόρθωμα peut bien être une activité qualifiée dans son aspect matériel, mais ce qui le constitue est la disposition vertueuse de l'agent, comme Caton le dit et comme nous l'inférons du fait qu'Arius illustre cette notion par des activités dont on ne connaît que la disposition vertueuse avec laquelle elles sont accomplies, telles qu'agir de manière prudente, juste (§ 8.85, 21-86, 1), modérée (§ 8a.86, 7), bienveillante ou avec de la gaieté de la pensée (§ 11e.96, 21). Le fait que l'aspect matériel d'une activité est presque superflu dans sa caractérisation comme κατόρθωμα est suggéré aussi par l'exemplification du κατόρθωμα par τὸ φρονίμως περιπατεῖν chez Arius (§ 11e.96,21-22) : sauf dans un sens instrumental⁶⁹³, l'acte de se promener n'est pas considéré comme un καθήκον par les stoïciens, et par conséquent l'ajout de l'adverbe φρονίμως ne transforme pas un μέσον καθήκον en un τέλειον καθήκον, mais plutôt transforme une activité qui en elle-même n'est ni convenable ni contraire au convenable⁶⁹⁴ en un τέλειον καθήκον, par le fait qu'elle est accomplie vertueusement. Bref, les stoïciens semblent avoir regardé les κατορθώματα essentiellement comme presque n'importe quelle activité accomplie vertueusement.

⁶⁹³ Nous faisons référence au classement de τὸ περιπατεῖν parmi les καθήκοντα qui οὐκ ἀεὶ καθήκει par Diogène (§ 109).

⁶⁹⁴ Bien qu'elle puisse le devenir, au contraire des activités listées par Diogène Laërce comme οὔτε δὲ καθήκοντα οὔτε παρὰ τὸ καθήκον au § 108 et des activités humaines παρὰ τὸ καθήκον.

C'est justement par rapport à cette conceptualisation que nous avons expliqué la ressemblance entre la définition du καθήκον humain comme τὸ ἀκόλουθον ἐν βίῳ, qui, selon l'explication d'Arius, désigne τὸ ἀκολούθως τῆ ἑαυτοῦ φύσει ἐνεργεῖν, et la conceptualisation du τέλος comme τὸ ἀκολούθως τῆ φύσει ζῆν que Diogène attribue à Chrysippe (§§ 87-89). Nous avons compris τὸ ἀκολούθως τῆ φύσει ζῆν comme signifiant le fait de vivre en n'accomplissant que des κατορθώματα, qualifiés justement par la disposition vertueuse de l'agent. L'interprétation que nous avons donnée du sous-groupe des καθήκοντα qui ἀεὶ καθήκει, mentionné par Diogène confirme cette conceptualisation du κατόρθωμα et de la formule du τέλος en question. Dans cette perspective, le τέλος paraît constitué par une série ininterrompue d'actions vertueuses dont l'aspect matériel est presque sans importance.

Néanmoins, Diogène Laërce infère la conceptualisation du τέλος comme τὸ ἀκολούθως τῆ φύσει ζῆν de la formule, attribuée à Chrysippe, τὸ κατ'ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν ; nous savons que le sens de celle-ci déborde vraisemblablement celui de τὸ ἀκολούθως τῆ φύσει ζῆν, mais aussi le sens de τὸ κατ'ἀρετὴν ζῆν, auquel elle équivaldrait d'après Diogène, et de τὸ ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν, l'interprétation de la formule du τέλος zénonien par Cléanthe que, d'après Arius (§ 6a.75, 11-76, 8), Chrysippe aurait essayé de clarifier par la sienne : en raison de ces liens conceptuels, il n'y a aucun doute que τὸ κατ'ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν signifie mener une vie vertueuse, mais, à travers la référence à l'expérience et aux événements naturels, cette formule définit l'acte concret par lesquels on parvient à la cohérence avec la nature : l'être humain observe ce qui a lieu dans le monde, comprend que chaque événement est enchaîné aux autres dans une série fixée par la nature universelle et rassemble toutes les observations qu'il a faites en une expérience unique de cette nature, en tant que principe réglant le cours des événements. Si on parvient ainsi à connaître la nature à laquelle il faut se conformer pour atteindre le τέλος, ce dernier consiste donc à respecter la nature par l'harmonisation de sa propre conduite à la succession des événements.

La conduite vertueuse en résulte qualifiée aussi du point de vue matériel, en tant que système d'activités déterminées accomplies avec une disposition vertueuse. Quoique, selon Chrysippe, il soit possible que l'acte de favoriser le déroulement des événements comporte parfois le viol de ce qui convient à soi-même *qua* individu⁶⁹⁵, vraisemblablement la façon par laquelle d'habitude l'être humain s'adapte au plan de la nature universelle est l'accomplissement de ses καθήκοντα individuels (se soigner de la santé de son corps, du bon fonctionnement de ses organes sensoriels etc.) et sociaux (honorer sa patrie, ses parents etc.). Cela suit au fait que ces activités sont appropriées à la constitution conforme à la nature humaine ou sont conséquentes à cette nature, qui est une partie de celle de l'univers, et qu'elles, selon notre interprétation de l'εὐλογος ἀπολογία et de l'idée que les καθήκοντα

⁶⁹⁵ Cf. Epict., *Diss.* II 6.9-10.

proprement humains sont ὅσα λόγος αἰρεῖ ποιεῖν⁶⁹⁶, sont imposées à l'être humain par la raison *qua* principe cosmique. D'ailleurs, nous pouvons argumenter que même des activités qui ne conviennent pas à un être humain en tant qu'individu, telles que risquer sa vie ou se donner la mort au profit de sa patrie ou de ses amis, ou bien se laisser mourir en comprenant que le dieu le demande, peuvent devenir convenables, selon le dessein visé. Donc, adhérer au cours des événements naturels par une activité de ce genre, ce qui parfois est demandé, permet encore de s'approprier soi-même, soit comme animal politique, soit comme animal rationnel qui obéit consciemment à l'ordre cosmique. Ainsi, d'après cette interprétation, τὸ κατ'ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν signifie vivre en n'accomplissant que des activités qui répondent à la définition de καθῆκον par leur description concrète ainsi que par le fait qu'on les accomplit avec une disposition vertueuse. Il s'ensuit logiquement que même τὸ ἀκολούθως τῆ φύσει ζῆν, une conceptualisation du τέλος, selon Diogène, introduite à la suite de la formule que nous venons de commenter et qui donc remonterait à Chrysippe, doit être interprété comme signifiant cela. En revanche, les formules du τέλος attribuées à Zénon et Cléanthe, dont le cœur est l'adverbe ὁμολογουμένως, exprimant *comment* l'on doit vivre, semblent plutôt signifier seulement que le τέλος est vivre en agissant avec une disposition vertueuse, sans préciser par quelles activités il faut mettre en œuvre cette disposition⁶⁹⁷. Ce détour sur l'enseignement de Chrysippe montre que la conceptualisation du τέλος affirmée par Caton chez Cic., *Fin.* III est compatible avec la pensée de Chrysippe⁶⁹⁸.

D'ailleurs, dans la citation de Chrysippe chez Stob., IV.39 22 p. 906, 18 – p. 907, 5, nous trouvons une conceptualisation du progrès similaire à celle présentée par Caton : dans ce passage, Chrysippe décrit l'atteinte de l'εὐδαιμονία comme la condition de celui qui 'ascensionne' de l'accomplissement de tous ses propres μέσα καθήκοντα à l'accomplissement de ces mêmes activités douées de stabilité, habitude et solidité propre, termes qui désignent la disposition du sage. Il s'ensuit qu'aussi dans ce lieu Chrysippe paraît penser au τέλος comme une forme de vie essentiellement qualifiée par la vertu, mais greffée sur une conduite systématiquement convenable⁶⁹⁹. Cette conclusion à l'égard de Chrysippe est confirmée si nous lui attribuons le rapport entre le καθῆκον et le κατόρθωμα qu'Arius Didyme thématise par symétrie avec celui entre τὸ παρὰ τὸ καθῆκον et l'ἀμάρτημα : à ce propos il

⁶⁹⁶ Voir *supra* première partie, chapitre 2 §§ 2.2, 2.4.

⁶⁹⁷ Zeller 1856-1868, 191-196 ; Kidd 1955, 18. Au contraire, Rieth 1934, 14 croit que la référence à la sélection des ἀδιάφορα κατὰ φύσιν fût implicite déjà dans les formules de Zénon et de Cléanthe.

⁶⁹⁸ Mais, au fond, si la caractérisation de τὰ κατὰ φύσιν comme ὅλη τῆς ἀρετῆς que Plutarque attribue à Chrysippe à *Comm. not.* 23.1069e est authentique, nous pouvons défendre l'hypothèse que Chrysippe reconnaissait indirectement aux καθήκοντα *qua* interaction avec les ἀδιάφορα un rôle dans l'atteinte du τέλος ; nous allons mieux argumenter ce point par la suite, en référence à Diogène de Babylone, Archédème et, surtout, Antipatros de Tarse.

⁶⁹⁹ Celle-ci était déjà l'interprétation d'Hirzel 1882, 234-239. Avec notre exégèse nous espérons avoir donné une réponse à la question que Ioppolo 2016, 176-177 se pose à propos du fait que, bien que Diogène de Babylone pense que sa formule du τέλος soit en accord avec celle de Chrysippe, la sélection des choses selon la nature est absente de la formule Chrysippe, tandis qu'elle apparaît dans celle de Diogène.

écrit que « [...] le convenable qui a été parachevé devient un acte correct »⁷⁰⁰ (§ 8a.86, 11-12), ce qui suggère justement que le *κατόρθωμα* est le perfectionnement d'un μέσον καθήκον issu de son accomplissement vertueux⁷⁰¹. Cependant, cette dernière citation pourrait aussi témoigner de la pensée d'un stoïcien postérieur, tel que ceux dont nous allons parler maintenant.

1.4.2.3 La cohérence de la nouvelle conceptualisation du τέλος avec les formules de Diogène, d'Archédème et d'Antipatros

La conceptualisation du τέλος en termes de καθήκοντα qui émerge de l'exposé de Caton dans le *De finibus*, indirectement associable à Chrysippe, était défendue par plusieurs successeurs de Chrysippe, notamment Diogène de Babylone, Archédème de Tarse et Antipatros de Tarse, ayant vécu entre les dernières décennies du III^e siècle av. J.-C. et la seconde moitié du II^e siècle av. J.-C.⁷⁰².

D'après plusieurs sources, nous apprenons que Diogène identifia le τέλος avec *d1*) « le fait de bien raisonner au sujet de la sélection des choses selon la nature » (D. L., VII.88 ; Clem. Al., *Strom.* II.21 129.1)⁷⁰³, et *d2*) « au sujet du refus [*scil.* des choses contraires à la nature] » (Ar. Did., § 6a.76, 9-10 ; *Schol. In Lucian. Bis. Acc.* 29 22.10)⁷⁰⁴. Alors qu'Arius Didymus présente *d2*) comme une expression visant à clarifier la formule de Cléanthe (τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν) à la suite de celle de Chrysippe (ζῆν κατ'ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων)⁷⁰⁵, Diogène Laërce introduit *d1*) après avoir reporté la formule de Chrysippe et la conceptualisation qui en découle (τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν),

⁷⁰⁰ [...] Τὸ δὲ καθήκον τελειωθὲν κατόρθωμα γίνεσθαι.

⁷⁰¹ Bien que l'adjectif μέσον ne soit pas explicité dans cette phrase, nous en devinons la présence à travers la distinction entre le simple καθήκον et le κατόρθωμα, en comprenant que le καθήκον en question n'est pas τέλειος, pouvant être perfectionné, et en remarquant que la suite du § 8a porte sur le μέσον καθήκον.

⁷⁰² Diogène fut élève de Chrysippe (Ps.-Gal., *Hist. phil.* 3,30-32) et scolarque de la Stoa après Zénon de Tarse (Philod., *Stoic. hist.* XLVIII,3-8). Il participa, d'ailleurs, à la célèbre ambassade à Rome avec Carnéade et le péripatéticien Critolaos en 155 av. J.-C., envoyé par Athènes, victime d'une amende par Rome pour avoir pillé Oropos (cf. *SVF* III *Diogenes Babylonius* 7-8). Archédème, quant à lui, fut probablement condisciple de Zénon avec Diogène (Philod., *Stoic. hist.* XLVIII,8-9). D'Antipatros nous savons qu'il fut disciple de Diogène, maître de Panétius et de Posidonius, et qu'il fut remplacé à la tête de l'école stoïcienne par Panétius (Philod., *Stoic. hist.* LIII,1-3 ; Ps.-Gal., *Hist. phil.* 3,31-32 ; Clem. Al., *Strom.* II.21 129.2).

⁷⁰³ Τὸ εὐλογιστεῖν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ. La version de Clément est légèrement différente : « Τὸ εὐλογιστεῖν ὃ ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ ». Bien que, dans le plus ancien manuscrit survivant des *Stromata*, L (*Laurentianus* V.3), duquel les autres dépendent, cette formule suive directement celle attribuée à Cléanthe, il faut sans doute supposer que le copiste a oublié de transcrire une phrase telle que « Διογένης δὲ τὸ τέλος κείσθαι ἠγεῖτο » avant « τὸ εὐλογιστεῖν etc. », comme proposent von Arnim 1903-1905, vol. III, 219 et Stählin 1906, Bd. 2, 183. Cette hypothèse se révèle d'autant plus plausible du moment que L contient de nombreuses fautes de copie, au sujet desquelles cf. Postgate 1914.

⁷⁰⁴ Εὐλογιστεῖν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ καὶ ἀπεκλογῇ. La version du scholiaste de Lucien lit : « Εὐλόγιστον ζῶν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ καὶ ἀπεκλογῇ ». Au sujet du texte de Stobée, quoique F (*Farnesinus*, XIV^e siècle) et P (*Parisinus*, XV^e siècle) lisent εὐλογιστίαν, nous acceptons la correction εὐλογιστεῖν proposée par Wachsmuth 1884-1912, vol. II, 76, en raison du fait que toutes les autres formules stoïciennes listées par Arius définissent le τέλος par un verbe substantivé et du fait que la formule que Diogène Laërce attribue à Diogène de Babylone contient εὐλογιστεῖν. Il faut probablement corriger de même le texte de *Schol. In Lucian. Bis. Acc.* 29 22.10, où, au sein d'un résumé de l'éthique stoïcienne, nous lisons : « διογε [*sic*] δὲ αὐτὴν εὐλόγιστον ζῶν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ καὶ ἀπεκλογῇ ».

⁷⁰⁵ Celle-ci était déjà l'interprétation de Hirzel 1882, 230-231.

et Clément d'Alexandrie énonce simplement *d1*) après les formules de Zénon (τὸ ὁμολογουμένως ζῆν) et Cléanthe, presque comme si elles étaient alternatives l'une à l'autre.

Archédème formula le τέλος soit comme *ar1*) « le fait de vivre en parachevant tous les convenables » (Ar. Did., § 6a.76, 10-11 ; D. L., VII.88)⁷⁰⁶, soit comme *ar2*) « vivre en sélectionnant les choses selon la nature les plus grandes et importantes, en n'étant pas possible de transcender les choses existantes » (Clem. Al., *Strom.* II.21 129.3)⁷⁰⁷. Chez Arius *ar1*) suit *d2*), tout comme chez Diogène Laërce il suit *d1*), sans qu'aucune explication du rapport entre les deux formules soit donnée. Par contre, Clément intercale la formule qu'il attribue à Antipatros entre *d1*) et *ar2*).

D'Antipatros, nous possédons nombreuses formules du τέλος : *an1*) « vivre, d'un côté, en sélectionnant les choses selon la nature et, de l'autre, en refusant les choses contraires à la nature en continu » (Ar. Did., § 6a.76, 11-13)⁷⁰⁸, *an2*) « faire en continu et sans déviation tout ce qui nous regarde pour obtenir les choses selon la nature qui sont prééminentes » (Ar. Did., § 6a.76, 13-15)⁷⁰⁹, *an3*) « la sélection et la prise bien raisonnées et le fait de faire tout ce qui est en son propre pouvoir pour obtenir les premières choses selon la nature » (Plut., *Comm. not.* 26.1071a)⁷¹⁰, *an4*) « le fait de sélectionner et prendre les premières choses selon la nature prudemment » (Plut., *Comm. not.* 26.1071b)⁷¹¹, *an5*) « le fait de bien raisonner au sujet des sélections des choses selon la nature » (Plut., *Comm. not.* 27.1072c, e)⁷¹², *an6*) « le fait de bien raisonner au sujet des sélections de ce qui a de la valeur pour bien raisonner » (Plut., *Comm. not.* 27.1072f)⁷¹³, et *an7*) « le fait, d'un côté, de sélectionner les choses selon la nature et, de l'autre, de refuser les choses contraires à la nature en continu et sans déviation » (Clem. Al., *Strom.* II.21 129.2)⁷¹⁴. Arius place, d'ailleurs, *an1*) juste après *ar1*), sans rien commenter du lien entre les deux, tandis qu'il introduit *an2*) après *an1*) en écrivant qu'Antipatros « souvent interprétait aussi de cette manière »⁷¹⁵ le τέλος. Plutarque expose *an3*) et *an4*) au sein de la discussion par Diadumène sur la distinction, tracée par les stoïciens, entre le τέλος et l'ἀναφορά des actions (cette dernière identifiée avec τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν). Puis, il cite *an5*) peu après, en lien avec la conceptualisation stoïcienne du bien comme « sélection bien raisonnée des

⁷⁰⁶ Τὸ πάντα τὰ καθήκοντα ἐπιτελοῦντα ζῆν. Le texte d'Arius ne porte pas l'article au début.

⁷⁰⁷ Ζῆν ἐκλεγόμενον τὰ κατὰ φύσιν μέγιστα καὶ κυριώτατα, οὐχ οἷον τε ὄντα ὑπερβαίνειν.

⁷⁰⁸ Ζῆν ἐκλεγόμενους μὲν τὰ κατὰ φύσιν, ἀπεκλεγόμενους δὲ τὰ παρὰ φύσιν διηλεκῶς.

⁷⁰⁹ Πᾶν τὸ καθ' αὐτὸν ποιεῖν διηλεκῶς καὶ ἀπαραβάτως πρὸς τὸ τυγχάνειν τῶν προηγουμένων κατὰ φύσιν.

⁷¹⁰ Ἡ εὐλόγιστος ἐκλογή καὶ λήψις αὐτῶν [*scil.* τῶν πρῶτων κατὰ φύσιν] καὶ τὸ πάντα τὰ παρ' ἑαυτὸν ποιεῖν ἕκαστον ἔνεκα τοῦ τυγχάνειν τῶν πρῶτων κατὰ φύσιν.

⁷¹¹ Τὸ ἐκλέγεσθαι καὶ λαμβάνειν ἐκεῖνα [*scil.* τὰ πρῶτων κατὰ φύσιν] φρονίμως. Peu après, Diadumène caractérise le τέλος stoïcienne plus simplement comme « τὸ λαμβάνειν καὶ ἐκλέγεσθαι [τὰ κατὰ φύσιν] » (§ 26.1071c).

⁷¹² Τὸ εὐλογιστεῖν ἐν ταῖς τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογαῖς. À 1072e Diadumène inverse l'ordre des mots : « [...] Τέλος ἐστὶ κατ' αὐτοῦς [*scil.* τοὺς Στωικοῦς] τὸ εὐλογιστεῖν ἐν ταῖς ἐκλογαῖς τῶν κατὰ φύσιν [...] ».

⁷¹³ Τὸ εὐλογιστεῖν ἐν ταῖς ἐκλογαῖς τῶν ἀξίαν ἐχόντων πρὸς τὸ εὐλογιστεῖν.

⁷¹⁴ Τὸ διηλεκῶς καὶ ἀπαραβάτως ἐκλέγεσθαι μὲν τὰ κατὰ φύσιν, ἀπεκλέγεσθαι δὲ τὰ παρὰ φύσιν.

⁷¹⁵ Πολλάκις δὲ καὶ οὕτως ἀπεδίδου.

choses selon la nature »⁷¹⁶ : la finalité de cette sélection, le personnage dit, fait l'objet de *an5*). Diadumène thématise *an6*) à la conclusion de son raisonnement, en témoignant que : « [...] Il y a quelqu'un qui croit que cela [*scil.* la formule du τέλος *an6*)] remonte à Antipatros, et non pas à l'école [*scil.* à l'ensemble des stoïciens], parce que celui-ci, pressé par Carnéade, se serait plongé dans des ergoterias de ce genre »⁷¹⁷. Quoique Antipatros ne soit nommé qu'ici, alors qu'auparavant la thèse critiquée par Diadumène est assignée aux stoïciens en général, parmi lesquels seulement Chrysippe est mentionné (27.1071f), la linéarité de la polémique suggère qu'également *an3*), *an4*) et *an5*) λέγονται πρὸς Ἀντίπατρον. Quant à *an7*), comme nous l'avons dit, Clément l'intercale entre *d1*) et *ar2*).

Même avant d'examiner la signification de ces formules, nous saisissons, de prime abord, leur proximité aux notions de τέλος et de bien présentes dans l'exposé de Caton du *De finibus* en raison de leur lexique commun. Diogène définit le τέλος en référence aux notions d'ἐκλογή et de τὰ κατὰ φύσιν, Archédème évoque ces mêmes notions et aussi celles de καθῆκον et, peut-être, de προηγμένον, et toutes les formules d'Antipatros tournent autour des notions d'ἐκλογή, λῆψις, ἀπεκλογή, τὰ κατὰ φύσιν, τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν, peut-être de προηγμένον et d'ἄξια, mais aussi de διηνεκῆς et τυγχάνω. Toutes ces notions sont absentes des formules du τέλος attribuées aux stoïciens précédents, alors qu'elles reviennent, explicitement ou implicitement, dans l'exposé de Caton : la *convenientia*, que Caton paraît concevoir comme τέλος, est une qualité d'une certaine *selectio* qui est *perpetua* et a pour objet des *res secundum naturam* (essentiellement caractérisées par le fait d'avoir une certaine *aestimatio*) que l'être humain poursuit depuis sa naissance et, peut-être en raison de cela, sont appelées aussi *initia* ou *principia naturae* ou *principia naturalia*. En effet, comme nous le savons, les préférés forment un sous-groupe des *res secundum naturam*. L'être humain réalise la *selectio* en question par un *officium* qui, logiquement, peut également dériver de la *reiectio* d'une *res contra naturam*, possibilité que pourtant Caton ne discute pas. Enfin, nous avons vu que Caton affirme : « Recte dici possit omnia officia eo referri ut adipiscamur principia naturae » (§ 6.22), où *adipiscor* semble avoir une signification similaire au grec τυγχάνω.

Maintenant, nous analyserons en détail les formules du τέλος que nous venons d'introduire pour déterminer leur proximité conceptuelle avec la conceptualisation du τέλος qui émerge de l'exposé de Caton et d'estimer le rôle qu'y joue le καθῆκον. Nous procéderons selon l'ordre chronologique que nous avons établie de façon hypothétique, c'est-à-dire par la prise en compte des formules de Diogène, puis de celles d'Archédème, et enfin de celles d'Antipatros, qui permettra de revenir sur les

⁷¹⁶ Οὐσίαν τάγαθοῦ τίθενται τὴν εὐλόγιστον ἐκλογὴν τῶν κατὰ φύσιν.

⁷¹⁷ [...] Τοῦτο μὲν εἰσιν οἱ πρὸς Ἀντίπατρον οἰόμενοι λέγεσθαι μὴ πρὸς τὴν αἴρεσιν· ἐκεῖνον γὰρ ὑπὸ Καρνεάδου πιεζόμενον εἰς ταύτας καταδύεσθαι τὰς εὐρησιλογίας.

textes de Plutarque et d'Arius concernant le lien entre les notions de καθῆκον, d'ἀδιάφορον et de τέλος dont nous avons constaté le caractère problématique à la fin de la section précédente.

1.4.2.3.1 Les formules du τέλος de Diogène

Les deux formules attribuées à Diogène de Babylone, qui se laissent synthétiser en une seule, définissent le τέλος comme le style de vie qualifié par la réalisation concrète de la conduite vertueuse dans la sélection des indifférents selon la nature et dans le refus des choses contraires, c'est-à-dire dans des impulsions ou repulsions appropriées. La formule *d2*) rapportée par Arius ne diffère de celle de Diogène Laërce et de Clément, à savoir *d1*), « τὸ εὐλογιστεῖν (ὁ) ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ », que par l'ajout de « καὶ ἀπεκλογῇ » en coda, qui vraisemblablement sous-entend le syntagme « τῇ τῶν παρὰ φύσιν ἀπεκλογῇ »⁷¹⁸. La ressemblance entre les deux formules confirme nos hypothèses, selon lesquelles tout discours concernant la sélection implique aussi une référence au refus. Donc, même si Diogène avait formulé sa conceptualisation du τέλος simplement par *d1*), il est plausible qu'il pensait aussi au refus, et donc qu'il n'aurait pas nié son assentiment à la formule τὸ εὐλογιστεῖν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ καὶ τῇ τῶν παρὰ φύσιν ἀπεκλογῇ.

L'enjeu problématique de cette expression est le verbe εὐλογιστέω, dont le sens n'est pas évident. Nous pouvons le comprendre au moins de deux façons différentes : d'après son étymologie, εὐλογιστέω signifie 'bien raisonner' ou 'faire un bon usage de sa raison'. Cette signification est compatible avec la tentative d'expliquer cette occurrence d'εὐλογιστέω en référence à l'adjectif εὐλογος, pris dans une des deux significations que lui donnaient les stoïciens⁷¹⁹, conforme à la raison et vraisemblable. Concernant une conduite telle que l'acte signifié par εὐλογιστέω, ces deux domaines sémantiques impliquent que ce verbe signifie soit 'agir vertueusement', soit peut-être 'd'après un jugement ou une représentation impulsive probable', que l'agent a plusieurs raisons de croire qu'ils soient vrais, selon ses connaissances ou en fonction de la situation où il se trouve⁷²⁰. Néanmoins, il ne semble pas moins logique de lier cette occurrence d'εὐλογιστέω avec la vertu de l'εὐλογιστία, conçue, probablement par Chrysippe⁷²¹, comme une sous-espèce de la φρόνησις (Ar. Did., § 5b2.60, 18-20) et définie comme « la science qui contrebalance et récapitule ce qui est en cours et ce qui est parachevé » (§ 5b2.61, 1-2)⁷²². Les interprètes se divisent à ce sujet entre ceux qui comprennent εὐλογιστέω comme 'bien calculer', c'est-à-dire 'délibérer de manière correcte', en le mettant en

⁷¹⁸ Il faut supposer une ellipse semblable au § 8a.86, 13-14, où nous lisons : « ἐκλεγόμενοις δὲ παρὰ φύσιν καὶ κατὰ φύσιν ».

⁷¹⁹ Voir *supra* première partie, chapitre 2 § 2.2.

⁷²⁰ Mais cette seconde signification apparaît peu probable, car il est attesté que les stoïciens prenaient εὐλογος au sens de 'vraisemblable' surtout dans des contextes gnoséologiques plutôt qu'éthiques.

⁷²¹ Connue pour avoir introduit plusieurs vertus spécifiques : cf. par exemple *SVF* III.255.

⁷²² Εὐλογιστία δὲ ἐπιστήμην ἀνταναιρετικὴν καὶ συγκεφαλαιωτικὴν τῶν γινομένων καὶ ἀποτελουμένων.

relation avec l'εὐλογιστία⁷²³, et ceux qui le comprennent étymologiquement, d'où le sens d'agir vertueusement⁷²⁴. La première interprétation explique la signification d'εὐλογιστέω en s'appuyant sur une notion, celle d'εὐλογιστία, thématifiée probablement par Chrysippe, dont Diogène fut élève, et pourrait trouver une confirmation dans la formule *an4*), qui contient l'adverbe φρονίμως. D'ailleurs, la seconde interprétation a l'avantage de mettre en évidence que Diogène conçut sa formule du τέλος pour éclaircir celle de Zénon, d'après l'interprétation de Cléanthe : en effet, εὐλογιστέω, pris comme agir vertueusement, ne signifie rien d'autre qu'ὁμολογουμένως (τῇ φύσει) ζῆν, et il est même lié à cette expression du point de vue étymologique. À ce propos, nous pouvons aussi noter que, ainsi interprété, εὐλογιστέω est compris selon son étymologique, justement comme nous avons supposé que Zénon se servait d'ὁμολογουμένως dans sa formule du τέλος.

Par conséquent, il semble plus plausible d'interpréter εὐλογιστέω, dans la formule de Diogène, au sens de bien raisonner ou faire un bon usage de sa raison, ce que l'on peut dire d'une conduite vertueuse, en tant que réglée par le λόγος, probablement dans sa double nature de raison humaine et de principe cosmique, selon la conceptualisation chrysippéenne de φύσις que nous lisons chez D. L., VII.89. Quoi qu'il en soit, cette interprétation n'exclut pas que l'acte d'εὐλογιστεῖν implique l'usage de la vertu spécifique de l'εὐλογιστία, qui, au contraire, doit logiquement être mise en œuvre par celui qui atteint le τέλος, en raison de la doctrine de l'implication mutuelle des vertus et de la conceptualisation stoïcienne de l'action vertueuse comme expression de toutes les vertus.

Quant au complément de ce verbe dans la formule de Diogène, ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ (καὶ τῇ τῶν παρὰ φύσιν ἀπεκλογῇ), il spécifie le champ d'application de la conduite décrite par εὐλογιστέω et ainsi constitue le véritable élément explicatif de la formule. En lui-même, ce complément n'a besoin d'aucun commentaire, car il désigne les mouvements psychiques de la sélection et du refus, que depuis sa naissance l'être humain dirige, la première, vers les indifférents selon la nature et, le second, vers les indifférents contraires. Par contre, ce qui demande notre attention est le rapport établi par Diogène entre la vertu et ces genres d'impulsions et de répulsions. Si, selon l'interprétation que nous avons donnée de la conceptualisation du τέλος par Chrysippe, nous inférons l'existence d'un lien indirecte et implicite entre la conduite vertueuse qui constitue le τέλος et l'interaction concrète entre l'agent et les indifférents, chez Diogène nous assistons à un resserrement de ce lien : sa formule du τέλος ne laisse aucun doute que le domaine concrète dans lequel la conduite 'bien rationnelle' (εὐλογιστέω), découlant d'une disposition vertueuse, s'exprime est celui de

⁷²³ Cf. von Arnim 1893-1980 ; A. Döring 1906, 26) ; *LS*, vol. I, 380.

⁷²⁴ Bonhöffer 1908 ; Pohlenz 1959 (tr. it. 1967), vol. I, 375 ; Soreth 1968, 48 n. 1 ; Striker 1996e, 300-301 (qui met explicitement en relation son interprétation d'εὐλογιστέω avec l'adjectif εὐλογος, tel qu'il apparaît dans la définition du καθῆκον) ; Long 1967, 69-72 (qui, cependant, pense que par εὐλογιστέω Diogène fait aussi référence à la vertu de l'εὐλογιστία, prise comme paradigme de la vertu).

l'interaction entre l'être humain et son environnement, constitué d'indifférents. Nous en concluons que, puisque la sélection des choses selon la nature et, de façon symétrique, le refus des choses contraires sont naturels pour l'être humain depuis sa naissance, en tant qu'instruments de son appropriation à soi-même, leur présence au sein de la formule du τέλος de Diogène implique que le sommet du développement de l'être humain n'exige pas une transformation radicale de sa conduite : plutôt, elle comporte que l'être humain doit garder le même comportement qui lui est approprié depuis toujours, cependant avec une disposition vertueuse.

1.4.2.3.2 Les formules du τέλος d'Archédème

En passant aux deux formules du τέλος attribuées à Archédème, nous ne pouvons pas les synthétiser en une seule formule, bien qu'elles expriment probablement une même conceptualisation, proche de celle de Diogène : selon cette conceptualisation, le τέλος consiste à vivre en n'accomplissant que des actions vertueuses qui, concrètement, dérivent de la sélection d'un ἀδιάφορον κατὰ φύσιν ; il est probable qu'Archédème appelât ces actions καθήκοντα, au sens moyen du terme, en chargeant le verbe ἐπιτελέω de la fonction d'exprimer la disposition vertueuse de l'agent. Archédème semble justifier, ainsi, la pertinence de la sélection dans la conduite qui constitue le τέλος en avouant que, pour l'être humain, il n'est pas possible de transcender la dimension matérielle des indifférents. Cependant, contrairement à ce que Cic., *Fin.* IV 6.15 suggère, cette impossibilité n'implique pas l'identification de la conduite du sage avec l'accomplissement en continu (ou presque) de μέσα καθήκοντα.

La formule ar2) ressemble à celle de Diogène au niveau lexical : le syntagme ἐκλεγόμενον τὰ κατὰ φύσιν μέγιστα καὶ κυριώτατα est comparable à l'expression ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ de la formule de Diogène, et la clause οὐχ οἷον τε ὄντα ὑπερβαίνειν, comme nous allons l'argumenter tout de suite, au fond semble implicite dans l'inclusion de la notion d'indifférent au sein de la formule de Diogène, tout comme déjà dans la conceptualisation du τέλος par Chrysippe. D'autre part, même en négligeant, pour l'instant, la référence d'Archédème à τὰ κατὰ φύσιν μέγιστα καὶ κυριώτατα, il y a une différence énorme entre les deux formules : dans le cas de Diogène, la sélection des choses conformes à la nature est la contrepartie concrète de l'εὐλογιστεῖν, selon l'interprétation que nous avons donnée de *dI*). Au contraire, la sélection des choses conformes à la nature, ou mieux d'un sous-groupe de cet ensemble de choses, constitue l'essence de la formule d'Archédème. Autrement dit, si, pour Diogène, le τέλος est vivre en exprimant sa conduite vertueuse dans la sélection des ἀδιάφορα κατὰ φύσιν, apparemment, pour Archédème, il est vivre en gardant un comportement οἰκεῖος du point de vue matériel ; aucune référence à la disposition de l'agent.

Lors d'une première lecture de *arI*), nous pourrions dire qu'elle contient la même idée : le τέλος consiste à vivre en parachevant πάντα τὰ καθήκοντα, c'est-à-dire des activités qui procèdent de la sélection des choses conformes à la nature. Le verbe ἐπιτελέω, traduit par 'parachever', pourrait désigner l'acte de ne pas négliger aucun καθήκον, c'est-à-dire de les accomplir tous. Ainsi, *arI*) signifierait vivre en accomplissant sans cesse tous ses καθήκοντα, qui constitue l'avant-dernière étape du développement de l'être humain, selon l'exposé de Caton dans le troisième livre du *De finibus*, et la phase du progrès dans laquelle l'être humain « achève entièrement tous les convenables et n'en néglige aucun », selon la citation de Chrysippe chez Stob., IV.39 22 p. 906, 18 – p. 907, 5. La comparaison de ces deux passages révèle que, dans la perspective stoïcienne traditionnelle, le style de vie qu'Archédème semble identifier au le τέλος par *arI*) n'est pas la conduite de l'être humain qui a atteint le τέλος, parce que celle-ci se caractérise essentiellement par le fait d'être vertueuse, une condition qu'Archédème n'inclut ni dans cette formule ni dans celle considérée juste avant.

Quelques chercheurs⁷²⁵ ont remarqué que Cicéron fait référence à *arI*), interprétée de cette façon, quand, dans sa réponse à Caton dans *Fin. IV 6.15*, il affirme qu'un des sens que les stoïciens donnaient au *summum bonum*, conçu comme *secundum naturam vivere*, est « vivre en observant tous ou la plupart des convenables intermédiaires »⁷²⁶. En effet, Cicéron commente cette formule en notant qu'elle « exposée ainsi, est différente de la précédente », c'est-à-dire la formule de Chrysippe *vivere adhibentem scientiam earum rerum, quae natura evenirent*, parce que « dans ce cas-là il était question de l'action droite – ce que tu appelais κατόρθωμα –, et elle concerne seul le sage, alors qu'en ce cas ici il s'agit d'un certain convenable esquissé, inachevé, qui peut arriver à certains insensés »⁷²⁷. Cependant, la formule du τέλος évoquée par Cicéron, tout en ressemblant effectivement de près à *arI*), ne coïncide pas avec celle-ci pour deux raisons : d'abord, *officium medium* n'est pas une traduction exacte de καθήκον, cette dernière étant une notion plus générique ; Archédème, en parlant tout simplement de καθήκοντα, ne spécifie pas s'il s'agit d'activités qui sont convenables parce que vertueuses, ou bien si la disposition avec laquelle elles sont accomplies n'est pas prise en compte dans l'évaluation du caractère convenable de ces activités.

Cependant, selon l'interprétation que nous allons proposer d'*arI*) maintenant, la vraie faute de Cicéron, si nous reconnaissons que à *Fin. IV 6.15* il se réfère à *arI*), relève plutôt de sa traduction d'ἐπιτελέω par *servo*. Si, même au niveau de la traduction, nous constatons sans difficulté que le mot latin n'équivaut pas au grec⁷²⁸, nous pouvons émettre une hypothèse au sujet de l'acception

⁷²⁵ Cf. Long 1967, 88-89 ; Ioppolo 2016, 177 n. 43.

⁷²⁶ *Officia media omnia pleraque servantem vivere.*

⁷²⁷ *Hoc sic expositum dissimile est superiori. Illud enim rectum est – quod κατόρθωμα dicebas – contingitque sapienti soli, hoc autem inchoati cuiusdam officii est, non perfecti, quod cadere in non nullos insipientes potest.*

⁷²⁸ Dans l'acception d'observer, *servo* traduit plutôt τηρέω, qu'Épictète associe effectivement aux καθήκοντα de manière régulière, comme nous le verrons. L'origine de la faute de Cicéron n'est pas évidente : peut-être, au moment de l'écriture

d'ἐπιτελέω dans *ar1*) en nous souvenant d'un élément : Zénon et Diogène semblent avoir défini le τέλος en faisant usage de deux verbes, ὁμολογέω et εὐλογιστέω, pris dans leur sens étymologique ; en conséquence, vraisemblablement il n'est pas anodin qu'Archédème ait employé un verbe tel qu'ἐπιτελέω au sein d'une formule du τέλος. Ces remarques rendent plausible que ce verbe était employé ici par Archédème dans une acception correspondant à son étymologie et, ainsi, ayant une proximité conceptuelle avec la notion de τέλος : interprété de cette manière, ἐπιτελέω prend le sens de « surajouter la perfection à quelque chose », autrement dit de la rendre τέλεια. Par ailleurs, le préfixe ἐπι- suggère l'idée d'une perfection qui s'ajoute 'au-dessus' de l'objet. Donc, selon l'usage du lexique stoïcien de la perfection (τελείωσις, τὸ τέλειον) attesté par Diogène Laërce (§§ 90, 94), nous pouvons supposer que « πάντα τὰ καθήκοντα ἐπιτελεῖν » indique l'adjonction de la vertu à toutes les activités convenables que l'on accomplit. Cette interprétation d'ἐπιτελέω est confirmée par l'usage de τελειόω dans Ar. Did., § 8a.86, 11-12 pour qualifier l'acte qui transforme le καθήκον, évidemment au sens moyen du terme, en un κατόρθωμα. D'ailleurs, cela suggère que cette partie du témoignage d'Arius pourrait ressentir de ce développement de la notion de καθήκον, comme nous avons déjà commencé à le percevoir.

Si la vertu s'ajoute aux καθήκοντα, ceux-ci sont à prendre au sens moyen du terme, comme Cicéron les interprète. Il s'ensuit que, si auparavant nous avons suggéré de rapprocher le syntagme πάντα τὰ καθήκοντα ἐπιτελέω avec la phrase ἅπαντα πάντως ἀποδίδωμι τὰ καθήκοντα καὶ οὐδὲν παραλείπομαι, que nous lisons chez Stob., IV.39 22 p. 906, 18 – p. 907, 5, les deux expressions ne coïncident pas. En effet, alors que, par οὐδὲν παραλείπεται et par la distinction de cette conduite de celle qui garantit le bonheur, cette phrase de Chrysippe signifie l'accomplissement de tous les μέσα καθήκοντα, comme l'expression « officia media omnia pleraque servare » employée par Cicéron, par la formule *ar1*), Archédème paraît identifier le τέλος à l'acte de donner la marque de la vertu à tous les μέσα καθήκοντα que l'on accomplit⁷²⁹. Ainsi, Archédème caractérise les actions vertueuses de la même façon que Diogène et Caton : elles sont des activités convenables, en raison de l'objet de l'impulsion de laquelle elles découlent, et en tant qu'accomplies vertueusement.

Quant à *ar2*), qui ne contient aucune référence explicite à la vertu, elle n'en contient pas non plus au fait que la disposition de l'agent est négligeable. Au contraire, il y a plusieurs raisons de croire que cette formule présuppose implicitement l'identification du τέλος à la conduite vertueuse,

de ce passage, Cicéron consulta une source polémique contre les stoïciens, où la formule d'Archédème était présentée comme « τὸ πάντα τὰ μέσα καθήκοντα τηροῦντα ζῆν » ou de manière similaire.

⁷²⁹ La défense de cette interprétation montre qu'il n'est pas nécessaire de supposer, contrairement à Nebel 1935, 455-456, que les formules du τέλος des stoïciens postérieurs à Chrysippe, *in primis* d'Archédème, résultent d'une incompréhension des principes de l'éthique stoïcienne, notamment de l'importance de la vertu par rapport à l'atteinte du τέλος.

interprétation autour de laquelle il y a un certain consensus parmi les savants⁷³⁰ et qui est préférable, car elle permet de concilier cette formule avec *ar1*) et, donc, d'attribuer à Archédème une pensée cohérente. La formule *ar2*) ressemble à celle de Diogène de Babylone, comme nous venons de le voir. Donc, même si cette formule ne contient aucun élément qui signifie qu'il est important de sélectionner les choses selon la nature avec une disposition vertueuse, nous pouvons supposer que la disposition de l'agent ne soit pas *indifférente* par rapport au τέλος. Nous pouvons penser que, à ce moment, la pertinence de la vertu dans la conceptualisation stoïcienne du τέλος, c'est-à-dire le fait qu'elle n'est pas ἀδιάφορος πρὸς εὐδαιμονίαν, est un fait acquis : personne ne peut sérieusement douter que la vertu joue un rôle essentiel dans l'atteinte du τέλος, même si l'on caractérise cette dernière sans mentionner la vertu.

Nous voyons bien que, d'après cette lecture, *ar2*), tout en demeurant peu heureuse⁷³¹, résulte compatible avec l'interprétation que nous avons proposée pour *ar1*)⁷³² et finit par signifier le domaine concret de mise en œuvre de la vertu : la sélection des choses selon la nature, ou mieux de τὰ κατὰ φύσιν μέγιστα καὶ κυριώτατα. Il est vraisemblable que ce syntagme dénote les préférés, qui sont les ἀδιάφορα κατὰ φύσιν ayant beaucoup de valeur. Peut-être, en spécifiant que l'objet des sélections qui constituent le τέλος n'est pas seulement selon la nature, mais préféré, Archédème (nous ne voyons pas bien pourquoi) voulait exclure du nombre des καθήκοντα, en perfectionnant lesquels on atteint le τέλος, les activités portant sur des indifférents doués d'une petite valeur⁷³³. D'ailleurs, il est probable que la clause finale de *ar2*), « οὐχ οἷον τε ὄντα ὑπερβαίνειν », condense l'observation que l'être humain ne peut pas se passer des choses existantes, qui, selon l'ontologie stoïcienne⁷³⁴, incluent aussi la classe des indifférents. C'est pourquoi, la vertu s'exprime dans l'interaction de l'agent avec ceux-ci qu'il différencie selon leur conformité ou contrariété à sa nature, comme moyen d'appropriation à soi-même⁷³⁵. Interprétée ainsi, cette clause justifie la pertinence de la sélection des préférés dans la conduite qui constitue le τέλος et explique la formule de Diogène. En conclusion,

⁷³⁰ Cf. Hirzel 1882, 233-234 ; Rieth 1934, 18-19 ; Nebel 1935, 455-456 ; Long 1967, 87-89. Bonhöffer 1894, 178 se contente d'écrire qu'il doute qu'Archédème mette en relation le τέλος avec l'accomplissement des μέσα καθήκοντα. En revanche, selon Tsekourakis 1974, 33-34, 41-42, les formules d'Archédème et d'Antipatros « do not represent the orthodox Stoic view », justement parce qu'elles identifieraient le τέλος au stade du progrès dans lequel l'être humain accomplit tous ses καθήκοντα, sans pourtant être vertueux. De plus, il croit que la focalisation d'Archédème sur τὰ κατὰ φύσιν μέγιστα καὶ κυριώτατα implique que « [...] Archedemus is here influenced by Aristotle's belief that a minimum of external goods is necessary for the greatsouled man's *eudaimonia* [...] ».

⁷³¹ Long 1967, 87, écrit que cette formule « waters down » celles des stoïciens précédents, ce qui n'est pas le cas, selon notre lecture : le problème de *ar2*) relève plutôt de l'absence d'une référence explicite à la vertu.

⁷³² Celle-ci était déjà l'opinion d'Hirzel 1882, 233.

⁷³³ Nebel 1935, 455-456 rejette cette interprétation. Nous verrons qu'une des formules d'Antipatros va clairement dans le même sens.

⁷³⁴ À ce sujet cf. *LS*, vol. I, 163-166.

⁷³⁵ Rieth 1934, 18, écrit que cette clause, comme le couple διηνεκῶς καὶ ἀπαραβάτως chez *an2*) et *an7*), équivaut à la condition du bonheur posée par Chrysippe chez Stob., IV.39 22 p. 906, 18 – p. 907, 5. Mais Rieth ne développe pas davantage cette thèse, qui apparaît peu convaincante.

nous pouvons supposer qu'Archédème, peut-être un peu plus jeune que Diogène et membre de l'école dirigée par lui, ait formulé le τέλος par *ar2*) pour défendre ou pour éclaircir la formule de Diogène, et qu'*a latere* il ait donné sa propre conceptualisation du τέλος par *ar1*), une formule qui, tout en gardant le sens de celle de Diogène, Archédème jugea plus efficace : tandis que Diogène définissait le τέλος comme l'application de la vertu au domaine des interactions entre l'être humain et les indifférents, Archédème la conçoit comme l'imposition de la vertu à la conduite appropriée face aux indifférents. Au fond, quelle meilleure façon d'exprimer le τέλος, en tant que perfection de l'être humain, que par un verbe formé à partir du mot τέλος et, donc, renvoyant à un acte par lequel l'être humain perfectionne quelque chose ?

1.4.2.3.3 Les formules du τέλος d'Antipatros

Les nombreuses formules du τέλος attribuées à Antipatros ne diffèrent pas, dans leur conceptualisation du τέλος, de la formule de Diogène et de celle d'Archédème : Antipatros définit le τέλος comme le style de vie de l'être humain qui opère en continu des sélections et des refus appropriés, ce qu'il expliquait en affirmant que ce style de vie consiste dans l'effort ininterrompu de satisfaire ces impulsions, c'est-à-dire de les traduire en actions fructueuses, accomplies avec succès. Cette formule, ainsi interprétée, prend une tournure quelque peu différente de celles de Diogène et d'Archédème, mais peut-être seulement en raison de son origine dialectique.

La formule *an1*), qu'Arius attribue à Antipatros, présente un problème similaire à celui que nous avons constaté à propos de *ar2*) : elle définit le τέλος comme « ζῆν ἐκλεγομένου μὲν τὰ κατὰ φύσιν, ἀπεκλεγομένου δὲ τὰ παρὰ φύσιν διηνεκῶς ». À l'exception de l'adverbe διηνεκῶς, cette formule ne semble pas différer substantiellement de celle d'Archédème. Quant à cet adverbe, il signifie que le τέλος consiste à vivre en n'opérant que des sélections et des refus du genre décrit. Dans le cas d'Antipatros la référence à la doctrine de l'οἰκειώσις s'impose d'autant plus fortement que dans les cas précédents, car διηνεκῶς renvoie à la *selectio perpetua* dont Caton parle comme d'une étape du développement de l'être humaine.

De cette comparaison entre *an1*) et la phase de la *selectio perpetua*, le même enjeu repéré en examinant *ar2*) émerge : cette étape du développement de l'être humain se caractérise, exactement comme le τέλος d'Antipatros, par le fait que l'être humain y devient capable de reconnaître, parmi ses impulsions (et ses répulsions), celles qui lui permettent d'accomplir des *officia*, et de n'accomplir que les activités correspondantes à ces mouvements psychiques. Mais, selon l'exposé de Caton, à cet instant l'être humain n'a pas encore atteint son τέλος, lequel demande son acquisition de la capacité conceptuelle et de la raison, son saisissement de la notion de bien et que ses sélections deviennent conformes à la nature universelle. Ainsi, nous revenons au problème de *ar2*) : Antipatros, à l'instar

d'Archédème, identifie le τέλος à un style de vie qui n'est pas explicitement caractérisé par le fait que l'agent a une conduite dirigée par la vertu. Bien que nous puissions justifier l'absence de cette caractérisation de la formule *an1*) de la même façon dont nous avons rendu compte de son absence de *ar2*)⁷³⁶, les deux formules demeurent peu heureuses, et spécialement celle d'Antipatros, car Cicéron semble faire référence à celle-ci dans sa description de la phase précédant celle dans laquelle l'être humain développe une disposition vertueuse.

L'interprétation (ἀποδίδωμι) que, selon Arius, Antipatros donnait de sa formule *an2*) clairement ne fait pas face à cette question : « πᾶν τὸ καθ'αὐτὸν ποιεῖν διηνεκῶς καὶ ἀπαραβάτως πρὸς τὸ τυγχάνειν τῶν προηγουμένων κατὰ φύσιν » semble plutôt redéfinir le τέλος comme le style de vie de celui qui s'efforce constamment de traduire ses impulsions appropriées en des activités fructueuses. Ainsi interprétée, cette formule présente une conceptualisation du τέλος fort différente de toutes celles étudiées jusqu'à présent : *an2*) ne paraît pas non plus résulter d'un déploiement d'une idée dégageable des autres formules stoïciennes du τέλος vues jusqu'à présent ; *an7*), issu probablement d'un mélange de *an1*) et *an2*), ne nous aide pas à ce propos.

Par ailleurs, il est utile de se pencher sur le témoignage de Plutarque qui, dans *Comm. not.*, attaque la notion stoïcienne d'indifférent et son lien avec le τέλος. Ce texte, à son tour, doit être intégré avec celui de Cic., *Fin.* III 6.22-7.24. La thèse centrale, critiquée par Diadumène dans les sections concernées par cette critique (§§ 22-27), se résume ainsi : quoique le bien consiste dans l'εὐλόγιστος ἐκλογή τῶν ἀδιαφόρων οὐ τῶν πρώτων κατὰ φύσιν⁷³⁷, le τέλος ne coïncide pas avec l'obtention (τεῦξις, § 26.1071e), la possession (κτησις, *ibid.*) et l'usage (χρησις, *ibid.*) effectifs de ces choses, mais plutôt avec l'εὐλόγιστος ἐκλογή elle-même, ou mieux, avec « ἡ εὐλόγιστος ἐκλογή καὶ λήψις αὐτῶν [*scil.* τῶν πρώτων κατὰ φύσιν] καὶ τὸ πάντα τὰ παρ'ἑαυτὸν ποιεῖν ἕκαστον ἕνεκα τοῦ τυγχάνειν τῶν πρώτων κατὰ φύσιν », ce qu'il exprime aussi en parlant de « τὸ ἐκλέγεσθαι καὶ λαμβάνειν ἐκεῖνα [*scil.* τὰ πρώτων κατὰ φύσιν] φρονίμως » (§ 26.1071b), de « τὸ εὐλογιστεῖν ἐν ταῖς τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογαῖς » (§ 27.1072c), et de « τὸ εὐλογιστεῖν ἐν τῇ ἐκλογῇ – οὐ ἐν ταῖς ἐκλογαῖς – τῶν ἀξίαν ἔχόντων πρὸς τὸ εὐλογιστεῖν » (§ 27.1072c-d). Autrement dit, pour les stoïciens le bien serait une poursuite des indifférents selon la nature, mais le τέλος ne serait pas l'acquisition et la possession des objets que l'on poursuit. Diadumène avance que cette thèse est paradoxale, car elle s'inscrit dans une doctrine contraire à plusieurs notions communes, et il conclut cette polémique par une note historique : alors que, tout au long de cette partie de son exposé, il a rattaché aux stoïciens

⁷³⁶ Celle-ci était déjà l'opinion de Hirzel 1882, 234-235.

⁷³⁷ Bien entendu, cette formule définit τὸ ἀγαθὸν *qua* τέλος, c'est-à-dire le τέλος *qua* ἀγαθὸν τελικόν. Diadumène ne dit pas cela de manière explicite, mais nous l'inférons de la caractérisation du τέλος comme espèce d'ἀγαθὸν qu'il attribue à Chrysippe au § 25.1070d-f et du fait que, à § 26.1070e-1071b, Diadumène met en question la conceptualisation stoïcienne du τέλος.

les thèses qui font l'objet de ses attaques, et, par deux fois, il a nommé Chrysippe (§§ 25.1070d-7, 27.1071f), ici il affirme que, selon certains, la conceptualisation du τέλος qu'il vient de critiquer remonte à Antipatros qui « pressé par Carnéade, se serait plongé dans des ergoterics de ce genre » (27.1072f).

Si cette information est fiable, nous en inférons que probablement Antipatros parvint à « interpréter » *an1*) par *an2*) au sein d'un débat avec Carnéade, détracteur de la conceptualisation stoïcienne du τέλος (notamment telle qu'elle était défendue par Diogène), probablement à travers les arguments employés par Diadumène, parmi d'autres. La définition du bien comme εὐλόγιστος ἐκλογή etc. et du τέλος comme τὸ εὐλογιστεῖν etc. renvoient clairement à la formule du τέλος de Diogène. Le fait que, malgré cela, Plutarque ne mentionne qu'Antipatros, peut être lu comme une preuve qu'Antipatros soutint lui-même la formule de Diogène pour la protéger des offensives académiques⁷³⁸ : peut-être Diogène, était âgé au moment de l'attaque de Carnéade⁷³⁹, laissa à son disciple Antipatros la charge de faire face aux critiques de son adversaire.

La formule *an4*), si elle n'a pas été créée par Plutarque ou par sa source polémique et remonte authentiquement à un stoïcien, peut être lue comme une confirmation de notre dernière hypothèse : il s'agit d'une paraphrase de la définition du τέλος par Diogène, où l'idée de l'application de la vertu à la sélection des choses selon la nature est interprétée comme l'acte de sélectionner vertueusement. Ici, l'adverbe φρονίμως désigne sans doute la disposition 'prudente' de l'agent, conçue probablement d'après Chrysippe comme une vertu primaire, dont les objets sont τὰ ποιητέα, ou mieux τὰ καθήκοντα, les activités réalisant les ἐκλογαὶ τῶν κατὰ φύσιν⁷⁴⁰. La présence, dans *an4*), de λαμβάνω, dont les stoïciens se servaient pour exprimer la même notion qu'ἐκλέγω, constitue un autre indice de la fonction explicative de cette formule ; donc, elle contribue à suggérer que les trois formules rapportées par Plutarque et attribuées par quelqu'un à Antipatros, celle que nous venons de commenter et τὸ εὐλογιστεῖν ἐν ταῖς τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογαῖς et τὸ εὐλογιστεῖν ἐν τῇ ἐκλογῇ – ou ἐν ταῖς ἐκλογαῖς – τῶν ἀξίαν ἔχόντων πρὸς τὸ εὐλογιστεῖν, remontent à une tentative de défendre la position de Diogène : cette tentative consiste à clarifier les mots dont Diogène avait fait usage pour définir le τέλος et à développer davantage sa définition, par l'adjonction du syntagme « πρὸς τὸ εὐλογιστεῖν », sur lequel nous allons revenir tout de suite. Quoi qu'il en soit, la présence d'Antipatros dans ce passage est confirmée par deux éléments : i) la caractérisation du τέλος comme « la sélection et la prise bien raisonnées et le fait de faire tout ce qui est en son propre pouvoir pour obtenir les

⁷³⁸ Cf. Bonhöffer 1894, 168-170.

⁷³⁹ Selon Dorandi 1999, 33-34, 48-49, 53, Carnéade naquit en 214 ou en 213, donc environ vingt-six ou vingt-sept années après Diogène.

⁷⁴⁰ Cf. Ar. Did., §§ 5b1.59, 4-6, 5b2.60, 12 ; D. L., VII.92

premières choses selon la nature » (§ 26.1071a), qui ressemble de près la formule *an2*), et puis ii) la mention de l'ἄξια ἐκλεκτική (§ 26.1071b), une notion attachée à Antipatros par Arius Didyme.

Nous n'allons pas discuter ici du débat entre Antipatros et Carnéade à ce sujet dans son intégralité, thème qui déborde le sujet de notre travail⁷⁴¹. Nous allons plutôt nous concentrer sur une notion probablement employée par Carnéade pour attaquer la conceptualisation stoïcienne du τέλος, qui permet d'expliquer les formules *an2*), *an3*), *an6*) et *an7*), de comprendre leur rapport avec *an1*) et finalement de saisir le rôle que le καθῆκον joue dans la pensée d'Antipatros au sujet du τέλος. La notion en question est celle de τέχνη. Diadumène attaque la conceptualisation stoïcienne du τέλος par plusieurs arguments, dont le dernier passe par l'analogie entre le genre de vie idéal, esquissé par les définitions stoïciennes de bien et de τέλος, et deux τέχναι, le tir à l'arc et la médecine (§ 26.1071b-e) : il serait paradoxal de nier qu'un archer, tout en 'sélectionnant' la cible, c'est-à-dire en la prenant comme référence de son tir, regarde le fait de frapper la cible comme le τέλος de son activité ; il serait, de même, paradoxal d'affirmer d'autre part qu'il vise à faire tout ce qui est en son pouvoir pour frapper la cible. Il serait semblablement paradoxal de nier que tout le monde considère le fait d'être en bonne santé comme le τέλος, par rapport auquel on suit les consignes du médecin, et d'affirmer par contre que le τέλος est de s'engager à poursuivre la santé, en suivant les consignes du médecin, autant que cela est possible. Pareillement, il est paradoxal de soutenir que le but dans lequel on sélectionne les choses selon la nature, en les prenant comme paramètre de l'activité convenable et vertueuse, n'est pas le fait de les obtenir, mais plutôt la sélection elle-même, impliquant l'effort de l'agent de la réaliser⁷⁴². Il est possible que Carnéade ait proposé ces analogies en s'inspirant de la conceptualisation stoïcienne de la vertu comme περὶ τὸν βίον τέχνη⁷⁴³.

Cic., *Fin.* III 6.22-7.24 atteste le même débat. Ici Caton, tout en soutenant que l'*honestum* n'est pas la seule chose *secundum naturam*, étant donné l'existence des *principia naturae*, affirme que ces derniers ne constituent pas un autre *ultimum bonorum*. Il exemplifie cette distinction par une comparaison entre les techniques balistiques et ce qu'il appellera par la suite le *genus vitae* réglé par la *sapientia*, conçue comme un art et conceptuellement mélangée avec les notions d'*honestum* et de *convenientia*. De fait, dans le cas des techniques balistiques, d'après Caton on peut distinguer l'acte d'atteindre la cible avec son projectile (*conlinio hastam aliquo aut sagittam*) de l'acte de faire tout le possible pour frapper effectivement la cible (*omnia facio, ut conliniem* etc.). Caton trace la même

⁷⁴¹ À ce sujet cf., en plus des études citées *supra* p. 159 n. 724, Wiersma 1937, 226-228 ; Kidd 1955 ; Klein 2014.

⁷⁴² Nous lisons une critique similaire contre les stoïciens chez Alex. Aphr., *In An. Mantiss.* 20.163, 32-164, 9. Plus en général, ce chapitre contient une argumentation contre l'idée que la vertu soit condition suffisante du bonheur.

⁷⁴³ C'est l'hypothèse de Striker 1996e, 306-307 et, en référence spécifique à l'argument de l'archer, de Veillard 2015, 36-38. Soreth 1968, 64 se réfère à cette conceptualisation de la vertu à propos de Cic., *Fin.* III 6.22-7.24, un passage compatible avec le débat entre Carnéade et Antipatros, comme nous argumentons dans le texte. Klein 2014, 3-4 mentionne cette conceptualisation, mais ne la lie pas explicitement à la critique de Carnéade.

distinction « in vita » et appelle but (*propositum*) le fait d'obtenir les *principia naturae*, alors que la fin (*ultimum*) ou le bien (*summum bonum*) demeurent l'*honestum* ou la *conuenientia*, identifiés implicitement avec l'acte de faire tout le possible pour obtenir les *principia naturae*. Par la suite, après l'analogie de la *commendatio*, Caton caractérise la *sapientia* comme art réglant le style de vie approprié pour l'être humain et la compare à d'autres *artes*, afin de montrer sa nature 'intra-telique'.

Étant donné l'affinité entre ce passage de Cicéron et les passages de Plutarque prises en compte, nous pouvons supposer, à l'instar de plusieurs spécialistes⁷⁴⁴, que ce passage expose le même débat décrit par Plutarque, du point de vue stoïcien dans ce cas. Il est logique de développer notre hypothèse sur l'origine de la critique de Carnéade en supposant qu'il ait élaboré ses attaques en plusieurs temps⁷⁴⁵, d'abord en remarquant l'absurdité, de la part de Diogène, de ne pas identifier le τέλος avec τὸ τυγχάνειν τῶν (ἀδιαφόρων οὐ πρώτων) κατὰ φύσιν, ou de ne pas expliquer *visant quoi* il faudrait « bien raisonner » au sujet de ces choses. Il est vraisemblable qu'à ces accusations Antipatros, qui avait accepté la formule de Diogène – formule *an5*) –, ait répondu en la paraphrasant, selon *an1*) ou *an4*), afin d'en éclaircir le sens, et en lui ajoutant, par *an6*), le syntagme « πρὸς τὸ εὐλογιστεῖν » ; cette dernière phrase explicite que le τέλος ne demande pas l'obtention des choses sélectionnées et n'est rien d'autre que l'activité elle-même. Alors, Carnéade aurait attaqué la nature intra-telique de la vertu stoïcienne en introduisant l'analogie avec les τέχναι, et en argumentant qu'il est paradoxal de concevoir la vertu comme une τέχνη, mais, d'identifier sa finalité avec le simple exercice de la vertu plutôt qu'avec quelque chose d'extérieure à elle⁷⁴⁶.

Probablement, dans cette circonstance Antipatros recourut à la distinction entre τέλος et σκοπός⁷⁴⁷ : le premier sens de σκοπός, rattaché à un objet, est justement 'cible', dit de l'objet visé par le tir d'un projectile, et Diadumène y fait référence au § 26.1070f. Les savants s'accordent à attribuer à Antipatros une nouvelle sémantisation de ces termes par rapport aux stoïciens précédents, ce qui lui permit de réagir à la nouvelle attaque de Carnéade : l'obtention des choses conformes à la nature est en fait le but (σκοπός) de celui qui exerce la vertu dans la sélection de ces choses, alors que la fin (τέλος) demeure l'exercice vertueux de la sélection. Néanmoins, probablement pour éviter l'autoréférence impliquée par la formule *an6*) et expliquer le rapport entre la sélection des choses conformes à la nature et le τέλος, Antipatros finit par « interpréter » sa conceptualisation du τέλος par

⁷⁴⁴ Madvig 1839, 382 n. 22 ; Bonhoeffer 1894, 169 ; Wiersma 1937, 226 n. 2 ; Pohlenz 1959 (tr. it. 1967), vol. I, 379 n. 25 ; Rieth 1934, 26-29 ; Long 1967, 77-80 ; Soreth 1968, 52-57 ; Striker 1996e, 301-302.

⁷⁴⁵ C'est l'opinion de Pohlenz 1959 (tr. it. 1967), vol. I, 377-380 ; Long 1967, 75-83 ; Striker 1996e, 301-302. Notre reconstruction hypothétique ne coïncide pas exactement avec aucune des solutions proposées par les savants mentionnés ; cela n'implique pas que nous regardons ces solutions, en particulier celle de Long, la plus détaillée, comme improbables.

⁷⁴⁶ Sur la thèse de Carnéade selon laquelle le point de repère de tout art lui est extérieure, cf. Cic., *Fin.* V 6.16.

⁷⁴⁷ Cf. Wiersma 1937, 226-228 ; Long 1967, 75-86.

an2), comme écrit Arius⁷⁴⁸. Par cette formule, Antipatros décida d'expliquer ce rapport en soutenant que le τέλος est « πᾶν τὸ καθ'αὐτὸν ποιεῖν διηλεκῶς καὶ ἀπαραβάτως πρὸς τὸ τυγχάνειν τῶν προηγουμένων κατὰ φύσιν ». Comme nous l'avons vu, Diadumène rapporte une idée similaire en définissant le bien, évidemment *qua* τέλος comme – c'est *an3*) – « ἡ εὐλόγιστος ἐκλογή καὶ λῆψις αὐτῶν [*scil.* τῶν πρώτων κατὰ φύσιν] καὶ τὸ πάντα τὰ παρ'ἑαυτὸν ποιεῖν ἕκαστον ἔνεκα τοῦ τυγχάνειν τῶν πρώτων κατὰ φύσιν ». Les deux formules ne coïncident pas, mais elles expriment vraisemblablement une même conceptualisation : le τέλος est le fait de vivre en ne sélectionnant les indifférents selon la nature que de manière vertueuse, c'est-à-dire (l'interprétation d'Antipatros commence ici) elle est le mode de vie de celui qui fait en continu tout ce qui est en son pouvoir afin de réaliser ses impulsions sélectives, pour obtenir les choses qui font l'objet de ces impulsions.

Avant de prendre en compte le contenu de cette conceptualisation, il faut considérer brièvement le lexique de *an2*) et de *an3*), en particulier le rapport conceptuel entre τὰ προηγούμενα κατὰ φύσιν et τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν et entre les couples διηλεκῶς καὶ ἀπαραβάτως et ἐκλογή καὶ λῆψις. Au sujet du premier point, comme nous l'avons vu en examinant les syntagmes *initia* ou *principia naturae* chez Cicéron, et en raison de la proximité des différentes formules d'Antipatros, il est vraisemblable que, dans la perspective de ce philosophe, il n'y ait pas une différence conceptuelle forte entre τὰ προηγούμενα κατὰ φύσιν, τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν et, plus simplement τὰ ἀδιάφορα κατὰ φύσιν. Quant à διηλεκῶς καὶ ἀπαραβάτως et à ἐκλογή καὶ λῆψις, il s'agit très probablement des deux couples de synonymes qui coopèrent à rendre la formule, essentiellement explicative, facile à comprendre. Nous pouvons supposer que la *variatio* d'ἐκλογή par λῆψις dans *an3*), dont la seconde partie ressemble beaucoup *an2*), ait la même fonction.

En venant au contenu de *an2*) et de *an3*), ces formules découlent probablement de l'acceptation, par Antipatros, de la comparaison entre la vertu et le tir à l'arc introduite par Carnéade, mais elles furent conçues pour permettre au stoïcien de garder la nature intra-telique de la vertu ainsi que son application au domaine des ἀδιάφορα⁷⁴⁹. Du point de vue stoïcien, pris ici par Antipatros, on peut

⁷⁴⁸ Il semble logique de considérer *an2*) comme la version finale de la conceptualisation du τέλος d'Antipatros, parce qu'elle est si différenciée de toutes les autres, rapprochables de la formule de Diogène, que l'on ne comprendrait pas bien comment il aurait pu passer de celle-ci à une des autres.

⁷⁴⁹ Nous nous appuyons sur l'analyse de cet enjeu proposée par Klein 2014. Ici, nous négligeons la caractérisation du tir à l'arc et de la médecine (l'autre exemple évoqué par Plutarque) comme arts stochastiques ; évidemment aussi la vertu, en tant qu'art appliqué à la sélection d'indifférents, est stochastique, car il n'est pas au pouvoir exclusif de l'agent vertueux d'obtenir ce qu'il sélectionne. Cette caractérisation de la τοξεία permet à Antipatros de distinguer l'atteinte du σκοπός de l'accomplissement du τέλος *qua* activité visant cette atteinte, et donc d'infirmier l'argumentation de Carnéade. Cependant, puisqu'il semble que seulement dans une perspective dialectique le τέλος de la vertu puisse être caractérisée comme le fait de s'efforcer pour obtenir τὰ κατὰ φύσιν, cette caractérisation n'est pas pertinente pour la définition d'Antipatros du τέλος. Au sujet de la notion de τέχνη στοχαστική cf. Soreth 1968 ; Inwood 1986 550-552 ; Striker 1996e, 301-311 ; Sellars 2009, 68-75. Le témoignage ancien auquel tous les spécialistes renvoient à ce sujet est Alex. Aphr., *Quaest* II.16, p. 61, 1-28, qui contient une discussion sur le τέλος des arts stochastiques qui, peut-être, dérive en partie du débat entre Carnéade et Antipatros.

comparer la vertu à une τέχνη telle que la τοξεία seulement si, après avoir distingué l'acte de frapper la cible de l'acte de s'efforcer pour la frapper, dans la mesure du possible, on identifie le τέλος de la τοξεία non pas avec le frapper, mais avec l'efforcer. Il s'agit d'une conceptualisation logiquement admissible de la τοξεία, bien que bizarre. Cette interprétation, fondée sur l'hypothèse que Carnéade ait introduit la comparaison entre vertu et tir à l'arc, et qu'Antipatros n'en discuta que pour répondre à Carnéade nous semble très efficace pour créer un pont théorique entre les différentes formules d'Antipatros : elle permet de sauvegarder la possibilité de concevoir un art qui, tout en s'exerçant sur un objet qui lui est extérieur, a une finalité interne. Dans le cas de la vertu qui fait l'objet de *an2*) et *an3*), cette possibilité comporte que, même en regardant la sélection de certains ἀδιάφορα comme son champ d'application, on n'en est pas obligé à identifier son τέλος avec la réussite de cette sélection : dans la perspective stoïcienne, le τέλος de la vertu consiste plutôt, comme nous le lisons chez Arius Didyme (§ 5b3.62, 7-8), à τὸ ἀκολουθῶς τῇ φύσει ζῆν. Une théorie similaire du τέλος de la vertu émerge de l'analogie entre la *sapientia* et certains *artes* évoquée dans Cic., *Fin.* III 7.24-25 : de ce passage nous dégagons l'idée que la sagesse vise l'accomplissement de 'actes' dirigés par ses règles, c'est-à-dire l'accomplissement d'actions vertueuses, et, de ce point de vue, on peut la rapprocher des arts performatifs, dont le τέλος est le respect des règles de l'art par l'artiste à travers ses mouvements sur scène. La présence de cette seconde analogie peu après la première, donc dans un contexte qui semble ressentir l'influence de la pensée d'Antipatros, suggère que peut-être Antipatros lui-même, après avoir répondu à Carnéade en corrigeant sa comparaison entre vertu et tir à l'arc, ajoutait qu'il serait plus correct de comparer la vertu aux arts performatifs⁷⁵⁰.

Cette conceptualisation du τέλος est compatible avec la formule de Diogène, ainsi qu'avec *an1*), *an4*) *an5*) et *an6*), bien que le contenu de ces formules ne soit pas logiquement explicable en termes de 's'efforcer autant que possible de satisfaire ses sélections d'indifférents conformes à la nature'. Nous en concluons que vraisemblablement *an2*) et *an3*) sont dialectiques, au sens où elles ne visent ni à 'interpréter' *an1*) ni à fournir une nouvelle conceptualisation du τέλος : elles ne semblent qu'avoir la fonction de montrer que, même si les stoïciens comparaient la vertu au tir à l'arc ou à la médecine, ils n'en seraient pas forcés de reconnaître que son τέλος est l'obtention de τὰ κατὰ φύσιν. Comme on peut soutenir logiquement, quoique de façon peu intuitive, que la finalité de l'archer n'est pas de frapper la cible mais de s'efforcer de la frapper, ce qui d'habitude se dit plutôt de quelqu'un qui exerce un art performatif, de même, on peut soutenir que le τέλος de la vertu n'est pas d'obtenir les choses dont la sélection est le moyen d'expression concrète de la vertu, mais plutôt d'exécuter des

⁷⁵⁰ Même si, comme Caton le dit, cette analogie n'est pas exacte non plus, car chaque κατόρθωμα exprime toutes les vertus, alors que, par exemple, un seul pas de danse ne traduit pas en pratique le système de règles de la danse dans son intégralité.

mouvements psychiques, et les actions qui en dérivent, conformément à la vertu. Finalement, *an2*) et *an3*) n'interprètent pas *an1*) au sens où ils le paraphrasent de manière plus aisément compréhensible, mais semblent plutôt la conclusion d'un raisonnement dialectique visant à infirmer l'accusation de l'adversaire contre la validité de *an1*)⁷⁵¹. Donc, à notre avis la vraie formule du τέλος d'Antipatros demeure *an1*), qui, comme nous l'avons vu, ne diffère pas conceptuellement de celle de Diogène et de *ar2*).

1.4.2.4 Remarques conclusives sur le rapport entre l'*officium* et le *finis* dans Cic., *Fin.* III et retour sur Ar. Did., § 8a.86, 12-16

Le rapport entre le καθήκον et le τέλος que nous avons dégagé de l'exposé de Caton dans le troisième livre du *De finibus* correspond à celui que nous trouvons implicitement dans la conceptualisation du τέλος de Chrysippe et, de façon plus ou moins directe, dans la conceptualisation du τέλος des stoïciens postérieurs dont une ou plusieurs formules du τέλος nous ont été transmises⁷⁵². Il s'ensuit que, dans la partie de *Fin.* III où Caton rend compte de la doctrine de l'οικείωσις, Cicéron témoigne synthétiquement une théorie partagée par ces représentants de la Stoa. Il faut probablement tirer la même conclusion de la phrase que nous avons lue au § 18.61 : « [...] Les premières choses, qu'elles soient conséquentes ou contraires à la nature, tombent sous le jugement et l'aspiration du sage et elles sont, pour ainsi dire, la matière placée sous la sagesse »⁷⁵³. La caractérisation des ἀδιάφορα κατὰ et παρὰ φύσιν comme matière de la sagesse, revient deux fois dans la polémique de Diadumène contre la conceptualisation stoïcienne du τέλος : d'abord au § 23.1069e, où il affirme citer Chrysippe se demandant : « D'où commencerai-je ? Et quel principe du convenable et matière de la vertu prendrai-je, une fois enlevés la nature et ce qui lui est conforme ? »⁷⁵⁴, et, ensuite, au § 26.1071b, où τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν sont dits « comme une matière ayant de la valeur sélective est placée au-dessous »⁷⁵⁵ de l'activité qui constitue le τέλος. Si notre analyse s'avère correcte, dans ce dernier cas, il y a une référence à Antipatros, en tant qu'interprète de Diogène. Par conséquent, la description de τὰ (πρῶτα) κατὰ φύσιν, que Cicéron semble traduire par *prima naturae secunda*,

⁷⁵¹ L'interprétation dialectique de *an2*) est confirmée par la critique que Posidonius, chez Gal., *PHP* V 6.10-14, adresse à une formule du τέλος similaire, « le fait de faire tout ce qu'on peut en raison des premières choses selon la nature » (τό πᾶν τό ἐνδεχόμενον ποιεῖν ἐνεκα τῶν πρώτων κατὰ φύσιν) : aux yeux de Posidonius, cette formule ne définit pas le τέλος, mais se révèle de même utile pour contraster les critiques des « sophistes » contre la conceptualisation stoïcienne du τέλος. À ce sujet cf. Rieth 1934, 32-39.

⁷⁵² La cohérence des formules du τέλος de Diogène et d'Achédème est défendue également par Veillard 2015, 39. Notre analyse détaillée de la pensée d'Antipatros à ce sujet nous a permis de parvenir à cette même conclusion aussi quant à lui.

⁷⁵³ [...] *Prima autem illa naturae sive secunda sive contraria sub iudicium sapientis et dilectum cadunt, estque illa subiecta quasi materia sapientiae.*

⁷⁵⁴ Πόθεν οὖν [...] ἄρξωμαι ; Καὶ τίνα λάβω τοῦ καθήκοντος ἀρχὴν καὶ ὕλην τῆς ἀρετῆς, ἀφείς τὴν φύσιν καὶ τὸ κατὰ φύσιν ;

⁷⁵⁵ Ὡσπερ ὅλη τις ὑπόκειται τὴν ἐκλεκτικὴν ἀξίαν ἔχουσα.

comme matière de la vertu, découle de la conceptualisation du τέλος de Diogène, acceptée par Antipatros et compatible avec celle de Chrysippe⁷⁵⁶ : si le τέλος est un style de vie caractérisé par le fait que l'être humain met en pratique sa disposition vertueuse dans des activités réalisant la sélection des choses selon la nature, il s'ensuit que ces choses deviennent, pour ainsi dire, le matériel ou la substance de l'art de la vie. L'ajout, par Caton, des *contraria* aux *prima naturae secunda* renvoie au fait que les *officia* peuvent aussi dériver du refus d'une chose contraire à la nature humaine et, donc, il faut également considérer ces choses comme matière de l'activité vertueuse, dont le τέλος est effectivement conçu, d'après Diogène, comme τὸ εὐλογιστεῖν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ καὶ τῇ τῶν παρὰ φύσιν ἀπεκλογῇ et pareillement, selon Antipatros, comme τὸ ζῆν ἐκλεγομένους μὲν τὰ κατὰ φύσιν, ἀπεκλεγομένους δὲ τὰ παρὰ φύσιν διηνεκῶς⁷⁵⁷.

Cette interprétation du lien entre vertu et indifférents et, plus en général, l'examen du développement historique du lien entre τέλος et καθήκοντα permettent finalement de proposer une exégèse de la dernière partie du chapitre d'Arius sur le καθήκον : nous pouvons supposer que l'urgence de sélectionner les ἀδιάφορα κατὰ φύσιν et de rejeter les παρὰ φύσιν pour devenir heureux, hors de toute circonstance critique, découle du rôle des καθήκοντα, en tant qu'activités procédant normalement de la sélection d'un ἀδιάφορον κατὰ φύσιν ou du refus d'un ἀδιάφορον παρὰ φύσιν, au sein de la conceptualisation du τέλος de Diogène, mais au fond déjà de Chrysippe. Le passage en question précise : « Le convenable intermédiaire est mesuré par certains indifférents, sélectionnés selon ou contre la nature, qui apportent un cours tellement paisible [*scil.* dans la vie] que, si on ne les prenait pas ou ne les jetait pas ailleurs, hors de toute circonstance critique, on ne pourrait pas être heureux » (Ar. Did., § 8a.86, 12-16)⁷⁵⁸. Si la première partie de cette citation est compréhensible comme témoignage de la doctrine du mesurage des καθήκοντα par les ἀδιάφορα, ce qui reste ne l'est ni en référence à la notion d'ἀδιάφορον, ni en référence à celle de μέσον καθήκον.

⁷⁵⁶ Cicéron lui-même témoigne cela en faisant affirmer à Caton : « [...] Summum bonum [est] vivere scientiam adhibentem earum rerum, quae natura eveniant, seligentem quae secundum naturam et quae contra naturam sint reicientem, id est convenienter congruenterque naturae vivere » (§ 9.31). L'équivalence des trois formules, parmi lesquelles nous reconnaissons celles de Chrysippe, d'Antipatros et de Zénon (interprétée par Cléanthe), n'est pas commentée par Caton.

⁷⁵⁷ Nous pouvons supposer qu'aussi le début de la présentation de l'*officium* par Caton, « Sed cum, quod honestum sit, id solum bonum esse dicamus, consentaneum tamen est fungi officio [...] » fasse allusion au rôle des *officia* par rapport au τέλος, comme suggère Engberg-Pedersen 1990, 129 ss., qui voit dans les καθήκοντα les actes concrets qui expriment l'ὁμολογία de l'agent avec la nature. Bénatouïl 2006, 255-257 lit la description des ἀδιάφορα comme τοῦ καθήκοντος ἀρχή et ὕλη τῆς ἀρετῆς par analogie à la doctrine stoïcienne des principes physiques de la réalité (cf. notamment D. L., VII.134), ce qui donne lieu à une interprétation tout à fait plausible : les καθήκοντα, portant sur les ἀδιάφορα et, donc, mesurés par eux, ont besoin des ἀδιάφορα comme toute chose existante a besoin de principes physiques pour exister. En revanche, les ἀδιάφορα seraient la matière de la vertu parce que, comme la matière physique est en elle-même ἄποιος et reçoit sa forme par le λόγος, le principe actif, ainsi les ἀδιάφορα ne sont en eux-mêmes ni bons ni mauvais, mais leur usage le devient du moment où on interagit avec eux en mettant en pratique une disposition vertueuse ou vicieuse.

⁷⁵⁸ Παραμετρεῖσθαι δὲ τὸ μέσον καθήκον ἀδιαφόροις τισί, ἐκλεγομένοις δὲ παρὰ φύσιν καὶ κατὰ φύσιν, τοιαύτην δ'εὐροίαν προσφερομένοις, ὥστ'εἰ μὴ λαμβάνομεν αὐτὰ ἢ διωθοίμεθα ἀπεριστάτως, μὴ ἂν εὐδαιμονεῖν.

Nous proposons d'interpréter cet enjeu en fonction des renseignements tirés de l'analyse des formules du τέλος de Chrysippe et de ses successeurs : la sélection de certains indifférents et le refus d'autres dérivent de la conceptualisation du τέλος comme style de vie de quelqu'un qui exerce sa vertu dans l'accomplissement d'activités convenables en tant que procédant, hors de toute circonstance critique, de la sélection des choses conformes à la nature humaine et du refus des choses contraires. Autrement dit, ce τέλος est l'accomplissement en continu de καθήκοντα, au sens moyen du terme, qui sont 'parachevés' (ἐπιτελέω) par le fait que l'agent les accomplit avec une disposition vertueuse. Cette interprétation de ce passage semble confirmée par la possible référence à cette conceptualisation du κατόρθωμα qui transparaît de la phrase précédant le morceau d'Arius que nous venons de citer, « τὸ δὲ καθήκον τελειωθὲν κατόρθωμα γίνεσθαι », phrase déjà commentée.

Cependant, une question demeure sans réponse : si les critiques des académiciens et d'autres raisons historiques peuvent avoir incité les stoïciens à reformuler leur conceptualisation du τέλος, quel est le fondement théorique de la continuité au sein du développement de l'être humain qui permet à Diogène, Archédème et Antipatros de concevoir les τέλεια καθήκοντα non pas comme les activités vertueuses, mais plutôt comme les activités que l'être humain accomplit avant son entrée dans la dimension rationnelle, auxquelles il surajoute une disposition vertueuse ? Aucun témoignage sur la pensée de ces philosophes ne résout cette difficulté, sur laquelle nous nous penchons à présent en examinant la conceptualisation du καθήκον de Panétius.

1.4.3 Développement du καθήκον pendant le stoïcisme intermédiaire

Au cours de cette dernière section de la première partie de ce travail, nous apprécions le nouveau rapport entre les notions de καθήκον et κατόρθωμα qui dérive de la pénétration du καθήκον dans les formules du τέλος et nous prenons en compte la conceptualisation du καθήκον qui émerge des témoignages sur la pensée de Panétius et de plusieurs stoïciens ayant vécu entre le II^e et le I^{er} siècle av. J.-C., tels que Posidonius, Hécaton, Antipatros de Tyr et Athénodore le Cananite. De ces textes, qui encadrent le καθήκον dans l'éthique pratique, nous dégageons l'idée que ce dernier est une activité matériellement qualifiée, notamment en référence à la dimension sociale, qui exprime une disposition vertueuse ; cela s'ensuit de la tendance innée de l'être humain à développer les vertus, qui l'incite à accomplir certaines activités, les καθήκοντα, depuis sa naissance.

1.4.3.1 La nouvelle conceptualisation de l'action vertueuse : valorisation de son aspect matériel

Par le développement de la conceptualisation du τέλος que nous venons de tracer, nous parvenons à redessiner la relation entre καθήκον et κατόρθωμα : le changement dans la conceptualisation du τέλος s'accompagne *de facto* d'une surcharge sémantique de la notion de κατόρθωμα, qui parvient à

désigner une activité répondant à la définition de καθήκον *qua* procédant, hors de toute circonstance critique, de la sélection d'un indifférent selon la nature ou d'un refus d'un indifférent contraire, et en tant qu'accomplie avec une disposition vertueuse. Il est probable que ce développement conceptuel contribua à que le mot κατόρθωμα commença à perdre d'importance par rapport au καθήκον pour les stoïciens postérieurs à Chrysippe.

Le κατόρθωμα, tel qu'il est décrit et exemplifié par Cic., *Fin.* III §§ 7.24, 18.59 et Ar. Did., § 8.85, 18-8a.86, 8, 11a.93, 14-18, 11e.96, 18-97, 14, est essentiellement une activité qui répond à la définition de καθήκον en tant qu'accomplie avec une disposition vertueuse et dont l'aspect matériel est presque sans importance à l'égard de ce classement. Nous avons vu aussi que la proximité lexicale entre la définition de καθήκον comme « τὸ ἀκόλουθον ἐν βίῳ » et la conceptualisation du τέλος humain comme « τὸ ἀκολουθῶς τῇ φύσει ζῆν » *prima facie* pourrait être comprise en référence à la façon dont le κατόρθωμα satisfait la définition de καθήκον. Nous comprenons également la pertinence des κατορθώματα, en tant qu'activités convenables *qua* accomplies vertueusement, par rapport au τέλος en considérant l'identification de ce genre d'activités avec les καθήκοντα qui αἰεὶ καθήκει. Cependant, la formule du τέλος attribuée à Chrysippe paraît déjà impliquer que la réalisation du τέλος ne résulte pas d'une conduite vertueuse dont l'aspect matériel n'a aucune importance, et les formules du τέλος de Diogène, Archédème et Antipatros comportent cela explicitement : hors de toute circonstance critique, les activités vertueuses constituant le style de vie du τέλειος, tel qu'il est conçu par ces philosophes, sont des καθήκοντα accomplis avec une disposition vertueuse. Il s'ensuit que, à partir de Diogène, les stoïciens commencèrent à tourner leur attention vers les κατορθώματα qui, une fois supprimé l'élément adverbial exprimant la disposition de l'agent, demeurent des activités convenables⁷⁵⁹. Cela comporte une surcharge sémantique de la notion de κατόρθωμα, dont maintenant la signification est élargie, mais, ainsi, une inadéquation du mot κατόρθωμα, renvoyant seulement à la rectitude (ὀρθός) de l'action, à communiquer cette signification.

Effectivement, à l'exception de Cic., *Acad. post.* I 10.37, où la notion de *recte factum* est associée à Zénon, il n'y a aucune source où le mot κατόρθωμα soit associé à un stoïcien qui ne soit pas

⁷⁵⁹ En revanche, l'on pourrait soutenir que, à partir de Diogène, surgisse une autre conceptualisation des κατορθώματα, par exemple d'après Tsekourakis 1974, 45-60, qui remarque que « [...] probably in the Stoic school, either at the same time or in different periods, there existed two different attitudes concerning the [...] question of the main characteristic which was required for an act to become a κατόρθωμα [...] » : « the first theory [...] holds that what is added to an act, so that the latter becomes virtuous, is the virtuous disposition of the agent or his *phronesis* », alors que « a second theory [...] stresses steadiness and consistency in acting [...] as the differentia between common and virtuous acting [...] » (p. 45). Tsekourakis argumente que, alors que la première théorie est à attribuer à Zénon, Cléanthe et Chrysippe, la seconde est d'Antipatros. Ici, nous avons montré qu'une interprétation différente des formules du τέλος d'Antipatros est plausible. D'ailleurs, la source principale sur laquelle Tsekourakis fonde sa reconstruction de la 'seconde théorie', est Sext. Emp., *Math.* XI.206-207, qui pourtant rapporte une doctrine différente de celle d'Antipatros.

Chrysippe⁷⁶⁰. Κατόρθωμα revient chez Cic., *Fin.* III 7.24, que nous avons interprété, de manière hypothétique, comme un témoignage du débat entre Carnéade et Antipatros sur le τέλος, et chez Ar. Did., § 8a.86, 11-12, qui manifeste l'évolution de la notion d'action vertueuse que nous venons de résumer. Cependant, on peut douter que, dans le premier texte, Cicéron atteste l'usage du mot par Antipatros, en raison du fait que cette mention du κατόρθωμα est associée à la thèse des « nombres », qui dans ses autres sources semble plutôt partagée par l'école stoïcienne dans son ensemble ; quant au témoignage d'Arius, nous avons vu que la question de son origine est indécidable, son contenu pouvant être rapproché de la conceptualisation du τέλος de Diogène, d'Archédème et d'Antipatros, mais aussi déjà de la pensée de Chrysippe.

Nous en concluons qu'il est probable que, en général, le mot κατόρθωμα, peut-être introduit par Zénon et conceptualisé davantage par Chrysippe, commença à perdre sa centralité dans le lexique stoïcien ; à cause de l'importance donnée à l'aspect matériel des actions vertueuses, les stoïciens postérieurs préférèrent se référer à celles-ci par une construction grammaticale exprimant les deux éléments de ces actions : nous en avons vu un exemple avec la formule du τέλος *ar1*), où Archédème, pour signifier que le τέλος consiste à accomplir d'actions vertueuses découlant de la sélection d'un préféré ou du refus d'un rejeté, dit que le τέλος est « τὸ πάντα τὰ καθήκοντα ἐπιτελοῦντα ζῆν ». Un autre exemple est fourni par *an4*), qui véhicule la même idée par « τὸ ἐκλέγεσθαι καὶ λαμβάνειν ἐκεῖνα [*scil.* τὰ πρώτων κατὰ φύσιν] φρονίμως ». Particulièrement, dans le cas de *ar1*), nous voyons bien qu'Archédème aurait pu dire *presque* la même chose en définissant le τέλος, par exemple, comme « τὸ πάντα τὰ κατορθώματα πράττοντα – οὐ τηροῦντα, pour employer le verbe grec correspondant au *servantem* que nous lisons chez Cic., *Fin.* IV 6.15 – ζῆν ». Mais, ainsi, il n'aurait pas clairement communiqué que les activités constituant le τέλος sont des καθήκοντα au sens moyen du terme que l'agent accomplit avec une disposition vertueuse. Aussi Antipatros, en paraphrasant la formule de Diogène par *an1*), déplace l'accent de l'activité vertueuse (εὐλογιστέω), portant sur la sélection de τὰ κατὰ φύσιν, à la sélection (ἐκλέγω) accomplie avec une disposition vertueuse (φρονίμως). Or, d'après l'interprétation que nous avons proposée de *dl*)⁷⁶¹, Diogène aurait pu exprimer sa conceptualisation du τέλος en se servant du verbe κατορθόω au lieu d'εὐλογιστέω, sans altérer de manière substantielle sa formule (τὸ κατορθοῦν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ), et pourtant

⁷⁶⁰ Le terme κατόρθωμα est associé à Chrysippe chez Plut., *Comm. not.* 12.1038a, 13.1038e-f, 15.1041a-b, 26.1046d, *Comm. not.* 20.1068a. Bien entendu, nous ne pouvons pas mentionner l'occurrence de κατόρθωμα chez Cic., *Off.* I 3.8 comme témoignage de l'usage du mot κατόρθωμα par Panétius, car Cicéron vient d'accuser ce dernier (§ 2.7) de n'avoir pas défini l'*officium* au début de son *Περὶ τῶν καθηκόντων*. D'ailleurs, Theiler 1982 accepte Diod. Sic., XXXIII 26.1, XXXVI 4.8, XXXVII 6.1, où le terme κατόρθωμα revient, comme témoignages de la pensée de Posidonius (il le classe respectivement comme fr. 128, 194a et 213). Cependant, ces passages n'étaient pas inclus dans Edelstein, Kidd 1972-1999 et ne le sont pas non plus dans Vimercati 2004b. Ce dernier (p. 2, 13) accuse Theiler de « pamposidonisme », c'est-à-dire de tendre à ramener à Posidonius beaucoup de sources sans avoir de preuves textuelles évidentes. D'ailleurs, κατόρθωμα n'apparaît qu'une fois dans les témoignages sur les stoïciens romains, chez Epict., *Diss.* II 26.5.

⁷⁶¹ Voir *supra* première partie, chapitre 4 § 4.2.3.1.

il ne le fit pas, en explicitant que la conduite du τέλειος comprend un aspect dispositionnel et un matériel. En revanche, par *anl*), Antipatros choisit de prendre une autre route : ce que cette formule souligne est que l'agent accomplit ses καθήκοντα avec une disposition vertueuse.

1.4.3.2 La conceptualisation du καθήκον de Panétius, de ses disciples et de plusieurs stoïciens ayant vécu au I^{er} siècle av. J.-C.

Le déclin de l'emploi de κατόρθωμα impliqua surtout une augmentation de l'usage de καθήκον en référence à l'activité vertueuse, ce qui notamment est attesté de façon limpide chez Panétius. Il est vraisemblable que ses disciples, tels que Posidonius, Hécaton, et au moins certains stoïciens ayant vécu pendant le I^{er} siècle av. J.-C., comme Antipatros de Tyr et Athénodore le Cananite, eurent une conceptualisation similaire du καθήκον, bien que les sources à ce sujet soient beaucoup moins nombreuses et plus incertaines⁷⁶². Les témoignages sur l'éthique de Panétius permettent aussi de répondre à la question que nous avons formulée à la fin de la section précédente, au moins dans la perspective de Panétius : selon ce dernier, le lien entre les καθήκοντα et le τέλος suit au fait que l'être humain est naturellement prédisposé à développer les vertus et, donc, même avant que ce développement ait lieu, la conduite convenable de l'être humain procède d'un penchant naturel qui, par la suite, va s'achever en tant que disposition vertueuse.

1.4.3.2.1 La conceptualisation du καθήκον de Panétius

La réflexion sur la conceptualisation panétienne du καθήκον exige d'abord un détour sur les écrits stoïciens centrés sur le καθήκον et sur le contenu de l'ouvrage de Panétius. Son Περὶ τοῦ καθήκοντος, maintenant perdu, qui inspira la rédaction du *De officiis* de Cicéron, est le seul ouvrage composé par un stoïcien faisant référence à la notion de καθήκον dans son titre dont nous possédons un témoignage si riche. Selon plusieurs témoins anciens, à partir de la fondation de l'école nombreux stoïciens écrivirent des travaux ayant le mot καθήκον dans leur titre : Diogène Laërce attribue un Περὶ τοῦ καθήκοντος à Zénon (§ 7) et à Cléanthe, en trois livres (§ 175), un Περὶ καθήκοντος à Sphairos (§ 178) et un Περὶ καθήκοντος ou καθηκόντων à Posidonios, au moins en deux livres (§§ 124, 129) ; Cicéron, quant à lui, dans le *De officiis*, mentionne un *liber de officiis* d'Hécaton, au moins en six

⁷⁶² Les formules du τέλος attribuées à Panétius et à Posidonius (nous ne possédons aucune formule attribuée à Hécaton, Antipatros de Tyr ou Athénodore de Tarse) par Clément d'Alexandrie (*Strom.* II.21 129.4 = fr. 96 van Straaten, fr. 186 Edelstein & Kidd), le seul témoin de ces formules, ne semblent avoir aucune proximité conceptuelle avec celle de Diogène, Archédème et Antipatros : « [...] Panétius déclara que la fin est le fait de vivre selon les points de départ que la nature nous a données, [...] et Posidonius [*scil.* déclara que la fin est] le fait de vivre en contemplant la vérité et l'ordre du tout et en aidant à l'établissement de ces choses autant que possible, sans se laisser absolument guider par la partie irrationnelle de l'âme » ([...] Παναίτιος τὸ ζῆν κατὰ τὰς δεδομένας ἡμῖν ἐκ φύσεως ἀφορμὰς τέλος ἀπεφάνητο · [...] τε ὁ Ποσειδώνιος τὸ ζῆν θεωροῦντα τὴν τῶν ὄλων ἀλήθειαν καὶ τάξιν καὶ συγκατασκευάζοντα αὐτὴν κατὰ τὸ δυνατόν, κατὰ μηδὲν ἀγόμενον ὑπὸ τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς).

livres (III 23.89). Sextus Empiricus cite une fois un Περὶ τοῦ καθήκοντος de Chrysippe (*Math.* XI.194) et plausiblement le même ouvrage, parfois cité comme Περὶ καθήκοντος, est attesté par Plutarque (*Stoic. rep.* 23.1045e, 30.1047f), duquel nous apprenons qu'il était composé au moins de sept livres. Peut-être Sénèque avait également composé un écrit intitulé *De officiis*, si le témoignage du grammairien Diomède (I.51 366, 13-14 = fr. 57 Vottero), le seul en notre possession, est fiable. Finalement, dans un de ses entretiens, Épictète fait allusion à une multiplicité d'ouvrages, vraisemblablement stoïciens, intitulés Περὶ καθήκοντος (IV 4.16)⁷⁶³. De la plupart de ces écrits, nous ne connaissons que le titre, ou quelques thèmes, notamment de domaine éthique ou politique, qui y étaient traités par l'auteur. Bien entendu, il est possible, mais loin d'être certain, que ces écrits embrassaient la plupart des renseignements concernant la notion de καθήκον et son réseau conceptuel, tels que nous avons essayé de les reconstruire dans cette partie de notre thèse⁷⁶⁴.

Comme nous venons de le rappeler, le Περὶ τοῦ καθήκοντος de Panétius, en trois livres⁷⁶⁵, est le seul travail d'un stoïcien ayant ce titre dont nous pouvons reconstruire en détail la structure et le contenu, parce que plusieurs fois, dans ses lettres à Atticus (XVI 11.4,) et dans le *De officiis* (II 17.60, III 2.7-10, 7.34), Cicéron affirme ou fait comprendre avoir composé les deux premiers livres de son *De officiis* en suivant le plan et les thèmes traités par Panétius dans son Περὶ τοῦ καθήκοντος⁷⁶⁶. De

⁷⁶³ À ces titres, il faut probablement ajouter le Περὶ καθήκοντος de Marcus Junius Brutus, à propos duquel cf. Sen., *Ep.* 95.45 ; nous allons discuter de cet ouvrage par la suite : voir *infra* seconde partie, chapitre 1 § 1.1.2. D'après le témoignage de Plutarque, Brutus adhéra à l'Académie et admirait Antiochos (*Brut.* II.2), mais dans le même lieu l'historien écrit aussi que Brutus estima énormément Caton d'Utique, son oncle et puis beau-père (II.1). Comme ce dernier était stoïcien, il n'est pas invraisemblable que Brutus composât son Περὶ καθήκοντος d'après certains principes de l'éthique stoïcienne, ou au moins qu'il y discutait de la notion stoïcienne de καθήκον. Nous allons considérer par la suite la possibilité que les *excerpta* de Hiéroclès chez Stobée soient tirés d'un Περὶ τῶν καθηκόντων.

⁷⁶⁴ Plutarque et Sextus Empiricus nous informent que, dans son Περὶ (τοῦ) καθήκοντος, Chrysippe discutait des indifférents et manifestait sa proximité à certaines positions cyniques. Grâce à Diogène Laërce, nous apprenons que le Περὶ καθήκοντος ou καθηκόντων de Posidonius contenait des sections consacrées à la vertu de la justice et à la dévotion religieuse du sage. Cicéron écrit que, dans son livre sur les καθήκοντα, Hécaton faisait face à des questions de nature casuistique liées aux activités convenables dans des circonstances particulières. Quant aux ouvrages Περὶ καθήκοντος auxquels Épictète fait allusion, il y lisait des prescriptions concernant la bonne conduite en société.

⁷⁶⁵ Nous apprenons le titre et le nombre des livres de l'ouvrage de Panétius de Cic., *Ad Att.* XVI 11.4.

⁷⁶⁶ D'autres sources antiques et médiévales, telles que Plin., *HN praef.* 22, Gell., XIII 28.1, Lactant., *Div. inst.* VI 5.4 et Apostol., *Paroem. praef.* 2, attestent ce lien entre le Περὶ τοῦ καθήκοντος de Panétius et le *De officiis* de Cicéron ; à l'exception d'Aulu-Gelle, les autres témoins ne montrent pas une connaissance directe de l'œuvre de Panétius, et, par conséquent, il est probable (certain dans le cas de Pline, qui l'écrit lui-même) qu'ils s'appuient sur ce que Cicéron dit à ce propos. Sur le lien entre l'ouvrage de Panétius et celle de Cicéron cf. Fiévez 1953, 266-268 ; Cataudella 1961 ; Dyck 1984, 216-223 ; Dyck 1996, 17-21 ; Alesse 1994, 13-14 ; Vimercati 2000, 391 ; Vimercati 2004a, 46-48 ; Lefèvre 2001 ; Brunt 2013 ; Maso 2022, 77. Sauf Fiévez et Lefèvre (et, dans une certaine mesure, Maso, qui juge que Cicéron, tout en suivant le système de Panétius d'un point de vue structurel, adapta « the theses and conclusions of the Stoic philosophers [*scil.* Panétius et Posidonius] to the theoretical project that he himself had in mind »), les autres savants s'accordent à supposer que Cicéron ait écrit les deux premiers livres du *De officiis* en s'inspirant largement de Panétius, à l'exception de certains lieux spécifiques (cf. par exemple I 2.8, 43.152, II 5.16, 24.86, 25.88). À ce propos, il est aussi intéressant de s'attarder un moment sur la raison qui incita Cicéron, en voulant suivre « potissimum » les stoïciens dans son *De officiis* (I 2.6), à choisir le Περὶ τοῦ καθήκοντος de Panétius comme modèle. Tieleman 2007, 116, qui s'est interrogé sur cette question, y répond que Panétius non seulement représentait bien la pensée stoïcienne traditionnelle sur le καθήκον, selon Cicéron, mais il « had also played an interesting role as the philosophical advisor to Scipio Africanus » et, donc, « embodied Cicero's enterprise of explicating Greek philosophy to aspiring Roman statesmen », comme il était son fils, auquel le traité est dédié.

plus, si la chronologie de l'écriture du *De officiis* que nous avons reconstruit dans les réflexions préliminaires de ce travail est correcte⁷⁶⁷, Cicéron aurait travaillé à son ouvrage entre la seconde moitié du mois d'octobre et la première moitié du mois de décembre de l'année 44 av. J.-C. Une période d'écriture ainsi courte laisse supposer que, pour les deux premiers livres, Cicéron n'eut le temps que de faire une paraphrase ou un résumé de l'ouvrage de Panétius, en n'ajoutant *Marte suo*⁷⁶⁸ que des éléments marginaux.

La lecture du *De officiis* révèle que le Περὶ τοῦ καθήκοντος de Panétius ne contenait pas d'informations sur la notion de καθήκον et sur son réseau conceptuel pouvant être rapprochées de celles que nous avons examinées tout au long de cette partie de notre thèse⁷⁶⁹ : plutôt, Panétius aurait consacré son Περὶ τοῦ καθήκοντος à l'explication des notions du beau (τὸ καλόν) et de l'utile (τὸ συμφέρον ou τὸ ὠφέλιμον) comme paramètres pour la découverte du καθήκον. Comme nous savons, ces notions désignent deux aspects du bien (τὸ ἀγαθόν) tel qu'il était conçu par les stoïciens, à savoir la cohérence interne à l'âme du sage (le beau) et la contribution du bien, c'est-à-dire de la vertu, à l'atteinte du bonheur (l'utile). Plus en détails, il semble que Panétius commençait son ouvrage en affirmant que la délibération pratique, concernant la conduite appropriée, passe par une réflexion préalable sur trois points : l'activité sur laquelle on est en train de délibérer est-elle *honesta* ou *turpis*, *utilis* ou *inutilis*, et semble-t-elle en même temps *honesta* mais *inutilis* ou *utilis* mais *turpis*⁷⁷⁰ ? Ensuite, Panétius, d'un côté, présentait les vertus principales qui composent la beauté morale et, de

⁷⁶⁷ Voir *supra* réflexions préliminaires, chapitre 3.

⁷⁶⁸ Cicéron utilise la locution idiomatique *Marte nostro*, « par mes propres armes », dans III 7.34, pour signifier que, puisque Panétius n'a pas traité la question du conflit entre l'*honestum* et l'*utile*, il va examiner cette question en toute indépendance. Cependant, ses citations de Posidonius (§§ 2.8-10) et d'Hécaton (§§ 14.63, 23.89) font penser qu'il composa le troisième livre en s'inspirant des écrits de ces auteurs ; il en va de même pour le fait que, dans *Ad Att.* XVI 11.4, Cicéron écrit être en train de se procurer, au moment d'écrire *Off.* III, un ou plusieurs travaux de Posidonius concernant le conflit entre *honestum* et *utile* et un résumé à ce sujet par Athénodore le Cananite. Cette hypothèse expliquerait le plan peu cohérent du livre. À ce sujet cf. Dyck 1996, 483-491. En revanche, selon l'hypothèse de Milton Valente 1956, 23-30, on pourrait expliquer la faible cohérence de *Off.* III en supposant qu'il soit entièrement basé sur l'écrit d'Athénodore, rédigé probablement à la suite de la pensée de Diogène de Babylone, Antipatros et Panétius et, pour cette raison, peu cohérent en soi.

⁷⁶⁹ D'après Cic., *Off.* I 2.7, Panétius n'aurait même pas défini la notion de καθήκον dans son ouvrage, thèse qui cependant ne convainc pas entièrement. Peu d'interprètes ont accueilli la notice cicéronienne (cf. Tatakis 1931, 59-60), alors que la plupart la refusent : Pohlenz 1934 (tr. it. 1970), 37, 102-103 croit lire une définition chez Cic., *Off.* I 28.100, qui cependant ne semble qu'une caractérisation de l'*officium* relatif à la *moderatio*. Dyck 1996, 74 approuve cette hypothèse et la justifie en remarquant que, si l'*officium* découle des parties de l'*honestum*, il serait illogique de le définir avant d'avoir présenté chacune d'elles ; autrement, il suppose que Panétius ne ressentit pas l'urgence de définir le καθήκον, parce que « [...] he may have assumed that the term was too familiar to require definition ». Lefèvre 2001, 17-18 partage les deux hypothèses de Dyck. Veillard 2014, 80 n. 25 radicalise la position de Pohlenz, en écrivant que « [...] 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 ».

⁷⁷⁰ Cicéron mentionne cette thèse, qui constituait le cœur du Περὶ τοῦ καθήκοντος, au début du premier livre (§ 3.9). Il y revient au cours du deuxième, au moment d'introduire la thématization de l'*utile* (§ 3.9), et dans les premières pages du troisième livre, pour récapituler sa dette envers Panétius (§ 2.7). Comme il a été remarqué par Veillard 2014, 89-90, cette façon d'aborder la question de l'εὔρεσις τοῦ καθήκοντος montre que le problème que Panétius se pose n'est pas purement parénétiqne, mais plutôt concerne la recherche des « principes fondateurs dont on peut ensuite déduire les préceptes ».

l'autre, il définissait ce qui est vraiment utile, c'est-à-dire l'utile sociale⁷⁷¹, afin de défendre l'identité entre le beau et l'utile, probablement contre la distinction, soutenue par Carnéade⁷⁷², entre certaines vertus, telles que la φρόνησις, qui favoriseraient l'avantage individuel contre l'intérêt communautaire, et d'autres, comme la δικαιοσύνη, qui favoriseraient l'intérêt communautaire contre l'avantage individuel⁷⁷³. Cette caractéristique de l'œuvre de Panétius suggère d'être prudent dans l'énonciation de conjectures au sujet du contenu des autres Περὶ (τοῦ) καθήκοντος ou Περὶ (τῶν) καθηκόντων stoïciens, désormais perdus.

Malgré le fait que, comme nous venons de dire, le Περὶ τοῦ καθήκοντος, tout en partant de la question de l'εὐρεσις τοῦ καθήκοντος, se déroulait comme une analyse d'autres notions, le καθήκον y jouait néanmoins le rôle pivot, et pas seulement en tant que point de départ de la réflexion sur le beau et l'utile : du *De officiis*, les *officia*, en tant qu'activités qualifiées par leur aspect matériel, émergent comme l'expression pratique des vertus et, par là et en raison de l'identité entre beau et utile, comme le moyen de réalisation du vrai utile.

Le premier livre du *De officiis* est intégralement dédié à la notion d'*honestum*, par laquelle Cicéron traduit τὸ καλόν ; l'*honestum* est analysé dans ses *quattuor partes* (I 5.15), comme Cicéron nomme l'exercice des vertus de la *sapientia* ou *prudencia* (§§ 6.17-19), des trois vertus civiques de la *iustitia* (§§ 6.20-13.41), de la *beneficentia* et de la *liberalitas* (§§ 14.41-18.60), du couple formé par la *magnanimitas* et la *fortitudo* (§§ 18.61-26.92) et de la *moderatio* (§§ 27.92-42.151)⁷⁷⁴. Nous n'allons pas discuter ici du problème posé par la présence, dans un ouvrage prétendument inspiré *potissimum* des stoïciens, de cette liste de vertu, qui ne correspondent pas aux vertus principales stoïciennes, car ce propos s'éloigne de notre sujet⁷⁷⁵. Nous allons plutôt prendre en compte le lien que Cicéron établit

⁷⁷¹ De fait, une grande partie de *Off.* II est centrée sur la gloire (*gloria*, §§ 9.31-24.85). Par conséquent, le Περὶ τοῦ καθήκοντος de Panétius semble avoir contenu également une longue discussion de cette notion au sein de sa définition de l'utile. L'idée de Panétius à ce sujet semble être que la véritable gloire soit la bonne réputation d'une personne chez le peuple, par lequel, en raison de sa vertu et de son dévouement politique, elle mérite d'être admirée, aimée et respectée ; ainsi, la gloire est conçue comme le résultat de la conduite vertueuse ainsi que de la conduite visant l'intérêt communautaire. Bref, celui de la gloire est un cas où l'utile est essentiellement attaché à l'*honestum*. À propos de cette notion cf. Long 1995, 228-231 ; Dyck 1996, 354-355.

⁷⁷² Cette thèse de Carnéade, attestée chez Cic., *Resp* III, a été reconstruite en détail par Alesse 1994, 104-110.

⁷⁷³ Au sujet de cette référence polémique du Περὶ τοῦ καθήκοντος et de sa réaction contre Carnéade, cf. Alesse 1994, 98-104, 113-123.

⁷⁷⁴ Dyck 1979, 415-416 propose deux hypothèses au sujet de la distribution de la matière traitée par Panétius dans les trois livres de son ouvrage ; selon l'une et l'autre hypothèse, il aurait divisé entre le premier et le deuxième livre de son Περὶ τοῦ καθήκοντος le traitement des quatre parties de l'*honestum*.

⁷⁷⁵ Nous suivons de près le schéma du premier livre du *De officiis* proposé par Dyck 1996, 57-58. Les vertus présentées par Cicéron dans le premier livre du *De officiis* ne correspondent ni aux πρώται ἀρεταί stoïciennes, listées par Ar. Did., § 5b2.60, 9-11 et D. L., VII.92, ni à la distinction être θεωρητική et πρακτική ἀρετή que, dans le même lieu, Diogène attribue à Panétius (au sujet de cette distinction cf. Straaten 1946, 173-174 ; Alesse 1994, 50-54 ; Vimercati 2004a, 152 ss.). Par leurs définitions, ces vertus font partiellement écho à plusieurs textes platoniciens, tels que la *République*, le *Ménexène*, le *Laches*, et peut-être aussi à la caractérisation aristotélicienne de certaines vertus, notamment la μεγαλοψυχία ; à ce sujet Alesse 1994, 113-123 suppose un usage dialectique de notions et argumentations platoniciennes et aristotéliciennes par Panétius contre Carnéade. Au fond, déjà en parlant d'une vertu théorique et d'une vertu pratique Panétius semble renvoyer à une doctrine aristotélicienne, à savoir la distinction entre la διάνοια θεωρητική et πρακτική

entre l'*honestum* et les *officia* : au sein de la présentation des quatre parties de l'*honestum*, il écrit que « [...] de chacune [*scil.* de ces parties] certains genres de convenables naissent [...] » (§ 5.15)⁷⁷⁶ ; tout de suite, il motive cette thèse en associant des activités spécifiques à la première partie de l'*honestum* :

[...] Dans la partie décrite en premier lieu, dans laquelle nous plaçons la sagesse et la prudence, il y a la recherche et la découverte du vrai, et cette fonction est propre à cette vertu, parce que, du moment où quelqu'un saisit ce qu'il y a de plus vrai en chaque chose et devient capable de le faire voir et d'en donner une explication rationnelle de manière pénétrante et rapide, d'habitude cette personne est tenue à bon droit comme très prudente et intelligente. Et, en conséquence, la vérité est pour ainsi dire la matière assujettie à cette [*scil.* partie de l'*honestum*], qui s'en occupe et s'exerce sur elle. (§§ 5.15-16)⁷⁷⁷

De cette illustration, nous inférons que, sans doute, aussi les autres parties de l'*honestum* possèdent des *munera propria*, *munus* évidemment paraphrasant *officium* : quoique celui-ci ne soit pas thématiquement de manière directe, par la suite du livre plusieurs fois Cicéron utilise la notion d'*officium* pour qualifier les activités appropriées par rapport à une vertu spécifique, telle que la justice (§§ 7.22, 9.28,30, 10.32, 11.34, 13.41), la bienfaisance et la générosité (§§ 14.43, 15.47,49, 17.58-18.59), la grandeur d'âme et la solidité (§ 18.61) et la tempérance (§§ 28.100, 29.103). Il s'ensuit que chaque *officium* correspond à une certaine vertu : il est une interaction entre l'agent et son environnement social qu'il faut qu'il accomplisse, s'il aspire à développer une certaine vertu, car l'accomplissement *correct* de cette activité est fixé par une vertu *qua ars* ; mais les *officia*, dans ce cadre, correspondent à une certaine vertu également au sens où ils sont des activités que seul ce qui possède une certaine vertu a la capacité d'accomplir parfaitement. Dans la perspective de l'*honestum*, cela implique que c'est par les *officia* qu'on exprime sa disposition vertueuse, autrement dit que la réalisation de la beauté morale dépend essentiellement de l'accomplissement des *officia*, d'où leur centralité au sein de la réflexion de Panétius sur τὸ καλόν.

(cf. EN 6.1139a), comme le suggère Veillard 2014, 94. Dans la même contribution (p. 98-101), l'auteur reconnaît dans les *partes honesti* du *De officiis* une élaboration originale de Panétius à partir des vertus principales stoïciennes.

⁷⁷⁶ [...] *Ex singulis certa officiorum genera nascuntur* [...]. La section dédiée à la première partie de l'*honestum* se conclut par la caractérisation de la *cognitio* comme « source du convenable » (*fons officii*, § 6.19), et celle dédiée à la *magnanimitas* commence par la répétition de l'idée que l'*honestas* et l'*officium* « coulent » (*mano*, § 18.61) des *quattuor genera* introduits au § 5.15.

⁷⁷⁷ [...] *Ex ea parte, quae prima discripta est, in qua sapientiam et prudentiam ponimus, inest indagatio atque inventio veri, eiusque virtutis hoc munus est proprium. Ut enim quisque maxime perspicit, quid in re quaque verissimum sit quique acutissime et celerrime potest et videre et explicare rationem, is prudentissimus et sapientissimus rite haberi solet. Quocirca huic quasi materia, quam tractet et in qua versetur, subiecta est veritas.*

En revanche, la notion d'*officium* tire son importance par rapport à l'utile du fait que, comme Cicéron écrit au début du deuxième livre (§ 1.1)⁷⁷⁸, certains *officiorum genera* concernent justement ce qui est utile, c'est-à-dire, ce que l'auteur écrit plus clairement au début du premier livre (§ 3.9) et à nouveau au début du troisième (§ 2.7), certains *officia* se caractérisent par le fait d'apporter quelque chose d'utile dans la vie de l'agent et de sa communauté, dans la mesure où ils sont tous l'expression d'une vertu, qui est une perfection de l'agent et une disposition à agir dans l'intérêt communautaire. Puisque les deux notions de beau et d'utile coïncident, dans la perspective stoïcienne, le coupage entre des *genera officiorum* pertinents par rapport à l'*honestum* et d'autres *genera* pertinents par rapport à l'*utile* n'est que conceptuel⁷⁷⁹ : tout *officium* est l'expression d'une vertu ainsi que le moyen d'atteindre le bonheur individuel et collectif.

En concluant, il semble que, dans le *Περὶ τοῦ καθήκοντος* de Panétius, le *καθῆκον* n'avait pas seulement une position centrale en raison du fait que le but de l'ouvrage était l'étude des critères de l'*εὐρεσις τοῦ καθήκοντος*, mais il assumait aussi un rôle pivot dans le lien entre τὸ καλόν et τὸ συμφέρον, les deux paramètres de l'*εὐρεσις τοῦ καθήκοντος* théorisée par Panétius : la thèse de la coïncidence entre ces deux notions fait l'objet d'une médiation par la discussion du *καθῆκον* qui, en tant qu'expression concrète de la vertu et moyen de l'utile, constitue le banc de test de cette thèse.

De notre analyse nous comprenons que la raison pour laquelle Panétius conçoit le *καθῆκον* essentiellement comme l'expression d'une vertu n'est pas sa négligence de la notion de μέσον *καθῆκον* : Panétius vit dans tout *καθῆκον* une activité que l'être humain est poussé à accomplir par son penchant naturel pour la vertu ; cela, tout en impliquant que la façon parfaite d'accomplir cette activité demande une disposition vertueuse, laisse ouverte la possibilité de l'accomplir, même si sans vertu, en suivant sa prédisposition naturelle pour la vertu. Cet élément doctrinal n'est pas explicité en ces termes dans le *De officiis*, et en conséquence probablement ne l'était pas non plus dans le *Περὶ τοῦ καθήκοντος* de Panétius, un ouvrage qui, selon l'interprétation de quelques chercheurs, s'adressait à des lecteurs engagés ou prêts à s'engager dans la vie politique plutôt qu'à des apprentis philosophes⁷⁸⁰, ce qui est explicitement le cas du *De officiis*, dédié au fils de Cicéron⁷⁸¹. À ce propos, il semble utile de prendre en compte la formule du τέλος, en elle-même obscure, attribuée à Panétius par Clément d'Alexandrie, le seul témoin dont nous disposons : « [...] Panétius déclara que le τέλος est le fait de vivre selon les points de départ que la nature nous a données [...] » (*Strom.* II.21

⁷⁷⁸ Selon les deux hypothèses de Dyck 1979, 415-416 et déjà de Pohlenz 1934 (tr. it. 1970), 141-142, le contenu du deuxième livre du *De officiis* couvre le sujet traité par Panétius dans le troisième livre de son *Περὶ τοῦ καθήκοντος*.

⁷⁷⁹ Également Lefèvre 2001, 84 suppose que Panétius ne distinguait pas entre *officia* vertueux et utiles, et donc que l'expression de *Off.* II 1.1 est à lire comme un changement de perspective sur les *officia* en général, auparavant considérés dans leur relation avec l'*honestum* et maintenant dans leur relation avec l'*utile*.

⁷⁸⁰ Cf. Alesse 1997, 235-236.

⁷⁸¹ Dyck 1996, 24-28 pense que le type de destination du *De officiis* de Cicéron pourrait ne pas coïncider avec celui du *Περὶ τοῦ καθήκοντος* de Panétius.

129.4)⁷⁸². Dans quelques témoignages stoïciens, nous lisons le syntagme ἀφορμαὶ ἐκ οὐ παρὰ φύσεως avec la signification, au lieu de répulsions, de « points de départs » ou « ressources » donnés à l'être humain par la nature en vue du développement des vertus⁷⁸³ ; de cela nous pouvons supposer que Panétius, par sa formule du τέλος, voulait souligner le fondement naturel de la vertu, point de repère, explicite ou non, de la conduite qui constitue le τέλος dans toutes les formules analysées jusqu'à présent. Quoique cette idée soit clairement présupposée dans la description stoïcienne de la vertu comme perfection spécifique pour l'être humain⁷⁸⁴ et du τέλος comme un style de vie vertueux, Panétius décida de mettre cette idée au premier plan⁷⁸⁵. Ainsi, il parvint à établir une continuité au sein du développement de l'être humain, notamment dans le passage entre son état non pas encore rationnel et son état pleinement rationnel : les impulsions que l'être humain a dès sa naissance viendraient de tendances instinctuelles qui, au cours de la vie, deviennent finalement des dispositions vertueuses. Cette interprétation de la pensée de Panétius est plausible, d'autant plus en raison du fait qu'elle caractérise la sélection et le refus des indifférents, les premières impulsions et répulsions de l'être humain, comme la contrepartie matérielle de la conduite vertueuse, théorie déjà énoncée à travers les formules du τέλος de Diogène, d'Archédème et d'Antipatros. Donc quant aux καθήκοντα, cette doctrine de Panétius comporte qu'ils sont l'expression pratique des vertus, car ils sont la réalisation concrète des premières impulsions de l'être humain⁷⁸⁶. Vu la pénurie de témoignages sur la pensée de Diogène de Babylone, d'Archédème et d'Antipatros de Tarse, nous ne pouvons pas exclure que Panétius tira sa conceptualisation des ἀφορμαὶ ἐκ οὐ παρὰ φύσεως πρὸς ἀρετήν des enseignements d'un de ces philosophes.

Une autre particularité de la réflexion de Panétius sur les καθήκοντα, témoignée toujours dans le *De officiis*, est son déploiement de la question de l'εὐρεσις τοῦ καθήκοντος, qu'il semble avoir analysée de façon différente par rapport à chaque partie de l'*honestum* et par rapport à l'*utile*. Ces différentes méthodes, tout en intégrant souvent la technique du mesurage de la convenance d'une activité par la valeur de certains indifférents, demandent à l'agent de prendre en compte aussi d'autres

⁷⁸² [...] Παναίτιος τὸ ζῆν κατὰ τὰς δεδομένας ἡμῖν ἐκ φύσεως ἀφορμὰς τέλος ἀπεφίνατο [...].

⁷⁸³ Cf. notamment Ar. Did., § 5b3.62, 10, 5b8.65, 8. Cf. aussi D. L., VII.89, où cependant la thèse que « ἡ φύσις ἀφορμὰς δίδωσιν ἀδιαστρόφους » pourrait être extraite du *Περὶ τελῶν* de Chrysippe, dont Diogène vient de parler. Quoi qu'il en soit, Panétius n'est pas nommé dans ce contexte.

⁷⁸⁴ Cf. D. L., VII.94.

⁷⁸⁵ Au sujet de la formule du τέλος de Panétius, de sa conceptualisation de l'οἰκείωσις et, plus spécifiquement de son usage de ἀφορμή, cf. Alesse 1994, 23-39 ; Dyck 1996, 83-86 ; Vimercati 2004a, 138 ss.

⁷⁸⁶ Cette interprétation s'inspire de celle de Veillard 2014, que l'autrice résume ainsi à la fin de sa contribution : « [...] Panétius choisit de changer de point de départ [*scil.* par rapport à la façon dont Zénon présentait le καθήκον, selon les témoignages de Cicéron dans le *De finibus*, d'Arius Didyme et de Diogène Laërce] 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 [...] » (p. 106).

facteurs, tels que ses propres caractéristiques, celles des personnes avec lesquelles il interagit et le rapport qui le relie à elles. Pohlenz, qui a conduit l'étude fondamentale à ce sujet, a bien mis en évidence ces différentes méthodes employées par Cicéron, vraisemblablement d'après Panétius.

Sauf pour ce qui concerne la *sapientia* et la *prudencia*, dont le traitement par Panétius paraît avoir été largement abrégé dans le *De officiis* (I 6.18-19)⁷⁸⁷, les stratégies d'*inventio officii* associées aux autres *partes honesti* et à l'*utile* émergent clairement de l'ouvrage de Cicéron : les *officia iustitiae*, relatifs au respect (I 7.20) et au secours d'autrui (§ 7.22), dérivent de la thèse que « [...] les êtres humains ont été engendrés pour les êtres humains [...] » (*ibid.*)⁷⁸⁸. C'est donc l'acceptation de ce *tenet* qui permet de décider, dans chaque circonstance, sur la base des relations sociales et des choses (indifférentes dans la perspective stoïcienne) qui constituent l'environnement de l'agent, quelle est la conduite juste⁷⁸⁹ ; la promotion de l'utile commun représente également le critère théorique à partir duquel Cicéron discute des *officia* par rapport à l'*utile*, comme nous l'avons vu⁷⁹⁰. Les *officia animi magnitudinis* résultent d'un argument théorique général au même niveau que les convenables justes, à savoir – nous résumons les paroles de Cicéron – la distinction axiologique entre biens et indifférents et l'identification des premiers avec l'*honestum* et les actes qui l'expriment, surtout dans le domaine politique (§§ 18.61, 19.65-20.67)⁷⁹¹. Ce genre de stratégie heuristique, basée sur un usage de thèses spéculatives comme règles pratiques, reçoit une justification méthodologique dans la réflexion de Sénèque dans *Ep.* 95, que nous allons examiner dans la section suivante de notre thèse⁷⁹².

En passant aux *officia* que Cicéron attache à l'autre vertu sociale, la *beneficentia*, et à la *moderatio* (mais dans ce second cas il y a une référence à la vertu *lato sensu*), ceux-ci sont découverts d'après des méthodes beaucoup plus complexes⁷⁹³. Dans le premier cas, Cicéron écrit que, afin de délibérer correctement sur les bienfaits à accomplir, il faut prendre en compte plusieurs éléments qui concernent autrui et sa propre relation avec cette personne : plus précisément (§§ 14.45-15.49), il faut considérer le mérite d'autrui (*dignitas*), c'est-à-dire sa conduite (*mores*), sa disposition d'âme envers

⁷⁸⁷ Pohlenz 1934 (tr. it. 1970), 47-48 trouve un indice de cette conjecture dans I 40.143, où Cicéron écrit avoir auparavant défini de la *prudencia* d'une certaine façon. Cependant, nous ne lisons pas cette définition dans les pages précédentes, ce qui suggère qu'ici Cicéron transcrit une phrase de Panétius sans se souvenir d'avoir coupé le passage du Περὶ τοῦ καθήκοντος auquel il faisait référence.

⁷⁸⁸ [...] *Homines autem hominum causa esse generatos* [...].

⁷⁸⁹ À ce propos cf. Pohlenz 1934 (tr. it. 1970), 49-61.

⁷⁹⁰ Cf. Pohlenz 1934 (tr. it. 1970), 141-145, 188-189.

⁷⁹¹ Cf. Pohlenz 1934 (tr. it. 1970), 70-91.

⁷⁹² Voir *infra* seconde partie, chapitre 1 § 1.1.

⁷⁹³ Les deux méthodes heuristiques décrites par la suite ont fait l'objet de plusieurs présentations publiques, orales et écrites, notamment du Colloque « The canon revisited: women philosophers. 5th Braga colloquium in the history of moral and political philosophy », d'une séance du Séminaire des doctorants du Centre de recherches sur la pensée antique Léon Robin (CNRS – Sorbonne Université), du Second Royal Holloway Stoicism Workshop « Ethics in the Early Stoa », Royal Holloway, de Flamigni 2021 ; c. p.b. Nous remercions ici, en plus des personnes qui nous ont aidé pendant l'écriture et la révision de ces contributions, ceux dont les remarques, pendant nos communications, nous ont permis de réfléchir davantage sur notre enquête.

nous (*animus*), notre relation avec lui (*communitas ac societas vitae*) et les faveurs qu'il nous a faites (*utilitates*), ainsi que son besoin (*opis indigere*). En se concentrant sur la *societas*, Cicéron pose le principe que « l'on sauvegardera la communauté et le lien des êtres humains de la façon la meilleure en conférant la plupart de sa bienfaisance à ceux qui lui sont liés les plus étroitement » (§ 16.50)⁷⁹⁴. En présupposant de son lecteur la connaissance de la doctrine stoïcienne de l'appropriation (I 4.11-14)⁷⁹⁵, Cicéron commence ainsi (§§ 16.50-17.58) à expliquer, qu'il y a plusieurs niveaux de communautés entre un être humain A et autrui (*gradus societatis hominum*) : ceux-ci s'organisent en une hiérarchie, selon les différentes force et affection naturelles qui relie une personne (époux, enfant, parent) ou un ensemble de personnes (communauté de langue, de sang, d'État, patrie, famille) à A et, donc, selon la différente convenance de la bienfaisance que A manifeste envers cette personne ou cet ensemble. Sans analyser dans le détail cette hiérarchie maintenant, nous y reviendrons en considérant la réflexion de Hiéroclès sur l'ἔρρεσις τοῦ καθήκοντος, étant donné sa proximité conceptuelle avec Panétius à ce sujet⁷⁹⁶.

Cicéron conclut son exposé de l'*inventio officii* relative aux *officia beneficentiae* (§§ 18.59-60) en englobant dans la méthode que nous venons de résumer l'exigence de prendre en compte les circonstances (*tempora*), notamment dans des situations problématiques, où l'on ne sait pas s'il faut bénéficier une personne ou une autre : par exemple, si le propriétaire du terrain proche du nôtre a besoin de notre aide pour faire sa récolte, mais aussi notre frère et nos amis, qui n'habitent pas autant proche de nous que notre voisin, ont des terrains où ils sont en train d'effectuer leur récolte dans la même période de l'année, faut-il aider notre voisin ou notre frère ou quelqu'un de nos amis ? Cicéron, tout en laissant au lecteur la tâche de répondre à cette et d'autres questions casuistiques, lui suggère qu'il trouvera la bonne solution en considérant à la fois le rapport (*necessitudo*) qui le relie à telle et telle personne et la circonstance (*tempus*)⁷⁹⁷ où il doit prendre sa décision, circonstance qui, d'après les exemples de Cicéron, nous identifions aisément avec l'environnement de l'agent constitué par des indifférents. La stratégie heuristique qui résulte du mélange entre la considération des relations et des circonstances est comparée au travail du bon comptable (*ratiocinator*) qui « en ajoutant et soustrayant, observ[e] quel est le montant qui reste, d'où [il] compren[d] combien est dû à chacun » (§ 18.60)⁷⁹⁸. L'image, qui communique bien l'idée de commensuration de paramètres différents, ne

⁷⁹⁴ *Optime autem societas hominum coniunctioque servabitur, si, ut quisque erit coniunctissimus, ita in eum benignitatis plurimum conferetur.*

⁷⁹⁵ La pertinence de la doctrine de l'οικείωσις à ce propos est reconnue par Klein 2016, 151 n. 18.

⁷⁹⁶ Voir *infra* seconde partie, chapitre 2 § 2.3.3. Sur les *officia beneficentiae* cf. Pohlenz 1934 (tr. it. 1970), 61-70 ; Veillard 2015, 120.

⁷⁹⁷ Cette notion de circonstance, tout comme celle que nous lisons au § 32.115, nous semble un usage de la notion stoïcienne de περίστασις dans l'acception la plus générique du terme, ce qui signalerait un changement sémantique du terme chez les stoïciens.

⁷⁹⁸ *Addendo deducendoque videre, quae reliqui summa fiat, ex quo quantum cuique debeatur intellegas.*

semble pas aléatoire, puisque, comme nous le savons, l'*officium* est défini par Cicéron, dans le *De officiis* ainsi que dans le *De finibus*, comme une activité dont on peut rendre compte (*rationem reddere*), ce à quoi aboutit l'activité professionnelle du comptable. Donc, il semble qu'avec cette image, probablement empruntée à Panétius, Cicéron fasse référence à l'essence même de l'*officium*, et plus précisément à l'*officium* humain en tant qu'activité issue d'un processus délibératif, tout comme le personnage de Caton dans le *De finibus*, Arius Didyme et Plutarque décrivaient une méthode heuristique des καθήκοντα à travers l'image du mesurage des indifférents ; d'ailleurs, la 'prise en compte' des *circumstantiae* dans le 'calcul' des *officia beneficentiae* pourrait impliquer une référence à cette technique du mesurage.

Nous lisons une autre intégration de stratégies d'*inventio officii* dans la section du premier livre du *De officiis* relative à la *moderatio*⁷⁹⁹. Cette méthode, largement étudiée dans la littérature critique⁸⁰⁰ et dont l'apparente originalité par rapport à la tradition stoïcienne précédente est discutée⁸⁰¹, prend son départ de la thématique (§§ 27.94-96) du *decorum*, traduction du grec τὸ πρέπον, par lequel Panétius (probablement d'après la réflexion de Diogène de Babylone sur le πρέπον comme vertu du discours)⁸⁰² semble avoir désigné l'apparence de l'*honestum*, c'est-à-dire la façon dont les êtres humains manifestent leur vertu à travers leur conduite⁸⁰³. En tant que telle, cette notion est donc inextricablement liée (*confusus*) non seulement à la vertu spécifique de la tempérance, mais à la vertu en général, d'où une *descriptio duplex* du *decorum*, qua manifestation de la *moderatio* ou de l'*honestum* dans son intégrité⁸⁰⁴. Ainsi défini, le *decorum* révèle un lien étroit avec les *officia* (§ 28.100) : l'on peut déduire (*duco*) ceux-ci de celui-là, au sens où les *officia* sont des activités singulières en accomplissant lesquelles l'être humain met en pratique ses vertus et, donc, réalise son propre *decorum*⁸⁰⁵. Parmi les nombreux réseaux sémantiques de πρέπον pendant l'histoire de son

⁷⁹⁹ Sur cette *pars honesti*, examinée dans la perspective de l'*inventio officii*, cf. Pohlenz 1934 (tr. it. 1970), 91-140.

⁸⁰⁰ Cf. Pohlenz 1934 (tr. it. 1970), 109-118 ; de Lacy 1977 ; Bellincioni 1981, 46-49 ; Puhle 1987, 130-137 ; Gill 1988 ; Alesse 1994, 62-74 ; Dyck 1996, 269-272 ; Lévy 2003 ; Vimercati 2004a, 130-137 ; Tieleman 2007, 130-142 ; Veillard 2007 ; Bourbon 2016, 402-404 ; Visnjic 2021, 87-94.

⁸⁰¹ Cf. de Lacy 1977, 166-170 ; Puhle 1987, 101-104 ; Dyck 1996, 270-272 ; Tieleman 2007, 131-142 ; Bourbon 2016, 402-404. Nous reviendrons par la suite sur la possible application, dans cette théorie des personnages, de la doctrine stoïcienne des genres, selon l'hypothèse de de Lacy 1945, 259-260.

⁸⁰² Le lexique du πρέπον compte déjà un couple d'occurrences dans les témoignages sur Zénon (cf. Sext. Emp., *Pyrr.* III.245 ; D. L., VII.22 ; cf. aussi *SVF* III.272), mais il ne semble devenir une notion thématique que dans la rhétorique de Diogène de Babylone, où il constitue une des ἀρεταὶ λόγου, si D. L., VII.59 est bien une source de sa pensée, comme plusieurs savants le pensent : cf. *SVF* III.24 Diogène de Babylone ; Gourinat 2000, 43, 138-139 ; Aubert-Baillet 2009. Cependant, avec son interprétation du πρέπον rhétorique théorisé par Diogène en termes de « bienséance », voire respect de la moralité et des codes sociaux, Veillard 2015, 61-62 remarque déjà chez lui, peut-être d'après Chrysippe (cf. Veillard 2015, 90), un encadrement éthique de cette notion.

⁸⁰³ Veillard 2015, 91, avec une hypothèse séduisante empruntée à la physique stoïcienne, défend la pleine orthodoxie stoïcienne de cette doctrine de Panétius.

⁸⁰⁴ Pour cette raison Veillard 2015, 90 définit à juste titre le πρέπον de Panétius une « vertu transversale ».

⁸⁰⁵ Cf. Pohlenz 1934 (tr. it. 1970), 102 ; de Lacy 1977, 169 ; Puhle 1987, 124-125 ; Tieleman 2007, 130 ; Visnjic 2021, 90. Ce lien entre *decorum* et *officia*, considérés par leur adaptation aux *personae* mais aussi exprimant une vertu, se relie de façon imparfaite à la distinction de l'*Orator* entre *decet* et *oportet*, selon laquelle le premier verbe, étymologiquement

usage par les écrivains grecs, réseaux qui font l'objet d'une étude célèbre de Pohlenz⁸⁰⁶, ici Panétius se réfère (§§ 28.97-98) à celui de la critique dramaturgique, au sein duquel le *πρέπον* est dit d'une action, un discours, une attitude adéquats aux caractéristiques d'un personnage. Étant donné le rapprochement entre la vertu, en tant que règle du style de vie correct, et la profession de l'acteur que nous avons trouvé dans *Fin.* III 7.24 et que nous avons hypothétiquement attribué à Antipatros, la présence du lexique dramaturgique dans la description d'une vertu ne nous étonne pas ; en revanche, elle nous stimule à penser que cette image avait été récupérée par Panétius, élève de Diogène (fr. 2 Van Straaten = fr. 8 Alesse, fr. A7 Vimercati) et collègue plus jeune d'Antipatros (fr. 1 Van Straaten = fr. 1 Alesse, fr. A19 Vimercati).

Par la suite (§§ 30.107 ss.), Cicéron établit une analogie entre la situation du dramaturge, qui doit adapter les actions de ses personnages à leur caractère pour atteindre le *decorum*, et celle de tout être humain : Cicéron attribue à ce dernier un ensemble de 'personnages' ou 'rôles' (*persona*)⁸⁰⁷ qui résultent i) de sa nature universelle (*universa natura*, § 31.110), dans la mesure où il est un exemplaire de l'espèce humaine⁸⁰⁸, ii) de sa nature propre (*propria [natura]*, *ibid.*), au sens où il a des qualités physiques et psychiques particulières, iii) des circonstances (*casus aut tempus*, § 32.115), qui, selon les illustrations que Cicéron en donne (§§ 34.122-125), définissent sa condition sociale et iv) de son jugement ou volonté (*iudicium, voluntas*, § 32.115), c'est-à-dire son choix professionnel. L'auteur en tire que le *decorum*, et donc implicitement les *officia*, selon le rapport entre les deux établi auparavant, résultent de la compréhension et de la réflexion sur l'ensemble de ces aspects, clairement visant leur harmonisation⁸⁰⁹ (§ 32.117), c'est-à-dire l'accomplissement d'activités qui permettent de respecter l'ensemble des quatre *personae* ; cette harmonie consiste à réaliser son propre talent individuel, pourvu qu'il ne contraste pas avec sa nature d'être humain (§ 31.110), et, comme Gill l'a bien défendu dans sa contribution sur cette doctrine, vise à permettre à tout individu de faire le meilleur choix professionnel (§§ 33.120), celui qui s'adapte le mieux à son talent et à sa condition sociale et qui lui permet, en même temps, de contribuer le plus à l'utile commun et de réaliser son *ingenium* (§ 31.114).

proche de *decorum*, s'appliquerait à un *officium* en tant que *consentaneumque tempori et personae*, alors que *oportet* désignerait l'*officium perfectum* (§ 73). De fait, les *officia* en question dans le *De officiis* sont des activités visant à exprimer une vertu, et pas uniquement adaptées aux conditions temporelles et sociales de l'agent. Néanmoins, le critère méthodologique de l'*inventio officii* prenant son départ de la notion de *decorum* est l'ensemble de ces conditions, ce qui au fond justifierait le classement de ces activités parmi celles qui *decet* accomplir plutôt qu'*oportet*.

⁸⁰⁶ Cf. Pohlenz 1934 (tr. it. 1970), 98-108 ; Pohlenz 1965 (en particulier sur le recours de Panétios à cette notion cf. p. 119-130). Sur la notion de *πρέπον* et les notions qui lui sont proches cf. aussi Puhle 1987, 151-157.

⁸⁰⁷ Sur l'histoire et sur les différents sens de ce mot, les contributions critiques sont nombreuses : cf. notamment les études fondamentales de Nédoncelle 1948 ; Bellincioni 1981 ; Moussy 2000-2001. Pour une étude spécifique de l'usage de *persona* dans le *corpus* de Cicéron, qui se termine par un bref examen de la doctrine des *personae*, cf. M. Faure-Ribreau 2011, 164-168.

⁸⁰⁸ Il est grâce à cette *persona*, Cicéron nous fait comprendre, que l'être humain est capable d'atteindre l'*honestum*, le *decorum* et qu'il possède un critère pour la découverte du convenable (*ratio inveniendi officii*, § 30.107).

⁸⁰⁹ Nous empruntons le lexique à Pohlenz 1934 (tr. it. 1970), 111. À ce sujet, cf. aussi Gill 1988.

En raison de la double caractérisation du *decorum*, nous comprenons que vraisemblablement cette technique d'*inventio* ne regarde pas seulement les *officia moderationis*, mais toutes les activités convenables à l'être humain en tant que tel ; cette conjecture est renforcée par le contenu de la première *persona* ainsi que parce que Cicéron écrit à la fin de son exposé de cette doctrine : « De cette façon on trouvera ses convenables, en recherchant quoi répond au décorum et est adapté aux personnages, aux circonstances et aux âges » (§ 34.125)⁸¹⁰, ces derniers vraisemblablement à inclure dans la troisième *persona* (cf. §§ 34.122-123). Cette dernière remarque nous permet, en conclusion, de revenir sur la question de l'intégration de plusieurs méthodes d'*inventio officii* : comme Alesse l'a noté, la troisième *persona* est constituée par les indifférents avec lesquels l'être humain est en relation et qui, en tant que tels, contribuent à déterminer son identité⁸¹¹ ; par là, nous reconnaissons qu'au sein de la doctrine des *personae* il y a un encadrement de la méthode heuristique du mesurage de la convenance d'une activité par les indifférents dans l'appréciation des caractéristiques de l'agent⁸¹². Autrement dit, il nous semble que Panétius reprenne la technique consistant à παραμετρῆν si une activité est convenable ou non selon la valeur de certains indifférents qui sont en rapport avec cette activité ; pourtant, il transforme cette technique, en elle-même autonome (telle qu'elle est présentée dans les témoignages d'Arius Didyme, de Plutarque, de Diogène Laërce et de Cicéron lui-même dans le *De finibus*), en un composant de la méthode visant à déterminer si une activité soit un *officium* ou non pour une certaine personne : il opère cette transformation en interprétant les indifférents à évaluer comme les facteurs qui constituent l'environnement de l'agent, c'est-à-dire sa circonstance, au sens le plus large du terme.

De ce résumé de la variété des techniques d'*inventio officii* que nous lisons dans le *De officiis* de Cicéron, et qui probablement remontaient à Panétius, nous tirons au moins deux notices : en premier lieu, avec Panétius, le contenu matériel de l'action vertueuse est essentiellement ou presque social, au sens où, dans le *De officiis*, l'*officium* de l'être humain vertueux émerge comme une action socialement positive. Voici vraisemblablement la raison de l'intégration de la technique heuristique du mesurage avec (ou même son incorporation dans) des méthodes d'*inventio officii* fondées sur les liens sociaux de l'agent ou sur sa personnalité, inclusive de son rôle en société. En second lieu, si le *De officiis* est fiable, la réflexion de Panétius sur la notion d'*officium* paraît s'être déroulée toujours

⁸¹⁰ *Ita fere officia reperientur, cum quaeretur quid deceat et quid aptum sit personis, temporibus, aetatibus.*

⁸¹¹ Cf. Alesse 1994, 92-93.

⁸¹² Cela empêche de rapprocher la doctrine panétienne des *personae* avec l'image théâtrale que Diogène Laërce (VII.160) attribue à Ariston. Cette image, probablement inspirée d'images pareilles que nous lisons dans la tradition cynique (cf. par exemple Diog., *Ep.* 19 = *SSR* V B.549 ; Teles, *Diss.* II.1 ; à ce propos cf. Porter 1996, 188-189) et déjà socratique (cf. les témoignages discutés par Ioppolo 1980, 188-192), exprime clairement la pensée d'Ariston concernant les ἀδιάφορα, comme il a été tout récemment souligné par Marrin 2020. Donc, par cette comparaison Ariston se distingue de manière profonde du point de vue conceptuel propre à Panétius. Sur la différence de perspective entre l'usage de cette image par Ariston et par les stoïciens orthodoxes, tel que celui que nous lisons dans Cic., *Fin.* III 7.24 cf. Ioppolo 1980, 197-202.

en référence au domaine de l'éthique pratique : dans son ouvrage, la thématization d'enjeux spéculatifs relatifs à cette notion était absente (c'est le cas de la définition d'*officium*) ou bien limitée à des aspects (tels que la justification doctrinale des *officia* associés aux différentes parties de l'*honestum*) fonctionnels à développer un discours sur les activités qui sont des *officia* dans la vie quotidienne d'un citoyen romain. Dans la prochaine partie de notre thèse nous verrons que ces deux points sont centraux aussi en référence à la pensée des stoïciens romains concernant le καθήκον.

1.4.3.2.2 La conceptualisation du καθήκον des stoïciens postérieurs à Panétius : Posidonius, Athénodore le Cananite, Hécaton, Antipatros de Tyr

Quant aux disciples de Panétius et aux stoïciens ayant vécu pendant le I^{er} siècle av. J.-C., les maigres notices que nous possédons à leur sujet ne permettent pas d'établir leur conceptualisation du καθήκον, mais elles suggèrent que plusieurs d'entre eux partageaient la conceptualisation panétienne. Les philosophes en question sont Posidonius, Hécaton, Antipatros de Tyr et Athénodore le Cananite, dont trois sont nommés par Cicéron dans le *De officiis* et un dans une lettre de Cicéron à Atticus concernant la composition de cet ouvrage.

Nous avons vu que Posidonius, élève de Panétius⁸¹³, composa un Περὶ καθήκοντος ou καθηκόντων, au moins en deux livres, où, selon le témoignage de Diogène Laërce, il discutait de questions relatives à la justice et à la dévotion religieuse du sage. De Cic., *Ad Att.* XVI 11.4 nous apprenons que Cicéron, au moment de planifier le troisième livre du *De officiis*, croyait que Posidonius eût poursuivi (*persequor*) l'enquête de Panétius au sujet du conflit apparent entre l'*honestum* et l'*utile*, probablement dans ce même ouvrage, où peut-être il traitait aussi des καθήκοντα κατὰ περίστασιν⁸¹⁴, selon ce que nous lisons dans le même lieu de Cicéron⁸¹⁵. C'est pourquoi, Cicéron informa Atticus qu'il était en train de se procurer l'écrit de Posidonius. Cependant, au début du troisième livre du *De officiis*, Cicéron, parvenu à aborder la question de la délibération sur une activité qui apparaît *honestum* mais *inutilis* ou bien *turpis* mais *utilis*, avoue ne pas avoir repéré grand-chose chez Posidonius : tout en regardant l'enjeu comme très important, Posidonius ne l'aurait touché que « brièvement dans ses commentaires » (§ 2.8)⁸¹⁶, ouvrage que le contexte cicéronien suggère d'interpréter comme une exégèse du Περὶ τοῦ καθήκοντος de Panétius. Peut-être Cicéron n'avait pas réussi à trouver le Περὶ καθήκοντος ou καθηκόντων de Posidonius et, alors, s'était contenté de lire

⁸¹³ Cf. Cic., *Div.* I.6, *Off.* III 2.8. D'après Ps.-Gal., *Hist. phil.* 3 (= fr. 11 Edelstein & Kidd) nous apprenons que Posidonius fut aussi élève d'Antipatros de Tarse.

⁸¹⁴ Nous trouvons un exemple de la casuistique des καθήκοντα relatifs aux 'situations critiques' discutée par Posidonius chez Cic., *Off.* I 45.159.

⁸¹⁵ Il est possible que, toujours dans son Περὶ καθήκοντος ou καθηκόντων, Posidonius écrivait aussi sur la parénèse, un domaine proche des καθήκοντα comme le nous savons. À ce sujet cf. le témoignage de Sen., *Ep.* 95.65.67.

⁸¹⁶ *Quem locum miror a Posidonio breviter esse tactum in quibusdam commentariis.*

des textes qui touchaient le contenu de cet écrit, tels que des *commentaria* de Posidonius ou le résumé (τὰ κεφάλαια, *Ad Att.* XVI 11.4) ou les souvenirs (ὑπόμνημα, § 14.4) relatifs au Περὶ καθήκοντος ou καθήκοντων de Posidonius que Cicéron avait demandé à Athénodore⁸¹⁷ ; autrement, l'espoir de Cicéron de trouver dans l'œuvre de Posidonius une discussion exhaustive du conflit entre l'*honestum* et l'*utile*, alimentée par l'importance que Posidonius lui-même attachait à ce sujet dans ses *commentaria*, avait été trahi, parce que Posidonius n'avait pas développé beaucoup ce thème, persuadé de ne pas être capable de parachever l'ouvrage de son maître. Cette dernière hypothèse se fonde sur ce que Posidonius aurait écrit à un tel Rutilius Rufus dans une lettre témoignée par Cic., *Off.* III 2.10⁸¹⁸.

Quant à Athénodore, nous ne connaissons ni le contenu de ses κεφάλαια ou de son ὑπόμνημα, qui sont probablement le même écrit, ni la relation entre Athénodore et Posidonius : puisque Strabon attache deux fois le nom de Posidonius à celui d'Athénodore (I 1.9, 3.12), nous pouvons faire la faible hypothèse que, si cet Athénodore est bien le Cananite, il fut élève de Posidonius⁸¹⁹.

Hécaton, un autre disciple de Panétius⁸²⁰, serait l'auteur, lui aussi, d'un Περὶ (τῶν) καθήκοντων, selon le témoignage de Cicéron, qui lui attribue un *liber de officiis* au moins en six livres (*Off.* III 23.89). Cicéron ne mentionne Hécaton qu'ici, où il attache à son Περὶ (τῶν) καθήκοντων un contenu casuistique, et peu avant (III 15.63), où, sans référence à un ouvrage spécifique d'Hécaton, Cicéron indique qu'il soutenait la primauté de l'intérêt communautaire par rapport à l'avantage individuel⁸²¹.

Il est plausible qu'Antipatros de Tyr, élève de Stratoclès de Rhodes, à son tour élève de Panétius⁸²², avait également écrit un ouvrage sur les καθήκοντα, puisque Cicéron le nomme une fois (*Off.* II 24.86) en reportant sa polémique contre Panétius : à l'avis d'Antipatros, dans son Περὶ τοῦ καθήκοντος Panétius avait négligé certains *praecepta* relatifs à l'*utile*⁸²³.

En raison des informations dont nous disposons au sujet de ces quatre personnages, ils semblent avoir entrepris leurs réflexions sur le καθήκον en continuité avec le Περὶ τοῦ καθήκοντος de Panétius,

⁸¹⁷ C'est l'hypothèse de Maso 2022, 76-78.

⁸¹⁸ À propos de la conceptualisation des καθήκοντα de Posidonius et de son ouvrage portant sur ceux-ci, cf. Edelstein 1936, 310-311 ; Edelstein, Kidd 1972-1999, vol. II, 185-189 ; Pohlenz 1959 (tr. it. 1967), vol. I, 489. Plus en général, sur la psychologie de l'action de Posidonius, qui, d'après le témoignage de Galien, concevait une impulsion déclenchée par la partie irrationnelle de l'âme humaine, pour expliquer toute activité erronée, cf. Hahm 1994.

⁸¹⁹ Cette hypothèse est renforcée par le fait qu'à la ligne 25 de l'*Index locupletior*, nous lisons le nom de deux Athénodore juste après Posidonius. Au sujet de ce personnage et des enjeux liés à son identification cf. Goulet 1989.

⁸²⁰ Cf. Cic., *Off.* III 15.63

⁸²¹ Pohlenz 1959 (tr. it. 1967), vol. I, 498 suppose que Cicéron ne connût l'ouvrage d'Hécaton qu'à travers le résumé d'Athénodore. Veillard c. p., 87-91, 287-290 élabore une hypothèse, convaincante mais appuyée sur des sources non explicites, au sujet de la conceptualisation, par Hécaton, d'un critère pour découvrir les καθήκοντα dans chaque circonstance.

⁸²² Cf. *Ind. Herc.*, ligne 79. Nous lisons le nom d'Antipatros dans l'*Index locupletior*, ligne 25, après celui des deux Athénodore.

⁸²³ Cf. Pohlenz 1959 (tr. it. 1967), vol. I, 501. Dorandi 1989 223-224 déduit qu'Antipatros avait mené cette polémique au sein d'un ouvrage Περὶ τοῦ καθήκοντος.

en acceptant le plan de cet ouvrage et la conceptualisation du καθῆκον que l'on en dégage⁸²⁴ ; au fond, si cela n'était pas le cas, nous nous attendrions logiquement que Cicéron signale que le désaccord entre Panétius et chacun de ces philosophes s'étend jusqu'à la conceptualisation même du καθῆκον et de ses liens conceptuels avec τὸ καλόν et τὸ συμφέρον. Par contre, mis à part Athénodore, l'attention de ces philosophes pour la dimension sociale des καθήκοντα et leur application de cette notion à l'éthique pratique émergent clairement de ce que Cicéron écrit sur eux.

1.4.3.2.3 Remarques conclusives sur la conceptualisation du καθῆκον de Panétius, de ses disciples et de plusieurs stoïciens ayant vécu pendant le I^{er} siècle av. J.-C.

En conclusion, pendant la phase historique du Portique allant du *floruit* intellectuel de Panétius jusqu'au début de la seconde moitié du I^{er} siècle av. J.-C., la notion de καθῆκον humain se développe davantage par rapport à sa conceptualisation originelle et aussi au rôle qu'elle avait acquis au sein des réflexions sur le τέλος à partir de Diogène de Babylone ; cependant, son développement va partiellement dans le même sens que nous avons observé chez Diogène, chez Archédème et chez Antipatros de Tarse. Selon sa conceptualisation, qui remonte probablement à Zénon, le καθῆκον humain est une activité par laquelle l'agent sauvegarde sa constitution en conformité à sa nature spécifique, soit en veillant sur sa santé ou sur sa communauté, soit en agissant avec une disposition psychique vertueuse ; cependant, c'est seulement en agissant vertueusement que l'être humain accomplit un τέλειον καθῆκον ou κατόρθωμα, en tant qu'activité qui n'est appropriée qu'à sa nature spécifiquement rationnelle. Par conséquent, le τέλος de l'être humain désigne le fait de vivre en n'accomplissant que des τέλεια καθήκοντα. Cependant, à partir de Diogène de Babylone, mais implicitement déjà avec Chrysippe, s'imposa un ensemble d'interprétations du τέλος zénonien qui identifiaient celui-ci avec le fait de vivre non seulement en n'accomplissant que des activités vertueuses, mais plutôt en accomplissant avec une disposition vertueuse des activités qualifiées comme καθήκοντα aussi par leur aspect matériel ; ainsi il semble que le mot κατόρθωμα, ne désignant qu'une activité vertueuse, commença à perdre d'importance au profit de syntagmes formés par un mot renvoyant à l'aspect matériel de l'action et un autre signifiant la disposition vertueuse de l'agent.

La conceptualisation du καθῆκον que nous dégageons du témoignage cicéronien du Περὶ τοῦ καθήκοντος de Panétius, probablement partagée par ses disciples Posidonius et Hécaton et aussi par d'autres stoïciens éduqués, plus ou moins directement, d'après Panétius, tels qu'Antipatros de Tyr et Athénodore le Cananite, pousse davantage la tendance démarrée avec Diogène, peut-être en reprenant

⁸²⁴ Celle-ci est l'opinion de Pohlenz 1959 (tr. it. 1967), vol. I, 489, 501 à l'égard de Posidonius et d'Antipatros de Tyr. En revanche, en supposant que le troisième livre du *De officiis* soit largement basé sur le résumé d'Athénodore, Pohlenz voit la pensée de ce dernier comme proche de celle d'Antipatros de Tarse (partagée par Cicéron dans *Off.* III 12.51-13.57), au moins concernant la primauté de l'intérêt communautaire sur l'avantage individuel (p. 502).

une idée déjà propre à celui-ci : le καθῆκον, dans le sens le plus ‘complet’ du terme, est une activité convenable du point de vue matériel et exprimant une disposition vertueuse, issue d’une prédisposition instinctuelle qui règle la conduite de l’être humain depuis sa naissance ; mais cette conduite, dans la mesure où elle suit cette règle avant le développement de la vertu, peut déjà être décrite en termes de καθήκοντα, selon la distinction traditionnelle entre les deux espèces des μέσα et des τέλεια καθήκοντα. Chez Diogène, chez Archédème et chez Antipatros de Tarse, l’inclusion, explicite ou moins, du καθῆκον au sein de la conceptualisation du τέλος impliquait une continuité tout au long du développement de l’être humain, de sa vie ‘pas encore rationnelle’ à son achèvement de la raison⁸²⁵. De ce que nous venons d’écrire nous comprenons qu’il en va de même pour Panétius : comme Christelle Veillard l’a montré de manière persuasive dans sa contribution sur le plan du Περὶ τοῦ καθήκοντος de Panétius⁸²⁶, ce dernier pouvait parler de καθῆκον en référence à toute activité concrètement convenable mais aussi essentiellement vertueuse parce qu’il concevait les vertus comme le perfectionnement d’une prédisposition naturelle dont tout être humain est doué et qui l’incite, depuis sa naissance, à accomplir les καθήκοντα.

Deux aspects caractéristiques de la réflexion de Panétius (et probablement des stoïciens postérieurs que nous avons évoqués dans les dernières pages), nouvelles par rapport aux stoïciens précédents, au moins pour ce que nous savons à leur sujet, sont l’identification, ou presque, du contenu matériel des καθήκοντα avec des activités convenables au sein de la société, ainsi que l’intérêt majeur pour la mise en œuvre de cette notion au domaine de l’éthique pratique. Nous allons retrouver maintenant ces deux aspects chez les stoïciens romains.

⁸²⁵ D’où une ‘élévation’ de la notion de καθῆκον au domaine de la moralité, prise comme condition de vie proprement humaine. Cf. Tsekourakis 1974, 42.

⁸²⁶ Cf. Veillard 2014, 106.

2 Seconde partie – La notion de καθῆκον chez les stoïciens romains

Dans cette section, nous étudions le traitement du καθῆκον par les stoïciens romains, notamment par Sénèque, Musonius Rufus, Épictète, Hiéroclès et Marc Aurèle. Or, comme nous l'avons remarqué auparavant, nous ne possédons pas une thématization du καθῆκον par la plupart de ces auteurs, excepté Épictète ; néanmoins, l'étude des contextes où apparaissent les mots καθήκω, *officium* ou le lexique et les concepts que les stoïciens précédents attachaient à la notion de καθῆκον nous permet de montrer que néanmoins plusieurs réflexions concernant le καθῆκον peuvent être dégagées des ouvrages témoignant la pensée et l'enseignement des stoïciens romains. De plus, par cette méthode, nous parvenons à inférer que les cinq philosophes en question partagent la plupart de ces réflexions sur le καθῆκον. C'est pourquoi, nous pouvons proposer une reconstruction aussi complète que possible de la notion de καθῆκον propre à chaque stoïcien romain et, en même temps, nous nous évertuons à rapprocher leurs paroles afin de formuler, sur la plupart des points thématized, un raisonnement qui embrasse la pensée de tous les cinq auteurs. La conclusion de notre thèse est le lieu député, *in primis*, à une synopsis de cette perspective commune des stoïciens romains.

Le plan du discours que nous proposons ici répond au type de renseignements dont nous disposons à propos du thème de notre recherche. Bien que la notion de καθῆκον des stoïciens romains soit clairement en continuité avec celle de la tradition précédente, son interprétation et son usage dans les témoignages sur les stoïciens romains révèlent des différences frappantes par rapport à ce que nous avons écrit à propos de la conceptualisation du καθῆκον propre aux stoïciens précédents ; par conséquent, la structure de cette partie de notre thèse diffère aussi de celle de la première. Finalement, nous résumons ces considérations dans la conclusion de notre thèse, dont deux fonctions principales, en plus de celle explicitée ci-dessus, sont d'apprécier l'ensemble des particularités du traitement que les stoïciens romains réservent au καθῆκον par rapport à la tradition précédente, ainsi que le rattachement de ce traitement à celle-ci. Ces constatations nous permettent de faire usage des textes des stoïciens romains comme sources de la notion stoïcienne de καθῆκον, capables d'enrichir notre connaissance de celle-ci pour ce qui concerne des aspects que les sources analysées auparavant mettent en arrière-plan ou négligent.

Dans les détails, cette seconde partie de la thèse s'articule en quatre chapitres, où les critères de la division par auteur et par thèmes se mélangent de manière rationnelle. En général, nous proposons de reconnaître dans le domaine de l'éducation philosophique, d'autrui ou de soi-même, le champ préminent de pertinence de la notion de καθῆκον des stoïciens romains : c'est au moment où ils réfléchissent sur la méthode pour conduire quelqu'un à la sagesse ou bien mettent en place une méthode ayant cette visée que les stoïciens romains introduisent le καθῆκον dans leur réflexion. Nous

défendons cette position à travers l'étude spécifique de chaque auteur. Nous commençons par considérer de la pertinence de l'*officium* dans Sen., *Ep.* 94-95, où Sénèque discute du besoin de donner des prescriptions pratiques en plus de principes théoriques pour éduquer quelqu'un à la sagesse. Nous observons que le rapport affirmé par le philosophe entre ces deux outils pédagogiques, empruntés à la tradition stoïcienne, passe justement par la thématization de la notion d'*officium*, caractérisée indirectement de plusieurs points de vue. L'analyse de cette discussion s'achève par celle de l'application par Sénèque de ces outils à la topique des *beneficia* dans le *De beneficiis*. Dans le deuxième chapitre nous reconnaissons que les entretiens de Musonius Rufus, de même que les *excerpta* de Hiéroclès par Stobée, sont construits autour d'un ensemble de prescriptions soutenues par des principes, prescriptions dont le noyau est, plus ou moins explicitement, la notion de καθήκον ; la notion de καθήκον que nous dégagons de ces écrits est plus pauvre que celle émergeant des textes de Sénèque, mais révèle pourtant plusieurs volets. Les deux derniers chapitres concernent la fonction du καθήκον dans la discipline de l'impulsion, dans laquelle l'apprenti philosophe doit s'entraîner, à l'avis d'Épictète, suivi par Marc Aurèle de façon personnelle. L'analyse de cet enjeu donne lieu à une reconstruction très riche de la notion de καθήκον propre aux deux philosophes, comprenant tous les aspects abordés dans les chapitres précédents.

2.1 Chapitre 1 – *Quod faciendum est*, ou l'*officium* chez Sénèque : action ordonnée par les *praecepta*, réglée par les *decreta*, jumelée avec le *beneficium*

Dans ce chapitre, afin de comprendre la notion d'*officium* de Sénèque, nous analysons d'abord deux lettres à Lucilius (*Ep.* 94-95), par lesquelles le philosophe s'insère dans un débat surgi dans l'école stoïcienne concernant l'utilité des instructions pratiques (*praecepta*), ainsi que des avertissements (*admonitiones*), en plus des dogmes généraux (*decreta*) afin d'éduquer quelqu'un à la bonne conduite. L'*officium* y est évoqué en tant qu'objet d'une synergie des *praecepta* avec les *decreta* et y est caractérisé comme une action qu'un être humain doit exécuter en raison de son 'rôle' social et qui, du point de vue psychologique, doit exprimer concrètement une vertu. De ces lettres émerge aussi marginalement un antagonisme entre *officia* et *adfectus*, plus longuement thématized dans le *De ira*. Enfin, nous prenons en compte le *De beneficiis* comme source de la notion sénéquenne d'*officium*, car celle de *beneficium*, cœur de ce traité, a un rapport étroit avec l'*officium*. Donc dans ce chapitre, contrairement aux trois suivants, consacrés aux autres stoïciens romains, nous ne considérerons pas toutes les occurrences du mot *officium* et des termes qui lui sont conceptuellement proches dans le *corpus* de Sénèque : en effet, chez lui *officium* apparaît souvent

dans ses sens courants⁸²⁷, ou bien il est mobilisé d'une façon qui ne laisse pas décider si le philosophe est en train de l'employer au sens stoïcien du terme⁸²⁸. Finalement, les occurrences les plus clairement stoïciennes et intéressantes du terme, à notre avis, se trouvent dans les ouvrages que nous examinerons ici. De plus, celles-ci, comme nous le verrons, peuvent être liées entre elles dans un discours cohérent et compréhensible en lui-même justement par le moyen de la notion d'*officium*⁸²⁹.

2.1.1 La notion d'*officium* dans *Ep.* 94-95⁸³⁰

Les *Lettres à Lucilius* 94-95 constituent sans doute le lieu privilégié de l'étude de la conceptualisation sénéquienne des *officia*, car elles forment un couple de textes où le philosophe discute, dans une perspective pédagogique⁸³¹, deux notions qui ont un lien essentiel avec celle l'*officium* : en bref, dans *Ep.* 94 Sénèque expose les critiques d'Ariston contre l'utilité des prescriptions (*praecepta*) pour l'éducation à la sagesse et les conteste longuement, tandis que, dans *Ep.* 95, Sénèque défend la nécessité des principes (*decreta*) et de leur coopération avec les prescriptions dans le cadre de l'éducation à la sagesse. Par conséquent, nous commençons notre discours par l'analyse de ces lettres.

Pour comprendre le rôle des *officia* dans l'éducation philosophique, telle qu'elle est conçue par Sénèque, nous allons suivre une stratégie indirecte. Étant donné que, dans ces lettres, la notion d'*officium* est évoquée de manière marginale par rapport aux *praecepta* et aux *decreta*, nous tenterons de la comprendre à partir de la conceptualisation de ceux-ci. Par ailleurs, une lecture attentive de *Ep.* 94-95 est fonctionnelle aussi à aborder des thèmes qui enrichissent notre compréhension de la notion sénéquienne d'*officium* : le rapport conflictuel entre *officia* et passions, la question de l'*inventio officii*, le rôle des exemples dans la détermination des *officia* et, dans une moindre mesure, l'usage des analogies théâtrales et l'importance de la référence des *officia* à la dimension sociale de la vie humaine. Les idées de Sénèque sur ces thèmes sont confirmées i) par le *De ira*, notamment pour ce qui concerne le rapport entre *officia* et passions, ii) par l'étude du *De beneficiis*, au sujet des analogies théâtrales dont le philosophe fait usage à ce propos et de l'application des *officia* à la dimension sociale, et iii) par le renvoi à nombreux d'autres lieux du *corpus* de Sénèque, où il est question des *exempla* comme dispositifs d'*inventio officii*.

⁸²⁷ Cf. par exemple *Const.* 19.3, *Ep.* 92.35, *Her. O.* 1486, *Ot.* 2.2, *Tro.* 761.

⁸²⁸ Cf. par exemple *Ep.* 47.2, 82.3, *Helv.* 18.3, *Marc.* 12.3, *NQ* VI 18.7.

⁸²⁹ Pour cette même raison, ici une exposition préalable de la pensée générale de Sénèque ou de ses doctrines éthiques nous semble superflue, ce qui en revanche n'est pas du tout le cas pour ce qui concerne Épictète, comme nous l'expliquerons au début du troisième chapitre de cette partie de notre thèse.

⁸³⁰ Ici nous négligeons une étude approfondie de la méthode pédagogique employée par Sénèque, notamment dans l'ensemble des *Lettres à Lucilius*, sujet qui s'éloigne de notre enquête. À ce propos cf. Griffin 2007, 90-95. D'ailleurs, nous avouons notre dette, dans notre réflexion sur le thème de ce chapitre, envers Dross 2020.

⁸³¹ Comme Maso 2011, 11 ; 2012, 177 a bien remarqué.

2.1.1.1 *Ep.* 94

En bref, *Ep.* 94 se compose de cinq sections⁸³² : Sénèque commence en introduisant deux positions théoriques concernant le rôle des prescriptions au sein de l'éducation à la sagesse. Puis, dans le reste de la lettre, il se concentre sur la position, représentée par Ariston, selon laquelle les prescriptions sont inutiles à ce propos. Après avoir exposé plusieurs raisons par lesquelles Ariston soutenait cette idée, Sénèque réfute ses arguments un par un. Ensuite, il considère d'autres arguments d'Ariston, ce qui permet à Sénèque de déployer une caractérisation positive des prescriptions. La lettre se termine sur l'urgence d'avoir toujours chez soi quelqu'un qui donne des bonnes prescriptions, opposées à celles, mauvaises, qui sont répandues dans l'environnement social où l'on vit.

Plus en détail, cette lettre s'ouvre sur la distinction entre deux conceptualisations de l'initiation à la sagesse : Sénèque reporte que, d'un côté, *quidam* pensent que, pour instruire les gens sur la conduite à adopter dans chaque circonstance, il n'est pas nécessaire de fournir de prescriptions qui convainquent les êtres humains d'agir d'une certaine manière selon leur rôle social (§ 1). De l'autre côté, il attribue à Ariston la position contraire, d'après laquelle l'enseignement des principes philosophiques suffirait à équiper l'être humain de la capacité de se donner lui-même des prescriptions adéquates pour chaque circonstance (§ 2). Ainsi, la maîtrise des principes supprimerait le besoin de recevoir des prescriptions ainsi que des avertissements (*admonitiones*)⁸³³ au sujet des circonstances particulières (§ 3). Une alternative à cette polémique est représentée par Cléanthe, qui aurait reconnu une certaine utilité aux prescriptions, dans la mesure où on a préalablement appris les principes de la philosophie⁸³⁴. Donc, il faut se poser deux questions : « [...] Si [*scil.* la partie de la philosophie concernant les prescriptions] soit utile ou inutile et si elle puisse rendre l'être humain bon toute seule, c'est-à-dire si elle soit superflue ou bien rende superflues toutes [*scil.* les autres] » (§ 4)⁸³⁵.

⁸³² Avec quelque changement, nous suivons pour la plupart la structure des *Ep.* 94-95 synthétisée par Schafer 2009, 16-23. Sur les ressemblances structurelles entre les deux lettres, que nous remarquerons au fil de l'analyse, cf. Bellincioni 1979, 24-26. À propos des deux lettres cf. aussi Sellars 2007, 122-124, qui les examine brièvement pour montrer que l'éducation philosophique comprend un enseignement doctrinal (*λόγος*) ainsi qu'un entraînement visant à mettre en pratique la théorie apprise (*ἄσκησις*) ; Sellars lit cette complexité dans la discussion sur les *praecepta* et les *decreta* déployée par Sénèque ici, ce qui apparaît vraisemblable.

⁸³³ Nous expliquerons par la suite le lien conceptuel que Sénèque semble envisager entre les deux outils.

⁸³⁴ Schafer 2009, 78-83 interprète cette mention de Cléanthe comme une référence de Sénèque à l'autorité des stoïciens 'canoniques' contre l'hérésie d'Ariston ; cette idée est convaincante, et rien n'empêche de l'étendre à la mention de Posidonius à 95.65, comme nous proposons ici.

⁸³⁵ [...] *Utrum utilis an inutilis sit, et an solus virum bonum possit efficere, id est utrum supervacuos sit an omnis faciat supervacuos.*

Par la suite, Sénèque présente plusieurs arguments à l'aide desquels Ariston aurait défendu sa méthodologie didactique. Les deux sur lesquels Sénèque revient plusieurs fois sont les suivants : a) les prescriptions sont inutiles si l'on vit dans le vice et dans la faute cognitive (§§ 5-6, 17)⁸³⁶, et, argument complémentaire, b) les principes sont nécessaires et suffisants pour affranchir l'être humain de ses vices et de ses fautes et pour prévenir leur formation, à travers le développement d'une axiologie correcte (§§ 7-8, 12-13). Deux autres arguments peuvent être rapprochés des ceux-ci : c) la compétence dans les vertus, qui dériverait des principes, implique la capacité de se comporter convenablement dans toute circonstance (§ 11), et d) puisque les prescriptions se réfèrent aux rôles sociaux, et ceux-ci sont potentiellement infinis, il serait impossible d'enseigner toutes les prescriptions, alors que les *leges philosophiae*, c'est-à-dire les principes, ont l'avantage d'être en nombre limité, en vertu de leur contenu générique (§§ 14-16). Les autres arguments d'Ariston concernent la figure du précepteur (*monitor*⁸³⁷) et le degré de clarté des prescriptions, et par conséquent leur autonomie pédagogique : le stoïcien aurait soutenu que e) ceux qui donnent des prescriptions ne sont pas capables eux-mêmes de les mettre en pratique ; de plus, f) les prescriptions dont il est question ici, relatives à la conduite appropriée dans chaque circonstance, ne diffèrent pas de celles que les pédagogues donnent aux enfants⁸³⁸, les grand-mères à leurs neveux et les enseignants aux élèves (§ 9). Par ces remarques, il semble qu'Ariston voulusse dépouiller les prescriptions de toute autorité. Finalement, celui-ci aurait affirmé l'insuffisance des prescriptions pour éduquer les êtres humains à vivre bien en observant que, g) si elles sont évidentes, on n'a pas besoin de les suggérer à quelqu'un, alors que si les avertissements s'avèrent peu clairs et ambigus, ils ont besoin d'être soutenus par des démonstrations (*probationes*)⁸³⁹, et par conséquent les prescriptions sont inutiles ou insuffisantes en elles-mêmes (§ 10).

⁸³⁶ Nous lisons une thèse pareille chez Ar. Did., § 11k.104, 10-17. Alesse 2013, 78-89 infère de Plut., *Stoic. rep.* 11 que déjà Chrysippe, dans son *Περὶ νόμου*, discutait de l'importance des prescriptions du sage, en tant qu'incarnation de la loi, pour rendre vertueux les êtres humains. Cependant, selon Chrysippe, en raison de l'incapacité des insensés à accomplir des *κατορθώματα*, ces prescriptions, dans un premier temps, ne peuvent qu'être des interdictions concernant les *ἀμαρτήματα* et visant à susciter chez les insensés une répulsion pour les actions vicieuses. Les prescriptions au sens propre du terme, en tant que règles de conduite positives, ne pourraient être données que dans un second temps, quand l'insensé a développé cette répulsion.

⁸³⁷ Étant donné la proximité sémantique des verbes *moneo* et *admoneo* (le préfixe *ad-* ajoute seulement la spécification que l'on adresse à quelqu'un ses *monitiones*) et que Sénèque ne fait pas un usage différent des deux verbes et de leurs dérivés, ici nous choisissons de traduire *moneo* et *admoneo* et leur réseau lexical de la même façon.

⁸³⁸ Sénèque attribue à Ariston l'opinion que les *monitiones* sont à donner par le pédagogue plutôt que par le philosophe déjà dans *Ep.* 89.13.

⁸³⁹ L'équivalence de *probatio* et *ἀπόδειξις* est soutenue par Bellincioni 1979, 142, qui juge que « *probatio*, nel senso che ha qui di 'dimostrazione', è neologismo semantico ». Sur la conceptualisation stoïcienne de démonstration (*ἀπόδειξις*) et sur son rôle au sein de la dialectique stoïcienne, dont les témoignages principaux sont Muson., *D.* I ; Sext. Emp., *Pyr.* II.135 ss., *Math.* VIII.300 ss. ; D. L., VII.45 cf. Barnes 2002 ; Brunschwig 2002 ; Gourinat 2000 271-276.

À ce moment, Sénèque passe à soutenir l'utilité des prescriptions contre Ariston⁸⁴⁰, en montrant ou en impliquant la nature fallacieuse de la plupart de ses épreuves. Sénèque concentre sa polémique surtout contre l'idée que les prescriptions sont inutiles pour celui qui vit dans le vice et dans l'ignorance ainsi que pour le vertueux. Il argumente, en revanche, que l'apprentissage des principes, qui conduisent au développement d'une disposition vertueuse, ne suffit pas nécessairement à acquérir la capacité de découvrir ce qu'il faut faire dans chaque circonstance, parce que « l'âme a besoin de beaucoup de prescriptions pour voir ce qu'il faut faire dans la vie »⁸⁴¹, c'est-à-dire les *officia* (§§ 18-19). Autrement dit, sans prescriptions, même l'être humain vertueux ne sait pas comment se comporter (§ 23)⁸⁴², car « [...] si nous avons chassé les opinions fausses, le discernement des actions à accomplir n'en suit pas aussitôt [...] » (§ 36)⁸⁴³. Plus proprement, l'être humain vertueux

[...] sait bien ce qu'il doit faire, néanmoins ne les comprend pas de manière satisfaisante, parce que nous sommes entravés par les passions dans l'accomplissement des actions qu'il faut approuver, mais [aussi] par l'inexpérience dans la découverte de ce que chaque circonstance requiert. Parfois notre âme est bien instruite, mais elle est oisive et novice dans la découverte de la voie des convenables, que l'avertissement éclaire. (§ 32)⁸⁴⁴

Par la suite Sénèque explique l'importance d'accomplir des *officia*, d'où celle des prescriptions, par rapport à la vertu, qui constitue le paramètre du bonheur : « La prudence, ainsi que la justice sont constituées de convenables, et les convenables sont réglés par les prescriptions »⁸⁴⁵ ; par conséquent celles-ci « gardent leurs rôles »⁸⁴⁶ même pour ceux qui ont éliminé toutes les *falsae opiniones de bonis et malis* et n'en ont que de vraies (§ 33). En outre, « [...] même le jugement sur les maux et les biens est renforcé par l'accomplissement des convenables, auxquels les prescriptions conduisent [...] » (§ 34)⁸⁴⁷.

⁸⁴⁰ Bellincioni 1979, 19-20 suppose que Sénèque s'appuie largement sur l'autorité de Posidonius, en tant que « sostenitore del τόπος ὑποθετικός », dans sa critique d'Ariston ; la référence est à 95.65. Cela est autant plus plausible en raison du fait que Posidonius est évoqué *ex abrupto* à 94.38, où Sénèque en prend les distances sur un point spécifique. Cela suggère que la position de Posidonius était impliquée également dans les sections précédentes de *Ep.* 94. Mais l'influence implicite de sa pensée sur Sénèque dans *Ep.* 94 se manifeste davantage dans les listes des discours proches des *praecepta* dont Sénèque écrit à *Ep.* 94.39, 49, qui renvoient clairement à la classification attribuée à Posidonius à *Ep.* 95.65.

⁸⁴¹ *Multis contra praeceptis eget animus ut videat quid agendum sit in vita.*

⁸⁴² [...] *Etiam remotis vitiis, quid et quemadmodum debeamus facere discendum est.*

⁸⁴³ [...] *Si falsas opiniones exclusimus, non statim sequitur dispectus rerum agendarum [...].*

⁸⁴⁴ [...] *Doctus quidem est facere quae debet, sed haec non satis perspicit. Non enim tantum adfectibus impeditur quominus probanda faciamus sed inperitia inveniendi quid quaeque res exigat. Habemus interdum compositum animum, sed residem et inexercitatum ad inveniendam officiorum viam, quam admonitio demonstrat.*

⁸⁴⁵ *Et prudentia et iustitia officiis constat : officia praeceptis disponuntur.*

⁸⁴⁶ *Habent praecepta partes suas.*

⁸⁴⁷ [...] *Ipsium de malis bonisque iudicium confirmatur officiorum executione, ad quam praecepta perducunt. Utraque enim inter se consentiunt [...].*

De plus, Sénèque admet que les prescriptions, mêmes en elles-mêmes, ont un rôle face aux vertus dans l'affranchissement des vices, dans le progrès et une fois que l'on est devenu vertueux. D'abord, tout en accordant à Ariston que « [...] en elles-mêmes les prescriptions ne sont pas efficaces à expulser une mauvaise croyance de l'âme [...] »⁸⁴⁸, cependant Sénèque affirme que « [...] de cela il ne s'ensuit pas qu'elles ne soient pas profitables, si elles sont attachées à d'autres choses : premièrement, elles rafraîchissent la mémoire, puis ces choses qui, considérées ensemble, apparaissent de façon assez confuse, divisées en parties sont examinées plus scrupuleusement » (§ 21)⁸⁴⁹. Les prescriptions coopèrent aussi à la formation de la vertu, car « les âmes portent en elles-mêmes les semences de toutes les choses honorables, qui sont stimulés par l'avertissement de façon non différente de celle dont une étincelle, secondée par un souffle faible, déploie son feu : la vertu se lève, quand elle est touchée et frappée » (§ 29)⁸⁵⁰. L'*admonitio* garde une certaine utilité même pour l'être humain vertueux dans la mesure où elle « renforce le sentiment correct sur les biens et les maux » (§ 36)⁸⁵¹ : n'étant pas un principe, l'*admonitio* « n'enseigne pas, mais réveille l'attention, stimule, conserve la mémoire et ne la laisse pas s'effondrer » (§ 25)⁸⁵². Nous voyons que, finalement, la critique de Sénèque contre l'idée que les prescriptions sont inutiles aboutit à la reconnaissance de l'opportunité d'une coopération entre prescriptions et principes.

Sénèque attaque aussi les autres arguments du stoïcien hétérodoxe. Au § 35 il réfute l'idée que les prescriptions soient infinies, en affirmant que « [...] celles qui concernent les sujets les plus importants et urgents ne sont pas infinies ; en effet, elles ont des petites différences, requises par les occasions, les lieux et les acteurs impliqués, mais même pour celles-ci il y a des prescriptions générales » (§ 35)⁸⁵³. Aux §§ 25-26 il critique la thèse que les prescriptions évidentes sont inutiles, en expliquant qu'on peut savoir quelque chose, mais l'oublier pour un manque d'attention. Il est à ce moment que les prescriptions entrent en jeu, en assurant que l'être humain non seulement *possède* certaines connaissances, mais il les ait aussi prêtes (*parata*) et sous les yeux (*in promptu*) ou sous la main (*in expedito*, § 29). Dans les §§ 27-28, Sénèque se confronte à la thèse complémentaire d'Ariston, d'une façon qui lui permet également de contraster l'idée que les prescriptions ne diffèrent pas des préceptes des pédagogues aux enfants, et l'idée que les personnes qui donnent des prescriptions n'ont pas d'autorité, car d'habitude ils ne mettent pas en pratiques ce qu'ils enseignent :

⁸⁴⁸ [...] *Per se efficacia praecepta non esse ad evertendam pravam animi persuasionem* [...].

⁸⁴⁹ [...] *Sed non ideo <non> aliis quidem adiecta proficiunt. Primum memoriam renouant; deinde quae in universo confusius videbantur in partes divisa diligentius considerantur.* La conjecture de F. Bücheler, approuvée par Gummere 1917, vol. III, 24 n. 1, est aussi admissible : il propose « nihil ne ».

⁸⁵⁰ *Omnium honestarum rerum semina animi gerunt, quae admonitione excitantur non aliter quam scintilla flatu levi adiuta ignem suum explicat; erigitur virtus cum tacta est et impulsata.*

⁸⁵¹ *Admonitio conroborabit rectam de bonis malisque sententiam.*

⁸⁵² *Non docet admonitio sed advertit, sed excitat, sed memoriam continet nec patitur elabi.*

⁸⁵³ [...] *De maximis ac necessariis rebus non sunt infinita; tenues autem differentias habent quas exigunt tempora, loca, personae, sed his quoque dantur praecepta generalia.*

à ce propos Sénèque invite Lucilius à réfléchir, i) sur des prescriptions qui, bien que la raison pour laquelle il est opportun de les suivre ne soit pas manifeste, parviennent à convaincre par les qualités rhétoriques de leur formulation⁸⁵⁴, et ii) sur plusieurs exemples de personnes qui donnent des prescriptions acceptées en raison de l'autorité sociale de ceux qui les donnent. Dans un cas comme dans l'autre, Sénèque tend à montrer que les prescriptions *dubiae* n'ont pas nécessairement besoin d'être défendues par un discours supplémentaire. De cette argumentation nous devinons également que Sénèque ne regarde pas les *praecepta* comme des choses enfantines, mais les rapproche davantage de déclarations à haut niveau symbolique et culturel. En outre, Sénèque montre, ainsi, que les *monitores* peuvent avoir de l'autorité en vertu de leur rôle social.

Sénèque ajoute un dernier argument contre Ariston : étant donné les moyens par lesquels les prescriptions contrastent toute *prava persuasio animi*, le Romain en conclut que, si on nie l'utilité de ces procédés face aux vices, « [...] de cette façon il t'est permis aussi de dire que les consolations et les exhortations sont superflues ; et cependant elles ne sont pas superflues ; donc les avertissements non plus » (§ 21)⁸⁵⁵. De toute évidence, ce raisonnement présuppose, de la part d'Ariston, l'acceptation des consolations et des exhortations⁸⁵⁶. Comme nous l'avons vu, cela semble bien avoir été le cas : Diogène Laërce attribue à Ariston un ouvrage en deux livres intitulé Προτροπικῶν (§ 163). À l'égard de la consolation⁸⁵⁷, nous ne savons pas si Ariston y recourrait ou s'il avait publié un écrit à ce sujet. Néanmoins, nous savons que ce genre littéraire était apprécié et fréquenté par certains stoïciens, tels que Panétius⁸⁵⁸ et Sénèque, dont nous possédons trois *Consolationes*. Par conséquent, il n'est pas invraisemblable que Sénèque sût qu'Ariston approuvait la consolation comme outil de réconfort.

Après la réfutation des arguments d'Ariston, Sénèque en introduit trois autres. Selon le premier, que Sénèque ne réfère à personne, les prescriptions « ne sont pas efficaces pur nous conduire à faire ce qui est opportun », parce que les lois, qui ne seraient rien « d'autre que des prescriptions mélangées avec des menaces », n'y réussissent pas (§ 37)⁸⁵⁹. Sénèque répond à cela en niant ce lien entre lois et prescriptions : « En premier lieu, celles-là [*scil.* les lois] ne persuadent pas, car elles menacent, tandis

⁸⁵⁴ Comme Bellincioni 1979, 159-160 le remarque, l'idée qu'une expression rhétoriquement élaborée (notamment une expression poétique, telle que celle évoquée ici par Sénèque) renforce le pouvoir psychagogique d'un énoncé remonte à Cléanthe, selon le témoignage de Sen., *Ep.* 108.9-10 (Sénèque approuve également cette position dans *Ep.* 33.6). Cela confirme l'attachement de Sénèque à l'autorité de Cléanthe dans *Ep.* 94.

⁸⁵⁵ [...] *Isto modo licet et consolationes dicas supervacuas et exhortationes: atqui non sunt supervacuae; ergo ne monitiones quidem.*

⁸⁵⁶ La thèse de Bellincioni 1979, 174, selon laquelle Sénèque mentionne ces genres de discours pour réfuter Ariston en raison du fait qu'ils « sono dati già tradizionalmente confermati », apparaît trop faible.

⁸⁵⁷ Sur ce genre littéraire, dont le terme grec correspondant était peut-être παραμυθία ou παρηγορία (cf. l'usage de παραμυθία et παραμυθητικός chez Clem. Al., *Paed.* I.1 96.1-99.1) cf. Kern 2006 ; Kierdorf 2006.

⁸⁵⁸ Cf. Cic., *Ac.Pr.* II 44.135.

⁸⁵⁹ *Leges – inquit – ut faciamus quod oportet non efficiunt, et quid aliud sunt quam minis mixta praecepta ?*

que celles-ci [*scil.* les prescriptions] ne contraignent pas mais exhortent ; puis, les lois détournent du crime, les prescriptions incitent au convenable » (*ibid.*)⁸⁶⁰. Avant de passer au deuxième argument, Sénèque demeure brièvement sur la question de la persuasion en prenant les distances de Posidonius, qui, en référence aux *Lois* de Platon (IV.720e-723d), aurait considéré inutiles les préambules des lois, dont la fonction est de persuader leur destinataire de les accepter et de les suivre. Quant au deuxième argument, Sénèque le résume ainsi : les lois, selon Ariston, « ne sont pas profitables pour tous » (§ 39)⁸⁶¹, ce qui semble signifier qu'elles ne parviennent pas à régler tous les événements susceptibles de survenir. Sénèque réagit à cette affirmation (*ibid.*) *in primis* en rejetant comme invalide le raisonnement selon lequel l'impuissance des lois dans certains cas implique leur inutilité et, puis, en suggérant que, même si les lois étaient complètement inefficaces, il n'en suivrait pas l'inefficacité des avertissements, parce que les deux diffèrent. Donc, l'inefficacité des lois n'implique pas celle des prescriptions et des autres types de *genera monitionum*. Sénèque conclut sa critique au rapprochement entre prescription et avertissement, d'un côté, et loi, de l'autre, tel qu'Ariston le conçoit, au § 44, après un détour où il lie la prescription plutôt à l'exemple pratique donné par un sage⁸⁶², en conférant aux deux un pouvoir semblable (§§ 40-42). Ensuite, Sénèque termine sa polémique en insistant sur la différence entre loi et prescription, mais, en même temps, en se demandant rhétoriquement « pourquoi l'avertissement, [...] même s'il se sert de simples prescriptions »⁸⁶³, ne pourrait pas avoir le même résultat que l'*imperium* obtient par le moyen de la peur (*reverentia*) d'une punition (*castigatio*) qu'il produit (§ 44). Nous voyons qu'ici l'idée de Sénèque est d'aborder la question du rapport entre loi et prescription d'un point de vue différent de celui qu'il a tenu jusqu'à présent. Un point de vue qui lui permet de les rapprocher : lois et prescriptions peuvent atteindre le même résultat par des moyens différents, et donc, si les unes sont profitables, les autres le sont aussi. Dans ce dernier passage Sénèque précise, finalement, le rapport qu'il pose entre (*ad-*)*monitio* e *praeceptum* : dans son lexique, l'avertissement est un discours par lequel on essaie de stimuler quelqu'un à accomplir une action, tandis que la prescription est un des moyens dont un *monitor* se sert pour mettre en pratique son propos, une des composantes possibles des avertissements⁸⁶⁴.

⁸⁶⁰ *Primum omnium ob hoc illae non persuadent quia minantur, at haec non cogunt sed exorant; deinde leges a scelere deterrent, praecepta in officium adhortantur.*

⁸⁶¹ *Non apud omnis proficiunt.*

⁸⁶² Ce rapprochement n'est pas anodin dans ce contexte, étant donné que la méthode d'εὔρεσις τοῦ καθήκοντος que nous pouvons attribuer à Ariston est fondé sur le rôle du sage comme modèle. Nous allons considérer cela par la suite. Voir *infra* seconde partie, chapitre 1 § 1.1.4.2.

⁸⁶³ *Cur admonitio [...] etiam si nudis praeceptis utitur.* L'adjectif *nudus* semble faire référence à la possibilité d'ajouter aux prescriptions une *ratio*, qui vraisemblablement est proche de la *probatio* mentionnée par Ariston au § 10 comme appui pour les prescriptions qui manquent d'évidence.

⁸⁶⁴ Nous pouvions deviner la nature du rapport entre (*ad-*)*monitio* et *praeceptum* en observant que le premier est un *nomen actionis*, alors que le second est un *nomen rei actae*, ce qui fait penser que l'avertissement soit une forme d'activité, et la prescription soit plutôt un outil en faisant usage duquel on agit.

Dès lors, Sénèque, avant de prendre en compte un dernier argument d'Ariston, insère une considération théorique de l'opportunité de la synergie de principes et prescriptions au sein de l'éducation à la sagesse :

La vertu est divisée en deux parties, la contemplation du vrai et l'action⁸⁶⁵ : l'instruction enseigne la contemplation, l'avertissement enseigne l'action. L'action droite met en pratique et exhibe la vertu. Si à celui qui est sur le point d'agir est profitable celui qui persuade, il sera profitable aussi celui qui donne des avertissements. Donc, si l'action droite est nécessaire pour la vertu, et d'ailleurs l'avertissement éclaire les actions droites, aussi l'avertissement est nécessaire. (§ 45)⁸⁶⁶

Sénèque déploie davantage son appréciation des avertissements en écrivant qu'ils produisent une condition psychique de confiance en la vérité et en soi-même (*fides veri et fiducia*), qui donne à l'âme une certaine solidité (*plurimum roboris*, § 46) ; comme nous savons, cela est une marque de la sagesse dans la perspective stoïcienne, ce qui confirme le besoin des prescriptions par l'être humain vertueux. Sénèque conclut ce raisonnement en revenant sur l'idée que, si *virtus dividitur in contemplationem veri et actionem* alors

une partie de la vertu consiste dans l'apprentissage, une autre dans l'entraînement ; il est opportun que tu apprennes et renforces par l'action ce que tu as appris. Et, s'il est ainsi, sont profitables non seulement les décrets de la sagesse, mais aussi les prescriptions, qui répriment et expulsent les vices comme par un ordre. (§ 47)⁸⁶⁷

Ainsi, Sénèque justifie le besoin d'allier les principes⁸⁶⁸ aux prescriptions en enrichissant une idée qu'il a introduit aux §§ 32-34, 36, où il a argumenté contre l'inanité des prescriptions pour le vertueux.

⁸⁶⁵ Cette thèse semble découler de la conceptualisation stoïcienne du τέλος comme manière de vivre (ζῆν), ce qui dans le cas de l'être humain consiste dans une manière d'agir (πράττειν) cohérente, qui requiert une connaissance de la nature. À ce propos cf. Bellincioni 1979, 179-180, qui lie plutôt cette distinction avec le débat sur le genre de vie préférable (la question à laquelle Sénèque ferait allusion serait celle entre le choix du βίος contemplatif et celui du βίος actif), auquel notamment Chrysippe parmi les stoïciens semble avoir participé, car il composa un ouvrage Περὶ βίον en quatre livres, selon le témoignage de Plut., *Stoic. rep.* 1.1033c-d, 10.1036d, 20.1043a,c, 30.1047f ; D. L., VII.121 ; cf. aussi la référence plus générique de la participation des stoïciens à ce débat dans Ar. Did., § 11m109, 10-110, 8. Sur ce sujet, cf. l'étude fondamentale de Joly 1956. Bellincioni rapproche ce passage de Sénèque aussi de Muson., *D.* VI 22,7-9, où Musonius Rufus affirme justement que la vertu n'est pas seulement θεωρητική, mais aussi πρακτική.

⁸⁶⁶ *In duas partes virtus dividitur, in contemplationem veri et actionem: contemplationem institutio tradit, actionem admonitio. Virtutem et exercet et ostendit recta actio. Acturo autem si prodest qui suadet, et qui monet proderit. Ergo si recta actio virtuti necessaria est, rectas autem actiones admonitio demonstrat, et admonitio necessaria est.*

⁸⁶⁷ *Pars virtutis disciplina constat, pars exercitatione ; et discas oportet et quod didicisti agendo confirmes. Quod si est, non tantum scita sapientiae prosunt sed etiam praecepta, quae adfectus nostros velut edicto coercent et ablegant.*

⁸⁶⁸ Selon l'entrée *institutio* dans *LSJ*, ce mot peut signifier un ensemble de principes, en tant que composants d'un discours instructif. En revanche, Bellincioni 1979, 180 interprète *institutio* comme un enseignement qui « consiste sia di *praecepta*

Ici, Sénèque paraît fournir un appui théorique à la relation entre vertu et prescriptions, par rapport à laquelle l'*officium* joue le rôle de médiateur : la vertu *officiis constat*, et par conséquent elle ne peut pas se développer sans avoir recours aux prescriptions, dans la mesure où la vertu n'est pas seulement une capacité spéculative, mais aussi pratique : autrement dit, elle se réalise par la formation d'opinions vraies ainsi que par l'accomplissement d'actions correctes. Donc, puisque la vertu possède un aspect théorique et un pratique, et puisque le domaine des principes se limite au premier, alors que le second appelle en cause les avertissements, il s'ensuit qu'une collaboration entre *decreta* et *praecepta* s'avère nécessaire. Puisque le couple *disciplina* et *exercitatio* répond clairement au couple *contemplatio veri* et *recta actio*, Sénèque semble impliquer, ici, qu'on réussit à contempler le vrai grâce à l'enseignement des principes, et, que la capacité d'accomplir des actions vertueuses découle de l'écoute des prescriptions.

Enfin, le philosophe considère un dernier argument d'Ariston, selon lequel « la philosophie se divise en science et manière d'être de l'âme. En fait, celui qui a appris et comprend ce qu'il faut faire et éviter n'est pas encore sage, si son âme n'est pas transformée en base à ce qu'il a appris » (§ 48)⁸⁶⁹. Puisque la *pars praecipienda* de la philosophie découlerait « ex decretis et ex habitu », elle serait superflue par rapport à l'éducation philosophique. Bien entendu, le couple *scientia* et *habitus* est à rapprocher des deux couples de *contemplatio veri* et *recta actio* et de *disciplina* et *exercitatio* : tous les trois dérivent du partage de la vertu dans un aspect spéculatif et un aspect pratique. La *scientia* n'est rien d'autre que la condition cognitive de l'être humain qui a perfectionné sa *contemplatio veri*⁸⁷⁰, alors que l'*habitus* en question constitue clairement la condition d'une âme qui a contemplé le vrai jusqu'à parvenir à la science⁸⁷¹. Autrement dit, jusqu'au point où son activité théorique a modifié sa structure interne (*transfiguro*)⁸⁷², en la rendant une âme douée d'un complexe inébranlable de connaissances. Il est clair que, selon Sénèque, cette transfiguration exige aussi une *exercitatio*. Cette proximité conceptuelle entre les deux couples discutés par Sénèque auparavant et celui qu'il attribue à Ariston font de manière que Sénèque, par son raisonnement précédent, ait déjà réfuté

che di *decreta* », selon l'usage que Sénèque en fait au § 30. Cependant, dans le § 45, l'*institutio* est clairement du côté des *decreta*, comme Bellincioni, elle-même, le reconnaît.

⁸⁶⁹ *Philosophia [...] dividitur in haec, scientiam et habitum animi ; nam qui didicit et facienda ac vitanda percepit nondum sapiens est nisi in ea quae didicit animus eius transfiguratus est.*

⁸⁷⁰ D'après la conceptualisation stoïcienne de la science comme système de jugements vrais.

⁸⁷¹ À ce sujet cf. Bellincioni 1979, 188, 309, qui le conçoit comme la « fisionomia morale », l'ἔξις de l'individu (sur cette notion au sens de 'condition stable' cf. par exemple son occurrence chez Ar. Did., § 51.74, 2 et le commentaire à ce propos dans *LS*, vol. I, 289), constituée à partir de l'étude et de l'exercice pratique.

⁸⁷² Bickel 1957 interprète cette occurrence de *transfiguro* comme un emprunt de la notion platonicienne de μετασχηματίζω, qui dans les *Lois* (903e, 906c) désigne le changement de forme d'une chose opéré par le dieu et le changement substantiel d'une notion, selon le domaine théorique auquel elle est assignée. Bellincioni 1979, 189 remarque correctement que le terme a tout autre sens dans ce lieu de Sénèque. On peut ajouter qu'il n'est pas démontrable *stricto sensu* que *Ep.* 94.48 est inspiré de Posidonius, comme suppose Bickel en raison du fait que, au § 38, il a parlé des *Lois* de Platon en en critiquant la lecture faite par Posidonius ; justement la polémique de Sénèque contre Posidonius à ce propos suggère que, au § 48, s'il y a une référence implicite aux *Lois*, ce n'est pas à travers l'interprétation de Posidonius.

partiellement cet argument d'Ariston. Donc, au § 49, il se limite à récupérer l'argument de la parenté des prescriptions avec d'autres types de discours liés à l'avertissement et ajoute que ceux-ci dérivent de la *disciplina* et de l'*habitus animi* (§ 49)⁸⁷³. Par ces mots, Sénèque implique que la capacité de donner des avertissements est une prérogative du sage, idée reposant sur la reconnaissance du sage comme le seul point de repère pratique⁸⁷⁴. Sénèque précise, de plus, que le rapport établi par Ariston entre ces types de discours et l'*optimus habitu animi* est partiel : en fait, ils procèdent de celui-ci, mais l'*habitus*, quant à lui, à son tour procède de différents genres d'avertissement (*ibid.*).

Sénèque conclut sa considération de la position d'Ariston en rappelant que les prescriptions et les avertissements sont indispensables pour le progressant, ayant besoin de quelque chose qui lui *demonstrat in rebus agendis viam* (§ 50) : ceux-ci ont besoin d'être guidés dans la pratique jusqu'au moment où, devenus sages, *forsitan* il seront capables de découvrir leurs *officia* sans avertissement ni prescriptions. Ainsi, Sénèque évoque la nécessité d'un modèle pratique (§ 51)⁸⁷⁵.

Dans la dernière partie de la lettre, Sénèque se concentre justement sur le fait que « [...] nous avons besoin d'un avocat qui donne des prescriptions contre celle du peuple [...] » (§ 52)⁸⁷⁶. Sénèque justifie l'urgence de la figure de l'*advocatus* par rapport à la doctrine stoïcienne de la perversion psychique (διαστροφή), dont une des causes principales serait que normalement on reçoit des mauvais enseignements des personnes avec lesquelles on vit⁸⁷⁷ (§§ 53-54). C'est pourquoi, conclut Sénèque, tous ont besoin d'un guide qui, par le moyen d'avertissements fréquents (*monitionibus crebris*), corrige leurs opinions incorrectes acquises dans leur environnement social, afin d'éviter qu'ils développent des vices (§ 55) : « Il est nécessaire qu'on nous donne des avertissements et – ajoute-t-il – d'avoir un avocat du bon esprit [...] » (§ 59)⁸⁷⁸. Par cette ponctuation, Sénèque suggère que le rôle de ce personnage n'est pas seulement d'affranchir autrui des opinions incorrectes, mais aussi de donner des prescriptions utiles pour que l'on commence à développer la sagesse (§ 60). Il semble que, selon Sénèque, il faut regarder le *monitor* aussi comme un modèle pratique, contrairement aux personnages historiques⁸⁷⁹ que d'habitude on considère des exemples à suivre et qui, pourtant, ont vécu sous l'emprise des passions (§§ 61-68). Cette exigence implique qu'il faut apprécier la compagnie de l'*advocatus bonae mentis* non seulement pour les *praecepta* qu'il donne, mais aussi

⁸⁷³ *Ab habitu animi compositi validique proficiscitur.*

⁸⁷⁴ Sur la capacité prescriptive du sage cf. Ar. Did., § 11m.108, 6.

⁸⁷⁵ L'analyse de la thèse d'Ariston au sujet des *praecepta* et les arguments qu'il employait pour la défendre confirment l'interprétation de Schafer 2009, 30-32, selon lequel il n'y a pas une corrélation étroite entre le fait de nier toute utilité pédagogique aux *praecepta* et l'affirmation, pour laquelle Ariston est bien connu, que toute différence entre les ἀδιάρθρα est établie en fonction des circonstances.

⁸⁷⁶ [...] *Opus esse nobis aliquo avvocato qui contra populi praecepta praecipiat [...].*

⁸⁷⁷ Cf. Gal., *PHP* V 5.14; D. L., VII.89; Chalcid., *In Tim.* 165-168. Sur ce thème cf. Long 1968b ; Vegetti 1983 ; Graver 2007, 154-163.

⁸⁷⁸ *Necessarium itaque admoneri est, habere aliquem advocatum bonae mentis [...].*

⁸⁷⁹ Sur l'usage pédagogique de l'histoire dans *Ep.* 94-95 cf. Bellincioni 1979, 42-48.

pour l'exemple qu'il donne par sa conduite⁸⁸⁰. Finalement, si, en raison de la doctrine stoïcienne de la *κατήχησις τῶν συνόντων* mentionnée, s'éloigner de la foule suffit à contraster le développement de vices (§§ 69-71), pour 'nourrir' sa vertu, il faut un *monitor*, qui loue un mode de vie opposé à celui souvent exalté *in medio urbium fremitu* (§§ 72-74).

2.1.1.2 *Ep.* 95

En passant à *Ep.* 95, elle s'articule en cinq parties : Sénèque commence en présentant et critiquant plusieurs arguments employés par des personnages qu'il ne nomme pas pour défendre la thèse selon laquelle une personne peut être éduquée à la sagesse seulement par prescriptions. Par ailleurs, le philosophe pense que, pour enseigner à quelqu'un d'agir vertueusement, il faut également lui enseigner les principes. Dans ce cadre, Sénèque s'attarde sur les limites pédagogiques des prescriptions, en polémiquant avec les auteurs d'ouvrages *Περὶ καθήκοντος* qui semblent mettre en pratique l'idée qu'il vient de critiquer. L'auteur achève sa lettre en expliquant pourquoi il s'avère nécessaire d'éduquer les êtres humains à la sagesse aussi bien à l'aide de prescriptions que de principes.

La lettre s'ouvre sur cette proposition : « Tu [*scil.* Lucilius] me demandes de présenter ce sujet que – la référence est à *Ep.* 94.52 – j'avais dit qu'il fallait reporter à son temps et de t'écrire si cette partie de la philosophie que les Grecs appellent parénétiq̄ue et que nous disons prescriptive, suffise au parachèvement de la sagesse » (§ 1)⁸⁸¹. Pourtant, il faut avouer que, dans *Ep.* 94, Sénèque n'a pas caché que selon lui il faut que principes et prescriptions coopèrent dans ce cadre. Néanmoins, il se prépare maintenant à discuter de ce thème de manière directe et plus diffusée (§§ 2-3)⁸⁸².

La suite de la lettre est largement consacrée à la présentation et à la réfutation de plusieurs arguments des défenseurs de l'autonomie éducative des prescriptions. Dans ces personnages, nous reconnaissons ceux que Sénèque a mentionnés au début d'*Ep.* 94, en écrivant que *quidam* « ont accepté seulement cette partie de la philosophie qui donne des prescriptions particulières pour chaque rôle social et n'instruit pas l'être humain en général » (§ 1). Dans aucun des deux contextes, Sénèque n'explique pas qui a soutenu cette thèse⁸⁸³, mais la question n'est pas centrale ici. Il faut juste préciser

⁸⁸⁰ Cette interprétation s'appuie sur celle de Roller 2018, 285-286. Il faut cependant distinguer l'*advocatus* des *boni viri*, parce que rien n'empêche que, contrairement à ceux-ci, il ne soit pas vertueux, bien que plus progressé de la personne qu'il aide à progresser vers la sagesse : c'est justement en tant que tel que Sénèque, tout en ayant l'attitude d'un enseignant à l'égard de Lucilius et, par là, en se proposant parfois comme modèle à suivre (cf. notamment *Ep.* 6.5, 32.1), ne se croyait pas sage (cf. le célèbre *VB* 18.1). À ce propos cf. I. Hadot 2005, 320-324 ; Nocchi 2008, 114 ; Roller 2018, 285-286.

⁸⁸¹ *Petis a me ut id quod in diem suum dixeram debere differri repraesentem et scribam tibi an haec pars philosophiae quam Graeci paraeneticon vocant, nos praeceptivam dicimus, satis sit ad consummandam sapientiam.*

⁸⁸² Par là, nous comprenons qu'*Ep.* 95, tout comme *Ep.* 94, est centrée sur la notion de prescription, et que celle de principe n'y rentre qu'en tant que 'contrepartie' d'elle. Schafer 2009, 54-59 remarque ce point.

⁸⁸³ Bellincioni 1978, 87-89 suppose que parmi ces personnages innommés il y ait Posidonius, mais cette hypothèse est peu vraisemblable, étant donné la position que Sénèque lui attribue dans ce débat à 95.65. L'hypothèse de Schafer 2009,

que, comme nous le verrons, parmi ces *quidam* il y avait probablement aussi des représentants de la Stoa⁸⁸⁴. Quelle que soit l'identité de ceux-ci, Sénèque leur attribue l'idée que les prescriptions suffisent à rendre sage. Ils auraient défendu cette idée par plusieurs arguments : a) « [...] le bonheur [...] consiste en les actions droites, les prescriptions conduisent entièrement aux actions droites, donc les prescriptions suffisent pour le bonheur » (§ 4)⁸⁸⁵ ; b) « si l'action [...] honorable dérive des prescriptions, les prescriptions sont assez pour le bonheur [...] » (§ 6)⁸⁸⁶ ; c) « si les autres [...] arts ne demandent que les prescriptions, la sagesse aussi ne demandera que celles-ci, parce qu'elle est justement l'art de la vie » (§ 7)⁸⁸⁷ ; d) « la sagesse [...] ancienne ne donnait que des prescriptions relatives à ce qu'il faut faire et à ce qu'il faut éviter, et à cette époque-là les hommes étaient beaucoup mieux ; dès que les savants sont apparus, les bons manquent [...] » (§ 13)⁸⁸⁸ ; e) « n'y a-t-il pas certains qui, sans une instruction subtile, sont arrivés à être honnêtes et ont atteint des grands progrès en se pliant seulement à des simples prescriptions ? » (§ 36)⁸⁸⁹.

Sénèque critique a) en écrivant que les prescriptions réussissent à *perducere ad actiones rectas* seulement si l'âme du destinataire se plie à elles (*obsequor*), c'est-à-dire si elle n'est pas assiégée (*obsido*) par des *opinionum pravae* (§ 4), car *per se efficacia praecepta non sunt ad evertendam pravam animi persuasionem* (§ 21). Mais, même si on n'est pas en proie à ces opinions, les principes sont indispensables, parce que « [...] même si on agit de façon droite, on ne sait pas qu'on se comporte de façon droite, parce que personne, sinon ceux qui ont été éduqués du début et instruits par la raison dans son ensemble, peut remplir tous les nombres jusqu'à savoir quand, dans quelle mesure, avec qui, comment et pourquoi » (§ 5)⁸⁹⁰. Cela revient à dire que les prescriptions *non semper ad actiones rectas perducunt*, non seulement parce qu'elles sont insuffisantes pour conduire au bonheur un individu adhérant à des opinions erronées, mais aussi parce que les prescriptions ne peuvent pas

78-83, qui identifie les promoteurs de cette position avec des non-philosophes et des « man-in-the-street skeptics about philosophy » apparaît plus convaincante. On pourrait la soutenir en remarquant justement que Sénèque ne nomme ces *quidam* ni dans 94.1 ni tout au long de *Ep.* 95, entièrement dédiée à la critique de leur position. Cela, tout comme le fait que les arguments de ces personnages sont présentés et discutés rapidement par Sénèque, contrairement à ce qu'il fait avec les arguments d'Ariston, pourrait suggérer que ceux-ci ne soient pas des intellectuels. Cependant, nous ne pouvons pas exclure une simplification de la part de Sénèque, visant à ridiculiser ses adversaires et à leur ôter tout statut philosophique. Dans cette perspective, que nous jugeons plausible, la conjecture formulée ici est vraisemblable.

⁸⁸⁴ Bellincioni 1979, 129 n'exclut pas que Sénèque pense aux Cyrénaïques, à son maître Sotion, et plus en général à l'école des Sextes (à propos de laquelle cf. Di Paola 2014), dont Sotion faisait partie.

⁸⁸⁵ [...] *Beata [...] vita constat ex actionibus rectis, ad actiones rectas praecepta perducunt, ergo ad beatam vitam praecepta sufficiunt.*

⁸⁸⁶ *Si honesta [...] actio ex praeceptis venit, ad beatam vitam praecepta abunde sunt [...].*

⁸⁸⁷ *Si aliae [...] artes contentae sunt praeceptis, contenta erit et sapientia ; nam et haec ars vitae est.*

⁸⁸⁸ *Antiqua [...] sapientia nihil aliud quam facienda ac vitanda praecepit, et tunc longe meliores erant viri ; postquam docti prodierunt, boni desunt [...].*

⁸⁸⁹ *Non quidam sine institutione subtili evaserunt probi magnosque profectus adsecuti sunt dum nudis tantum praeceptis obsequuntur?*

⁸⁹⁰ [...] *Etiam si recte faciunt, nesciunt facere se recte. Non potest enim quisquam nisi ab initio formatus et tota ratione compositus omnis exsequi numeros ut sciat quando oporteat et in quantum et cum quo et quemadmodum et quare.*

« conduire parfaitement » (*perduco*) aux actions vertueuses⁸⁹¹ : elles ne donnent pas plusieurs renseignements concernant l'action qu'elles incitent à accomplir, liés aux circonstances où cette action est opportune (*quando et in quantum et cum quo et quemadmodum et quare*) et à la qualité vertueuse qu'elle doit avoir (*recte*). Autrement dit, le seul contenu d'une prescription semble être l'indication d'une action à accomplir, décrite d'un point de vue matériel. Or, puisque, selon les stoïciens, l'essence d'une action droite est la disposition vertueuse de l'agent, les prescriptions sont essentiellement incapables à *ad actiones rectas perducere*, parce qu'elles ne se réfèrent pas à la disposition. Puisque cette action, en tant que vertueuse, est un bien dans la perspective stoïcienne, Sénèque en conclut que les prescriptions ne suffisent pas à mener au bonheur et donc parfois (*non semper*), quand on les utilise comme seul outil pédagogique, elles ne réussissent pas *ad actiones rectas perducere*. Mais, en reliant la référence aux 'nombres' à la question de la situation concrète où il est opportun d'accomplir une action, Sénèque suggère que les *actiones rectae* sont des actions vertueuses qui ont une caractérisation matérielle, en étant adaptées aux circonstances.

Sénèque critique ensuite l'argument b), en disant que « [...] les actions honorables sont bien produites par les prescriptions, mais pas seulement par les prescriptions » (§ 6)⁸⁹². Cet énoncé paraît concerner le rapport psychologique entre prescription et vertu que Sénèque a évoqué dans *Ep.* 94, en soutenant que les prescriptions règlent et exhortent à accomplir des *officia* (94.18-19, 23, 32-36), dont les vertus sont constituées (§ 33). De plus, elles renforcent toute disposition vertueuse (§ 34), incitent à réaliser la prédisposition naturelle au développement des vertus (§ 29) et alimentent les vertus dans leur aspect cognitif (§§ 25, 36). Donc, les vertus et les actions vertueuses « proviennent » (*venio*) des ou « sont produites » (*fio*) par les prescriptions. Toutefois, celles-ci ne suffisent pas, parce qu'elles ont, certes, le pouvoir persuasif nécessaire pour pousser quelqu'un à accomplir des actions convenables et droites, mais ne donnent pas assez de renseignements pour que leur destinataire puisse comprendre : les prescriptions ne précisent pas dans quelles circonstances et avec quelle disposition il faut accomplir l'action prescrite. À ce but, les principes sont indispensables.

L'argument c) se base sur l'analogie entre sagesse et techniques, possiblement d'après la description stoïcienne de la vertu comme 'art de la vie'. Ici, Sénèque se concentre sur les particularités de la *sapientia* qui empêchent de la comparer aux *artes* exigeant des apprentis une instruction par seules prescriptions, tels que la *gubernatio*, évoquée par ses adversaires (*Ep.* 95.8-9). Ces différences se résument dans le fait que la sagesse nécessite des principes en plus des prescriptions pour être apprise. Sénèque soulève que, contrairement à ce que l'argument c) implique, « [...] la plupart des

⁸⁹¹ Cf. Bellincioni 1979, 192: « Il verbo *perducere* è usato da Seneca con speciale forza espressiva in locuzione come queste, in cui significa 'condurre sino a situazioni estreme' sia nel bene, sia nel male ».

⁸⁹² [...] *Actiones honestas et praeceptis fieri, non tantum praeceptis.*

arts, surtout ceux qui sont les plus libéraux⁸⁹³, ont des principes propres, non seulement des prescriptions, comme la médecine [...] » (§ 9)⁸⁹⁴. Sénèque prouve, ainsi, que la philosophie ressemble à la médecine de ce point de vue : en tant que *contemplativa* et *activa*, comme il l'a expliqué dans *Ep.* 94.45-47, l'éducation à la sagesse a essentiellement besoin des principes (§§ 10-12). D'une part, l'aspect théorique de la philosophie ne peut être réalisé que par des principes, et, d'autre part, Sénèque répète l'insuffisance des prescriptions même en relation à l'aspect pratique de la philosophie :

Et quoi [*scil.* dire] à propos du fait que personne ne se chargera comme il faut des actions à faire, sinon celui auquel on aura transmis la règle en vertu de laquelle il puisse remplir tous les nombres des convenables dans chaque circonstance ? Mais celui qui aura reçu des prescriptions pour des cas particuliers, plutôt qu'en général, n'observera pas ceux-là. (§ 12)⁸⁹⁵

Nous reconnaissons dans ce raisonnement ceux par lesquels Sénèque a réfuté les arguments a) et b), et par conséquent nous n'avons pas besoin d'y revenir, sinon pour noter qu'ici le philosophe écrit explicitement que ce qui *perducit* aux *officia*, en tant qu'*actiones rectae* ou *honestae*, sont les principes, qui fournissent la *ratio*, la règle pratique pour réaliser 'tous les nombres des convenables'⁸⁹⁶.

Sénèque s'attarde le plus longuement sur l'argument d) : ces adversaires soutiennent que, dans l'antiquité, quand les êtres humains étaient meilleurs de ceux d'aujourd'hui, l'éducation à la sagesse consistait en de simples prescriptions pratiques, alors que maintenant elle est beaucoup plus sophistiquée. Sénèque réagit à cela en affirmant que ce changement de la philosophie suit au développement historique des vices qu'elle vise à supprimer. De fait, le philosophe reconnaît la décadence de coutumes remarquée par ses adversaires mais, au lieu de la juger l'effet d'une stérilité des nouveautés introduites dans la philosophie en ajoute aux prescriptions, la voit comme une donnée historique à laquelle la philosophie essaie de faire face par son raffinage (§ 14). Autrement dit, la corruption croissante des êtres humains a rendu et rend toujours nécessaire que la philosophie, la

⁸⁹³ À première vue, cet adjectif pourrait renvoyer aux *studia liberalia* discutés par Sénèque dans *Ep.* 88, parmi lesquels cependant la médecine n'est pas mentionnée. Donc, il faut probablement interpréter cette occurrence de *liberalissimus* dans un sens moins technique, tel que Bellincioni 1979, 37-42, 236-237 le suggère : à son avis, ici Sénèque caractérise la médecine comme *ars liberalissima* en tant que capable de transformer celui qui l'apprend en « una persona fornita di conoscenze universali, versata in vari campi dello scibile oltre che competente nella sua *ars* specifica ». Ainsi la médecine, à l'instar de la philosophie, serait conçue comme un art qui donne à l'être humain une compétence 'culturelle' générale, qui déborde les limites des compétences techniques dont le médecin a besoin pour bien pratiquer son métier.

⁸⁹⁴ [...] *Artes quoque pleraeque, immo ex omnibus liberalissimae, habent decreta sua, non tantum praecepta, sicut medicina [...]*.

⁸⁹⁵ *Quid quod facienda quoque nemo rite obibit nisi is cui ratio erit tradita qua in quaque re omnis officiorum numeros exsequi possit ? Quos non servabit qui in rem praecepta acceperit, non in omne.*

⁸⁹⁶ Cette fonction des *decreta* n'épuise pas leur essence ou leur emploi, comme nous expliquons dans la section suivante.

discipline chargée de contraster les vices, trouve des moyens nouveaux pour réussir dans son entreprise. Voici la raison du développement et de l'utilité des principes :

Donc, dans une telle perversion des coutumes, on a besoin d'une [*scil.* intervention] plus rigoureuse que celle habituelle, qui brise les maux enracinés : il faut agir par principes pour arracher à la racine la croyance de choses fausses qu'on a acquis. Si à ceux-ci nous ajouterons les prescriptions, les consolations et les exhortations, elles pourront fonctionner ; par elles-mêmes, elles sont inefficaces. Si nous voulons retenir les êtres humains attachés [*scil.* aux biens] et les détacher des maux qui maintenant les enchaînent, il faut qu'ils apprennent ce qu'est le mal, ce qu'est le bien, et qu'ils savent que, sauf la vertu, toutes les choses changent de nom, à certains moments elles deviennent des maux, à certains d'autres des biens. (§§ 34-35)⁸⁹⁷

Ce discours dépasse l'esprit historiciste qui apparaît auparavant et affirme tout court que, pour supprimer les vices et *ad beatam vitam perducere* un être humain, « [...] il faut avant tout jeter les bases et faire entrer la vertu »⁸⁹⁸ dans son âme, ce qui est la tâche des principes. Le philosophe précise que les principes en question fournissent les références axiologiques correctes concernant les biens, les maux et les indifférents, en réalisant ainsi un changement général dans l'âme de l'élève, sans lequel il ne peut pas accomplir des *officia qua actiones rectae*, car il ne possède pas la disposition psychique de laquelle ces actions découlent.

Finalement, Sénèque aborde le dernier argument de ses adversaires, selon lequel certains individus ont réussi à devenir vertueux seulement en se pliant à des *nuda praecepta*. Sénèque réagit en soulignant le caractère extraordinaire de ces individus. Pour tous les autres, les *placita philosophiae* sont indispensables pour éliminer ce qui est propre aux *ingenia hebetia et obtusa* : mauvaises routines, penchants pour les vices et opinions fausses (§§ 36-37). Si on n'élimine pas celles-ci, ce qu'on ne peut pas faire *sine institutione*, les prescriptions sont inutiles, parce que leur puissance persuasive est rendue inefficace par l'état psychique de leur destinataire, qui n'est pas réceptif. D'ailleurs, les principes gardent leur importance même pour ceux qui, grâce à leur nature heureuse, seraient capables d'atteindre la sagesse *nudis praeceptis* : « [...] ce qui leur aura enseigné les ordonnances de la philosophie [...] emmènera au sommet [*scil.* de la sagesse] plus vite ceux qui sont inclinés vers le bien [...] » (§ 37)⁸⁹⁹.

⁸⁹⁷ *In hac ergo morum perversitate desideratur solito vehementius aliquid quod mala inveterata discutiat : decretis agendum est ut revellatur penitus falsorum recepta persuasio. His si adiunxerimus praecepta, consolationes, adhortationes, poterunt valere ; per se inefficaces sunt. Si volumus habere obligatos et malis quibus iam tenentur avellere, discant quid malum, quid bonum sit, sciant omnia praeter virtutem mutare nomen, modo mala fieri, modo bona.*

⁸⁹⁸ [...] *Prima fundamenta iacienda sunt et insinuanda virtus.*

⁸⁹⁹ [...] *Illos in bonum pronos citius educit ad summa [...] qui illis philosophiae placita tradiderit [...].*

À ce moment, Sénèque se concentre sur les limites des prescriptions, en répétant que, même si quelqu'un fait *quod oportet* et accomplit des actions *rectae* après avoir reçu des prescriptions et sans posséder les principes « [...] il ne le fera ni en continu ni avec régularité, parce qu'il ignorera pourquoi il le fait » (§ 39)⁹⁰⁰, une idée que le philosophe a déjà affirmée au § 5 : à cette personne manque « la règle sur laquelle [*scil.* les actions droites] sont mesurées et par rapport à laquelle il puisse croire que ce qu'il a fait est droit » (§ 39)⁹⁰¹ et, par conséquent, s'il agit bien, ce n'est pas en vertu des prescriptions, mais par hasard (*casu*) ou bien par une habitude pratique (*exercitatio*) dont la rectitude cependant n'est pas comprise par cette personne. Le défaut des prescriptions est, derechef, identifié au fait qu'elles exhortent à accomplir une action sans renseigner sur la façon dont il faut l'accomplir (*quemadmodum*, § 40). C'est aux principes, en tant que « croyance[s] concernant la vie dans son ensemble »⁹⁰², de donner la *regula* en fonction de laquelle on comprend pourquoi certaines actions sont droites, et cette *regula* consiste dans l'évaluation correcte des choses. Une fois cela compris, on en infère les actions à accomplir (§ 44). C'est pourquoi, Sénèque critique un ouvrage tel que le *Περὶ καθήκοντος* de Marcus Junius Brutus (§ 45). Nous ne possédons aucun autre témoignage sur cet écrit : à ce propos Sénèque nous dit seulement que Brutus y donnait *multa praecepta* concernant les relations familiales. Si la notice rapportée par Plutarque dans sa *Vie de Brutus* est fiable, Brutus était rattaché à l'Académie (II.2), mais il éprouva aussi une grande admiration pour Caton, son oncle maternel et puis beau-père (II.1, XIII.3). En raison de ces informations et du fait que le *καθήκον* est une notion stoïcienne, il semble plausible que, dans son *Περὶ καθήκοντος*, Brutus, tout en n'étant pas stoïcien⁹⁰³, acceptait certaines coordonnées doctrinales des stoïciens, peut-être de façon pareille à celle dont Cicéron écrivait son *De officiis* d'après Panétius.

Après avoir discuté des limites des prescriptions, Sénèque défend l'idée selon laquelle les prescriptions découlent des principes, et par conséquent il est beaucoup plus utile de donner des enseignements théoriques généraux sur chaque domaine de la vie, plutôt que des ordres spécifiques. À ce propos, Sénèque semble décrire la structure des ouvrages stoïciens sur les *officia*⁹⁰⁴, car il

⁹⁰⁰ [...] *Non faciet adsidue, non faciet aequaliter; nesciet enim quare faciat.*

⁹⁰¹ *Regula ad quam exigantur, cui credat recta esse quae fecit.* Bellincioni 1979, 281 reconnaît dans cette phrase, comme déjà dans *Ep.* 11.10, une analogie avec la maçonnerie, notamment avec l'acte d'édifier un mur parfaitement vertical en se servant d'un outil, nommé justement *regula*, permettant de déterminer la perpendicularité du mur par rapport au terrain.

⁹⁰² *Persuasio ad totam pertinens vitam.*

⁹⁰³ À ce sujet cf. les arguments convaincants de Sedley 1997. De plus, Sedley suppose (p. 47) que, dans sa mobilisation du *καθήκον*, Brutus était largement influencé par l'interprétation qu'Antiochos avait donnée de cette notion stoïcienne.

⁹⁰⁴ À propos de la structure que Sénèque attribue à ces ouvrages (l'examen de la question *quomodo aliquid faciendum sit / aliqua re ou persona utenda sit* au sujet de différentes situations), plusieurs chercheurs croient qu'elle remonte à Posidonius : cf. notamment Isnardi Parente 1989, 206, 2222 ; 1993, 132-133, 147-148 ; Ramelli 2011, 566-567 ; Griffin 2013, 126-127 ; Boeri, 89 n. 10. Le raisonnement par lequel on peut soutenir cette hypothèse – présenté diffusément seulement par Griffin – est compliqué et peu linéaire, même si pas entièrement invraisemblable. Quoi qu'il en soit, à ce propos cf. également Bellincioni 1979, 289 ss., qui ne considère pas *Ep.* 95.47-59 comme un témoignage de la pensée de Posidonius ou comme des passages inspirés de celle-ci.

examine quatre topiques par rapport auxquelles on donne des prescriptions sur la façon de se comporter dans différents contextes ; à propos de deux topiques, le philosophe décrit cela en termes d'*officia* ; Sénèque n'explique pas que les auteurs de ces ouvrages sont stoïciens, mais cette identité est probable, parce que le καθήκον est une notion stoïcienne, et aucun texte ancien fait référence à des travaux sur le καθήκον ou les καθήκοντα écrits par quelqu'un qui n'était pas stoïcien ou plus (Cicéron) ou moins (Brutus) clairement inspiré par la pensée stoïcienne.

Le § 48 débute ainsi : « D'habitude, on donne des prescriptions sur la façon dont il faut honorer les dieux »⁹⁰⁵. Sénèque donne plusieurs exemples de ces prescriptions, qui concernent des *officia* concrets par lesquels, dans une certaine perspective, on peut payer ses hommages aux dieux. Selon le philosophe, il faudrait interdire ces activités, parce que « [...] honore le dieu celui qui le connaît » (*ibid.*)⁹⁰⁶. À partir de la description de la nature du dieu ou des dieux⁹⁰⁷ (§§ 48-49), Sénèque infère la manière correcte de 'leur rendre un culte', qui consiste à reconnaître l'existence, la vraie nature des dieux et la *bonitas* qu'ils manifestent envers les êtres humains⁹⁰⁸, et à imiter les dieux en cela (§ 50). Nous comprenons qu'évidemment les *decreta* constituent cette connaissance.

« Et voilà un autre problème, comment se comporter avec les êtres humains » (§ 51)⁹⁰⁹, Sénèque écrit juste après ; son raisonnement se déroule de façon un peu différente que celui précédent : il critique l'inutilité de donner de nombreuses prescriptions, quand on peut résumer ce qu'il faut retenir sur ce point *breviter* par une *formula*⁹¹⁰ *humani officii*. Cette 'formule' découle de la connaissance de

⁹⁰⁵ *Quomodo sint dii colendi solet praecipere*.

⁹⁰⁶ [...] *Deum colit qui novit*. Bellincioni 1979, 293 a probablement raison de lire dans cette phrase une polémique contre les épicuriens.

⁹⁰⁷ Cela est un phénomène que nous observons aussi chez Épictète (cf. par exemple *Diss.* I.13, II 17.25-26, IV 11.3, *Ench.* 31) et relève probablement de la théologie stoïcienne, selon laquelle le dieu s'identifie à la nature universelle (D. L., VII.88), et donc il est unique, mais, en même temps, il est appelé de plusieurs façons, notamment par les noms des divinités olympiennes, selon ses nombreuses δυνάμεις (*ibid.*, § 147). Au sujet de la notion stoïcienne de la divinité, de l'inspiration de sa conceptualisation et des principes de la théologie stoïcienne cf. Bonhöffer 1894, 243-249 ; Sedley 2002 ; Sedley, Delcomminette 2007 ; Algra 2006 ; Meijer 2007 ; Salles 2009. En particulier sur les pseudo-étymologies que les stoïciens donnaient des divinités olympiennes pour référer leurs noms aux δυνάμεις de leur dieu cf. Domaradzki 2012. Sur la conceptualisation du dieu de Sénèque cf. DeWeese 2014, 80-99, qui identifie la particularité de cette conceptualisation justement avec l'insistance de Sénèque sur la possibilité pour les êtres humains de réaliser l'ὁμοίωσις θεοῦ par l'exercice de la philosophie.

⁹⁰⁸ Une idée traditionnelle dans la culture classique sur laquelle déjà Chrysippe s'engageait (cf. Plut., *Stoic. rep.*, 38.1051e, Comm. not. 32.1075e). *LS* vol. I, 374 (et déjà von Arnim) reconnaissent une doctrine stoïcienne – ce témoignage aurait le « style of Zeno and Chrysippus » – aussi dans Clem. Al., *Paid.* I.8 63.1-2 (= *SVF* III.516, *LS* 60I), qui contient l'idée que le dieu agit au profit (ὠφελέω) des êtres humains, en se souciant (κηδομαι, ἐπιμελέομαι) d'eux.

⁹⁰⁹ *Ecce altera quaestio, quomodo hominibus sit utendum*.

⁹¹⁰ Par la suite (voir *infra* seconde partie, chapitre 1 § 1.1.3.2), nous allons réfuter l'hypothèse selon laquelle l'emploi de ce mot par Sénèque pourrait sembler proche de celui qu'en fait Cicéron, notamment dans le *De officiis*, où, comme Dyck 1996, 521-522 le remarque, clairement *formula* renvoie à la procédure judiciaire par formules (*agere per formulas*), probablement développée dans le droit romain à partir de la première moitié du II^e siècle av. J.-C. Sans rentrer dans les détails de cet enjeu, au sein d'un procès, une *formula* était un document ratifié par un magistrat doué de pouvoir judiciaire après avoir écouté les deux parties en litige (phase du procès appelée *in iure*). Par des structures codifiées, ce document résumait les informations pertinentes pour délibérer sur le litige et fournissait des instructions sur la méthode à suivre pour arriver à cette délibération. Ensuite, la *formula* était transmise à un ou plusieurs juges privés, choisis par le magistrat dans un *album* officiel ou par les deux parties en litige, et ces juges délibéraient sur la base de la *formule* (phase du procès appelée *apud iudicem*). Ces renseignements sont tirés de Riggsby 2010, 112-116 et de Metzger 2015, 283-298.

la nature de l'être humain et des rapports naturels qui lient les êtres humains entre eux, traités implicitement du point de vue de la doctrine stoïcienne de l'οικείωσις (§ 52)⁹¹¹. À nouveau, nous voyons que cette connaissance générale et théorique (§§ 52-53) résulte d'une éducation par principes.

Sénèque aborde ensuite un troisième domaine : « Après les dieux et les êtres humains, scrutons comment il faut faire usage des choses » (§ 54)⁹¹². Par les exemples qu'il en donne, nous comprenons que Sénèque ici se réfère aux indifférents. À cet égard, il change encore de stratégie pour justifier l'insuffisance des prescriptions et la nécessité des principes : « Nous jetterons au vent les prescriptions, si elles n'auront pas été précédées par le fait d'avoir de n'importe quelle chose l'opinion qu'il faut en avoir [...] » (*ibid.*)⁹¹³, notamment, comme il écrit juste après, l'opinion concernant la valeur (*aestimo*). Par là, Sénèque revient sur l'idée que, si on donne des prescriptions à quelqu'un qui ne connaît pas les principes, le pouvoir persuasif de celles-ci est contrasté par la croyance de cet individu en des jugements axiologiques qui le conduisent à accomplir des actions différentes de celles qu'on lui prescrit. C'est pourquoi, les prescriptions sont inutiles, si elles ne sont pas associées aux principes concernant la véritable valeur des choses dont on est en train de faire usage.

Le dernier domaine discuté par Sénèque à ce propos est celui des vertus :

Quelqu'un nous prescrira de reconnaître beaucoup de valeur à la prudence, d'embrasser la force et de s'attacher à la justice plus qu'à toutes les autres, s'il est possible ; mais cela ne sortira aucun effet, si nous ignorons qu'est-ce que la vertu, si elle soit une ou s'il y en ait plusieurs, si elles soient séparées ou liées, si celui qui en a une ait aussi toutes les autres, en quoi elles diffèrent entre elles. (§ 55)⁹¹⁴

Louer les vertus spécifiques, ce qui équivaut à *admonere* à les acquérir et à les pratiquer, est complètement inutile si on ne possède pas la notion correcte de vertu et on ne connaît pas les enjeux doctrinaux qu'elle implique. Donc, aucune prescription ne peut conduire aux *officia* de ce genre, car elles renseignent seulement sur l'aspect concret des actions qu'elles incitent à accomplir :

Une action ne sera pas droite, si la volonté n'aura pas été droite, parce que l'action dérive de celle-ci. À son tour, la volonté ne sera pas droite, si la manière d'être de l'âme n'aura pas été droite, parce que la volonté dérive de celle-ci. D'ailleurs, la manière d'être de l'âme ne sera pas dans une condition

⁹¹¹ *Natura nos cognatos edidit, cum ex isdem et in eadem gigneret ; haec nobis amorem indidit mutuum et sociabiles fecit.*

⁹¹² *Post deos hominesque dispiciamus quomodo rebus sit utendum.*

⁹¹³ *In supervacuum praecepta iactabimus nisi illud praecesserit, qualem de quacumque re habere debeamus opinionem [...].*

⁹¹⁴ *Praecipiet aliquis ut prudentiam magni aestimemus, ut fortitudinem conplectamur, iustitiam, si fieri potest, propius etiam quam ceteras nobis adplicemus ; sed nil aget si ignoramus quid sit virtus, una sit an plures, separatae an innexae, an qui unam habet et ceteras habeat, quo inter se differant.*

optimale, si elle n'aura pas compris les lois de la vie dans son ensemble, examiné comment il faut juger chaque chose et ramené les choses au vrai. (§ 57)⁹¹⁵

Au-delà des enjeux conceptuels présents dans ce passage (notamment par l'introduction de la *voluntas*, que, sans rentrer dans les problèmes que cette notion pose chez Sénèque⁹¹⁶, ici se laisse interpréter en termes d'impulsion), nous comprenons l'idée exprimée ici par l'auteur : ce qui rend une action droite est la façon dont on l'accomplit (*quemadmodum*), c'est-à-dire l'impulsion droite correspondante à cette activité. Celle-ci exige qu'on ait l'*habitus animi* propre au sage, ce qui relève de la bonne activité critique ; à son tour cela requiert les principes. Sénèque précise la nécessité de ces derniers tout de suite : « On ne parvient pas à la vérité sans principes : ceux-ci contiennent la vie »⁹¹⁷ et la capacité d'évaluer toute chose (§§ 58-59) ; cette description renvoie justement au contenu axiologique général des principes⁹¹⁸.

Sénèque termine sa critique contre ses adversaires, en la liant à celle de la lettre précédente. Le philosophe relie, ainsi, ces deux polémiques par deux arguments complémentaires (§ 60) : si on soutient que les principes sont inutiles, on prononce une assertion générale, qui donc est un principe, et, de manière symétrique, si on soutient qu'il faut renoncer aux prescriptions, on profère une prescription.

Sénèque, en considérant ses adversaires définitivement réfutés, passe à un autre sujet : il apprécie la fonction pédagogique des prescriptions et des principes, qui les rend utiles, de façons différentes, en vue du progrès. Il le fait, d'abord, par une réflexion indirecte sur ces notions : « Dans la philosophie, certains points ont besoin d'avertissement, d'autres de démonstration [...] » (§ 61)⁹¹⁹. Nous savons que les *praecepta* sont un outil de l'*admonitio* (94.44), tandis que la *probatio* ne peut pas relier les énoncés qui la composent pour mener à une conclusion vraie sans qu'on fasse usage de principes (*ibid.*)⁹²⁰. Ensuite, le philosophe soutient que les principes constituent l'appui logique des

⁹¹⁵ *Actio recta non erit nisi recta fuerit voluntas ; ab hac enim est actio. Rursus voluntas non erit recta nisi habitus animi rectus fuerit ; ab hoc enim est voluntas. Habitus porro animi non erit in optimo nisi totius vitae leges perceperit et quid de quoque iudicandum sit exegerit, nisi res ad verum redegerit.*

⁹¹⁶ La signification des emplois de *volo*, *voluntas*, *voluntarius* et des mots de cette famille lexicale chez Sénèque pose un problème énorme, parce que l'auteur n'en fait pas un usage apparemment cohérent. Sans rentrer dans le débat critique à ce sujet (cf. Cassan 2021), nous en concluons que l'interprétation de *voluntas* dans Sen., *Ep.* 95.57 comme impulsion est admissible. Cette occurrence du mot est explicitement interprétée ainsi par Monteils-Laeng 2014, 399, mais elle semble impliquée aussi dans Bourbon 2016, 360 ; Voelke 1973, 175, quant à lui, apparaît plus évasif sur la signification de *voluntas* dans ce passage, mais il le rapproche d'*Ep.* 71.32, où la vertu, ce *rectus habitus animi*, est décrite en termes de *iudicium*. Puis Sénèque écrit que l'*impetus mentis*, c'est-à-dire l'impulsion, découle du jugement qui constitue la vertu. Cette comparaison renforce l'interprétation de *voluntas* proposée ici.

⁹¹⁷ *Ad verum sine decretis non pervenitur : continent vitam.*

⁹¹⁸ Au § 59, Sénèque exprime la notion de principe en parlant également de *secta*, probablement à entendre comme doctrine soutenue par des personnes appartenant à une école philosophique.

⁹¹⁹ *Quaedam admonitionem in philosophia desiderant, quaedam probationem [...].*

⁹²⁰ *Si probationes necessaria sunt et decreta quae veritatem argumentis colligunt.*

prescriptions (§ 63), au sens où ils fournissent la raison pour laquelle il est opportun d'accomplir l'action que les prescriptions exhortent à accomplir. Sénèque en conclut l'urgence de coopération de prescriptions et principes, qu'il décrit par plusieurs analogies : comme les membres d'un organisme (les mains d'un être humain, les branches d'un arbre) vivent et fonctionnent grâce à une partie cachée de cet organisme, à l'intérieur de celui-ci (le cœur) ou sous le terrain (les racines), ainsi les prescriptions tirent leur raison d'être des principes, qui, tout en n'exprimant pas directement l'exigence d'accomplir une action, justifient d'un point de vue théorique l'accomplissement des actions prescrites (§ 64).

Sénèque appuie sa position en affirmant qu'elle était déjà de Posidonius⁹²¹ : celui-ci aurait jugé indispensables les parties de la philosophie concernées par les prescriptions (*praeceptio*)⁹²² et les discours visant à persuader, consoler et exhorter, c'est-à-dire plusieurs formes de *monitio*, ainsi que la recherche des causes (*causarum inquisitio*), que Sénèque nomme *aetiologia*. Posidonius soutenait également l'utilité de l'*ethologia*, discours visant à décrire chaque vertu (*descriptio cuiusque virtutis*, § 65). Nous reconnaissons aisément que l'*aetiologia* et l'*ethologia* appartiennent au domaine des *decreta*. Par conséquent, le témoignage sur Posidonius permet à Sénèque d'ajouter un *argumentum ab auctoritate* aux raisonnements par lesquels, dans *Ep.* 94 et 95, il a défendu l'utilité des principes et des prescriptions.

Sénèque poursuit sa réflexion sur ce point dans les termes introduits dans son détour sur Posidonius, qui lui permet de revenir sur la fonction pédagogique des exemples (§ 66). Sénèque accorde aux principes, dans la forme de l'éthologie, la capacité de fournir un *exemplar*, c'est-à-dire un portrait à regarder comme modèle de conduite. Cela est utile, à son avis, parce que le fait d'avoir un modèle devant les yeux produit un effet mimétique dans le spectateur. En poursuivant son raisonnement sur les exemples, le philosophe invite Lucilius à réfléchir sur l'utilité d'apprendre « les signes d'une âme excellente »⁹²³, c'est-à-dire les éléments qui caractérisent un être humain vertueux : par ce moyen, Lucilius acquerra la capacité d'identifier ces qualités dans la conduite d'un individu qu'il rencontrera ou qu'on lui décrira, et donc d'imiter la conduite du sage dans ses différents aspects (§§ 67-68)⁹²⁴. Logiquement, Sénèque achève ce discours en décrivant plusieurs *exemplaria* d'hommes vertueux, donc en passant du plan des *exempla sapientis* génériques, en question au § 66,

⁹²¹ Peut-être, ici, Sénèque se réfère aux Προτρεπτικοί ou au Περὶ τοῦ προτρέπεσθαι de Posidonius, à propos desquels voir *supra* première partie, chapitre 1 § 1.2.3.

⁹²² Sur l'emploi de *praeceptio* avec ce sens cf. Bellincioni 1979, 321-322.

⁹²³ *Excellentis animi notas*.

⁹²⁴ À propos de l'analogie entre le sage, notamment Caton, et un bon cheval, que nous lisons ici et qui pourrait résulter de l'influence de la célèbre image de l'attelage du *Phèdre* de Platon (notamment 246a-256e), cf. Torre 1995b ; Berno 2006, 56-64. Plus en général sur l'usage d'images, notamment d'images tirées du royaume animal, par Sénèque pour représenter le sage cf. Torre 1995a et Torre 2018.

à des *exempla* historiques (§§ 69-73)⁹²⁵. De façon cohérente, d'un point de vue théorique, le philosophe en conclut que « il sera utile non seulement de dire quels sont d'habitude les hommes de bien et en inférer la figure et les traits, mais [aussi] raconter et mettre en vue quels ils ont été [...] » (§ 72)⁹²⁶.

2.1.1.3 Le réseau conceptuel de l'*officium* dans *Ep.* 94-95

Notre lecture de *Ep.* 94 et 95 nous permet d'en dégager la conceptualisation des *praecepta* et des *decreta* propre de Sénèque. Dans ce but, nous prenons en compte aussi les autres occurrences de ces termes dans les écrits de Sénèque ; ensuite, nous intégrons sa pensée à cet égard dans le domaine de l'éthique stoïcienne *περὶ τῶν καθηκόντων προτροπῶν τε καὶ ἀποτροπῶν* que nous trouvons chez D. L., VII.84, et, finalement, nous étudions le lexique de *praeceptum* et *decretum* dans les sources stoïciennes, notamment dans le *De officiis*. Après cette étude nous pouvons essayer de comprendre le rôle de l'*officium* dans la réflexion pédagogique de Sénèque dans les lettres en question⁹²⁷.

2.1.1.3.1 Les *decreta* et les *praecepta*

À partir de ces lettres nous comprenons qu'un *decretum* est un discours qui porte sur une réalité 'universelle' (les éléments physiques, le ciel, les dieux : cf. 95.11), ou bien sur une classe de choses ou d'activités (les richesses, la nourriture, le sexe : cf. 95.30-35), ou encore sur un concept (la gloire, la patrie, la pauvreté : cf. 95.54), de toute façon quelque chose de générique (94.21, 31). Les *decreta* sont un outil pédagogique que Sénèque réfère à un contexte d'enseignement scolastique, dans lequel ils sont employés pour corriger les opinions des élèves (94.21, 95.12-35), leur donner un aperçu de la vérité et, ainsi, les mener au développement d'une connaissance scientifique (94.45-47) ; ce développement implique une transformation dans la structure globale, l'*habitus*, de l'âme de l'élève, qui d'insensé devient sage (94.48, 95.57). Sénèque semble signifier cette conceptualisation en définissant le *decretum* une *persuasio ad totam pertinens vitam* (95.44), une croyance qui concerne la vie dans son ensemble⁹²⁸. Le philosophe communique la même notion par les termes, de domaine pédagogique ou juridique, qu'il emploie manifestement comme synonymes de *decretum* dans *Ep.* 94-95 : *constitutio* (94.2, 95.52-59), *capitum* (94.4), *lex* (94.15, 95.57), *disciplina* (94.31, 47) *institutio*

⁹²⁵ Bellincioni 1979, 329 a bien raison de voir dans la mention finale de Tuberon, dans *Ep.* 95, un parallèle avec la conclusion d'*Ep.* 94, concernant l'évaluation correcte du pouvoir, de la renommée et des richesses.

⁹²⁶ *Proderit non tantum quales esse soleant boni viri dicere formamque eorum et liniamenta deducere sed quales fuerint narrare et exponere [...]*.

⁹²⁷ L'interprétation que nous proposons ici de *decretum* et *praeceptum* s'inspire largement de celles de Bellincioni 1979 et de Schafer 2009, sauf quand nous signalons le contraire.

⁹²⁸ Comme le remarque Bellincioni 1979, 287-288, le terme *persuasio* exprime bien le pouvoir psychique des *decreta*, qui transforment l'*habitus animi* de l'apprenti.

(94.45, 95.36) *scitum* (95.10) *placitum*, (95.10, 37), *secta* (95.59)⁹²⁹. Puisque, dans *Ep.* 94-95, les *decreta* sont discutés à partir de la considération des *praecepta*, les *decreta* sur lesquels Sénèque porte son attention relèvent surtout de l'éthique et, en particulier, de l'axiologie. Ceux-ci, tout en demeurant, d'abord, des descriptions, ont une implication dans la pratique qui joue un rôle essentiel dans ces lettres et qui, donc, permet d'expliquer le lien conceptuel des *decreta* avec le lexique juridique que Sénèque y établit : ils peuvent être regardés comme des critères (*rationes*) ou des règles (*regulae*), et plus précisément des règles formelles (*formula*)⁹³⁰ menant à la découverte, dans toute circonstance, de l'action à accomplir ; cette action est à accomplir en tant qu'expression d'une disposition vertueuse, relevant d'une axiologie droite (95.12, 34, 44). Sénèque paraît faire usage du mot *regula*, ici, par analogie avec la maçonnerie, par rapport à laquelle la *regula* est un instrument qui permet de déterminer si le mur qu'on est en train d'édifier est perpendiculaire au terrain. En revanche, Sénèque semble employer *formula* au sens de 'règle formelle', plutôt qu'en référence à sa signification dans le vocabulaire judiciaire. Ainsi, nous comprenons que l'usage pratique des *decreta* envisagé par Sénèque vient de leur capacité à corriger les opinions erronées, à constituer un ensemble cohérent de connaissances et, par ce moyen, à produire une structure cognitive générale (*habitus animi*) en vertu de laquelle on développe une disposition vertueuse (95.34-35, 95.12-34).

En se penchant sur le *praeceptum*, Sénèque le conçoit comme un outil pédagogique dont on se sert pour réaliser un avertissement (*monitio, admonitio*), c'est-à-dire – pour n'exemplifier que les fonctions les plus génériques de l'avertissement (cf. 94.21, 39, 49, 95.34) – dont on se sert pour rappeler à quelqu'un la nécessité d'accomplir une certaine action ou bien y porter son attention, afin de le stimuler à l'accomplir (94.44). Plus précisément, le *praeceptum* est un dispositif heuristique ainsi que parénétiq ue : il vise à renseigner une personne sur une action à accomplir (94.18-19, 23, 32, 36, 45, 95.5, 39-40) et, par extension, à l'inciter à l'accomplir (94.37, 44, 95.4-5). Cette fonction, qui peut être exprimée soit par un ordre (94.20, 95.66), soit par la description d'une action comme action à faire, (95.47-60), se déroule grâce au pouvoir persuasif des *praecepta*, par lequel ils rendent efficace l'avertissement dont ils font partie quelle que soit la capacité du destinataire à comprendre la raison pour laquelle il faut accomplir une certaine action (§94.43, 95.64). Quant au contenu des *praecepta*, ceci est la description de l'action à accomplir dans son aspect concret. Sénèque défend l'urgence de donner des *praecepta* pour éduquer les êtres humains à développer une conduite correcte par nombreux arguments. Rappelons celui qui fait référence au développement de la vertu : puisque celle-ci consiste dans la connaissance du vrai et dans sa mise en place par des actions qui expriment cette

⁹²⁹ Cf. Bellincioni 1979, p. 315: « *Secta* vale qui evidentemente 'dottrina' nel senso di 'insieme unitario di principi dottrinali' in quanto si distacca da altri o, in modo ancor più generico, 'indirizzo razionale normativo' su cui orientarsi ».

⁹³⁰ Nous réfléchissons davantage sur ces mots par la suite, en comparant l'emploi de *regula* et *formula* par Sénèque à celui par Cicéron, notamment dans le *De officiis*.

connaissance (94.45-47), que Sénèque thématise parfois comme *actiones rectae* (*ibid.*, §95.4, 39, 57) ou *honestae* (§95.5-6, 43), parfois comme *officia* (§94.18, 32-34, 37, 95.12, 47, 51), et puisque ce qui stimule à l'accomplissement d'une action est essentiellement le *praeceptum*, nous en concluons que les *praecepta* sont indirectement utiles pour développer les vertus (94.29, 33) ; dans le même cadre théorique, la convenance des *praecepta* découle du fait que la capacité d'accomplir des actions exprimant une disposition vertueuse requiert un entraînement pratique ; ceci, à son tour, n'est qu'une habitude à traduire en actions les *praecepta* reçus (94.47).

La plupart des autres occurrences de *decretum*, dans un contexte scientifique, et celles encore plus nombreuses de *praeceptum*, ainsi que de *praecipio*, dans l'œuvre de Sénèque, tout en n'étant pas thématiques comme il est le cas dans *Ep.* 94-95, sont compatibles *grosso modo* avec l'interprétation de ces termes que nous venons de résumer. Pour rendre compte de la synopsis de ces occurrences, il suffit de dire que Sénèque se sert fréquemment de *praeceptum* (un discours analogue concerne son usage de *praecipio*) pour désigner un enseignement relatif à une action à accomplir ou un style de vie à suivre⁹³¹. Toutefois, Sénèque appelle parfois *praeceptum* une affirmation de domaine éthique qui décrit un état de choses, qui néanmoins vise sans doute à stimuler le destinataire à en inférer la nécessité de mettre en œuvre une certaine conduite⁹³². Les *praecepta* sont souvent associés aux sages ou aux philosophes, éventuellement en référence à une école spécifique⁹³³, et d'après l'idée que seul le sage peut donner des *praecepta* concernant la manière de vivre vertueusement⁹³⁴. À partir d'un lieu du *corpus* de Sénèque, nous inférons qu'il existe une proximité conceptuelle entre les *praecepta* et l'acte de *monere*⁹³⁵, d'où le philosophe peut faire usage des *praecepta* pour rappeler quelque chose à quelqu'un ou bien les employer dans un contexte consolatoire⁹³⁶, ainsi qu'établir un rapport pédagogique étroit entre *praecepta* et *exempla*⁹³⁷. Notamment dans le *De ira*, Sénèque relie l'acte de *praecipere* au contraste des passions⁹³⁸. Quant à *decretum*, ce substantif compte peu d'occurrences dans le *corpus* de Sénèque, et surtout en référence à une décision prise par quelqu'un⁹³⁹, en analogie avec les résolutions juridiques⁹⁴⁰. Mais, dans deux cas, Sénèque qualifie de *decretum* la thèse d'un

⁹³¹ *Ben.* I 2.4, 15.2, II 9.1, 10.4, VI 16.2, VII 22.1, *Ep.* 1.4, 3.2, 8.1, 10.5, 11.9, 13.4, 14.10, 18.5, 47.11, 48.4, 53.3, 68.1, 78.5, 88.30, 39, 98.7, 99.26-27, 105.1, 108.3, 11, 23, 35-36, 119.2, 121.21, 124.1 *Helv.* 12.1, *Ira* I 12.3, II 14.3, III 6.3, 14.6, *Marc.* 4.1, *Ot.* 1.4, *Tranq.* 7.2, 9.3, *Vit.* 8.1, 15.6.

⁹³² *Const.* 15.4, *Ep.* 15.9, 24.22, 30.14, *Vit.* 13.1. De toute façon, dans 94.28 Sénèque caractérise comme *praeceptum* les vers de Virgile « Audentis fortuna iuvat, piger ipse sibi opstat », qui est aussi une description.

⁹³³ *Ben.* II 9.1, VII 1.3, *Const.* 3.1, 15.4, *Ep.* 3.2, 8.1, 18.5, 24.22, 26.6, 30.14, 33.9, 40.3, 99.26-27, 108.3, *Helv.* 12.1, 17.4, *Ira* III 6.3, *NQ* VII 32.2, *Ot.* 1.4, 2.1, *Polyb.* 14.1, 6.5, *Vit.* 13.1-2.

⁹³⁴ *Ben.* VI 16.2, *Ep.* 78.5, *Ira* II 18.1. Cf. aussi *Brev.* 7.3, où il est question de l'enseignement d'un art par *praecepta*.

⁹³⁵ *Marc.* 2.1.

⁹³⁶ *Ep.* 21.11, *Helv.* 12.1, 18.8, *Polyb.* 14.1.

⁹³⁷ *Ep.* 6.5, 68.1, 84.10, *Marc.* 2.1, *Ot.* 2, 1, *Polyb.* 14.1.

⁹³⁸ *Ira* II 2.2, 14.3, 18.1, 22.1, *Vit.* 12.5, 13.2.

⁹³⁹ *Ben.* VI 23.2, *Ep.* 20.6, 82.18, 104.32.

⁹⁴⁰ *Brev.* 15.4, *Ep.* 18.11, *Ot.* 3.1, *Vit.* 8.3.

philosophe⁹⁴¹ et, notamment dans les *Questions naturelles*, *decretum* apparaît plusieurs fois avec le sens de loi physique, énoncé décrivant un événement ou un ensemble d'événements qui arrivent en accord avec la nature⁹⁴².

Un point très discuté par les commentateurs, pertinent à ce propos, est la relation entre ce qu'ils appellent 'règles' et les *praecepta*. Si, selon un des sens de 'règle' enregistré dans le *Dictionnaire de l'Académie française*, par ce mot nous entendons quelque chose qui « guide ou gouverne l'action », comme ceux qui rapprochent *praecepta* et règles semblent faire⁹⁴³, alors les *praecepta* constituent bien des règles : Sénèque leur attribue explicitement la fonction d'*officia disponere* (94.33) et de *perducere ad officia* (94.34) et *ad beatam vitam*, bien que pas de manière autonome (§95.4, 35). Par contre, le rapprochement entre *praecepta* et règles est interdit, si nous prenons 'règle' au sens que Sénèque donne à *regula* dans *Ep.* 95.39, c'est-à-dire le sens de principe théorique dont on se sert pour découvrir l'action à accomplir dans chaque circonstance. Cette fonction appartient, en effet, aux *decreta*, alors que les *praecepta* se limitent à un rôle 'déictique'⁹⁴⁴ : ils *demonstrant* ce que l'on doit faire, sans donner à leur destinataire aucun élément qui lui permet de comprendre s'il est opportun de consentir aux *praecepta* (94.32, 45, 50). Puisqu'il est visiblement inapproprié de commenter ces textes en employant le terme 'règle' dans un sens différent de celui que Sénèque donne à *regula*, il nous apparaît plus correct de relier la notion de règle aux *decreta*, en rapprochant les *praecepta* plutôt aux recommandations, comme le fait Sénèque lui-même⁹⁴⁵.

Justement, puisque les *praecepta* ne sont pas des *regulae*, nous comprenons pourquoi les deux outils sont considérés par Sénèque comme les composants synergiques d'un seul parcours éducatif⁹⁴⁶.

⁹⁴¹ *NQ* VI 13.2, *Vit.* 19.1.

⁹⁴² *NQ* II 35.2, III pr. 12, 30.1, VI 13.2.

⁹⁴³ Cf. Kidd 1978 ; Annas 1993, 98-108 ; Mitsis 1993 ; von Albrecht 2014, 714-715. Visnjic 2021, 37-38 n. 34, tout en traduisant *praecepta* par « rules of duty », spécifie que « the term need not mean 'rules', but rather 'teachings' ». Inwood 1999, tout en décrivant les *praecepta* comme des outils « making intelligent situational exceptions to general rules », que donc il identifie avec les *decreta* (p. 111-112), parle aussi des *praecepta* en termes de « rules » (p. 109). Nous allons prendre en compte la position de Veillard c. p., 290 à ce propos par la suite, en comparant l'usage des mots *praeceptum*, *regula* et *formula* chez Sénèque à celui dans le *De officiis* de Cicéron, mais nous pouvons déjà anticiper que l'autrice décrit les *praecepta* comme des « règles d'actions ».

⁹⁴⁴ Bellincioni 1979, 135, 166, 219-220 remarque plusieurs fois l'action déictique des *praecepta*, qui se limitent à 'indiquer' une action, à la 'mettre sous les yeux' en 'faisant voir' qu'elle est à accomplir, mais pour une raison que les *praecepta* n'expliquent pas. Elle a bien raison de reconnaître dans ces verbes une reprise (polémique au cours d'*Ep.* 94) du langage déictique attribué à Ariston à 94.6.

⁹⁴⁵ Cette interprétation suit celle de Schafer 2009, 33-65. Sur l'usage des principes comme règles pratiques cf. aussi Epict., *Diss.* II 2.21-24.

⁹⁴⁶ À ce sujet cf. Bellincioni 1978, 97-101 ; Schafer 2009, 105-109 ; Maso 2011, 12. Pourtant, nous ne partageons pas entièrement l'opinion de Schafer à ce propos. Il avance que la 'réciprocité pédagogique' de *praecepta* et *decreta* dans la pensée de Sénèque comporte qu'il refuse leur distinction conceptuelle : selon Schafer, cette distinction serait plutôt posée par les adversaires du philosophe dans *Ep.* 94-95, et Sénèque la traiterait juste pour répondre à leurs arguments. Schafer appuie cette interprétation sur le manque de cohérence dans le traitement des *praecepta* et des *decreta* par Sénèque. Effectivement, nous remarquons que, dans ces lettres, Sénèque exprime parfois des pensées qui ne s'accordent pas parfaitement entre elles, notamment au sujet du rapport entre *praecepta* et *officia* et entre *decreta* et capacité délibérative. Cependant, il semble plus logique d'expliquer cela en termes d'argumentations dialectiques. Quoiqu'il en soit, le fait qu'il y a une distinction conceptuelle entre *praeceptum* et *decretum* demeure claire tout au long des deux lettres.

Les *decreta* acquièrent, de fait, un poids en relation à la composante pratique de la sagesse au moins pour deux raisons. D'une part, bien que les *praecepta* puissent coopérer à la suppression des opinions axiologiques incorrectes (94.21), s'ils ne coopèrent pas avec les *decreta*, elles ne suffisent pas à les éliminer (*ibid.*, 95.34). De plus, les *praecepta* portent sur des actions et ne concernent pas directement l'état cognitif de leur destinataire. Par conséquent, si un individu est en proie aux fautes cognitives, les *praecepta* sont inutiles, si cette personne n'apprend pas aussi les *decreta* relatifs aux opinions à supprimer (95.4). D'autre part, la raison de l'importance des *decreta* dans le domaine pratique est que les actions qui expriment la sagesse se caractérisent par la disposition vertueuse de l'agent, au sujet de laquelle les *praecepta* ne donnent aucun renseignement (§95.5, 39-40). C'est pourquoi, les *praecepta* gardent leur utilité en tant qu'instruments persuasifs et capables de rappeler à l'être humain ses connaissances théoriques dans chaque circonstance concrète, ainsi que d'éclaircir le contenu des *decreta*, en les adaptant aux différents types de situations. Néanmoins, leur destinataire a besoin des *decreta* pour traduire son assentiment aux *praecepta* en actions droites. Ainsi, les *decreta* deviennent l'appui cognitif des *praecepta* pour l'agent et, d'un point de vue pratique, peuvent être conçus comme *regulae* ou *formula*, c'est-à-dire comme principes axiologiques généraux desquels on peut inférer la façon correcte de se comporter à l'égard des différents types de réalités avec lesquels on entre en contact. Par cette fonction, les *decreta* deviennent les vérités à partir desquelles le *monitor* dégage les *praecepta* à fournir à ses disciples⁹⁴⁷.

2.1.1.3.2 Intégration du réseau conceptuel de l'*officium* dans *Ep.* 94-95 avec d'autres sources sur la parénétiqne stoïcienne

Afin de vérifier si l'encadrement de la notion de καθήκον dans ce réseau conceptuel est une nouveauté de Sénèque ou bien s'il s'insère dans une tradition stoïcienne, nous tenterons à présent d'intégrer la conceptualisation des *decreta* et des *praecepta* de Sénèque avec plusieurs témoignages de la parénétiqne stoïcienne. Cette tentative, comme nous le verrons, s'avère essentielle pour pouvoir enrichir le réseau conceptuel du καθήκον et baser sur ce réseau notre étude du καθήκον chez les autres stoïciens romains.

À 95.1, Sénèque écrit que la *pars praeceptivam philosophiae* « Graeci paraeneticen vocant », ce qui laisse supposer que, par *praeceptum*, il traduit le grec παραίνεσις⁹⁴⁸. Peu avant, nous lisons que

⁹⁴⁷ Sur cette fonction régulatrice des principes généraux, Sénèque s'exprime aussi dans *Ep.* 71.1-2. Ici, le philosophe répond à Lucilius, qui lui demande des *consilia* concernant des situations particulières (*res singulae*), en lui écrivant qu'il faut régler (*dispono*) toutes ses actions sur une visée générale relative à la vie dans son ensemble (*vitae suae summa proposita*). Dans la perspective de Sénèque, cette visée devrait être l'appétition du *summum bonum*, qui évidemment découle de l'assentiment au principe théorique définissant le véritable bien.

⁹⁴⁸ Αδαμάντιος 1908, 127 traduit δίδαγμα par *praeceptum*, ce qui du point de vue de la traduction apparaît un choix préférable à celui de Sénèque : *praeceptum* renvoie à une dimension pédagogique, contrairement à παραίνεσις. De plus,

les *decreta* sont ce que « Graeci vocant dogmata » (*ibid.*, § 10), le dernier mot étant une translittération de δόγματα. Alors que ce dernier signifie sans doute les doctrines théoriques soutenues par les représentants d'une école philosophique, un sens compatible avec les occurrences du mot dans les témoignages sur les stoïciens⁹⁴⁹, dans le grec courant une παραίνεσις est une exhortation, un conseil ou une recommandation. Ainsi, ce mot, qui ne compte pas d'occurrences remarquables dans les sources stoïciennes, à première vue semblerait proche de la notion stoïcienne de προτροπή⁹⁵⁰ : selon la signification stoïcienne de ce terme reconstruite dans la première partie de ce travail, nous avons compris la προτροπή comme un genre de discours exhortatif visant, de plusieurs façons, à persuader une personne d'accomplir une action, indiquée comme à accomplir en tant que convenable ou vertueuse.

Cette conceptualisation confirme la proximité entre προτροπή et *praecepta*, tout en nous empêchant de les identifier. Cette impossibilité est suggérée déjà par de considérations linguistiques : Sénèque relie indirectement les *praecepta* aux παραίνεσις, et non aux προτροπαί⁹⁵¹. De plus, il distingue de nombreuses fois les *praecepta* des *exhortationes* et des *adhortationes* (94.21, 34, 39, 49), qui semblent également rapprochables des προτροπαί du point de vue conceptuel, ainsi que

la désinence de *nomen rei actae* de *praeceptum*, qu'il partage avec δίδαγμα, exprime bien le fait qu'il est un outil employé au sein d'un avertissement. Logiquement, Αδαμάντιος 1908, 350 propose *adhortatio* ou *admonitio* comme traductions de παραίνεσις. Selon Bellincioni 1979, 128, *praeceptum* correspond au grec λόγος παραινετικός ou ὑποθετικός. Bien qu'ὑπόθεσις, ὑποθήκη et λόγος ὑποθετικός puissent signifier « suggestion », les emplois de ces termes dans les sources stoïciennes ont rarement cette acception : cf. Muson., *D* XVII 91, 16-17 ; Hierocl., *apud* Stob., IV.27 20.660, 16, 23.672, 11 ; Epict., *Diss.* II 2.25 ; Clem. Al., *Paed.* I.1 96.1-99.1. Dans une autre perspective, Alesse 2013, 72-78 rapproche la réflexion stoïcienne sur prescriptions et principes de la classification des questions (ζητήματα), élaborée par le rhéteur Hermagoras, en θέσεις et ὑποθέσεις. Ainsi, nous voyons que l'objet des ὑποθέσεις peut se rapprocher de celui des *praecepta*, mais leur expression verbale et leur fonction diffèrent.

⁹⁴⁹ Pour ne donner que quelques exemples remarquables, δόγμα revient avec une signification compatible avec celle de 'doctrine philosophique' dans Muson., *D.* I 3, 5 ; M. Aurel., I 9.2, II.3, III.13, IV 49.2, V.9, VII.2. Il apparaît aussi, plausiblement avec ce sens, dans le titre d'un ouvrage d'Ariston (*D. L.*, VII.163), un de Chrysippe (*ibid.* § 199) et un de Syllós (*ibid.* § 39). Cependant, d'un point de vue sémantique, δόγμα serait mieux traduit par *doctrina*, tandis que dans sa première acception *decretum* est plus proche de διάταγμα. Le choix de Sénèque à ce sujet est peut-être dû au fait qu'il veut établir une relation rhétorique entre *praeceptum* et *decretum*, qui relève du son (assonance) ainsi que du champ sémantique auquel les deux mots font référence (celui des commandements : le *praeceptum* est l'ordre d'un enseignant à l'élève, le *decretum* celui d'un magistrat aux citoyens ou à un groupe social. À ce propos cf. l'entrée *decreta* dans Berger 1980, 426).

⁹⁵⁰ Plusieurs commentateurs reconnaissent la proximité entre le domaine protreptique et celui des *praecepta*, jusqu'à les identifier parfois. C'est le cas d'Inwood 1999, 116 : ce dernier écrit que la partie de la philosophie relative aux *praecepta*, dont Sénèque parle, est « identifiable with the *topos* on encouragement and discouragements » que nous lisons chez *D. L.*, VII.84 (p. 116). Cf. aussi Albrecht 2014, 714-715 ; I. Hadot 2005, 25-31. Au contraire, Ioppolo 1980, p. 41-42 ; 2000, 28 s'évertue à distinguer la προτροπή du *praeceptum* : à son avis, « la differenza tra la precettistica e le esortazioni consiste nel fatto che, mentre i precetti indicano un comportamento preciso da seguire se si vuole essere virtuosi, le esortazioni e le dissuasioni descrivono un modello ideale di vita e ripudiano il suo contrario ». De plus, le fait qu'Ariston écrivit un Προτροπετικῶν (*D. L.*, VII.163) renforce l'hypothèse de la distinction entre exhortation et prescription. Ici, nous acceptons cette thèse, tout en la défendant de manière différente de Ioppolo, en raison de l'interprétation différente que nous proposons des προτροπαί et des *praecepta*.

⁹⁵¹ Αδαμάντιος 1908, 402 traduit προτροπή par *exhortatio*, mais *admonitio* ne semble pas une mauvaise traduction : comme προτροπή, *admonitio* exprime l'idée de porter l'attention de quelqu'un vers (προ-, ad-) quelque chose, en le faisant 'tourner' (τρέπω) vers cette chose ou bien en lui donnant un avertissement ou un rappel (*moneo*). *Exhortatio* a l'avantage, contrairement à *admonitio*, de communiquer l'idée de stimulation physique. Donc, peut-être *adhortatio* serait une traduction à privilégier pour mieux restituer le sens du mot grec.

linguistique. D'ailleurs, il semble clair que le discours protreptique et celui parénétiq ue ne soient pas à identifier dans la perspective stoïcienne, parce que, comme nous l'avons vu, d'après le témoignage de Sextus Empiricus (*Math.* VII.12), outre celui de Sénèque, Ariston, l'auteur d'un ouvrage intitul e Προτρεπτικῶν (cf. D. L., VII.163), aurait refus e le τ όπος παραινετικός, en le considérant comme un sujet qui « revient aux nourrices et aux enseignants »⁹⁵². Finalement, cette distinction entre προτροπή, d'un côté, et παραίνεσις et *praecepta* de l'autre, résulte aussi du détour sur les différentes parties de la philosophie proche de celle relative aux *praecepta* (*praeceptio*) que Sénèque attribue à Posidonius   95.65. En effet, parmi ces parties, nous en lisons justement une appelée *exhortatio*. De ces remarques, nous concluons que Sénèque n'utilise pas *praeceptum* comme un synonyme de προτροπή. Au fond, cela s'ensuit aussi logiquement de la conceptualisation de *praeceptum* de Sénèque, qui ne coïncide pas avec la conceptualisation stoïcienne de προτροπή : nous pourrions dire que, au moins dans *Ep.* 94-95, il conçoit la παραίνεσις comme un outil dont on peut se servir au sein d'un  nonc e visant à stimuler quelqu'un à accomplir une certaine action. Dès lors, ce genre de discours s'appelle (*ad-*)*monitio* ou *adhortatio*. Ces termes se laissent bien lire comme des traductions de προτροπή, et ce qui renforce l'hypothèse que par ces mots latins Sénèque se réfère justement à la notion stoïcienne de προτροπή est la caractérisation de l'(*ad-*)*monitio* ou *adhortatio* dans *Ep.* 94-95 : comme la προτροπή, ces genres de discours sont des outils persuasifs, au service de l'enseignement éthique, qui poussent de façons différentes à accomplir une action, présentée comme convenable ou vertueuse.

Cette hypothèse herméneutique permet de comprendre la référence essentielle des *praecepta* au domaine des *officia*, en les reliant à la topique περι τῶν καθηκόντων προτροπῶν τε καὶ ἀποτροπῶν qui, selon notre interprétation, désigne une partition de l'éthique stoïcienne concernant la façon de stimuler quelqu'un à l'accomplissement des καθήκοντα.   l'inverse, le discours de Sénèque sur les *praecepta* dans *Ep.* 94-95 constitue le témoignage le plus important du lien pos e par les stoïciens entre par en etique et καθήκοντα⁹⁵³.

Il est également opportun de mettre en relation le contenu des *Ep.* 94-95 avec celui du *De officiis* de Cicéron. Bien que celui-ci ne thématise pas les notions en question ici, ce qui pourrait relever de son choix de simplifier l'arrière-plan spéculatif de ses sources, des nombreuses occurrences de *praecipio* et *praeceptum* dans cet écrit, nous comprenons que Cicéron, vraisemblablement d'après Pan etius⁹⁵⁴, se sert de ce réseau lexical pour exprimer l'acte d'inciter quelqu'un à accomplir une

⁹⁵² Εἰς τίθηται καὶ παιδαγωγὸς πίπτειν.

⁹⁵³ Nous paraît faible l'hypothèse de Bellincioni 1979, 323, qui suggère de rapprocher la distinction établie par Sénèque entre *praecepta* et *decreta* aussi de ce que nous lisons dans le chapitre (possiblement inspir e par Posidonius) qui ouvre le *Pédagogue* de Clément d'Alexandrie (I.1 96.1-99.1).

⁹⁵⁴ Cicéron ne donne aucun renseignement qui puisse suggérer quel mot grec traduit *praeceptum*, mais il n'est pas invraisemblable que ce mot soit παραίνεσις, comme c'est le cas chez Sen., *Ep.* 94-95.

action⁹⁵⁵. Ces termes ne sont pas, parfois, clairement distingués du lexique de (*ad-*)*moneo*⁹⁵⁶ et (*co-*)*hortor*⁹⁵⁷. De plus, Cicéron mentionne souvent l'acte de donner des *praecepta* comme une action propre aux philosophes⁹⁵⁸. Cependant, il y a deux observations à faire qui sont plus importantes : d'abord, Cicéron associe souvent les *praecepta* aux *officia* : il attribue à plusieurs écoles philosophiques une *praeceptio*, c'est-à-dire une théorie consacrée aux *praecepta officii* (§ I 2.6), et, plus en général, il affirme que ceux-ci constituent une des questions les plus essentielles que tous les philosophes se posent (*ibid.*, § 2.4,5). Dans ce cadre, Cicéron paraît même anticiper la thèse de Sénèque à l'égard du rapport synergique de *decreta* et *praecepta*, quand il écrit que s'interroger sur les *officia* implique une double réflexion, concernant *quod pertinet ad finem bonorum* ainsi que les *praecepta* (*ibid.*, § 3.7). Au début de *Off.* III Cicéron décrit de façon précise cette relation :

Cependant, bien que la philosophie, mon Cicéron [*scil.* l'auteur s'adresse à son fils], soit féconde et fertile dans son ensemble et qu'aucune de ses parties soit sauvage et stérile, d'ailleurs aucun de ses domaines est plus productif et riche que celui concernant les convenables, desquels on infère les prescriptions pour vivre de manière équilibrée et honnête. (§ III 2.5)⁹⁵⁹

Dans cette citation, nous reconnaissons un lien entre convenable et parénèse similaire à celui qui émerge de D. L., VII.84 et en inférons que, au moins selon Panétius, probablement à l'origine des informations générales sur les *καθήκοντα* exposées ici, le domaine des *καθήκοντα* comprend celui des *προτροπαί* et des *ἀποτροπαί* : le traitement des *καθήκοντα* appelle en cause la parénèse, qui, *vice versa*, trouve dans son rapport avec les *καθήκοντα* sa première raison d'être.

La proximité de Cicéron à Sénèque dans ce cadre émerge aussi de sa réflexion sur la *regula* ou *formula* dans *Off.* III, peut-être inspirée d'un des stoïciens qui, selon notre conjecture, influencèrent la composition de ce livre⁹⁶⁰. Déjà à partir des deux occurrences de *regula* dans *Off.* I 31.110, II 17.59,

⁹⁵⁵ I 9.30, 13.41, 16.51, 26.90, 32.118, 38.136, 40.145, 41.148, II 14.48,51, III 10.43. Cf. aussi II 15.54, 24.86 où des *praecepta*, exprimés par des énoncés apophantiques, visent à inciter indirectement le destinataire à accomplir une action.

⁹⁵⁶ I 26.90, 40.145, II 19.68.

⁹⁵⁷ I 17.58, II 2.6, III 2.6, 13.55.

⁹⁵⁸ I 1.1, 18.60, 25.85, 87, 37.132, II 24.86.

⁹⁵⁹ *Sed cum tota philosophia, mi Cicero, frugifera et fructuosa nec ulla pars eius inculta ac deserta sit, tum nullus feracior in ea locus est nec uberior, quam de officiis, a quibus constanter honesteque vivendi praecepta ducuntur.*

⁹⁶⁰ Selon Veillard c. p., 87-91, la réflexion de Cicéron et Sénèque sur les *regulae* et la *formula* remonterait à Hécaton, qui aurait parlé de *κάνονες* ou *κριτήρια*. Cette hypothèse se base sur la synonymie entre les deux mots que l'autrice dégage de Sen., *Ira* II 28.2-3 (synonymie qu'ici nous pouvons confirmer par la proximité sémantique entre *regula* et *formula* dans *Ep.* 95) et sur le fait que dans Sen., *Ben.* II 18.2 un discours concernant une *regula* des *officia* est associé à Hécaton. Cependant, cette hypothèse rencontre quelques difficultés. D'abord, comme nous l'expliquons dans ces pages de notre thèse, l'usage de *regula* et surtout de *formula* par Cicéron dans le *De officiis* ne semble pas coïncider exactement avec celui de Sénèque. De plus, l'occurrence de *regula* dans *Ben.* II 18.2 paraît avoir un sens très spécifique, qui ne s'adapte pas parfaitement à la notion de *regula* ou *formula* reconstruite par Veillard et liée à l'usage de ces mots par Cicéron et par Sénèque, c'est-à-dire « une proposition générale qui nous permet de trancher entre plusieurs solutions possibles »,

nous comprenons que Cicéron, peut-être d'après l'usage panétien de κανών ou κριτήριο, conçoit les *regulae* comme des normes ou critères généraux qui permettent de découvrir les *officia*. Cependant, seulement dans II 17.59 *regula* signifie un principe théorique. Les deux autres occurrences de ce mot, dans *Off.* III 18.74, 20.81, confirment que la référence principale que Cicéron attache au mot est celle de principe théorique. Cependant, pour repérer, chez Cicéron, un lien entre *decretum* et *regula*, il faut regarder l'occurrence de ces mots dans *Ac.Pr.* II 9.29⁹⁶¹, où, en discutant de la pensée d'Antiochos, l'auteur établit une équivalence entre *decretum*, par lequel il affirme traduire δόγμα – l'influence de cette traduction sur celle de Sénèque est plausible –, et *regula* : dans ce contexte les deux substantifs signifient un théorème philosophique, regardé comme fondement épistémique d'une doctrine. Ajouté à cela, l'usage de *formula* par Cicéron dans le *De officiis* a une signification différente de celle chez Sen., *Ep.* 95.51 : Cicéron l'emploie pour désigner une thèse générale qui permet de découvrir l'*officium* dans toute circonstance où se trouverait un conflit entre l'action vertueuse et l'action utile (III 4.19-5.21). Ici, nous voyons clairement que *formula* relève du lexique juridique⁹⁶², contrairement à Sen., *Ep.* 95.51.

Ainsi, ce détour sur le *De officiis* confirme ce que nous avons dégagé de la comparaison entre la notion de *praeceptum* chez Sénèque et le lien entre καθήκοντα et discours protreptique témoigné par Diogène Laërce. Par conséquent, ce détour révèle que le lien étroit que Sénèque observe entre parénèse et *officia* dans l'enseignement stoïcien était bien réel.

2.1.1.4 Reconstruction de la notion d'*officium* dégageable de *Ep.* 94-95

Toutes ces réflexions, qui supportent l'idée que le cadre théorique de *Ep.* 94-95 soit bien stoïcien, permettent d'étudier la notion d'*officium* qui émerge de ces lettres et, ainsi, de saisir le rôle que Sénèque lui attribue dans le cadre de sa réflexion sur l'éducation philosophique, ainsi qu'au moment où il met en place cette éducation, notamment dans le *De beneficiis*. Comme il est naturel, la proximité entre Sénèque et Panétius à l'égard de la fonction des *praecepta* et de leur lien avec les *officia* s'étend partiellement jusqu'à leur conceptualisation des *officia*, qui donc à partir de *Ep.* 94-95 émergent comme des activités interhumaines approuvées constituant la réalisation concrète d'une vertu. À ce propos, nous observons que, dans ces lettres, Sénèque s'attarde aussi sur la question de l'*inventio*

autrement dit ce « qui permet de trancher pour connaître son devoir ». Dans *Ben.* II 18.2 Sénèque écrit, en effet, qu'existe une « norme d'égalité » (*paris regula*) entre deux personnes entre lesquelles il y a des *officia* mutuels : cela signifie que, dans un certain sens, ce que l'un des deux membres de cette relation doit faire à l'égard de l'autre s'inscrit dans un rapport de parité avec ce que l'autre doit faire à son égard. Donc, Hécaton avait, certes, thématiquement une notion de règle pratique, mais, au moins à partir du témoignage de Sen., *Ben.* II 18.2, le seul texte qui attache explicitement à Hécaton une réflexion à ce sujet, nous ne pouvons pas inférer avec sûreté que l'usage de *regula* et *formula* par Cicéron et celui par Sénèque dans d'autres lieux, notamment *Off.* Et *Ep.* 95, dérivent de celui de κανών ou κριτήριο par Hécaton.

⁹⁶¹ Le passage est signalé dans Veillard c. p., 90.

⁹⁶² À ce propos voir *supra* seconde partie, chapitre 1 § 1.1.3.1.

officii. Cependant, ce qui mérite d'être souligné le plus est l'encadrement premièrement déontologique de l'*officium* dans cette perspective théorique, qui est dû au contexte pédagogique dans lequel le philosophe discute de cette notion et qui constitue une véritable nouveauté par rapport aux témoignages doxographiques concernant le καθήκον. Cet encadrement permet, en effet, de rendre raison du rapport entre καθήκοντα et parénèse établi chez Diogène Laërce, tandis que ce que Sénèque écrit, dans *Ep.* 94-95 ainsi que dans le *De ira*, sur l'antagonisme entre *officia* et *adfectus* fait comprendre pourquoi, dans la définition de plusieurs πάθη chez Arius Didyme, la notion καθήκον est appelée en cause.

2.1.1.4.1 La notion d'*officium* dans le cadre de la réflexion de Sénèque sur *praecepta* et *decreta*

Lors de l'analyse de *Ep.* 94-95, nous avons remarqué que Sénèque ne thématise jamais l'*officium* et que, dans des contextes similaires à ceux où le mot apparaît, il le remplace par d'autres termes : dans le compte rendu de la position d'Ariston, au début d'*Ep.* 94, Sénèque attribue à celui qui a assimilé les *decreta* la capacité de découvrir lui-même *quid in quaque re faciendum sit* (§ 2). Au moment de soutenir l'inutilité des *praecepta*, s'ils sont donnés à quelqu'un qui vit dans la faute cognitive, Ariston affirme, dans les mots de Sénèque, que cette personne ne parvient pas à voir distinctement l'*ordo officiorum* (§ 5). Ariston compare l'acte de donner des *praecepta* à une personne à celui d'enseigner à un malade *quid sano faciendum sit* (*ibid.*), ou à un avar *quomodo pecunia utendum sit* (§ 6). Cette position est répétée au § 8, où nous lisons que celui qui a appris les *decreta* et en a inféré l'axiologie correcte n'a pas besoin d'un *monitor* qui lui dise ce qui *alicui convenit*, et derechef, au § 12, celui qui possède des jugements de valeur corrects et dit savoir *quid sibi faciendum sit*. Ainsi, Sénèque, du point de vue d'Ariston, établit une synonymie entre *officium*, *quod alicui convenit*, *quod faciendum est* et *quod in aliqua re alicui persona faciendum est*, où *facio* signifie l'acte de se comporter (*utor*) d'une certaine façon à l'égard de quelqu'un ou quelque chose, et *persona* désigne la condition sociale de l'agent. Par conséquent, *quod alicui convenit* semble désigner une activité que l'on doit accomplir en vertu de sa condition sociale.

Dans la suite d'*Ep.* 94, où il prend la parole, Sénèque manifeste une variété lexicale pareille à ce sujet : il commence en écrivant que, par nature, l'être humain ne sait pas *quid cuique debeatur officio* (§ 18), et que l'âme nécessite plusieurs *praecepta* pour voir *quid agendum sit in vita* (§ 19). Ensuite, il récupère un des arguments d'Ariston en affirmant qu'il est fou de prescrire à un malade *quid facere tamquam sanus debeat* (§ 22). Sénèque revient sur l'idée que les *praecepta* enseignent *quid agendum sit* en disant que, une fois guéris des vices, il faut que nous apprenions *quid et quemadmodum debeamus facere* (§ 23). Sénèque exprime l'utilité des *praecepta* comme outil pour rappeler à quelqu'un ce qu'il sait en théorie, mais ne met pas en pratique, par l'exemple de quelqu'un qui sait

que *amicitias sancte colendas esse*, mais ne le fait pas (§ 26). Puis, il exprime l'utilité des *praecepta*, en tant que moyen pour aider l'être humain à *invenire quid quaeque res exigit* (§ 32), par l'affirmation que l'*admonitio* éclaircit la *via officiorum* pour ceux qui, tout en ayant reçu une éducation générale, c'est-à-dire par *decreta*, n'ont pas l'expérience nécessaire pour repérer eux-mêmes cette *via* (*ibid.*). Cependant, quand il expose la composition de la vertu, Sénèque écrit que l'*admonitio* éclaircit les *rectae actiones* (§ 45). Le mot *officium* revient dans les §§ 33-34 suivants, où Sénèque soutient que les vertus sont constituées par les *officia*, à leur tour réglés par les *praecepta* (§ 33), et qu'une personne renforce ses jugements axiologiques par l'exécution d'*officia* (§ 34). En commentant encore l'analogie médicale employée par Ariston, Sénèque répète que le fait d'avoir éradiqué les opinions fausses d'un être humain n'engendre pas en lui la capacité de reconnaître les *res agenda*e (§ 36), un syntagme qui apparaît à nouveau au § 50, où Sénèque discute de l'urgence des *praecepta* pour les progressants. Cette urgence dérive du fait que l'on agirait mal, si l'on attendait d'être devenu sage pour savoir *quid optimum factu sit* (§ 51). Après avoir introduit le nouvel argument d'Ariston, Sénèque attribue aux *praecepta* la tâche d'*adhortari in officium* (§ 37).

Dans *Ep.* 95, il y a trois occurrences d'*officium* : au § 12 nous lisons que personne n'accomplit les *facienda* comme il faut (*rite*), s'il ne possède pas « la règle en vertu de laquelle il puisse remplir dans chaque circonstance » *omnis officiorum numeri*. Le mot revient dans le cadre de la description des activités, appelées *officia*, par lesquelles les êtres humains honorent d'habitude les dieux (§ 47). Finalement, le philosophe parle d'*officium* à propos de la capacité des *decreta* de fournir une *formula humani officii* (§ 51). La notion d'*officium* semble implicite au § 37, où Sénèque donne des illustrations de *praecepta* ayant les formes grammaticales : « Hoc facere debes erga aliquem » et « Id faciendum est pro aliquo », qui ressemblent les syntagmes apparaissant dans *Ep.* 94 au même sens d'*officium*. D'ailleurs, les occurrences d'*officium* aux §§ 47 et 51 permettent de reconnaître dans les *quaestiones quomodo dii colendi sint, quomodo hominibus et rebus utendum sit* (*ibid.*, § 54) des réflexions portant sur les *officia*, conçus comme *quod faciendum*. Il faut comprendre comme synonymes d'*officium* aussi les *praestanda* par lesquels Sénèque résume les actions que les *praecepta* répondant à la question *quomodo hominibus utendum sit* stimulent à accomplir (§ 51).

Dans le reste de la lettre, les activités qui concernent Sénèque sont plutôt les actions vertueuses : il commence sa défense des limites pédagogiques des *praecepta* en soutenant qu'ils ne *perducunt* pas toujours aux *rectae actiones* (§ 4), parce que si on n'a pas été éduqué par *decreta* on ne sait pas dans quelles circonstances son action *oporteat* (§ 5). La proximité conceptuelle que Sénèque pose entre les *rectae actiones* et ce qui *oportet* justifie l'interprétation de Bellincioni⁹⁶³, qui propose de comprendre ce dernier comme signifiant une action vertueuse. D'après cette hypothèse, aussi l'expression *quod*

⁹⁶³ Bellincioni 1979, 171.

oportet, que nous lisons aux §§ 39-40 en référence à l'incapacité des *praecepta* de conduire un être humain à accomplir *quod oportet*, est synonyme de *recta actio*, ou plus simplement de *rectum* (§§ 39, 43). Dans ces passages, *recta actio* et *rectum* sont directement reliés à la vertu, en tant qu'actions accomplies droitement ou découlant d'un jugement pratique honnête. *Honesta actio* apparaît au § 6 dans un contexte proche de celui du § 5, d'où l'affinité conceptuelle entre *honesta* et *recta actio*.

Par ce panorama lexical, nous comprenons que, au moins dans *Ep.* 94-95, Sénèque conçoit les *officia* comme les actions que les *praecepta* stimulent à accomplir et, donc, qu'ils règlent (*dispono*) ou éclaircissent (*demonstro*). Cependant, en nous appuyant sur des études des stratégies rhétoriques, et notamment didactiques, mises en place par le philosophe tout au long des *Lettres à Lucilius*, telles que les contributions de Griffin et de Dross⁹⁶⁴, nous pouvons reconnaître que le binôme *admonitiones / decreta* joue un rôle significatif dans la méthode que Sénèque emploie pour instruire son correspondant. Ainsi, même si la notion d'*officium* n'y est presque jamais thématifiée, dans l'ensemble des *Lettres* cette notion semble posséder la même signification que dans *Ep.* 94-95⁹⁶⁵. En raison des formulations des *praecepta* que nous lisons dans ces textes, il s'ensuit que les *officia* sont *quod in vita agendum est*, toute *res agenda*, ou *quod quaeque res exigit*, c'est-à-dire ce qu'il faut qu'un être humain accomplisse selon la circonstance où il se trouve, ou encore *quod aliquis facere debet*, *quod faciendum* ou *praestandum est*, notamment dans des situations sociales. D'ailleurs, étant donné la fonction des *praecepta*, nous pouvons identifier également les *officia* avec *quod aliquis tamquam aliqua persona facere debet*, syntagme qui dénote toute action que l'on doit accomplir en vertu de son rôle social. Plus simplement, de *Ep.* 94-95 les *officia* émergent comme les actions 'convenables' pour un être humain au sens où il faut qu'il les exécute en raison de sa *persona*, en tant que rôle social, condition physique ou lien qu'il a avec quelqu'un ; plus précisément ces actions sont caractérisées du point de vue *matériel* comme une forme d'usage', une façon de se comporter envers quelqu'un à son profit ou envers quelque chose en manière adéquate à sa valeur. Néanmoins, les *officia* en question dans ces lettres ont aussi un lien étroit, bien qu'indirect, avec les actions vertueuses : celles-ci sont décrites par le philosophe comme les activités auxquelles les *praecepta* essaient de conduire l'être humain, sans y réussir si elles ne sont pas couplées avec des *decreta* qui spécifient la disposition avec laquelle ces activités doivent être accomplies. Nous en inférons que les actions vertueuses sont conçues par Sénèque ici comme des *officia* parachevés, vu que le philosophe peut les décrire en référence à cette notion, notamment en affirmant que les *decreta*, en tant que

⁹⁶⁴ Cf. Griffin 2007, 90-95 ; Dross 2020.

⁹⁶⁵ Nous renvoyons à une autre étude la tâche de prouver en détail cette conjecture tout à fait plausible.

formula officii, guident les êtres humains à « remplir tous les nombres » des *officia*, parmi lesquels Sénèque inclut la disposition vertueuse⁹⁶⁶.

2.1.1.4.2 La question de l'*inventio officii* : *regulae, exempla, personae*

Par ce que nous venons de dire nous voyons que Sénèque récupère de manière personnelle l'image théâtrale employée en référence aux *officia* déjà chez Cicéron, d'après Panétius : bien que de façon assez moins développée que Panétius dans son *Περὶ τοῦ καθήκοντος*, Sénèque, dans *Ep.* 94 et ailleurs, utilise également le mot *persona* pour désigner une notion qui entre en jeu dans sa réflexion sur l'*officium*⁹⁶⁷ avec fonction heuristique. Sans nous attarder ici sur la question plus générale de la « theatricality » du style de Sénèque dans ses écrits en prose⁹⁶⁸, nous pouvons nous limiter à remarquer que *persona* apparaît deux fois dans *Ep.* 94.1, 35 où, comme Bellincioni l'a soigneusement conclu dans sa contribution à ce sujet, il désigne clairement « l'uomo considerato nella 'veste' o 'condizione' o 'categoria', sociale o familiare che sia, a cui appartiene »⁹⁶⁹ ; plus précisément, Sénèque semble dire que les prescriptions présentent les convenables comme des activités adéquates pour certains rôles sociaux. Malgré cela, le fait que le philosophe ne thématise pas la notion de *persona* fait comprendre que, au moins dans ces lettres, la *persona* ne constitue pas un critère heuristique autonome. Nous parvenons à cette conclusion en observant les méthodes d'*inventio officii* que Sénèque expose dans *Ep.* 94-95.

Nous pourrions relier ces pensées d'un usage non thématique de *persona* par Sénèque à plusieurs considérations : nous constatons, à l'instar de plusieurs commentateurs, que dans son œuvre philosophique *persona* est employée, avec désinvolture, de plusieurs façons et est même rattaché aux choses, en plus des êtres humains⁹⁷⁰. Nous remarquons également que Sénèque paraît beaucoup plus intéressé au rapprochement de l'être humain à l'acteur, afin de le pousser à avoir une certaine conduite dans des circonstances spécifiques (cf. par exemple *De ira* II 17.1) ou en général dans la vie (cf. par exemple *Ep.* 76.31, 77.20, *Ben.* II 17.2, *Polyb.* 6.1, *Tranq.* 14.2) ; cette dernière exhortation est basée sur l'idée, beaucoup plus structurée par Épictète comme nous le verrons⁹⁷¹, que chaque individu se trouve à vivre dans certaines conditions qu'il n'a pas choisi et que, néanmoins, il doit accepter s'il

⁹⁶⁶ Ce rapport entre *praecepta* et *officia*, d'un côté, et entre *decreta* et actions vertueuses, de l'autre, a été mis en évidence de façon efficace par Maso 2011, 8.

⁹⁶⁷ Pour des études compréhensives de l'usage de *persona* par Sénèque cf. Bellincioni 1981, 43-44, 50, 66-73 ; Bourbon 2016, 405-414 ; Marchese 2019, 73-78.

⁹⁶⁸ Pour une réflexion générale sur l'usage de stratégies argumentatives empruntées au théâtre par Sénèque cf. Littlewood 2015, 161-164.

⁹⁶⁹ Bellincioni 1981, 43.

⁹⁷⁰ Cf. les sens de *persona* chez Sénèque analysés dans les études mentionnées *supra* p. 226 n. 967.

⁹⁷¹ Voir *infra* seconde partie, chapitre 3 §§ 3.2.2-3.

veut vivre vertueusement, comme un acteur doit penser à bien jouer le personnage que le dramaturge lui a assigné, parce que c'est par là qu'il réalise son art.

De l'autre côté, la faiblesse fonctionnelle de la notion de *persona* dans *Ep.* 94-95 est prouvée par la critique de Sénèque contre l'autonomie des *praecepta* comme outil de l'éducation philosophique et, par conséquent, à sa proposition de deux méthodes d'*inventio officii* alternatives⁹⁷². Une de ces stratégies heuristiques est, d'ailleurs, le recours aux *decreta* comme *regulae* ou *formula officii*⁹⁷³.

L'autre stratégie, que Sénèque ne thématise pas explicitement mais qui a sans doute cette fonction dans les deux lettres, ainsi que dans plusieurs autres lieux de son *corpus*⁹⁷⁴, passe par l'emploi d'*exempla*. Celui-ci est un sujet largement fréquenté dans la littérature critique sur Sénèque⁹⁷⁵. Les savants commencent souvent leurs réflexions à ce propos en remarquant l'importance culturelle que les Romains donnaient aux *exempla* en tant qu'outils pédagogiques ; cela rend l'opération de Sénèque une tentative de traduire un dispositif traditionnel en un instrument heuristique proprement philosophique⁹⁷⁶. Par ailleurs, les stoïciens aussi semblent avoir attaché un certain poids explicatif aux cas particuliers, en tant que moyens pour clarifier une idée abstraite⁹⁷⁷, ce qui inscrit hypothétiquement le recours de Sénèque aux *exempla* aussi dans une tradition d'école. Ce recours, surtout celui aux *exempla* historiques, en raison de leur concrétude⁹⁷⁸, dans ce contexte des *Lettres à Lucilius* sert clairement à donner au lecteur des modèles de conduite qu'il lui convient soit d'imiter (les *boni viri* de 94.40, l'*advocatus bonae mentis* de 94.68-74, le *temperans* générique de 95.66 et les hommes vertueux de 95.69-73), soit de ne pas imiter (les personnages historiques de 94.61-67). De plus, la représentation de ces *exempla* peut se faire soit par l'intimité en présentiel (*conversatio, sto ad latum*) avec ces personnes (94.40, 61-74), soit par l'écoute ou la lecture d'une description (*descriptio*) ou, métaphoriquement, d'un portrait figuratif (*exemplar, iconismus*) de leur conduite (95.66, 69-73). D'après ce que dit Sénèque, ces modèles visent à présenter une conduite, ou même

⁹⁷² L'association génétique des deux méthodes sous le signe des *decreta* rend plausible qu'au moins l'un des deux était partagé par Ariston, qui justement, d'après Sénèque, aurait affirmé la possibilité d'éduquer en recourant aux seuls *decreta*. Comme nous l'avons déjà remarqué brièvement, Ariston, notamment selon les témoignages de Cic., *Fin.* IV 16.43 et Sext. Emp., *Math.* XI.64-67, fondait sa méthode d'εὔρεσις τοῦ καθήκοντος sur le comportement du sage, pris comme modèle pratique probablement à imiter ou à écouter pour connaître les règles de la conduite droite. Nous verrons maintenant que ces deux méthodes heuristiques sont prises en compte par Sénèque dans *Ep.* 95.

⁹⁷³ Nous lisons un recours implicite aux *decreta* comme *formula officii*, justement pour saisir la disposition avec laquelle il faut agir, dans *Ep.* 121.3 : « Quomodo enim scies qui habendi sint nisi quid homini sit optimum inveneris, nisi naturam eius inspexeris ? Tunc demum intelleges quid faciendum tibi, quid vitandum sit, cum didiceris quid naturae tuae debeas ». Nous reviendrons sur ce genre d'outil heuristique, s'appuyant sur la doctrine de l'οἰκείωσις, en étudiant les *excerpta* stobéens de Hiéroclès.

⁹⁷⁴ Cela a été justement remarqué par Nocchi 2008, 114.

⁹⁷⁵ Cf. notamment, en plus des études citées dans les notes qui entourent celle-ci, Milovanović 2015. Deux études portant sur des *exempla* spécifiques parmi les plus importants pour Sénèque sont Griffin 1968 ; Isnardi Parente 2000.

⁹⁷⁶ Cf. Mayer 2008, 301, 311-314 ; Nocchi 2008, 110-112 ; Dressler 2012, 171-174.

⁹⁷⁷ Cf. par exemple Clem. Al., *Strom.* II.20 125.1 = *SVF* I.241 pour Zénon, Epict., *Diss.* II 12.7-9 pour Épictète. À ce dernier propos cf. Flamigni c. p.a

⁹⁷⁸ Cf. Nocchi 2008, 113-114.

un style de vie et, pareillement aux prescriptions, à stimuler à mettre en place un certain comportement⁹⁷⁹. Plus en détail, évidemment Sénèque incite Lucilius à se ‘mettre en contact’, de quelque façon, avec les *exempla* positifs et en même temps à se détourner des *exempla* négatifs⁹⁸⁰. Ce lien entre *exempla* et *praecepta* est valorisé dans *Ep.* 94 (cf. notamment §§ 40, 42), ainsi qu’ailleurs (cf. *Ep.* 6.5-6, *Marc.* 2)⁹⁸¹ ; en revanche, dans *Ep.* 95, le philosophe rattache les *exempla* plutôt des *decreta*, au moment où il se concentre sur la description des *exempla* comme moyen de réalisation de l’*ethologia* : celle-ci est une branche de la partie de la philosophie consacrée aux *decreta* dont le but est la description des vertus à travers l’esquisse de la conduite d’un être humain vertueux.

Ainsi, la méthode d’*inventio officii* que Sénèque fonde implicitement sur le dispositif de l’*exemplum*, comme celle basée sur les *decreta qua formula officii*, est placée, en large partie, dans un cadre conceptuel alternatif à celui auquel appartient la *persona*. De plus, ces deux stratégies heuristiques, qui ramènent les critères de découverte de plusieurs *officia* à un seul principe, s’insèrent bien dans le cadre de la comparaison entre l’être humain et l’acteur, privilégiée par Sénèque par rapport à celle entre être humain et personnage dramatique : la profession de l’acteur, comme Cic., *Fin.* III 7.24 nous l’a appris, exige justement le respect de l’ensemble des règles d’un seul art.

2.1.2 L’*officium* dans le *De beneficiis*, ouvrage parénétiq

La fonction heuristique de l’analogie théâtrale, par rapport aux *officia*, est traitée de façon quelque peu différente dans un texte éminemment prescriptif tel que le *De beneficiis* : comme Bellincioni l’observe⁹⁸², l’usage de *persona* dans *Ep.* 94 est cohérent avec celui que nous trouvons tout au long de ce traité. Mais ici ce terme, étroitement attaché à l’*officium* plusieurs fois, joue un rôle essentiel dans la détermination de l’activité convenable. Il est donc utile de s’attarder un peu sur cet ouvrage, afin de comprendre l’usage sénéquéen de la *persona* comme paramètre heuristique. Cette analyse du *De beneficiis* nous permettra également de vérifier que, dans le même cadre conceptuel, la notion sénéquéenne d’*officium* demeure la même.

Pour ce but, il est préalablement indispensable de déterminer la nature du *De beneficiis* et la signification de la notion qui en constitue le cœur : au sujet du premier point, nous reconnaissons dans

⁹⁷⁹ Celle-ci est seulement une des nombreuses fonctions que les *exempla* ont dans l’œuvre de Sénèque. Pour une étude de ces fonctions cf. Nocchi 2008, 113-114 ; Wagoner 2011, 91-106 ; Patt 2014.

⁹⁸⁰ Sur l’erreur cognitive qui fait que l’on se trompe en jugeant comme des modèles positifs des personnages qui ne le sont pas cf. Roller 2018, 266-274, qui explique cette erreur en termes de ‘misjudgment’ et il le définit ainsi : « Conventional exemplary judging routinely miscategorizes actors’ performances, mistaking vices for virtues ».

⁹⁸¹ À ce propos, et notamment sur l’usage des *exempla* dans la *Consolatio ad Marciam*, cf. Mayer 2008, 304 ; Wagoner 2011, 92-95 ; Dressler 2012, 163-166.

⁹⁸² Bellincioni 1981, 79-82. Cf. aussi Griffin 2013, 140, qui implique cette même idée au moment où elle évoque *Ep.* 94-95 pour mieux comprendre un enjeu du *De beneficiis* et explique l’occurrence de *persona* dans *Ep.* 94.1 dans ces termes : « [...] The *personae* meant are social roles [...] ».

le *De beneficiis* un ouvrage prescriptif et, au sujet du second, nous comprenons le *beneficium* comme une notion subsumée par les stoïciens sous la classe des *καθήκοντα*. La notion d'*officium* qui émerge de cette analyse est cohérente avec celle que nous venons de dégager de *Ep.* 94-95.

Pour saisir la nature du *De beneficiis*, il suffit de lire ce que l'auteur lui-même écrit au sujet des buts de chaque livre qui compose l'ouvrage et de faire un résumé de son contenu⁹⁸³ : *Ben.* I s'ouvre sur une description de l'ingratitude (*ingratus animus*, § 1.2)⁹⁸⁴, présentée comme le plus fréquent des *vitia* (*ibid.*), à partir de laquelle Sénèque invite soi-même et Aebutius Liberalis, le destinataire du traité, à ne pas se laisser persuader par cette triste situation de ne pas pratiquer la bienfaisance (§ 1.13). Puis, après deux digressions polémiques (§§ 2-3), Sénèque établit comme thème du livre l'exposition d'une *lex vitae* concernant les *beneficia* (§ 4.2), parce qu'à son avis « [...] il faut enseigner à donner, recevoir et retourner avec générosité [...] » (§ 4.3)⁹⁸⁵. Il commence à réaliser ce propos en définissant le *beneficium* (§§ 5-9), puis en répétant qu'il ne faut pas octroyer des bienfaits strictement en fonction de la gratitude que l'on espère recevoir (§ 10) et en s'engageant sur le dossier « quels bienfaits sont à donner et de quelle façon » (§ 11.1)⁹⁸⁶, sujet dont la première partie est déployée dans les chapitres suivants, en référence aux bienfaits à accomplir (§ 11), aux choses à donner (§ 12), aux personnes qu'il faut bénéficier (§ 14) et, plus en général, à l'exigence de pratiquer la bienfaisance d'après un critère déterminé (*iudicium*, § 15).

La seconde partie dudit dossier, qui concerne l'attitude avec laquelle il faut donner un bienfait, fait l'objet de la première moitié de *Ben.* II (§§ 1-17), tandis que la seconde porte sur l'accueil des bienfaits, plus en détail sur le choix de la personne de laquelle il faut accepter de recevoir des bienfaits (§§ 18-21) et sur l'attitude avec laquelle il faut les accueillir (§§ 22-35).

Ben. III s'ouvre sur une analyse des formes, des causes et de la pénibilité légale de l'ingratitude (§§ 1-10)⁹⁸⁷. Ensuite, le livre procède par un examen largement casuistique de la question du retour des *beneficia*, qui au fond ne se distingue pas de la question de l'accueil des *beneficia* dans la perspective de Sénèque, car à son avis ce qui compte dans le retour, tout comme dans l'accueil, est de se montrer reconnaissants par son attitude plutôt que par le don d'un objet matériel (cf. notamment II.31)⁹⁸⁸. Le philosophe considère le sujet du retour par rapport à la question s'il serait bien de le régler par des dispositions législatives (§§ 12-17), et puis par rapport à la façon dont la bienfaisance et la reconnaissance peuvent s'exprimer dans des cas qui *prima facie* posent des problèmes, en raison

⁹⁸³ Pour ce résumé, nous nous inspirons de celui fourni par Griffin 2007, 95-98 ; 2013, 111-124.

⁹⁸⁴ Au sujet de ce vice, de sa phénoménologie et de ses causes cf. Marchese 2009, 245-259 ; Raccanelli 2009, 315-321. Une version quelque peu remaniée de la même contribution est apparue dans Raccanelli 2010, 15-68.

⁹⁸⁵ [...] *Docendi sunt <libenter dare>, libenter accipere, libenter reddere* [...].

⁹⁸⁶ *Quae beneficia danda sit et quemadmodum.*

⁹⁸⁷ La pénibilité légale de l'ingratitude est niée par Sénèque dans le cadre de la distinction entre crédit (*creditum*) et *beneficium* (cf. notamment *Ben.* II 34.1, IV 3.3), au sujet de laquelle cf. Li Causi 2009 ; Raccanelli 2010, 141-142.

⁹⁸⁸ À ce propos cf. Li Causi 2012, 41-44 ; Griffin 2013, 118.

du rapport entre *dans* et *accipiens*, comme les rapports entre parents et fils (§§ 11-12, 29-38), maître et esclave (§§ 18-28).

Les livres suivants font face à des topiques supplémentaires aux trois posées à I 4.3 et épuisées dans le troisième livre : *Ben.* IV porte sur ce que Sénèque regarde comme le thème le plus nécessaire et donc celui à discuter avec le soin maximal, « si donner un bienfait et retourner sa gratitude en échange soient des choses à rechercher par elles-mêmes » (§ 1.1)⁹⁸⁹. Cela, comme Sénèque l'explique au § 1.3 (et puis au § 12) signifie le doute sur l'identification des actes de *beneficium dare*, *accipere* et *reddere* à des actions vertueuses. L'évocation de la polémique contre les épicuriens au sujet du rapport entre plaisir et vertu (§§ 2-3) pousse Sénèque à thématiser la bienfaisance des dieux envers les êtres humains (§§ 4-8), niée par les épicuriens (§ 4.1)⁹⁹⁰, comme un modèle à imiter, dans le choix des bénéficiaires, des *beneficia* (§§ 9-10), et dans l'attitude à adopter en donnant (§§ 11-15) et en accueillant des *beneficia* (§§ 16-17). Sénèque justifie l'urgence d'avoir un *gratus animus* en référence à la nuisibilité sociale de l'ingratitude (§ 18), et, après avoir achevé sa critique de la position d'Épicure à l'égard des dieux (§ 19), il se concentre sur le moment de la reconnaissance, essentiellement caractérisée par l'attitude de l'agent (§§ 20-24). Puis, à nouveau en référence au modèle des dieux (§§ 25, 31-32), il revient sur l'importance de ne pas baser sa disposition à la bienfaisance sur l'espoir d'en retirer des faveurs ou même de la gratitude (§§ 25-34). Les dernières sections du livre concernent deux questions spécifiques, qui regardent le respect des promesses d'un *beneficium* (§§ 35-39) et la nécessité de retourner chaque *beneficium* reçu (§ 40). Bref, nous voyons, avec Griffin⁹⁹¹, que *Ben.* IV pour la plupart contient des doctrines visant à fonder des prescriptions relatives aux bienfaits.

L'exercice dialectique de réponse à des questions problématiques que nous lisons à la fin de *Ben.* IV est développé davantage dans les trois livres suivants. Le sujet de ceux livres est décrit par Sénèque comme accessoire par rapport à celui des livres précédents, mais utile, ces problèmes pouvant se présenter dans la vie (V 1.1) : est-il honteux de recevoir en retour des bienfaits majeurs que ceux que nous avons donnés (V.2-6) ? Est-il possible de bénéficier soi-même (§§ 7-11) ? Que faire des paradoxes selon lesquels personne n'est ingrate (§§ 12-14) ou n'est reconnaissante (§§ 15-17)⁹⁹² ? Par la prise en compte de ces questions et de nombreuses d'autres⁹⁹³, relevant de l'éthique pratique⁹⁹⁴, Sénèque semble bien vouloir montrer que son discours théorique concernant les *beneficia* peut s'appliquer dans de nombreux domaines de la vie quotidienne d'un citoyen romain.

⁹⁸⁹ *An beneficium dare et in vicem gratiam referre per se res expetendae sint.*

⁹⁹⁰ À ce sujet cf. les témoignages recueillis dans *LS* 13 ; cf. les commentaires sur cette doctrine, du point de vue du τετραφάρμακος et donc de l'éthique, par Warren 2009 (cf. notamment p. 238-242), et, du point de vue cosmologique et donc physique, par Erler 2020, 84-88.

⁹⁹¹ Cf. Griffin 2013, 119-120.

⁹⁹² Sur la fonction argumentative et pédagogique des paradoxes dans le *De beneficiis* cf. Raccanelli 2010, 86-93.

⁹⁹³ Pour un commentaire détaillé de ces questions cf. Griffin 2013, 259 ss.

⁹⁹⁴ Cf. Griffin 2013, 123.

Ce résumé schématique du plan du *De beneficiis* soutient la thèse argumentée de façon convaincante par Griffin⁹⁹⁵ et soutenue aussi par d'autres interprètes⁹⁹⁶ : le *De beneficiis*, surtout dans ses quatre premières livres, est essentiellement un ouvrage prescriptif, où les prescriptions (*grosso modo Ben. I-III*) trouvent leur justification dans la référence à des principes (*Ben. IV*). L'usage limité et uniquement pratique de ces dogmes, dans ce contexte, ainsi que l'achèvement casuistique de l'ouvrage (*Ben. V-VII*), confirme cette configuration de l'ouvrage⁹⁹⁷. Pour cette raison, nous nous attendons bien la pertinence de la notion d'*officium* dans cet ouvrage.

Quant à la notion centrale du *De beneficiis*, Sénèque paraît la concevoir, de façon cohérente avec la tradition stoïcienne, comme une espèce d'*officium* : le *beneficium* qui concerne Sénèque est une action socialement approuvée, découlant d'une vertu et accomplie au profit de quelqu'un avec lequel l'agent est relié par un rapport qui ne demande pas l'accomplissement d'une telle action.

Dans le premier livre, Sénèque définit le *beneficium* comme « une activité bienveillante qui donne de la joie et la prend en la donnant, spontanément inclinée et prête à ce qu'elle accomplit » (I 6.1)⁹⁹⁸. C'est pourquoi, il souligne tout au long du traité que l'essence d'un bienfait est l'*animus*, la *mens* ou la *voluntas* du donneur, le *dans* (cf. I 5.2-3, 6.1, II 34.1, V 9.2-3), plutôt que le côté matériel de son activité, c'est-à-dire le service qu'il rend ou l'objet qu'il donne (cf. I 5.2-3,6). À l'avis de Sénèque ce côté, qui répond à la signification courante de *beneficium* en Latin (II 34.5)⁹⁹⁹, s'arroge injustement (*usurpo*) le nom de *beneficium* (§ 5.5), car il n'est que la *materia beneficii* (I 5.2) et le *beneficii vestigium et nota* (§ 5.6), c'est-à-dire la manifestation visible de la *voluntas* propre du bienfaiteur¹⁰⁰⁰ et ce dont il se sert pour réaliser son intention bienfaisante. La même considération transparaît dans la distinction entre le *beneficium volgare et plebeium*, dont même les *inperiti* sont capables, et le *beneficium absolutum et verum*, que seulement le *sapiens* accomplit (VII 17.1) : les adjectifs suggèrent que Sénèque n'approuve entièrement que cette seconde acception du mot¹⁰⁰¹. Quant à la

⁹⁹⁵ Cf. Griffin 2007, 95-113 ; 2013, 125-148.

⁹⁹⁶ Cf. Li Causi 2009, 227-228 ; Raccanelli 2009, 314 ; Marino 2012, 132. Au contraire, Mazzoli 2007, 590-593, tout en reconnaissant dans *Ben.* « il laboratorio concettuale in cui Seneca applica su vasta scala quanto di lì a poco andrà teorizzando nelle due lettere gemelle 94 e 95 » (p. 590), repère la partie plus doctrinale de l'ouvrage, correspondant aux *decreta*, dans les premiers chapitres de *Ben. I*, alors que dans la suite de l'ouvrage, notamment à partir de *Ben. V*, Sénèque embrasserait les *praecepta*. La reconstruction de Griffin nous semble plus convaincante et organique que celle-ci.

⁹⁹⁷ À juste titre Griffin 2007, 110-113 relie ce changement méthodologique dans le développement du *De beneficiis* au progrès du destinataire, qui au début serait jugé par Sénèque capable de s'approprier seulement les prescriptions, alors que, par la suite, selon le stoïcien, il deviendrait capable de comprendre les doctrines qui justifient ces prescriptions et de réfléchir dialectiquement sur des questions casuistiques.

⁹⁹⁸ *Benevola actio tribuens gaudium capiensque tribuendo in id, quod facit, prona et sponte sua parata.*

⁹⁹⁹ À ce propos cf. Griffin 2013, 108. Plus en général, sur le phénomène culturel de l'évergétisme et du patronage dans la culture romaine cf. De Caro 2009, 121-122.

¹⁰⁰⁰ À ce propos De Caro 2009, 126-128 parle de la nature « sémiotique » du bienfait. Sur cette même distinction entre bienfait et matière du bienfait cf. Raccanelli 2009, 334-335.

¹⁰⁰¹ En revanche, Griffin 2013, 130 n. 20 pense que Sénèque, dans sa conceptualisation du *beneficium*, « switches from the level of 'correctly performed functions' (*katorthōmata*) to that of 'proper functions' (*kathēkonta*) » : tout en définissant

voluntas attachée aux *beneficia*, son emploi clairement synonymique avec *animus* et *mens* suggère qu'ici elle désigne une condition globale de l'âme¹⁰⁰². Plus spécifiquement, par ce lexique, Sénèque indique une *voluntas amica* (I 5.5), à savoir, comme nous le devinons à travers la définition de *beneficium*, une disposition à faire le profit de celui qui le reçoit, l'*accipiens*, plutôt que celui du *dans* (IV 13.3, 29.3)¹⁰⁰³. Cette qualité, qui rend la disposition du *dans* une disposition vertueuse et eupathique, mène à comprendre le volet axiologique de la distinction entre les différentes acceptions du mot *beneficium*. En effet, Sénèque caractérise le *beneficium qua* chose donnée ou service rendu (*quod fit aut datur*) comme une chose qui n'est ni bonne ni mauvaise (I 6.2), à savoir indifférente, alors que le *beneficium qua* action est classifié parmi les biens (I 6.2), ou mieux parmi les *honesta*, c'est-à-dire parmi les choses qui participent des vertus (IV 1.3), dans la mesure où il est un *recte factum* (I 5.3)¹⁰⁰⁴.

Cette conceptualisation du *beneficium*¹⁰⁰⁵ implique un triple lien conceptuel avec la notion d'*officium*, que tout à fait Sénèque thématise marginalement dans le *De beneficiis*.

Il est possible que cette situation de l'*officium* dans le *De beneficiis* répond en partie aux projets éditoriaux de l'auteur : plusieurs chercheurs supposent que Sénèque rédigea un *De officiis*, maintenant perdu mais dont l'existence est attestée par le grammairien Diomède (fr. 57 Vottero) ; notre témoignage principal sur cette œuvre pourrait être la *Formula vitae honestae* de Saint Martin de Braga¹⁰⁰⁶, basée sur le *De officiis* de Sénèque dans une forme vraisemblablement abrégée, vu la brièveté du *libellus* (§ 1)¹⁰⁰⁷. Cette hypothèse, complexe mais convaincante, peut s'appuyer sur les observations suivantes : i) le *De ira* de Martin s'inspire clairement de l'ouvrage homonyme de Sénèque¹⁰⁰⁸, ii) la *Formula* se structure autour des quatre vertus cardinales, comme le Περὶ τοῦ καθήκοντος de Panétius d'après le témoignage de Cicéron, et iii) la *Formula* « mobilise des particularités grammaticales et lexicales qui se retrouvent chez Sénèque »¹⁰⁰⁹. Par conséquent, il n'est

le *beneficium* comme un *recte factum*, par la suite la concentration du philosophe sur les paramètres concrets de la délibération (et sur les questions de casuistique, nous pourrions ajouter) impliquerait sa référence aux καθήκοντα qui ne sont pas accomplis avec une disposition vertueuse. Nous croyons que cette interprétation de la notion de *beneficium* déployée tout au long du *De beneficiis* soit déconseillée parce que nous lisons à VII 17.1 et en plus ne soit pas nécessaire, Sénèque disposant d'une notion stoïcienne de *κατόρθωμα* comprenant une référence à la dimension matérielle de l'action.

¹⁰⁰² Cf. les interprétations de Voelke 1973, 167-168 n. 5 ; Bourbon 2016, 281.

¹⁰⁰³ D'où l'impossibilité d'accomplir des bienfaits envers soi-même (cf. *Ben.* V.7-11).

¹⁰⁰⁴ À ce propos cf. Veillard c. p., 304.

¹⁰⁰⁵ Il est opportun de remarquer, au moins dans une note de bas de page, que par cette conceptualisation du *beneficium* Sénèque ne semble pas accomplir une démarche théorique nouvelle par rapport à la tradition stoïcienne précédente : à ce sujet cf. Chaumartin 1985, 107 ; Griffin 2013, 22-25 ; Veillard c. p., 117-139, 307.

¹⁰⁰⁶ Sur le contenu et le contexte historique de cet écrit cf. Torre 2009, 205-222.

¹⁰⁰⁷ À ce sujet cf. Bickel 1905, un des premiers à défendre l'hypothèse que la *Formula* de Martin soit basée sur le *De officiis* de Sénèque ; Pohlenz 1959 (tr. it. 1967), Bd. I, 497-500, Bd. II, 171-172, 401-402, qui parvient à soutenir que Martin a résumé le *De officiis* de Sénèque ; Griffin 2013, 21 (cf. notamment n. 32, où la chercheuse donne un bref aperçu du débat autour de la source de ce petit ouvrage), 166, assez prudente sur cette question ; Veillard c. p., 32-37, beaucoup plus critique dans son approche à la question du rapport entre la *Formula* et le *De officiis*.

¹⁰⁰⁸ Au sujet du rapport complexe entre les deux ouvrages de Martin et Sénèque cf. les études de Torre 2003 ; Torre 2005.

¹⁰⁰⁹ Cf. Veillard c. p., 34 ; cette idée est une synthèse des observations de Bickel 1905, 528-530.

pas illogique de supposer que la source principale de la *Formula* soit un écrit de Sénèque articulé selon les quatre vertus primaires stoïciennes, tel que le Περὶ τοῦ καθήκοντος de Panétius. En acceptant cette hypothèse et en remarquant l'absence de thématization de la *beneficentia* dans la *Formula* de Martin, nous pourrions supposer que cela indique une complémentarité entre le *De beneficiis* et le *De officiis* de Sénèque. Cependant, si le rapport entre le *De ira* de Sénèque et celui de Martin consiste dans une réélaboration conceptuelle, comme Chiara Torre l'a diffusément démontré¹⁰¹⁰, nous pouvons avancer la même hypothèse au sujet du rapport entre la *Formula* de Martin et le *De officiis* de Sénèque, comme le fait Veillard¹⁰¹¹. Il s'ensuit que nous ne pouvons pas inférer de la *Formula* la conceptualisation sénéquanne de l'*officium*, terme qui, de toute façon, n'est mentionné que dans la dédicace du livre de Martin¹⁰¹² et qui en émerge comme la réalisation pratique des vertus. Néanmoins, même en ne nous engageant pas sur cette conjecture, nous pouvons garder l'idée qu'une raison pour laquelle dans le *De beneficiis* la relation conceptuelle entre *beneficia* et *officia* n'est jamais vraiment thématisée soit le fait qu'elle avait une place dans le *De officiis* de Sénèque, qui représentait un pendant au *De beneficiis*. Cette idée rend vraisemblable que la notion d'*officium* que nous dégagons du *De beneficiis* soit la même notion que nous aurions lue, en une version beaucoup plus détaillée, dans le *De officiis* de Sénèque.

En venant à cette relation conceptuelle, en raison de ce que nous venons de dire au sujet du *beneficium*, il ne nous étonne pas que le philosophe, pendant sa présentation du *beneficium qua honestum*, écrit que « [...] il est un convenable de l'homme, entre autres, de donner des bienfaits » (IV 12.5)¹⁰¹³, tout comme chaque entité qui est au monde, et le monde lui-même, possèdent des fonctions propres en vertu de leur nature. À ce propos, dans le livre suivant, au moment de résoudre la question s'il faut que toute personne qui profite d'un bienfait doive se considérer obligée à retourner le bienfait (V.18-19), Sénèque précise que cela n'est pas le cas, parce que le bienfaiteur oblige seulement la personne à laquelle il veut donner un bienfait : à nouveau, c'est la *voluntas*, ou mieux la *bona voluntas* du bienfaiteur qui compte¹⁰¹⁴. De cette idée il infère que seuls les êtres humains sont capables de donner un bienfait, alors que toute entité peut donner un quelque avantage (*prodesse*, V 19.5) et même ressentir et accomplir des *officia* (I 2.5). Il s'ensuit que le *beneficium* est conçu par Sénèque comme une espèce d'*officium* humain découlant d'une disposition psychique accessible

¹⁰¹⁰ Cf. les contributions de Torre cités dans les notes précédentes.

¹⁰¹¹ Cf. Veillard c. p., 35-37.

¹⁰¹² *Singulae* [scil. *virtutes*] *igitur his officiis quae subter adnexa sunt honestum ac bene moratum virum efficiunt* (§ 1).

¹⁰¹³ [...] *Viri officium est inter alia et beneficium dare*.

¹⁰¹⁴ Cette « dichotomie du contrôle » est beaucoup plus développée chez Épictète, comme nous aurons l'occasion de voir par la suite.

seulement aux êtres humains¹⁰¹⁵. Plus précisément, le *beneficium* proprement dit est conçu par Sénèque comme une action vertueuse, c'est-à-dire un *κατόρθωμα* ou un *recte factum*.

Il n'est pas négligeable de remarquer que, dans ce cadre conceptuel, où la réalisation d'une intention bienveillante est mise hors du pouvoir du *dans*, Sénèque thématise brièvement (IV.33-34) l'idée que l'être humain vit dans l'incertitude pour ce qui concerne le résultat concret de ses impulsions. Pour cela, le sage est présenté comme modèle, dans la mesure où il planifie sa conduite en prenant en compte ses circonstances ainsi que la possibilité que son impulsion échoue. Nous reviendrons plus diffusément par la suite sur cette conscience de l'échec, appelée *exceptio* par Sénèque, en étudiant le lien théorique qu'Épictète et surtout Marc Aurèle établissent entre elle, qu'ils nomment *ὑπεξαίρεσις*, et le *καθῆκον* ; chez Sénèque, ce lien est apparemment marginal par rapport à sa réflexion sur l'*officium*. Ce que nous pouvons remarquer ici est que la notion de vraisemblance (*veri similis*) que Sénèque mobilise à ce propos suggère une référence lexicale à la définition de *καθῆκον* comme activité ayant une justification *εὐλογος*, une fois accomplie. Cette référence, cependant, charge *εὐλογος* d'un sens probabilitaire, admis par la signification courante de l'adjectif grec ainsi que par *probabilis*, par lequel Cicéron le traduit. Donc, dans la perspective prise ici par Sénèque, que peut-être il développait dans son *De officiis*, l'*officium*, en tant qu'activité, implique un élément de 'raisonnabilité' : celui qui l'accomplit et ceux qui l'observent sont essentiellement incapables de savoir avec certitude si l'élan de l'agent se réalisera tel qu'il le souhaite¹⁰¹⁶.

En revenant sur le rapport entre *beneficium* et *officium*, ils sont reliés aussi autrement dans le *De beneficiis*. Premièrement, le fait de donner un bienfait à quelqu'un lui fait développer un *officium* lié à cette condition (cf. II 11.3, 23.3, 32.1, 33.1, IV 21.3-4, V 22.1, VI 9.2, 11.3, 18.1-2, 25.3¹⁰¹⁷) : ayant reçu et accepté un bienfait, il lui convient de le retourner¹⁰¹⁸, quoique l'essence de cet *officium* soit la gratitude (II.32-33). De ce point de vue, *beneficium* et *officium* sont des notions opposées, dans la mesure où l'un est l'acte de *dare*, l'autre celui de *reddere*. Sénèque établit également une autre distinction entre *beneficia* et *officia*, placée sur un niveau logique supérieur par rapport à celui que nous venons de thématiser : d'après la façon dont Sénèque mobilise les notions de *beneficium* et d'*officium* pour examiner la possibilité pour un esclave d'accomplir un *beneficium* au profit de son maître (cf. notamment III.21), plusieurs interprètes étendent à la conceptualisation générale de ces notions par Sénèque l'idée suivante : un *beneficium* serait un acte absolu de toute relation sociale précédente entre *dans* et *accipiens*, alors qu'un *officium*, selon un usage restreint du mot, serait une

¹⁰¹⁵ Sur la classification des *beneficia* comme espèce des *officia* cf. Griffin 2013, 27-28 ; Veillard c. p., 114, 138.

¹⁰¹⁶ Cette interprétation du passage de Sénèque s'appuie sur celle de Gourinat 2014b, 37-38 ; 2016a.

¹⁰¹⁷ Sénèque exprime la même idée aussi ailleurs dans son *corpus* : cf. par exemple *Ep.* 81.9, *Tranq.* 6.7-8.

¹⁰¹⁸ La fonction explicative de cette image est notamment développée par Marino 2012.

activité dont l'accomplissement par un être humain est requis par les relations dont il est impliqué¹⁰¹⁹. Bien que Sénèque ne s'engage pas explicitement sur cette thèse, cette hypothèse paraît convaincante ; une telle distinction entre *beneficia* et *officia* est en effet explicitée à III 18.1 :

Il y a certains qui posent cette distinction, [en disant que] certaines choses sont des bienfaits, certaines d'autres des convenables et certaines d'autre encore des services : les bienfaits seraient ce qui est donné par un étranger (un étranger est ce qui aurait pu s'abstenir [*scil.* du bienfait] sans blâme) ; le convenable serait propre du fils, de la femme, de ces personnes qu'un lien pousse et ordonne de s'aider ; le service serait propre de l'esclave, qui par sa condition est placé dans une position telle qu'il ne peut mettre en ligne de compte à son supérieur rien de ce qu'il lui fournit.¹⁰²⁰

Sénèque, par la suite, réfute cette dernière idée, en soutenant qu'un esclave, quoiqu'il ait des *ministeria*, c'est-à-dire des *officia servilia*¹⁰²¹ envers son maître en raison du rapport d'esclavage qui le relie à celui-ci, peut pourtant lui donner des bienfaits et, ainsi, établir un rapport de *dans* et *accipiens* avec son maître (III.18-28). Cependant, dans la polémique de III 18.1¹⁰²², le philosophe ne rejette pas le critère de distinction entre *officia* et *beneficia* qu'il témoigne, dont au contraire il semble faire usage à III.21 pour argumenter que l'esclave, d'un point de vue, peut accomplir des *officia* et, d'un autre, peut accomplir des *beneficia* envers son maître : le paramètre de distinction entre les deux types d'activité est la relation sociale qui existe, dans le cas de l'*officium*, ou n'existe pas, dans celui du *beneficium*, entre les deux individus concernés par l'activité en question. Nous voyons aisément en quel sens la distinction précédente entre *beneficia* et *officia*, en tant que bienfait et acte de retour, se base conceptuellement sur celle-ci : le *dans* crée un lien avec l'*accipiens* qui, s'il accepte le bienfait, accepte de faire partie de cette relation sociale, d'où il acquiert un certain *officium* à accomplir envers le *dans*. Par conséquent, cet *officium* est un genre d'action entièrement différent du bienfait, du point de vue de la relation sociale qui relie les deux acteurs.

¹⁰¹⁹ Cette caractéristique du *beneficium* est une des celles qui sont les plus mises en évidence par les commentateurs : cf. De Caro 2009, 122-123 ; Li Causi 2009 ; Griffin 2013, 25-29 ; Accardi 2014 ; Gloyn 2017, 121 ; Veillard c. p., 203-205.

¹⁰²⁰ *Sunt enim, qui ita distinguunt, quaedam beneficia esse, quaedam officia, quaedam ministeria; beneficium esse, quod alienus det (alienus est, qui potuit sine reprehensione cessare); officium esse filii, uxoris, earum personarum, quas necessitudo suscitavit et ferre opem iubet; ministerium esse servi, quem condiciosus eo loco posuit, ut nihil eorum, quae praestat, imputet superiori.*

¹⁰²¹ Dans le cadre du rapport entre maître et esclave Sénèque parle indifféremment de *ministerium* (III 19.1, 21.1) et de *servile officium* (III 21.2), ce qui pousse à interpréter le *ministerium* comme une espèce d'*officium*. Sur les *officia* des esclaves cf. aussi III 28.5. À ce propos cf. Griffin 2013, 220, qui est peut-être trop prudente en écrivant que l'usage interchangeable d'*officium* et *ministerium* dans ce contexte suit à cela : le but de Sénèque serait de mettre en évidence leur différence par rapport au *beneficium*. Un rapprochement conceptuel pareil est suggéré, en passant, par Veillard c. p., 210, 316.

¹⁰²² À ce propos cf. Griffin 2013, 218 ; Veillard c. p., 304-305, 311-312.

En résumant, du *De beneficiis* nous devinons que par *beneficium* le philosophe désigne une espèce d'*officium* humain, ou mieux de *recte factum*, ayant la caractéristique suivante : elle est une activité accomplie expressément au profit d'un ou plusieurs individus auxquels l'agent n'est pas relié par un rapport social qui rend convenable pour lui l'accomplissement de cette activité.

Cette réflexion sur le *De beneficiis* nous dévoile la raison pour laquelle ici, contrairement à *Ep.* 94-95, la notion de *persona* joue un rôle essentiel dans l'*inventio officii*, ce que suggérait déjà la nature parénétiq ue de l'ouvrage. Puisque le *beneficium* et tous les genres d'*officium* pris en compte dans cet ouvrage ont essentiellement une référence sociale, il ne nous étonne pas que la *persona*, rattachée surtout au *dans* ou à l'*accipiens* d'un bienfait, soit évoquée plusieurs fois dans le *De beneficiis* (cf. notamment I 12.3, II 15.3, 17.2-3, III 18.1, 21.2, IV 28.5) pour désigner un paramètre à considérer dans la délibération correcte de l'activité à accomplir. Cependant, même dans ce cadre théorique, nous remarquons, comme nous l'avons fait à propos des occurrences de *persona* dans *Ep.* 94, que dans le *De beneficiis* non plus Sénèque n'attache à ce lexique une méthode heuristique élaborée de façon rapprochable à celles mises en place par Cicéron dans le *De officiis* ou, comme nous le verrons, à celle d'Épictète : Sénèque se limite à dire qu'il faut que l'on donne un *beneficium* en prenant en compte sa propre *persona* et celle du destinataire, et que les *officia* d'un individu sont étroitement liés à sa *persona*. Mais il ne propose aucune méthode théorique, basée sur cette notion, de laquelle son lecteur puisse inférer les *beneficia* qu'il est convenable qu'il donne à quelqu'un, ou bien ses propres *officia* envers quelqu'un. Au plus, Sénèque donne quelques conseils pratiques ici et là (cf. par exemple II 15.3, 18.3, IV III.10) ; en outre, il raconte d'innombrables exemples historiques desquels on pourrait tirer des règles génériques sur la façon adéquate de se comporter, selon son propre rôle social et selon celui d'autrui. Il fait également des affirmations formelles, telles que « quel que soit le convenable qui enveloppe deux [individus], il réclame juste autant de l'un et de l'autre [...] » (II 18.1)¹⁰²³. Tout cela, tout en demandant la prise en compte des *personae*, ne dit ni n'implique rien de spécifique au sujet de ce qu'il faut faire *in concreto*. Pareillement, il est très rare que Sénèque explicite la dérivation du mot *persona* du vocabulaire théâtral (cf. par exemple II 17.2-3), ou plus en général qu'il développe une réflexion terminologique à ce propos : comme Bellincioni le remarque¹⁰²⁴, dans le *De beneficiis*, *persona* signifie 'rôle social', tout comme dans *Ep.* 94.

Cette réflexion nous permet aussi de confirmer que la notion d'*officium* mobilisée par Sénèque dans cet ouvrage, de façon marginale par rapport à celle de *beneficium*, est cohérente avec celle que nous avons dégagée de *Ep.* 94-95, comme il était suggéré par le fait que le *De beneficiis* est construit d'après la méthode didactique thématisée dans ce couple de lettres. L'*officium* humain en question

¹⁰²³ *Quodcumque ex duobus constat officium, tantundem ab utroque exigit [...].*

¹⁰²⁴ Cf. Bellincioni 1981, 79-82.

dans ce traité est une activité positive au sein de la société qui peut être accomplie avec une disposition vertueuse, ou mieux, qui trouve sa vraie nature dans le fait d'être accomplie avec une telle disposition. En raison du caractère vraisemblablement complémentaire du *De officiis* de Sénèque par rapport à son *De beneficiis*, nous pouvons supposer que cette conceptualisation des *officia* émergeait aussi de cet ouvrage perdu, bien qu'évidemment elle y devait être traitée de façon beaucoup plus diffusée.

2.1.3 Encadrement de la notion sénéquenne d'*officium* dans la topique stoïcienne du καθήκον, selon son évolution historico-philosophique

Notre étude des réflexions de Sénèque sur l'éducation philosophique, dans *Ep.* 94-95, et de sa mise en pratique de cette méthode didactique, dans *Ben.*, nous a appris que Sénèque se rattache largement à la conceptualisation du καθήκον telle que nous l'avons reconstruit en lisant Cic., *Fin.* III 17.58-18.61, Ar. *Did.*, § 8.85,12-8a.86,16 et D. L., VII.107-110. Ce rattachement est confirmé par le fait que, quoiqu'il écrive que les *officia* tout court constituent les vertus (94.33), il précise aussi que les *praecepta* ne suffisent pas à conduire à la sagesse, parce que celle-ci demande l'accomplissement d'actions accomplies vertueusement (95.40). Cela implique le maintien de la distinction entre καθήκον et κατόρθωμα, en tant que types d'actions qui satisfont la définition de καθήκον de façon différente, les uns par un aspect non spécifié, les autres par la disposition vertueuse de l'agent. Sénèque fait clairement jaillir cette différence dans 95.47, où il dénomme *officia* les activités concrètes que les êtres humains accomplissent pour démontrer leur *pietas* religieuse, et il oppose à ceux-ci les activités qu'il garde comme vraiment pieuses en tant que relevant de l'état cognitif et de l'assentiment droit de l'agent. C'est justement à la suite de cette distinction que nous comprenons pourquoi Sénèque peut, en même temps, regarder les *decreta* comme nécessaires pour rendre vertueux quelqu'un et soutenir que les vertus sont constituées des *officia*, réglés par les *praecepta* : pour devenir vertueux, il ne suffit pas d'avoir telle ou telle interaction avec son environnement. En effet, ce qui compte est la disposition d'après laquelle on agit, qui doit être droite. Et, néanmoins, les activités accomplies avec une disposition droite ne sont rien d'autres que les *officia* parachevés.

Cependant, dans la perspective de Sénèque, le fait de découler d'une disposition vertueuse constitue la qualité essentielle d'une *recta actio*, mais elle n'est pas sa seule qualité. Si, dans 94.45, il peut écrire que « [...] *rectas autem actiones admonitio demonstrat* [...] », ce qui fait écho à la conclusion du § 32, « *Habemus interdum compositum animum, sed residem et inexercitatum ad inveniendam officiorum viam, quam admonitio demonstrat* », cela suggère qu'à l'avis de Sénèque les *recta facta* ont un aspect matériel, par lequel elles ne se distinguent pas des *officia* inachevés. Cette conjecture s'appuie de façon solide sur ce que nous lisons dans 95.12, où Sénèque soutient la nécessité d'apprendre les *decreta* pour *rite obere facienda*, parce qu'autrement on manque de la *ratio qua in*

quaque re ominis officiorum numeros exsequi possit. Bien que la référence aux nombres suggère d'interpréter cette occurrence d'*officia* au sens d'*officium perfectum*, en revanche le syntagme *rite obere facienda* semble dénoter une action qui satisfait la définition de καθήκον par son contenu matériel (*faciendum*, qui équivaut à *officium* dans *Ep.* 94), ainsi qu'en tant qu'accomplie de la manière dont il faut l'accomplir (*rite*), c'est-à-dire vertueusement. Nous pouvons clairement rapprocher ce rapport entre *officium* et *recta actio* de la conceptualisation du τέλειον καθήκον que nous avons dégagé des formules du τέλος de Diogène de Babylone, d'Archédème et d'Antipatros de Tarse.

Il est logique de relier ce discours au rapport que Sénèque établit entre *officia* et *virtus* dans *Ep.* 94, où il affirme que deux vertus, telles que la prudence et la justice, *officiis constat* (§ 33), et que l'accomplissement d'*officia* consolide les jugements axiologiques corrects de l'agent (§ 34). *Vice versa*, dans *Ep.* 95, Sénèque décrit un usage des *decreta* comme *formula officii* (§ 51), ce qui implique que les *officia* sont des actions découlant de la vertu, produite par l'apprentissage des *decreta*. Ces affirmations¹⁰²⁵ dénoncent une proximité avec l'éthique de Panétius : de ces citations des *Ep.* 94-95 les *officia* émergent comme les actions qui réalisent en pratique les différentes vertus, à savoir qui dérivent d'une disposition vertueuse ou bien coïncident, du point de vue matériel, avec une action vertueuse, d'où la possibilité pour les progressants de les accomplir grâce à la réception de *praecepta* ; voilà la raison pour laquelle accomplir les *officia*, au sens moyen du terme, est important pour devenir sage, d'où l'utilité des *praecepta* en tant que dispositif pédagogique qui stimule à l'accomplissement de ces activités. Cependant, la conceptualisation des *officia* que Sénèque exprime dans les deux lettres est plus complexe que celle-ci, parce que son usage du terme *officium* répond à la notion d'*officium medium*, plus explicitement que l'usage du terme par Panétius, d'après le témoignage cicéronien. Par ce sens l'*officium*, en tant qu'action qui n'est qualifiée que par son aspect matériel, se différencie de la *recta actio*, qui est cette même action 'perfectionnée', en tant qu'accomplie vertueusement¹⁰²⁶. Finalement, c'est en raison de cette duplicité de la *recta actio*, action à la fois convenable et vertueuse, que la synergie entre *praecepta* et *decreta* trouve sa justification¹⁰²⁷.

¹⁰²⁵ Notamment celles que nous lisons dans 94.33 et dans 95.51. Mais 94.34 va également dans cette direction : même en dehors de tout contexte, la thèse que l'accomplissement d'*officia* consolide les jugements axiologiques corrects de l'agent laisse supposer que les *officia* aient une liaison forte avec la vertu, telle que celle décrite par la première affirmation, « Et prudentia et iustitia officiiis constat [...] ».

¹⁰²⁶ Bellincioni 1979, 26-27, 133, 166-167 reconnaît correctement ce rapport entre *officium* et *recta actio* au sein de *Ep.* 94-95, mais elle croit aussi que « per l'intento pedagogico che ispira le due *Lettere* – c'est-à-dire décrire la formation du *sapiens* – la distinzione fra questi due tipi di *officia* perde valore, tant'è vero che Seneca non la pone neppure in rilievo » (p. 27), et, au fond, dans sa perspective « gli *officia* [...] non sono che concrete attuazioni delle *virtutes* » (p. 133). Cela ne semble pas le cas, notamment dans *Ep.* 95, comme nous venons de le montrer. Bellincioni a plutôt raison quand elle remarque que l'utilité que Sénèque attribue aux *praecepta* découle du fait que « nella prospettiva di queste due *Lettere* egli prende in considerazione il καθήκον solo in quanto suscettibile di perfezionarsi nel κατόρθωμα » (p. 167), ce qui cependant n'implique pas l'identité d'*officia* et *rectae actiones* : Bellincioni elle-même avoue que Sénèque admet la possibilité que l'on accomplisse un *officium* sans avoir une disposition vertueuse (p. 282).

¹⁰²⁷ Cf. Bellincioni 1978, 101-106. De cette synergie Bellincioni (cf. aussi Bellincioni 1979, 28-29, 133) infère que le refus des *praecepta* par Ariston implique son refus de la notion d'*officium medium* et, donc, sa limitation de la signification

2.1.3.1 L'antagonisme entre *adfectus* et *officia*

Un autre facteur qui montre l'encadrement dans la tradition stoïcienne de la réflexion sénèqueenne sur les *officia*, au sein de la discussion du rapport entre *decreta* et *praecepta*, passe par son évocation des *adfectus* dans *Ep.* 94-95. Cela est à intégrer avec son traitement de ceux-ci dans le *De ira* : notre idée est que Sénèque non seulement concevait les passions d'après la doctrine de Chrysippe, et donc impliquait dans celles-ci une référence aux *officia*, mais possiblement, par la méthode didactique qu'il propose dans *Ep.* 94-95, il s'inspira de la thérapeutique chrysippéenne des passions.

Nous n'allons pas nous attarder ici sur la notion d'*adfectus* qui émerge du *corpus* de Sénèque, parce qu'elle ne rentre pas dans notre domaine de recherche. Plusieurs études ont démontré, à notre avis de façon indiscutable, que, quand Sénèque parle des *adfectus*, il se réfère, bien que de manière personnelle, à la notion chrysippéenne de πάθος¹⁰²⁸. Cette information peut être dégagée surtout de ce que nous lisons dans les premiers chapitres du deuxième livre du *De ira*, où le philosophe caractérise la colère, prise comme paradigme de la passion¹⁰²⁹ (§§ 2-4).

Il ne nous étonne pas donc de retrouver, chez Sénèque, l'antagonisme entre καθήκοντα et πάθη que nous avons tiré de la conceptualisation stoïcienne des passions¹⁰³⁰. Nous retrouvons ce même rapport entre les deux notions dans *Ep.* 94-95 ainsi que dans le *De ira* : nous avons vu que, dans *Ep.* 94, Sénèque remarque que (§ 32) la condition de celui qui est en proie aux *adfectus* constitue un obstacle pour sa découverte et son accomplissement des *officia*, même si cette personne détient les *decreta* nécessaires pour être vertueux. Le philosophe décrit l'*admonitio*, en tant que genre de discours qui *demonstrat* l'*officiorum via* par le moyen des *praecepta* (comme il l'est explicité au § 47), comme outil pour contraster cet effet des *adfectus*. Dans *Ep.* 95, Sénèque implique une idée semblable à celle-ci au moment où, au §§ 7-8, il évoque les passions, exemplifiées par *spes*, *cupiditas*

d'*officium* à *officium perfectum*. Comme nous venons de le rappeler, Bellincioni est perçue que Sénèque lui-même met de côté la distinction entre *officia media* et *perfecta*, en employant le mot *officium* en référence à une action convenable accomplie vertueusement. Ce raisonnement n'est pas entièrement convaincant, étant donné que les *decreta* fournissent aussi des informations concernant les circonstances dans lesquelles une action est à accomplir (95.5), et d'eux l'on peut logiquement inférer aussi le volet naturel de ses *officia* (*ibid.* § 51). C'est pour cette raison qu'il est préférable de définir le rapport entre ces deux outils en termes de synergie plutôt que de complémentarité.

¹⁰²⁸ Les études qui vont dans cette direction sont nombreuses : cf. Inwood 1993 ; Donini 1995a, 197-210 ; Vogt 2006 ; Donini, 2007, 431-448 ; Torre 2021 (cf. notamment p. 102-106) ; Tieleman 2021 (cf. notamment p. 272-276). À notre avis, l'étude de Torre, une des plus récentes centrées sur le moment le plus théorique concernant la nature de la colère du *De ira* (II.1-4), a argumenté de façon efficace la conformité de la position doctrinale de Sénèque à celle de Chrysippe.

¹⁰²⁹ Avant Sénèque, nous ne connaissons que deux ouvrages stoïciens intitulés Περὶ ὀργῆς, l'un d'Antipatros de Tarse, dont nous possédons un court témoignage (cf. Ath. XIV.643f = *SVF* III 65 *Antipater Tarsensis*), l'autre de Posidonius, dont nous ne possédons que le titre (cf. fr. 36 EK). Nous pouvons supposer que les autres stoïciens traitaient la colère (ὀργή) dans leurs écrits généraux sur les passions.

¹⁰³⁰ Voir *supra* première partie, chapitre 1 § 1.2.1, chapitre 3 § 3.4.2.

et *timor*¹⁰³¹, en affirmant que leur présence dans l'âme d'un individu constitue une entrave à l'exercice de son métier. Or, comme les activités que l'on doit accomplir en raison de son métier peuvent être décrites comme *officia*, dans la perspective stoïcienne et d'après l'usage que Sénèque fait du mot tout au long de son *corpus*¹⁰³², nous en inférons qu'ici le philosophe pense à la contraposition entre *adfectus* et *officia*. En revanche, peu après (§§ 36-37) Sénèque souligne que les *decreta* sont indispensables pour contraster les *adfectus*, auxquels il fait allusion par la mention des *malae opiniones*, parce que leur présence dans l'âme d'une personne normalement affaiblit le pouvoir persuasif des *praecepta* sur cette personne. En raison du lien entre ceux-ci et les *officia*, de ce texte nous tirons à nouveau que *adfectus* et *officia* sont reliés par un rapport antithétique.

La raison théorique de cet antagonisme émerge du *De ira*. Dans ce traité, Sénèque décrit la colère en référence aux deux types de jugements caractéristiques du πάθος stoïcien, tout en se concentrant surtout, comme Donini l'a montré dans plusieurs études¹⁰³³, sur le jugement d'opportunité¹⁰³⁴ : nous comprenons cela en lisant notamment II 4.1¹⁰³⁵, un des moments les plus théoriques de l'ouvrage, où le jugement de ce type attaché à la colère est « oporteat me uindicari » ; d'autre part, la référence au jugement axiologique attaché à la colère semble être implicite dans la justification de cette opportunité par « cum laesus sim », que les chercheurs tendent à interpréter, de façon plausible, comme signifiant l'évaluation de l'offense comme un mal. Face à la centralité de la référence implicite¹⁰³⁶ à l'*officium* dans le premier jugement, comme déjà dans la définition stoïcienne de l'ὀργή, il ne nous étonne pas que dans le *De ira* Sénèque thématise plusieurs fois l'opposition entre *ira* et *officia*¹⁰³⁷ : du premier chapitre du premier livre le philosophe décrit la colère comme

¹⁰³¹ Sur le classement du désir et de la crainte parmi les passions cf. Cic., *Tusc.* IV 6.11 ; Ar. Did., § 10.88,14-15 ; D. L., VII.111. Le statut stoïcien de l'espoir semble avoir été moins défini : à ce sujet cf. Graver 2002, 183, qui commente Cic., *Tusc.* IV 37.80 et remarque que, quoiqu'ici l'on pourrait penser que l'espoir soit présenté comme une émotion positive, « [...] hope is not usually treated as an affective response in Stoic theory, but merely as a belief about the future ». L'occurrence de *spes* dans Sen., *Ep.* 95.8, étant donné son rangement à côté de deux passions, est vraisemblablement à interpréter au même sens.

¹⁰³² Cf. par exemple *Ben.* III 29.7, VII 14.3, *Brev.* III.2-5, 12.1, 18.3, 20.2, *Const.* II 19.5, 8, *Ep.* 22.3, 7, 45.2, 83.14, 86.10, 99.106, 101.3, 6, *Marc.* 14.2, *NQ* IV 1.1.

¹⁰³³ Cf. en particulier Donini 1995a, 206-209 ; 2007, 434-435. Cf. aussi Tieleman 2021, 75-76.

¹⁰³⁴ Pour un aperçu plus général de la conceptualisation sénéquienne de la colère cf. Maso 2018, 391-393.

¹⁰³⁵ Nous n'allons pas rentrer dans l'articulation de la colère en trois *motus* que Sénèque déploie dans ce chapitre et qui, tout en n'ayant pas de parallèles connus dans les sources stoïciennes, aujourd'hui est généralement interprétée de façon cohérente avec la doctrine des passions de Chrysippe. Cf. les contributions critiques citées auparavant. Pour un soigneux aperçu bibliographique récent sur ces lignes cf. Cassan, Galantucci 2019.

¹⁰³⁶ Sénèque lui-même suggère le lien étroit entre la notion d'*officium* et l'occurrence de *oportet* dans le jugement d'opportunité de la colère au moment où, à I 16.1, il fait un usage synonymique entre *oportet* et *opus est*, le mot *opus* ayant un clair lien étymologique avec *officium*. Sur le rapport entre *officium* et *oportet* voir *supra* première partie, chapitre 3 § 3.4.2. D'ailleurs, la relation sémantique étroite entre *oportet* et *officium* jaillit clairement de *Ben.* II 18.1 : « Quodcumque ex duobus constat officium, tantundem ab utroque exigit ; qualis pater esse debeat, cum inspexeris, scies non minus operis illic superesse, ut dispicias, qualem esse oporteat filium [...] ».

¹⁰³⁷ Cette opposition émerge aussi ailleurs dans le *corpus* de Sénèque : cf. *Const.* 19.3, *Polyb.* 16.3. *Ep.* 114.23 est un contexte fort intéressant, parce que Sénèque y soutient que, aussi longtemps que la partie dirigeante de l'âme est affranchie des passions, ce qui reste dans l'âme (*cetera*) poursuit à accomplir ses *officia* ; nous en inférons que, si la partie dirigeante

necessitudinum immemor ; cette expression, étant donné la conceptualisation sociale des *officia*, signifie évidemment que la présence de l'*ira* dans l'âme d'un individu l'empêche d'être conscient de ses *officia*, comme il était le cas dans *Ep.* 94.32 et 95.7-8. La même idée émerge, d'un côté, quand le philosophe parle de la colère comme d'une passion essentiellement antisociale (I 5.2, III 5.6), et, de l'autre, quand il explicite cet antagonisme, en écrivant qu'il est beau d'accomplir des activités socialement approuvées *officio ducente*, et non pas sous l'influence de la colère (I 12.5). Il en va de même pour l'affirmation de Sénèque qu'il n'est pas facile d'approcher les *irati* à leur *officium* (II 36.5) et, en revenant sur le thème de la mémoire, que la colère fait oublier aux êtres humains *numerus aut ordo officiorum* (III 6.2). Bref : l'individu en colère n'est pas capable de se souvenir lui-même de ses *officia* et de les accomplir en toute conscience, et d'autre part il n'est pas facile de lui faire reconnaître ses *officia*. En raison du rapport entre *officium* et *oportet* que nous venons de rappeler, ainsi que de celui entre *officium* et devoir que nous avons dégagé de la configuration parénétiq ue d'*Ep.* 94 et sur lequel nous allons revenir tout de suite, nous reconnaissons une pensée pareille quand nous lisons cela dans une description de l'individu en colère : « [...] Maintenant il sort en courant plus de ce qu'il est opportun, maintenant il s'arrête en deçà de ce qu'il est dû [...] » (I 17.7)¹⁰³⁸. Autrement dit, les *officia* sont étrangers à l'*iratus*. Le contexte du *De ira* nous pousse à comprendre ce rapport antithétique en référence à l'idée que l'*iratus* donne son assentiment à un jugement qui déclare comme *officium* une activité qui ne l'est pas et, par conséquent, ainsi il se détourne de ses vrais *officia*. Pour cette raison, nous inférons que la lutte contre les *adfectus* devient pour Sénèque, en stoïcien, une tâche nécessairement préalable à l'enseignement des *officia*.

Bien que la question demeure plus débattue que celle concernant la pensée de Sénèque sur la nature des passions, plusieurs chercheurs partagent l'idée que Sénèque se rapproche de Chrysippe aussi pour ce qui concerne la thérapeutique des passions¹⁰³⁹ : en résumant celle-ci autant que possible, nous pouvons dire que, face aux deux jugements qui constituent un *πάθος*, Chrysippe aurait soutenu que, pour contraster un *πάθος*, il faut d'abord attaquer le jugement d'opportunité, en écartant, pour l'instant, les opinions fausses de la personne en proie à une passion qui concernent la valeur de l'objet qu'elle se représente comme un bien ou un mal¹⁰⁴⁰. Une hypothèse très séduisante de Donini¹⁰⁴¹ consiste à voir une expression de la thérapeutique chrysippéenne dans la réflexion de Sénèque sur les

tombe en proie aux passions, les autres parties de l'âme perdent la capacité d'exécuter leurs *officia*. Cette situation psychique pourrait être employée pour justifier, aux niveaux psychique, l'antagonisme entre *officia* et *adfectus*.

¹⁰³⁸ [...] *Modo ultra quam oportet excurrit, modo ceterius debito resistit* [...]. Cf. semblablement III 12.7, où Sénèque évoque fictivement l'*iratus* et lui donne la parole : « 'Irascor' ; inquit, 'plus faciam quam oportet' [...] ».

¹⁰³⁹ C'est l'opinion de Donini (cf. les études mentionnées dans les notes suivantes), de Graver 2014 et de Malaspina 2014. Pour des interprétations alternatives cf. Manning 1974 ; Fillion-Lahille 1984, 180-199, 238-272 ; Setaioli 2014 ; Kaufman 2014 ; Setaioli 2021 ; Veillard 2021a.

¹⁰⁴⁰ Les sources principales de la thérapeutique de Chrysippe sont Cic., *Tusc.* III 31.75-76 ; Origen., *Cels.* I.64,22-30, VIII.51,24-33. À ce sujet cf. Voelke 1993, 73-89 ; Inwood 1985a, 150-154 ; Sorabji 2000, 32-33, 175-180.

¹⁰⁴¹ Cf. Donini 1995a, 199-204 ; 1995b, 327-329.

praecepta et les *decreta*, ainsi que dans l'usage concret qu'il fait de ces deux outils : Donini reconnaît dans les *praecepta* des énoncés qui, en indiquant une activité comme *officium*, se posent sur le même plan que les jugements d'opportunité des passions ; d'autre part, les *decreta*, qui décrivent un état de choses, potentiellement du point de vue axiologique, seraient sur le plan des jugements axiologiques. Pour cette raison, à l'avis du savant italien, les *praecepta* et les *decreta*, dans la mesure où ils sont vrais, pourraient contraster respectivement les jugements d'opportunité et les jugements axiologiques attachés aux passions. Cette hypothèse semblerait tout à fait confirmée par la synergie entre les deux genres d'outils pédagogiques, thématisée par Sénèque dans *Ep.* 94-95, justement en référence au combat contre les *adfectus*, synergie qui cependant paraît demander un recours préalable aux *praecepta* (95.64), tout comme Chrysippe proposait de traiter une passion en contrastant dans un premier temps le jugement d'opportunité. À partir de cette dernière observation, l'hypothèse de Donini s'impose avec plus de force si nous considérons l'importance que Sénèque confère aux *praecepta*, plutôt qu'aux *decreta*, dans des ouvrages, tels que le *De ira* ou les *Consolationes*, où justement son but est d'affranchir son lecteur d'une passion, comme le deuil ou la colère¹⁰⁴².

En concluant, ces observations sur le rôle joué par les *adfecta* au sein du rapport entre *praecepta* et *decreta* ont été l'occasion pour montrer, à nouveau, la cohérence de la pensée de Sénèque avec la tradition stoïcienne, au sujet de toutes les notions impliquées dans ce discours.

2.1.3.2 La présentation déontologique des *officia* chez Sénèque : *officia* comme devoirs

Si tous les éléments discutés dans les dernières pages mettent en lumière, plus ou moins directement, la proximité de la conceptualisation de l'*officium* de Sénèque avec la notion stoïcienne de *καθηκον*, il y a cependant au moins une caractéristique spécifique de cette conceptualisation qui émerge de façon évidente des *Ep.* 94-95. Il s'agit de l'équivalence que Sénèque établit entre les *officia* et les actions à accomplir. Déjà Cicéron, dans le *De officiis* (I 29.103), en écrivant au sujet de l'*officii forma*, implique qu'elle consiste dans l'expression d'une action à accomplir par l'emploi réitéré de la construction périphrastique passive (*appetitus contrahendos sedandosque, exictandam animadversionem et diligentiam*), par l'occurrence du verbe *debeo* et par la référence à la téléologie

¹⁰⁴² Cf. notamment les réflexions méthodologiques de *Ira* II 2.2 et *Marc.* 2. Sur la mise en pratique de la méthode éducative par *praecepta* et *decreta* dans le *De ira* cf. Fillion-Lahille 1984, 197-199. Fillion-Lahille a bien raison de voir, dans la seconde moitié du deuxième livre, des réflexions générales sur la thérapie de la colère, alors que le troisième livre, surtout dans sa première partie, contiendrait des prescriptions. Cependant, ce que nous lisons dans la seconde moitié de *Ira* II ne semble pas définissable comme un ensemble de *decreta*, étant justement des réflexions générales sur la thérapie plutôt que des doctrines visant à expliquer la nature nuisible de la colère et, par là, à la soigner. Quant à la *Consolatio ad Marciam*, Donini 1995a, 199-204 y repère une application de la méthode par *praecepta* (§§ 1-18) et *decreta* (§§ 19 ss.) dont le but est de contraster le deuil de Marcia. Sénèque accomplirait cela, d'abord, en exhortant Marcia à changer sa conduite, puis en la persuadant que la mort n'est pas un mal, ce qui est conforme à la thérapeutique chrysippéenne.

naturelle des êtres humains (*generati a natura sumus ut* + subjonctif)¹⁰⁴³. Sénèque décrit les *officia* en ces termes explicitement dans *Ep.* 94-95, où il fait un usage interchangeable d'*officium* et de mots ou de syntagmes signifiant une action qu'il est nécessaire que l'on accomplisse, tels que *quod agendum est, quod faciendum est, quod aliqua res exigit, quod aliquis facere debet, praestandum*.

Cette caractérisation constitue une nouveauté par rapport aux doxographies sur le καθήκον stoïcien. Dans la perspective de ces textes, on pourrait dire que le καθήκον soit une activité 'à accomplir' à cause de deux faits : si on ne l'accomplit pas, on n'atteint pas les objectifs en vue desquels elle est une activité convenable ; en outre, le sage justifierait l'accomplissement de cette activité et, donc, il l'accomplirait s'il était dans la position de l'agent. Cependant, le seul lien explicite entre les καθήκοντα et une idée de devoir que l'on puisse lire chez Diogène et dans le *De finibus* est impliqué dans la doctrine du mesurage¹⁰⁴⁴ : à ce propos Caton affirme que pour celui qui dispose de plusieurs ἀδιάφορα κατὰ φύσιν il est *officium manere in vita* ou bien *eo est in vita manendum*, alors que, dans le cas contraire, la sagesse *praecipit* de quitter la vie (*Fin.* III 18.61). Diogène Laërce suggère la nature déontologique des καθήκοντα en listant les raisons pour lesquelles le sage, en tant que modèle pratique, peut délibérer de se 'faire sortir de la vie' (VII.130). Par là, nous comprenons que c'est au moment de discuter du καθήκον dans la perspective pédagogique ou parénétiq ue que les stoïciens le concevaient comme un devoir. Donc, nous ne nous étonnons pas de découvrir que cette caractérisation de l'*officium* joue un rôle prééminent justement dans des écrits tels que le *De officiis* de Cicéron, un ouvrage parénétiq ue, et les *Ep.* 94-95 de Sénèque, dans lesquelles l'*officium* est introduit à partir de la thématization des *praecepta*.

¹⁰⁴³ À ce sujet cf. Dyck 1996, 50-51.

¹⁰⁴⁴ Nous avons déjà avancé l'hypothèse que, derrière le lexique de Cicéron et de Diogène dans leur présentation du καθήκον, notamment derrière les occurrences de αἰρέω, ἀπαγορεύω et postulo, il fasse lire un indice du rapport entre le domaine des καθήκοντα et celui de la parénèse : voir *supra* p. 90 n. 495.

2.2 Chapitre 2 – Πῶς χρηστέον, ou le καθῆκον chez Musonius Rufus et Hiéroclès : action prescrite dans un cadre d'éthique pratique

En suivant l'ordre chronologique, dans cette section nous allons prendre en compte la présence du καθῆκον dans l'enseignement de Musonius Rufus¹⁰⁴⁵. Nous verrons qu'il s'agit largement d'une présence opérante dans ses discours, plutôt qu'être thématisée. Il semble logique de compléter cette étude par une réflexion sur les textes recueillis dans l'*Anthologie* de Stobée sous le nom de Hiéroclès, que depuis le début du XX^e siècle les chercheurs attribuent à un stoïcien, qui a probablement vécu entre la seconde moitié du I^{er} siècle ap. J.-C. et le troisième quart du II^e siècle ap. J.-C.¹⁰⁴⁶. La notion de καθῆκον tient une position cardinale dans ces textes. Il nous semble logique d'achever cette étude de Hiéroclès en observant que, parmi les textes que Stobée lui attribue, il y a un lien à la fois de thème et d'argumente centré justement sur le καθῆκον, et que ce lien est ainsi fort qu'il est vraisemblable que ces textes soient de passages excerptés d'un même ouvrage Περὶ τῶν καθηκόντων.

Plus dans les détails nous montrerons que, chez Musonius et chez Hiéroclès, le καθῆκον s'insère dans des contextes déontologiques en conformité avec les coordonnées doctrinales dégagées de Sen., *Ep.* 94-95¹⁰⁴⁷. Dans le cas de Musonius, cette opération passe par la référence à la vertu et à la notion de nature humaine, alors que, dans le cas de Hiéroclès, l'appui doctrinal ultime des prescriptions pourrait être la notion d'appropriation. Cela, qui représente une raison supplémentaire de l'opportunité de parler maintenant de Musonius et de Hiéroclès, juste après Sénèque, permet finalement de reconnaître un rapport étroit entre les *excerpta* de Stobée et le *P. Berol* 9780, contenant les premières colonnes d'un ouvrage de Hiéroclès intitulé Ἠθικὴ στοιχείωσις, dont le contenu est la doctrine de l'οἰκείωσις. De notre analyse nous concluons que la notion de καθῆκον qui émerge des enseignements de Musonius et des écrits de Hiéroclès est compatible avec celle que nous venons de dégager du *corpus* de Sénèque, bien qu'avec des particularités.

¹⁰⁴⁵ Les renseignements biographiques sur Musonius Rufus sont recueillis dans Goulet-Cazé 2005, 556-557. La plupart de ces informations viennent de Tac., *Ann.* XIV 59.1, XV 71.4, *Hist.* III 90.1-4, IV 10.1-3, 40.6-8, qui narrent des événements qui eurent lieu entre les années 60 et 70 du I^{er} siècle.

¹⁰⁴⁶ À ce propos, cf. Bastianini, Long 1992, 281 ; Isnardi Parente 1989, 2201-2202. Nous ne savons rien de la vie de Hiéroclès, mais, s'il est le *Hierocles Stoicus* mentionné par Aulu-Gelle (IX 5.8), le *terminus ante quem* de son *floruit* est la moitié du II^e siècle. Pour un compte rendu de l'histoire des études concernant la figure de Hiéroclès cf. Goulet 2000 ; Bénatouïl 2016a. Bastianini, Long 1992, 283-284 identifient Hiéroclès auteur de l'Ἠθικὴ στοιχείωσις et d'un ouvrage excerpté par Stobée avec le Ἰεροκλής mentionné, dans le *PVars* 5 u, l. 11, juste après (l. 9-10) deux personnages dont le nom est illisible mais dont nous lisons la ville d'origine : Tarse et Kition ; la mention de la ville probablement répond à l'exigence de distinguer deux homonymes, tels que les deux Zénon stoïciens, deux parmi les homonymes les plus connus de ces deux villes. Ainsi ce texte paraît témoigner l'existence d'un Hiéroclès stoïcien, en tant qu'étroitement associé aux deux Zénon. À propos de ce papyrus cf. Manfredi, Andorlini, Linguisti 1989.

¹⁰⁴⁷ Pour ce qui concerne Musonius, Maso 2012, 74 a souligné à juste titre ce point, en inférant la configuration prescriptive des discours de ce philosophe ainsi que la pertinence de la notion de καθῆκον dans sa pensée.

2.2.1 La configuration pédagogique des discours de Musonius Rufus et de Hiéroclès

Le cadre des témoignages sur la pensée de Musonius Rufus et de Hiéroclès est clairement pédagogique.

La plupart des sources sur Musonius, notamment parmi les textes longs excerptés par Stobée¹⁰⁴⁸ et parmi les souvenirs de son maître par Épictète, le décrivent dans une situation pédagogique, c'est-à-dire le représentent en tant que maître qui interagit avec ses disciples ou quelqu'un qui reconnaît l'autorité de Musonius en tant que maître¹⁰⁴⁹. Pour ne donner que quelques indices à soutien de cette thèse, deux des six chapitres des *Entretiens* dans lesquels Épictète parle de son maître, décrivent Ῥοῦφος, comme il l'appelle, en train de soumettre Épictète à des exercices logiques (*Diss.* I 7.32-33) ou à un entraînement pratique (*Diss.* I 9.29), et deux autres présentent des réflexions de Musonius concernant la figure du disciple et son rapport avec le philosophe, en tant que maître (*Diss.* II 6.9, III 15.14). Quant aux vingt-quatre longs *excerpta* de Stobée, qui probablement dérivent d'un même recueil de transcriptions de discours prononcés par Musonius¹⁰⁵⁰, certains entre eux peuvent être associés à une situation pédagogique en raison du contenu du discours du philosophe qu'ils reportent, d'autres à cause des choix lexicaux de Musonius, et d'autre encore grâce aux informations que l'auteur de ces textes donne avant d'introduire le discours de Musonius : par exemple, dans plusieurs cas l'objet des discussions de Musonius est la figure du philosophe, en tant qu'enseignant (*D.* I p. 1, 5-14¹⁰⁵¹, p. 5, 3-11, XI p. 60, 4-15), ainsi que l'apprentissage de la vertu (*D.* II, V-VII), qui selon Musonius constitue la fin de l'éducation philosophique ; parfois il traite aussi de la figure du disciple et de sa conduite appropriée (*D.* I p. 1, 14 – p. 2, 4, p. 5, 11 – p. 6, 3, XI p. 60, 15 – p. 61, 20), ou bien il s'adresse à « ceux qui estiment opportun faire de la philosophie » (*D.* X p. 52, 6-7)¹⁰⁵². Il est vraisemblable que, dans tous ces cas, Musonius soit en train de parler avec quelqu'un pour lequel ces sujets sont importants, tel que justement un ou plusieurs parmi ses disciples. Passant aux éléments linguistiques de ces discours qui suggèrent un contexte pédagogique, nous pouvons rappeler que

¹⁰⁴⁸ Il s'agit de ceux qui dans l'édition de Hense 1905 sont listés comme les textes I-XXI.

¹⁰⁴⁹ Cette opinion est largement répandue parmi les savants : cf. Hense 1905, xii-xv ; Lutz 1947, 5-8 ; Laurenti 1966, 323 ; Laurenti 1989b, 2109-2113 ; Laurand 2014, 27 ; Inwood 2017, 265. Plus précisément, au sujet du déroulement des leçons dans l'école de Musonius, grâce aux témoignages d'Épictète nous devinons que probablement elles ne différaient pas de celles données par Épictète, c'est-à-dire qu'elles comprenaient des phases d'explication théorique par le maître et des phases d'exercices par les élèves. Pour plusieurs informations à cet égard voir *infra* p. 287 n. 1233, où nous présenterons la littérature concernant la méthode d'enseignement d'Épictète.

¹⁰⁵⁰ *D.* XVIII-XX forment une série continue de chapitres, parce que *D.* XIX fait référence au sujet de *D.* XVIII (p. 105, 13) et *D.* XX à celui de *D.* XIX (p. 109, 12-13). Les autres chapitres présentent une perspective doctrinale et même un lexique communs, comme nous le verrons en les examinant. Pour cette raison, la plupart des chercheurs concordent sur l'attribution de l'ensemble des longs discours à un seul écrivain, peut-être le Lucius mentionné dans le titre de *D.* V, qui serait un auditeur habituel du philosophe. À ce sujet, cf. Hense 1905, xii-xv ; Lutz 1947, 5-8 ; van Geytenbeek 1948 (tr. ingl. 1963), 9-12 ; Laurenti 1966, 322-323 ; 1989b, 2109-2113 ; Laurand 2014, 29 ; Inwood 2017, 265.

¹⁰⁵¹ Nous nous référons aux témoignages stobéens de Musonius d'après l'édition Hense. Le chiffre romain indique le chapitre, le chiffre arabe avant la virgule indique la page, celle après la virgule la ligne.

¹⁰⁵² Τῶν φιλοσοφεῖν ἀξιούντων.

quelquefois Musonius discute de ces sujets en parlant à la première personne du pluriel¹⁰⁵³, ce qui signale la présence d'un auditoire et renforce l'idée qu'il y a une relation pédagogique entre lui et ses auditeurs. Quant aux informations données par celui qui transcrit les discours prononcés par Musonius, elles fournissent les indices les plus nombreux et clairs à propos de la situation dans laquelle le philosophe parle : dans un cas, la source de Stobée rapporte que Musonius est en train de dialoguer au sujet de l'apprentissage de la vertu avec un νεανισκός (*D.* V p. 21, 14), terme qui s'appliquerait bien à un disciple. Ailleurs, le discours que Musonius prononce pour répondre à la question s'il faut que les femmes aussi se dédient à la philosophie est introduit ainsi : « [...] Il commença à enseigner à peu près ainsi qu'il faut qu'elles aussi se dédient à la philosophie » (*D.* III p. 8, 16 – p. 9,1)¹⁰⁵⁴. Il en va de même quand l'auteur de ces chapitres précise qu'un personnage rend visite à Musonius (*D.* VIII p. 32, 4-5)¹⁰⁵⁵, ce qui pourrait impliquer que la scène se déroule dans le lieu où le philosophe donnait ses leçons, et donc que l'interlocuteur s'adresse à Musonius en tant que maître. D'autres chapitres insèrent le discours du philosophe au sein d'une discussion ou d'une recherche collective (*D.* IV p. 13, 8-9, V p. 19,19 – p. 20,1), une situation qui s'applique bien à un environnement d'école, et il en va de même pour les chapitres qui introduisent les paroles de Musonius en les présentant comme un résumé de sujets qu'il traitait de manière habituelle avec ses συνόντες (*D.* VI p. 22, 6-7) ou, ce qui est pareil, comme un discours touchant un argument qui était discuté souvent par Musonius (*D.* XVIIIa p. 94, 4-6, p. 98, 17-19). Ces remarques semblent impliquer l'existence d'un cercle d'auditeurs réguliers de Musonius, tel qu'un groupe de disciples¹⁰⁵⁶.

La question de l'encadrement pédagogique des *excerpta* stobéens de l'œuvre de Hiéroclès est impossible à résoudre, parce que nous ne connaissons pas la destination des ouvrages excerptés, et donc nous ignorons si l'auteur les concevait comme des discours pédagogiques, ce que de toute façon semble peu probable, vu leur contenu 'mondain'¹⁰⁵⁷. Néanmoins, ce que nous pouvons soutenir avec certitude est la fonction éducative de ces textes, qui transparaît par le fait que huit¹⁰⁵⁸ parmi les quinze

¹⁰⁵³ Cf. par exemple *D.* II p. 6, 5, VI p. 26, 12, VII p. 28, 6.

¹⁰⁵⁴ [...] Οὕτω πως ἤρξατο διδάσκειν ὡς φιλοσοφητέον αὐταῖς.

¹⁰⁵⁵ Cela pourrait être aussi le cas de *D.* XVI-XVII, où Musonius répond à une question qui lui a été posée respectivement par un garçon désirant persuader son père de lui permettre d'étudier la philosophie (p. 81, 17 – p. 82, 3), et par un homme âgé, qui demande au philosophe « quelle soit la meilleure provision pour la vieillesse » (τί ἂν εἴη γήρωσ ἐφόδιον ἄριστον, p. 88, 14-15). En raison du caractère personnel de ces questions, nous pouvons bien supposer que les deux interlocuteurs du philosophe, qui clairement ne sont pas ses élèves, lui rendent visite dans son école. Cette hypothèse est renforcée dans le cas de *D.* XVI par l'explicitation de l'intérêt philosophique du garçon. Aussi le commentaire auquel Musonius réagit en prononçant le discours contenu dans *D.* XIV concerne la philosophie (p. 70, 11-13). Cela donc conduit à la même hypothèse pour ce chapitre.

¹⁰⁵⁶ Le syntagme σύνεμι τῷ φιλοσόφῳ dans *D.* XVII p. 93, 1-2, clairement avec le sens de 'écouter les leçons d'un philosophe', confirme l'interprétation de συνόντες comme 'écouteurs réguliers', 'disciples' dans *D.* VI p. 22, 6.

¹⁰⁵⁷ Isnardi Parenti 1989, 2203 suppose que l'œuvre dont Stobée tire les textes de son *Anthologie* fût « di carattere filosofico-letterario largamente essoterico ». Ramelli 2009, xxix-xxx ; 2011, 537-538 partage la même opinion.

¹⁰⁵⁸ Dans ce nombre, nous incluons aussi les *excerpta* que Stobée intitule Ἐν ταῦτῳ et qu'il reporte juste après un texte de Hiéroclès dont le titre révèle la visée pédagogique du discours du philosophe.

excerpta stobéens manifestent déjà par leur titre¹⁰⁵⁹ l'intention de l'auteur de donner des enseignements à ses lecteurs. Trois textes dérivent d'un ouvrage intitulé Τίνα τρόπον θεοῖς χρηστέον (= Stob., I.3 53 p. 63, 6-27, § 54 p. 64, 1-14, II.9 7 p. 181, 8 – p. 182, 30), trois d'un Πῶς πατρίδι χρηστέον (= *ibid.* III.39 34 p. 730, 17 – p. 731, 15, § 35 p. 731, 16 – p. 733, 6, § 36 p. 733, 7 – p. 734,10), un d'un Πῶς χρηστέον τοῖς γονεῦσιν (= *ibid.* IV.25 53 p. 640, 4 – 644, 15)¹⁰⁶⁰ et un dernier d'un Πῶς συγγενέσι χρηστέον (= *ibid.* § 27 23 p. 671, 3 – p. 673, 18)¹⁰⁶¹. Soit dit en passant, dans ces titres, l'appartenance de Hiéroclès à l'école stoïcienne pourrait se voir confirmée : nous savons que plusieurs stoïciens, tels que Chrysippe, Denys d'Héraclée dit le Transfuge et Antipatros, soit le maître de Diogène de Babylone, soit l'élève de Panétius, avaient composé des ouvrages portant sur l'usage de quelqu'un¹⁰⁶². Par ailleurs, une lecture même superficielle de plusieurs parmi les autres *excerpta* stobéens de Hiéroclès révèle qu'ils contiennent des enseignements du philosophe concernant l'éthique pratique, telle que la conduite qu'il faut avoir envers ses frères (*ibid.* § 20 p. 660, 15 – p. 664, 18)¹⁰⁶³, la façon de gérer sa maison (*ibid.* § 28 21 p. 696, 21 – p. 699, 15)¹⁰⁶⁴, ou encore la nécessité de se marier (*ibid.* § 22 22 p. 502, 8 – p. 503, 10)¹⁰⁶⁵ et d'élever tous ou presque tous les enfants qu'on a engendrés (*ibid.* § 24 14 p. 603, 8 – p. 605, 16)¹⁰⁶⁶.

Plus précisément, la plupart des témoignages sur Musonius Rufus et Hiéroclès relèvent de l'éthique pratique¹⁰⁶⁷ et reportent des discours au contenu déontologique, exprimé premièrement par le moyen de prescriptions soutenues par des théorèmes philosophiques. Cela se fait selon le modèle

¹⁰⁵⁹ Comme c'est le cas des titres des *excerpta* de Musonius par Stobée (cf. Inwood 2017, 265), nous ne savons pas si ces titres ont été conçus par Stobée, par l'auteur dont il reporte les extraits ou bien par un copiste.

¹⁰⁶⁰ Pour des raisons non précisées Ramelli 2009, 82 ne reporte pas le titre de cet *excerptum*.

¹⁰⁶¹ Plus précisément, les titres que nous lisons chez Stobée sont Ἱεροκλέους ἐκ τοῦ τίνα τρόπον θεοῖς χρηστέον, Ἱεροκλέους ἐκ τοῦ πῶς πατρίδι χρηστέον, Ἱεροκλέους ἐκ τοῦ πῶς χρηστέον τοῖς γονεῦσιν et Ἱεροκλέους ἐκ τοῦ πῶς συγγενέσι χρηστέον. Cela suggère que Stobée tire ces textes d'ouvrages écrits par Hiéroclès qui portent sur les sujets τίνα τρόπον θεοῖς χρηστέον, πῶς πατρίδι χρηστέον, πῶς χρηστέον τοῖς γονεῦσιν et πῶς συγγενέσι χρηστέον. Il est vraisemblable que ceux-ci étaient aussi les titres des ouvrages, tels que Stobée les connaissait.

¹⁰⁶² Pour le Περὶ ἀνθρώπων χρήσεως de Denys cf. D. L., VII.167. Pour le Περὶ γονέων χρήσεως de Chrysippe et le Περὶ οἰκετῶν χρήσεως d'Antipatros (en deux livres) cf. *PMilVogliano 11*, l. 15-16. À propos de ce document cf. Linguisti 1989.

¹⁰⁶³ Le chapitre s'intitule Ἱεροκλέους ἐκ τοῦ περὶ φιλαδελφίας. Dans Ramelli 2009, 86 l'*excerptum* est indiqué comme s'il n'avait pas de titre. La raison de ce choix éditorial n'est pas expliquée par Ramelli. Dans les premières lignes du chapitre, nous lisons que son sujet est « πῶς ἀδελφῶ χρηστέον » (p. 661, 8), ce qui confirme la proximité structurelle entre cet *excerptum* et ceux dont nous venons de mentionner les titres dans le texte.

¹⁰⁶⁴ Puisque, dans la plupart des manuscrits, ce chapitre porte le titre Ἱεροκλέους, alors que seulement dans un cas il est intitulé Ἱεροκλέους ἐκ τοῦ οἰκονομικοῦ, Hense tient cette seconde version (acceptée sans commentaire dans l'édition des Hiéroclès par Ramelli 2009, 92) pour suspecte : cf. Wachsmuth, Hense 1884-1912, vol. V, 696.

¹⁰⁶⁵ Le chapitre, s'intitulant Ἐν ταῦτῳ, suit Ἱεροκλέους ἐκ τοῦ περὶ γάμου (Stob., IV.22 21 p. 502, 1-7).

¹⁰⁶⁶ Stobée intitule le chapitre juste Ἱεροκλέους, mais de ses premières lignes l'*excerptum* lie son sujet aux topiques du mariage et de la procréation d'enfants (p. 603, 14).

¹⁰⁶⁷ La centralité de cette dimension chez les stoïciens romains est valorisée par Reydams-Schils 2016. À ce propos on peut parler aussi, d'après Reydams-Schils 2005, 5, de « ethics in action », signifiant par là que l'enseignement de l'éthique par les stoïciens romains consiste à stimuler les êtres humains à vivre leur quotidienneté en appliquant les dogmes stoïciens. Cela est bien le cas, comme nous allons l'inférer de notre lecture de Musonius et de Hiéroclès.

pédagogique que nous avons dégagé de Sen., *Ep.* 94-95 et que, comme nous savons, ne semble pas avoir été une invention de Sénèque¹⁰⁶⁸.

Dans le cas de Hiéroclès, cela est évident en raison de ce que nous venons de dire : les textes concernant les dieux, la patrie, les parents et les proches sont présentés par leur titre comme contenant des instructions sur la façon dont, à l'avis de l'auteur, il faut que l'on agisse envers ces différentes 'figures'. D'autre part, dans les textes dont l'objet sont les frères, les enfants, le mariage et la gestion de la maison, nous reconnaissons tout de suite que la fin de l'auteur est d'enseigner à ses lecteurs quelle est, selon lui, la façon dont il faut qu'ils gèrent leur relation avec leurs frères ou enfants, comment ils doivent se rapporter avec l'institution du mariage et quoi signifie administrer une maison. Par conséquent, sans rentrer dans les détails de chaque *excerptum*, il n'est pas surprenant d'y trouver des formulations telles qu'« [...] il est convenable que l'on préfère à son propre salut celui du système [...] » (Stob., III.39 35 p. 732, 10-11)¹⁰⁶⁹, c'est-à-dire de sa patrie, ou mieux, qu'« [...] il faut que l'on ne sépare pas l'avantage collectif du privé, mais qu'on les considère un seul et le même [...] » (*ibid.* p. 732, 14-15)¹⁰⁷⁰, qu'« il devrait être convenable pour nous »¹⁰⁷¹ de nous marier (*ibid.* § 22 22 p. 502, 13-14), que « [...] de quelque façon, il est selon la nature et conséquent au mariage le fait d'élever tous ou au moins la plupart des enfants engendrés [...] » (*ibid.* § 24 14 p. 603, 10-12)¹⁰⁷², et ainsi de suite¹⁰⁷³.

En passant aux témoignages sur Musonius, dans les *excerpta* longs de Stobée nous trouvons des formulations pareilles : pour n'en donner que quelques exemples, le philosophe conclue sa réflexion sur l'usage pédagogique des démonstrations en écrivant, entre autres, qu'« [...] il faut [...] que le disciple soit attentif à ce que l'on lui dit et essayer de ne pas accueillir, par négligence, aucune affirmation fautive [...] » (*D.* I p. 5, 4, 11 ss.)¹⁰⁷⁴. Ailleurs il soutient qu'« il faut [...] que l'homme qui vise à être bon non seulement apprenne à fond les enseignements qui mènent à la vertu, mais qu'il

¹⁰⁶⁸ La plupart des commentateurs concordent sur la finalité parénétiq ue des discours de Hiéroclès, ou au moins sur l'importance de cet aspect dans les témoignages qui le concernent. Cf. Isnardi Parente 1989, 2203, 2223-2224 ; Ramelli 2009, xxix-xxx ; 2011, 118 n. 26 ; Konstan 2016, 147-148, 150. Boeri 2016, 89, remarque que le τίνα τρόπον θεοῖς χρηστέον, en raison de son titre « devrait traiter de la manière de se comporter avec les dieux, ou à leur égard », même si les *excerpta* restant de cet ouvrage reportent essentiellement des sections spéculatives, concernant une description de la nature des dieux. Au sujet de Musonius, une constatation générale sur la nature parénétiq ue de ces discours, qui de toute façon est évidente, manque des contributions centrées sur son enseignement : cf. néanmoins Laurand 2014, 106-107, qui porte sur *D.* VI, et les observations plus génériques de Ramelli 2009, lxxxviii, 118 n. 26.

¹⁰⁶⁹ [...] Καθήκειν τῆς ἑαυτοῦ σωτηρίας τὴν τοῦ συστήματος προκρίνειν [...].

¹⁰⁷⁰ [...] Χρὴ τὸ κοινῆ συμφέρον τοῦ ἰδία μὴ χωρίζειν, ἀλλ' ἐν ἡγεῖσθαι καὶ ταῦτόν [...].

¹⁰⁷¹ Ἡμῖν ἂν εἴη καθήκον.

¹⁰⁷² [...] Κατὰ φύσιν γὰρ πῶς καὶ ἀκόλουθον τῷ γάμῳ τὸ πάντα ἢ τὰ γε πλεῖστα τῶν γεννωμένων ἀνατρέφειν [...].

¹⁰⁷³ À propos de la conduite envers parents et frères, proches et de la gestion de sa maison cf. respectivement Stob., IV.25 53 p. 642, 2-5, § 27 20 p. 661, 11-12, § 23 p. 673, 16-18, § 28 21 p. 696, 23.

¹⁰⁷⁴ [...] Δεῖν [...] τὸν δὲ μαθητὴν ἐντετάσθαι πρὸς τὰ λεγόμενα καὶ σκοπεῖν μὲν ὅπως μὴ λάθῃ ψευδός τι παραδεξάμενος [...].

s'entraîne d'après eux avec ambition et laborieusement » (*D.* VI p. 22, 9, p. 23, 1-3)¹⁰⁷⁵, et, thèse proche de celle-ci, qu'« [...] il est mieux que la plupart des jeunes qui font de la philosophie en paroles ne se rapprochent pas du philosophe [...] » (*D.* XI p. 61, 7-9)¹⁰⁷⁶. Si, comme nous l'avons supposé auparavant, ces discours s'adressent aux écouteurs habituels de Musonius, leur fonction parénétiq ue est  evidente¹⁰⁷⁷. Les témoignages de Musonius par Épictète, quoiqu'elles n'exhibent pas la même caractéristique des *excerpta* stobéens, font néanmoins tous référence à la pratique : ce dont Épictète se souvient, quand il pense à son ancien maître, sont des remarques sarcastiques, souvent sous forme de question rhétorique, par lesquels il ponctue l'erreur cognitive ou de conduite de son interlocuteur (cf. par exemple *Diss.* I 1.27, I 7.32-33, I 9.29, III 15.16, III 23.29). De fait, la fonction de ces remarques semble être justement de stimuler l'interlocuteur à réfléchir sur l'erreur qu'il vient de révéler à Musonius par ses paroles ou par ses actions et que le philosophe a not e, et par conséquent de stimuler l'interlocuteur à comprendre l'urgence de changer son attitude. Ainsi, ces paroles de Musonius constituent indirectement un dispositif par en etique.

Notre révision panoramique des sources sur Hiéroclès et Musonius permet d'affirmer qu'en large partie ce qui survit de leur pensée sont des réflexions sur l'éthique pratique du moment où nous constatons que le traitement d'enjeux concrets par les deux philosophes découle plus ou moins explicitement de thèses d'ordre théorique.

2.2.2 L'arrière-plan doctrinal stoïcien des prescriptions de Musonius et de Hiéroclès

La vérité de notre dernière remarque est évidente dans le cas de Hiéroclès : celui-ci associe à tous les sujets qu'il touche des expositions doctrinales constituant souvent le raisonnement qui s'achève par la prescription, celui qui la justifie et dont elle découle per inférence. Par exemple, les *excerpta* du Τίνα τρόπον θεοῖς χρηστέον contiennent une description de la nature des dieux (*Stob.*, I.3 53 p. 63, 8-27) et, plus spécifiquement, des bénéfices que les êtres humains ont reçus d'eux et en vertu desquels, vraisemblablement, il faut qu'ils honorent les dieux 'en retour' (*ibid.* § 54 p. 64, 1-14, II.9 7 p. 181, 8 – p. 182, 7)¹⁰⁷⁸. Pareillement, le Πῶς πατρίδι χρηστέον arrive à l'exhortation à ne pas

¹⁰⁷⁵ Δεῖ [...] τὸν ἐσόμενον ἀγαθὸν ἄνδρα μὴ μόνον ἐκμανθάνειν ὅσα μαθήματα φέρει πρὸς ἀρετὴν, ἀλλὰ καὶ γυμνάζεσθαι κατὰ ταῦτα φιλοτίμως καὶ φιλοπόνως.

¹⁰⁷⁶ [...] Ἔστι δ ε ἄμεινον μὴδ ε προιέναι τῶν πλείονας τῶν φιλοσοφεῖν λεγόντων νέων [...].

¹⁰⁷⁷ Il en va de même pour l'allocution de Musonius au roi syrien (cf. notamment *D.* VIII p. 32, 7-8), pour son dialogue avec l'exilé (cf. notamment *D.* IX p. 42, 3-5, p. 51, 3-4), avec le garçon de *D.* XVI (cf. notamment p. 84, 14-17, 19 – p. 85, 3) e avec l'homme  g e de *D.* XVII (cf. notamment p. 92, 14-17). Même dans les chapitres où l'identité de l'adress e est moins évidente ou qui ne contiennent aucun élément indiquant que le discours de Musonius se place dans une situation pédagogique *stricto sensu*, le philosophe incite à se comporter d'une certaine façon déterminée : cf. par exemple *D.* XVIIIa p. 94, 9-12, XVIIIb p. 102, 7-8, XIX p. 106, 1-3, p. 107, 16-18, XX p. 114, 9, XXI p. 114, 17 – p. 115, 2.

¹⁰⁷⁸ Par la suite de ce chapitre nous allons examiner dans les détails la méthode d'εὔρεσις τοῦ καθήκοντος que nous dégageons de ce discours et de ceux qui suivent, ainsi que de celle qui peut être associée à l'enseignement de Musonius Rufus.

antéposer l'intérêt privé à celui collectif et à identifier le bien-être social avec le sien après avoir illustré ce que la patrie d'un être humain représente pour lui (Stob., III.39 34 p. 731, 1-7, 35 p. 732, 16 – p. 733, 6), et ainsi de suite¹⁰⁷⁹.

Nous pouvons faire un discours pareil concernant les *excerpta* stobéens et les souvenirs épictétéens de Musonius, qui base toutes ses prescriptions sur des raisonnements théoriques : pour n'en donner que quelques exemples, Musonius associe l'exhortation à s'entraîner dans la mise en pratique des enseignements théoriques sur la vertu avec l'observation que le seul apprentissage par mots ne suffit pas à rendre vertueux (*D.* VI p. 23, 3-14). Il relie l'incitation à ne pas se rapprocher d'un philosophe pour en apprendre les doctrines, si l'on veut faire de la philosophie seulement en parole, avec l'affirmation de l'importance de la vie commune (τὸ συνεῖναι) entre maître et disciples, qui implique une pratique de la philosophie (*D.* XI p. 61, 10-20), et ainsi de suite¹⁰⁸⁰. Quant aux témoignages d'Épictète, leur domaine demeure celui de l'éthique pratique, dans la mesure où Musonius est présenté commentant des situations concrètes, telles que l'affirmation par quelqu'un d'une opinion fautive qui, selon Musonius, détermine sa conduite, en la rendant répréhensible du point de vue du philosophe. Il est intéressant de remarquer que Musonius semble manifester cette attitude dans une perspective théorique proche de la pensée stoïcienne¹⁰⁸¹ : par exemple, dans sa critique contre Thræsea, qui affirme préférer mourir le jour présent plutôt qu'être exilé le lendemain, Musonius semble penser à la conceptualisation de la vie vertueuse comme acceptation des événements (*Diss.* I 1.26-27)¹⁰⁸². Quand il reproche à Épictète de ne pas prendre à la légère les fautes dans les exercices de logique, Musonius renvoie clairement à l'urgence d'examiner toutes ses représentations pour éviter d'en accepter des fausses, ce qui engendrerait une passion (*Diss.* I 7.32-33)¹⁰⁸³, et ainsi de suite¹⁰⁸⁴.

Ces dernières observations poussent à vérifier si aussi les raisonnements théoriques qui soutiennent les prescriptions que nous lisons dans les *excerpta* stobéens des leçons de Musonius et des œuvres de Hiéroclès sont inspirés de ou au moins compatibles avec la pensée stoïcienne.

¹⁰⁷⁹ Pour l'arrière-plan doctrinal du Πῶς χρηστέον τοῖς γονεῦσιν, du Πῶς συγγενέσι χρηστέον et des autres discours concernant la conduite envers les frères, concernant le mariage, l'élevage des enfants, la gestion de la maison, cf. Stob., IV.25 53 p. 640, 4 – p. 641, 21, § 27 23 p. 671, 7 – p. 672, 2, § 20 p. 663, 1 – p. 664, 18, § 22 21, p. 502, 1-7, § 23 p. 503, 11-16, § 24, p. 503, 17 – p. 507, 5, § 24 14 p. 603, 15 – p. 605, 16, § 28 21 p. 696, 23 – p. 697, 3.

¹⁰⁸⁰ Pour d'autres raisonnements théoriques sur lesquels Musonius base ses prescriptions cf. *D.* VIII p. 32, 10 ss., IX p. 50, 4 – p. 51, 3, XVI p. 84, 7 – p. 85, 13.

¹⁰⁸¹ Il faut prendre en compte que ces témoignages ne sont pas donnés par un témoin philosophiquement impartial : il est possible qu'Épictète paraphrase les mots de Musonius, de sorte qu'il fait apparaître les éléments doctrinaux qu'il percevait derrière les paroles de son maître de façon plus évidente de celle dont Musonius lui-même s'était exprimé.

¹⁰⁸² Sur cette conceptualisation du τέλος, qui notamment est exprimée par la formule du τέλος de Chrysippe, d'après l'interprétation que nous en avons donnée ici, voir *supra* première partie, chapitre 2 § 2.3.1.1, chapitre 4 § 4.2.2.

¹⁰⁸³ Dans ce témoignage Musonius semble aussi faire allusion à la thèse stoïcienne de l'égalité de tous les ἀμαρτήματα, au sujet de laquelle cf. A. D., § 111.106, 21-22 ; D. L., VII.120.

¹⁰⁸⁴ Cf. aussi *Diss.* I 9.29, III 15.14, où respectivement Musonius paraît mobiliser les notions stoïciennes de vertu et de providence.

Nous nous en apercevons aisément presque pour chacun des textes que nous sommes en train de considérer : par exemple, le portrait des dieux comme bienfaiteurs de l'humanité, que nous lisons chez Hiéroclès (Stob., I.3 54 p. 64 ,1-14, II.9 7 p. 181, 8 – p. 182,7) répond à une vision des dieux traditionnelle au sein de la culture grecque¹⁰⁸⁵ et romaine¹⁰⁸⁶, mais il est de même compatible avec la conceptualisation stoïcienne du dieu, telle qu'elle est reportée par Diogène Laërce (VII.147). Plus en général, la caractérisation des dieux par Hiéroclès (Stob., I.3 53 p. 63, 8-27) peut être rapprochée du portrait du sage stoïcien, dont les dieux représentent le modèle. Ils constituent, en effet, le paramètre du ζῆν ὁμολογουμένως ou κατὰ φύσιν, étant donné leur identification à la raison et à la nature cosmiques¹⁰⁸⁷. Autre exemple : l'analogie entre le rapport d'un être humain et sa patrie et celui d'une partie avec l'ensemble qu'elle compose (Stob., III.39 36 p. 733, 7 – p. 734, 10), de laquelle Hiéroclès dérive l'urgence pour l'individu d'honorer sa patrie et de ne pas antéposer son propre avantage à celui de celle-ci, semble une réflexion 'à petite échelle' sur une idée que nous dégageons des témoignages sur le τέλος de Chrysippe¹⁰⁸⁸ et qui revient chez Épictète¹⁰⁸⁹ et Marc Aurèle¹⁰⁹⁰ : chaque être humain est un citoyen du κόσμος, et, par conséquent, son utile s'identifie avec celui du tout dont il fait partie¹⁰⁹¹.

La façon dont nous venons d'introduire l'enseignement de Musonius sur ces sujets confirme l'inspiration stoïcienne des argumentations par lesquelles il défend ses exhortations : pour en donner un exemple, l'urgence que le disciple soit attentif à ce que le philosophe lui enseigne (*D.* I p. 5, 11 – p. 6, 3) est exprimée par le verbe ἐντείνω, qui renvoie à la notion de tension. Celle-ci constitue un élément clé de la physique stoïcienne, dans laquelle le τόπος est conçu comme une propriété de la matière grâce à laquelle plusieurs parties élémentaires s'unissent pour former un corps¹⁰⁹². Par

¹⁰⁸⁵ Comme Hiéroclès reconnaît lui-même, en citant Hom., *Od.* I.32 à ce propos (Stob., II.9 7 p. 181, 20-21).

¹⁰⁸⁶ L'importance, dans la culture romaine, de la *benevolentia* des dieux envers les êtres humains est témoigné par la centralité de la *pax deorum* dans la religion romaine : cette notion consiste dans « a mutually beneficial state of peace between Rome and its deities, with the gods safeguarding Rome's public welfare », comme écrit M. Johnson 2012, 5116.

¹⁰⁸⁷ Sur la proximité entre la caractérisation des dieux par Hiéroclès et le portrait du sage stoïcien cf. Isnardi Parente 1989, 2206 ; Ramelli 2009, 97-100 ; 2011, 542 ; Boeri 2016, 89-93. Dans le troisième *excerptum* du Τίνα τρόπον θεοῖς χρηστέον (Stob., II.9 7 p. 181, 8 – p. 182, 30), Hiéroclès recourt à l'autorité de Platon (*Resp.* I.335d) pour soutenir que la cause des maux des êtres humains ne sont pas les dieux, mais les êtres humains eux-mêmes, une idée que nous trouvons aussi dans l'*Hymne à Zeus* de Cléanthe. À ce sujet cf. Isnardi Parente 1989, 2206 ; Ramelli 2009, 100 ; 2011, 98-100 ; Boeri 2016, 94-96. Cependant, il justifie sa thèse aussi en identifiant (nous acceptons l'ajout de Meineke approuvé par Wachsmuth, Hense 1884-1912, 182) le vice au μόνον αἴτιον τῶν κακῶν (p. 182, 6-7), un clair renvoi à l'axiologie stoïcienne.

¹⁰⁸⁸ Voir *supra* première partie, chapitre 2 § 2.3.1.1.

¹⁰⁸⁹ Cf. par exemple *Diss.* II 5.24-26, 10.4-6.

¹⁰⁹⁰ Cf. par exemple II.4, IV.7, 34.

¹⁰⁹¹ Hiéroclès mobilise le cosmopolitisme aussi dans Stob., IV.27 23 p. 671, 7 – p. 672, 2. Pour l'arrière-plan stoïcien de ses discours sur le mariage et l'économie voir *infra* seconde partie, chapitre 2 § 2.4.

¹⁰⁹² Cf. Plut., *Stoic. rep.* 43.1054b, *Comm. not.* 49.1085d ; Alex. Aphr., *Mixt.* IV 218.4-5, X 223.34-36. À ce sujet cf. Sambursky 1959, 5 ; *LS*, vol. I, 288, qui remarquent qu'à ce propos les stoïciens « could invoke the authority of Heraclitus, who had explained the structure of a bow or a lyre as a result of 'back-tuning' (or 'back-scratching') harmony » ; ici Long et Sedley se réfèrent au célèbre DK 22 B51. L'étude fondamentale sur la réception d'Héraclite par les stoïciens et son influence sur leur pensée demeure Long 1975-1976.

conséquent, la tension est également une propriété des âmes, en raison du matérialisme de la physique stoïcienne. Notamment, d'après Plut., *Stoic. rep.* 7.103d, dans ses Ὑπομνήματα φυσικά, Cléanthe affirmait, en effet, que la tension, « [...] dans le cas où elle devient suffisante, dans une âme, pour parachever ce qui s'impose, on l'appelle vigueur et puissance [...] »¹⁰⁹³. Nous pouvons rapprocher ce discours de celui que Gal., *PHP* IV 6.2 attribuée à Chrysippe, selon lequel les κατορθώματα dérivent d'« un jugement droit accompagné par la bonne tension dans l'âme »¹⁰⁹⁴. D'ailleurs, parmi les définitions d'ἐπιστήμη reportée par Arius Didyme, nous lisons aussi celle-ci : « Une condition réceptive des représentations qui ne peut pas être renversée par la raison, une chose qu'ils [*scil.* les stoïciens] disent consister en tension et puissance » (§ 51.73, 19-74, 3)¹⁰⁹⁵. Cette référence au τόπος indique clairement qu'il signifie la capacité, propre au sage, de ne donner son assentiment qu'à des représentations vraies¹⁰⁹⁶. Ce détour sur la notion de τόπος aide à comprendre la perspective dans laquelle Musonius probablement recommande aux disciples de se garder attentifs : par cette exhortation il s'évertue à inciter ses élèves à se comporter en sage face à lui et aux autres philosophes qu'ils écoutent. Les autres discours de Musonius dans lesquels nous avons repéré des moments parénétiqes s'appuient également sur des arguments compatibles avec la pensée stoïcienne ou parfois clairement inspirée par celle-ci¹⁰⁹⁷.

En concluant, la plupart des témoignages sur Musonius et Hiéroclès sont des discours portant sur l'éthique pratique qui recourent à des concepts relevant d'une réflexion théorique. Plus en détail, la plupart de ces discours présentent une 'structure déontologique' : leurs auteurs s'y occupent de situations de vie pour définir la conduite adéquate à adopter. Les sections descriptives de ces discours semblent bien coopérer à cet objectif, en justifiant, d'un point de vue au moins compatible avec les coordonnées doctrinales stoïciennes, pourquoi une certaine conduite s'avère correcte et, par là, en augmentant le pouvoir persuasif des exhortations.

Que cela soit la fin des moments descriptifs de ces discours est évident dans le cas des *excerpta* des écrits de Hiéroclès intitulés Τίνα τρόπον θεοῖς χρηστέον, Πῶς πατρίδι χρηστέον, Πῶς χρηστέον τοῖς γονεῦσιν et Πῶς συγγενέσι χρηστέον, ainsi que, pour la même raison, de plusieurs *excerpta* relatifs à Musonius, tels que *D.* III, Ὅτι καὶ γυναιξὶ φιλοσοφητέον, *D.* IV, Εἰ παραπλήσιως παιδευτέον τὰς θυγατέρας τοῖς υἱοῖς, *D.* VII, Ὅτι πόνου καταφρονητέον, *D.* VIII, Ὅτι φιλοσοφητέον καὶ τοῖς

¹⁰⁹³ [...] Κἂν ἰκανὸς ἐν τῇ ψυχῇ γένηται πρὸς τὸ ἐπιτελεῖν τὰ ἐπιβάλλοντα, ἰσχυρὸς καλεῖται καὶ κράτος [...].

¹⁰⁹⁴ Ἡ ὀρθὴ κρίσις [...] μετὰ τῆς κατὰ τὴν ψυχὴν εὐτονίας.

¹⁰⁹⁵ Ἐξ ἰν φαντασιῶν δεκτικὴν ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου, ἢν τινὰ φασὶν ἐν τόνῳ καὶ δυνάμει κεισθαι.

¹⁰⁹⁶ Sur le rapport entre φαντασία et ἀξίωμα, dont le λέκτον constitue l'intermédiaire, voir *supra* première partie, chapitre 1 § 1.2.1.

¹⁰⁹⁷ Par exemple, *D.* VI p. 23, 3-14 semble s'appuyer sur l'idée que la vertu consiste en un volet théorique et un pratique. L'exhortation au roi syrien à philosopher s'il veut bien gouverner (*D.* VIII p. 32, 10 ss.) répond sans doute au portrait du sage stoïcien comme le seul être humain capable de bien gouverner (cf. Ar. Did., § 11m.108, 26-28 ; D. L., VII.122). En consolant l'exilé, dans *D.* IX p. 50, 4 – p. 51, 3, Musonius se réfère à l'axiologie stoïcienne.

βασιλεῦσιν, *D.* XV, Εἰ πάντα τὰ γινόμενα τέκνα θρεπτέον et *D.* XVI, Εἰ πάντα πειστέον τοῖς γονεῦσιν¹⁰⁹⁸ : ces titres font comprendre, même avant de lire les textes qu'ils introduisent, que tout ce qu'on va lire dans ces textes vise à exhorter le lecteur à avoir une certaine conduite.

Cependant, nous devinons cette fonction des doctrines mobilisées par Musonius et Hiéroclès aussi dans les autres textes associés à Hiéroclès et Musonius, en raison de la présence d'exhortations dans presque chacun d'eux, comme nous l'avons montré, et aussi en raison de leur recours fréquent au champ lexical de la parénétiq. En effet, dans les *excerpta* stobéens de Musonius, celui-ci attache plusieurs fois la fonction d'encourager (παραινεῖν), d'inciter (παρακαλεῖν), d'exhorter (προτρέπειν), de conseiller (συμβουλεύειν) et de prononcer des suggestions (λόγοι ὑποθετικοί) à la profession éducative du philosophe¹⁰⁹⁹. Puis, dans un témoignage sur sa pensée par Aulu-Gelle, il semble même identifier cette profession à l'acte de *hortari*, *monere*, *suadere* et *obiurgare* (V 1.1). Quant à Hiéroclès, bien qu'il ne thématise jamais la fonction parénétiq. du philosophe, il décrit souvent ses discours en termes parénétiq. : par exemple, il affirme que son discours concernant la patrie vise à παρακαλεῖν son destinataire à l'honorer plus que tout, à l'exception des dieux (Stob., III.39 34 p. 731, 12). Il attribue la même fonction exhortative, par rapport à la nécessité de se marier, au sage (Stob., IV.22 22 p. 502, 15-16), dont évidemment Hiéroclès assume la perspective à ce moment. Παρακαλεῖν et παράκλησις reviennent plusieurs fois dans ces *excerpta*, par exemple en référence au discours visant à persuader le lecteur de s'efforcer de corriger l'attitude « stupide et grossière »¹¹⁰⁰ de son frère (*ibid.* § 27 20 p. 662, 4) ou en référence au discours visant à convaincre le mari de partager certaines activités avec sa femme (*ibid.* § 28 21 p. 698, 4). Dans ces deux *excerpta*, le philosophe semble faire usage de παρακαλεῖν de manière interchangeable avec συμβουλεύω (*ibid.* § 27 20 p. 660, 1, p. 661, 6-7, § 28 21 p. 698, 11) et concevoir παράκλησις comme remplaçable par ὑποθηκῆ, qui a une sens analogue à λόγος ὑποθετικός, et par παραίνεσις. Le substantif ὑποθηκῆ réapparaît justement pour qualifier le discours qui porte sur πῶς χρῆ προσφέρεσθαι συγγενέσιν (*ibid.* § 27 23 p. 672, 11), alors qu'ailleurs le philosophe dénomme παραίνεσις son exhortation à élever tous ou presque tous ses enfants (*ibid.* § 24 14 p. 603, 13), et dans le même lieu, il exprime cette thèse en parlant de παρακαλεῖν

¹⁰⁹⁸ Nous pourrions mentionner aussi *D.* I, Ὅτι οὐ δεῖ πολλαῖς ἀποδείξεισι πρὸς ἓν πράγμα χρήσασθαι, mais, étant donné que probablement, comme nous l'avons supposé, Musonius adresse ce discours à ses élèves, le titre ne représente pas l'élément parénétiq. du discours, qui est plutôt l'exhortation aux élèves de Musonius à être attentifs à ne pas accepter les thèses fausses qu'on leur enseigne. La situation est différente en ce qui concerne *D.* III : bien que le titre fasse référence au fait « que même les femmes doivent se dédier à la philosophie », puisqu'elles étaient une catégorie sociale que vraisemblablement n'avait aucun représentant dans l'auditoire de Musonius, le discours contenu dans ce chapitre garde sa fonction parénétiq. par rapport à son auditoire, parce qu'on peut supposer que le couple des chapitres *D.* III-IV contienne une exhortation, indirecte, aux écouteurs mâles de Musonius à permettre à leurs filles de recevoir une éducation philosophique. Nous reviendrons sur *D.* III-IV par la suite : voir *infra* seconde partie, chapitre 2 § 2.4.

¹⁰⁹⁹ Cf. *D.* I p. 5, 15-16, III p. 12, 24, p. 13, 2-3, X p. 52, 6, XVI p. 85, 16-17, p. 87, 1-2, XVII p. 91, 16-17. Cf. aussi Epict., *Diss.* III 6.8-9 ; Aristid., LII 2.437.

¹¹⁰⁰ Ἀβέλτερον καὶ σκαιὸν.

(*ibid.* p. 604, 26). Finalement, il est remarquable que, dans Stob., IV.25 53 p. 643, 17, 20-21, Hiéroclès distingue la παράκλησις de la νουθέτησις, en tant que deux outils capables de corriger quelqu'un de différentes façons : la νουθέτησις est un discours qui corrige en reprochant (μετ'ἐπιπλήξεως), tandis que la παράκλησις attend le même but plus gentiment, et donc est bien compréhensible en termes d'exhortation¹¹⁰¹.

Pour être encore plus précis, des citations des textes que nous avons reportées dans les pages qui précèdent nous reconnaissons que les phrases par lesquelles Musonius et Hiéroclès essaient de pousser le destinataire de leurs discours à se comporter d'une certaine façon dans certains types de situations ne diffèrent pas, par leur forme, de ce que Sénèque appelle *praecepta*. Le rapprochement entre les trois philosophes à ce sujet ne s'arrête pas là : nous avons vu que Sénèque reconnaît un lien génétique entre les *praecepta* et les *decreta*, et, dans les discours de Musonius et de Hiéroclès, nous avons retrouvé justement des moments d'ordre spéculatif de contenu générique que visiblement les deux philosophes emploient pour 'soutenir' leurs exhortations.

Cette proximité entre Sénèque, Musonius et Hiéroclès implique un encadrement méthodologique des réflexions de Musonius et Hiéroclès dans le procédé pédagogique stoïcien au sujet des καθήκοντα. Cependant, avant de discuter ce point, il semble opportun d'ouvrir une parenthèse sur les rapports entre les *excerpta* stobéens de Hiéroclès et entre l'ensemble de ces textes et l'Ἠθικὴ στοιχείωσις, pour remarquer la centralité de la notion de καθήκον dans ces *excerpta* et renforcer la démonstration de ce que nous venons de dire au sujet de l'emploi, par Hiéroclès, de la structure pédagogique thématifiée par Sénèque dans *Ep.* 94-95.

2.2.2.1 Le Περὶ (τοῦ) καθήκοντος οὐ (τῶν) καθηκόντων de Hiéroclès : une hypothèse plausible

D'après le témoignage de Sen., *Ep.* 95.47 ss., il apparaît vraisemblable que Stobée ait tiré ces *excerpta* de Hiéroclès d'un même ouvrage Περὶ (τοῦ) καθήκοντος οὐ (τῶν) καθηκόντων¹¹⁰². Dans ces passages d'*Ep.* 95, Sénèque semble présenter et critiquer la structure de certains écrits stoïciens περὶ καθηκόντων. Ces ouvrages s'articulaient en plusieurs sections, dont chacune octroyait au lecteur

¹¹⁰¹ Pour quelques aspects, la distinction de Hiéroclès entre νουθέτησις et παράκλησις peut être rapprochée de celle de Sénèque entre *lex* et *praeceptum* dans *Ep.* 94.37-39 : Sénèque attribue aux lois le pouvoir de détourner quelqu'un des crimes et non pas de l'exhorter à l'accomplissement des *officia*. Cette dernière est la fonction des prescriptions, justement comme ici Hiéroclès décrit les νουθετήσεις comme une forme de reproche plutôt que d'incitation (παράκλησις).

¹¹⁰² Cette thèse est acceptée par Praechter 1901, 7-12 ; Bastianini, Long 1992, 284-286 ; Isnardi Parente 1989, 2202-2203 ; Ramelli 2009, xxvii, xlvii ; 2011, 538 ; Boeri 2016, 87-88. Veillard 2016, 108-111, tout en regardant comme « la plus plausible » l'hypothèse que les *excerpta* stobéens dérivent d'un Περὶ καθηκόντων de Hiéroclès, réfléchit sur l'absence d'épreuves certaines en faveur de cette hypothèse. En revanche, Arnim, Schubart 1906, xi-xv conçoivent l'Ἠθικὴ στοιχείωσις et les *excerpta* stobéens de Hiéroclès comme deux parties d'un même ouvrage. Philippson 1933, 111-113 pense de même que l'Ἠθικὴ στοιχείωσις et les *excerpta* stobéens formaient les deux parties d'un seul ouvrage, et pour ce dernier il propose le titre Φιλοσοφούμενα, le titre d'un ouvrage, justement en deux livres, attribué à un certain Hiéroclès dans *Souda* E 1032 (entrée ἐμποδῶν).

des prescriptions concernant la façon de se comporter à l'égard de certaines 'figures' ou dans des situations différentes : dans l'ordre, « quomodo sit dii colendi » (§ 47), « [...] quomodo hominibus sit utendum » (§ 51), « [...] quomodo rebus sit utendum » (§ 54), et dernièrement Sénèque écrit : « Ad uirtutes transeamus ». Ainsi, Sénèque paraît illustrer quatre domaines touchés par certains ouvrages stoïciens concernant le καθῆκον.

Si le Περὶ τῶν καθηκόντων de Panétius ne possédait pas cette structure, dans la mesure où le témoignage de Cicéron est fiable, l'ensemble des *excerpta* stobéens de Hiéroclès s'y adapte parfaitement. Même une lecture superficielle des *excerpta* en question révèle qu'il y a un lien thématique et méthodologique entre eux : les références mutuelles entre ces textes sont fréquentes¹¹⁰³ et, ce qui est plus important, visiblement servent à l'auteur pour déployer son modèle théorique à travers son emploi dans des domaines différents. Très probablement le noyau de ce modèle est la notion de καθῆκον, étant donné l'occurrence de ce mot¹¹⁰⁴ dans plusieurs passages, comme nous allons voir tout de suite, mais en premier lieu en raison de la correspondance entre les formules que Sénèque attache aux ouvrages portant sur cette notion et celles des titres de plusieurs *excerpta* stobéens de Hiéroclès, Τίνα τρόπον θεοῖς χρηστέον, Πῶς πατρίδι χρηστέον, Πῶς χρηστέον τοῖς γονεῦσιν, Πῶς συγγενέσι χρηστέον, ainsi que celles des textes eux-mêmes, tels que « [...] Χρῆ τὸ κοινῆ συμφέρον τοῦ ἰδία μὴ χωρίζειν, ἀλλ' ἐν ἡγεῖσθαι καὶ ταῦτόν [...] » (Stob., III.39 35 p. 732, 14-15), « Νομιστέον ἑαυτοῦς καθάπερ ἐν ἱερῷ τῇ οἰκίᾳ ζακόρους τινὰς καὶ ἱερέας, ὑπ' αὐτῆς κεχειροτονημένους καὶ καθιερωμένους τῆς φύσεως, ἐγκεχειρισθαι τὴν τῶν γονέων θεραπείαν » (*ibid.* IV.25 53 p. 642, 2-5) et ainsi de suite¹¹⁰⁵. De plus, la référence des *praecepta* aux *officia*, essentielle dans leur caractérisation par Sénèque, se manifeste par des exhortations que nous lisons chez Hiéroclès, formulées différemment par rapport à χρή + infinitif, χρηστέον τινί ou ποιητέον τι comme par des phrases telles que « Καθήκειν¹¹⁰⁶ τῆς ἑαυτοῦ σωτηρίας τὴν τοῦ συστήματος προκρίνειν » (*ibid.* III.39 35 p. 732, 10-11), « Ἡμῖν ἂν εἶη καθῆκον » de nous marier (*ibid.* IV.22 22 p. 502, 13-14) et « [...] Τοὺς μὲν μητρόθεν προσήκοντας στέργειν πλέον πρέπει, τοὺς δ' αὖ κατὰ πατέρα συγγενεῖς διὰ μείζονος ἄγειν τιμῆς » (*ibid.* § 23 p. 673, 16-18). Nous voyons aisément que ces

¹¹⁰³ Dans le premier *excerptum* du Πῶς πατρίδι χρηστέον, nous lisons que ce discours suit à celui relatif aux dieux (Stob., III.39 34 p. 731, 1-2). Dans trois passages du Περὶ γάμου, Hiéroclès fait allusion à la topique de l'Οἰκονομικός (Stob., IV.22 21 p. 502, 5-7, § 22 p. 502, 9, § 23 p. 503, 12-14), en le décrivant comme un discours préliminaire par rapport à celui sur le mariage. L'*excerptum* du Πῶς χρηστέον τοῖς γονεῦσιν commence par la référence à ce que Hiéroclès a écrit à propos des dieux et de la patrie (*ibid.* § 25 53 p. 640, 6 ss.), et le Περὶ φιλαδελίας semble présupposer celui sur les parents (*ibid.* § 27 20 p. 661, 4-6). L'*excerptum* du Πῶς συγγενέσι χρηστέον, à son tour, présuppose le traitement des liens entre un individu et ses parents, frères, épouse et enfants (*ibid.* § 23 p. 671, 4-7, p. 672, 12-14).

¹¹⁰⁴ Ainsi que l'occurrence de mots sémantiquement proches de καθῆκον, *in primis* προσήκον et πρέπει, comme nous le montrerons par la suite.

¹¹⁰⁵ Cf. par exemple Stob., IV.27 20 p. 661, 11-12, § 28 21 p. 696, 23.

¹¹⁰⁶ Le verbe dépend de εἶρηται, par lequel Hiéroclès se réfère à ce qu'il vient de dire au sujet du rapport entre un être humain et sa patrie.

énoncés ont une fonction parénéitique, mêmes s'ils se limitent à décrire une action comme καθήκον ou πρέπον. En effet, Hiéroclès suggère cela, par exemple, au moment où il dérive l'idée que τὸ γαμεῖν est un καθήκον de la παράκλησις du sage et de la nature à se marier (*ibid.* § 22 22 p. 502, 15-16) ; il en va de même pour le passage où il appelle ὑποθήκη le discours concernant la façon de se comporter avec ses proches, discours qui se termine justement sur l'affirmation que nous venons de citer. D'ailleurs, les références mutuelles dans les textes de Hiéroclès permettent de les ordonner comme suit : Τίνα τρόπον θεοῖς χρηστέον, Πῶς πατρίδι χρηστέον, Πῶς χρηστέον τοῖς γονεῦσιν, Περὶ φιλαδελίας, Περὶ γάμου, Πῶς συγγενέσι χρηστέον. Le Περὶ γάμου contient trois références à la maison, desquelles nous comprenons que l'Οἰκονομικός précédait le Περὶ γάμου dans le projet de Hiéroclès, même si logiquement la discussion de l'Οἰκονομικός devrait suivre celle du Περὶ γάμου dans l'ordre envisagé par l'auteur, puisque la gestion correcte d'une maison n'a de sens que dans le cadre du mariage, selon Hiéroclès.

Donc, en supposant que les *excerpta* stobéens de Hiéroclès constituaient un même ouvrage, nous y retrouverions presque le même ordre de topiques propre aux ouvrages περὶ τῶν καθηκόντων, selon le témoignage de Sen., *Ep.* 95.47 ss., bien qu'il faille noter que cet hypothétique Περὶ τοῦ καθήκοντος ou τῶν καθηκόντων de Hiéroclès échappe à la critique que Sénèque adresse à ces travaux¹¹⁰⁷, à savoir le fait de se limiter à lister plusieurs prescriptions concernant les actions spécifiques, qualifiées du point de vue matériel, par lesquelles les êtres humains pourraient se comporter comme il faut dans plusieurs cadres sociaux. Nous avons bien remarqué que Hiéroclès, tout en donnant des prescriptions, d'un côté ne se concentre pas sur des prescriptions concernant des situations très spécifiques et, de l'autre côté, il justifie ces prescriptions par des discours d'ordre spéculatifs. La proximité entre les *decreta* de Sénèque et ces passages théoriques de Hiéroclès est confirmée par ce que celui-ci écrit dans les dernières lignes du texte excerpté de son Πῶς χρηστέον τοῖς γονεῦσιν : après avoir décrit la liaison existant entre un être humain et ses parents sur le modèle de celle entre chaque être humain et les dieux (Stob., IV.25 53 p. 640, 6 – p. 641, 21) et en avoir inféré les καθήκοντα (*sic ibid.* p. 641, 4, p. 642, 8) que l'on a envers ses parents (*ibid.* p. 641, 21 – p. 644, 9), en expliquant pour chaque action pourquoi elle est à accomplir, l'auteur conclut : « De ce point de départ, la découverte aussi de beaucoup d'autres convenables, qui ne sont ni négligeables ni aléatoires, découle pour nous » (*ibid.* p. 644, 10-15)¹¹⁰⁸. Nous reviendrons par la suite sur les caractéristiques de la méthode euristique que Hiéroclès envisage ici, mais nous comprenons déjà que l'ἀφορμή sur laquelle il fonde cette méthode

¹¹⁰⁷ À ce propos voir *supra* seconde partie, chapitre 1 § 1.1.2.

¹¹⁰⁸ Ἀφ' ἧς ἀφορμῆς εὕρεσις ἡμῖν ὑπογράφεται καὶ ἐτέρων πλειόνων καθηκόντων οὐ μικρῶν οὐδὲ τῶν τυχόντων. *Verbatim* cette phrase signifie que l'εὕρεσις τοῦ καθήκοντος est « écrite au-dessous » du discours précédent de Hiéroclès.

est la partie précédente de son discours, qui justement consiste à inférer de prescriptions, portant sur les καθήκοντα, à partir de discours théoriques.

2.2.2.2 L'Ἠθικὴ στοιχειώσις de Hiéroclès et le fondement doctrinal ultime de son Περὶ (τοῦ) καθήκοντος ου (τῶν) καθηκόντων

Les *excerpta* stobéens de Hiéroclès comprennent deux références à la doctrine de l'οικείωσις, notamment par rapport à la topique du mariage et dans l'extrait du Πῶς συγγενέσι χρηστέον, et *vice versa* le traitement de l'οικείωσις dans l'Ἠθικὴ στοιχειώσις¹¹⁰⁹ inclut une référence à la dimension sociale, centrale dans la réflexion de Hiéroclès sur les καθήκοντα. Ces éléments font voir un lien entre les *excerpta* stobéens et l'Ἠθικὴ στοιχειώσις et, par là, renforcent le fondement 'dogmatique' des prescriptions de Hiéroclès dans les *excerpta* stobéens¹¹¹⁰.

Dans ces *excerpta* le lexique du propre (τὸ οἰκεῖον) revient premièrement pour définir les relations familiales¹¹¹¹. Cependant, dans un cas, ce lexique renvoie clairement à la doctrine de l'οικείωσις. Nous parlons de l'occurrence de l'adjectif οἰκεῖος dans l'extrait du Περὶ γάμου (*ibid.* § 22 22 p. 503, 4) : dans ce passage, Hiéroclès, en discutant du stimulus naturel des êtres humains à se marier, à engendrer des enfants et, par là, à mener une vie caractérisée par l'εὐστάθεια¹¹¹², affirme que « la nature est une enseignante juste, parce que, grâce à l'instruction qu'on reçoit d'elle, arrive nécessairement le choix harmonique des convenables » (*ibid.* § 22 22 p. 502, 20-22)¹¹¹³. Il justifie cet énoncé, que nous allons étudier tout de suite, en expliquant, de façon pas entièrement claire, que c'est en suivant la nature que les autres êtres vivants, notamment les autres animaux, « vivent [...] en se servant de leurs représentations qui les attirent et des ardeurs qui les poussent vers ce qui leur est approprié » (*ibid.* p. 503, 1, 4-5)¹¹¹⁴. Ce détour, par lequel Hiéroclès argumente l'opportunité pour les

¹¹⁰⁹ Sur la nature de cet ouvrage, nous acceptons l'opinion de Bastianini, Long 1992, 286-289, 373-374, reprise par Gourinat 2016b, 20 : celui-ci, en raison du « caractère assez développé des arguments de Hiéroclès », regarde comme probable que l'Ἠθικὴ στοιχειώσις était un « exposé complet » de l'éthique stoïcienne, « depuis ses principes ou éléments 'jusqu'à la fin' », selon la définition de στοιχειώσις que nous lisons chez Gal., *Def.* 32, plutôt qu'une exposition abrégée de la doctrine éthique des stoïciens, autrement dit une introduction basilair à celle-ci, selon la définition de στοιχειώσις de *Souda* Σ 1241.

¹¹¹⁰ Comme nous l'avons vu, von Arnim, Schubart 1906, xi-xv et Philippson 1933, 111-113 croient même que les deux écrits constituaient deux parties d'un seul ouvrage, hypothèse récemment reprise par Reydams-Schils 2016, 27. Même sans arriver jusqu'à soutenir cette hypothèse, qui ne peut pas s'appuyer avec certitude sur aucun témoignage, nous pouvons néanmoins soutenir le lien doctrinal et argumentatif entre les deux ouvrages, comme le font la plupart des spécialistes : cf. Bastianini, Long 1992, 297 ; Isnardi Parente 1989, 2203, 2205-2208 ; Ramelli 2009, xlix-lviii ; 2011, 541-546, 549-550, 554-555, 562, 572-575 ; 2016, 159-161 ; Bénatouïl 2016, 8-10 ; Boeri 2016, 101-103. Notre analyse des alinéas concernés par cette question s'inspire largement de ces contributions.

¹¹¹¹ Cf. Stob., IV.22 24 p. 503, 23, § 24 14 p. 604, 22, § 25 54 p. 643, 9, § 27 20 p. 664, 8-9, 16.

¹¹¹² Cette liaison entre la vie conjugale et la condition eupathique de l'εὐστάθεια, que les stoïciens attribuaient au sage, suggère l'idée défendue par Ramelli dans plusieurs de ses contributions sur ce sujet, c'est-à-dire que Hiéroclès (ainsi que Musonius) opère une réévaluation du bon γάμος par rapport aux stoïciens précédents : cf. Ramelli 2009, 111-112, 115-116 ; 2011, 554-562 ; 2016, 161-166.

¹¹¹³ Δικαία δὲ διδάσκαλος ἡ φύσις, ὅτι τῇ παρ' αὐτῆς κατασκευῇ σύμφωνον τὴν ἐκλογὴν χρῆ γίνεται τῶν καθηκόντων.

¹¹¹⁴ Ζῆν [...] τὰ δὲ ζῶια φαντασίαις τε σπώσαις ἐπὶ τὰ οἰκεῖα καὶ ἐξελανούσαις προθυμίαις.

êtres humains de se marier, s'ils veulent vivre καθηκόντως (*ibid.* p. 503, 9), fait clairement référence à la doctrine stoïcienne de l'appropriation. Il faut remarquer aussi que, dans l'*excerptum* du Πῶς συγγενέσι χρηστέον, au moment d'inférer la conduite correcte de l'image des cercles concentriques, Hiéroclès fait référence à un enseignement qu'il a donné auparavant concernant « la manière dont il faut se comporter avec soi-même » (*ibid.* § 27 23 p. 672, 12-13)¹¹¹⁵. La section de l'œuvre de Hiéroclès concernant la question du πῶς χρηστέον ἑαυτοῖς n'a pas été préservée, mais nous imaginons sans peine le lien conceptuel entre la doctrine de l'οἰκείωσις et la question rappelée ici par Hiéroclès¹¹¹⁶.

D'ailleurs, les dernières colonnes survivantes de l'Ἠθικὴ στοιχείωσις montrent que Hiéroclès, après avoir discuté de la perception de l'animal de lui-même et des autres êtres qu'il rencontre (col. 1-6), après avoir introduit la notion d'οἰκείωσις par la thèse que tout animal s'approprie soi-même (col. 6-7) et après avoir illustré la notion de φαντασία (col. 7-8), se tournait à considérer la nature sociale des êtres humains : sur la col. 9 survivante, dont la partie lisible du titre contient le mot τέλος¹¹¹⁷, dans un passage dont nous ignorons le contexte, nous lisons la mention de plusieurs types d'οἰκείωσις, dont une relève de la nature sociale des êtres humains¹¹¹⁸. Hiéroclès y écrit : « [...] Celle envers soi-même [*scil.* est appelée] bien disposée, celle qui concerne ses proches [*scil.* est appelée] aimante, parce que l'appropriation est appelée par plusieurs noms [...] » (col. 9, 3-5)¹¹¹⁹. Le passage suivant que nous réussissons à lire, le dernier dont nous pouvons reconstruire le sens, se trouve dans la col. 11, où le texte contient le mot πατρίδος (col. 11, 12) et quelques lignes plus en bas lit : « [...] Il faut réfléchir que nous sommes une [espèce] animale, mais une [espèce animale] qui se rassemble

¹¹¹⁵ Πῶς [...] χρηστέον ἑαυτοῖς.

¹¹¹⁶ Les chercheurs remarquent d'autres références implicites à la doctrine de l'οἰκείωσις dans les *excerpta* stobéens de Hiéroclès : par exemple, Inwood 1984, 179-183 voit la recommandation de Hiéroclès de traiter progressivement tous les êtres humains comme les personnes qui nous sont naturellement plus chères, contenue dans l'extrait du Πῶς συγγενέσι χρηστέον, comme une réflexion sur l'οἰκείωσις στεργτικὴ, que, comme nous allons le voir tout de suite, Hiéroclès thématise dans les dernières colonnes de l'Ἠθικὴ στοιχείωσις ; également Ramelli 2009, xlix-lviii ; 2011, 549-550, 570-571 et Boeri 2016, 101-103 voient une référence à l'οἰκείωσις dans ce passage du Πῶς συγγενέσι χρηστέον.

¹¹¹⁷ À la suite de Gill 2016b, 49, nous pouvons aussi remarquer que, en passant de la présentation de l'appropriation à celle du τέλος, Hiéroclès suit un plan vaguement similaire à celui de Diogène Laërce et de Cicéron dans le *De finibus*.

¹¹¹⁸ Ramelli 2009, 61 écrit que « [...] Hierocles attributes οἰκείωσις στεργτικὴ toward offspring to both [...] » les êtres humains et les autres animaux, ce qui cependant n'est pas le cas, selon ce que nous parvenons à lire dans la colonne 9. Ici nous suivons donc l'interprétation de Alesse 2016, 78-79, qui attache l'οἰκείωσις στεργτικὴ seulement aux êtres humains.

¹¹¹⁹ [...] Ἡ μὲν πρὸς ἑαυτὸ εὐνοητικὴ, στεργτικὴ δὲ ἢ συγγενικὴ· καλεῖται γὰρ ἡ οἰκείωσις πολλοῖς ὀνόμασιν. ἢ δὲ πρὸς τὰ ἔκτος χρήματα αἰρετικὴ. καθάπερ οὖν στεργτικῶς μὲν καθόλου οἰκειούμεθα τοῖς τέκνοις, αἰρετικῶς δὲ τοῖς ἔκτος χρήμασιν, οὕτω καὶ τὸ ζῷον ἑαυτῷ μὲν εὐνοητικῶς, τοῖς δὲ πρὸς τήρησιν τῆς συστάσεως συμφέρουσιν ἐκλεκτικῶς [...]. Cette lecture du texte se base sur l'édition critique de l'Ἠθικὴ στοιχείωσις par Bastianini, Long 1992 296-367. Il est intéressant de remarquer que, dans les lignes suivantes de cette colonne (6-10), Hiéroclès discute d'une forme d'appropriation liée à la notion d'ἐκλογή, en écrivant que, comme les êtres humains s'approprient ses enfants selon l'appropriation στεργτικὴ et les choses selon l'appropriation αἰρετικὴ, « [...] ainsi même l'animal s'approprie soi-même de façon bien disposée, et les choses qui contribuent à la sauvegarde de sa constitution de manière sélective [...] » ([...] οὕτω καὶ τὸ ζῷον ἑαυτῷ μὲν εὐνοητικῶς, τοῖς δὲ πρὸς τήρησιν τῆς συστάσεως συμφέρουσιν ἐκλεκτικῶς [...]). À juste titre cette liaison, selon Ramelli 2011, 551 « contribuisce a rivelare quanto strettamente legata fosse per Ierocle la dottrina della οἰκείωσις a quella dei καθήκοντα », qui, comme nous savons, sont essentiellement attachés à l'ἐκλογή.

et qui a besoin d'autrui : justement en raison de cela nous habitons dans les villes, parce que tout être humain est partie d'une ville. Ensuite, nous établissons aisément des liens d'amitiés » (col. 11, 14-17)¹¹²⁰. Puis, dans les lignes suivantes, Hiéroclès décrit les différentes circonstances sociales où les φιλία surgissent. Sans commenter dans les détails ces passages¹¹²¹, ici nous pouvons nous limiter à noter qu'ici Hiéroclès 'prépare le terrain' pour la présentation des καθήκοντα que les êtres humains ont envers la patrie, envers les autres êtres humains et par rapport à l'administration de l'οἶκος, en tant que composante essentielle de la πόλις dans sa perspective, comme nous le verrons.

En termes plus précis, la dernière partie lisible de l'Ἠθικὴ στοιχείωσις contient des réflexions spéculatives qui constituent le fondement conceptuel de ce que nous lisons dans les témoignages du Περὶ τῶν καθηκόντων de Hiérocles. Même si, dans les textes conservés, il n'y a pas de renvoi explicite d'un des deux œuvres à l'autre, il est évident que c'est justement à cause de la nature sociale des êtres humains que la patrie et, par là, la vie en commun avec les autres êtres humains prend de sens, d'où l'urgence de donner des prescriptions concernant la manière correcte de gérer ses rapports interhumains et sa maison ; au fond, comme nous venons de le voir, Hiéroclès justifie le fait qu'il est opportun de se marier en recourant au stimulus naturel que les êtres humains ont de se marier et en suggérant que cette activité leur est οἰκεῖα. Bien sûr, l'absence de renvoi de l'Ἠθικὴ στοιχείωσις au Περὶ τῶν καθηκόντων ou *vice versa* ne semble pas accidentelle, due à la perte de passages 'charnières' entre les deux œuvres. Comme la plupart des chercheurs observent, l'Ἠθικὴ στοιχείωσις et le Περὶ τῶν καθηκόντων ne diffèrent pas seulement du point de vue du contenu, mais aussi du style, le second apparaissant comme un écrit exotérique, alors que l'Ἠθικὴ στοιχείωσις, déjà par son titre mais surtout en raison de la façon dont l'auteur y présente ses idées, semble plutôt un écrit d'école¹¹²². De plus, comme nous le savons, les prescriptions contenues dans les *excerpta* stobéens sont défendues dans ces mêmes *excerpta* par des discours spéculatifs qui ne coïncident pas avec ce que nous lisons dans

¹¹²⁰ Ἐνθυμητέον ὅτι ἐσμὲν ζῶον, ἀλλὰ συναγελαστικὸν καὶ δεόμενον ἑτέρου· διὰ τοῦτο καὶ κατὰ πόλεις οἰκοῦμεν· οὐδεὶς γὰρ ἄνθρωπος ὃς οὐχὶ πόλεώς ἐστι μέρος· ἔπειτα ῥαδίως συντιθέμεθα φιλίας [...].

¹¹²¹ Pour une interprétation détaillée des passages en question cf. Inwood 1984, 179-183 ; Ramelli 2009, 59-62 ; Alesse 2016, 77-81. Il faut remarquer, au moins dans une note de bas de page, que les auteurs de ces contributions notent une proximité conceptuelle entre la distinction, par Hiéroclès, de différents types d'οἰκειώσις, et celle que nous lisons dans la col. 9 de ce qui reste du commentaire anonyme *In Theaet.* (*P. Berol* inv. 9782), daté entre le I^{er} et le II^e siècle ap. J.-C. : à ce propos cf. Tarrant 1983, 66-88. Pour un aperçu plus général sur cet ouvrage, cf. Bastianini, Sedley 1995, 227-562. D'après Alesse, nous observons que cette section du *In Theaet.*, qui contient une critique au fondement de la justice sur l'appropriation de soi-même, fut possiblement un des textes qui stimulèrent les stoïciens à mieux préciser leur doctrine de l'οἰκειώσις, afin de surmonter le problème du rapport entre appropriation individuelle et sociale. Justement la section de l'Ἠθικὴ στοιχείωσις, où ces deux appropriations sont immédiatement coordonnées l'une à l'autre, pourrait représenter une réaction aux attaques de ce genre. Gill 2016, 49-50, à la suite de Ramelli 2009, lxiii-lxiv, propose même d'identifier la visée de l'Ἠθικὴ στοιχείωσις à l'« analyse reliant les deux courants de pensée principaux sur l'οἰκειοσις personnelle ou individuelle et l'οἰκειοσις sociale ». En revanche, Bastianini, Long 1992, 291-292, 448-450 se limitent à lire dans la col. 9 de l'Ἠθικὴ στοιχείωσις et le commentaire anonyme au Théétète une sorte de 'dialogue' polémique.

¹¹²² À ce sujet cf. Arnim, Schubart 1906, xvi ; Bastianini, Long 1992, 282-286 (« Probabilmente dovremmo considerare l'opera di Ierocle come un attraente manuale scritto con l'intento di evitare l'aridità di opere come quelle di Crisippo e di rendere l'etica stoica accessibile e, soprattutto, leggibile ») ; Isnardi Parente 1989, 2203 Ramelli 2009, xxix-xxx, lxxxviii.

les dernières colonnes de l'Ἠθικὴ στοιχείωσις, même quand la référence aux arguments introduits ici suffirait à défendre les prescriptions dont il est question : par exemple, la nécessité de ne pas distinguer son avantage individuel de l'utile collectif est fondée sur l'analogie entre la patrie et les dieux et sur celle entre l'individu et le doigt, d'un côté, et la patrie et la main, de l'autre ; d'autre part, en suivant ce que nous lisons dans l'Ἠθικὴ στοιχείωσις, Hiéroclès aurait pu affirmer la nature sociale de l'être humain. Pareillement, cette affirmation aurait pu apparaître dans les autres *excerpta* stobéens dont l'objet est une relation sociale. En revanche, dans ces extraits, le philosophe défend ses prescriptions surtout par des analogies ou bien d'après une logique traditionnelle. Cette dernière observation, qui en elle-même pourrait impliquer un complet détachement conceptuel entre les deux ouvrages, en raison de ce que nous venons de dire, est plutôt à interpréter comme la tentative de Hiéroclès de soutenir ses prescriptions sans recourir à un langage et aux notions techniques qui caractérisent les travaux d'école, mais plutôt à travers des moyens argumentatifs accessibles à un public de lecteurs ἰδιῶται, comme le dirait Épictète.

De toute façon, comme nous venons de le voir, les principes par lesquels Hiéroclès soutient ses prescriptions sont compatibles avec les doctrines stoïciennes, sinon parfois empruntés à celles-ci. Donc, finalement nous pouvons regarder l'Ἠθικὴ στοιχείωσις de Hiéroclès comme un texte d'ordre spéculatif qui pourrait fournir la base conceptuelle ultime pour les prescriptions que nous lisons dans les fragments de son *Περὶ τῶν καθήκοντων*, et nous pouvons interpréter les principes contenus dans l'Ἠθικὴ στοιχείωσις comme capables d'être appliqués à l'éthique pratique en tant que *κάνωνες* ou *κριτήρια*¹¹²³.

2.2.3 Remarques sur la notion de καθήκον de Musonius Rufus et de Hiéroclès

En conclusion, nous pouvons maintenant tenter de reconstruire la notion de καθήκον qui émerge des témoignages sur Musonius Rufus et Hiéroclès. En raison de la proximité entre leur usage du genre parénétiq̄ue et la description de ce genre par Sénèque, nous ne nous étonnons pas de dégager de ces sources une conceptualisation du καθήκον qui peut être partiellement rapprochée de celle que nous avons inférée du *corpus* de Sénèque. Quoique la famille lexicale elle-même du καθήκον compte très

¹¹²³ Cette conclusion n'implique pas nécessairement, comme plusieurs commentateurs le supposent (cf. Bastianini, Long 1992, 297 ; Isnardi Parente 1989, 2205-2208 ; Ramelli 2011, 544-546 ; Bénatouïl 2016, 8-10) que la suite perdue de l'Ἠθικὴ στοιχείωσις aboutissait à un traitement des καθήκοντα comparable à celui que nous trouvons dans l'ensemble des *excerpta* stobéens, et donc que, même si les deux ouvrages diffèrent, il y avait une 'continuité' (ce mot apparaît dans toutes les quatre contributions mentionnées) entre elles. En raison de ce que nous venons de dire sur la structure et le style des deux ouvrages, il semble plus vraisemblable que, après la colonne 11, l'Ἠθικὴ στοιχείωσις continuait par une présentation de plusieurs notions de l'éthique stoïcienne comme les doxographies de Cicéron et de Diogène Laërce. À ce propos, nous approuvons davantage ce que nous lisons dans Delle Donne 1995, 29 : cet ouvrage serait la « *premissa necessaria per il riconoscimento dei propri doveri* », ce qui implique que les prescriptions que nous lisons dans les extraits stobéens trouveraient finalement leur fondement dans la doctrine exposée dans l'Ἠθικὴ στοιχείωσις.

peu d'occurrences dans les textes survivants de Hiéroclès et encore moins dans ceux relatifs à Musonius, grâce à notre reconstruction du réseau conceptuel de cette notion, nous réussissons à voir la présence du καθήκον dans les témoignages des deux philosophes et à en dégager l'idée que cela est une action à accomplir, en tant qu'opportune pour une personne ou constituant son décorum. Cette caractérisation du καθήκον dérive de la configuration déontologique des discours de Musonius et de Hiéroclès, configuration qui, à son tour, détermine la centralité du καθήκον dans leur enseignement.

2.2.3.1 Les occurrences de καθήκω chez Musonius et chez Hiéroclès

Dans les sources en notre possession, Musonius recourt au lexique du καθήκον seulement dans trois *excerpta* stobéens très courts et dont le titre est seulement Μουσωνίου ou Τοῦ αὐτοῦ, si l'extrait précédent vient aussi de Musonius ; cela rend difficile de comprendre le contexte de ces citations. Ces textes lisent respectivement : « Il est impossible que quelqu'un qui vit au profit de beaucoup de personnes meure de manière convenable, s'il ne meurt pas au profit d'un nombre majeur de personnes » (fr. 29 Hense = Stob., III.7 24.315,7-10)¹¹²⁴, « Ne vivent pas beaucoup ceux qui, en défense de leurs actions devant leurs sujets, se sont habitués à dire non pas : 'Cela me convient', mais 'Cela est en mon pouvoir' » (fr. 31 Hense = Stob., IV.7 14 p. 252, 11-14)¹¹²⁵ et « Ne veux-tu pas ordonner les actions convenables à ceux qui savent bien que tu accomplisses des actions qui ne sont pas convenables » (fr. 32 Hense = Stob., IV.7 15 p. 253, 1-3)¹¹²⁶.

Sauf dans le premier texte, que nous pourrions peut-être rapprocher des textes doxographiques concernant la question du suicide raisonnable, dans les autres deux καθήκω et τὸ καθήκον ne semblent pas être employés au sens stoïcien du terme, mais plutôt répondre à un usage courant de ce lexique. Cela est suggéré par le fait que dans les deux cas le philosophe insère le lexique du καθήκον dans des interactions sociales, et plus précisément, pour deux occurrences sur trois, il emploie ce lexique au sein d'un discours ou d'un ordre prononcé par une personne douée de pouvoir, tel qu'un magistrat ou un roi. Il est donc logique que ces personnages, qui ne sont pas qualifiés de philosophes, emploient καθήκω au sens vulgaire du terme. Logiquement la seconde occurrence de καθήκον dans le fr. 32 Hense devrait avoir le même sens que la première, bien que l'on puisse supposer un glissement sémantique implicite, opéré par Musonius justement pour remarquer la différence entre les activités

¹¹²⁴ Οὐκ ἔστιν ἐπὶ πολλῶν συμφέροντι ζῶντα καθηκόντως ἀποθανεῖν, μὴ ἐπὶ πλείονων ἀποθνήσκοντα συμφέροντι.

¹¹²⁵ Οὐ πολὺν διάγουσι χρόνον οἱ πρὸς τοὺς ὑπηκόους ὑπὲρ ὧν ἂν πράττωσι μὴ τὸ 'Καθήκει μοι' λέγειν μεμελητικότες, ἀλλὰ τὸ 'Ἐξεστί μοι'.

¹¹²⁶ Μὴ θέλε ἐπιτάσσειν τὰ καθήκοντα τοῖς συγγινώσκουσί σοι τὰ μὴ καθήκοντα πράττοντι.

communément appelées καθήκοντα et celles que l'on peut nommer ainsi dans la perspective stoïcienne¹¹²⁷.

Nous ne pouvons pas exclure que la pénurie de mentions du καθήκον dans les témoignages de Musonius, qui, par contre, comme nous essaierons de le montrer, semble donner une place cardinale à cette notion dans son enseignement, suit à une négligence de l'écouteur du philosophe qui a rédigé les longs textes extraits par Stobée. En effet, plusieurs commentateurs concordent sur cette hypothèse, basée sur la différence d'esprit entre les longs *excerpta* stobéens et les autres témoignages sur Musonius : l'auteur auquel Stobée emprunte ces textes n'aurait pas donné un témoignage entièrement fidèle ni de la pensée ni du style du philosophe¹¹²⁸. Même sans parvenir à cette conjecture assez radicale nous pouvons sans doute supposer que cet écrivain fût un individu peu familier avec le vocabulaire stoïcien et, par conséquent, qu'il ait résumé les paroles de Musonius 'avec ses propres mots', ou peut-être¹¹²⁹ en retravaillant des notes de cours prises dans le passé, et par là qu'il ait dépourvu le langage du philosophe de la plupart de ses termes techniques. Finalement, quelle qu'en soit la raison, le rôle essentiel du καθήκον dans l'enseignement de Musonius n'est pas manifesté par son usage du terme lui-même ou d'aucun autre mot appartenant à sa famille lexicale.

Au contraire, les occurrences de ce lexique chez Hiéroclès, toutes contenues dans les *excerpta* stobéens et plus nombreuses par rapport à celles des courts extraits de Musonius, semblent faire toutes référence à la notion stoïcienne de καθήκον. Cela revient à dire que, si effectivement les *excerpta* stobéens remontaient à un même ouvrage de Hiéroclès (où il donnait des prescriptions par rapport à des différentes situations de vie, en les justifiant par des affirmations théoriques), alors le καθήκον prend un rôle central dans cet ouvrage de Hiéroclès et, même où l'emploi de ce lexique ne présuppose pas de manière évidente la notion stoïcienne, il est vraisemblable que Hiéroclès se réfère à celle-ci. Dans un ouvrage qui ne montre pas une inspiration généralement dialectique¹¹³⁰, telle que le Περὶ

¹¹²⁷ Cette hypothèse s'appuie sur une analogie avec une interprétation plausible (cf. Bonhöffer 1894, 250) de l'occurrence des καθήκοντα dans Épict., *Diss.* II 14.18, où Épictète semble faire un usage dialectique, ou mieux sarcastique de καθήκον, pour signifier des activités que normalement on appelle καθήκοντα mais qui, de son point de vue, ne le sont pas : en effet, ici Épictète se moque de son interlocuteur Nason en le louant par plusieurs affirmations, parmi lesquelles la reconnaissance qu'il respecte (ἀποδίωμι) ses καθήκοντα, juste avant d'avouer son ignorance.

¹¹²⁸ Lutz 1947, 12-13 ; Laurenti 1966, 322-323 ; 1989b, 3109-2113. van Geytenbeek 1948 (tr. ingl. 1963), 12 et Laurand 2014, 30-31 s'éloignent de cette position : le premier croit que le témoignage de Lucius soit fiable, même s'il reconnaît que « it is possible, however, that the rhetorical style in the longer fragments is not Musonius' own, but was brought about by Lucius' editing ». En revanche, Laurand se limite à interpréter la différence entre les longs extraits stobéens et les autres témoignages sur Musonius en ces termes : « [...] On peut comprendre ces différences entre les deux groupes de fragments non pas comme une sorte d'idéalisation du maître par Lucius, qui aurait tâché de gommer les aspects les plus rugueux de la personne pour en souligner au contraire les hautes exigences éthiques, mais comme d'un côté le compte rendu, fidèle, mais hélas certainement incomplet, de l'enseignement de Musonius, tandis que, d'autre part, les fragments retiennent de Musonius des dits et faits dignes de mémoire, des anecdotes marquantes ».

¹¹²⁹ C'est l'hypothèse de Lutz.

¹¹³⁰ Dans les *excerpta* stobéens de Hiéroclès, il y a néanmoins des passages où l'auteur critique les conduites qui ne vont pas dans la même direction que ses prescriptions, et nous y trouvons même de moments 'dialectiques', au sens de polémiques contre une position idéologique différente de celle du philosophe : cf. notamment la confrontation de

(τοῦ) καθήκοντος ου (τῶν) καθηκόντων de Hiéroclès, l'on s'attend un usage cohérent d'un même mot. En conséquence, la présence d'occurrences de καθῆκον clairement au sens stoïcien du terme peut être prise comme une confirmation que toutes les occurrences de ce lexique dans les *excerpta* stobaiques renvoient à la notion stoïcienne.

Hiéroclès se réfère sans doute à la notion stoïcienne de καθῆκον dans le passage déjà cité du Πῶς χρηστέον τοῖς γονεῦσιν (*apud* Stob., IV.25 53 p. 644, 10-15) où il parle de l'εὔρεσις τῶν καθηκόντων. La référence au καθῆκον stoïcien est pareillement évidente dans les deux autres occurrences du mot dans ce même extrait : la première est contenue dans un passage où Hiéroclès anticipe la réflexion finale que nous venons de rappeler (*ibid.* p. 641, 3-4), la seconde renvoie à la notion stoïcienne par la caractérisation du καθῆκον comme activité que la raison choisit ou demande d'accomplir (*ibid.* p. 642, 5-8)¹¹³¹.

Le καθῆκον stoïcien est clairement impliqué également dans la section du Περὶ γάμου où Hiéroclès fait allusion à la doctrine de l'οἰκείωσις : dans ce même passage nous lisons que « [...] puisqu'il faut que nous imitions celui qui a du sens, dans les cas où nous en sommes capables, et le mariage est une action de la première importance pour celui-ci, il est manifeste qu'il devrait être convenable pour nous aussi de nous marier, évidemment au moins que quelque circonstance ne l'empêche » (*ibid.* IV.22 22 p. 502, 11-14)¹¹³² ; la considération du sage comme modèle euristique¹¹³³, la mention de la περίστασις¹¹³⁴, mais déjà le classement du γαμεῖν comme καθῆκον constituent des indices certains de l'inspiration stoïcienne du passage. Un autre indice de la présence de la notion de καθῆκον dans ce lieu est le recours au terme προηγούμενον qui, comme nous le verrons en lisant Épictète et Marc Aurèle¹¹³⁵, au moins durant la période impériale, les stoïciens employaient pour parler des καθήκοντα qui appartiennent à la sphère sociale ou répondent à la définition de καθῆκον en tant qu'actions vertueuses¹¹³⁶. Les deux autres occurrences du lexique du καθῆκον dans le Περὶ γάμου, insérées dans

Hiéroclès contre « ceux qui estiment lourde la vie avec une femme » (τοὺς ὡς βαρὺν ἡγουμένους τὸν μετὰ γυναικὸς βίον, Περὶ γάμου *apud* Stob., IV.22 24 p. 505, 23-24), qui pourrait exprimer une critique contre les Épicuriens.

¹¹³¹ De façon accessoire, nous pouvons remarquer que l'occurrence de προθυμία dans cette phrase (ὄθεν καὶ διελόντες τῆς ἐπιμελείας τὸ μὲν εἰς σῶμα τὸ δ'εἰς ψυχὴν, καθ' ἑκάτερον αὐτῶν μεθ' ἑκάστης προθυμίας, πειθεσθαί γε τῷ λόγῳ τι βουλόμενοι, τὸ καθῆκον ἐκπληρώσομεν) se laisse bien comprendre comme une référence au fait que le καθῆκον est un ἐνεργούμενον καθ' ὄρμην (D. L., VII.108), et donc suggère que Hiéroclès emploie au sens d'ὄρμη le terme προθυμία ; les rares occurrences de ce mot et de sa famille lexicale, jamais thématiques, dans les sources stoïciennes (Ar. Did., § 11k.104,18 ; Diogenian. *apud* Euseb., *Praep. evang.* VI 8.25-29 = *SVF* II.998, *LS* 62F) rendent plausible cette hypothèse.

¹¹³² [...] Ὡστ' ἐπειδὴ χρὴ μὲν ἐν οἷς γε δυνάμεθα μιμεῖσθαι τὸν ἔχοντα νοῦν, τοῦτω δὲ προηγούμενόν ἐστι τὸ γαμεῖν, δῆλον ὅτι καὶ ἡμῖν ἂν εἴη καθῆκον, εἴ γε μὴ τις εἴη περίστασις ἐμποδῶν.

¹¹³³ Sur cette 'emploi' du sage par certains stoïciens voir *supra* seconde partie, chapitre 1 § 1.1.4.2.

¹¹³⁴ Au sujet de laquelle voir *supra* première partie, chapitre 3 § 3.4. Nous voyons bien que, ici, le terme ne signifie clairement pas une « circonstance critique », mais plutôt une circonstance au sens le plus large du terme. Cela, comme nous l'avons remarqué, indique un changement sémantique du terme chez les stoïciens.

¹¹³⁵ Le terme ne revient jamais avec cette signification dans les témoignages survivants de Musonius Rufus.

¹¹³⁶ L'origine de cet usage stoïcien de τὸ προηγούμενον est inconnu. Le terme n'apparaît pas chez Diogène Laërce ou dans les œuvres polémiques de Plutarque contre les stoïciens. Nous lisons des occurrences intéressantes de προηγούμενος chez Arius Didyme, au moment où il place certaines activités, qui expriment certaines vertus, dans une position de prééminence par rapport à d'autres (§ 5b5.63, 11-24).

l'argumentation qui fait allusion à l'οικείωσις, sont évidemment à considérer de la même manière : dans les détails, Hiéroclès écrit que « la nature est une enseignante juste, parce que, grâce à l'instruction qu'on reçoit d'elle, arrive nécessairement le choix harmonique des convenables » (*ibid.* p. 502, 20-22), un passage qui semble exprimer l'idée que les καθήκοντα sont des ἐνεργήματα ταῖς κατὰ φύσιν κατασκευαῖς οἰκειᾶ. Puis, après avoir expliqué ce qui signifie vivre κατὰ φύσιν pour les plantes et pour les animaux irrationnels, Hiéroclès applique ce discours aux êtres humains : à ce propos, il affirme que la nature leur a fourni la raison, en plus des pouvoirs psychiques dont les autres animaux sont pourvus (φαντασία et προθυμία, qui, comme nous l'avons dit, pourrait signifier l'ὄρμη) ; il s'ensuit que « [...] quand [la raison] se dirige vers elle [*scil.* la nature], comme vers un but très brillant et fixé, et choisit tout ce qui est en harmonie avec elle, [la raison] nous permet de vivre de façon convenable » (Stob., IV.22 22 p. 503, 7-10)¹¹³⁷. Cette phrase semble exprimer autrement celle que nous lisons à p. 502, 20-22, mais elle renvoie aussi à la qualification des καθήκοντα d'ὅσα λόγος αἰρεῖ ποιεῖν.

Les autres occurrences de καθήκω, καθήκων et καθηκόντως, tout en n'impliquant pas de façon si évidente la notion stoïcienne, pour la plupart se laissent interpréter en référence à cette notion, notamment les occurrences de καθήκω (*ibid.* III.39 35 p. 732, 10) et καθήκων (*ibid.* p. 733, 6) dans l'extrait du Πῶς πατρίδι χρηστέον, qui signifient la qualité convenable du dévouement de l'individu au salut de sa patrie, et celle de καθηκόντως dans l'extrait, intitulé simplement Ἱεροκλέους, où le philosophe défend cette pensée : il faut élever tous ou la plupart de ses enfants en rappelant que, si on apprécie le fait d'être en vie mais en même temps refuse de se marier et de procréer des enfants en dehors de toute circonstance spéciale (περιστάσεως ἄνευ), on est incohérent, parce qu'on juge méprisables pour soi-même le comportement qu'il approuve chez ses parents, à savoir le fait d'avoir des enfants, « car on a été porté en vie de manière convenable par des personnes qui l'ont engendré » (*ibid.* IV.24 14 p. 604, 15-16)¹¹³⁸. Ces trois occurrences du lexique du καθήκων peuvent aisément être rapprochées des autres repérées chez Hiéroclès, en tant qu'attribuées à la notion stoïcienne. Dans D. L., VII.130, nous avons lu qu'une des justifications raisonnables du suicide qui le rendent un καθήκων est d'accomplir cette action ὑπὲρ πατρίδος ; cela exprime l'idée que, à l'avis des stoïciens, il est καθήκων de préférer l'avantage de sa patrie au propre individuel, qui répond justement à l'usage de καθήκων par Hiéroclès dans le Πῶς πατρίδι χρηστέον. Quant à l'emploi de καθηκόντως à propos de l'engendrement d'enfants dans l'extrait intitulé Ἱεροκλέους, il trouve un parallèle générique dans l'affirmation que le sage engendra des enfants, affirmation que nous lisons chez D. L., VII.121 et

¹¹³⁷ [...] Ὅπως ὡς πρὸς τινα σκοπὸν εὐφραγῆ τε καὶ ἀραρότα τεταμένους ταύτην, ἐκλεγόμενός τε τὸ σύμφωνον αὐτῇ πᾶν καθηκόντως βιοῦντας ἡμᾶς ἀπεργάζοιτο.

¹¹³⁸ Ὡς καθηκόντως εἰς τὸν βίον ὑπὸ τῶν σπειράντων παρηγγέμενον.

chez Ar. Did., § 11m.109, 16 ; le classement de cette action comme καθήκον par les stoïciens est confirmé par Épict., *Diss.* III 7.26, que nous examinerons par la suite.

Les autres deux occurrences de καθήκον et καθήκω chez Hiéroclès, qui se trouvent dans l'extrait de son Οικονομικός (*apud* Stob., IV.28 21 p. 697, 6, 15), dénotent les έργα requises par l'administration de l'οἶκος qui sont adéquates pour un des deux époux. Les genres d'activités que Hiéroclès appelle καθήκοντα, tels que l'acte de surveiller les personnes qui travaillent pour le compte du propriétaire de l'οἶκος ou les travaux agricoles, ne sont classés comme καθήκοντα dans aucune source stoïcienne. Cependant, il faut prendre en compte que le portrait du sage que nous lisons chez Ar. Did., §§ 11d.95, 9-23, 11g.100, 5 comprend sa description comme la seule personne capable d'administrer une maison (οικονομικός), ce qui semble suggérer que les stoïciens décrivaient les activités de bonne gestion d'une maison comme καθήκοντα¹¹³⁹.

2.2.3.2 La présence implicite du καθήκον chez Musonius et chez Hiéroclès

Cependant, nous ne pouvons pas nous limiter à considérer les mentions du lexique du καθήκον dans les témoignages de Musonius et de Hiéroclès : nous en tirerions l'idée que Musonius ne donne presque aucun signe même de connaître la notion stoïcienne de καθήκον, alors que Hiéroclès probablement il ne lui accordait pas une place importante dans son œuvre. Cependant, comme nous avons déjà commencé à voir, plusieurs éléments dans les témoignages sur les deux philosophes indiquent qu'au contraire la notion stoïcienne de καθήκον est le fil rouge de leurs réflexions : la configuration déontologique de celles-ci permet de les rapprocher des travaux stoïciens περὶ τῶν καθηκόντων dont Sénèque discute dans *Ep.* 95.45 ss., mais aussi au niveau lexical nous repérons chez Musonius ainsi que chez Hiéroclès des indices du grouillement des καθήκοντα dans leurs textes.

Si les discours, souvent monologiques, de Musonius et les écrits de Hiéroclès excerptés par Stobée concernent l'éthique pratique et visent, à travers une coopération de prescriptions et principes théoriques, à persuader leur destinataire d'accomplir une certaine action ou à développer une certaine conduite, nous comprenons que le καθήκον constitue le noyau de ces textes. Cela est confirmé par le lexique employé par les deux philosophes, qui renvoie à la notion de καθήκον : d'abord, nous avons vu que Musonius et Hiéroclès formulent souvent leurs prescriptions en présentant comme une nécessité l'accomplissement d'une action ou la mise en œuvre d'une conduite, ce qui est exprimé par les syntagmes δεῖ ou χρή + infinitif ou par la construction périphrastique passive (ποιητέον ἐστὶ)¹¹⁴⁰.

¹¹³⁹ Sur la difficulté de concilier la thèse selon laquelle « le sage se mariera » avec le contenu de la Πολιτεία de Zénon et du Περί πολιτείας ou Περί πόλεως de Chrysippe, qui semblent avoir contenu un projet de communauté politique où l'institution du γάμος est abrogée, voir Flamigni 2021, 107 n. 15.

¹¹⁴⁰ Il semble que les différences de nuances entre ces trois expressions ne soient pas valorisées dans ce cadre théorique. D'après Chantraine 1968-1980, t. I, 270, t. IV, 1273 et les contributions scientifiques qu'y sont citées, δεῖ exprime l'idée

Or, nous avons reconnu dans les moments prescriptifs le cœur des réflexions des deux philosophes ; il s'ensuit que les actions à accomplir, qui, d'après ce que nous avons conclu de l'analyse de Sen., *Ep.* 94-95, nous identifions aisément avec les καθήκοντα en tant qu'objet d'un discours parénétiq̄ue, se trouvent au cœur des textes de Musonius et de Hiéroclès.

Musonius semble reconnaître cela, par exemple, quand il affirme, en se référant au λόγος philosophique, qu'il « enseigne comment il faut agir » (*D.* V p. 21, 23)¹¹⁴¹, ou quand il conclut sa réponse à l'homme âgé qui lui a demandé quel est le meilleur 'viatique' (ἐφοδίου)¹¹⁴² pour la vieillesse, en disant que cela est « le fait de vivre selon la nature, en accomplissant les actions qu'il faut accomplir et en faisant les raisonnements sur ce qu'il faut » (*D.* XVII p. 93, 4-5)¹¹⁴³ ; au début du discours, Musonius identifie cela avec la prescription qu'il donnerait à toute personne de n'importe quel âge. Cette identification fait penser qu'il détecte le message le plus important qu'il peut communiquer, en philosophe, justement dans l'enseignement des actions à accomplir. Plus précisément, le rapprochement entre l'exigence de πράττειν ἅ χρῆ et celle de ζῆν κατὰ φύσιν suggère que les actions à accomplir sont les τέλεια καθήκοντα. Le philosophe semble exprimer la même idée, en passant, pendant son colloque avec le garçon désirant se dédier à la philosophie contre l'avis de son père. En conclusion, Musonius rappelle à son interlocuteur que son père ne peut pas *stricto sensu* lui empêcher de φιλοσοφεῖν, parce que ce verbe décrit un exercice (χράομαι) de la διάνοια¹¹⁴⁴ exemplifié par l'acte de « raisonner sur ce qu'il faut [et] se réjouir des choses belles et ne pas se réjouir des choses laides [...], puis de choisir les unes et se détourner des autres » (*D.* XVI p. 88, 2-4)¹¹⁴⁵ ; par cette considération, Musonius probablement se réfère au domaine de la pratique, car, quelques lignes après, il répète la même conceptualisation de la philosophie en affirmant qu'elle ne consiste en aucune des activités 'cynicisantes' que d'habitude on associe aux philosophes : porter un manteau grossier et pas de tunique au-dessous¹¹⁴⁶, ne pas se couper les cheveux et, plus en général,

d'un besoin qui se manifeste à un certain moment, alors que χρῆ plutôt celle d'une utilité ou d'une convenance qui s'étend dans le temps, et la construction périphrastique passive celle d'une imposition que l'on reçoit ; en revanche, l'étude plus diffusée de Redard 1953, 55-61 voit la distinction entre les deux verbes comme exprimant celle entre une nécessité imposée à quelqu'un de l'extérieur (δεῖ) et une nécessité éprouvée par cette même personne (χρῆ).

¹¹⁴¹ Ὁ λόγος διδάσκων ὅπως πρακτέον.

¹¹⁴² van Geytenbeek 1948 (tr. ingl. 1963), 151 n. 1 remarque l'usage courant de ce terme pour décrire une connaissance ou une habileté qu'on a acquis dans sa jeunesse, possiblement à travers un parcours éducatif. Cf. par exemple l'occurrence de ce mot dans *D. L.*, I.88, V.21 ; *Plut.*, *De lib. educ.* 8c.

¹¹⁴³ Τὸ ζῆν κατὰ φύσιν ἅ χρῆ πράττοντα καὶ διανοούμενον.

¹¹⁴⁴ Le syntagme τῆ διανοία χράομαι semble rapprochable de τῷ λόγῳ χράομαι (Cicéron, dans *Nat. d.* II.154, le traduit mot à mot par *ratione utor*), qui dans le lexique stoïcien prit la signification de raisonner ; les sources permettent d'attribuer les premières occurrences de τῷ λόγῳ χράομαι ainsi compris à Chrysippe, auteur d'un *Περὶ τῆς χρήσεως τοῦ λόγου* (cf. *Plut.*, *Stoic. rep.* 9.1035e ; *D. L.*, VII.201). À ce sujet cf. Bénatouïl 2006, 69-96. Plutarque, en faisant usage du syntagme λόγῳ χράομαι καὶ διανοία (*Virt. mor.* 12.451c) au sens de 'faire usage de la raison et de l'intellect', semble justement se référer à la notion stoïcienne de la χρῆσις τοῦ λόγου (c'est l'interprétation de Bénatouïl) et, par là, confirmer l'hypothèse que nous venons de proposer à l'égard de l'occurrence de τῆ διανοία χράομαι chez Musonius.

¹¹⁴⁵ Ἄ χρῆ διανοεῖσθαι [...] ἀρέσκεσθαι μὲν τοῖς καλοῖς, μὴ ἀρέσκεσθαι δὲ τοῖς αἰσχροῖς, [...] αὐτὰ μὲν αἰρεῖσθαι, τὰ δὲ ἐκκλίνειν.

¹¹⁴⁶ Sur les vêtements des cyniques cf. Giannantoni 1983–1985, t. III, 449–455.

enfreindre les conventions sociales. Philosopher consiste plutôt, selon Musonius, « à penser et raisonner sur ce qu'il faut » (*ibid.* p. 88, 10)¹¹⁴⁷, que donc nous sommes stimulés à comprendre comme les activités 'qu'il faut' *vraiment* que le philosophe accomplisse pour manifester sa profession, à savoir les actions droites¹¹⁴⁸.

Quant à Hiéroclès, la centralité des actions à accomplir dans sa réflexion est suffisamment déclarée par plusieurs titres par lesquels Stobée reporte les extraits du philosophe qui, comme nous l'avons vu, résumant de manière efficace le contenu des *excerpta*. Au sujet de ce titre, il faut se souvenir aussi de la caractérisation des καθήκοντα que nous avons dégagée des doxographies stoïciennes, où ils émergent comme des activités qui, hors de toute situation critique, réalisent la sélection d'un indifférent selon la nature ou le refus d'un indifférent contraire. Il s'ensuit, comme nous l'avons écrit auparavant en suivant la suggestion de Bénatouïl, que, depuis leur conceptualisation traditionnelle, les καθήκοντα sont une forme de χρήσις τῶν ἀδιαφόρων, notion mobilisée dans les titres des *excerpta* stobéens de Hiéroclès.

Un deuxième indice de l'importance de la notion de καθήκον dans les réflexions de Musonius et de Hiéroclès est leur recours au lexique du πρέπον, en relation aux actions qu'ils jugent adéquates pour quelqu'un en raison, par exemple, de son rôle professionnel¹¹⁴⁹, de ses liens familiaux¹¹⁵⁰, de ses capacités physiques¹¹⁵¹, de son but¹¹⁵², de la circonstance dans laquelle il se trouve¹¹⁵³, de son genre sexuel¹¹⁵⁴ ou en tant qu'être humain¹¹⁵⁵. Vu la fonction de cette notion dans le témoignage panétien du *De officiis* de Cicéron, la présence du lexique du πρέπον dans les sources concernant la pensée de Musonius et de Hiéroclès nous suggère que le καθήκον a une certaine importance dans leurs réflexions. La considération du lexique du πρέπον dans le *corpus* musonien nous permet de deviner que les καθήκοντα y sont même au noyau, opération qu'en revanche nous ne pouvons pas faire pour Hiéroclès : dans *D.* VIII p. 39, 5-10, Musonius liste, parmi les attributs du véritable philosophe, la capacité de distinguer τὰ δίκαια et τὰ πρέποντα, qu'il insère entre la possession des vertus et l'habileté de traduire en pratique ses pensées (καταπρακτικὸς τῶν νοηθέντων). Ainsi, le

¹¹⁴⁷ Ἐν τῷ φρονεῖν ἂν χρή καὶ διανοεῖσθαι.

¹¹⁴⁸ Évidemment τὸ φρονεῖν ἂν χρή καὶ διανοεῖσθαι pourrait dénoter les sujets qui 'doivent' occuper la réflexion du philosophe, par opposition à ceux qui constituent d'habitude les préoccupations futiles des êtres humains. Cependant, l'intérêt pratique que Musonius exhibe dans tous les extraits stobéens pousse à préférer l'interprétation proposée ici. D'ailleurs, cette interprétation est confirmée par la caractérisation pratique de la philosophie dans *D.* III p. 12, 11-15 et par la définition de φιλοσοφεῖν dans *D.* XIV p. 76, 14-16.

¹¹⁴⁹ Cf. Muson., *D.* XI p. 63, 6, XVI p. 88, 8.

¹¹⁵⁰ Cf. Hierocl., Πῶς συγγενέσι χρηστέον *apud* Stob., 27 23 p. 673, 17.

¹¹⁵¹ Cf. Muson., *D.* IV p. 17, 5.

¹¹⁵² Cf. Muson., *D.* X p. 54, 11.

¹¹⁵³ Cf. Hierocl., *apud* Stob., IV.24 14 p. 603, 13-14.

¹¹⁵⁴ Cf. Muson., *D.* IV p. 18, 17 ; Hierocl., Οἰκονομικός *apud* Sto., IV.28 21 p. 699, 3.

¹¹⁵⁵ Cf. Muson., *D.* VIII p. 35, 5, p. 39, 9, XI p. 58, 2, 9, XIV p. 76, 15, XVIIIb p. 104, 15, p. 105, 3. Cf. aussi Hierocl., *Elem.* 5, 44, où πρέπω qualifie les activités appropriées à un animal dans une certaine phase de son développement.

philosophe signifie que τὰ πρόποντα sont à identifier aux καθήκοντα, d'autant plus en raison de ce que nous lisons dans *D.* XIV p. 76, 14-16 et que nous allons commenter en relation aux notions à introduire maintenant¹¹⁵⁶.

Un dernier élément qui met en évidence le rôle central du καθήκον dans l'enseignement de Musonius et, dans une moindre mesure, de Hiéroclès est la présence dans leurs témoignages de deux familles lexicales étroitement associées au καθήκον dans plusieurs sources stoïciennes¹¹⁵⁷ : il s'agit des familles de τὸ προσήκον et, seulement chez Hiéroclès, de τὸ ἐπιβάλλον et τὸ προηγούμενον, que nous pouvons traduire respectivement par « ce qui est opportun », « ce qui s'impose » et « ce qui est prééminent ». Musonius parle plusieurs fois de τὰ προσήκοντα, clairement au sens des καθήκοντα stoïciens, et les place au cœur de la profession philosophique, alors que Hiéroclès, tout en faisant un usage plus mesuré de ces lexiques, parfois les emploie lui aussi clairement en référence à la notion stoïcienne de καθήκον.

Dans la première partie de cette thèse, nous avons remarqué que ces mots dans les sources stoïciennes reviennent plusieurs fois apparemment comme des synonymes non techniques, en tant que jamais thématés, de καθήκον, notamment quand il est question du καθήκον d'un être humain¹¹⁵⁸. Τὸ ἐπιβάλλον, dit d'une activité, la caractérise comme ordonnée à l'agent (τι ἐπιβάλλει τι), et par là renvoie au καθήκον *qua* activité que la raison humaine choisit de faire ou demande, c'est-à-dire qu'elle délibère. De plus, τὸ προσήκον par son étymologie signifie une activité qui 'vient à' un individu (τι προσήκει τι) et pas à d'autres, c'est-à-dire qui concerne quelqu'un de manière spécifique, peut-être, à cause de son rôle social, de sa profession ou de raisons pareilles. Ces interprétations dérivent d'une analyse étymologique des deux mots plutôt que d'une étude de leurs occurrences dans les sources stoïciennes, dans lesquels nous inférons seulement l'hypothèse que τὸ ἐπιβάλλον et τὸ προσήκον apparaissent pour remplacer τὸ καθήκον.

Τὸ ἐπιβάλλον n'apparaît jamais chez Musonius, mais il parle très fréquemment, parfois en couple avec la famille lexicale de τὸ πρόπον, de τὰ προσήκοντα ou de ce qui προσήκει à quelqu'un. Il emploie souvent ces termes pour qualifier les activités appropriées pour une certaine personne, en raison de son rôle social, professionnel ou politique¹¹⁵⁹, ou bien de ses liens familiaux¹¹⁶⁰, parfois en raison de la circonstance où elle se trouve¹¹⁶¹, de ses aspirations¹¹⁶² et de ses capacités intellectuelles ou

¹¹⁵⁶ van Geytenbeek 1948 (tr. ingl. 1963), 26 rapproche l'usage musonien de πρόπον dans *D.* VIII de celui de Panétius dans son Περὶ τῶν καθήκοντων, mais ne développe pas davantage cette remarque intéressante.

¹¹⁵⁷ À ce sujet, voir *supra* première partie, chapitre 2 § 2.3.

¹¹⁵⁸ Malheureusement, aucune des études que nous avons repérées qui portent sur Musonius et sur Hiéroclès ne contient une réflexion sur ce lexique.

¹¹⁵⁹ Cf. *D.* I p. 1, 4, VIII p. 32, 8, p. 33, 7, p. 39, 7, XIV p. 72, 4, p. 76, 10, 12, XVI p. 85, 13, 20, XX p. 113, 17-18.

¹¹⁶⁰ Cf. *D.* XIIIa p. 68, 12, XIV p. 75, 16-17, XVI p. 83, 19.

¹¹⁶¹ Cf. *D.* I p. 1, 4, IX p. 51, 10, XVIIIb p. 105, 8.

¹¹⁶² Cf. *D.* VI p. 23, 14, XVI p. 84, 15.

physiques¹¹⁶³, de son genre¹¹⁶⁴ ou des actions qui lui sont appropriées en tant qu'être humain¹¹⁶⁵, c'est-à-dire en tant qu'appartenant à une certaine espèce animale¹¹⁶⁶. Τὸ προσήκον, ainsi conçu, apparaît comme un synonyme de τὸ καθήκον pris dans une de ses sens courants, quoique la plupart des activités que Musonius décrit comme προσήκοντα (notamment celles qui appartiennent au domaine social ou caractérisent les actions qui constituent la conduite vertueuse *qua* καθήκοντα humains) satisfassent la définition stoïcienne de καθήκον.

Nous lisons chez Musonius trois occurrences notables de ce lexique qui renforcent l'hypothèse que les καθήκοντα soient au noyau de son enseignement et, ainsi, impliquent sa référence à une notion philosophique de καθήκον, telle que celle stoïcienne, quand il parle de προσήκον. Il s'agit en premier lieu de *D.* III p. 12, 11-15, où celui-ci affirme la finalité pratique de la philosophie en soutenant qu'il ne demanderait jamais à un être humain de quitter ses προσήκοντα ἔργα pour se dédier à la philosophie. Cette occurrence de προσήκον avec fonction d'adjectif pourrait signifier les activités qui sont 'opportunes' dans une perspective non philosophique. Cependant, le fait que l'exercice de la philosophie, qualifié ici comme une mise en pratique de discours, ne demande pas qu'on cesse de les accomplir implique que les études philosophiques fournissent une justification de l'accomplissement de ces activités : autrement dit, ce texte suggère que les études philosophiques mènent à comprendre en quel sens ces activités sont véritablement des προσήκοντα ou καθήκοντα au sens stoïcien du terme. Deux autres passages de Musonius qui, par l'usage du lexique du προσήκον, révèlent la centralité des καθήκοντα dans son enseignement sont *D.* XIV p. 71, 8-10 et p. 76, 14-16, où le philosophe est qualifié comme « sans doute enseignant et guide pour les êtres humains dans tous les domaines par rapport aux choses qui sont opportunes pour l'être humain selon la nature »¹¹⁶⁷. Par conséquent, l'acte de φιλοσοφεῖν est ici défini comme « rechercher avec le raisonnement ce qui répond au décorum et est opportun et à le mettre en pratique par les œuvres »¹¹⁶⁸. Ces deux citations signifient clairement que la mission du philosophe est d'enseigner aux êtres humains quelles sont leurs actions appropriées et selon la nature, bref leurs καθήκοντα. Le philosophe est capable de remplir cette mission parce que sa profession consiste à enquêter autour de ce genre d'activités, visant leur mise en pratique.

Quant à Hiéroclès, dans un passage du *Περὶ γάμου* il parle de la « supervision de la maison et des serviteurs »¹¹⁶⁹ comme de quelque chose qui est ἐπιβάλλουσα pour les époux (*apud* Stob., IV.22 24

¹¹⁶³ Cf. *D.* I p. 4, 4, III p. 11, 11, IV p. 17, 10.

¹¹⁶⁴ Cf. *D.* III p. 9, 18, XII p. 66, 18.

¹¹⁶⁵ Cf. *D.* II p. 8, 3, III p. 9, 14, 16, p. 12, 12, IV p. 15, 5, p. 16, 2, 4, 10, p. 17, 19-20, VIII p. 37, 8, IX p. 41, 14, XIV p. 71, 10, p. 75, 20-21, p. 76, 15, XVI p. 84, 11, p. 85, 1-2, XVIII p. 102, 7.

¹¹⁶⁶ Cf. *D.* XVII p. 89, 8, 11.

¹¹⁶⁷ Διδάσκαλος δῆπου καὶ ἡγεμὼν πάντων τοῖς ἀνθρώποις ἐστὶ τῶν κατὰ φύσιν ἀνθρώπων προσηκόντων.

¹¹⁶⁸ Τὸ ἅ πρέπει καὶ ἅ προσήκει λόγῳ μὲν ἀναζητεῖν, ἔργῳ δὲ πράττειν.

¹¹⁶⁹ Προστασία τοῦ οἴκου καὶ τῶν θεραπόντων.

p. 505, 16-17), ce qui pourrait impliquer une référence au καθῆκον stoïcien¹¹⁷⁰, en tant qu'activité convenable en raison du rôle social de l'agent. Cependant, cette occurrence d'ἐπιβάλλω ne se détache pas clairement de l'usage courant du mot, et donc elle ne suppose pas la notion stoïcienne de καθῆκον.

Il en va partiellement de même pour l'emploi que Hiéroclès fait du lexique du προσῆκον : dans un des extraits du Πῶς πατρίδι χρηστέον le philosophe, qui est en train de parler de ce qui constitue τὸ πρὸς τὴν πατρίδα καθῆκον et vient d'argumenter qu'il καθήκει que l'on préfère le salut de sa patrie au sien, écrit que « [...] l'utile qui est opportun pour le citoyen l'est aussi pour la ville, au moins si cela est compris comme ce qui lui est utile en tant que citoyen » (*apud* Stob., III.39 35 p. 732, 18 – p. 733, 1)¹¹⁷¹. Il faut évidemment comprendre cette phrase comme une façon d'exprimer la même thèse que la phrase précédente. Par contre, dans le passage survivant de l'Οἰκονομικός, nous lisons que certaines activités liées à l'administration de la maison (κατοικιδία ἔργα) sont opportunes (προσῆκω) à la fois au mari et à la femme (*apud* Stob., IV.28 p. 698, 17). Nous verrons par la suite que ce passage, comme celui relatif à la προστασία ἐπιβάλλουσα dont nous venons de lire, peut être rapprochée de Muson., D. III-IV. Cependant, en soi ce texte n'implique pas forcément une référence à la notion stoïcienne de καθῆκον. De toute façon, cette conclusion ne pose pas de problèmes : nous avons déjà inféré la référence, par Hiéroclès, à la notion stoïcienne de καθῆκον, en étudiant son usage de καθήκω et de sa famille lexicale. Nous avons également compris la centralité de cette notion dans ses écrits en comparant la structure des *excerpta* stobéens qui le concerne avec celle des ouvrages περὶ καθηκόντων décrite dans Sen., *Ep.* 95.45 ss.

Finalement, l'analyse que nous venons de mener permet de proposer une reconstruction de la conceptualisation du καθῆκον de Musonius et de Hiéroclès. Dans leurs témoignages le καθῆκον, appelé par son nom ou évoqué de manière indirecte, soit par la configuration déontologique du discours, soit par l'emploi d'un lexique qui lui est sémantiquement proche dans la perspective stoïcienne¹¹⁷², se caractérise essentiellement comme l'activité à accomplir en tant qu'opportune pour quelqu'un ou répondant à ce qui pour lui est le décorum. Cette caractérisation découle du fait que le but des discours des deux philosophes qui survivent est de stimuler leur destinataire à accomplir les activités qui sont présentées comme telles, c'est-à-dire à accomplir. Afin de justifier leurs exhortations et, ainsi, augmenter leur pouvoir persuasif, Musonius et Hiéroclès expliquent ce qui d'habitude rend ces activités des 'devoirs' en recourant à des analogies et à une vision du monde et

¹¹⁷⁰ Cf. en revanche l'occurrence de τὸ ἐπιβάλλον dans *Elem.* 6, 55, qui désigne une activité qu'il faut qu'un animal accomplisse (ποιέω) « au profit de sa conservation » (ὕπερ τῆς ἑαυτοῦ συντηρήσεως) et, par là, signifie justement le καθῆκον stoïcien.

¹¹⁷¹ [...] Τὸ τε τῷ πολίτῃ συμφέρον προσήκει καὶ τῇ πόλει, ἐάν γε ὡς πολίτῃ συμφέρον λαμβάνηται.

¹¹⁷² En note de bas de page nous pouvons mentionner que Musonius et Hiéroclès utilisent le lexique de l'ὑπηρεσία, 'service' pour se référer à des actions qu'ils reconnaissent comme appropriées et sur lesquelles, par conséquent, portent leurs prescriptions : cf. notamment Muson., D. IX p. 43, 12-13, XX p. 114, 5 ; Hierocl., Πῶς χρηστέον τοῖς γονεῦσιν (*apud* Stob., IV.25 53 p. 643, 23, p. 644, 4).

des relations humaines apparemment traditionnelles, mais qui néanmoins sont compatibles avec la pensée stoïcienne, et que parfois nous reconnaissons comme inspirées par celle-ci.

Cette situation des textes montre un cadre littéraire similaire à celui trouvé dans Sen., *Ep.* 94-95 : dans les lettres de Sénèque ainsi que dans les témoignages sur Musonius et sur Hiéroclès, la notion de καθήκον opère dans un contexte déontologique et, donc, émerge comme une action à accomplir qui fait l'objet d'un discours parénétiq. Le καθήκον n'est jamais vraiment thématiqué dans ces textes, justement à cause de leur nature parénétiq. ; pourtant, nous comprenons que l'emploi de καθήκον par Hiéroclès et celui de προσήκον ou πρόπον par Musonius renvoie à la notion stoïcienne de καθήκον, notamment grâce au genre d'activités qu'ils appellent καθήκοντα, προσήκοντα ou πρόποντα (*in primis* des activités approuvées au sein de la société¹¹⁷³, mais aussi des actions vertueuses ou eupathiques) ou grâce aux arguments dont ils font usage pour défendre leurs prescriptions qui portent sur ces activités (la référence à la conformité à la nature ou à la doctrine de l'οικείωσις).

2.2.3.3 La question de l'εὔρεσις τοῦ καθήκοντος chez Hiéroclès : un modèle complexe¹¹⁷⁴

Cependant, il nous semble important de remarquer deux particularités de la réflexion de Musonius et de Hiéroclès au sujet des καθήκοντα, qui se distingue ainsi de ce que nous lisons dans Sen., *Ep.* 94-95 tout en pouvant bien être intégrée avec la pensée des stoïciens à ce propos : la première particularité concerne la question de l'εὔρεσις τοῦ καθήκοντος chez Hiéroclès, alors que la seconde, sur laquelle nous verrons tout de suite, regarde les deux philosophes et consiste dans le fait que leur notion de καθήκον résulte de leur application de celle-ci dans des domaines de vie spécifiques, dont nous en considérerons un.

Comme nous l'avons vu, Musonius base ses différentes prescriptions sur différents arguments théoriques, ce que nous avons compris comme une mise en œuvre de la méthode décrite par Sénèque dans *Ep.* 95 : pour justifier le caractère convenable d'une activité, d'où sa présentation de celle-ci comme à accomplir, Musonius fait usage d'énoncés descriptifs, compatibles avec ou même incorporables dans l'enseignement stoïcien. Par conséquent, il nous semble légitime de résumer l'opération de Musonius en disant, avec le langage de Sénèque, qu'il emploie des *decreta* comme

¹¹⁷³ Comme c'est le cas chez Sénèque, nous remarquons que les καθήκοντα *qua* activités interhumaines approuvées en question surtout chez Hiéroclès sont admises comme convenables non pas en tant qu'activités louables dans une perspective conventionnelle, mais plutôt en tant que fondées sur des principes philosophiques.

¹¹⁷⁴ Le contenu de cette section a fait l'objet de deux exposés oraux : « Considérations sur la question de la découverte du convenable (εὔρεσις καθήκοντος) dans l'éthique stoïcienne », donné pour le Séminaire de doctorants du Centre Léon Robin (15.05.2020) et « *Officia calculemus*. An attempt of integration of the Stoics' methods of the εὔρεσις καθήκοντος », donné au Second Royal Holloway Stoicism Workshop « Ethics in the Early Stoa » (31.04.2021). Nous remercions toutes les personnes présentes à ces événements qui ont partagé avec nous des suggestions qui nous ont permis de réfléchir davantage sur ce thème, notamment Mme I. Chouinard, Mme G. Tsouni, M. J.-B. Gourinat et M. C. Gill.

regulae ou *formula officii*, pour en tirer les *admonitiones* et les *praecepta* exhortant son interlocuteur à accomplir l'activité dont le caractère convenable a été découvert grâce aux *decreta*.

En revanche, Hiéroclès, tout en faisant usage de cette méthode heuristique, dans plusieurs cas lui donne une structure plus organique, qui renforce son attachement à la tradition stoïcienne, en particulier à la pensée de Panétius. Bien que, dans le *corpus* survivant de Hiéroclès, il n'y ait pas un lieu unique où le philosophe se concentre sur la question de l'εὔρεσις, c'est justement cette question qui constitue le moyen de raccordement de plusieurs entre les différents textes dont nous lisons des extraits chez Stobée : nous avons constaté que les *excerpta* stobéens contiennent des indices non seulement de la proximité thématique entre les différents sujets, mais plus précisément de l'enchaînement ordonné de leur traitement. Comme Christelle Veillard l'a démontré dans une contribution riche et soignée qui porte sur la « découverte des devoirs » envers la patrie et les parents chez Hiéroclès¹¹⁷⁵, cet enchaînement des *excerpta* stobéens de Hiéroclès dans plusieurs cas passe justement par la question de la découverte des καθήκοντα : selon la chercheuse française, le philosophe dérive plusieurs activités convenables pour une personne à l'égard d'une autre par un raisonnement théorique qui se base sur la position qu'il a argumentée dans une section précédente de l'ouvrage, où il discute des καθήκοντα des êtres humains dans un autre domaine de leur vie ; en revanche, selon Veillard, le caractère convenable d'autres activités prescrites par Hiéroclès serait dérivé d'une autre méthode heuristique.

Ce que nous nous contenterons de faire ici est d'argumenter l'exactitude de la thèse de Veillard en revenant sur plusieurs moments théoriques des discours de Hiéroclès, afin de montrer leur double fonction pratique, en tant que *formula officii* et fondement logique d'autres principes qui peuvent opérer comme *formula officii* à leur tour. Ce raisonnement nous permettra de reconnaître un lien méthodologique entre les deux méthodes décrites par Veillard. Par la suite, nous nous concentrerons sur une application spécifique de cette méthode au domaine de la vie des femmes, en tant que citoyennes, épouses et gestionnaires de l'οἶκος à côté de leur mari.

Veillard écrit qu'un des deux modèles mis en place par Hiéroclès répond à un « principe de transitivité générationnelle »¹¹⁷⁶, qu'elle explique ainsi : « Chaque être a des devoirs envers ce qui l'a engendré, en remontant la chaîne des causes : parents, patrie, dieux »¹¹⁷⁷. En bref, son idée est que, une fois définis les devoirs des êtres humains envers les dieux comme des actes de gratitude pour les biens que les dieux leur ont octroyés, la définition de la patrie et puis des parents d'une personne comme « à la fois une sorte de dieu et un principe d'engendrement » comporte que les καθήκοντα

¹¹⁷⁵ Cf. Veillard 2016, 105.

¹¹⁷⁶ Veillard 2016, 106.

¹¹⁷⁷ *Ibidem*.

que chacun possède envers sa patrie et ses parents sont des actes de gratitude envers eux analogues à ceux qu'il a envers les dieux, à savoir « différentes manières » de les « honorer ».

Nous avons vu que, dans les *excerpta* du *Τίνα τρόπον θεοῖς χρηστέον*, Hiéroclès ne décrit pas les conduites convenables envers les dieux, vraisemblablement pour des raisons contingentes, telles que la perte des parties de l'ouvrage consacrées à ce thème. Plutôt, ici le philosophe décrit la nature des dieux¹¹⁷⁸, en essayant spécialement de persuader son lecteur que les dieux sont des bienfaiteurs des êtres humains (cf. notamment Hierocl. *apud* Stob., II.9 7 p. 181, 11-16, 27 – p. 182, 6), parce qu'il pense que cet aspect de leur nature « contribue beaucoup à la bonne conduite à l'égard des dieux » (p. 181, 10-11)¹¹⁷⁹. Hiéroclès ne précise pas les bienfaits des dieux pour les êtres humains, mais nous pouvons imaginer qu'il pensait que les dieux, en tant que paramètre de la vertu, sont pour cette raison la source ultime du bonheur¹¹⁸⁰. L'importance, bien reconnue par Veillard, que la fonction génétique joue dans la caractérisation de la patrie et des parents, fonction qui comme nous le verrons tout de suite paraît déterminer de différentes façons leur bienfaisance respectivement envers les citoyens et les enfants, en raison de l'analogie entre patrie, parents et dieux, laisse supposer que la bienfaisance de ces derniers envers les êtres humains consiste aussi dans le rôle génétique des dieux par rapport aux êtres humains. Or, quels que soient les bienfaits des dieux envers les êtres humains, le passage du *Τίνα τρόπον θεοῖς χρηστέον* cité suggère que, dans les parties perdues de cet écrit, Hiéroclès dérivât les *καθήκοντα* envers les dieux de leur caractérisation, notamment en tant que bienfaiteurs des êtres humains, et que, par conséquent, il conçût ces *καθήκοντα* comme des actes de reconnaissance.

Cette hypothèse, soutenue par Veillard, est confirmée indirectement par le contenu des *excerpta* stobéens du *Πῶς πατρίδι χρηστέον* et du *Πῶς χρηστέον τοῖς γονεῦσιν* : dans les pages survivantes du premier ouvrage la patrie est présentée comme « une sorte de second dieu <ou bien>, par Zeus, un parent premier et plus grand » (*apud* Stob., III.39 34 p. 731, 2-3)¹¹⁸¹, et, dans ce que nous a été transmis de la thématization des parents par Hiéroclès, nous lisons que, à son avis, « [...] on ne se tromperait pas en les appelant une sorte de dieux seconds et terrestres [...] » (*apud* Stob., IV.25 53 p. 640, 8-9)¹¹⁸². Puis, il avance que « [...] nos parents [sont] des images des dieux et, par Zeus, des dieux domestiques, des bienfaiteurs, des familiers, des crédateurs, des maîtres et des amis très fiables » (p. 641, 5-7)¹¹⁸³. Par la suite, ces dernières qualifications des parents sont expliquées dans les détails (p.

¹¹⁷⁸ Boeri 2016, 89.

¹¹⁷⁹ Πολὺν δέ [...] συμβάλλεσθαι πρὸς τὸ καλῶς χρῆσθαι.

¹¹⁸⁰ Celle-ci semble être l'interprétation de Isnardi Parente 1989, 2206-2207 et de Boeri 2016, 96, 101-102.

¹¹⁸¹ Δεύτερός τις θεὸς [...] <ἦ> νῆ Δία πρῶτος καὶ μείζων γονεὺς.

¹¹⁸² [...] Δευτέρους καὶ ἐπιγείους τινὰς θεοὺς εἰπὼν οὐκ <ἄν> ἁμάρτοι τις [...].

¹¹⁸³ [...] Οἱ γονεῖς ἡμῶν θεῶν εἰκόνες καὶ νῆ Δία θεοὶ ἐφέστιοι καὶ εὐεργέται καὶ συγγενεῖς δανεισταὶ τε καὶ κύριοι καὶ φίλοι βεβαιοτάτοι.

641, 8-21), et Hiéroclès conclut que, « [...] parmi toutes les appellations listées auparavant, la plus excellente pour les parents était celle d'après laquelle nous le nommions dieux [...] » (p. 641, 21 – 642,1)¹¹⁸⁴.

De cette caractérisation de la patrie et des parents, Hiéroclès tire les *καθήκοντα* des êtres humains envers ces 'personnes', en tant qu'actes de gratitude pour leurs bienfaits. Le philosophe l'écrit, en effet, explicitement dans les deux cas : il introduit la description des parents comme images des dieux en affirmant que le fait d'avoir sous la main cette description est la façon la meilleure pour rendre simple la tâche du choix des activités convenables (*καθηκόντων αἴρεσις*, p. 641, 3-5) ; auparavant, au moment d'introduire le rapprochement entre parents et dieux, il écrit de manière plus précise que cette description implique que les parents sont à honorer (*τίμιος*, p. 640, 9-10) d'une façon pareille à celle dont on honore les dieux, ce qui, autrement dit, signifie manifester sa gratitude (*εὐχαριστία*) par le moyen d'une « ardeur continue et résolue de leur donner en échange pour leurs bienfaits » (p. 640, 12-13)¹¹⁸⁵. Concrètement, les *ἔνεργεσῖαι* auxquelles le philosophe pense sont vraisemblablement tous les types de soucis que les parents ont eu pour leur enfant, spécialement pendant sa croissance (p. 641, 9-13, 19-21, p. 642, 14 – 643, 3)¹¹⁸⁶, ainsi que le don de la vie qu'ils lui ont fait (p. 640, 13-17, p. 641, 14-16)¹¹⁸⁷. Au sujet de la patrie, le philosophe ne précise pas cela, mais il dit bien que le *λόγος* selon lequel elle est une sorte de dieu et de parent « impose d'honorer la patrie, qui est une, de façon égale que nos deux parents » (III.39 34 p. 731, 7-8)¹¹⁸⁸ ; quoique tout de suite il commence à argumenter que, d'après un autre raisonnement, la patrie est à honorer plus qu'un des deux parents, mais aussi plus que les deux parents ensemble et n'importe quel autre être humain (p. 731, 8-15), la règle en base à laquelle il faut se comporter d'une certaine façon à l'égard de la patrie demeure la même : la reconnaissance des êtres humains pour les bienfaits qu'elle leur octroie, sur lesquels Hiéroclès ne s'exprime pas explicitement dans les passages préservés¹¹⁸⁹, est analogue à la reconnaissance que les êtres humains doivent manifester à l'égard de leurs parents pour les remercier de leurs bienfaits. Dans ce sens, la comparaison des parents aux dieux et, par conséquent, leur

¹¹⁸⁴ [...] Δὲ τῶν προκατηριθμημένων πάντων τὸ ἐξοχώτατον ἦν ὄνομα γονεῦσι, καθὸ θεοὺς αὐτοὺς ἀπεκαλοῦμεν [...].

¹¹⁸⁵ Ἡ διηκεῖς καὶ ἀνένδοτος προθυμία πρὸς τὸ ἀμείβεσθαι τὰς ἐνεργεσίας αὐτῶν.

¹¹⁸⁶ Celle-ci est l'hypothèse plausible de Ramelli 2009, 121 n. 31, basée sur le contenu de ces lignes, qui cependant n'identifient pas cette conduite des parents envers leur enfant à leurs bienfaits à son égard.

¹¹⁸⁷ Celle-ci est l'hypothèse plausible que Veillard 2016, 125, 128-129 tire de ces lignes, mais Hiéroclès n'est jamais explicite à ce sujet.

¹¹⁸⁸ Ὑπαγορεύει πατρίδα τιμᾶν ἐπίσης τοῖς δυσὶ γονεῦσι τὴν μίαν.

¹¹⁸⁹ Mais que peut-être Hiéroclès expliquait en référence à l'idée que le salut de la patrie constitue une condition nécessaire du salut individuel (cf. Hierocl. *apud* Stob., III.39 35 p. 732, 1 – p. 733, 6), et que la vie en communauté réalise la nature sociale de l'être humain. La façon dont Isnardi Parente 1989, 2207 et Ramelli 2011, 542-543 résument le contenu des *excerpta* du Πῶς πατρίδι χρηστὸν va dans le sens de la première hypothèse, qui d'ailleurs renforcerait l'unité conceptuelle des divers extraits. En revanche, la seconde idée correspond à l'hypothèse de Veillard 2016, 116, qui explique les bienfaits de la patrie pour les êtres humains en référence à l'idée que « la patrie [...] fait de l'homme biologique (engendré par les parents et le dieu) un homme véritable : l'homme naît à lui-même comme citoyen, par le respect de la loi [...] ».

qualification de bienfaiteurs servent à la fois pour dériver les καθήκοντα filiaux et, *a posteriori*¹¹⁹⁰, pour fonder une conceptualisation de la patrie utile pour en dériver les καθήκοντα du citoyen à son égard. En vertu du « principe de transitivité » qui relie les dieux, la patrie et les parents, nous pouvons supposer avec vraisemblance que, dans les parties perdues du Τίνα τρόπον θεοῖς χρηστέον, la présentation des dieux comme bienfaiteurs fonctionnait de même comme *formula* pour découvrir les καθήκοντα des êtres humains envers eux, en plus que comme paramètre pour une description analogique de la patrie et des parents, à son tour visant la découverte des καθήκοντα des êtres humains envers eux.

Quelques éléments de ce modèle d'εὔρεσις τοῦ καθήκοντος permettent d'en voir une certaine proximité à la conceptualisation de l'*officium* qui émerge du *De beneficiis* de Sénèque¹¹⁹¹. Nous pensons notamment à l'idée que le καθήκον soit convenable en tant qu'activité par laquelle un être humain montre sa reconnaissance pour un bienfait reçu et que, par conséquent, il découvre en examinant le 'rôle' d'autrui face à lui¹¹⁹². À ce propos, Hiéroclès parle justement de πρόσωπον, par rapport spécifique aux parents (*apud* Stob., IV.25 53 p. 640, 7), dans un passage où il laisse implicitement ouverte la possibilité que le terme s'applique aussi aux dieux et à la patrie, et plus généralement en référence à n'importe quel être humain (*apud* Stob., IV.27 20 p. 660, 18, p. 661, 9-10, § 23 p. 672, 20). L'emploi non thématique de ce lexique manifeste davantage la proximité entre Hiéroclès et Sénèque sur ce point, même si, plausiblement, dans ce cas les deux auteurs ne font que témoigner un usage courant de πρόσωπον en grec et de *persona* en latin¹¹⁹³. Nous verrons maintenant que c'est plutôt par l'autre modèle heuristique mis en place dans les extraits stobéens, ainsi que par le greffage de ce modèle sur le premier, que Hiéroclès paraît se rapprocher de la tradition stoïcienne.

Veillard, dans la contribution que nous sommes en train de suivre, identifie une seconde méthode d'εὔρεσις τοῦ καθήκοντος dans les *excerpta* de Hiéroclès : il s'agit de ce qu'elle appelle « modèle des cercles concentriques »¹¹⁹⁴ et qu'elle décrit par ces paroles :

¹¹⁹⁰ Il semble que Hiéroclès, en discutant des καθήκοντα du citoyen avant de ceux du fils, mais en définissant la patrie par analogie avec les parents, dans le Πῶς πατρίδι χρηστέον présupposait la conceptualisation, tout à fait traditionnelle (cf. Isnardi Parente 1989, 2207 ; Ramelli 2009, 120 n. 30), des parents qu'il exposait dans un second temps.

¹¹⁹¹ À propos de laquelle voir *supra* seconde partie, chapitre 1 § 1.2.

¹¹⁹² Veillard 2016, 109-110 implique la proximité conceptuelle entre Sénèque et Hiéroclès au moment où elle colloque dans un même cadre théorique leurs réflexions sur le καθήκον, notamment pour ce qui concerne le rapport qu'ils établissent entre ceci et la notion de bienfait.

¹¹⁹³ Cette hypothèse est compatible avec la conclusion de l'étude de Nédoncelle 1948, 298-299, ainsi que, pour ce qui concerne le mot latin, la contribution de Bellincioni 1981, 104-111. Veillard 2016, 125 semble reconnaître derrière l'usage de πρόσωπον par Hiéroclès un renvoi au lexique théâtral, mais il faut également souligner le manque de thématisation de ce lexique par Hiéroclès, au moins dans les *extraits* survivants de ses écrits.

¹¹⁹⁴ Veillard 2016, 106.

[...] La raison individuelle a pour devoir de se constituer elle-même en constituant ses réseaux d'affection, du plus proche (son corps, sa famille) au plus lointain (l'humanité en tant qu'abstraction générique, ou bien la totalité des hommes). Cette double constitution se réalise en suivant la règle suivante : transférer au plus lointain les liens naturellement portés sur le plus proche¹¹⁹⁵.

Ce modèle trouve son application majeure dans les pages survivantes du Πῶς συγγενέσι χρηστέον, qui contient l'image des cercles concentriques à laquelle Veillard fait référence dans le texte que nous venons de citer : dans son traitement de la façon de se comporter avec ses proches, le stoïcien invitait son lecteur à se figurer que « en général, chacun de nous est contourné comme par plusieurs cercles, certains plus petits, d'autres plus larges, et certains enveloppant, d'autres enveloppés, selon les différentes et inégales relations qui nous relient les uns aux autres » (*apud* Stob., IV.27 23 p. 671, 7-11)¹¹⁹⁶ ; du plus petit au plus large, ces cercles, dont le centre commun est la διάνοια de l'individu (p. 671, 12-13), embrassent métaphoriquement son corps et ce qui lui est utile, ses parents, frères et sœurs, femme et enfants, ses autres proches, puis les membres de ses communautés, de la plus étroite (le δῆμος) à la plus élargie (l'ἔθνος), et finalement le cercle « le plus externe et large, enveloppant tous les cercles, est celui du genre humain en entier » (p. 671, 11 – p. 672, 2)¹¹⁹⁷.

Comme nous l'avons anticipé, il nous semble que Hiéroclès emploie cette image pour donner une base théorique à la prescription qui suit dans le texte : une fois décrit ce système de cercles, le philosophe envisage la possibilité de les « recueillir » (ἐπισυνάγω), pour ainsi dire, envers le centre, « avec l'effort de transférer toujours les personnes des [cercles] enveloppants aux enveloppés » (p. 672, 4-6)¹¹⁹⁸. Hors de métaphore, cela implique l'exhortation à traiter les membres éloignés de notre famille comme s'ils étaient nos grands-parents ou oncles ou tantes, s'ils sont plus âgés que nous, ou comme cousins, s'ils ont le même âge que nous (p. 672, 6-10) ; dans les mots précis de Hiéroclès, ce qui s'impose (πρόσκειμαι) à son lecteur, qui sait déjà comment il faut se comporter envers soi-même, ses parents et frères, sa femme et ses enfants (les personnes des deux premiers cercles), est « d'honorer, d'une façon pareille à ceux-là, ceux du troisième cercle, et à leur tour ses proches de façon pareille à ceux-ci » (p. 672, 14-16)¹¹⁹⁹. Hiéroclès individue une stratégie rhétorique qui coopère à la mise en pratique de cette injonction : à son avis, on peut s'entraîner « par rapport à l'usage des appellations, en dénommant 'frères', 'pères' et 'mères' ses cousins de premier degré, ses oncles et

¹¹⁹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁹⁶ Ὅλως γὰρ ἕκαστος ἡμῶν οἷον κύκλοις πολλοῖς περιγέγραπται, τοῖς μὲν σμικροτέροις, τοῖς δὲ μείζοσι, καὶ τοῖς μὲν περιέχουσι, τοῖς δὲ περιεχομένοις, κατὰ τὰς διαφοροὺς καὶ ἀνίσους πρὸς ἀλλήλους σχέσεις.

¹¹⁹⁷ Ὁ δ' ἐξωτάτω καὶ μέγιστος περιέχων τε πάντας τοὺς κύκλους ὁ τοῦ παντὸς ἀνθρώπων γένους.

¹¹⁹⁸ Τῆ σπουδῇ μεταφέρειν αἰεὶ τοὺς ἐκ τῶν περιεχόντων εἰς τοὺς περιεχομένους.

¹¹⁹⁹ Ὅτι καὶ τούτοις μὲν ὁμοίως τιμητέον τοὺς ἐκ τοῦ τρίτου κύκλου, τούτοις δ' αὖ πάλιν τοὺς συγγενεῖς.

ses tantes »¹²⁰⁰ et en employant les προσηγορίαι de ces derniers pour les membres de sa famille plus éloignés « en raison de l'attachement impliqué dans ces noms¹²⁰¹ » (p. 673, 2-7)¹²⁰². Cet emploi des noms, qui a un lien méthodologique évident avec la question de l'εὔρεσις τοῦ καθήκοντος¹²⁰³, nous fait penser à celui, entièrement différent, d'Épictète, que nous prendrons en compte par la suite.

Dans ces mêmes lignes, Hiéroclès implique que la χρῆσις dont il est question à ce moment ne consiste pas seulement dans les actes concrets par lesquels on se rapporte à autrui, mais aussi dans une sorte d'affection (ἐκτένεια) que l'on éprouve pour autrui, un point qu'il a tout à fait précisé peu avant : justement en raison du fait que, par nature, la bienveillance (εὐνοία) que nous éprouvons pour un individu est directement proportionnelle à la petitesse du cercle dans lequel cet individu est 'placé' par rapport à nous, Hiéroclès invite à assimiler (ἐξομοίωσις) les autres êtres humains les uns aux autres (p. 672, 16-18) autant que cela est possible¹²⁰⁴. Étant donné l'inclusion de l'εὐνοία parmi les εὐπάθειαι (D. L., VII.116), cette exhortation de Hiéroclès comporte que la conduite envers autrui qu'il juge convenable n'est pas faite seulement par des activités concrètes, mais elle comprend aussi une certaine disposition émotionnelle vertueuse envers cette personne.

En conclusion, selon le résumé efficace de Konstan, dans l'extrait survivant du Πῶς συγγενέσι χρηστέον, « Hiéroclès recommande que nous réduisions progressivement ces cercles et commençons à traiter – concrètement et émotivement, nous pouvons ajouter – les membres de chacun d'eux de la même façon que nous traiterions ceux qui sont dans le cercle précédant [...] »¹²⁰⁵. Cette opération, comme Konstan le suggère, se laisse lire comme visant finalement à considérer les autres êtres humains « comme une partie intégrante de nous-mêmes »¹²⁰⁶. Bien que Hiéroclès ne dise pas explicitement cela dans les pages qui survivent de cet écrit et se limite à le faire pour ce qui concerne

¹²⁰⁰ Κατὰ τὴν τῶν προσηγοριῶν χρῆσιν, τοὺς μὲν ἀνεψιοὺς καὶ θείους καὶ τηθίδας ἀποκαλοῦντας πατέρασ τε καὶ μητέρασ.

¹²⁰¹ Dans ce contexte, tout comme chez Epict., *Diss.* II.10, ὄνομα est employé au sens stoïcien du terme (fixé par Diogène de Babylone mais vraisemblablement en conformité avec la pensée de Chrysippe à ce sujet : cf. D. L., VII.57) de προσηγορία, c'est-à-dire « une partie du discours signifiant une qualité commune » (Ἔστι δὲ προσηγορία μὲν [...] μέρος λόγου σημαῖνον κοινὴν ποιότητα, D. L., VII.58), alors que, dans le lexique stoïcien, ὄνομα signifie « une partie du discours dénotant une qualité propre » (Ὄνομα δὲ ἐστὶ μέρος λόγου δηλοῦν ἰδίαν ποιότητα, *ibid.*).

¹²⁰² Ἔνεκα τῆς ἐν τοῖς ὀνόμασιν ἐκτενείας.

¹²⁰³ À ce sujet cf. Ramelli 2009, 127-128.

¹²⁰⁴ Cette limite est bien soulignée par Ramelli 2009, 127.

¹²⁰⁵ Konstan 2016, 148-149.

¹²⁰⁶ Konstan 2016, 149. La phrase citée est rattachée aux seuls individus du deuxième cercles (parents, époux, enfants), mais par la suite l'auteur écrit : « Bien sûr, les contractions qui se produisent au niveau des cercles les plus éloignés ne conduisent pas à une fusion directe entre ces autres lointains et nous, et se contentent de les rapprocher un peu plus de nous. Cependant, les applications suivantes de ce processus de réduction finissent par créer un sentiment d'identité avec tout le genre humain » (*ibid.*) ; la conclusion de son raisonnement suggère bien que, à l'avis de Konstan, Hiéroclès exhorte son lecteur à s'efforcer d'intégrer tout autre être humain dans soi-même. D'ailleurs, nous remarquons que cette interprétation représente un appui efficace pour l'idée de l'incorporation de la dimension sociale dans l'identité individuelle, une idée que, selon Reydamas-Schils 2005, serait accentuée chez les stoïciens romains par rapports aux stoïciens précédents. À ce propos, en référence à Hiéroclès, cf. aussi Sorabji 2007b, 155.

le rapport de fraternité (*apud* Stob., IV.27 20 p. 663, 1-4), cette lecture s'avère convaincante¹²⁰⁷. Par ces mots, Konstan explicite, à juste titre selon nous, la référence implicite à la doctrine de l'οικειώσις par Hiéroclès dans ce texte¹²⁰⁸, référence qui permet de voir à nouveau le lien doctrinal étroit entre les écrits de Hiéroclès concernant les καθήκοντα et le contenu de son Ἠθικὴ στοιχείωσις.

Ce que nous pouvons reconnaître aussi, comme nous l'avons écrit auparavant, est la proximité conceptuelle, jointe à une distance méthodologique, entre le modèle heuristique proposé par Hiéroclès dans cet extrait et celui que nous avons lu dans le premier livre du *De officiis*, spécifiquement appliqué par Cicéron aux *officia beneficentia*¹²⁰⁹, vraisemblablement d'après Panétius au moins en partie¹²¹⁰. Nous nous référons notamment à la description par Cicéron de différents niveaux de communautés entre un être humain et autrui (*gradus societatis hominum*), distinction que l'auteur évoque pour établir un paramètre de l'*inventio officii* pour ce qui concerne les actes exprimant la vertu de la bienfaisance : plus en détail, Cicéron, après avoir listé plusieurs facteurs à considérer afin de délibérer correctement sur les actes de bienfaisance à accomplir (*Off.* I 14.45-15.49), se concentre sur un d'entre eux, la relation entre l'agent et autrui, qui fait l'objet potentiel de sa bienfaisance. À ce propos, il affirme que « l'on sauvegardera la communauté et le lien des êtres humains de la façon la meilleure en conférant la plupart de sa bienfaisance à ceux qui lui sont liés les plus étroitement » (§ 16.50)¹²¹¹, principe à partir duquel Cicéron développe plusieurs séries de liens sociaux.

Premièrement (§§ 16.50-17.53), il présente¹²¹² les *naturae principia communitatis et societatis humanae*, c'est-à-dire¹²¹³ l'origine naturelle des divers types d'associations humaines et leur développement en termes de spécification. D'abord il y a la *universi generis humani societas*, suivie de la communauté des individus qui partagent la généalogie (*gens*), la culture (*natio*), la langue (*lingua*), l'état (*civitas*), et, enfin, il y a la famille (*societas propinquorum*), probablement à entendre

¹²⁰⁷ Dans le Περὶ φιλαδελφίας, Hiéroclès rapproche le frère d'une personne à une partie de son corps. Pareillement, dans l'extrait que nous sommes en train de commenter, le philosophe invite à contracter les cercles les plus grands sur les plus petits ; or, puisque le plus petit, comme nous l'avons vu, τὸ τε σῶμα περιέχεται καὶ τὰ τοῦ σώματος ἔνεκα παρειλημμένα, la répétition de la contraction, impliquée dans le texte, parvient finalement à poser la possibilité théorique de considérer les autres êtres humains comme une partie de soi-même au même sens que son frère dans le Περὶ φιλαδελφίας.

¹²⁰⁸ Cf. aussi Dyck 1996, 83-84 ; Brennan 2005, 157-163 ; Ramelli 2009, 125-128 ; 2011, 549-550 ; Boeri 2016, 101-103 ; Veillard c. p., 293 n. 3, 294-295 n. 5.

¹²⁰⁹ Cf. Dyck 1996, 171 ; Reydams-Schils 2005, 97 ; Veillard 2015, 126.

¹²¹⁰ Les chapitres que nous commentons ici sont inclus dans le fr. 91 Alesse = fr B27 Vimercati. Cependant, la structure quelque peu incohérente de ces chapitres justifie la perplexité de Dyck 1996, 165-166 au sujet de la source de Cicéron : son idée est que, alors qu'aux §§ 16.50-17.53 Cicéron suit le raisonnement de Panétius, aux §§ 17.54-58 l'écrivain romain « has parted company from Panaetius », parce que Cicéron voudrait non seulement décrire les différents liens entre les individus, mais introduire dans ce cadre les différents niveaux des sociétés humaines, afin de soutenir que la patrie est une entre les 'personnes' auxquelles l'être humain doit manifester sa bienfaisance. Cette hypothèse plausible n'implique pas que la source des §§ 17.54-58 ne soit pas stoïcienne.

¹²¹¹ *Optime autem societas hominum coniunctioque servabitur, si, ut quisque erit coniunctissimus, ita in eum benignitatis plurimum conferetur.*

¹²¹² Cf. Dyck 1996, 165.

¹²¹³ C'est l'interprétation convaincante de Dyck 1996, 167.

au sens le plus large du terme¹²¹⁴. À ce moment (§§ 17.54-58), Cicéron, afin de revenir sur la question heuristique, presque renverse l'ordre des *necessitudines* qu'il vient de décrire : en reconnaissant, d'après la doctrine de l'appropriation, l'impulsion naturelle de tous les animaux à procréer, il pose comme *prima societas* le lien conjugal (*coniugio*), ensuite la *societas* qui relie parents et enfants (*in liberis*) et puis toutes les personnes vivant dans la même *domus*. Après, il y a la communauté des frères (*fratrum coniunctio*), les cousins des différents degrés (*consobrinorum sobrinorumque*) et la belle-famille (*conubia et affinitates*), en tant que communauté d'individus qui ne vivent pas sous le même toit. La *propagatio* de ces liens constitue finalement l'origine de la *res publica*, dont la nouvelle évocation par l'auteur suggère que son institution est peut-être à son tour l'origine des *societates* plus étendues nommées auparavant. Cette considération sur l'origine de l'État pousse Cicéron, malgré la prescription à conférer la plupart de notre bienfaisance à ceux qui nous sont liés les plus étroitement (§ 16.50), à mettre la patrie (*patria*) à la première place pour ce qui concerne les *officia beneficentia* de tout individu, avant ses parents¹²¹⁵, ses fils et tous les autres membres de sa famille, des plus proches aux plus lointains ; à ce propos, il précise que le critère de cette hiérarchie est le degré de gratitude que nous devons démontrer pour la bienfaisance d'autrui à notre égard¹²¹⁶. D'ailleurs, la reconnaissance qu'à la *sanguinis coniunctio* est associé un sentiment de bienveillance et d'amour (*benivolentia, caritas*) est probablement le point de départ pour la réflexion suivante de Cicéron : celle-ci concerne l'amitié (*amicitia, familiaritas*), une communauté à laquelle il donne une place très importante¹²¹⁷ et qu'il n'intègre pas explicitement avec les autres 'personnes', peut-être parce que l'on peut établir un lien d'amitié avec des individus auxquels l'on est déjà lié en tant que membres de la même famille¹²¹⁸.

En revanche, à la fin du premier livre, Cicéron, en récapitulant les *gradus* des *officia* liées à la vie sociale d'un individu¹²¹⁹, place les parents au troisième niveau et la patrie au second, derrière les *officia* à accomplir envers les dieux (§ 44.160). Ce changement d'idée est probablement à expliquer par l'hypothèse qu'ici Cicéron s'inspire d'une source différente de Panétius, auquel il se réfère aux

¹²¹⁴ Celle-ci est l'interprétation de Dyck 1996, 165.

¹²¹⁵ Le fait que dans I 17.58 nous lisons « Sed si contentio quaedam et comparatio fiat, quibus plurimum tribuendum sit officii, principes sint patria et parentes, quorum beneficiis maximis obligati sumus [...] » n'implique pas qu'ici Cicéron « does not distinguish country and parents in its ranking », comme le pense Schofield 2021, 189. Le fait que dans cette phrase Cicéron pose la patrie avant les parents semble bien confirmer la prééminence de la patrie sur les parents affirmée au § 57. Cette prééminence est soutenue ailleurs par Cicéron : cf. *Rep.* VI.16.

¹²¹⁶ Ce changement de paramètre de l'*inventio beneficii* nous semble confirmer l'hypothèse herméneutique de Dyck.

¹²¹⁷ Comme le remarque Schofield 2021, 224 n. 62, ailleurs (cf. I 34.123, II 1.4) Cicéron pose plus ou moins explicitement les *officia amicitiae* au même niveau des *officia* liés à la vie publique, ce qui suggère que les *officia amicitiae* sont très importants, tout en n'impliquant pas strictement que les deux aient le même poids (contre cette possibilité cf. la prescription à III 10.43 et le célèbre argument de *Amic.* 12.40-43).

¹²¹⁸ Griffin 2013, 52 observe que chez Plin., *Ep.* IX 30.1 nous lisons une hiérarchie pareille liée à la vertu de la *liberalitas*.

¹²¹⁹ Pour cette raison, la référence aux *officia beneficentiae* semble implicite, étant donné que nulle part ailleurs, dans *Off.* I, Cicéron ne décrit une hiérarchie sociale en fonction d'une méthode d'*inventio officii* différente de celle qu'il emploie aux *officia beneficentiae*.

§§ 17.54-58¹²²⁰ ; peut-être cette source est Posidonius, dont nous savons que dans son *Περὶ καθήκοντος* ou *καθηκόντων* il écrivit au sujet de la dévotion religieuse (cf. D. L., VII.124)¹²²¹. De toute façon, il est plausible que cette nouvelle hiérarchie dérive toujours, au moins en partie, d'une source stoïcienne¹²²².

Ce résumé du discours de Cicéron fait jaillir la raison pour laquelle nous avons affirmé qu'il y a à la fois une proximité conceptuelle et une distance méthodologique entre Hiéroclès et Cicéron. L'un et l'autre établissent une hiérarchie des 'personnes' *lato sensu* envers lesquelles un être humain doit démontrer sa gratitude en raison de leur bienfaisance à son égard ; cette gratitude s'exprime dans l'accomplissement de *καθήκοντα*. Dans le cas des deux auteurs, la reconnaissance que l'individu possède des liens de sang et d'affection n'empêche pas que la bienfaisance soit le critère heuristique à privilégier. Or, les hiérarchies inférées par les deux auteurs d'après ce critère se ressemblent, et cela confirme l'inspiration stoïcienne de la réflexion de Hiéroclès sur les *καθήκοντα*, mêmes s'il y a des différences remarquables entre Cicéron et Hiéroclès à ce sujet : alors que le modèle cicéronien d'*inventio officii* que nous venons de décrire est limité aux *officia beneficentiae*, chez Hiéroclès, le modèle de la gratitude embrasse les interactions sociales d'un individu dans leur ensemble. De plus, alors que Cicéron propose cette hiérarchie des *officia beneficentiae* et invite son lecteur à la respecter¹²²³, Hiéroclès, tout en ne pas mettant en question l'importance des dieux et de la patrie, et explicitement refusant de faire cela pour ce qui concerne les parents, exhorte à ne pas donner moins d'importance aux autres êtres humains. Quoiqu'une personne n'ait pas une dette de gratitude envers, par exemple, un être humain issu d'une autre partie du monde et qu'elle ne connaît pas, dans la perspective cosmopolite stoïcienne les deux appartiennent à une même communauté, et donc ont des *καθήκοντα* l'une envers l'autre, d'où l'invitation du philosophe à 'contracter' les cercles.

¹²²⁰ En principe, nous pourrions conjecturer que cette divergence ressorte davantage des différents contextes où les deux séries de *gradus* sont présentées dans *Off. I*. Cependant, comme nous venons de l'écrire, le § 44.160 semble tout à fait une récapitulation de ce que Cicéron a écrit à propos des *officia beneficentiae*. La vitesse de la composition de l'ouvrage, dont nous avons parlé auparavant (voir *supra* réflexions préliminaires, chapitre 3) rend plausible notre hypothèse, admise par plusieurs savants, cités dans les notes suivantes.

¹²²¹ C'est l'hypothèse de Pohlenz 1934, 90 ; 1959 (tr. it. 1967), vol. I, 489.

¹²²² Dyck 1996, 352 émet l'hypothèse qu'ici Cicéron se base sur une source différente de Panétius, telle que par exemple Posidonius, ou bien exprime des « traditional Roman views » ; de toute façon, le savant remarque la proximité entre ce que nous lisons dans ce lieu textuel du *De officiis* et l'image des cercles chez Hiéroclès. En revanche, Veillard c. p., 82 pense qu'ici, ainsi que plus en général dans les dernières pages de *Off. I* « [...] Cicéron construit manifestement son argumentation sans support privilégié, utilisant les sources diverses qui ont contribué à sa formation intellectuelle », donc y compris des enseignements stoïciens, car, à l'avis de la chercheuse française, la hiérarchie que nous lisons à 44.160 « correspond plus à ce qui est dit dans la partie attribuée à Panétius ».

¹²²³ Cf. Accardi 2014, 177 : « [...] Cicerone ha come fine la creazione di una società che riesca a mantenere in equilibrio forze e istituzioni politiche repubblicane [...] ». Cette idée est en ligne avec la différence majeure que nous avons reconnue entre le traitement de la bienfaisance par Cicéron et par Sénèque : alors que, pour Sénèque, la bienfaisance crée un lien entre deux individus, pour Cicéron, vraisemblablement d'après Panétius, elle est déterminée par la relation sociale déjà existante entre les individus.

Notre examen du modèle heuristique des cercles concentriques proposé par Hiéroclès montre le lien méthodologique entre ce modèle et celui basé sur le principe de transitivité considéré auparavant. C'est pourquoi, nous proposons d'interpréter les deux méthodes d'εὔρεσις τοῦ καθήκοντος analysées comme les composants d'une seule méthode, dont le cœur est la notion de relation sociale. Nous venons de voir que le 'traitement' que le philosophe exhorte son lecteur à faire des dieux, de sa patrie et de ses parents dépend du paramètre de la bienfaisance de ces πρόσωπα à son égard. Comme nous l'avons impliqué auparavant, le traitement convenable des enfants répond à l'exigence d'honorer ses parents (Stob., IV.24 14 p. 603, 15 – p. 604, 26) et sa patrie (p. 604, 26 – p. 605, 16), et nous verrons qu'il en va presque de même pour la question du mariage et de l'administration de l'οἶκος. En revanche, nous venons de remarquer que Hiéroclès base le traitement convenable des frères sur un principe théorique qui peut être rapproché de celui qu'il met en œuvre dans son Πῶς συγγενέσι χρηστέον, consistant à reconnaître autrui comme une partie de soi-même : semblablement, le philosophe invite à se comporter avec les autres êtres humains en les 'rapprochant' de soi-même, c'est-à-dire en les considérant (et les appelant) comme les membres de sa famille les plus proches, potentiellement jusqu'à parvenir à les traiter comme une partie de soi-même. Or, de toute évidence, et comme le philosophe le dit clairement (Stob., IV.27 23 p. 672, 11-14), la réalisation de ce rapprochement des étrangers à ses proches demande la connaissance préalable de la façon convenable de traiter ces derniers. Nous en comprenons qu'il y a un greffage du modèle heuristique des cercles concentriques sur celui basé sur le principe de transitivité.

En conclusion, la méthode heuristique complexe que nous dégageons des *excerpta* stobéens de Hiéroclès, tout en étant comparable à ce que nous lisons dans d'autres témoignages stoïciens, ce qui confirme son intégration dans la tradition stoïcienne, révèle un certain degré d'originalité.

2.2.4 La conduite des femmes : un champ privilégié de réflexion sur le καθήκον pour Musonius et pour Hiéroclès

Nous avons vu que, chez Musonius et Hiéroclès, le καθήκον n'est jamais une notion thématique, et encore moins fait l'objet d'une explication doctrinale. Au contraire, comme nous l'avons vu, leur notion de καθήκον émerge de son application dans l'éthique pratique, et plus précisément aux différents domaines de la vie quotidienne des êtres humains.

Dans cette section, nous prenons en compte un de ces domaines, afin de donner un aperçu un peu plus étendu du rôle que le καθήκον joue dans les témoignages de leur pensée ; ce domaine est celui de la vie des femmes, en tant qu'êtres humains, citoyennes, épouses, mères et administratrices d'un

οἶκος. Ayant déjà traité ce sujet ailleurs¹²²⁴, ici nous nous limitons à résumer les résultats de notre recherche qui sont pertinents pour comprendre la notion de καθήκον qui peut être dégagée de la réflexion de Musonius et de Hiéroclès à ce sujet, pour reconstruire leur position à cet égard et pour la colloquer au sein de la tradition stoïcienne : en bref, ce raisonnement aboutit à la reconnaissance que, au sein de cette réflexion, le lexique du καθήκον et des termes qui lui sont sémantiquement proches signifie une conduite, notamment une conduite sociale parfois impliquant une disposition émotionnelle, qui convient à l'agent en vertu de sa nature et de son rôle social et qui, pour cette raison, peut être présentée dans une perspective déontologique. Dans les détails, sur la question des 'καθήκοντα des femmes', Musonius et Hiéroclès paraissent s'attacher à une position déjà développée au sein de l'école stoïcienne, attestée notamment chez Antipatros de Tarse, et cohérente avec les projets de réforme politique de Zénon et Chrysippe : il semble que, à leur avis, il ne soit pas important que les femmes changent leur rôle social traditionnel dans les cultures hellénique et romaine, mais plutôt qu'elles agissent de manière à contribuer au bien-être de leur communauté politique autant que cela leur est possible. Par là, notre raisonnement nous permet aussi de revenir sur la façon dont Hiéroclès traite la question de l'εὔρεσις τοῦ καθήκοντος : cette conclusion au sujet de sa pensée sur les καθήκοντα des femmes comporte que leur découverte se fonde sur l'urgence d'honorer sa patrie.

La condition de femme représente clairement, au moins pour certains stoïciens, un rôle social qui constitue un paramètre incontournable pour l'εὔρεσις τοῦ καθήκοντος, bien que de façons très différentes. Nous en avons trois exemples notables chez Cicéron, dans le *De officiis* (I 36.130), chez Sénèque, notamment dans un fragment de son *De matrimonio* et chez Épictète (cf. *Diss.* I 16.9-14, III 1.27). De ces réflexions sur la condition de femme comme rôle social nous voyons que, quoiqu'elle puisse fonctionner comme critère heuristique par rapport aux καθήκοντα, il ne s'ensuit pas forcément qu'il y ait une distinction entre les conduites sociales qui conviennent aux femmes et aux hommes : cela était peut-être le cas pour Sénèque, au moins dans certains ouvrages, mais Cicéron, d'après Panétius, et Épictète ne l'impliquent pas, se limitant à reconnaître comme convenable pour femmes et hommes des différentes façons de présenter leur corps en société.

Cependant, il faut remarquer que, même si nos sources ne sont pas entièrement claires à ce propos, il semble que, depuis les premières générations de l'école, les stoïciens manifestassent une attitude de distinction sociale entre les deux sexes qui allait dans le même sens que celle qui existait dans leur environnement culturel. Nous faisons référence à deux sources en particulier : un fragment du *Περὶ Στοϊκῶν* de Philodème (*PHerc.* 339, coll. XVIII-XIX) et plusieurs passages du septième livre des

¹²²⁴ Flamigni 2021. Nous nous permettons de renvoyer à cette contribution pour une étude plus approfondie à ce sujet, ainsi que pour nos références de littérature secondaires sur ce domaine. Une première réflexion sur ce thème a été présentée lors du colloque « The canon revisited: women philosophers. 5th Braga colloquium in the history of moral and political philosophy », (Universidade do Minho, 20-21.01.2020).

Vies de Diogène Laërce (VII.33, 131)¹²²⁵. Néanmoins, l'incohérence du témoignage de Diogène Laërce avec celui de Philodème, jointe à la pénurie de renseignements à ce sujet, invite à ne pas sauter à une conclusion plutôt qu'à l'autre, même si les premiers stoïciens semblent avoir approuvé de quelque façon la distinction entre les deux sexes qui existait dans leur environnement culturel.

Antipatros de Tarse est le premier stoïcien dont, grâce aux *excerpta* stobéens de ses *Περὶ γυναικὸς συμβιώσεως* et *Περὶ γάμου*¹²²⁶, nous connaissons une réflexion sur le rôle des femmes dans une société historique¹²²⁷ ; dans ces textes, même si le mot *καθηκόν* et les termes qui lui sont proches sont presque absents¹²²⁸ et, de toute façon, jamais rattachés à la conduite réciproque des époux et à leur collaboration dans la gestion de leur maison, la présence de ces notions transparaît dans la réflexion d'Antipatros sur ces thèmes. En bref, dans ces textes le stoïcien semble soutenir, dans le cadre d'une société historique, l'exigence d'un rapport affectif paritaire entre un homme et sa femme, fonctionnel à la bonne gestion de l'*οἶκος*. Cette bonne gestion, qui en revanche ne doit pas du tout être paritaire, est à son tour indispensable pour la prospérité de l'État.

La perspective de Musonius et de Hiéroclès sur le rôle social des femmes, et, par extension, sur leur conduite convenable, se rapproche de celle d'Antipatros : ce qui leur intéresse n'est pas de défendre un projet de réforme sociale, parce que leurs discours portent sur des sujets plus étroits, qui présupposent clairement comme arrière-plan la société historique où les deux philosophes vivent. Leur opération consiste donc à décrire une conduite féminine, en société, dans la maison et au sein de la vie familiale, qui puisse les rendre utiles pour le bien-être de leur société autant que cela leur est possible.

Plus en détail, Musonius dans *D. III-IV* donne sa contribution la plus intéressante au sujet des femmes¹²²⁹. Dans ces discours il tente de convaincre ses écouteurs que les femmes doivent recevoir

¹²²⁵ Ici nous n'allons pas nous concentrer sur la probable inspiration cynique des thèses stoïciennes reportées par ces sources, ni non plus sur la référence platonicienne des stoïciens, ainsi que de Diogène de Sinope, à ce propos : sur ces sujets cf. Flamigni 2021, 107-109.

¹²²⁶ De *PMilVogliano 11*, l. 13, nous apprenons l'existence d'un *Περὶ γάμου* de Diogène, qui, en raison du contexte, devrait être le stoïcien de Babylone, le maître d'Antipatros. Nous ne connaissons pas le contenu de cet ouvrage.

¹²²⁷ Nous pouvons avancer une hypothèse historique au sujet de ce changement de perspective (propre également à Musonius Rufus et à Hiéroclès, comme nous le verrons tout de suite), par rapport aux stoïciens précédents : ce changement pourrait avoir été influencé, au moins en partie, par le fait que les stoïciens ayant vécu après l'extraordinaire montée en puissance de Rome pensaient peut-être, en raison de cette contingence historique, qu'il serait plus significatif de proposer des idées, ou même des réformes, liées à la gestion de la maison dans leur société réelle, plutôt que d'élaborer des projets politiques entièrement alternatifs à leur milieu politique réel, regardé comme difficile à remettre en cause.

¹²²⁸ Le mot *καθηκόν* apparaît dans l'extrait du *Περὶ γάμου* (*apud* Stob., IV.22 25 p. 508, 3) dans la description de la conceptualisation du mariage propre aux bons citoyens : ils le considèrent comme un « parmi les convenables les plus nécessaires et les premiers » (τῶν [...] ἀναγκαιοτάτων καὶ πρώτων καθηκόντων, p. 508, 2-3). Le mot *ἐπιβάλλον* apparaît à la ligne suivante, où Antipatros écrit que les bons citoyens ont cette opinion du *γάμος* « parce qu'ils s'engagent à réaliser chaque activité qui est imposée par la nature » (πᾶν μὲν τὸ τῆ φύσει ἐπιβάλλον σπεύδοντες ἐπιτελεῖν, p. 508, 4).

¹²²⁹ Ici nous n'examinerons pas les discours de Musonius sur la vie conjugale (*D. XIIIa*, p. 68, 5-12, *XIIIb*, p. 69, 6-9, 16 – p. 70, 7), où il s'approche de la position exprimée par Antipatros dans son *Περὶ γάμου*. À ce propos cf. Flamigni 2021, 111-113. Il faut cependant remarquer que, dans ces discours de Musonius, on peut reconnaître une réception positive de l'idéologie concernant le mariage inspirant les lois d'Auguste, et donc une certaine conformité au *mos maiorum*, justifiée

la même éducation philosophique que les hommes, parce que dans leur vie pratique elles ont besoin de posséder les mêmes vertus. Le mot *καθῆκον* n'apparaît jamais dans ces extraits, mais le philosophe emploie souvent des termes qui lui sont sémantiquement proches dans le lexique stoïcien, tels que *προσῆκον* et *πρέπον*. Dans *D. III*, intitulé chez Stobée *Μυσονίου ἐκ τοῦ ὅτι καὶ γυναῖξὶ φιλοσοφητέον*, le philosophe explique que les activités conventionnellement attachées aux femmes seraient exécutées beaucoup mieux si elles possédaient les mêmes vertus que les hommes apprennent grâce à leur éducation philosophique ; par conséquent, il faudrait soumettre les femmes à cette même éducation (cf. notamment p. 10, 10 – 12, 5). Cependant, il n'est pas clair si Musonius accepte comme convenables les activités qu'il liste, en tant qu'attribuées aux femmes dans l'environnement culturel où il vit ; bien au contraire, en incluant des activités telles que le filage de la laine, une occupation typiquement féminine, parmi celles qui sont demandées pour la gestion d'une maison, et en thématissant une véritable vertu 'économique' (p. 9, 17 – 10, 9, p. 12, 19 – 13, 1), il suggère qu'elle soit à apprendre et à pratiquer par les hommes, ainsi que par les femmes. *D. IV*, *Μυσονίου ἐκ τοῦ εἰ παραπλησίως παιδευτέον τὰς θυγατέρας τοῖς υἱοῖς*, s'insère dans le même cadre conceptuel, mais contient un approfondissement du sujet dont il est question qui fait sortir de l'ambiguïté la position de Musonius : le philosophe y argumente que les femmes peuvent acquérir les mêmes vertus que les hommes (p. 14, 4-6) et sont capables d'être éduquées à donner la même contribution sociale que les hommes, par exemple en défendant en guerre leur État (p. 15, 15-19). Pourtant, Musonius constate que normalement la force physique des femmes est inférieure à celle des hommes et, donc, quoique femmes et hommes aient besoin des mêmes vertus dans la pratique, concrètement certaines activités sont plus adaptées pour les hommes que pour les femmes, parce qu'elles demandent une puissance corporelle majeure (p. 16, 19 – p. 17, 20)¹²³⁰.

Tout compte fait, Musonius paraît penser que, en principe, les *καθήκοντα* des hommes et des femmes coïncident et se distinguent en raison d'une différence physique qu'il y a normalement entre les deux sexes mais qui peut être contrastée en soumettant les deux au même parcours éducatif. S'il n'arrive pas à affirmer cela de façon si directe c'est probablement parce qu'il lui intéresse que femmes et hommes reçoivent la même éducation philosophique et développent les mêmes vertus, non pas qu'ils aient les mêmes opportunités en société¹²³¹. De plus, puisque les activités que, dans ces deux chapitres, Musonius associe aux vertus 'unisexes' appartiennent toutes à la sphère sociale, il est légitime de supposer que, comme Antipatros, le but ultime visé par Musonius, quand il exhorte au

certes dans une perspective théorique stoïcienne, comme nous l'avons montré à d'autres propos. Sur ce thème cf. notamment Laurand 2005b ; 2014, 205-249, 405-411.

¹²³⁰ Sur l'inspiration platonicienne de cette dernière réflexion cf. Flamigni 2021, 113-115.

¹²³¹ À ce propos cf. notamment *D. IV* p. 18, 19 – p. 19, 4.

développement des vertus par tous les êtres humains, est le bien-être de l'État, dont il regarderait la virtuosité de ses citoyens comme une condition essentielle.

Quant à Hiéroclès, il aborde la question de la conduite des femmes dans plusieurs extraits stobéens du *Περὶ γάμου* et de *l'Οἰκονομικός*. Comme nous l'avons vu, dans ces textes, le mot *καθήκων* apparaît seulement deux fois en référence à la conduite convenable à quelqu'un en vertu de son genre (*apud* Stob., IV.28 21.697,6,15). Pourtant, cette conduite est parfois caractérisée par des termes sémantiquement proches de *καθήκων*, tels que *προσήκων* et *πρέπον*.

Dans le premier *excerptum* de l'écrit sur le mariage, Hiéroclès affirme que les époux vivent un rapport asymétrique entre un principe gouvernant (*τὸ ἄρχον*) et un gouverné (*τὸ ἀρχόμενον*, *apud* Stob., IV.22 23 p. 503, 11-16). Le fait que cette assertion puisse être rapprochée d'une thèse économique d'Aristote¹²³² suggère que probablement c'est au mari de gouverner sa femme, selon Hiéroclès. Cependant, le deuxième extrait du *Περὶ γάμου* ne confirme pas cette conjecture, parce qu'ici le philosophe défend l'utilité du mariage en décrivant les nombreuses façons, pratiques et psychologiques, dont une femme peut aider son mari (*apud* Stob., IV.67 24 p. 503, 24 – p. 505, 4). La perspective masculine prise ici par Hiéroclès justifie qu'il ne passe pas en revue les façons dont un mari peut aider une femme ; d'ailleurs, la réflexion, contenue dans cet extrait, sur la réciprocité affective entre les époux, sur leur mise en commun de leurs biens et sur leur coopération dans la gestion de leur maison (p. 505, 5-22) pousse davantage le lecteur à attribuer à Hiéroclès une pensée égalitaire. Ce que nous lisons de son *Οἰκονομικός* nous donne une idée plus précise de ses idées à ce propos. Ici, Hiéroclès différencie les activités requises pour administrer un *οἶκος*, d'après les conventions existantes, en celles qui sont plus adaptées à l'homme et à la femme (*apud* Stob., IV.28 21 p. 696, 22 – p. 697, 3) ; sa façon de s'exprimer suggère qu'il envisage une certaine flexibilité dans la division du travail domestique, et la suite du texte révèle que cela est bien le cas : à son avis, chaque époux doit 'goûter' les *καθήκοντα* de l'autre, parce que cela renforce leur lien (p. 697, 4-11) et, par conséquent, nous devinons en nous souvenant du *Περὶ γάμου*, ils parviennent à mieux gérer leur maison. Cependant, cet échange de rôles est limité au cadre de la maison et n'arrive pas jusqu'à la permission aux femmes, par exemple, de s'occuper de l'activité commerciale ou publique du mari. À propos des activités 'économiques' que les époux exercent eux-mêmes (plutôt qu'en donner l'accomplissement à leurs esclaves et domestiques), Hiéroclès évoque l'argument de la force physique pour convaincre les hommes qu'il est opportun pour eux d'exercer, à petites doses, les activités qui traditionnellement sont attribuées aux femmes : par exemple, tisser, pétrir la farine, puiser l'eau d'un puits, d'un point de vue conventionnel sont opportuns (*προσήκω*) pour les femmes,

¹²³² À ce propos cf. Flamigni 2021, 116.

mais, en tant qu'activités épuisantes, elles conviennent au mari, qui normalement est plus fort que sa femme (p. 698, 2 – p. 699, 1).

Nous en concluons que Hiéroclès accepte la traditionnelle division sexuelle du travail et, par le projet de l'échange, en propose un adoucissement, pour ainsi dire, très limité et encadré dans le périmètre de l'οἶκος. Ce projet vise à améliorer l'administration de l'οἶκος, dont la bonne condition est nécessaire pour le bien-être de la communauté politique (cf. Hierocl., *apud* Stob., IV.22 21 p. 502, 5-7). Donc, à l'instar d'Antipatros et de Musonius, Hiéroclès ne discute pas non plus de la conduite convenable aux femmes afin de découvrir les activités qui leur καθήκουσι, mais cherche davantage à comprendre comment, au sein de la société réelle où le philosophe vit, où la vie des femmes est presque reléguée à l'intérieur de l'οἶκος, leur conduite peut être partiellement reconsidérée. Cette reconsidération se joue sur le champ de la participation de la femme aux occupations domestiques du mari et de son attachement affectif à celui-ci, visant à perfectionner la gestion de l'οἶκος, fonctionnelle au bien-être de l'État. La méthode heuristique des καθήκοντα des femmes qui en résulte remonte ainsi au modèle basé sur le principe de transitivité, appliqué à la 'personne' de la patrie.

En récapitulant, cette analyse de la réflexion de Musonius et de Hiéroclès au sujet de la question du rôle social et familial des femmes nous a montré, en plus de leur cohérence avec la tradition stoïcienne sur l'acceptation de l'infériorité sociale des femmes, une façon paradigmatique dont les deux philosophes font usage de la notion de καθήκον.

2.3 Chapitre 3 – Ὁ τόπος ὁ περὶ τὰς ὁρμάς, ou le καθῆκον chez Épictète : action disciplinée dans l'éducation philosophique

Dans ces dernières sections nous examinons le rôle du καθῆκον dans l'enseignement d'Épictète, ou mieux, en large partie de l'Épictète d'Arrien¹²³³, et puis dans la pensée de Marc Aurèle. Nous nous concentrons en particulier sur la place de cette notion dans la réflexion pédagogique d'Épictète et sur la réception de celle-ci chez Marc Aurèle. Nous analysons, *in primis*, le deuxième domaine dans lequel le disciple doit s'entraîner, d'après le modèle de formation philosophique théorisé par Épictète ; ce domaine concerne l'impulsion et vise justement à l'acquisition de la capacité d'accomplir les καθήκοντα ; puis, nous prenons en compte Τὰ εἰς ἑαυτόν de Marc Aurèle pour en dégager une discipline de l'impulsion qui est fort rapprochée de celle théorisée par Épictète. Cette étude, qui révèle le degré de proximité et de distance conceptuelles entre les deux philosophes, nous permet de reconstruire leur notion de καθῆκον, compatible avec celle propre des autres stoïciens romains, et de comprendre comment elle interagit avec d'autres notions dans leur pensée.

Le rôle du καθῆκον dans le projet éducatif d'Épictète, qui, comme nous le verrons, est le cadre théorique dans lequel se déroule sa réflexion principale concernant cette notion, est discuté dans plusieurs textes au contenu protreptique, *in primis* dans *Diss.* III.2. Mais, pour comprendre ces textes, il est préalablement nécessaire de résumer la doctrine au sein de laquelle Épictète place ce discours.

2.3.1 Encadrement du καθῆκον dans l'enseignement d'Épictète

En raison de la complexité du système doctrinal d'Épictète et du fait qu'il ne définit jamais la notion de καθῆκον, il nous semble opportun, pour parvenir à comprendre cette notion, d'examiner les occurrences de καθῆκον et de sa famille lexicale dans le *corpus* d'Épictète après avoir récapitulé les principes de son enseignement et des notions qui apparaissent dans les contextes où Épictète évoque la notion de καθῆκον.

¹²³³ L'édition des deux ouvrages reportant la pensée d'Épictète qui survivent, les *Entretiens* et le *Manuel*, est de l'historien Arrien. Ici, nous n'allons pas rentrer dans le débat, ouvert depuis longtemps, sur la fiabilité et le degré de remaniement éditorial du témoignage d'Arrien sur son maître : à ce sujet, cf. de Lacy 1943 ; Wirth 1967 ; Gourinat 1988, 43-44 ; I. Hadot 1996, 153-155 n. 8 ; Wehner 2000, 27-54 ; Long 2002, 40 ; Gill, Hard 2014, viii-ix ; Fuentes González 2021. Quant au contenu du témoignage d'Arrien sur Épictète, la lettre à Lucius Gellius qui ouvre le recueil des *Entretiens* et plusieurs éléments présents soit dans les introductions qu'Arrien écrit dans certains chapitres (cf. par exemple *Diss.* I.11, II.14, III.23) soit dans les discours d'Épictète lui-même suggèrent qu'Arrien dans les *Entretiens* reproduit des discours prononcés par le philosophe et des dialogues entre celui-ci et quelqu'un d'autre qui eurent lieu à l'intérieur de l'école d'Épictète. À ce sujet, cf. notamment Souilhé 1949, t. I, ix-xix, xxvi-xxxvi ; Long 2002, 43-51 ; Duhot 2003, 36 ss. ; en revanche, la profondeur du travail éditorial d'Arrien par rapport au *Manuel* est évidente, vu que Simpl., *In Ench.* pr. p. 192, 4-9 décrit cet ouvrage comme une sélection d'*excerpta* des *Entretiens*. Sur la structure du *Manuel* cf. Gourinat 1988, 45 ss. Le fait que la question de la fiabilité du témoignage d'Arrien demeure largement ouverte parmi les spécialistes invite à la caution dans le traitement de son témoignage comme s'il était un simple enregistrement de la pensée de l'Épictète historique, d'où ici nous traiterons ce témoignage comme relatif à l'Épictète d'Arrien.

Nous venons de dire que la réflexion sur l'éducation philosophique constitue le cadre théorique principale dans lequel Épictète thématise la notion de καθήκον. Plus précisément, au sein de ce discours, Épictète thématise le καθήκον en référence au progrès, qu'il conçoit comme l'amélioration de la capacité d'un être humain de réagir à ses représentations ou, ce qui est équivalent dans sa pensée, comme le perfectionnement de ce qui constitue l'essence d'un individu : sa capacité de choix, qu'il identifie au principe directeur de l'individu et articule d'abord dans les trois pouvoirs du désir, de l'impulsion et de l'assentiment.

Deux notions centrales dans la pensée d'Épictète sont celles, que nous venons de mobiliser, de χρῆσις τῶν φαντασιῶν et de προαίρεσις, dont nous pouvons dire qu'il soit question presque partout dans les *Entretiens* et le *Manuel*. Bien que le philosophe n'en fournisse jamais une définition, les nombreux passages où ces notions sont discutées permettent de dégager la conceptualisation qu'Épictète en a. Mais, pour discuter ces sujets, il faut d'abord rappeler le fondement ultime de la pensée d'Épictète, ce que nous pouvons appeler dichotomie du contrôle, en empruntant une formule efficace largement employée aujourd'hui dans la divulgation scientifique¹²³⁴ : nous nous référons à la distinction par opposition (ἀντιδιαίρεσις, D. L., VII.61), tracée à partir de *Diss.* I.1 et *Ench.* 1, entre les choses qui dépendent de nous (τὰ ἐφ' ἡμῖν) et celles qui ne dépendent pas de nous (τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν)¹²³⁵. Grâce à sa brièveté, le second texte mentionné nous semble le meilleur témoignage pour approcher cela :

Parmi les choses qui existent, certaines dépendent de nous, alors que certaines d'autres ne dépendent pas de nous. Dépendent de nous le jugement de valeur, l'impulsion, le désir, l'aversion et, en un mot, toutes nos opérations ; en revanche, ne dépendent pas de nous le corps, ce qu'on possède, les opinions

¹²³⁴ Cf. son usage par Robertson 2019, 79 et Salzgeber 2019, 74. Même Dobbin 1991, 131 parle de « dichotomy ». Nous pourrions parler aussi de « *dihairesis* de la réalité » (« *dihairesis* della realtà » dans l'originel), comme Cassanmagnago 1977, 235, ou de « distinction radicale », comme le fait P. Hadot dans I. Hadot, P. Hadot 2004, 35. La littérature sur cet enjeu de la pensée d'Épictète coïncide presque avec l'ensemble de la littérature concernant ce philosophe, vu la centralité de la dichotomie dans son enseignement. Parmi les contributions les plus importantes, il faut mentionner Bobzien 1998, 330-345 ; Long 2002, 207-230 ; I. Hadot, P. Hadot 2004, 89-101 ; Stephens 2007, 7-45 ; Braicovich 2010 ; Wildberg 2014.

¹²³⁵ Puisque ces thèmes débordent notre recherche, ici nous ne discutons ni du rapport entre la dichotomie du contrôle et la notion d'ἐφ' ἡμῖν dans l'éthique aristotélicienne (cf. notamment *EN* III 1110a.15 ss.), ni le τὸ ἐφ' ἡμῖν (cf. par exemple Alex. Aphr., *Fat.* 26 p. 196, 13 = *SVF* II.984) introduit par Chrysippe dans sa défense du 'compatibilisme'. Les différences entre ces notions sont essentielles et relèvent de la signification des syntagmes eux-mêmes, ainsi que du domaine au sein duquel elles sont thématisées. Ainsi, probablement Épictète, tout en connaissant peut-être les discours d'Aristote et Chrysippe à ce sujet (ce qui est difficile à douter par rapport à Chrysippe, qu'Épictète montre de connaître bien, mais est vraisemblable aussi par rapport à Aristote, vu qu'Épictète attache à la dichotomie du contrôle la notion de προαίρεσις, évoquée dans les mêmes pages de l'*Éthique à Nichomaque* que l'ἐφ' ἡμῖν), a élaboré cette doctrine de manière largement autonome par rapport aux notions sémantiquement proches d'Aristote et Chrysippe. Donc, comprendre l'usage d'ἐφ' ἡμῖν par Aristote et Chrysippe n'aide pas à comprendre la dichotomie épictéteenne. À ce sujet, cf. Bobzien 1988, 289-290 ; Gourinat 1988, 55 ; 2007 ; Hershbell 1993. Il est plutôt intéressant de remarquer qu'Épictète, en identifiant τὰ ἐφ' ἡμῖν avec les activités psychiques d'un individu, valorise le même aspect des formules du τέλος d'Antipatros, à savoir l'intention pratique de l'agent. À ce propos cf. Bobzien 1988, 334.

[*scil.* que les autres ont de nous], les charges politiques et, en un mot, toutes les choses qui ne sont pas nos opérations. Et ce qui dépend de nous est par nature libre, non empêché ni entravé, tandis que ce qui ne dépend pas de nous est faible, esclave, empêché, appartient à autrui. (*Ench.* 1.1-2)¹²³⁶

Comme le remarque Stephens¹²³⁷, Épictète affirme plusieurs fois que la distinction des ὄντα entre ces deux groupes relève de l'expérience, et cela s'accorde avec la gnoséologie empirique stoïcienne : l'être humain « voit que, parmi les choses qui l'entourent, il en possède certaines non empêchées et dépendant de lui, alors que d'autres sont empêchées et dépendant d'autrui » (*Diss.* IV 7.8)¹²³⁸. À partir de cette observation, l'individu trace la distinction entre ce qui dépend de lui et ce qui n'en dépend pas : s'il comprend que quelqu'un ou quelque chose peuvent l'empêcher ou au moins poser des limites contraignantes (κωλύω, ἀναγκάζω) à son obtention (τεῦξις) de quelque chose, il classe celle-ci comme οὐκ ἐπ'αὐτῷ, alors qu'il reconnaît comme ἐπ'αὐτῷ les choses par rapport auxquelles il ne peut être empêché ou forcé d'aucune façon (*Diss.* II 5.8).

Les *Entretiens* et le *Manuel* contiennent d'innombrables exemples de τὰ οὐκ ἐφ'ἡμῖν, alors que τὰ ἐφ'ἡμῖν constituent un petit groupe d'entités. Pour ce qui concerne le premier groupe, nous comprenons que ce qui n'est pas au pouvoir d'un individu sont des choses telles que son corps, les objets desquels il est le propriétaire au sens juridique du terme, sa réputation, le fait d'obtenir ou non des tâches politiques ; mais τὰ οὐκ ἐφ'ἡμῖν sont aussi le comportement d'autrui (*Diss.* I 18.12, *Ench.* 14.1) et tout ce qui le regarde (*Diss.* I 22.10, IV 1.59-60, 4.38-39, 5.4). Plus en général, cette classe ontologique comprend tous les événements qui ont lieu dans le monde (*Diss.* I 6.40-41, II 16.12, III 18.1, *Ench.* 18, 31.1-2) : le fait de naître avec un certain corps, dans une certaine famille, dans une certaine partie de la Terre (*Diss.* I 12.17, 29.39), ou même le fait qu'une personne, soi-même ou quelqu'un d'autre, soit riche ou pauvre (*Diss.* II 17.24, 19.32), victime d'une condamnation (*Diss.* III 8.2, IV 7.18) ou d'une conspiration (*Diss.* III 18.1), en vie, en santé ou soit saisie par la mort (*Diss.* I 12.33, 19.32).

De fait, il est plus simple d'expliquer la qualité commune des entités οὐκ ἐφ'ἡμῖν en disant quelle est celle propre des entités ἐφ'ἡμῖν : comme nous inférons d'*Ench.* 1, ce qui à l'avis d'Épictète dépend d'un individu, ce dont il est maître (κύριος, *Diss.* I 11.37, 29.8, IV 5.4), est l'ensemble de ses actes psychiques et la δύναμις de les accomplir ; bien que le mot employé à ce propos, ἔργα, par principe puisse dénoter n'importe quelle forme d'activité, y compris celles que normalement on appelle ainsi,

¹²³⁶ Τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶν ἐφ'ἡμῖν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ'ἡμῖν. Ἐφ'ἡμῖν μὲν ὑπόληψις, ὁρμή, ὄρεξις, ἔκκλισις καὶ ἐνὶ λόγῳ ὅσα ἡμέτερα ἔργα · οὐκ ἐφ'ἡμῖν δὲ τὸ σῶμα, ἡ κτήσις, δόξα, ἀρχαὶ καὶ ἐνὶ λόγῳ ὅσα οὐχ ἡμέτερα ἔργα. Καὶ τὰ μὲν ἐφ'ἡμῖν ἐστὶ φύσει ἐλεύθερα, ἀκόλυτα, ἀπαραπόδιστα, τὰ δὲ οὐκ ἐφ'ἡμῖν ἀσθενῆ, δοῦλα, κωλυτά, ἀλλότρια.

¹²³⁷ Stephens 2007, 7.

¹²³⁸ Ὅρα, διότι τῶν περὶ αὐτὸ τὰ μὲν ἀκόλυτα ἔχει καὶ ἐπ'αὐτῷ, τὰ δὲ κωλυτά καὶ ἐπ'ἄλλοις.

qui impliquent un mouvement du corps, cela n'est pas le cas, vu que le corps et ce qui le concerne sont régulièrement classés par Épictète parmi τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν¹²³⁹. Les exemples d'ἔργα donnés en *Ench.* 1 et que nous trouvons plusieurs fois dans les *Entretiens* et le *Manuel* ne constituent clairement pas d'exemples parmi d'autres, comme suggèrent le fait qu'Épictète en évoque très peu tout au long de son œuvre et sa tripartition de l'ascèse philosophique : si au désir, à l'aversion, à l'impulsion et au jugement de valeur – Épictète fait un usage synonymique d'ὑπόληψις, δόγμα (*Diss.* I 29.11, IV 7.35)¹²⁴⁰, δόξα (*Diss.* I 11.37, II 5.1), au sens d'opinion, συγκατάθεσις (*Diss.* III 2.2, 9.18) et κρίσις (*Diss.* II 5.1) – nous ajoutons la répulsion (*Diss.* I 1.12, 4.11, *Ench.* 2.2) et des ἔργα comme le projet (ἐπιβολή, *Diss.* I 21.2, II 13.7, 14.22, IV 6.18, 26), la préparation (παρασκευή, *Diss.* I 4.14, II 19.30, III 22.43, IV 6.18, 10.6) et la proposition (πρόθεσις, *Diss.* I 21.2, II 8.29, 13.7, IV 6.26), vraisemblablement à subsumer sous un des autres ἔργα comme des sous-espèces¹²⁴¹, nous avons listé presque tous les τὰ ἐφ' ἡμῖν.

Épictète identifie explicitement τὰ ἐφ' ἡμῖν à l'ensemble des actes psychiques du moment où il les résume en les notions de προαίρεσις ou de χρῆσις τῶν φαντασιῶν, souvent tout simplement en affirmant une équivalence entre τὰ ἐφ' ἡμῖν et notre usage des représentations ou les choses qui relèvent de notre faculté de choix (προαιρετικά). De façon symétrique, cela implique que τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν sont tous les ὄντα qui ne relèvent pas de notre faculté de choix (ἀπροαίρετα).

Dans *Diss.* I, le philosophe affirme que « [...] les dieux – qui, dans la perspective stoïcienne, partagée par Épictète, coïncident avec la nature universelle (cf. par exemple *Diss.* I 1.17, 20.5)¹²⁴² – ont fait dépendant de nous seulement l'usage correct des représentations, alors [qu'ils ont fait tout le reste] non dépendant de nous » (§ 7)¹²⁴³. Peu après, il déploie la notion qu'il vient d'introduire en expliquant que la δύναμις χρηστικὴ ταῖς φαντασίαις est une faculté qui embrasse l'ensemble des facultés relatives aux impulsions (δύναμις ὀρμητικὴ), aux répulsions (ἀφορμητικὴ), aux désirs (ὀρεκτικὴ) et aux aversions (ἐκκλιτικὴ, § 12), que Zeus a donné aux êtres humains¹²⁴⁴. Épictète thématise plusieurs fois ce qu'il appelle 'faculté qui fait usage des représentations', parfois 'faculté qui fait usage des représentations qui tombent [sur nous]' (προσπίπτουσαι φαντασίαι, *Diss.* II 23.42,

¹²³⁹ Cf., en plus de *Ench.* 1.1, *Diss.* I 9.14, 12.33, 22.10-12, 29.10, 39, IV 1.65, 1.130, 7.18, *Ench.* 18.

¹²⁴⁰ Sur le sens de ce terme chez Épictète cf. Dinucci 2017, 114-116.

¹²⁴¹ Épictète se limite presque toujours à nommer l'ἐπιβολή, la παρασκευή et la πρόθεσις à côté des autres ἔργα psychiques sans en donner une caractérisation définie. Comme le remarque Bonhöffer 1890, 257-259, son usage de ces termes est tout à fait compatible avec la définition d'ἐπιβολή, de παρασκευή et de πρόθεσις que nous lisons chez Ar. Did., § 9a.87, 16-19, selon lequel les stoïciens les auraient classés comme trois sous-espèces de l'ὄρμη πρακτικὴ.

¹²⁴² Sur la conceptualisation du dieu ou des dieux par Épictète, dont la particularité la plus évidente par rapport à la théologie stoïcienne est la constante personnification du divin (une figure du style déjà présente dans l'*Hymne à Zeus* de Cléanthe) cf. Long 2002, 142-152, 168-172 ; Algra 2007.

¹²⁴³ [...] Οἱ θεοὶ μόνον ἐφ' ἡμῖν ἐποίησαν, τὴν χρῆσιν τὴν ὀρθὴν ταῖς φαντασίαις, τὰ δ' ἄλλα οὐκ ἐφ' ἡμῖν.

¹²⁴⁴ Cf. l'implication analogue dans *Diss.* III 21.23, IV 1.74, 4.28, 10.13.

III 16.15, IV 1.75, 4.14, 5.23), ou plus simplement ‘usage des représentations’¹²⁴⁵, en faisant comprendre que cette notion désigne toute activité psychique d’un animal ou d’un être humain. Plus précisément, pris dans sa signification la plus intuitive, l’usage des représentations est la capacité qu’un individu a de réagir dans son âme à ses φαντασῖαι (cf. notamment *Diss.* I 28.12, III 16.15) ; autrement dit, cette capacité consiste dans le fait qu’un individu, humain ou animal (*Diss.* I 6.13-18, II 8.4,7, III 1.25)¹²⁴⁶, peut contrôler certains mouvements de son âme à la suite d’une représentation. Parfois Épictète exprime la même idée en parlant d’usage des événements (*Diss.* I 6.40, II 16.12, III 20.9, *Ench.* 18, 31.1-2), surtout pour affirmer la capacité des êtres humains à contrôler leur attitude psychique face à tout ce qui se passe dans le monde. Nous pouvons penser en premier lieu à l’impulsion et à la répulsion et, dans le cas de l’être humain, aussi i) au désir et à l’aversion, conçus par Épictète respectivement comme l’aspiration à quelque chose que l’on juge un bien et l’envie d’éviter quelque chose que l’on juge un mal¹²⁴⁷, et ii) au jugement.

Dans le cas de l’être humain, la χρῆσις τῶν φαντασιῶν désigne *in primis* toute forme de mouvement qui a lieu dans son âme dont il a le contrôle et par lequel il réagit à une impression cognitive ; mais par χρῆσις τῶν φαντασιῶν Épictète signifie aussi une autre capacité, spécifiquement humaine (et des dieux, *qua* êtres rationnels)¹²⁴⁸ : dans *Diss.* I.1 (notamment aux §§ 4-5), ainsi que dans *Diss.* II.23 (notamment au § 7), la δύναμις χρηστικὴ ταῖς φαντασίαις est qualifiée de faculté qui permet d’examiner toute autre faculté et d’en évaluer l’usage, afin d’établir la façon opportune de s’en servir. Au début de *Diss.* I.1, Épictète affirme que cette δύναμις exerce la même fonction par rapport aussi aux τέχναι, en jugeant quelle est leur valeur (ἀξία) et quel est le καιρός pour les exercer. De plus, selon le philosophe, la δύναμις χρηστικὴ ταῖς φαντασίαις est la seule capable de réfléchir sur elle-même (αὐτῆς θεωρέω, *Diss.* I 1.1-5), afin de réaliser le même examen auquel elle soumet les autres facultés et arts. Dans ce cadre, Épictète attribue à la même δύναμις la tâche de faire face aux représentations en opérant sur elles la dichotomie du contrôle (cf. *Diss.* III 16.15). En réalité, ce pouvoir ne diffère pas de celui en vertu duquel la χρῆσις τῶν φαντασιῶν évalue les choses, parce que,

¹²⁴⁵ cf. *Diss.* I 1.4-5, 1.7, 1.12, 3.4, 7.33, 12.34, 20.5, 20.15, 28.12, 30.4, II 1.4, 8.4-8, 8.20, 19.32, 22.29, 23.7,40,42, III 1.25, 3.1, 16.15, 21.23, 22.20, 22.103, IV 1.74, 4.14, 4.28, 5.23, 6.25, 6.34, 10.13, 10.26, *Ench.* 6. Au sujet de cette notion cf., en plus des études mentionnées auparavant concernant la dichotomie du contrôle et celles, que nous allons mentionner par la suite, consacrées à la notion de προαίρεσις, Long 1991a, 111-113 ; Dinucci 2017b, 110-113. Comme déjà Simpl., *In Ench.* pr. 195, 20 – 197, 17 l’observait, la description du rapport entre l’essence d’un être humain et toute autre chose en termes d’usage renvoie à l’argument de Plat., *Alc.* I 129b-130c, basé sur une analogie, établie par Socrate, entre la vie humaine et le royaume des τέχνηαι. À propos de ce lexique chez Épictète cf. Bénatouil 2006, 106 n. 1.

¹²⁴⁶ À ce sujet cf. Labarrière 1993.

¹²⁴⁷ Épictète ne définit *stricto sensu* jamais l’ὄρεξις et ἔκκλισις, mais nous devinons sa conceptualisation de ces ἔργα de plusieurs lieux : cf. notamment *Diss.* I 4.1, *Ench.* 2.1 ; dans *Diss.* II 8.5-6 nous lisons que les animaux ne participent pas du bien, d’où nous inférons qu’ils n’ont ni le désir ni l’aversion, tels qu’Épictète les conçoit.

¹²⁴⁸ Épictète affirme bien cela déjà dans *Diss.* I, où il caractérise la χρῆσις τῶν φαντασιῶν comme faculté diacritique que les dieux ont donné aux êtres humains (§ 7), mais qui constitue aussi une partie de Zeus (μέρος, § 12) ; il implique le même en affirmant que la προαίρεσις (que, comme nous le verrons, équivaut à l’usage des représentations conçu comme δύναμις κριτική) est un μέρος θεοῦ dans *Diss.* I 17.26-27.

comme nous allons le préciser, la dichotomie du contrôle a justement un corollaire axiologique. Selon cette acception spécifique, l'usage des représentations est une δύναμις κριτική, qui apprécie la valeur de toute chose et donc ne peut être qu'une prérogative des animaux rationnels¹²⁴⁹. En effet, Épictète limite ce pouvoir de la δύναμις χρηστική ταῖς φαντασίαις aux êtres humains et aux dieux, en la qualifiant de δύναμις λογική (*Diss* I 1.4) et en l'associant plusieurs fois avec la προαίρεσις justement en référence à son pouvoir 'diacritique' (*Diss* I 30.4, II 22.29, 23.40, III 16.15, 22.103, IV 5.23). Mais nous expliquerons mieux ce point après avoir présenté la προαίρεσις.

En revenant sur la dichotomie du contrôle, nous pouvons ajouter qu'elle correspond à la distinction entre tout ce qui est à l'intérieur d'un individu et tout ce qui l'entoure de l'extérieur. Très fréquemment Épictète désigne τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν par des syntagmes tels que τὰ ἐκτός ou τὰ ἔξω (cf. *Diss.* I 4.18, 27, 11.37, 25.2, 29.3, II 2.25, 5.4, 5.6, 22.26, III 2.13, 3.8, 10.16, 15.13¹²⁵⁰, IV 4.3, 10.1, 10.25-26, *Ench.* 13, 23, 29.7), alors qu'il oppose à ceux-ci ce qui est à l'intérieur (τὰ ἔσω, *Diss.* II 5.5, 13.11, III 13.13, *Ench.* 29.72) d'un individu. La limite entre intériorité et extériorité à laquelle Épictète pense ici est un des 'éléments' de l'âme d'un individu : en effet, parfois le philosophe précise que τὰ ἐκτός ou τὰ ἔξω sont τὰ ἐκτός τῆς προαιρέσεως (*Diss.* I 29.47) et τὰ ἔξω τῆς προαιρέσεως (*Diss.* III 10.18, IV 4.23)¹²⁵¹.

Donc, l'élément auquel nous venons de faire allusion est ce qu'Épictète appelle προαίρεσις¹²⁵². En résumant les nombreuses occurrences de ce terme dans le *corpus* d'Épictète¹²⁵³, où néanmoins la προαίρεσις ne fait jamais l'objet d'une définition, nous pouvons dire qu'il la conçoit comme le principe dirigeant de l'être humain qui se déploie dans la faculté de l'usage rationnel des

¹²⁴⁹ Mais déjà Chrysippe, d'après le témoignage de Gal., *PHP* VII 1.13 (= *SVF* III.259), paraît avoir conçu la δύναμις λογική, qui à son avis coïncide avec l'âme humaine dans son ensemble *qua* âme rationnelle, comme une δύναμις κριτική ; cela, dans le domaine éthique, désignerait justement la capacité de distinguer les choses en biens, maux et indifférents.

¹²⁵⁰ Dans ce passage, les syntagmes τὰ ἐκτός et τὰ ἔξω sont clairement employés comme synonymes.

¹²⁵¹ Cf. aussi *Diss.* II 5.4-5, où Épictète implique que, en parlant de ἔσω ἐν τοῖς ἑμοῖς, il se réfère à la προαίρεσις.

¹²⁵² Cette notion fait l'objet d'innombrables études critiques. Cf. notamment Voelke 1973, 142-160 ; Cassanmagnago 1977 ; Kahn 1988, 250-256 ; Dobbin 1991 ; Graver 2003 ; Gourinat 2005 ; Sorabji 2007a ; Bourbon 2016, 209-231. Ici nous n'allons ni discuter la question du rapport entre la προαίρεσις chez Aristote (cf. *EN* III.1113a.10 ss.) et chez Épictète, ni thématiser la notion stoïcienne de προαίρεσις attestée chez Arius Didyme (§ 9a.87, 21), d'après lequel les stoïciens l'auraient conçu simplement comme une sous-espèce de l'ὄρμη πρακτική. À ce dernier propos cf. Inwood 1985a, 239-242. À la suite de Gourinat 2005, 103-105 et de Bourbon 2016, 222-223, nous pouvons cependant remarquer que déjà Diogène de Babylone semble avoir fait usage du mot προαίρεσις (selon le témoignage de Gal., *PHP* II 8.44) pour signifier les activités volontaires des êtres humains, mais la décontextualisation du témoignage en question ne permet pas de comprendre de façon précise sa pensée. Il en va de même pour l'occurrence de προαίρεσις chez Ar. Did., § 11g.99, 14-15, où nous lisons que le sage est dit μέγας par les stoïciens « ὅτι δύναται ἐφικνεῖσθαι τῶν κατὰ προαίρεσιν ὄντων αὐτῷ καὶ προκειμένων ». Comme le remarque Dobbin 1991, 117, ici le mot ne semble pas garder la valeur technique qu'il a au § 9a.87, 21 et semble plutôt signifier une forme de volonté générique, mais au fond sa signification est indécidable, et nous ne pouvons même pas exclure, comme Dobbin le suppose, qu'à ce moment Stobée ou sa source aient paraphrasé la pensée stoïcienne, comme il pourrait être le cas aussi pour l'occurrence de προαίρεσις, chez Ps.-Plut., *Plac.* I 29.885c-d : à propos de ce passage, Dobbin 1991, 117-118 observe à juste titre que l'auteur y étend aux stoïciens une doctrine et un lexique propres à la tradition péripatéticienne.

¹²⁵³ Nous trouvons un recueil de toutes ces occurrences dans Gourinat 2005, 125-127.

représentations, dont évidemment seuls les vivants rationnels sont doués. Par conséquent, la προαίρεσις constitue le ‘moi’ de tout individu rationnel.

Épictète ne discute pas fréquemment de la notion d’ἡγεμονικόν, qu’il évoque (sans jamais en donner une définition) surtout pour affirmer que l’ἡγεμονικόν d’un être humain constitue son ἔσω et, par conséquent, est essentiellement au pouvoir exclusif de cet individu : son exercice est libre au sens où personne ne peut forcer l’ἡγεμονικόν d’autrui (*Diss.* III 10.11) ou, selon une expression pittoresque d’Épictète, « [...] personne ne domine le principe dirigeant d’autrui » (*Diss.* IV 5.4)¹²⁵⁴. Ainsi, l’ἡγεμονικόν se trouve dans un rapport d’opposition avec τὰ ἐκτός ου τὰ ἔξω (*Diss.* III 15.13, IV 10.25, *Ench.* 29.7) et constitue ce qui est vraiment propre (ἴδιον) à un individu, une catégorie opposée à celle qui comprend toutes les choses d’autrui (ἀλλότρια). Voici une des manières par lesquelles Épictète signifie la dichotomie du contrôle (*Diss.* III 22.30-33, IV 1.81-84).

Une notion que le philosophe emploie beaucoup plus fréquemment pour dénoter la même entité, par rapport aux êtres humains, est la προαίρεσις¹²⁵⁵. Son identification à l’ἡγεμονικόν d’un être humain n’est jamais explicitée par Épictète, mais nous la devinons du fait qu’il décrit la προαίρεσις comme la chose la plus puissante (κυριότερον), la meilleure (κρεῖττον) et celle ayant la valeur (ἀξία) la plus élevée qu’un être humain possède (*Diss.* II 10.1, 23.16, 23.25), et même l’entité la plus grande (μέγιστον) ou la plus puissante (κράτιστον), dans le cas où elle soit οἷα δεῖ, c’est-à-dire ὀρθή (*Diss.* I 18.8, II 23.27). L’ensemble des adjectifs qu’Épictète attache à la προαίρεσις suggère justement son identité avec l’ἡγεμονικόν. Cette reconnaissance est certifiée, en premier lieu, par le fait que le philosophe identifie plusieurs fois la προαίρεσις d’un individu à ce que cet individu appelle ἔγω (*Diss.* I 1.23, 2.11, 2.33, 12.17, II 22.19-20, III 1.40, 1.42, 18.3, IV 5.12, 5.23, *Ench.* 9), et, deuxièmement, par le fait que le philosophe décrit la προαίρεσις dans les mêmes termes dont les stoïciens se servaient pour parler de l’ἡγεμονικόν : notamment dans *Diss.* II.23 la προαίρεσις est qualifiée de δύναμις qui fait usage (χράομαι) et se soigne (ἐπιμελέομαι, §§ 16-17) de toute chose, y comprises les autres δυνάμεις individuelles, ce qu’Épictète vient d’argumenter aux §§ 9-15. Cette description ressemble beaucoup à celle de l’ἡγεμονικόν stoïcien¹²⁵⁶. Nous arrivons à la même conclusion même en négligeant la conceptualisation stoïcienne de l’ἡγεμονικόν et en nous concentrant sur l’usage de ce mot qu’en fait Épictète, qui est clairement synonymique avec celui de προαίρεσις : Épictète définit la

¹²⁵⁴ [...] Οὐδεις ἀλλοτρίου ἡγεμονικοῦ κυριεύει.

¹²⁵⁵ Comme le remarque Voelke 1973, 154-155, προαίρεσις, par rapport à ἡγεμονικόν et λόγος, a l’avantage d’exprimer le pouvoir ‘actif’ de l’être humain et donc son ‘fluidité’, c’est-à-dire que l’essence d’un être humain réside dans ses actions et que, par conséquent, chaque individu est « un acte capable à tout instant de se modifier et de remettre en question la définition qu’on en aura donnée ». Dobbin 1991, 133-134 observe un autre avantage d’employer προαίρεσις : elle permet à Épictète de se référer à un ensemble de concepts différents, tels que ceux d’âme, mais aussi de liberté, de réflexion et ainsi de suite.

¹²⁵⁶ Cf. notamment D. L., VII.159 ; Porph., *An. fac.* apud Stob., I.49 25a p. 350, 16-18 = *SVF* II.830 ; Ps.-Plut., *Plac.* IV 21.903a-c ; Chalc., *In Tim.* 220.

condition du bonheur comme le fait de réussir à purifier des jugements erronés et garder κατὰ φύσιν soit sa προαίρεσις (*Diss.* I 4.18, II 2.2, 23.40, III 1.42, 4.9, 5.2, 5.7, *Ench.* 4, 13), soit son ἡγεμονικόν (*Diss.* I 15.4, III 5.3, 6.3, 9.11, 10.16, IV 4.43, 5.6). De plus, la προαίρεσις, tout comme l'ἡγεμονικόν, est caractérisée comme libre, impossible à forcer de l'extérieur (*Diss.* I 1.23, 17.21, 25-27, 18.17, II 15.1, III 22.105, 26.24, IV 4.23, 12.7, 13.21), et donc entièrement dépendant de l'être humain (*Diss.* II 6.25, IV 12.12), c'est-à-dire sujette seulement à elle-même (*Diss.* I 29.12, II 23.18-19, III 19.2, *Ench.* 9), en raison de l'identification d'un individu à sa προαίρεσις. Par conséquent, la προαίρεσις, tout comme l'ἡγεμονικόν, est opposée à τὰ ἐκτός, au point que, comme nous l'avons vu, Épictète utilise ce syntagme comme une abréviation de τὰ ἐκτός τῆς προαιρέσεως. Mais la manière la plus efficace par laquelle Épictète communique cette opposition est sans doute l'expression de la dichotomie du contrôle comme une distinction entre les choses qui relèvent de notre faculté de choix préférentielle (προαιρετικά) et ceux qui ne relèvent pas de notre faculté de choix préférentielle (ἀπροαίρετα), une distinction très fréquente dans le *corpus* d'Épictète¹²⁵⁷.

Ces remarques suggèrent qu'il y a une forte proximité entre les notions de προαίρεσις et de χρῆσις τῶν φαντασιῶν chez Épictète, étant donné que celui-ci décrit l'une et l'autre comme les facultés qui 'font usage' de toute chose¹²⁵⁸ ; par là, la προαίρεσις et la χρῆσις τῶν φαντασιῶν résument l'ensemble de τὰ ἐφ' ἡμῖν, dans le cas de l'être humain. Justement cette limitation comporte la distinction qu'Épictète pose entre προαίρεσις et χρῆσις τῶν φαντασιῶν¹²⁵⁹ : alors que cette dernière est commune aux êtres humains et aux animaux irrationnels, la προαίρεσις est spécifique des vivants rationnels.

Cela, attaché à l'identité entre προαίρεσις et ἡγεμονικόν humain, signifie que la προαίρεσις est l'âme d'un être humain en tant que λόγος, qui inclut la capacité de comprendre l'ordre naturel des événements et de réfléchir sur sa propre activité¹²⁶⁰. Épictète affirme cela notamment dans *Diss.* III.1, où il définit l'être humain comme « animal mortel qui fait usage des représentations de manière rationnelle » (§ 25)¹²⁶¹ et précise que sa 'chose la plus excellente' (ἐξάριετον), est l'élément rationnel

¹²⁵⁷ *Diss.* I 4.1-2, 4.27, 17.23, 18.21, 19.16, 19.23, 29.24, 30.3-4, II 1.4-6, 1.9-10, 1.12, 1.29, 1.39-40, 10.8, 16, 13.10, 16.1, 17.24, 22.28, 23.19, III 2.13, 3.14-15, 3.19, 5.4, 6.7, 7.5, 8.2-3, 11.2, 12.5, 12.8, 16.15, 17.1, 18.2, 22.13, 24.12, 24.56, 24.106, 24.112, IV 1.84, 1.100, 4.3, 4.18, 4.33, 4.39, 6.9-10, 7.8, 7.10, 10.2, 10.7-8, 12.15, 13.21.

¹²⁵⁸ Cf. par exemple *Diss.* I 22.10, où nous lisons : « [...] Dépendent de nous le choix préférentiel et toutes les opérations qui en relèvent [...] » ([...] Ἐφ' ἡμῖν μὲν προαίρεσις καὶ πάντα τὰ προαιρετικά ἔργα [...]); cf. aussi *Diss.* II 1.12, où τὰ ἐφ' ἡμῖν sont résumés par la προαίρεσις et les ἔργα προαιρέσεως, exemplifiés tout de suite par l'aversion. Sur l'usage de προαίρεσις comme 'choix ponctuel' par Épictète cf. par exemple *Diss.* I 17.25-27. À ce sujet cf. Gourinat 2005, 120-122 et Bourbon 2016, 226-228.

¹²⁵⁹ Gourinat 2005, 116 parvient à une conclusion pareille en remarquant également que, dans *Diss.* II.23, Épictète assigne à la προαίρεσις le contrôle sur la faculté du langage, ce qui atteste que la προαίρεσις est propre des êtres humains.

¹²⁶⁰ À propos de cette réflexion qui, à la suite de l'identification d'un individu à sa προαίρεσις, est une réflexion de soi sur soi-même et, donc, comporte un dédoublement de l'individu, cf. Sorabji 2007a. Il en va de même pour l'idée qu'une προαίρεσις ne peut être forcée que par elle-même.

¹²⁶¹ Ἐνητὸν ζῶον χρηστικὸν φαντασίας λογικῶς.

(τὸ λογικόν, § 26)¹²⁶². Comme nous l'avons vu, dans le même dialogue le philosophe identifie chaque être humain à sa προαίρεσις (§§ 40,42) ; cela suggère la nature rationnelle de celle-ci, qui est effectivement confirmée du moment où, en *Diss.* I.6 (§§ 13-19), en I.28 (§§ 15-21) et en II.8 (§§ 4-11)¹²⁶³, Épictète attribue la χρήσις τῶν φαντασιῶν à tous les animaux, mais il reconnaît seulement aux êtres humains la παρακολούθησις¹²⁶⁴, ou mieux la δύναμις παρακολουθητική : il conçoit celle-ci comme une sorte d'intelligence qui permet aux êtres humains, d'un côté, de réfléchir sur leur propre usage des représentations et sur toutes les δυνάμεις qui en dépendent, et, de l'autre côté, de 'suivre de près' ou 'accompagner' (selon la première signification de παρακολουθέω) ce qui se passe dans le monde. Hors de métaphore, ce pouvoir consiste dans la capacité de contempler de façon consciente (θεατής) le déroulement des événements, de les interpréter (ἐξηγητής) comme des expressions de la volonté du dieu et de faire de prévisions raisonnables (ἐπιλογιστικός) au sujet des événements futurs. Après tout, déjà en lisant *Diss.* I.1 nous avons vu que, à l'avis d'Épictète, ce pouvoir réflexif appartient à l'usage des représentations seulement dans la mesure où il est une δύναμις λογική, c'est-à-dire une προαίρεσις ; il s'ensuit que, finalement, pour Épictète la conduite des animaux, leur « usage des représentations », est mécanique, doctrine cohérente avec la tradition stoïcienne précédente¹²⁶⁵.

Ce que nous venons de dire nous fait comprendre pourquoi Épictète parfois, au lieu d'identifier un être humain à son usage rationnel des représentations ou sa προαίρεσις, l'identifie plutôt à ses jugements (*Diss.* III 9.12-13), ou bien – mais cela est équivalent – fait un usage synonymique de προαίρεσις et de δόγμα (*Diss.* I 17.25-27, 29.12, III 1.42), ou encore qualifie le jugement d'activité essentielle de la προαίρεσις (*Diss.* I 29.3, III 2.13) ou comme ce qui est ἐφ' ἡμῶν (*Diss.* I 29.8-11). Dans ce cadre, le préfixe προ- du mot προαίρεσις semble désigner une préférence plutôt qu'une préséance¹²⁶⁶, au sens où la προαίρεσις est la faculté psychique 'architectonique' ou une opération psychique singulière par laquelle chaque être humain interagit avec le monde et examine soi-même, en 'préférant' certaines choses à d'autres, distinction qui, dans la bouche d'Épictète, ne peut être que la dichotomie du control¹²⁶⁷. Cette idée semble confirmée par ce que nous lisons dans *Diss.* II 23.35,

¹²⁶² Cf. pareillement *Diss.* II 9.1-2, où Épictète demande à son auditoire qu'est-ce qu'un être humain et quelqu'un lui répond justement qu'il est un ζῷον λογικὸν θνητόν, définition de laquelle le philosophe dérive que le principe qui différencie les êtres humains des animaux des autres espèces est τὸ λογικόν.

¹²⁶³ Cf. aussi *Diss.* I 16.18, II 10.3

¹²⁶⁴ Sur cette notion cf. Hahn 1992, 39 ; Sorabji 2007a, 95-96.

¹²⁶⁵ À ce propos voir *supra* première partie, chapitre 2 § 2.4.

¹²⁶⁶ Contrairement à la notion stoïcienne de προαίρεσις attestée chez Ar. *Did.*, § 9a.87, 21, où celle-ci est définie comme « un choix avant un choix » (προαίρεσιν δὲ αἴρεσιν πρὸ αἰρέσεως). L'interprétation de la προαίρεσις que nous lisons chez Simpl., *In Ench.* 1 p. 202, 15-16, « [...] le pré-choix est le choix de quelque chose au lieu de quelque chose d'autre [...] » ([...] ἡ προαίρεσις ἄλλου τινός ἐστιν αἴρεσις πρὸ ἄλλου [...]) semble aller dans la direction herméneutique que nous embrassons ici, bien que le commentateur ne développe pas assez cette interprétation.

¹²⁶⁷ Cf. Cassanmagnago 1977, qui justifie la valeur préférentielle de la προαίρεσις en écrivant : « La ragione, dopo aver compreso che la realtà è divisa in due, [...] si trova a dover scegliere uno dei due corni del dilemma : o sé o il mondo ». Nous ne sommes pas entièrement d'accord avec cette explication, dans la mesure où même la προαίρεσις de l'insensé ou, comme Épictète s'exprime souvent, du profane (ιδιώτης), est une προαίρεσις, c'est-à-dire un choix parmi ce qui est au

où la condition κατὰ φύσιν de la δύναμις προαιρετική, auparavant identifiée à la δύναμις χρηστική τῶν φαντασιῶν propre aux êtres humains (*ibid.*, §§ 7-9), est décrite en ces termes : cette faculté « ne sera selon la nature autrement que si elle raisonne bien au sujet de ces choses [*scil.* les yeux, dont il est question dans la phrase qui précède] et si elle choisit certaines choses plutôt que certaines d'autres »¹²⁶⁸.

Avant de considérer en quoi consiste une προαίρεσις κατὰ φύσιν selon Épictète, il est opportun de faire une dernière remarque au sujet de la dichotomie du contrôle, qui permet d'introduire cette considération : comme Pierre Hadot l'a exprimé efficacement¹²⁶⁹, derrière cette dichotomie, qu'Épictète introduit comme une distinction ontologique – « Τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶν ἐφ' ἡμῖν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν » (*Ench.* 1) –, se cache aussi « toute une éthique ». En effet, le philosophe attache à cette dichotomie un raisonnement concernant la responsabilité : *Diss.* I.12, qui contient un dialogue sur la nécessité d'accepter les événements en tant qu'expression de la volonté des dieux et de trouver le contentement (εὐαρέστησις), s'arrête sur le rappel du philosophe à son interlocuteur que les dieux « t'ont déclaré responsable seulement de ce qui dépend de toi » (§ 32)¹²⁷⁰, c'est-à-dire de l'usage des représentations « tel qu'il doit être » (οἷα δεῖ, § 34). Cette réflexion, implicite dans la distinction des entités en dépendant de nous et ne pas dépendant de nous, comporte, dans la perspective stoïcienne, la connotation éthique de ces deux regroupements : le siège de ce qui est un bien et un mal pour un individu est le domaine de ce qui dépend de lui (*Diss.* II 5.5, *Ench.* 19.2, 31.2, 32.1-2), c'est-à-dire de sa προαίρεσις (*Diss.* I 25.1, 10.25, 16.1, III 8.3, 10.18, IV 10.8, 12.7-8) ou de sa χρῆσις τῶν φαντασιῶν (*Diss.* II 1.4), alors que tout ce qui ne dépend pas d'un certain individu n'est rien pour lui (οὐδὲν πρὸς αὐτόν, *Diss.* I 9.13, 25.1, II 1.6, III 16.15, *Ench.* 1.5, 32.2), autrement dit, lui est indifférent (*Diss.* I 9.13, 30.3, II 5.1, 5.3, 6.1-2, 9.15, 13.10, 16.1, 19.13, III 8.2, 10.18, *Ench.* 32.2). Plus précisément, Épictète identifie le bien et le mal d'un individu à une certaine (ποιά) προαίρεσις (*Diss.* I 8.16, 29.1, II 23.19, IV.32), c'est-à-dire à un certain 'usage' des ἀπροαίρετα (*Diss.* I 29.2, II 5.8, III 8.3, 16.15, *Ench.* 19.2) : notamment, τὸ ἀγαθόν est la προαίρεσις ou la χρῆσις τῶν φαντασιῶν οἷα δεῖ (*Diss.* I 20.15, 30.4, IV 5.32) ou κατὰ φύσιν (*Diss.* III 3.1, 4.9, 16.15), et τὸ κακόν est la προαίρεσις οἷα μὴ δεῖ (*Diss.* IV 5.32) ou παρὰ φύσιν (*Diss.* III 5.3, 16.15). Finalement cette identification, selon la nature essentiellement 'critique' de la προαίρεσις, signifie que le bien est une προαίρεσις qui juge droitement, par rapport à l'axiologie fixée par Épictète, toute matière à son

pouvoir de l'être humain et ce qui ne l'est pas, bien que l'être humain en question n'en soit pas conscient. D'ailleurs, comme le remarquent Gourinat 2005, 114-120 et Bourbon 2016, 226-228, parfois Épictète fait usage de προαίρεσις pour désigner aussi un 'choix de vie' ou un 'choix professionnel'. C'est le cas notamment de *Diss.* III 23.5, mais en général cette acception de προαίρεσις semble minoritaire par rapport aux autres emplois du mot par Épictète.

¹²⁶⁸ Οὐκ ἄλλως ἔξει κατὰ φύσιν εἰ μὴ ἐν τούτοις εὐλογιστοῦν καὶ τὰ ἕτερα παρὰ τὰ ἕτερα αἰρούμενον.

¹²⁶⁹ Cf. P. Hadot, 2004, 101.

¹²⁷⁰ Μόνον δ' ὑπεύθυνον ἀπέφηναν τῶν ἐπὶ σοί.

évaluation (*Diss.* I 29.3, III 8.3, 16.15)¹²⁷¹, alors que le mal est une προαίρεσις qui juge de façon incorrecte sa matière, c'est-à-dire qui se fourvoie dans ses jugements (*Diss.* III 8.3) ou juge sans suivre de critère, « à l'aventure, de façon aléatoire et comme cela se trouve » (*Diss.* I 7.33)¹²⁷² ou « avec négligence » (*Diss.* II 5.6)¹²⁷³. Les jugements en question sont notamment ceux qui concernent le rangement de leur objet parmi τὰ ἐφ' ἡμῶν ou parmi τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῶν, et en infèrent la valeur éthique de cet objet.

Bien que, comme le remarquait déjà Bonhöffer, Épictète ne recourt pas fréquemment aux termes techniques¹²⁷⁴, les rares occurrences d'ἀρετή et de κακία dans son *corpus* permettent malgré tout de comprendre qu'il identifie la première à la προαίρεσις correcte et la seconde à la προαίρεσις erronée ou 'tordue' (διαστραφεῖσα, *Diss.* II 23.18). Par cette idée Épictète se rattache à l'axiologie stoïcienne et met en évidence ce qu'au fond nous comprenions déjà : la dichotomie du contrôle, par son corollaire éthique, se révèle une expression alternative de la distinction traditionnelle des ὄντα en biens, maux et indifférents¹²⁷⁵, avec l'avantage, souligné par Gourinat¹²⁷⁶, que la dichotomie épictétienne manifeste mieux le fondement physique de l'éthique et, par conséquent, constitue un témoignage précieux de la nature systématique de la philosophie stoïcienne.

2.3.2 Dégagement de la notion de καθήκον du parcours ascétique théorisé par Épictète

Ce résumé de la doctrine d'Épictète permet maintenant d'aborder le sujet de l'éducation philosophique et du progrès tels que le philosophe les conçoit, c'est-à-dire comme un entraînement des activités psychiques visant à en améliorer l'usage, d'où l'engendrement du bien dans l'âme¹²⁷⁷. Épictète exprime cette conceptualisation de l'éducation et du progrès à l'aide d'exhortations et de reproches qu'il adresse à ses auditeurs et à ses interlocuteurs, sans omettre les explications qu'il

¹²⁷¹ Épictète exprime clairement la même idée dans *Ench.* 31.1-2, où nous lisons que ἡ περὶ τοῦ θεοῦ εὐσέβεια demande que l'on reconnaisse les biens et les maux parmi ses προαιρετικά. Puisque Épictète identifie le τέλος au τὸ ἔπεσθαι θεοῖς (*Diss.* I 20.15), ce qu'au fond il ne distingue pas du fait de vivre selon la nature (cf. par exemple *Diss.* I 1.17), il est logique de comprendre toute forme de respect pour les dieux comme une forme de comportement vertueux.

¹²⁷² Εἰκῆ καὶ μάτην καὶ ὡς ἔτυχεν.

¹²⁷³ Ἀμέλως.

¹²⁷⁴ Cf. Bonhöffer 1894, 30.

¹²⁷⁵ À ce propos cf. le schéma dessiné dans I. Hadot, P. Hadot 2004, 93.

¹²⁷⁶ Cf. Gourinat 2005, 113-114.

¹²⁷⁷ Parmi les contributions les plus récentes qui concernent la pédagogie d'Épictète et sa conceptualisation du progrès cf. Cooper 2007 ; Sellars 2007 ; Tremblay 2019, 100-119. Ces trois études discutent du sujet en question de manières différentes : Cooper s'intéresse à la méthode d'enseignement d'Épictète, en se concentrant sur la doctrine des τόποι, alors que Sellars analyse le *corpus* d'Épictète pour montrer que la conceptualisation stoïcienne de la philosophie comme τέχνη implique une double forme d'enseignement, comprenant une instruction doctrinale et un entraînement pratique ; Tremblay, en revanche, propose une analyse de l'analogie entre la digestion et l'apprentissage philosophique (cf. *Epict.*, *Diss.* II 9.13-22, III 21.1-6, *Ench.* 46.2) pour percevoir la complémentarité de la théorie et de la pratique dans l'enseignement d'Épictète. Il faut évidemment mentionner aussi l'étude classique de Hijmans 1959, qui cependant ne se révèle pas trop utile pour comprendre l'organisation générale du projet ascétique d'Épictète : bien que Hijmans reconnaisse que l'articulation de l'entraînement philosophique en les trois τόποι constitue l'arrière-plan psychologique de l'enseignement d'Épictète à ce propos (p. 64-68), il paraît laisser de côté cette articulation dans la suite de son étude.

donne, par exemple dans *Diss.* I.4, intitulé justement Περὶ προκοπῆς, *Sur le progrès*, dans *Diss.* III.2, dont le titre lit Περὶ τίνᾳ ἀσκεῖσθαι δεῖ τὸν προκόποντα καὶ ὅτι τῶν κυριωτάτων ἀμελοῦμεν, *Sur quel exercice il faut que celui qui aspire à progresser pratique et que nous négligeons les choses les plus importantes*. Mais ces réflexions ont été résumées par Arrien aussi dans *Ench.* 12 et 13, qui s'ouvrent sur la protase : « Si tu veux progresser ... »¹²⁷⁸.

En synthétisant l'ensemble de ces réflexions, nous pouvons dire qu'Épictète enseigne que le progrès (προκοπή) consiste en deux actes qui, au fond, constituent deux aspects indivisibles d'un même acte : d'un côté, il faut s'éloigner (ἀφίστημι, *Diss.* I 4.18) de τὰ ἐκτός et les négliger (ἀμελέω, *Ench.* 13) ou même les mépriser (καταφρονέω, *Diss.* III 24.12, *Ench.* 19.2). Hors de métaphore, cela signifie ne pas regarder ces choses comme des biens ou des maux et, par conséquent, ne pas diriger ses désirs et ses aversions vers eux (*Ench.* 48.3), ce qui concrètement implique de ne pas vouloir que les événements suivent un certain cours au lieu qu'un autre (*Ench.* 2), mais plutôt adapter sa προαίρεσις à ce qui se passe dans le monde tel qu'il se passe (*Diss.* III 10.18), en le prenant « comme il est naturel » (*Diss.* I 1.17)¹²⁷⁹ ou « comme ils [*scil.* les événements] nous sont donnés »¹²⁸⁰ par les dieux (IV 5.6, 12.15). Ainsi, nous avons introduit le second acte du progrès : celui de travailler à fond (ἐξεργάζομαι) et jusqu'à l'épuisement (ἐκπονέω) sa προαίρεσις pour la rendre κατὰ φύσιν (*Diss.* I 4.18, II 22.42, III 6.3, *Ench.* 13), c'est-à-dire la conformer à la volonté divine, en acceptant par ses actes psychiques les événements tels qu'ils ont lieu (*Diss.* I 1.17, 12.9, IV 5.6, 12.15), sans désirer qu'ils se passent différemment ou éprouver de l'aversion envers la façon dont ils se passent (*Diss.* IV 12.15, *Ench.* 2, 48.3) ; cet acte consiste également à ne pas donner son assentiment à des jugements faux et à ne pas avoir des impulsions pour des activités pratiques stimulées par des représentations fausses. À propos de l'affranchissement de sa προαίρεσις de toute activité erronée, Épictète emploie aussi les images efficaces de la purification (ἐκκαθαρίζω, *Diss.* II 23.40) et du redressement (κατορθόω, *Diss.* II 23.28 ; ὀρθὴν κατασκευάζω, *Diss.* II 23.40 ; ἐπανορθόω, *Diss.* III 5.2)¹²⁸¹.

En vertu de sa réflexivité, une προαίρεσις ne peut pas devenir κατὰ φύσιν si l'être humain se contente de mettre en place cette conduite à l'égard de τὰ οὐκ ἐφ' αὐτῷ sans avoir une attitude correcte envers τὰ ἐφ' αὐτῷ : une προαίρεσις κατὰ φύσιν se caractérise aussi par le fait de juger correctement soi-même, de se reconnaître comme la seule chose qui dépend d'elle-même et, donc, de s'apprécier comme le seul siège du bien et du mal (*Diss.* II 10.29). Ce double traitement réalise la beauté de la προαίρεσις et de l'être humain (*Diss.* III 1.42), qui par là devient sage¹²⁸² (*Diss.* I 19.8, II 22.29, III

¹²⁷⁸ Εἰ προκόψαι θέλεις.

¹²⁷⁹ Ὡς πέφυκεν.

¹²⁸⁰ Ὡς ἂν διδῶται.

¹²⁸¹ Le redressement de la προαίρεσις s'oppose à la προαίρεσις διαστραφεῖσα dont il est question dans *Diss.* II 23.18.

¹²⁸² Dans *Ench.* 24.1, Épictète implique cela aussi en soutenant qu'un individu atteint le degré maximal de valeur par rapport à ce qui dépend de lui, c'est-à-dire que l'on a autant de valeur qu'en ont les choses qui font l'objet de ses soucis.

3.1, 4.9, 10.16, 15.13, IV 5.6, *Ench.* 29.7) et véritablement heureux, libre¹²⁸³ et ‘solide’¹²⁸⁴, dans la mesure où il n’échoue jamais dans son activité psychique, dont il limite le but à ce qui dépend entièrement de lui d’obtenir (*Diss.* I 4.19, 12.9, II 1.12, 2.2, 13.1-2, 16.12, 17.24, 18.30, 22.29, III 5.7, 22.30-33, IV 1.129-130, 4.38-39, 7.8, *Ench.* 2). Évidemment le progrès, ainsi conçu, partage sa finalité avec l’apprentissage philosophique (cf. *Diss.* I 15.4, 22.9-11, II 23.40, III 5.2-3, 9.11, IV 4.14, 6.25, 6.34).

Cette conceptualisation du progrès comporte l’urgence, pour celui qui veut l’achever, d’améliorer son activité psychique, qui s’articule en les différentes opérations soumises au contrôle de la προαίρεσις : comme nous l’avons vu, ces έργα sont nombreux, et Épictète ne semble jamais en donner une liste exhaustive ; cependant, il manifeste de manière claire que trois d’entre eux possèdent une importance capitale (cf. notamment *Diss.* IV 10.13). Le texte qui constitue la référence primaire à ce propos est le début de *Diss.* III.2 :

Trois sont les domaines dans lesquels il faut que celui qui aspire à être beau et bon s’entraîne : un concerne les désirs et les aversions, pour ne pas manquer [*scil.* son objectif] quand on désire quelque chose, ni tomber [*scil.* sur ce qu’il redoute] quand il éprouve de l’aversion pour quelque chose ; un autre concerne les impulsions et les répulsions et, en un mot, il concerne le convenable, pour [*scil.* agir] de façon ordonnée, bien raisonnée et sans négligence ; le troisième concerne l’affranchissement des erreurs et la circonspection et, en général, concerne les assentiments. Parmi ceux-ci, le principal et celui qui presse le plus est celui qui concerne les passions, parce que les passions ne surgissent dans aucune autre façon que si le désir manque son objectif ou l’aversion tombe sur ce qu’elle redoute. Cela comporte les troubles, les tumultes, le manque de bonne chance et le malheur, crée les afflictions, les gémissements, les envies, les hommes envieux et ceux qui sont jaloux, et à cause d’elles [*scil.* des passions] nous ne réussissons pas à écouter la raison. Le deuxième concerne le convenable, parce qu’il ne faut pas être impassible comme une statue qui représente un homme, mais [être quelqu’un qui] conserve ses

¹²⁸³ L’ἐλευθερία est une autre notion cardinale dans l’enseignement d’Épictète, qui la mentionne souvent, alors que, dans les témoignages sur la tradition stoïcienne précédente, elle est juste une parmi plusieurs qualités du sage (cf. Cic., *Parad.* 5.33-41 ; Ar. Did., § 11i.101, 15-18 ; D. L., VII.121-122), expliquée en référence à son affranchissement des vices et à sa possession des vertus ; lui est même dédié le chapitre *Diss.* IV.1, le plus long de la partie des *Entretiens* qui survit. Sans rentrer dans les détails de cette notion, il est évident qu’Épictète la conçoit comme impliquant l’ensemble des mots qui dénotent la négation d’une condition éthique négative, tels que le manque de trouble (ἀταραξία, *Diss.* I 24.8), de passion (ἀπάθεια, *Ench.* 29.7), de dommage (ἀβλάβεια, *Diss.* IV 7.9). À propos de cette notion dans la pensée d’Épictète cf. aussi, en plus de Bobzien 1988, 330-345, Braicovich 201 et Wildberg 2014, l’édition de *Diss.* IV.1, suivie d’un long commentaire dans Willms 2011 et une édition plus récente du même chapitre des *Entretiens*, suivie d’un recueil d’études concernant l’ἐλευθερία chez Épictète, dans Vollenweider, Baumbach, Ebel, Forschner, Schmeller 2013.

¹²⁸⁴ La solidité (ἀσφάλεια) est propre au sage stoïcien dans la mesure où il possède l’ἐπιστήμη (cf. Ar. Did., §§ 51.73, 19-21, 11m.112, 1-2 ; Plut., *Comm. not.* 7.1061c ; Sext. Emp., *Math.* VII.151 ; D. L., VII.47), et dans la mesure où il mène une vie tranquille (cf. Plut., *Stoic. rep.* 20.1043b, *Comm. not.* 11.1063d), au sens où sa possession des biens est sûre (cf. Plut., *Comm. not.* 8.1061e-f ; Clem. Al., *Prot.* 7 72,2) ; sur le débat entre Cléanthe et Chrysippe à cet égard, témoigné par D. L., VII.127-128, cf. Alesse 2000.

configurations sociales naturelles et adventices, en tant que pieux, fils, frère, père, citoyen. Le troisième regarde ceux qui sont déjà progressés et concerne la sécurité de ceux-ci, afin qu'aucune représentation qui n'a pas été examinée leur arrive sans qu'ils s'en aperçoivent, ni pendant le sommeil, ni pendant l'ivresse, ni quand on est mélancolique. (§§ 1-5)¹²⁸⁵

Ce texte est l'expression la plus systématique du projet ascétique théorisé par Épictète, mais le philosophe s'y réfère aussi ailleurs plus hâtivement¹²⁸⁶.

Le deuxième τόπος dans lequel il faut que le progressant s'entraîne pour rendre sa προαίρεσις κατὰ φύσιν et atteindre la sagesse concerne le pouvoir de l'impulsion et vise à rendre l'individu capable d'accomplir ses καθήκοντα ; bien que, dans ce contexte mais même ailleurs, Épictète ne fournisse pas une véritable définition de καθήκον¹²⁸⁷, le réseau conceptuel où il le thématise fait comprendre qu'il le conçoit, bref, comme une activité impulsive qui lui permet, consciemment ou non, c'est-à-dire vertueusement ou pas, de conserver ses configurations sociales, par sa conduite concrète ainsi que par sa disposition affective à autrui.

Mais, pour prouver cela, il faut préalablement examiner les notions qui constituent ce réseau conceptuel : l'impulsion (ὀρμή) et la répulsion (ἀφορμή), l'ordre (τάξις), la raisonnable (εὐλογιστία), la négligence (ἀμέλεια), l'insensibilité (ἀπάθεια) et la configuration sociale (σχέσις). Il faut joindre à l'examen de ces notions celui des autres passages où Épictète caractérise le deuxième

¹²⁸⁵ Τρεῖς εἰσι τόποι, περὶ οὓς ἀσκηθῆναι δεῖ τὸν ἐσόμενον καλὸν καὶ ἀγαθόν · ὁ περὶ τὰς ὀρέξεις καὶ τὰς ἐκκλίσεις, ἵνα μὴτ' ὀρεγόμενος ἀποτυγχάνῃ μὴτ' ἐκκλίνων περιπίπτῃ · ὁ περὶ τὰς ὀρμὰς καὶ ἀφορμὰς καὶ ἀπλῶς ὁ περὶ τὸ καθήκον, ἵνα τάξει, ἵνα εὐλογιστῶς, ἵνα μὴ ἀμελῶς · τρίτος ἐστὶν ὁ περὶ τὴν ἀνεξαπατησίαν καὶ ἀνεικαιότητα καὶ ὅλως ὁ περὶ τὰς συγκαταθέσεις. Τούτων κυριώτατος καὶ μάλιστα ἐπιείγων ἐστὶν ὁ περὶ τὰ πάθη · πάθος γὰρ ἄλλως οὐ γίνεται εἰ μὴ ὀρέξεως ἀποτυγχανούσης ἢ ἐκκλίσεως περιπιπτούσης. Οὗτός ἐστιν ὁ ταραχάς, θορύβους, ἀτυχίας, ὁ δυστυχίας ἐπιφέρων, ὁ πένθη, οἰμωγὰς, φθόνους, ὁ φθονερούς, ὁ ζηλοτύπους ποιῶν, δι' ὧν οὐδ' ἀκούσαι λόγου δυνάμεθα. Δεύτερός ἐστιν ὁ περὶ τὸ καθήκον · οὐ δεῖ γὰρ με εἶναι ἀπαθῆ ὡς ἀνδριάντα, ἀλλὰ τὰς σχέσεις τηροῦντα τὰς φυσικὰς καὶ ἐπιθέτους ὡς εὐσεβῆ, ὡς υἰόν, ὡς ἀδελφόν, ὡς πατέρα, ὡς πολίτην. Τρίτος ἐστὶν ὁ ἤδη τοῖς προκόπτουσιν ἐπιβάλλον, ὁ περὶ τὴν αὐτῶν τούτων ἀσφάλειαν, ἵνα μὴδ' ἐν ὕπνοις λάθῃ τις ἀνεξέταστος παρελθοῦσα φαντασία μὴδ' ἐν οἴνώσει μὴδὲ μελαγχολῶντος.

¹²⁸⁶ Cf. notamment *Diss.* I 4.11-12, II 8.29, III 12.13-14, III 21.23, où tous les trois τόποι sont mentionnés. Parfois Épictète se réfère seulement à un des trois domaines : cf. par exemple *Diss.* II 17.16, où il est question du premier, *Diss.* II 17.32, où Épictète parle du deuxième, et *Diss.* IV 10.13, où le troisième est évoqué. Ici nous n'allons pas discuter du rapport entre cette doctrine et la tripartition du discours philosophique stoïcien en logique, physique et éthique : les études les plus approfondies à ce propos qui défendent l'idée d'une certaine correspondance entre les trois τόποι et les trois parties du discours philosophique stoïcienne sont Bonhöffer 1894, 16-17 (qui cependant voit une certaine liberté dans le *Gebrauch* épictétien de la tripartition du discours philosophique stoïcien dans la doctrine des τόποι) ; P. Hadot 1992, 155-169 ; Long 2002, 117-118. En revanche, Oldfather 1926, vol. I, xxi ; Inwood 1985a, 290 n. 46 ; Barnes 1997, 34-35 ; Dobbin 1998, 94 ; Cooper 2007, 15 ; Crivelli 2007 ; B. Johnson 2014b, 79-81 n. 3 manifestent une attitude critique envers cette correspondance. À ce propos cf. Gourinat 1988, 24 ss., qui propose de rapprocher la tripartition des exercices d'Épictète plutôt à distinctions que nous lisons chez Cic., *Off.* II 5.18 et chez Sen., *Ep.* 89.14-15. Gourinat en infère que la doctrine des τόποι ascétiques d'Épictète paraît s'insérer, de façon originelle, dans une tradition de partitions de l'éthique.

¹²⁸⁷ La définition de καθήκον que nous avons lue chez Simpl., *In Ench.* 37 p. 345, 2-3, un commentaire sur *Ench.* 30 (voir *supra* première partie, chapitre 2 § 2.3) ne s'appuie sur rien que nous trouvons dans l'article du *Manuel* dont il est question, ni sur un passage survivant des *Entretiens*.

τόπος ou décrit l'impulsion qu'il faut avoir¹²⁸⁸ : i) *Diss.* I 4.10-11, où le philosophe situe le progrès dans l'ἔργον propre de l'être humain, qui comprend « impulsions et répulsions, pour être dépourvu de faute »¹²⁸⁹, ii) I 21.1-2, un passage où Épictète soutient que « la condition qu'il faut qu'on ait dans la vie »¹²⁹⁰ comprend l'usage « de l'impulsion et de la répulsion comme il est naturel »¹²⁹¹, iii) II 17.15, où nous lisons que le deuxième domaine est « celui qui concerne les impulsions et la compétence au sujet des convenables par rapport à celles-ci [*scil.* les impulsions] »¹²⁹², iv) III 12.13¹²⁹³, où Épictète définit le deuxième τόπος comme « celui qui concerne l'impulsion et la répulsion, pour [être] obéissant à la raison, et non pas contre le moment opportun, ni le lieu [*scil.* où on se trouve], ni aucune autre chose de ce genre comparable¹²⁹⁴ à celles-ci »¹²⁹⁵, et finalement v) III 22.104, un lieu où Épictète, en présentant le cynique comme modèle, demande rhétoriquement à son interlocuteur si le cynique possède, entre autres, une « impulsion inconsidérée »¹²⁹⁶. Deux autres lieux à considérer à ce propos sont vi) *Ench.* 2.2, où Épictète prescrit à son auditeur, entre autres, de « faire usage des impulsions et des répulsions, cependant de manière légère, avec réserve et sans véhémence »¹²⁹⁷, et vii) fr. 27 Schenkl (= M. Aur., XI.37)¹²⁹⁸, un texte où la discipline de l'impulsion

¹²⁸⁸ Nous remercions M. Jean-Baptiste Gourinat de nous avoir fourni, pendant son cours d'agrégation dédié aux stoïciens en 2017-2018, un schéma synthétique des thématisations des trois domaines ascétiques dans le *corpus* d'Épictète. L'individuation des lieux mentionnés ci-dessous a profité de ce schéma.

¹²⁸⁹ Ὅρμαῖς καὶ ἀφορμαῖς, ἴν' ἀναμάρτητος.

¹²⁹⁰ Ἦν δεῖ στάσιν ἔχει ἐν τῷ βίῳ.

¹²⁹¹ Ὅρμη καὶ ἀφορμη [...] ὡς πέφυκα.

¹²⁹² Τὸν περὶ τὰς ὁρμὰς καὶ τὴν κατὰ ταύτας περὶ τὸ καθήκον φιλοτεχνίαν.

¹²⁹³ Dans ce chapitre, intitulé Περὶ ἀσκήσεως, Épictète développe sa proposition d'entraînement dans les trois domaines mentionnés dans *Diss.* III.2 en référence au domaine des désirs et des aversions. À ce sujet cf. Braicovich 2014 ; Bénatouil 2021. La spécificité stoïcienne de consacrer des écrits au sujet de l'exercice (cf. notamment D. L., VII.166, 167 ; *PMilVogliano* 11, l. 13-17, où des Περὶ ἀσκήσεως sont attribués à Hérillos, Dénys dit le Transfuge et Boéthos ; Muson., D. VI ; Dio Chrys., XVIII) a été remarquée par Gourinat 2021. Dans leurs contributions, Braicovich, Bénatouil et Gourinat étudient aussi le rapport étroit entre la doctrine ascétique de Musonius, notamment telle qu'elle émerge de D. VI, et celle d'Épictète, notamment en référence à *Diss.* III.12.

¹²⁹⁴ Nous suivons la conjecture de Reiske, approuvée par Schenkl 1916, 269 et Oldfather 1926, vol. II, 84, d'après laquelle il faut lire συμμετρίαν et non pas ἀσυμμετρίαν, leçon que l'on trouve dans le manuscrit S (*codex Bodleianus miscellaneus Graecus* 251, XI^e-XII^e siècle) ; par conséquent, la traduction que nous proposons ici est proche de celle d'Oldfather pour ce qui regarde la dernière partie de la phrase (p. 85) plutôt que de celle de Schweighauser 1799, vol. I, 407, qui laisse ἀσυμμετρίαν. Pourtant, comme nous argumenterons par la suite, les deux solutions ne conduisent pas nécessairement à une divergence herméneutique remarquable pour l'intérêt de notre recherche.

¹²⁹⁵ Ὁ περὶ τὴν ὁρμὴν καὶ ἀφορμὴν · < ἴν' > εὐπειθῆς τῷ λόγῳ, ἴνα μὴ παρὰ καιρὸν, μὴ παρὰ τόπον, μὴ παρὰ ἄλλην τιὰ τοιαύτην συμμετρίαν. Dans la traduction que nous proposons de ce passage, comme toujours dans notre thèse, nous faisons attention à demeurer proche du texte originel.

¹²⁹⁶ Ὅρμη εἰκαία.

¹²⁹⁷ Τῷ ὁρμᾶν καὶ ἀφορμᾶν χρῶ, κούφως μέντοι καὶ μεθ' ὑπεξαίρεσεως καὶ ἀνειμένως

¹²⁹⁸ Bien que dans ce chapitre de Τὰ εἰς ἑαυτὸν Épictète ne soit pas nommé, pour plusieurs raisons il est hors de doute qu'ici l'Empereur est en train de fournir un témoignage d'Épictète : XI.22-36, 38-39 contiennent tous des citations, plus ou moins littérales, d'autres auteurs, et XI.37 ne constitue pas une exception, puisque l'auteur attribue à quelqu'un d'autre (ἔφη) le discours contenu dans le chapitre. Comme XI.36 est une citation d'Épictète (*Diss.* III 22.105), déjà pour cette raison il est plausible que XI.37 le soit aussi, quoique nous ne possédions ni dans les *Entretiens* ni dans le *Manuel* un passage qui correspond à ce chapitre de Τὰ εἰς ἑαυτὸν ; le lexique de ce chapitre et la doctrine que nous en dégageons, notamment en référence au domaine ascétique des impulsions, confirment qu'ici l'Empereur cite Épictète. À ce propos, il y a un consensus général parmi les chercheurs : cf. Schweighauser 1799, vol. III, 215 (cet éditeur classe ce témoignage comme fr. 177) ; Farquharson 1944, vol. I, 418 ; Rutherford 1989, 226 ; P. Hadot 1992, 121 ; Gourinat 2012b, 331, n. 13 ; Ackeren 2011, Bd. I, 9-10 n. 23 ; Sellars 2018, 332. D'ailleurs, comme Sellars 2020, 12-13 le remarque à juste titre,

est ainsi décrite : « [...] Il faut [...] quant au domaine des impulsions, surveiller l'attention, pour qu'elles soient avec réserve, relatives à la dimension sociale et selon la valeur [...] »¹²⁹⁹. Surtout *Diss.* III 12.13 et le fr. 27 Schenkl, dont *Ench.* 2.2 constitue peut-être un texte parallèle, s'avèrent intéressants : alors que les autres se limitent à exprimer autrement ce que nous comprenons déjà de *Diss.* III 2.2, 2.4, ceux-ci décrivent la visée de l'entraînement dans le τόπος de l'impulsion de façon différente par rapport à *Diss.* III.2. Donc, par la suite nous examinerons aussi les idées contenues dans ces passages¹³⁰⁰.

L'étude qui suit est organisée ainsi : afin de montrer que la description de l'entraînement dans le domaine des impulsions par Épictète est à la fois complexe et cohérente, autant que possible nous allons analyser de façon linéaire l'exposition de cet exercice dans *Diss.* III 2.2, 4 en intégrant dans l'explication de ce texte les éléments qu'Épictète attache ailleurs à cette ἄσκησις.

2.3.2.1 *Diss.* II 17.15, III 2.2 : les impulsions et les répulsions

Épictète concevait l'impulsion et la répulsion selon les coordonnées de la tradition stoïcienne, tout en caractérisant ces deux notions de manière spéciale, en référence à la dichotomie du contrôle et aux notions de προαίρεσις et de χρήσις τῶν φαντασιῶν¹³⁰¹.

Dans ses discours, Épictète fait un usage cohérent avec la conceptualisation stoïcienne des mots ὁρμή et ἀφορμή, tout en n'en donnant jamais une véritable définition : des nombreuses occurrences d'ὁρμή dans son *corpus*, nous inférons qu'il la concevait comme une des opérations psychiques (ἔργα τῆς ψυχῆς, *Diss.* IV 11.6) fondamentales, ou bien comme un des pouvoirs de l'ἡγεμονικόν ou de la χρήσις τῶν φαντασιῶν des êtres humains, à savoir de la raison (*Diss.* I 1.12, III 22.31, IV 4.28, 11.26).

il est incertain si dans XI.37 l'Empereur cite a) un morceau perdu des *Entretiens* d'Arrien, ou b) un passage des *Ἐπικτητεία ὑπομνήματα* de son maître, le stoïcien Junius Rusticus (M. Aur., I 7.3), peut-être un ouvrage comparable à celle d'Arrien (cette conjecture est défendue par Farquharson 1944, vol. II, 446), ou encore c) une copie des *Entretiens* d'Arrien avec des notes en marges prises par Rusticus. Ajouté à cela, considérons l'hypothèse que Marc Aurèle paraphrase un discours d'Épictète qu'il lit dans un de ces textes, comme c'est le cas pour XI.33-35, où l'Empereur paraphrase Epict., *Diss.* III 24.86-87, 24.91. Sur Junius Rusticus cf. P. Hadot 1992, 27-31 ; Goulet 2012 ; Sellars 2020, 8-9.

¹²⁹⁹ [...] Δεῖ [...] ἐν τῷ περὶ τὰς ὁρμᾶς τόπῳ τὸ προσεκτικὸν φυλάσσειν, ἵνα μεθ'ὑπεξαίρεσεως ᾧσιν, ἵνα κοινωνικά, ἵνα κατ'ἀξίαν [...]. Nous acceptons ici l'intégration proposée par March, signalée par Farquharson 1944, vol. I, 234.

¹³⁰⁰ Nous n'examinerons pas la présentation du deuxième τόπος dans *Diss.* II 17.31, où il est caractérisé comme visant l'acquisition du « savoir, en tant qu'être humain pieux et philosophe et soigneur, quelles activités me sont convenables à l'égard des dieux, de mes parents, de mes frères, de ma patrie, de mes invités ou hôtes » (ὡς εὐσεβῆς καὶ φιλόσοφος καὶ ἐπιμελῆς εἰδέναι τί μοι πρὸς θεοῦς ἐστί καθήκοντα, τί πρὸς γοεῖς, τί πρὸς ἀδελφούς, τί πρὸς τὴν πατρίδα, τί πρὸς ξένους). Cette description, qui fait référence aux καθήκοντα, aux relations sociales et aux conditions du sujet par rapport à autrui, n'ajoute aucun élément spéculatif aux expositions de ce τόπος dans les trois lieux que nous venons d'introduire.

¹³⁰¹ Les contributions les plus diffusées sur la conceptualisation de l'ὁρμή par Épictète demeurent Bonhöffer 1890, 250-257 ; 1894, 58-60. Ici nous tentons de donner un compte rendu plus schématique que celui de Bonhöffer, mais *grosso modo* nous nous attachons à son analyse, sauf pour son idée qu'Épictète se distingue des autres stoïciens au sujet de l'ὁρμή parce qu'il le concevait comme une activité psychique propre aux êtres humains, plutôt que commune à tous les animaux. Il apparaît plus vraisemblable que, si dans le *corpus* d'Épictète cette activité est essentiellement décrite par rapport aux êtres humains, cela est dû au fait que, comme nous l'inférons du résumé que nous venons de donner de son enseignement, Épictète s'intéresse beaucoup plus à décrire les êtres humains que les animaux en général.

Les êtres humains ont reçu l'ὄρμη du dieu ou des dieux (*Diss.* I 1.12) et ils la partagent avec eux (*Diss.* I 1.12, IV 1.100, 7.20) : autrement dit, ils la possèdent naturellement. De plus, ils en ont un contrôle absolu (*Diss.* I 1.12, 17.24, 19.2, II 13.11, III 24.56, IV 1.70-73, *Ench.* 1.1). Comme c'est le cas pour προαίρεσις et pour χρῆσις τῶν φαντασιῶν, Épictète parle d'ὄρμη pour désigner soit une opération psychique singulière, soit la capacité d'accomplir des opérations de ce genre (cf. *Diss.* I 1.12).

Parfois Épictète caractérise l'ὄρμη en référence à la pratique, ce qui suggère qu'elle est le mouvement psychique par lequel un individu se dispose à accomplir une activité qui requiert le concours du corps, ou, comme s'exprime Épictète, « dans laquelle on a besoin du corps et de son coopération » (IV 1.73)¹³⁰². Ce lien, entre impulsion et pratique, est confirmé par deux autres liens qu'Épictète établit plusieurs fois, et dont la signification n'est compréhensible que par ceux qui connaissent le vocabulaire de l'éthique stoïcienne : dans *Diss.* II 17.15 et à nouveau dans III 2.2-4 le deuxième domaine ascétique est défini comme ὁ περὶ τὰς ὀρμὰς καὶ τὴν κατὰ ταύτας περὶ τὸ καθῆκον φιλοτεχνίαν ou bien ὁ περὶ τὰς ὀρμὰς καὶ ἀφορμὰς καὶ ἀπλῶς ὁ περὶ τὸ καθῆκον. Même avant d'analyser l'usage du mot καθῆκον par Épictète, la liaison conceptuelle que nous repérons dans les *Entretiens* entre cette notion et celle d'ὄρμη (cf. aussi I 18.2, II 8.29, III 7.26, 22.43) indique une proximité entre le καθῆκον dont parle Épictète et la notion dont il est question chez D. L., VII.107-110, où justement les καθήκοντα des animaux sont classés comme ἐνεργούμενα καθ'ὄρμην.

De plus, deux fois Épictète établit un lien entre l'ὄρμη et l'ἀμάρτημα, en affirmant que, par rapport à l'impulsion, le progrès consiste à être ἀναμάρτητος (*Diss.* I 4.11) et en rassurant son interlocuteur que personne d'autre n'a le pouvoir de rendre son impulsion ἀναμάρτητος (*Diss.* I 19.2). Comme dans le cas précédent, cette association entre ὄρμη et ἀμάρτημα est compatible avec la conceptualisation stoïcienne de la faute¹³⁰³. Que l'ἀμάρτημα soit conçu justement comme une forme d'action par Épictète est clair par l'usage qu'il fait de ce mot et de son champ lexical dans plusieurs passages (cf. notamment *Diss.* I 7.33, 18.4, 24.5, 26.5-6, II 18.31, 26.1,4, III 1.13, 18.5, 25.9-10, IV 12.1,19).

Épictète repère l'origine de l'ὄρμη dans la représentation de quelque chose comme convenable et identifie sa tentative de réalisation concrète à un assentiment. Nous faisons d'abord référence à *Diss.* III 22.43, qui contient la question rhétorique : « Désirer ou éprouver une aversion, une impulsion ou une répulsion, se ressentir préparés ou avoir une proposition, qui parmi vous peut faire cela, s'il n'a pas reçu une représentation de quelque chose de profitable ou [n'a pas reçu une représentation de

¹³⁰² Ὅπου δὲ σώματος χρεία καὶ τῆς ἐκ τούτου συνεργείας.

¹³⁰³ À propos de cette notion voir *supra* première partie, chapitre 3 § 3.2.

quelque chose de] convenable ? »¹³⁰⁴ ; à cette question, l'interlocuteur d'Épictète ou le philosophe lui-même répond : « Οὐδεὶς », comme prévu. Puis, nous pensons à *Diss.* IV 1.70-73, où Épictète, en discutant avec son interlocuteur du fait que seuls ses ἔργα psychiques ne sont contrôlés que par lui, affirme que, s'il a l'impulsion de se promener, quelqu'un d'autre peut entraver son corps, mais ne peut pas empêcher son impulsion, parce qu'il n'a aucun pouvoir sur sa συγκατάθεσις. Finalement, dans *Diss.* I 18.1-2, nous trouvons une juxtaposition de ces deux idées : le philosophe y affirme qu'il existe « un seul principe [...] du fait d'avoir une impulsion vers quelque chose, le fait d'avoir l'impression que celle-ci soit utile »¹³⁰⁵, et que « [...] il n'y a pas de moyen de juger une chose utile et d'en désirer une autre, de juger une chose convenable et d'avoir l'impulsion vers une autre [...] »¹³⁰⁶.

Dans ces textes, les liens entre ὁρμή, φαντασία, καθήκον et συγκατάθεσις sont thématiques de façon suffisamment claire pour permettre d'en dégager une psychologie de l'action compatible avec celle stoïcienne. Dans *Diss.* III 22.43, Épictète affirme que plusieurs ἔργα psychiques trouvent leur origine dans la représentation de quelque chose comme λυσιτελέξ ou καθήκον : cette affirmation renvoie évidemment à la psychologie de l'action des stoïciens. Pour ce qui concerne la φαντασία λυσιτελοῦς et l'occurrence de ὄρεξις dans ce texte, il faut les rapprocher de *Diss.* I 18.1, où nous lisons que l'être humain éprouve l'impulsion d'accomplir une activité à la suite de τὸ παθεῖν ὅτι αὐτῷ συμφέρει ; πάσχω peut bien signifier le fait de recevoir une impression, et de toute façon il est en accord avec la conceptualisation stoïcienne de la φαντασία comme un πάθος¹³⁰⁷. La référence au συμφέρον, synonyme de λυσιτελέξ, renvoie plus précisément (vu la conceptualisation épictèteenne de l'ὄρεξις), au domaine de l'ὄρεξις, que le philosophe justement liste parmi les ἔργα ψυχῆς déclenchés par une représentation dans *Diss.* III 22.43¹³⁰⁸ et évoque aussi dans *Diss.* I 18.2, en disant que l'on ne peut pas juger quelque chose comme συμφέρον et diriger son ὄρεξις ailleurs : autrement dit, l'objet d'un désir, auparavant, est essentiellement l'objet d'un jugement de valeur qui affirme que cet objet est un

¹³⁰⁴ Ὁρέγεσθαι δ'ἢ ἐκκλίνειν ἢ ὁρμῶν ἢ ἀφορμῶν ἢ παρασκευάζεσθαι ἢ προτιθεσθαι τίς ὑμῶν δύναται μὴ λαβὼν φαντασίαν λυσιτελοῦς ἢ μὴ καθήκοντος ; Nous interprétons cette phrase en suivant la conjecture de Schweighauser 1799, vol. II, p. 735 : « [...] Forsan supplendum ἢ μὴ λαβὼν φαντασίαν καθήκοντος », c'est-à-dire en lisant « μὴ λαβὼν φαντασίαν λυσιτελοῦς ἢ μὴ [λαβὼν φαντασίαν] καθήκοντος ». En considérant la phrase sans cette adjonction, nous devrions la traduire : « S'il n'a pas reçu une représentation de quelque chose de profitable ou de ne pas convenable », qui néanmoins aurait de sens, dans la mesure où, si une impulsion est déclenchée par la représentation d'un καθήκον, logiquement une répulsion, qui apparaît parmi les ἔργα mentionnée par Épictète dans la première partie de la phrase, doit démarrer de la représentation d'un παρά τὸ καθήκον, qui semble bien la signification de μὴ καθήκον. Cependant, la coordination entre λυσιτελέξ et καθήκον fait supposer qu'Épictète soit en train de thématiser la stimulation des ἔργα ψυχῆς 'positifs', qui après tout constituent la majorité des ἔργα listés.

¹³⁰⁵ Μία ἀρχὴ [...] τοῦ ὁρμησῆαι ἐπὶ τι τὸ παθεῖν ὅτι ἐμοὶ συμφέρει.

¹³⁰⁶ [...] Ἀμήχανον δ'ἄλλο μὲν κρίνειν τὸ συμφέρον, ἄλλου δ'ὄρεγεσθαι καὶ ἄλλο μὲν κρίνειν καθήκον, ἐπ'ἄλλο δὲ ὁρμῶν [...].

¹³⁰⁷ Cf. Sext. Emp., *Pyr.* II.71, *Math.* VII.162 ; Ps.-Plut., *Plac.* IV 12.900d-e.

¹³⁰⁸ Sur la nécessité de lier la φαντασία λυσιτελοῦς à l'ὄρεξις et la φαντασία καθήκοντος à l'ὁρμή cf. Schweighauser 1799, vol. II, 735 : « Τὸ λυσιτελέξ refertur ad τὸ ὄρεγεσθαι ἢ ἐκκλίνειν ; τὸ καθήκον ad τὸ ὁρμῶν ἢ ἀφορμῶν ».

bien. Cette autre considération, couplée avec la coordination de *λυσιτελές* et de *καθῆκον* dans *Diss.* III 22.43, suggère qu'Épictète concevait l'ὄρεξις comme une espèce d'ὄρμη dans le cas de l'être humain, tel que le faisaient les stoïciens. Nous supposons donc que le philosophe, en affirmant que l'impulsion est déclenchée par la représentation de quelque chose d'utile, signifie que l'ὄρεξις est un acte psychique humain, du genre de l'impulsion, portant sur quelque chose que l'on regarde comme un bien à la suite d'une représentation qui indique cette chose comme un bien¹³⁰⁹.

La suite du discours contenu dans *Diss.* I.18, par rapport à l'ὄρμη premièrement implique que celle-ci a un lien étroit avec le jugement (*κρίσις*) : c'est après avoir jugé quelque chose comme *καθῆκον*, évidemment une activité, que l'on éprouve l'impulsion de l'accomplir. Cette réflexion se laisse lire aisément comme une expression du rapport entre *ὄρμη* et *συγκατάθεσις* tel qu'il était théorisé par les stoïciens, et ce qu'Épictète affirme dans *Diss.* IV 1.70-73 semble confirmer cette reconstruction : le philosophe y soutient que, si un être humain éprouve l'impulsion de se promener, quelqu'un d'autre peut lui empêcher de la réaliser en bloquant son corps, mais cette personne n'a aucun pouvoir sur l'assentiment d'autrui concernant son impulsion. Cela implique justement que l'assentiment joue un rôle essentiel dans le processus psychique qui démarre d'une impulsion et s'achève par sa mise en pratique¹³¹⁰. En revenant à *Diss.* I.18, l'extension du même raisonnement, *mutatis mutandis*, à l'ὄρεξις fait penser que le rapport indirect entre le désir et l'utile, dont le terme moyen est la représentation, vaut aussi pour l'impulsion et le convenable : la *μία ἀρχή* à cause de laquelle on éprouve une impulsion vers une activité semble être le fait d'avoir l'impression qu'elle soit convenable (*καθῆκον*). Cette idée est d'autant plus vraisemblable, étant donné que ce rapport correspond à celui théorisé par les stoïciens entre *ὄρμη* et *φαντασία ὀρηκτική*, et est compatible avec ce qu'Épictète lui-même affirme dans *Diss.* III 22.43¹³¹¹.

Mais, alors que toutes ces réflexions sur la conceptualisation de l'ὄρμη par Épictète s'appuient sur une 'lecture entre les lignes' de ce qu'il dit, il y a un aspect de l'ὄρμη qu'il expose plusieurs fois : son rôle dans le progrès et dans l'éducation philosophique. En bref, comme nous l'avons vu, Épictète soutient que le progrès et l'éducation consistent dans l'effort de rendre et de garder sa *προαίρεσις*, sa *χρήσις τῶν φαντασιῶν* ou son *ἡγεμονικόν κατὰ φύσιν* et de les garder comme tels. Puisque ceux-ci sont des principes psychiques qui s'expriment par des *ἔργα*, parmi lesquels Épictète, en accord avec la psychologie stoïcienne, liste l'ὄρμη, le progrès demande logiquement, entre autres, l'effort de rendre ses *ὀρμαί κατὰ φύσιν*¹³¹² et de les garder ainsi. Épictète le répète dans plusieurs discours : il reconnaît dans le philosophe la figure professionnelle à laquelle il faut s'adresser pour apprendre à

¹³⁰⁹ Pour cette conceptualisation de l'ὄρεξις cf. Inwood 1985a, 113-126.

¹³¹⁰ À ce propos nous pouvons renvoyer également à *Diss.* IV 8.41.

¹³¹¹ Ce lien semble impliqué aussi dans un passage tel que *Ench.* 42.

¹³¹² Ou, formules équivalentes, *ὡς πέφυκα* (*Diss.* I 21.2), *σύμφωνοι τῇ φύσει* (*Diss.* II 14.22), *ἀναμάρτητοι* (*Diss.* I 4.11).

faire usage de ses opérations psychiques, y compris l'impulsion (*Diss.* II 13.7) ; autrement dit, l'élève doit « soumettre » (ὑποτάσσω) au philosophe ses pouvoirs psychiques (*Diss.* III 7.34, IV 4.18), pour lui permettre de les transformer, celui-ci étant le but de l'éducation philosophique (*Diss.* II 17.36, III 21.23, IV 8.35).

Épictète précise plusieurs fois qu'il regarde l'atteinte de la sagesse et de la liberté, qui inclut la capacité d'ὁρμᾶν κατὰ φύσιν, comme l'achèvement de la conformité des impulsions d'un individu à celles du dieu (*Diss.* IV 7.20). En effet, cette conformité consiste à soumettre ses impulsions individuelles à celles du dieu (*Diss.* IV 1.89), qui s'expriment dans le gouvernement du monde (διοίκησις, *ibid.* § 100). En raison de l'identification de la divinité à la nature, en termes concrets ὁρμᾶν κατὰ φύσιν signifie diriger ses impulsions seulement vers toute activité par laquelle l'on manifeste son acceptation du cours des événements (*Diss.* II 6.10), ou mieux son dévouement à la réalisation du plan divin concernant l'ensemble de la nature (*Diss.* II 10.4), qu'évidemment requiert une connaissance générale dont seul le sage stoïcien est doué (*Diss.* II 24.19). Or, puisque la réalisation d'une impulsion 'éduquée' est un καθήκον, selon le programme ascétique théorisé par Épictète, εἶ ὁρμᾶν ou avoir des ὁρμαὶ κατὰ φύσιν signifie finalement avoir des ὁρμαὶ καθήκουσαι (*Diss.* II 8.29, IV 4.16). Cette conceptualisation du perfectionnement de l'impulsion révèle à nouveau la grande proximité entre la notion d'ὁρμή propre d'Épictète et celle stoïcienne.

Au sujet de l'ἀφορμή, il y a peu à dire, parce qu'Épictète la conçoit comme l'ἔργον contraire à l'impulsion, en négligeant les occurrences d'ἀφορμή au sens de 'points de départ' (*Diss.* I 6.37, 6.43, 29.39, II 5.8, 6.8, III 24.3, IV 1.51, 1.71, 7.7, 10.14), rattachée aux capacités que l'être humain possède naturellement, c'est-à-dire que le dieu lui a donné, c'est-à-dire ses δυνάμεις psychiques, et les non moins nombreuses occurrences de ce mot avec les sens non techniques de 'motivation' (*Diss.* I 7.20, 8.6, 9.20, II 20.35, III 10.15, 14.4), de 'présupposé' ou de 'point de repère' de quelque activité (*Diss.* I 27.8, II 19.1, III 2.10, *Ench.* 32.3, 47) ou bien d'« expédient » (*Diss.* III 26.1).

Ce que nous lisons à propos du domaine ascétique de l'impulsion dans *Diss.* II 17.15 confirme le lien étroit entre les notions d'ὁρμή et de καθήκον dans la pensée d'Épictète que nous venons de thématiser. Comme nous l'avons écrit auparavant, dans ce texte Épictète décrit le deuxième τόπος en affirmant qu'il concerne « les impulsions et la compétence au sujet des convenables par rapport à celles-ci [*scil.* les impulsions] » ; cette exposition, en elle-même, se limite à préciser que la φιλοτεχνία περὶ τὸ καθήκον est κατὰ τὰς ὁρμάς, c'est-à-dire que celui qui s'entraîne dans ce domaine développe une compétence au sujet des καθήκοντα analogue à celle d'un τεχνίτης, et que cette compétence est à référer aux impulsions. Par ce dernier point, Épictète paraît souligner l'unité du champ concerné par l'exercice en question : la compétence presque technique au sujet des καθήκοντα regarde et est conforme (κατὰ) à l'entraînement des ὁρμαί, en est une expression et un corollaire. À la lumière de

la notion d'ὄρμη d'Épictète, nous comprenons que ce lien découle du fait que le καθῆκον, en tant qu'activité, est un ἐνεργούμενον καθ'ὄρμην.

2.3.2.2 *Diss.* III 2.2, 12.13, 22.104, *Ench.* 2.2, fr. 27 Schenkl : le respect de sa place, impliquant la clause de réserve, l'interaction bien-raisonnée avec ce qui ne dépend pas de nous, examiné selon sa valeur, l'appui sur la dichotomie du contrôle

Les notions d'ordre (τάξις), de raisonnable (εὐλογιστία) et de négligence (ἀμέλεια), par rapport auxquelles Épictète définit la visée du domaine ascétique de l'impulsion, semblent logiquement à comprendre en référence à ce que nous venons de dire au sujet de cette opération et de la conceptualisation du progrès d'Épictète : en bref, il est vraisemblable que, en affirmant que l'entraînement dans le deuxième τόπος est ἵνα τάξει, ἵνα εὐλογίστως, ἵνα μὴ ἀμελῶς, le philosophe signifie que cet entraînement vise à rendre les impulsions et les répulsions du progressant soumises à la volonté du dieu, ce qui, du point de vue matériel, s'exprime par un usage rationnel des choses qui ne dépendent pas du progressant et qui, plus en général, demande qu'il agisse en faisant usage des impulsions et des répulsions d'après la dichotomie du contrôle.

Dans les détails, la τάξις en question ici semble s'insérer dans les innombrables réflexions d'Épictète, plausiblement inspirées par celles du Socrate de Platon¹³¹³ mais aussi par l'usage de ce lexique par Cléanthe dans son *Hymne à Zeus* (v. 2)¹³¹⁴, sur l'organisation globale (διάταξις) du monde par le dieu ; au niveau individuel, cette organisation comporte que le dieu a assigné une place (τάξις), ou mieux encore une consigne ou un rang de bataille (κατάταξις, παράταξις) à tout être dans le monde, ce qui à son tour implique que chacun¹³¹⁵ a reçu des ordres (διατάγματα, προστάγματα) divins concernant la façon de respecter sa collocation et, par conséquent, que vivre revient à être soumis (ὑποτάσσω) à la volonté d'un chef d'armée ou bien de se mettre à sa suite (προσκατατάσσω)¹³¹⁶. Hors de métaphore, par ces réflexions Épictète veut dire que tout ce qui a lieu dans le monde résulte d'une décision du dieu, de son plan providentiel (*Diss.* I 12.15-17, III 24.92), et par conséquent est un

¹³¹³ Cf. notamment *Apol.* 28e-29a. Épictète explicite sa dépendance de Socrate en paraphrasant ce passage dans *Diss.* III 1.19 et y faisant allusion probablement dans *Diss.* I 9.24 et dans *Ench.* 22.

¹³¹⁴ Épictète s'y réfère notamment dans *Diss.* IV 1.131 et dans *Ench.* 53.1.

¹³¹⁵ Cf. la référence aux προστάγματα donnés par le dieu aux végétaux dans *Diss.* I 14.3.

¹³¹⁶ Sur l'usage de ces analogies par Épictète cf. Long 2002, 120-121, 168-169, qui à juste titre remarque qu'Épictète caractérise le dieu comme un général (στρατηγός), par analogie et opposition aux figures de pouvoir, *in primis* l'Empereur, mais, on peut ajouter, aussi par opposition aux tyrans fictifs qu'il évoque plusieurs fois dans les *Entretiens* et que parfois il semble identifier au *Princeps* : cf. par exemple *Diss.* I 2.19-22, 19.2-10, 24.11-13, II.6, III 24.117, 8.33-36, IV 7.12 ss., 45 ss., 132, 7.30-31. Sur ces évocations cf. Starr 1949. M. Pierre Chiron, lors du Colloque « Lectures croisées du livre III des *Entretiens* d'Épictète » organisé par S. Aubert-Baillet & G. Guyomarc'h & J. Pià Comella & C. Cusset (en visio-conférence, 20-21.05.2021), a remarqué que le lexique militaire dont Épictète fait usage, à partir du mot τάξις, renvoie à un langage développé dans le contexte des πόλεις grecques, et notamment de l'Athènes démocratique.

événement naturel. Au niveau individuel, cela comporte que tout ce qui arrive à quelqu'un procède de la même organisation générale (διάταξις τῶν ὄλων, *Diss.* II 10.5).

En limitant son discours aux animaux, Épictète soutient que, dans le plan divin, tout animal possède une tâche, qui consiste à 'chanter une célébration de dieu' (ὕμνέω τὸν θεόν, *Diss.* I 16.21), ce qui concrètement signifie vivre selon sa nature spécifique. Donc, dans le cas de l'être humain vivre, pour ainsi dire, κατὰ τάξιν, c'est vivre de manière rationnelle (*Diss.* I 16.21) et être vertueux (*Diss.* III 7.36). D'un côté, cela implique d'accepter le plan divin et les conditions particulières dans lesquelles chacun se trouve à vivre (*Diss.* I 9.16)¹³¹⁷ : il faut que l'on supporte les événements que couramment on appelle περιστάσεις, selon l'acception négative du mot (*Diss.* II 6.15-16, III 24.32), et que « [...] on a sa pensée en harmonie avec ce qui se passe » (*Diss.* I 12.15-17)¹³¹⁸, sans monter en colère contre Zeus si arrive quelque chose que l'on juge être un dommage pour soi (*Diss.* I 12.25). Épictète exprime ces idées aussi en affirmant que le dieu ordonne à l'être humain de ne pas convoiter (ἐφίημι) les choses qui sont à autrui (τὰ ἀλλότρια, *Diss.* I 25.4), catégorie dans laquelle, comme nous le savons, Épictète range aussi les événements, mais plutôt de se rapporter à ces choses comme le dieu l'a établi (*Diss.* IV 10.16, 12.15), à savoir ὡς πέφυκεν. Nous reconnaissons dans cette conduite le comportement κατὰ φύσιν de l'être humain à l'égard de τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν. Quant au comportement correct de l'être humain à l'égard de τὰ ἐφ' ἡμῖν, respecter les ordres divins et sa 'place' signifie conserver (τηρέω) son propre bien, à savoir sa προαίρεσις κατὰ φύσιν (*Diss.* I 25.4, IV 3.11-12, 12.15). Épictète ajoute que le dieu prescrit aux êtres humains de s'affranchir des πάθη (*Diss.* II 16.46), c'est-à-dire de n'avoir que des impulsions droites, et de ποιεῖν ἃ δεῖ (*Diss.* III 7.36), un syntagme que, dans la perspective stoïcienne, nous reconnaissons comme signifiant que l'accomplissement des καθήκοντα est une activité κατὰ φύσιν.

Par là, nous repérons dans cette affirmation d'Épictète une référence au deuxième τόπος ascétique et finalement nous pouvons conclure que la mention de la τάξις dans *Diss.* III 2.2 semble renvoyer au domaine sémantique que nous venons de discuter : l'entraînement de ses impulsions et répulsions ἵνα τάξει est un exercice visant la transformation psychique du progressant vers l'atteinte d'une προαίρεσις κατὰ φύσιν. Cette interprétation de l'occurrence de τάξις dans *Diss.* III 2.2 est confirmée et enrichie par *Diss.* I 6.15 : ici, après avoir distingué l'être humain des autres animaux en vertu de sa possession de la παρακολούθησις, Épictète en infère que pour l'être humain il ne suffit pas (οὐκ ἀπαρκεῖ, § 14) de vivre en mangeant, en buvant, en se reposant, en s'accouplant et en accomplissant toutes les autres activités qui perfectionnent (ἐπιτελέω, *ibid.*) les autres animaux, c'est-à-dire qui

¹³¹⁷ D'où parfois l'usage de τάξις par Épictète au sens de 'rôle social' d'un individu : cf. par exemple *Ench.* 29.7, 30.1. Sur cette analogie théâtrale nous reviendrons par la suite : voir *infra* seconde partie, chapitre 3 § 3.2.3.2.

¹³¹⁸ [...] Τὴν γνώμην τὴν αὐτῶν συνηρμοσμένην τοῖς γινομένοις ἔχωμεν.

réalisent leur conformité à la nature : « [...] Dans le cas où nous n’agissons pas d’une façon déterminée, de façon ordonnée et conséquente à la nature et à la constitution de chacun, nous n’atteindrons jamais notre fin » (§ 15)¹³¹⁹. Le couplement de la notion de τάξις à celle d’ἀκολουθία τῆ ἐκάστου φύσει renvoie à la fois à une des formules du τέλος stoïcien¹³²⁰ et à la notion de καθῆκον ; nous en concluons qu’il faut comprendre ἵνα τάξει comme « pour [*scil.* agir] de manière ordonnée », au sens de « selon la nature » universelle mais aussi selon la nature spécifique de l’agent, à savoir de façon rationnelle.

Il est assez logique d’attacher à cette visée de l’entraînement dans le domaine de l’impulsion une des trois finalités de cet entraînement qu’Épictète expose dans le fr. 27 Schenkl, notamment ἵνα μεθ’ὑπεξαίρεσεως, qui correspond à l’exhortation à « τῷ ὀρμῶν καὶ ἀφορμῶν [χρηῖσθαι] μεθ’ὑπεξαίρεσεως » dans *Ench.* 2.2¹³²¹.

L’ὑπεξαίρεσις, clairement correspondant à l’*exceptio* dont il est question chez Sen., *Ben.* IV 34.4-5, 39.4¹³²², est un mot qui compte très peu d’occurrence dans la littérature stoïcienne en dehors du *corpus* de Marc Aurèle¹³²³, qui est donc son témoin privilégié mais qui, ne fournissant jamais une véritable explication du mot, laisse les savants quelque peu partagés sur l’interprétation à donner de la « réserve »¹³²⁴. Ce qui est évident, des témoignages de Sénèque et de Marc Aurèle, est que la réserve est un acte cognitif par lequel un être humain avoue la faillibilité de ses prévisions sur l’avenir ; puisque, pour les stoïciens, aucun être humain, même le sage, n’est omniscient par rapport aux événements futurs, cet acte caractérise le sage : attaché à l’impulsion et à la répulsion¹³²⁵, la réserve comporte que celles-ci sont exécutées avec la conscience que l’activité ou l’abstention d’une activité qu’en découlent pourraient être empêchées par une circonstance qui se produit à l’avenir et que l’individu ne prévoit pas, ou mieux qu’il est essentiellement incapable de prévoir, et que, bien entendu, il ne peut pas contrôler, les événements du monde n’étant pas en son pouvoir. D’après cette

¹³¹⁹ [...] Ἄν μὴ κατὰ τρόπον καὶ τεταγμένως καὶ ἀκολουθῶς τῆ ἐκάστου φύσει καὶ κατασκευῇ πράττωμεν, οὐκέτι τοῦ τέλους τευξόμεθα τοῦ ἑαυτῶν.

¹³²⁰ À ce sujet voir *supra* première partie, chapitre 3 § 3.1.

¹³²¹ Nous reviendrons sur l’ὑπεξαίρεσις par la suite, en expliquant la visée sociale de l’ascèse dans le τόπος de l’impulsion.

¹³²² À propos de laquelle voir *supra* seconde partie, chapitre 1 § 1.2.

¹³²³ Cf. Ar. Did., § 11s.115, 7 ; Epict., *Ench.* 2.2, fr. 27 Schenkl ; M. Aur., IV.1, V.20, VI.50, VIII.41, XI.37. Il est curieux que P. Hadot 1992, 121 se dit sûr que M. Aur., XI.37 « vient certainement de l’Épictète perdu », car, en premier lieu, « on peut y reconnaître son vocabulaire habituel (*topos peri tas hormas, hypexairesis, kat’axian, orexis, ekklisis*) [...] ». Le mot ὑπεξαίρεσις n’apparaît chez Épictète que dans *Ench.* 2.2, en plus que dans ce témoignage de Marc Aurèle.

¹³²⁴ Cf. Inwood 1985a, 119-126, 166-173 ; P. Hadot 1992, 327-334 ; Brennan 2000 ; Brunschwig 2005 (cf. notamment p. 357-375) ; Ackeren 2011, Bd. II, 687-697 ; Reydams-Schils 2012 446-447.

¹³²⁵ Nous nous inspirons de l’interprétation de Brennan 2000 sur ce point.

interprétation, nous voyons bien la nécessité pour le sage de *νόρμᾶν* et *ἀφορμᾶν* que *μεθ' ὑπεξαίρεσεως* à l'égard de ce qui ne dépend pas de lui¹³²⁶, comme nous lisons chez *Ench. 2.2*¹³²⁷.

Cet *excursus* sur la notion d'ὑπεξαίρεσις, dont maintenant nous allons expliciter le lien conceptuel avec la visée de l'entraînement de l'impulsion en termes de τάξις, permet de revenir sur un point que nous avons touché dans la première partie de ce travail, en discutant de l'occurrence d'εὐλογος et *probabilis* dans la définition de καθήκον : l'état cognitif essentiellement incertain qui accompagne l'accomplissement d'une activité qui satisfait la définition de καθήκον par son contenu matériel. La thématization par les stoïciens de la notion d'ὑπεξαίρεσις, attachée à celle d'όρμή, rend compte précisément de cet aspect : le καθήκον au sens d'activité consiste dans une interaction entre l'agent et son environnement, dont il n'a pas un control absolu ; il s'ensuit que l'agent n'a jamais la certitude que l'activité qu'il projette d'accomplir soit un véritable καθήκον. Pour cette raison, une fois accomplie, cette activité peut faire l'objet d'un discours qui concerne aussi cette incertitude. Nous verrons par la suite, en examinant la manière dont Épictète discute de la question de l'εὐρεσις τοῦ καθήκοντος, que cet aspect d'incertitude a un rôle important dans sa réflexion.

En parvenant finalement à la liaison conceptuelle entre ὑπεξαίρεσις et τάξις par rapport à l'exercice relatif aux impulsions et répulsions, il est plausible qu'en partie l'exhortation d'Épictète à *νόρμᾶν μεθ' ὑπεξαίρεσεως* aille dans le même sens de sa description de la visée de l'entraînement dans le domaine de l'impulsion par le syntagme ἵνα τάξει : selon l'interprétation que nous venons de proposer, le fait d'éprouver une impulsion « avec réserve » implique la reconnaissance par l'être humain de son emplacement dans un monde dont l'organisation ne dépend pas de lui et de la nécessité à s'y adapter. Donc, même si dans une perspective théorique différente, la capacité d'νόρμᾶν μεθ' ὑπεξαίρεσεως est étroitement proche de celle d'νόρμᾶν τάξει.

Revenons maintenant à l'analyse de l'entraînement dans le domaine de l'impulsion décrit dans *Diss. III 2.2*. Après ἵνα τάξει, cet entraînement est dit ἵνα εὐλογίστως. Dans un autre lieu Épictète évoque la notion d'εὐλογιστία à côté de celle de τάξις, à nouveau pour décrire la tâche que le dieu a assignée aux êtres humains : il s'agit de *Diss. IV 3.11*, où le philosophe exhorte ainsi son interlocuteur : « Conserve ton bien en toute circonstance, et tout le reste en fonction de ce qui t'est donné et jusqu'à bien raisonner par rapport à cela, en te contentant de cela. Autrement, tu seras malheureux, malchanceux, empêché et entravé »¹³²⁸. Épictète recourt à la famille lexicale d'εὐλογος

¹³²⁶ Il y a un consensus général parmi les interprètes mentionnés auparavant sur ce point, qui résulte de façon claire de l'emploi de la notion de réserve par Sénèque et Marc Aurèle.

¹³²⁷ D'où il semble que, l'opportunité d'νόρμᾶν καὶ ἀφορμᾶν μεθ' ὑπεξαίρεσεως, et donc aussi κούφως et ἀνειμένως, ne soit pas provisoire, quoique l'exercice du désir qu'Épictète assigne à son écouteur dans *Ench. 2.2* soit décrit comme provisoire, au sens où il est à faire jusqu'au moment où son écouteur ait développée une προαίρεσις κατὰ φύσιν.

¹³²⁸ Τήρει τὸ ἀγαθὸν τὸ σαυτοῦ ἐν παντί, τῶν δ' ἄλλων κατὰ τὸ διδόμενον μέχρι τοῦ εὐλογιστεῖν ἐν αὐτοῖς, τούτῳ μόνῳ ἀρκούμενος. Εἰ δὲ μή, δυστυχήσεις, ἀτυχήσεις, κωλυθήσῃ, ἐμποδισθήσῃ.

plusieurs fois dans les *Entretiens* : en laissant de côté, pour l'instant, l'occurrence particulière de τὸ εὐλογον dans *Diss.* I 2.1-8¹³²⁹, en général nous remarquons qu'Épictète emploie εὐλογος pour qualifier quelque chose de 'raisonnable', dit par exemple d'un événement logiquement conséquent à un autre (*Diss.* IV 6.25,28) ou qui s'intègre sans problème dans son contexte, tel qu'un événement conforme au plan universel (εὐλογος ἐν τῷ κόσμῳ, *Diss.* I 6.31). Pareillement, il se sert de εὐλόγως pour préciser qu'une activité est accomplie vertueusement (*Diss.* II 5.23, III 1.1, 7.7, 13.21). Les occurrences de εὐλόγιστος, dont le lien de parenté lexicale avec εὐλογιστέω est plus étroit, sont beaucoup moins nombreuses et concentrées dans *Diss.* I.11. Ici, Épictète et son interlocuteur, qui lui avoue avoir quitté le lieu où sa fille malade était soignée, et de n'y être revenu qu'après sa guérison (§ 4), se trouvent d'accord sur ce rapport logique : puisque l'affection pour ses proches (τὸ φιλόστοργον) est une condition κατὰ φύσιν et καλόν, évidemment au sens moral du terme¹³³⁰, mais aussi τὸ εὐλόγιστον est κατὰ φύσιν et καλόν (§ 17), il n'existe pas de contradiction entre τὸ φιλόστοργον et τὸ εὐλόγιστον ; ils peuvent être attribués à une même réalité (§§ 18-19), ce que justement Épictète fait tout de suite, en démontrant que la conduite de son interlocuteur à l'égard de sa fille n'est pas εὐλόγιστος et ne relève pas non plus de l'affection (§§ 20-26).

Intuitivement, nous pourrions penser qu'il soit légitime de traduire ces occurrences d'εὐλόγιστος par raisonnable, comme s'il était tout à fait un synonyme d'εὐλογος. Par ailleurs, quelques traducteurs traduisent justement ainsi¹³³¹, alors que la plupart préfèrent distinguer les deux adjectifs dans leur langue¹³³², tout en ne pas faisant résulter que rarement de leur traduction la différence de sens entre εὐλογος et εὐλόγιστος¹³³³. De l'usage des deux adjectifs par Épictète nous inférons que, dans son vocabulaire, tandis qu'εὐλογος peut qualifier un événement ou une conséquence logique, εὐλόγιστος se réfère uniquement à une πράξις, la connotant spécifiquement comme vertueuse¹³³⁴. Une telle

¹³²⁹ Voir *infra* seconde partie, chapitre 3 § 3.2.3.2.

¹³³⁰ Sur la notion stoïcienne de τὸ καλόν voir *supra* première partie, chapitre 4 § 4.3.2.1.

¹³³¹ Cf. par exemple Souilhé 1949, t. I, 10, 46, qui traduit εὐλογος par « raisonnable » et τὸ εὐλόγιστον par « ce qui est raisonnable », Gill, Hard 2014, 6, 28, qui traduisent εὐλογος par « reasonable » et τὸ εὐλόγιστον par « what is reasonable », Muller 2015, 46, 80, qui traduit εὐλογος par « raisonnable » et τὸ εὐλόγιστον par « ce qui est raisonnable » et « le caractère raisonnable ».

¹³³² Cf. Carter 1758, 6, 26, qui traduit εὐλογος par « reasonable » et τὸ εὐλόγιστον par « reason », Courdaveaux 1908, 6, 32, qui traduit εὐλογος par « conforme à la raison » et τὸ εὐλόγιστον par « ce qui veut la raison », Oldfather 1926, vol. I, 15, 83, qui traduit εὐλογος par « rational » et τὸ εὐλόγιστον par « that which is reasonable », Laurenti 1989a, 8, 33, qui traduit εὐλογος par « razionale » et τὸ εὐλόγιστον par « ciò che è ragionevole », Dobbin 2008, qui traduit εὐλογος par « rational » et τὸ εὐλόγιστον par « what agrees with reason », Cassanmagnago 2009, 89, 162, qui traduisent εὐλογος par « conforme alla ragione » et τὸ εὐλόγιστον par « quel che è ragionevole ».

¹³³³ C'est notamment le cas exceptionnel de Schweighauser 1799, vol. I, 12, 66, qui traduit εὐλογος par « rationi consentaneus » et τὸ εὐλόγιστον par « quod rectae rationi est consentaneum » ; nous comprenons bien que, à son avis, ce qui est εὐλογος est simplement conforme au λόγος, alors qu'εὐλόγιστος renvoie à la conformité à l'ὀρθὸς λόγος. Cette interprétation de τὸ εὐλόγιστον est partagée par Bonhöffer 1894, 183, qui cependant ne le distingue pas d'εὐλογος, qu'il réfère aussi à la *volle Vernünftigkeit*.

¹³³⁴ Le lien logique entre τὸ εὐλόγιστον et τὸ φιλόστοργον établi dans *Diss.* I.11 peut être rapproché de la considération de *Diss.* III 2.4 selon laquelle il ne faut pas être ἀπαθὴ ὡς ἀνδριάντα, considération qu'Épictète relie aux liens sociaux des êtres humains, y compris ceux familiaux, et notamment paternels. Nous allons revenir sur ce point par la suite.

signification émerge de manière claire aussi des deux occurrences de εὐλογιστέω dans le *corpus* d'Épictète, *Diss.* IV 3.11 et *Diss.* III 23.35, que nous avons cité auparavant : dans ce dernier texte, nous lisons que la προαίρεσις atteint la condition de κατὰ φύσιν si elle εὐλογιστεῖ dans (ἐν τινι) les choses dont elle fait usage et qu'elle évalue en opérant un certain choix sélectif parmi elles (τὰ ἕτερα παρὰ τὰ ἕτερα αἰρέω). De façon pareille, dans *Diss.* IV 3.11, le philosophe résume les νόμοι et les διατάγματα divins imposés à l'être humain en exhortant son interlocuteur, d'une part, à garder son bien en toute circonstance, autrement dit à rendre sa προαίρεσις κατὰ φύσιν dans chaque opération qu'elle accomplit, et, d'autre part, à conserver (τηρέω) les choses qui ne dépendent pas de lui κατὰ τὸ διδόμενον, syntagme qui signifie l'interaction correcte entre une προαίρεσις et ce qui ne relève pas d'elle, et μέχρι τοῦ εὐλογιστεῖν ἐν αὐτοῖς, sans essayer de conserver ces choses en toute circonstance. La proximité entre ces passages suggère que ce second syntagme a la même signification que ἐν τούτοις εὐλογιστοῦν de *Diss.* III 23.35 : dans les deux textes, Épictète identifie la condition vertueuse à la disposition κατὰ φύσιν de la προαίρεσις et à un usage des ἀπροαίρετα défini par le verbe εὐλογιστέω.

Cette interprétation a poussé à bon droit plusieurs spécialistes¹³³⁵ à mettre en relation l'usage d'εὐλογιστέω par Épictète, et tout le lexique attaché à ce verbe, avec la formule du τέλος de Diogène de Babylone « τὸ εὐλογιστεῖν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ ». Il y a plusieurs points de contact entre cette conceptualisation du τέλος et celle d'Épictète : ce dernier, tout en 'doublant' le τέλος, d'après la dichotomie du contrôle, en une conduite à l'égard de ce qui dépend de l'être humain et à l'égard de ce qui n'en dépend pas, relie ces deux par un lien d'implication mutuelle et décrit la conduite correcte à l'égard de τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν par le syntagme εὐλογιστέω ἐν τινι, justement comme Diogène. À nouveau comme Diogène, ou mieux, *presque* comme Diogène, Épictète indique comme champ d'application du verbe εὐλογιστέω celui des indifférents.

Nous en inférons que vraisemblablement l'usage du lexique d'εὐλογιστέω par Épictète est pareil à celui par Diogène et, finalement, nous en concluons qu'il faut comprendre ἵνα εὐλογιστως qui apparaît dans *Diss.* III 2.2 comme « pour [*scil.* agir] de façon bien raisonnée » au sens de « avec une disposition vertueuse » qu'on applique dans ses interactions avec tout ce qui ne dépend pas de lui. Il est vraisemblable qu'Épictète se réfère à la même idée quand, dans *Diss.* IV 4.16, il invite son interlocuteur à la lecture des ouvrages Περὶ καθήκοντος « pour n'accomplir aucune activité de façon irrationnelle ni contraire à ceux-ci [*scil.* les καθήκοντα], en se souvenant de ses configurations »¹³³⁶. Nous reviendrons par la suite sur la notion de σχέσις.

¹³³⁵ Cf. notamment Bonhöffer 1894, 182 ; Bénatouïl 2019, 113-114.

¹³³⁶ Ἴνα μεμνημένοι τῶν σχέσεων μηδὲν ἀλογιστως μηδὲ παρ' αὐτὰ ποιῶμεν.

Dans *Diss.* III 12.13, Épictète pourrait être en train de spécifier cette finalité de l'entraînement dans le domaine de l'impulsion, parce qu'ici il écrit que cet exercice vise à rendre le progressant obéissant à la raison et « non pas contre le moment opportun, ni contre le lieu [*scil.* où l'on se trouve], ni contre aucune autre chose de ce genre comparable à celles-ci ». Nous examinerons par la suite le syntagme ἵν'εὐπειθῆς τῷ λόγῳ. Analysons, à présent, la seconde finalité de cet exercice que nous lisons dans ce passage : ἵνα μὴ παρὰ καιρόν, μὴ παρὰ τόπον, μὴ παρὰ ἄλλην τινὰ τοιαύτην συμμετρίαν, si nous approuvons la conjecture de Reiske, ou ἄσυμμετρίαν, selon la leçon du manuscrit S¹³³⁷.

En suivant l'hypothèse vraisemblable de Schweighauser selon laquelle il faut compléter cette proposition par un verbe tels que ποιέω¹³³⁸, Épictète semble dire que l'entraînement de la faculté impulsive vise à rendre l'être humain capable d'adopter une conduite qui n'est contraire ni au temps ni au lieu où il agit, ni « à aucune autre symétrie pareille ». Comme nous l'avons écrit auparavant, la leçon συμμετρίαν résulte d'une conjecture philologique, parce que le *codex Bodleianus miscellaneus graecus 251*, source de tous les autres manuscrits connus¹³³⁹, contient ἄσυμμετρίαν ; en acceptant la leçon manuscrite, nous devrions donc traduire la dernière partie de cette phrase par « pour ne pas agir contre aucun autre manque de symétrie pareil », mais cette expression donne peu de sens. Nous pouvons alors accepter la solution de Schweighauser, qui accepte la leçon manuscrite et suppose que, tandis que les deux premières occurrences de παρὰ sont à comprendre comme « contrairement à », la troisième signifie « d'après » : ainsi, nous devrions traduire le syntagme dont il est question par « pour ne pas [*scil.* agir] d'après aucune autre incohérence pareille ». Bien que cette hypothèse soit peu convaincante¹³⁴⁰, au fond, quelle que soit la bonne solution philologique, le sens de la phrase est compréhensible : il est évident qu'Épictète veut dire que l'entraînement dans le τόπος de l'impulsion vise à rendre capable de ne pas agir de façon inappropriée par rapport à la situation spatio-temporelle où l'on se trouve ainsi que par rapport à tout autre paramètre qui la constitue. Cette exigence est bien exprimable en disant qu'il ne faut pas agir de façon contraire à toute 'chose' comparable au temps et au lieu, ou bien qu'il ne faut pas agir d'une façon incohérente, comme par une conduite contraire au temps et au lieu.

Quant au sens de la phrase complète de *Diss.* III 12.13, elle paraît renvoyer au lien établi par les stoïciens entre les notions de καθῆκον et de circonstance, prise au sens large du terme. Au moment d'introduire la référence au καιρός et au τόπος dans le cadre de l'entraînement de la faculté de

¹³³⁷ À ce sujet voir *supra* p. 301 n. 1294.

¹³³⁸ Schweighauser 1799, vol. II, 667-668.

¹³³⁹ À propos de ce manuscrit cf. Mowat 1877 ; Schenkl 1916, liv-xciv ; Souilhé 1949, vol. I, lxxi-lxxix.

¹³⁴⁰ Le parallèle indiqué par Schweighauser pour supporter cette hypothèse (*Diss.* III 21.14,16) ne marche pas, parce que dans ce lieu les occurrences de παρὰ avec une signification différente se trouvent dans deux phrases différentes et éloignées l'une de l'autre.

l'impulsion, dont les produits pratiques sont les καθήκοντα, Épictète pourrait renvoyer à ce lien ; il pourrait le faire en signifiant que celui qui s'est exercé avec succès dans ce domaine ascétique acquiert la capacité de délibérer droitement sur l'activité qui, dans toute circonstance, lui permet d'exécuter son καθήκον. Donc, par là le philosophe semblerait impliquer une réflexion sur la méthode de découverte des καθήκοντα basée sur le mesurage par certains indifférents, distingués en κατά et παρά φύσιν ; nous verrons brièvement tout de suite, et plus diffusément dans le chapitre dédié à la question de l'εὐρεσις τοῦ καθήκοντος, qu'Épictète mobilise effectivement cette méthode dans plusieurs lieux de son *corpus*, ce qui donne de vraisemblance à l'inférence que nous venons de formuler.

Cette interprétation de la phrase ἵνα μὴ παρά καιρόν, μὴ παρά τόπον, μὴ παρά ἄλλην τινὰ τοιαύτην συμμετρίαν est confirmée dans *Diss.* IV.12 : comme nous l'avons vu, dans ce passage le philosophe invite son interlocuteur à mettre en œuvre la dichotomie du contrôle ainsi qu'à « se souvenir de ceux qui nous sommes et du nom que nous avons, ainsi qu'essayer de diriger les convenables selon la capacité des configurations sociales » (§§ 15-16). Cette dernière exhortation précède le rappel de l'exigence qu'on considère plusieurs facteurs, chaque fois qu'on se demande s'il faut accomplir une certaine activité ou non : le premier facteur listé par Épictète, au § 17, concerne le moment opportun (καιρός) pour accomplir une certaine activité, de manière à éviter de mettre en place des comportements inadéquats aux circonstances (ἀπὸ τοῦ πράγματος). Par cette remarque, nous comprenons que, selon Épictète, l'entraînement dans le domaine du καθήκον vise, entre autres, à rendre capable d'agir μὴ παρά καιρόν, μὴ παρά τόπον et ainsi de suite, selon le sens général de κατά τὸ πρᾶγμα, qu'il faut probablement comprendre comme 'de façon conforme à la circonstance' où on se trouve. La vraisemblance de cette interprétation est renforcée aussi par l'intégration des paramètres du *tempus* et du *casus* par Cicéron, probablement d'après Panétius, dans la méthode d'*inventio officii* qu'il décrit dans le premier livre du *De officiis*. Nous verrons dans la section suivante que cette méthode est rapprochable de celle proposée par Épictète.

Notre interprétation du syntagme ἵνα εὐλογίστως dans *Diss.* III 2.2 est compatible avec ce qu'Épictète dit dans III 12.13, parce que finalement dans les deux passages le philosophe paraît orienter l'entraînement dans le τόπος de l'impulsion vers l'acquisition de la capacité d'accomplir des activités qui, du point de vue matériel, découlent d'une prise en compte de l'environnement.

Le fr. 27 Schenkl enrichit cette supposition : ici, parmi les visées qu'Épictète relie au τόπος περὶ τὰς ὁρμὰς, nous lisons ἵνα κατ'ἀξίαν. Nous savons que l'usage de ce mot par Épictète répond à la notion stoïcienne d'ἀξία, parce qu'il l'emploie couramment pour signifier la « valeur » de toute chose ; de façon incidentelle, nous avons vu qu'Épictète parle également d'ἀξία au sujet des êtres humains, notamment selon le principe qu'une personne a autant de valeur qu'en ont les choses qui

font l'objet de ses soucis (cf. *Diss.* III 24.5, *Ench.* 24.1)¹³⁴¹. Plus en général, quand il parle d'une conduite κατ'ἀξίαν, Épictète semble vouloir tout simplement désigner une conduite droite (cf. *Diss.* I 3.1, II 8.24, III 21.24, 22.80, IV 1.170, 2.5), qui donc *prima facie* semble impliquer l'évaluation correcte des choses et des autres êtres humains à l'égard desquels on agit. Par conséquent, nous pouvons comprendre l'idée d'ὀρμᾶν κατ'ἀξίαν, en référence aux choses, justement au sens d'ὀρμᾶν εὐλογίστως ou μὴ παρὰ καιρόν, μὴ παρὰ τόπον, μὴ παρὰ ἄλλην τινὰ τοιαύτην συμμετρίαν. Mais peut-on aussi inclure dans la signification de ces derniers syntagmes l'idée d'ὀρμᾶν κατ'ἀξίαν en référence aux êtres humains ? Pierre Hadot exclut que le terme ἀξία ait cette seconde signification au sein de la présentation de l'entraînement dans le domaine de l'impulsion par Épictète¹³⁴², et nous confirmerons cette position en examinant le but social de l'entraînement dans le domaine de l'impulsion.

En revenant sur *Diss.* III 2.2, en troisième et dernier lieu, Épictète affirme que l'entraînement dans le deuxième τόπος est ἵνα μὴ ἀμελῶς. Par cette visée il se réfère plausiblement à l'urgence de se rapporter à tout objet en le jugeant selon le critère de la dichotomie du contrôle, et non pas comme cela se trouve (ὡς ἔτυχεν, *Diss.* I 7.33) ou avec négligence (ἀμελῶς, *Diss.* II 5.6). Épictète identifie cette attitude à τὸ κακὸν τῆ προαιρέσει : il faut que l'on dirige ses impulsions et ses répulsions vers des activités qui relèvent d'un jugement de valeur vrai et, par conséquent, qui expriment une appréciation correcte de la réalité. Vraisemblablement, le syntagme ἵνα μὴ ἀμελῶς se réfère aussi à la caractérisation de la προαίρεσις comme la faculté d'un être humain qui ἐπιμελεῖται de toute autre chose (*Diss.* II 23.16-17), justement au sens où elle en doit donner une évaluation correcte et le traiter de façon correspondante. Ces deux idées, dont le lien est évident, semblent envisagées dans *Diss.* III.2 déjà à partir de son titre, Περὶ τίνων ἀσκεῖσθαι δεῖ τὸν προκόψοντα καὶ ὅτι τῶν κυριωτάτων ἀμελοῦμεν : à la lecture de ce chapitre, nous comprenons que, à l'avis d'Épictète, les « choses les plus importantes » que nous « négligeons » sont l'entraînement dans les τόποι ascétiques (§ 6) et, conséquence de cette ἀμέλεια, la production de δόγματα axiologiques corrects (§§ 7-13), d'où une conduite influencée par les passions et une vie troublée (§§ 14-18).

Le syntagme ἵνα μὴ ἀμελῶς renvoie aussi aux nombreux actes d'ἐπιμέλεια que les stoïciens qualifiaient de καθήκοντα, en suggérant ainsi que ceux-ci sont essentiellement des formes de souci : nous pensons notamment à D. L., VII.108-109, où [τὸ] ὑγείας ἐπιμελεῖσθαι καὶ αἰσθητηρίων est mentionné comme exemple de καθήκον ἄνευ περιστάσεως, et la notion de τὸ παρὰ τὸ καθήκον est

¹³⁴¹ Comme Veillard 2021b l'a remarqué à juste titre, nous repérons un lien entre la valeur d'une personne et celle des choses auxquelles elle donne de l'importance déjà chez Aristote, notamment dans la caractérisation de la μεγαλοψυχία dans l'*Éthique à Nicomaque* (cf. notamment IV.1123b). Sur le traitement aristotélicien de la μεγαλοψυχία cf. notamment Hardie 1978 ; Curzer 1990 ; Somme 1999 ; Bae 2003 ; Stover, Polansky 2003. Insèrent la réflexion d'Aristote à ce propos dans un contexte historique et théorique plus large Statman 1992 ; Kristjánsson 1998. Cependant, il faut incidemment observer que les stoïciens concevaient aussi une vertu de la μεγαλοψυχία (cf. Ar. Did., § 5b2.61, 15-17), qui ne coïncide pas avec la vertu aristotélicienne homonyme : à ce propos cf. notamment Sharpe 2014, 37.

¹³⁴² Cf. P. Hadot 1992, 348.

illustré par l'acte de γονέων ἀμελεῖν. Aussi chez Hiéroclès la notion de καθήκον est exemplifiée une fois par un acte d'ἐπιμέλεια : c'est le cas du καθήκον πρὸς γονέας, qui consiste à prendre soin de leur corps et de leur âme (Stob., IV.25 53 p. 642, 5-8) ; en raison de la caractérisation des καθήκοντα par Hiéroclès comme les activités à accomplir, nous pouvons classer comme καθήκοντα d'autres actes d'ἐπιμέλεια qui, tout en n'étant pas explicitement appelés καθήκοντα par Hiéroclès, justement sont présentés par lui comme i) beaux, tels que la gestion commune de la maison par l'homme et sa femme (*ibid.* § 22 24 p. 505, 18-20), ou bien ii) impliqués par un καθήκον, tels que l'élevage soigneux de ses enfants, qui, une fois adultes, fourniront une aide pour veiller sur leurs grands-parents (*ibid.* § 24 14 p. 603, 24 – p. 604, 1) et sur les proches de leurs parents, ce qui contribue au bien-être de ceux-ci (*ibid.* § 25 53 p. 644, 5-9), ou encore iii) actes sains, tels que ne pas méconnaître que ses frères sont ses meilleurs 'alliés' naturels (*ibid.* § 27 20 p. 664, 12-18). Cette observation suggère que, pour les stoïciens, se soucier de quelque chose (ἐπιμελέομαι τινος) est une expression privilégiée de la notion de καθήκον, possiblement dans le cadre de l'analogie entre la philosophie et la médecine. Nous en concluons qu'il faut probablement comprendre le syntagme ἵνα ἀμελῶς dans *Diss.* III 2.2 comme « pour [*scil.* agir] sans négligence », au sens de « de manière réfléchie ». Cette visée demande l'appui sur la dichotomie du contrôle comme point de repère pratique.

La courte description de l'impulsion propre à l'être humain idéal, reconnu dans le cynique, que nous lisons dans *Diss.* III 22.104 se laisse interpréter de façon pareille : Épictète lui nie, entre autres, une ὀρμηὴ εἰκαία, qui semble justement dénoter toute impulsion dirigée par le hasard. Il en va de même pour la description de l'activité correspondant au domaine ascétique des impulsions en termes de surveillance de l'attention (τὸ προσεκτικὸν φυλάσσειν) que nous lisons dans le fr. 27 Schenkl : dans plusieurs lieux Épictète thématise la notion d'attention (προσοχή) en termes de souci, de la part d'un être humain, de son usage des représentations, de reconnaissance de l'insignifiance de ce qui est ἀπροαίρετον pour lui (*Diss.* III 16.15) et, à l'inverse, de l'importance de se concentrer sur l'amélioration de ses actes psychiques, qui sont ses προαιρετικά (*Diss.* III 22.104-105) ; il faut donc être attentif aux principes qui régissent l'enseignement d'Épictète (*Diss.* IV.12) et qui permettent d'éviter de mener une vie d'ιδιώτης (*Ench.* 33.6). Par conséquent, il est vraisemblable qu'Épictète, en affirmant que, dans le domaine des impulsions, δεῖ τὸ προσεκτικὸν φυλάσσειν, veuille exprimer la nécessité qu'on dirige ses impulsions non pas de façon 'inattentive', mais d'après la dichotomie du contrôle. Dans le lexique du philosophe, le verbe φυλάσσω équivaut clairement à τηρέω¹³⁴³, et donc

¹³⁴³ Cf. par exemple *Diss.* I 4.20, 9.24, où les deux verbes sont utilisés en couple, *Diss.* II 6.26 et *Ench.* 13.1, où le syntagme τηρεῖν τὴν προαίρεσιν est exprimé par l'emploi de φυλάσσω, *Diss.* III 18.8 et *Ench.* 24.5, 33.1,12, 34.1, 36.1 où ce verbe est associé à la sauvegarde de ce qui dépend d'un individu.

il implique probablement que l'accomplissement de cette activité psychique, à savoir surveiller son attention, relève de ce qui dépend d'un individu.

2.3.2.3 *Diss.* III 2.4 : la conservation des configurations sociales, paramètre principal de l'εὐρεσις τοῦ καθήκοντος

2.3.2.3.1 La notion épictèteenne de σχέσις

Dans la présentation du deuxième *τόπος* dans *Diss.* III 2.4, Épictète évoque les notions d'ἀπάθεια et de σχέσις en les reliant entre elles : ce domaine concerne le καθήκον « parce qu'il ne faut pas être » ἀπαθής ὡς ἀνδριάντα, mais être quelqu'un qui τηρεῖ τὰς σχέσεις τὰς φυσικὰς καὶ ἐπιθέτους. Vraisemblablement, par ces expressions, le philosophe veut souligner la centralité de la dimension sociale dans la vie humaine, ce qui comporte, d'un côté, l'exigence d'établir une certaine connexion émotionnelle avec les autres êtres humains et, de l'autre, l'identification des καθήκοντα humains aux activités qui ont toujours une référence à cette dimension sociale.

Nous commencerons par l'analyse de la notion de σχέσις, car, comme nous comprendrons par la suite, Épictète fournit l'exigence de τηρεῖν¹³⁴⁴ τὰς σχέσεις τὰς φυσικὰς καὶ ἐπιθέτους comme une explication du sens dans lequel il ne faut pas être ἀπαθής comme une statue¹³⁴⁵.

Intuitivement, nous pouvons comprendre σχέσις au sens de 'relation sociale', comme le font presque tous les traducteurs d'Épictète¹³⁴⁶ (à l'exception de Politien et de Schoppe, qui parlent respectivement de *habitus*¹³⁴⁷ et de *habitudo*¹³⁴⁸) et aussi plusieurs savants¹³⁴⁹. Au contraire, de Lacy, dans une contribution fondamentale à ce sujet, interprète les σχέσεις comme les dispositions relatives d'un individu par rapport à un autre¹³⁵⁰. Alexandre, dans son travail concernant la « portée éthique et

¹³⁴⁴ Parfois Épictète exprime la même exigence par les verbes φυλάσσω (cf. *Diss.* II 22.20), ἀποσφίζω (cf. *Diss.* III 24.79) et σφίζω (*Diss.* IV 6.26).

¹³⁴⁵ Cette analyse de la notion de σχέσις est un développement de ce que nous avons écrit dans Flamigni 2018, 104-117.

¹³⁴⁶ Carter 1758, 137 traduit σχέσεις dans *Diss.* III 2.4 par « relations », et nous repérons cette même traduction dans Oldfather 1926, vol. II, 23. Souilhé 1949, vol. III, 12 le traduit par « relations » ; cf. aussi Schweighauser 1799, vol. I, 359, qui traduit ce mot « relations », Laurenti 1989a, 172 et Cassanmagnago 2009, 561, qui le traduisent par « relazioni », et Gill, Hard 2014, 147, qui parlent de « relationships ». En revanche Courdaveaux 1908, 181 traduit σχέσεις dans *Diss.* III 2.4 et 22.69 comme « obligations », qui paraît avoir une fonction de médiation entre la notion de relation sociale et le καθήκον, tels que les conçoit Épictète ; cependant il traduit les autres occurrences de σχέσις dans le *corpus* d'Épictète aussi par « devoir » (cf. *Diss.* II 14.8, II 22.20, IV 8.20) ou par « rapport » (*Diss.* II 14.26, III 11.6, III 13.8), « lien » (*Diss.* III 3.8) et « relation » (*Diss.* IV 6.26, IV 10.13). Dobbin 2008 traduit σχέσεις dans *Diss.* II 14.8 par « roles in society », qui, par contre, rapproche la signification de σχέσις de celle de πρόσωπον, tout à fait proches dans le vocabulaire d'Épictète, comme nous le verrons. À propos de l'enseignement d'Épictète concernant les σχέσεις cf. Bonhöffer 1894, 266 ; Thierry 1944 ; Braicovich 2012 ; B. Johnson 2014b, 29-33 ; Alexandre 2014, 84-96. La notion de σχέσις est thématisée de façon marginale aussi dans d'autres études importantes, telles que de Lacy 1945, où l'auteur défend l'existence d'un lien entre la doctrine des σχέσεις chez Épictète et la doctrine des γένη, et Gill 1988, 169-199, où l'enseignement d'Épictète à ce propos est rapproché de la doctrine des *personae* de Cic., *Off.* I 30.107-33.121.

¹³⁴⁷ Nous lisons le texte de Politien dans son impression chez Schweighauser 1799, vol. V, 159.

¹³⁴⁸ Cf. Schoppe 1606, 124.

¹³⁴⁹ Cf. Bonhöffer 1849, 266 ; Thierry 1944, 63 ; Hijmans 1959, 65 ; Braicovich 2012, 6 ; B. Johnson 2014b, 30.

¹³⁵⁰ de Lacy 1945, 256-257.

politique du jugement de valeur dans le stoïcisme romain », semble partager l'interprétation de de Lacy, du moment où elle conçoit les σχέσεις comme des « configurations sociales », c'est-à-dire comme « l[es] position[s] des individus dans un contexte relationnel »¹³⁵¹. Cette seconde interprétation de l'usage de σχέσεις par Épictète, quoiqu'elle soit minoritaire, peut s'appuyer sur celle donnée par Simplicius dans son *Commentaire sur le Manuel*. En commentant *Ench.* 30, Simplicius fournit cette définition du mot, qui ne se fonde sur aucune définition épictétienne¹³⁵² : « Comme on dit ordinairement, la σχέσεις est un rangement collectif de choses entre elles [...] » (37 p. 347, 31-32)¹³⁵³.

Avant d'examiner la signification de σχέσεις chez Épictète, il faut considérer les occurrences de ce substantif dans les sources sur la pensée des stoïciens précédents : notamment Zénon, Ariston et Chrysippe semblent avoir fait usage de σχέσεις dans plusieurs acceptions. Les sources attachent six sens au mot tel qu'il aurait été employé par les stoïciens. Nous en fournissons une liste ordonnée selon leur fréquence dans les sources : 1) relation, soit au sens ontologique soit au sens logique du terme, et notamment une relation entre deux entités distinctes ; selon le témoignage de Simplicius, cette signification semble avoir été fonctionnelle pour définir la notion d'entité disposée d'une certaine manière par rapport à une autre (πρός τί πως ἔχον), que Simplicius illustre, par exemple, avec le terme « père »¹³⁵⁴ ; 2) état de repos¹³⁵⁵, 3) *habitus* d'un être vivant, plausiblement résultant de la répétition d'un genre d'activité correspondante¹³⁵⁶ ; Simplicius rapproche ce sens de σχέσεις à celui d'entité disposée d'une certaine façon (πὼς ἔχον) ; 4) un genre particulier de qualité (ποιότης) d'une entité ; plus précisément, une σχέσεις serait une qualité inessentielle et adventice¹³⁵⁷ ; 5) qualité d'un corps dans un sens plus générique du terme¹³⁵⁸ ; 6) toute notion 'topologique', tels que la partie

¹³⁵¹ Alexandre 2014, 85.

¹³⁵² Mais présuppose très probablement la notion de σχέσεις telle que les stoïciens, justement selon le témoignage de Simplicius (*In Cat.* 8 p. 166, 13-33 = *SVF* II.403), l'employaient pour caractériser le genre du πρός τί πως ἔχον. Le fait que, comme nous le verrons dans cette section de notre thèse, Épictète discutait souvent de cette notion en référence au lien entre père et fils, un des exemples que Simplicius fournit du πρός τί πως ἔχον, renforce cette hypothèse.

¹³⁵³ Ἡ τοίνυν σχέσεις, ὡς κοινῶς εἰπεῖν, σύνταξις ἐστὶ τινῶν πρὸς ἄλληλα [...].

¹³⁵⁴ Cf. Plut., *Stoic. rep.* 7.1034c-d; Gal., *PHP* VII 1.12-15 ; Sext. Emp., *Math.* VII.168-169, 243, VIII.162 ; Simpl., *In Cat.* 8 p. 166, 13-33 = *SVF* II.403.

¹³⁵⁵ Cf. Ar. Did., §§ 5k.73, 2-6, 7d.82, 13-16, *apud* Stob., I.19 3 p. 165, 20 ; Muson., *D.* VIII p. 35, 5 ; Simpl., *In Cat.* 8 p. 212, 18 = *SVF* II.390.

¹³⁵⁶ Cf. Plut., *Stoic. rep.* 34.1050d, 47.1056d ; Simpl., *In Cat.* 8 p. 173, 13 ss. Cette signification est brièvement thématifiée par Ogereau 1885, 156-157, qui la rapproche à juste titre, étant donné l'exemple que nous lisons dans le passage de Simplicius cité, à la signification précédente : « Quand les puissances actives d'un être ou celle des êtres qui l'environnent se sont exercées, leur activité a eu pour résultat de placer l'être dans une situation qu'il n'avait point auparavant. Cette situation (σχέσεις) est acquise au moment même où l'acte se termine [...] ».

¹³⁵⁷ Simpl., *In Cat.* 8 p. 212, 35 = *SVF* II.390, p. 238, 6 – 239, 4 = *SVF* II.393. Bien que dans le premier passage la notion de σχέσεις ne soit pas caractérisée de façon précise, comme dans le second, il est plausible que les deux occurrences fassent référence à la même notion. Quoi qu'il en soit, les caractérisations des σχέσεις dans les deux passages apparaissent compatibles. Ce sens de σχέσεις est brièvement pris en compte par Zeller 1856-1868, 87-88 n. 1-2.

¹³⁵⁸ Cf. Plut., *Comm. not.* 30.1073f, qui décrit le poids et la légèreté d'un corps comme des σχέσεις ou des δυνάμεις ou des διαφοραὶ de ce corps, sans préciser davantage cette idée ; dans ce contexte, le mot σχέσεις semble désigner une propriété intrinsèque des corps. Cf. aussi Plot., IV 7.4 où la notion stoïcienne de πὼς ἔχον est considérée comme une sous-

supérieure ou inférieure d'un corps, sa gauche ou droite, ce qui dans le cas du κόσμος peut signifier les points cardinaux¹³⁵⁹. Les liens conceptuels entre ces différents emplois du même mot ne sont pas clairs.

En passant à l'usage de σχέσις par Épictète, dans *Diss.* III 2.4 il écrit qu'il faut conserver ses σχέσεις « en tant que pieux, fils, frère, père, citoyen », et de nombreuses occurrences de ce mot dans son corpus, à cause de leur caractère générique, apparemment se laissent comprendre de la même manière, en référence à une relation entre un être humain et autrui en vertu de laquelle cet individu est appelé par un certain nom¹³⁶⁰.

Il s'ensuit que σχέσις désigne une relation précise qui contribue à constituer l'identité d'un individu et ne signifie pas simplement que l'être humain est essentiellement social. Épictète, en s'attachant clairement à la doctrine stoïcienne de l'οικείωσις¹³⁶¹, dans *Diss.* II 5.26, affirme que personne ne peut se considérer comme détaché de l'ensemble du monde, « parce qu'un être humain quoi est-il ? Une partie d'une ville, premièrement de celle composée des dieux et des êtres humains, et ensuite de celle qui, appelée de façon très proche, est une petite imitation de celle universelle »¹³⁶². Cette affirmation signifie que, à l'avis d'Épictète, l'être humain est un animal social. Plus précisément, d'après l'analyse de Reydam-Schils concernant l'importance de la dimension sociale dans la pensée des stoïciens romains¹³⁶³, l'être humain est un animal dont l'identité se constitue dans la médiation entre la dimension individuelle et la dimension collective, l'entraînement philosophique sur soi-même et l'engagement dans la réalité politique. Clairement, comme la savante l'observe¹³⁶⁴, la πόλις dont il est question ici est formée par le partage de l'élément rationnel parmi les êtres humains et les dieux, avant d'être une communauté locale, comme Épictète semble l'impliquer au moment où il distingue la cité universelle de celle qui en est un μικρὸν μίμημα¹³⁶⁵.

espèce de la σχέσις. Il semble peu plausible que cette occurrence du mot réponde à un usage stoïcien, car la phrase en question est un commentaire critique à la conceptualisation stoïcienne du πῶς ἔχον.

¹³⁵⁹ Celui-ci est l'usage courant de σχέσις chez Cléomède (cf. notamment I 1.150, 158 = *SVF* II.557).

¹³⁶⁰ Cf. notamment *Diss.* II 14.8, 14.27, 22.20, III 11.5-6, IV 6.26, *Ench.* 30

¹³⁶¹ À ce sujet cf. Inwood 1996.

¹³⁶² Τί γάρ ἐστιν ἄνθρωπος ; Μέρος πόλεως, πρώτης μὲν τῆς ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων, μετὰ ταῦτα δὲ τῆς ὡς ἔγγιστα λεγομένης, ἣ τί ἐστι μικρὸν τῆς ὅλης μίμημα.

¹³⁶³ Cf. Reydam-Schils 2005, 2-9.

¹³⁶⁴ *Ibid.*, p. 70-71.

¹³⁶⁵ Épictète parvient à affirmer la nature essentiellement sociale de l'être humain aussi en remarquant que tout être humain est un fragment du dieu (ἀπόσπασμα τοῦ θεοῦ, II 8.11), probablement dans le double sens que l'élément rationnel propre à tout être humain est une instance du dieu *qua* raison cosmique, et que le dieu, justement en tant que raison et nature cosmique, dans la perspective stoïcienne et d'Épictète (cf. *Diss.* I 3.1-2, 9.6) est le principe génétique de tout ce qui est au monde, y compris l'être humain ; l'âme individuelle est qualifiée d'ἀπόσπασμα du κόσμος, identifié au dieu dans un certain sens (cf. A. D. *apud* Euseb., *Praep. evang.* XV 15.1-3 = *SVF* II.528 ; D. L., VII.137), déjà dans D. L., VII.143 et de μέρος θεοῦ dans Epirh., *Adv. haeres.* I.1 5.1. Logiquement, si tout être humain est un fragment du dieu, sa condition par rapport au dieu implique qu'il y a un rapport de coordination avec les autres êtres humains, qui apparaissent telles les pierres d'une même mosaïque.

Cette distinction, entre possession de σχέσις et essence sociale, transparait dans *Diss.* III 22.69, où Épictète affirme que le cynique, tout en fréquentant les autres êtres humains (ἐπιφοιτάω ἀνθρώποις) pour accomplir sa mission divine¹³⁶⁶, doit transgresser (παραβαίνω) ses σχέσεις, qui l'enlacceraient (ἐμπλέκω) dans un 'tissu' de καθήκοντα à accomplir qui l'empêcherait d'accomplir sa mission ; dans les sections qui suivent (§§ 70-74), Épictète exemplifie ces καθήκοντα par les activités qu'il faut (δεῖ) qu'on accomplisse à l'égard de sa femme, ses fils, plus en général sa famille et ses proches, et leur oppose les intérêts communs (τὰ κοινά) auquel le cynique doit consacrer son temps. L'opposition établie ici par Épictète concerne le fait d'interagir avec les autres êtres humains et le fait d'entretenir des relations précises et plus ou moins fixées avec quelqu'un d'autre¹³⁶⁷. Épictète suggère un peu plus explicitement cette idée dans *Diss.* IV 12.16, où, après avoir rappelé à son interlocuteurs l'exigence de se soigner de ses προαιρετικά et d'accepter les ἀπροαίρετα tels que le dieu les a faits (§ 15), il l'exhorte ainsi : « En plus de cela, [*scil.* il faut] se souvenir de ceux qui nous sommes et du nom que nous avons, ainsi qu'essayer de diriger les convenables selon la capacité des relations [...] »¹³⁶⁸. Finalement, cette thèse est développée, bien qu'indirectement, dans la première partie de *Diss.* II.10, où le philosophe invite son auditeur à examiner qui il est (σκέψαι τίς εἶ, § 1) et, à partir de cette exhortation, il lui attribue plusieurs ὀνόματα¹³⁶⁹ parmi lesquels le premier fait référence à la προαίρεσις, le deuxième au cosmopolitisme, mais les noms qui suivent sont déterminés par les σχέσεις d'un individu, bien que le philosophe n'emploie le mot dans ce chapitre et nous en devinons la présence par les exemples donnés par Épictète. Nous examinerons mieux ce chapitre à la fin de cette section, mais nous en tirons déjà l'idée que la possession des σχέσεις par l'être humain est subordonnée à son essence sociale, plutôt qu'être identique à celle-ci ou en être une simple expression en termes concrets.

Cette remarque¹³⁷⁰ implique que la conservation de ses σχέσεις est une activité προαιρετική¹³⁷¹. Le cas non échéant, Épictète ne pourrait demander à personne de 'conserver' ses σχέσεις sans préciser qu'il faut le faire κατὰ τὸ διδόμενον μέχρι τοῦ εὐλογιστεῖν ἐν αὐτοῖς (*Diss.* IV 3.11). Τηρεῖν τὰ ἐκτός sans aucune spécification n'est pas l'ἔργον du philosophe, selon Épictète (*Diss.* III 10.6), car cette

¹³⁶⁶ À ce sujet et, plus en général, sur la figure du cynique chez Épictète et sa réception de la figure de Diogène de Sinope cf. Long 2002, 58-64 ; Schofield 2007 ; Billerbeck 1978 ; 1996, 207-208.

¹³⁶⁷ À ce propos cf. Braicovich 2012, 67

¹³⁶⁸ Ἐπὶ τούτοις δὲ μεμνήσθαι, τίνες ἐσμὲν καὶ τί ἡμῖν ὄνομα, καὶ πρὸς τὰς δυνάμεις τῶν σχέσεων πειρᾶσθαι τὰ καθήκοντα ἀπευθύνειν [...]. Ici nous comprenons le syntagme αἱ δυνάμεις τῶν σχέσεων comme le 'débit' des σχέσεις d'un individu, c'est-à-dire l'ensemble des καθήκοντα qu'elles impliquent.

¹³⁶⁹ Dans *Diss.* III 1.27 Épictète se réfère clairement à la même doctrine en parlant de προσηγορία.

¹³⁷⁰ Que nous pouvons dégager déjà de l'exhortation d'Épictète à τηρεῖν ses σχέσεις, expression dans laquelle figure le même verbe que le philosophe emploie ailleurs pour exhorter ses interlocuteurs à conserver leur ἡγεμονικόν ou leur προαίρεσις κατὰ φύσιν (cf. *Diss.* I 15.4, 26.2, II 2.1-3, 2.9, III 4.9, 6.3, IV 5.6-7, *Ench.* 4), ou bien τὰ ἐφ' ἡμῖν (cf. *Diss.* I 4.20, 25.4, 6-7, 27.20, II 5.2, 16.28, 22.20, III 20.5, 22.69, 24.59, IV 3.7, 4.6, 9, 12.17, *Ench.* 24.3).

¹³⁷¹ Cf. Thierry 1944, op. cit., p. 66.

activité découle du désir de conserver ce qui ne dépend pas de nous et que, par conséquent, nous sommes incapables de nous procurer et justement de conserver comme et quand nous voulons (*Diss.* IV 1.77). Il s'ensuit que, si on s'engage à τηρεῖν τὰ ἀπροαίρετα, on en devient l'esclave (*Diss.* II 2.10), c'est-à-dire on perd sa liberté. Donc, plausiblement les σχέσεις d'un individu dépendent de lui.

D'un coup d'œil cette remarque a une conséquence pour la signification de σχέσις chez Épictète : si, par ce substantif, il signifiait toute relation sociale, il serait impossible d'inclure les σχέσεις d'un individu parmi les προαιρετικά, parce que personne n'a, elle seule, le pouvoir absolu sur ses liens avec autrui. Épictète discute cela plusieurs fois, notamment dans *Diss.* III 11.4-6 et dans *Ench.* 30¹³⁷² : dans le premier texte, le philosophe exhorte son auditeur à ne pas déshonorer (ἀτιμάω) son père, son frère ou toute personne qui a un lien avec lui, quelle que soit la conduite de ces personnes à son égard, parce que, selon la conceptualisation traditionnelle de Zeus, ce dieu protège les pères (Ζεὺς πατρῶος)¹³⁷³, les membres de la même famille (Ζεὺς ὁμόγνιος)¹³⁷⁴ et, tout simplement, il préside (ἐπόπτῃς) toutes les autres σχέσεις. Cela implique que l'urgence de conserver ses σχέσεις découle de celle de respecter la volonté de dieu, mais nous nous attarderons davantage sur ce point tout de suite ; l'information à dégager d'abord de ce texte est que, à l'avis d'Épictète, un être humain est capable de conserver ses σχέσεις tout en ne pouvant pas contrôler la conduite des personnes avec lesquelles il est en relation, et il est capable de faire cela par la conduite que lui-même a à l'égard d'autrui. La réflexion d'*Ench.* 30 va dans la même direction : ici le philosophe soutient que, par nature, on s'approprie un père, non pas un bon père et que, même si le frère de quelqu'un se comporte injustement à son égard, il faut néanmoins conserver son propre 'poste' vis-à-vis de lui (τάξις πρὸς αὐτόν) et examiner sa propre conduite, non pas celle de son frère. Cette affirmation signifie que la conduite d'autrui n'a rien à voir avec la condition que j'ai par rapport à autrui, en vertu de la relation qui me relie à cette personne. Par là, nous commençons à comprendre que, en exhortant ses interlocuteurs à conserver ses σχέσεις, le philosophe ne veut pas dire qu'ils doivent se soigner que leurs relations sociales soient en bon état, et encore moins que les individus auxquels ils sont liés soient en bon état : cela impliquerait une reconnaissance de responsabilité de tout individu sur sa propre conduite aussi que sur celle d'autrui. Cependant cette dernière est οὐκ ἐφ' ἡμῖν, comme nous l'avons vu. Par conséquent, la conduite erronée d'une personne avec laquelle nous avons un lien n'a aucun effet sur notre condition, qui demeure déterminée par notre conduite¹³⁷⁵. Bref, le respect de nos σχέσεις n'a rien à voir avec nos relations sociales, vues dans leur réciprocité¹³⁷⁶.

¹³⁷² Cf. aussi *Diss.* I 12.28-29, II 10.19-20, 18.5-6, 20.11, *Ench.* 43.

¹³⁷³ Cf. par exemple Aristoph., *Nub.* 1468 ; Plat., *Leg.* IX.881d.

¹³⁷⁴ Cf. par exemple Eur., *Andr.* 921 ; Aristoph., *Ran.* 750 ; Plat., *Leg.* IX.881d.

¹³⁷⁵ À ce propos cf. notamment *Diss.* III 21.5, où le philosophe exhorte son écouteur à supporter les autres êtres humains avec lesquels il a des relations sociales spécifiques, même s'ils l'insultent ou sont dépourvus d'intelligence (ἀγνώμων).

¹³⁷⁶ À ce propos cf. les commentaires appropriés de Long 2002, 236-237 ; Alexandre 2014, 96.

Cette conclusion négative, qui incidemment permet de répondre par la négative à la question concernant la convenance, selon Épictète, de se comporter de façon différente avec autrui selon sa ‘valeur humaine’, constitue le point de départ pour une caractérisation positive de la notion de σχέσις d’Épictète : par ce mot, le philosophe, plutôt que se référer à toute relation sociale d’un individu avec autrui, semble penser à toute condition ou position sociale qu’un individu obtient en vertu de ses relations¹³⁷⁷.

Cette hypothèse, qui suit logiquement au classement des σχέσεις parmi les προαιρετικά, semble justement impliquée par la synonymie établie implicitement par Épictète entre σχέσις et τάξις dans *Ench.* 30¹³⁷⁸ : ici le philosophe commence en affirmant que, d’une certaine manière, les καθήκοντα découlent des σχέσεις, et le texte se termine par l’observation qu’on découvre ses καθήκοντα en considérant ses σχέσεις. Cependant, quand son interlocuteur lui reproche que son frère se comporte injustement, Épictète l’exhorte à τηρεῖν τὴν τάξιν πρὸς αὐτόν. La ressemblance entre cette formule et τηρεῖν τὰς σχέσεις pousse à supposer qu’Épictète conçoit chaque σχέσις comme une τάξις.

Cette conjecture – qui évidemment va dans le même sens de l’interprétation de σχέσις par Simplicius – aurait le double avantage, par rapport à l’interprétation de σχέσις comme relation, d’expliquer comment Épictète peut demander à ses interlocuteurs de conserver leurs σχέσεις et de mettre en évidence le fondement conceptuel de cette demande. Mais il faut davantage vérifier si elle satisfait l’usage de σχέσις par Épictète.

Cela est bien le cas, vu ce que nous lisons chez *Diss.* III 2.4 : ici, le philosophe invite les progressants à conserver leurs σχέσεις « en tant que pieux, fils, frère, père, citoyen ». Dans *Diss.* IV 6.26, Épictète nous fait comprendre quel est le rapport entre ces ὀνόματα et les σχέσεις. Ici, il pose une question rhétorique à son interlocuteur, qui se plaint que, alors qu’il est engagé dans sa formation philosophique chez Épictète, d’autres personnes poursuivent une carrière politique et le compatissent (§ 1), vraisemblablement pour son manque d’aspiration politique (§ 25) : son interlocuteur pense-t-il que ces personnes soient au-dessus de lui aussi par rapport à ce qui fait l’objet de ses efforts, c’est-à-dire par rapport à l’entraînement dans les trois domaines ascétiques ? À l’égard du deuxième τόπος, Épictète demande à son interlocuteur « si [*scil.* les personnes qui le compatissent et qu’il envie] dans leur projet, dans leur proposition, dans leur impulsion atteignent mieux leur but, si elles sauvent le décorum en tant qu’hommes, fils, parents et ainsi de suite [pour] tous les autres nommes des »¹³⁷⁹

¹³⁷⁷ Cf. Long 2002, 236-237 pour une interprétation alternative, moins économique mais qui essaie de garder la signification des σχέσεις comme ‘relations’ et, en même temps, de les reconnaître comme προαιρετικά.

¹³⁷⁸ Cette synonymie est reconnue par Alexandre 2014, 85. Nous pouvons en repérer un indice également dans ce qu’Épictète dit dans *Diss.* III 13.8 : si on veut progresser il faut que, parmi d’autres activités, on « fixe son attention sur l’administration divine [*scil.* du monde] et sur sa σχέσις à l’égard de toutes les autres choses » (ἐφιστάνειν τῇ θεῖα διοικήσει, τῇ αὐτῶν πρὸς ἄλλα σχέσει). Cette occurrence de σχέσις renvoie clairement à la notion de τάξις.

¹³⁷⁹ Εἰ ἐν ἐπιβολῇ, ἐν προθέσει, εἰ ἐν ὀρμῇ μᾶλλον εὐστοχοῦσιν, εἰ τὸ πρέπον σώζουσιν ὡς ἄνδρες, ὡς υἱοί, ὡς γονεῖς, εἰθ’ ἐξῆς κατὰ τὰ ἄλλα τῶν σχέσεων ὀνόματα.

σχέσεις. À travers cette phrase, nous comprenons que les σχέσεων ὀνόματα en question désignent justement les conditions dans lesquelles une personne se trouve en raison de ses relations sociales. La traduction « configuration sociale » proposée par Alexandre, comprise comme condition d'un individu dans une situation sociale, et donc, d'après l'interprétation de de Lacy, comme disposition de cet individu par rapport à autrui, apparaît la meilleure pour exprimer cette idée.

Cette interprétation de σχέσις est compatible avec toutes les occurrences du mot par Épictète, sauf à première vue celle dans *Diss.* III 11.6, où Zeus est qualifié d'ἐπόπτης des σχέσεων, exemplifiées dans les §§ 5-6 par les liens entre une personne et son père et son frère ; dans ce contexte, la traduction « président des configurations sociales » sonne un peu étrange. Cependant, comme nous l'avons vu en examinant ce passage, ici Épictète défend justement l'idée qu'il faut τηρεῖν ses σχέσεις quelle que soit la conduite de la personne avec laquelle on est lié, et donc le rôle attribué à Zeus ici est bien la tâche de superviser que chacun respecte ses configurations sociales.

Nous pouvons développer davantage cette interprétation d'après la conjecture que de Lacy a argumenté de façon convaincante dans son essai 'The Stoic categories as methodological principles'.

Pour résumer cette conjecture, il est préalablement indispensable de donner un bref aperçu sur les 'catégories' stoïciennes, c'est-à-dire, pour employer le lexique que nous trouvons dans les sources, la doctrine stoïcienne des genres. Selon le témoignage de Plot., VI 1, 25 (= *SVF* II 371) et *Simpl.*, *In Cat.* 4 p. 66, 32 – p. 67, 8 (= *SVF* II 369, *LS* 27F), les stoïciens auraient distingué quatre groupes de choses¹³⁸⁰ : les substrats (ὕποκείμενα), les entités qualifiées (ποιά), celles qui sont d'une certaine façon (πὼς ἔχοντα), et celles qui sont d'une certaine façon par rapport à quelque chose d'autre (πρὸς τί πως ἔχοντα). Parmi les interprétations proposées pour cette doctrine¹³⁸¹, qui n'est présentée de façon claire par aucune source, celle qui nous convainc le plus est celle de Duhot¹³⁸². À son avis, sauf pour le πρὸς τί πως ἔχον, qui est une chose caractérisée par sa relation extrinsèque à quelque chose d'autre, les genres sont des « concepts opératoires »¹³⁸³ qui « servent à situer deux niveaux ontologiques l'un par rapport à l'autre »¹³⁸⁴ : l'ὕποκείμενον peut désigner une chose regardée comme dépourvue de toute qualité ; dans ce cas, nous pouvons supposer que le ποιόν et le πὼς ἔχον soient cette même chose douée respectivement d'une qualité commune et d'une qualité qui lui appartient individuellement. Mais, puisque, selon les sources, l'ὕποκείμενον peut se référer aussi à une chose caractérisée par une qualité commune, par rapport à cette acception du mot le ποιόν se 'décalera', par

¹³⁸⁰ Cf. aussi les témoignages moins complets recueillis dans *SVF* II 369-404 et *LS* 27-29. Les chercheurs ne concordent pas sur la fonction de cette doctrine.

¹³⁸¹ Cf. notamment les différentes interprétations de de Lacy 1945 ; Reesor 1957, 70-71 ; Rist 1969, 152-172 ; *LS*, vol. I, 163-166 ; Graeser 1978, 347-367.

¹³⁸² Nous partageons l'interprétation générale de Duhot 1991, mais nous sommes plus ouverts que lui sur les sens spécifiques des genres dans les différents contextes.

¹³⁸³ Duhot 1991, 244.

¹³⁸⁴ Duhot 1991, 240.

exemple en prenant la signification de chose dotée d'une propriété individuelle, et pareillement le πὼς ἔχον pourra désigner cette chose fournie de propriétés supplémentaires. En revanche, quand les stoïciens employaient ὑποκείμενον en référence à une chose qualifiée de façon individuelle, tandis que le πὼς ἔχον pouvait garder la même signification que dans le cas précédant, potentiellement le ποιόν indiquait la chose en tant que marquée par d'autres qualités, moins essentielles que celles de l'ὑποκείμενον mais plus importantes que celles du πὼς ἔχον.

Phillip de Lacy, dans son article cité, propose de lire la doctrine des σχέσεις d'Épictète comme une application dans le domaine éthique et socio-politique de la doctrine des γένη. Plutôt qu'essayer de comprendre *in abstracto* la signification des quatre genres, il s'engage à en dégager la valeur de leur usage par les stoïciens. Notamment, il repère une mise en place de cette doctrine dans plusieurs passages du *corpus* d'Épictète, en argumentant que celui-ci « uses the categories as principles of procedure for the systématique investigation or analysis of various philosophical problems »¹³⁸⁵ : par exemple, sans rentrer dans les détails, Épictète exploiterait les γένη dans le domaine logique (cf. *Diss.* IV 8.12)¹³⁸⁶, peut-être sur le modèle de Diogène de Babylone, dans le domaine physique (cf. *Diss.* II 14.25-27, III 26.28, IV 7.6 ss.)¹³⁸⁷ et finalement aussi dans le domaine éthique. Dans ce dernier cas, de Lacy résume l'enseignement d'Épictète en termes de « attaining and preserving the proper disposition toward the world »¹³⁸⁸, ce qui apparaît tout à fait une synthèse convaincante de la pensée d'Épictète et évoque le genre du πρὸς τί πὼς ἔχον ; ce genre serait le plus employé par Épictète dans le domaine éthique¹³⁸⁹, et la notion de σχέσις en serait justement une instance : « The analysis of the nature of man's role in ethical relationships – écrit de Lacy, en commentant *Ench.* 30 – also involves the use of the categories. Man's moral actions (καθήκοντα) are determined by his relative dispositions to things (τὰ καθήκοντα ὡς ἐπίπαν ταῖς σχέσεσι παραμετρῆται) »¹³⁹⁰.

Cette hypothèse apparaît fort probable, si nous nous rappelons que les stoïciens employaient le terme σχέσις justement aux sens de relation, mais aussi de qualité adventice où d'*habitus*, qui pourraient être justement le résultat d'une relation, et en remarquant en plus que Simplicius (*In Cat.* 7 p. 165, 36-37) illustre le genre stoïcien de τὸ πρὸς τί πὼς ἔχον avec l'exemple du père par rapport au fils, qui est une des σχέσεις les plus thématiques par Épictète. Ainsi, le raisonnement de de Lacy nous permet de reconnaître l'attachement d'Épictète à la tradition stoïcienne dans son emploi du terme σχέσις, dont il paraît valoriser cependant, de façon personnelle, la référence au domaine social.

¹³⁸⁵ de Lacy 1945, 247.

¹³⁸⁶ Cf. *ibid.*, 248-253.

¹³⁸⁷ Cf. *ibid.*, 253-256.

¹³⁸⁸ *Ibid.* p. 256.

¹³⁸⁹ Mais, à la suite de Simpl., *In Ench.* 4 p. 221, 2-3, le savant observe que, dans *Ench.* 1, Épictète semble employer aussi les deux premiers genres, ainsi que le quatrième, au moment où il expose l'existence des deux classes des ἐφ' ἡμῖν et des οὐκ ἐφ' ἡμῖν (ὑποκείμενον), les décrit (ποιόν) et précise ce qu'elles représentent pour les êtres humains (πρὸς τί πὼς ἔχον).

¹³⁹⁰ *Ibid.*, 257.

Quoi qu'il en soit, Épictète ne présente pas cela comme une particularité à lui, car dans *Diss.* IV 4.16 il exhorte son interlocuteur à lire les écrits *Περὶ καθήκοντος* « pour n'accomplir aucune activité de manière irrationnelle ni contraire à ceux-ci [*scil.* les *καθήκοντα*], en se souvenant de ses configurations ». Bien que nous ne possédions probablement aucun témoignage concernant la thématization de la notion de *σχέσις* dans la réflexion des stoïciens précédents sur les *καθήκοντα*¹³⁹¹, cette affirmation d'Épictète suggère que dans les ouvrages *Περὶ καθήκοντος*, évidemment écrits par des stoïciens, la notion de *σχέσις*, au sens de configuration sociale, était justement évoquée.

Cette conclusion sur la notion épictétienne de *σχέσις* donne une confirmation à la thèse que nous avons défendue jusqu'à présent : *τηρεῖν τὰς σχέσεις* signifie conserver non pas ses relations sociales, mais les conditions qu'on acquiert en raison de celles-ci.

Or, si l'inclusion des *σχέσεις* dans les *προαιρετικά* justifie la possibilité de les préserver *ἐξ' ἅπαντος*, la raison de cette exigence est explicable en reconnaissant dans les *σχέσεις* d'un individu une manifestation de la volonté du dieu, et donc une situation à accepter. Nous pensons à ce qu'Épictète dit dans *Diss.* I 12.17 et 29.39 : dans le premier passage, il demande que ses écouteurs profitent de leur éducation philosophique pour connaître la *διάταξις* divine du monde et comprendre l'exigence qu'ils harmonisent leur pensée (*γνώμη*) avec les événements (*τὰ γινόμενα*) tels qu'ils ont lieu, plutôt que désirer qu'ils se passent autrement, souhait que l'on n'a pas le pouvoir de réaliser ; ici le philosophe exprime ce manque de pouvoir en affirmant, évidemment par analogie avec la logique, que l'être humain n'est pas capable de changer les hypothèses (*ἀλλάσσω τὰς ὑποθέσεις*) de l'organisation globale. D'après la conceptualisation stoïcienne de la notion d'*ὑπόθεσις* (cf. Sext. Emp., *Math.* VIII.367)¹³⁹², nous comprenons qu'ici Épictète, par cette analogie, veut dire qu'il faut accepter les événements sans les questionner. Nous repérons un écho de cette expression dans *Diss.* I 29.39, où Épictète compare ses auditeurs, qui, malgré leur éducation philosophique, se plaignent des événements qui les touchent, à un élève auquel le maître a donné un syllogisme à résoudre et qui lui demande de changer les hypothèses (cf. §§ 34-38). À cet élève, dans lequel finalement se mélangent la plainte contre les événements et la demande de changer l'hypothèse logique, Épictète reproche : « En fait, dépend-il de toi de prendre l'hypothèse que tu veux ? On t'a donné tel corps, tels parents, tels frères, telle patrie, une telle place dans celle-ci. Ensuite, tu viens chez moi et me demande : 'Change-moi l'hypothèse'. Eh bien, n'as-tu pas des ressources pour faire usage de ce qu'on

¹³⁹¹ Le mot apparaît deux fois dans les extraits stobéens du *Πῶς συγγενέσι χρηστέον* de Hiéroclès, *apud* Stob., IV.27 23 p. 671, 11, p. 673, 1, mais la notion de *σχέσις* n'y est nullement thématisée.

¹³⁹² Sur la notion stoïcienne d'hypothèse, qui faisait l'objet d'un ouvrage de Chrysippe en trois volumes (cf. D. L., VII.196) cf. Gourinat 2000, 187-191, dont nous suivons ici l'interprétation.

t'a donné ? » (§ 39)¹³⁹³. À travers ces exemples, nous comprenons que, par *ὑπόθεσις*, Épictète se réfère aux événements en tant que situations où un individu se trouve à vivre sans pouvoir les contrôler.

Ainsi, cette réflexion d'Épictète permet de comprendre une des raisons de son exhortation à *τηρεῖν τὰς σχέσεις* : si, comme nous comprenons du dernier texte cité, le fait d'avoir une relation avec certaines personnes, d'où on obtient certains *σχέσεων ὀνόματα*, rentre dans le cours des événements qui ne dépendent pas d'un individu, il est logique que le philosophe invite ses écouteurs à respecter ses relations sociales comme manière d'accepter les événements qu'elles constituent¹³⁹⁴. Plus précisément, l'acceptation d'un événement tel que le fait d'être venu au monde dans une certaine famille et dans une certaine ville logiquement devrait équivaloir à traiter les personnes qui font partie de sa famille d'après les conventions sociales diffusées dans l'environnement où l'on se trouve à vivre. Cela est partiellement vrai, parce qu'en effet le philosophe stimule les êtres humains à accomplir à l'égard d'autrui des activités qui, du point de vue matériel, coïncident avec les activités conventionnellement associées aux bon fils, frère, citoyen et ainsi de suite¹³⁹⁵, quoique Épictète en justifie la convenance par sa doctrine plutôt que par l'acceptation acritique des conventions. De plus, plusieurs occurrences de *σχέσις* dans le *corpus* d'Épictète sont associées justement à la considération que les *σχέσεις* d'un individu sont réglées par Zeus (*Diss.* III 11.6) : autrement dit, elles rentrent dans l'administration divine du monde (*Diss.* III 13.8), et vraisemblablement c'est pourquoi, le dieu demande aux êtres humains de lui rendre compte de leur respect de leurs *σχέσεις* (*Diss.* IV 10.15) ; pour la même raison, en parallèle, Épictète, en sa qualité d'enseignant, stimule ses élèves à diriger leurs *καθήκοντα* « selon la capacité » de leurs *σχέσεις* (*Diss.* IV 12.15-16), à côté de ses exhortations à ne pas poursuivre τὰ ἔξω mais à se concentrer sur ses *προαιρετικά*, selon la volonté du dieu.

Cet examen de la notion de *σχέσις* permet de définir ce que sont les *σχέσεις φυσικάί* et celles *ἐπίθετοι* et, finalement, d'aborder la relation entre les *σχέσεις* et les *καθήκοντα*.

Le discours concernant le premier sujet est court à traiter : bien qu'Épictète ne définisse jamais ces notions, il est logique d'interpréter les *σχέσεις φυσικάί* comme les configurations sociales que l'être humain possède depuis sa naissance, par rapport au dieu, à l'ensemble des êtres rationnels, à ses parents et à ses proches plus âgés, ainsi que celles définies par son genre sexuel et son âge ; il est

¹³⁹³ Ἐπὶ σοὶ γὰρ ἔστι λαβεῖν ἢν θέλεις ὑπόθεσιν ; Δέδοται σοι σῶμα τοιοῦτον, γονεῖς τοιοῦτοι, ἀδελφοὶ τοιοῦτοι, πατρὶς τοιαύτη, τάξις ἐν αὐτῇ τοιαύτη · εἰτά μοι λέγεις ἐλθὼν · « Ἄλλαξόν μοι τὴν ὑπόθεσιν ». Εἶτα οὐκ ἔχεις ἀφορμὰς πρὸς τὸ χρῆσασθαι τοῖς δοθεῖσιν ;

¹³⁹⁴ Cette thèse est partagée par B. Johnson 2014b, 29-33.

¹³⁹⁵ Cf. par exemple *Diss.* I 12.7, II.4, *Ench.* 24.4, 32.3 pour les activités convenables des citoyens, *Diss.* II 10.7-8 pour celles qui conviennent aux fils et aux frères, III 7.26 pour celles qui conviennent aux époux, III 22.74 pour celles qui conviennent aux parents. Sur le caractère à la fois conservateur et novateur de l'éthique d'Épictète cf. Bonhöffer 1894, 132.

plausible, d'après la conjecture de B. Johnson¹³⁹⁶, que les σχέσεις naturelles comprennent plus en général toute configuration définie par les rapports de consanguinité ou de parenté acquise. Il est logique de comprendre les σχέσεις ἐπίθετοι de manière symétrique, comme celles dérivées des relations qu'un être humain établit au cours de sa vie en dehors de sa famille.

2.3.2.3.2 Σχέσις et ἀξία : paramètres de l'εὐρεσις τοῦ καθήκοντος chez Épictète

Quant à la relation entre σχέσις et καθήκοντα, Épictète, tout en ne l'explicitant jamais, il fait comprendre qu'il conçoit les καθήκοντα comme les moyens pratiques de conserver les σχέσις : nous pourrions dégager cette hypothèse déjà de l'exposition de la doctrine des τόποι ascétiques dans *Diss.* III.2, où nous lisons que le deuxième domaine, qui est ἀπλῶς περὶ τὸ καθήκον (§ 2), relève du fait qu'il faut conserver ses σχέσις. Ce même lien conceptuel entre les deux notions pourrait être implicite dans *Diss.* IV 4.16, où Épictète pousse à lire les écrits Περὶ καθήκοντος « pour n'accomplir aucune activité de façon irrationnelle ni contraire à ceux-ci [*scil.* les καθήκοντα], en se souvenant de ses configurations sociales ». Cependant, c'est d'abord dans *Diss.* IV 12.16 et *Ench.* 30 que la relation entre καθήκοντα et σχέσις émerge avec évidence. Le philosophe, dans le premier texte, rappelle qu'il faut, entre autres, « essayer de diriger les convenables selon la capacité des configurations »¹³⁹⁷ ; cette phrase se laisse comprendre au sens où les σχέσις d'un individu comportent la caractérisation de certaines activités comme καθήκοντα, d'où la conceptualisation de ceux-ci comme activités conformes aux configurations sociales d'un individu. Au début d'*Ench.* 30, Épictète paraît réfléchir davantage justement à ce sujet quand il affirme que « les convenables, en général, sont mesurés en comparaison avec les configurations »¹³⁹⁸, et il en donne un exemple : « Il s'agit de ton père : il t'est imposé d'en prendre soin, de lui céder en tout, de le supporter quand il t'injurie et batte »¹³⁹⁹ ; l'article du *Manuel* se termine sur la considération que, en s'habituant à contempler (θεωρέω) ses σχέσις, on découvre (εὐρίσκω) les καθήκοντα qui dérivent (ἀπὸ τινος) du nom de chaque σχέσις. Nous examinerons maintenant le lien génétique entre les deux notions thématiques ici par Épictète, mais ce qui est important de remarquer *in primis* est que l'ensemble des passages cités implique que le lien entre σχέσις et καθήκοντα est de la nature suivante : on découvre *tous* ses καθήκοντα – le syntagme ὡς ἐπίπαν d'*Ench.* 30 est probablement à interpréter au sens fort de 'en tout cas' – en prenant en compte ses σχέσις, parce que chaque καθήκον est relatif à une configuration sociale : pour la conserver et donc réaliser son bien, il faut qu'on accomplisse une certaine activité, qui par là devient convenable.

¹³⁹⁶ Cf. B. Johnson 2014b, 30.

¹³⁹⁷ Πρὸς τὰς δυνάμεις τῶν σχέσεων πειρᾶσθαι τὰ καθήκοντα ἀπευθύνειν.

¹³⁹⁸ Τὰ καθήκοντα ὡς ἐπίπαν ταῖς σχέσεσι παραμετρεῖται.

¹³⁹⁹ Πατήρ ἐστίν ὅτι ἀγαγεῖται ἐπιμελεῖσθαι, παραχωρεῖν ἀπάντων, ἀνέχεσθαι λοιδοροῦντος, παῖοντος.

Cette caractérisation des καθήκοντα comme ‘impliqués’ par les σχέσεις, jointe à l’interprétation de ces dernières comme une composante de l’identité d’un individu qui donc lui est naturel de conserver, conduit finalement à comprendre les καθήκοντα comme des activités qui sont *conséquentes à la nature* de l’agent et, par conséquent, comme des activités dont l’accomplissement est *correctement justifiable* en tant qu’implication d’une σχέσις. Cette remarque, proposée par B. Johnson¹⁴⁰⁰, permet, d’un côté, de synthétiser le discours concernant les σχέσεις et leur relation conceptuelle avec les καθήκοντα en disant que cette relation est du genre de l’ἀκολουθία, et, de l’autre, d’affirmer que ce qui rend justifiable l’accomplissement d’un καθήκον aux yeux du sage, d’où l’exhortation qu’Épictète déploie à ce propos, est le fait qu’il dérive d’une σχέσις de l’agent.

L’affirmation d’Épictète que les καθήκοντα sont convenables en raison de l’exigence de se garder en conformité à la nature semble une expression personnelle d’une des composantes essentielles de la définition stoïcienne du καθήκον, τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ. Cette interprétation peut s’appuyer sur le fait que, dans la perspective d’Épictète, chaque σχέσις résulte d’un lien social, et plusieurs parmi les liens d’un individu ne sont pas déterminés par lui, mais il les ‘trouve’ du moment où il naît, ou bien ils s’établissent sans qu’il contribue à les déterminer. Par conséquent, le philosophe décrit parfois ces liens par analogie avec des hypothèses (cf. notamment *Diss.* I 29.39), ce qui finalement permet de concevoir les καθήκοντα comme des activités qui découlent de manière *presque* logique de l’exigence de vivre selon la nature. Or, nous pouvons ajouter que, si les καθήκοντα sont des activités à accomplir en tant qu’impliquée par la condition naturelle de l’agent, et si Épictète stimule ses interlocuteurs à les accomplir justement d’après cette considération, alors celle-ci constitue une justification bien fondée de l’accomplissement des καθήκοντα. Nous repérons ainsi chez Épictète, bien qu’implicitement, les deux éléments de la définition stoïcienne du καθήκον.

Nous en concluons, en premier lieu, que le lien qu’Épictète établit entre les notions de καθήκον et de σχέσις dépend probablement d’une conceptualisation du καθήκον très proche de celle propre à la tradition stoïcienne ; mais nous comprenons aussi qu’Épictète réussit à faire émerger l’intégration du καθήκον dans le système stoïcien, en le décrivant comme une activité logiquement conséquentielle à la condition de l’agent et qui, pour être accomplie de manière ‘éduquée’, demande une connaissance de l’organisation du monde et consiste dans une tentative de s’harmoniser avec cette organisation.

Plus en détail, le rapport entre σχέσεις et καθήκοντα s’entremêle chez Épictète avec son traitement de la question de l’εὐρεσις τοῦ καθήκοντος, parce que, comme nous l’avons vu, il relie étroitement cette question à la notion de σχέσις. Notre réflexion sur ce point, qui nous fait revenir sur la notion d’ἀξία et par là sur plusieurs méthodes heuristiques stoïciennes déjà examinées, nous permet aussi de thématiser la référence du philosophe à une analogie théâtrale pour exprimer sa pensée à ce propos.

¹⁴⁰⁰ Cf. B. Johnson 2014b, 48-56.

Nous avons observé que, selon Épictète, les καθήκοντα d'un individu sont déterminés par ses σχέσεις. Cette thèse, qui suit logiquement au fait que le philosophe conçoit ces activités comme le moyen de sauvegarder les configurations sociales, est formulée de différentes façons, par exemple, dans *Diss.* IV 4.16 et 12.15-16, mais le passage le plus clair se trouve sans doute au début de *Ench.* 30 : « Τὰ καθήκοντα ὡς ἐπίπαν ταῖς σχέσεσι παραμετρῆται ». Par la suite, Épictète enseigne qu'il faut qu'on se comporte d'une certaine façon, par exemple, avec son père et son frère, parce que cela est la façon de conserver sa propre τάξις à leur égard, d'où la conservation de sa propre προαίρεσις κατὰ φύσιν, et il conclut qu'on découvre ses καθήκοντα en s'habituant à observer (θεωρέω) ses σχέσεις. Celles-ci acquièrent, ainsi, une fonction normative¹⁴⁰¹. Ce point est réitéré, de façon différente et plus diffusée, dans la première partie *Diss.* II.10, comme nous le comprenons déjà à travers son titre : Πῶς ἀπὸ τῶν ὀνομάτων τὰ καθήκοντα ἔστιν εὐρίσκειν, *Comment on peut découvrir ses convenables à partir de ses noms*. Bien qu'ici le philosophe n'emploie jamais le terme σχέσις, nous avons vu le lien étroit entre celui-ci et la notion de ὄνομα qu'Épictète établit ailleurs (*Diss.* IV 6.26, 12.16), et que, dans ce chapitre, parmi les 'noms' évoqués nous trouvons justement ceux que, dans *Diss.* III 2.4 et dans d'autres passages, sont associés aux σχέσεις d'un individu.

Ici, à la suite de l'exhortation à son interlocuteur à s'analyser, Épictète lui donne un ensemble de 'noms', ordonnés hiérarchiquement, comme les adverbes temporels qu'il emploie pour passer d'un nom à l'autre (ἐπὶ τούτοις, μετὰ τοῦτο, μετὰ ταῦτα, §§ 3, 6-7, 10) le signalent. Il commence en reconnaissant son interlocuteur comme un ἄνθρωπος, « ce qui est quelqu'un qui ne possède rien de plus souverain que son choix préférentiel, mais, assujettit toute autre chose à celui-ci, [*scil.* le possède] libre de l'esclavage et de l'assujettissement » (§ 1)¹⁴⁰². Cette caractérisation de l'être humain est évidemment normative¹⁴⁰³. Après avoir exposé ce caractère de l'être humain, qui correspond à son premier 'nom' et qui le distingue des autres animaux (§ 2), le philosophe ajoute que « en plus de cela, tu [*scil.* son interlocuteur] es un citoyen du monde et une partie de ceci [...] »¹⁴⁰⁴, et notamment une des parties principales (προηγούμενα, § 3), dans la mesure où l'être humain a la capacité de παρακολουθεῖν ce qui se passe dans le monde. Dans les sections qui suivent (§§ 4-6), le philosophe attache au commandement (ἐπαγγελία) du citoyen du monde l'exigence d'accorder toute son activité à l'organisation de la nature. *In concreto*, cette coopération demande qu'il sélectionne les choses les

¹⁴⁰¹ Sur ce point cf. Long 2002, 236.

¹⁴⁰² Τοῦτο δ' ἔστιν οὐδὲν ἔχων κυριώτερον προαιρέσεως, ἀλλὰ ταύτη τὰ ἄλλα ὑποτεταγμένα, αὐτὴν δ' ἀδούλευτον καὶ ἀνυπότακτον.

¹⁴⁰³ Cf. Long 2002, 233. Épictète semble bien faire allusion à cette nécessité quand, dans *Diss.* II 9.3,22, il parle d'ἐπαγγελία de l'être humain en tant que rationnel, donc distingué des animaux des autres espèces.

¹⁴⁰⁴ Ἐπὶ τούτοις πολίτης εἶ τοῦ κόσμου καὶ μέρος αὐτοῦ [...].

plus naturelles à être sélectionnées (εὐφρέστερα), dans lesquelles nous reconnaissons les ἀδιάφορα κατὰ φύσιν¹⁴⁰⁵, en vertu de l'affirmation pareille de Chrysippe cité dans *Diss.* II 6.9-10¹⁴⁰⁶.

En troisième lieu, Épictète liste une série de noms, comme ceux de fils (§ 7), de frère (§§ 8-9), de sénateur d'une ville, de jeun, de personne âgée et de père (§ 10), en affirmant que le fait d'avoir un de ces ὀνόματα comporte l'ἐπαγγελία d'accomplir certaines activités (§ 11), qui sont sans doute des καθήκοντα. Ici, le philosophe parle plutôt de τὰ οἰκεῖα ἔργα, mais, vu la correspondance de cette idée avec le titre du discours et le rapport étroit entre καθήκοντα et οἰκείωσις dans la tradition stoïcienne, rapport qu'Épictète récupère, nous comprenons que ces ἔργα sont bien les καθήκοντα.

Au sujet de ces noms, et plus précisément de leur fondement théorique, du rapport entre eux et de leur fonction, nous approuvons l'interprétation de Brian Johnson. Cette pluralité de configurations sociales répond probablement à l'appartenance de l'être humain à deux communautés, à cause de laquelle il possède des titres en tant que citoyen de la ville composée par l'ensemble des êtres rationnels, et d'autres en tant que citoyen d'une société historique spécifique¹⁴⁰⁷. En raison de cette distinction, nous comprenons que la hiérarchie des noms établie par Épictète découle du fait que le respect des configurations cosmiques est prioritaire par rapport à celui des configurations spécifiques, au sens où l'on ne peut pas être, par exemple, un bon frère si on n'est pas un bon être humain. Nous tirons ce point de l'inclusion des σχέσεις d'un individu dans le domaine de sa προαίρεσις¹⁴⁰⁸. Quant au rapport entre les différents noms, nous embrassons le *anti-reductive reading* de Johnson, selon lequel les noms spécifiques d'un être humain ne sont pas conçus par Épictète « as contexts in which rational moral agency can be observed », pour emprunter les mots à Gill¹⁴⁰⁹, qui partage cette lecture 'déflationniste', comme Johnson l'appelle¹⁴¹⁰ : il nous semble plutôt que les σχέσεις de fils, politicien et ainsi de suite ne soient pas réductibles à la condition d'animal rationnel et social de l'être humain, tout en s'appuyant sur celle-ci. Dernièrement, avec Johnson nous reconnaissons dans cette exposition d'Épictète l'expression d'un critère pour délibérer au sujet de l'action à accomplir dans une situation où ses différents noms demandent des conduites incompatibles entre elles¹⁴¹¹.

Ce modèle d'εὔρεσις τοῦ καθήκοντος comporte une incorporation du mesurage des καθήκοντα sur la valeur des indifférents dans une méthode heuristique centrée sur la personnalité de l'agent. Dans II.10, cette incorporation se manifeste dans la description de la conduite appropriée d'un être

¹⁴⁰⁵ Pour cette interprétation, nous nous attachons à l'exégèse de la position d'Épictète par Bénatouïl 2019. La présence de la notion de ἀδιάφορον κατὰ φύσιν dans ce passage était impliquée aussi par Bonhöffer 1894, 181-182.

¹⁴⁰⁶ Les deux passages sont rapprochés par Bonhöffer 1894, 56 n. 79 ; Voelke 1973, 71-72. Pour d'autres lieux où Épictète décrit la condition de citoyen du monde cf. Long 2002, 233-236.

¹⁴⁰⁷ Cf. B. Johnson 2014b, 86-89.

¹⁴⁰⁸ Cf. B. Johnson 2014b, 14-21 ; cf. aussi Alexandre 2014, 156-157.

¹⁴⁰⁹ Gill 1988, 191-192.

¹⁴¹⁰ Cf. B. Johnson 2014a.

¹⁴¹¹ Cf. B. Johnson 2014a ; 2014b (cf. notamment p. 115-120, 124-131).

humain en tant que πολίτης τοῦ κόσμου, à laquelle le philosophe attache l'exigence d'agir en respectant l'organisation du monde. Cela demande, normalement, la sélection des indifférents κατὰ φύσιν. Comme nous l'avons suggéré auparavant, nous reconnaissons dans cette dernière assertion une référence à la technique du mesurage, que dans la première partie de cette thèse nous avons associée aux premiers stoïciens comme méthode de découverte des καθήκοντα. Épictète lui-même, dans II 6.9-10, renforce cette exégèse en attribuant à Chrysippe l'approbation de ce modèle de conduite.

Mais, tandis que, dans II.10, cette intégration de méthodes heuristiques est présentée hâtivement, le philosophe si attarde davantage sur la question heuristique dans I.2, notamment dans ses premières lignes. Bien que le καθήκον ne soit pas nommé ici, sa présence est évidente à l'instant où Épictète parle de τὸ εὐλογον, en illustrant cette notion par des activités et en discutant de l'opportunité de les accomplir ou non. De plus, vers la fin du chapitre (§§ 32-33) il fait usage du lexique de προσήκω pour se référer à la même question¹⁴¹². Le début du chapitre contient cette proposition heuristique, dont la suite constitue surtout un ensemble d'illustrations : après avoir avoué que le λογικὸν ζῶον endure seulement ce qu'il lui semble εὐλογος (§§ 1-4), Épictète précise que ce qui est εὐλογος pour un individu ne l'est pas forcément pour un autre (§ 5), car normalement les êtres humains, avant de recevoir une instruction philosophique, sont incapables d'appliquer correctement leurs prénotions éthiques aux cas concrets (§ 6)¹⁴¹³ ; en outre, effectivement, même en appliquant correctement la prénotion de τὸ εὐλογον, une activité l'est pour un individu, alors que pour un autre elle s'avère ἄλογος. Le philosophe explique ainsi, théoriquement et par un premier exemple, les paramètres et la méthode pour déterminer ce qui est εὐλογος ou ἄλογος pour quelqu'un :

Pour juger ce qui est raisonnable et ce qui ne l'est pas, considérons non pas seulement la valeur des choses extérieures, mais chacun aussi la valeur de ce qui est conforme à son rôle. En effet, pour l'un il est raisonnable de présenter le vase de nuit, par la seule considération que, s'il ne le présente pas, il recevra des coups et pas de nourriture, et, au contraire, s'il le présente, il ne lui arrivera rien de violent ou agaçant ; à un autre, non seulement l'acte même de présenter le vase paraît intolérable, mais aussi le fait de tolérer qu'un autre le fasse. Si tu me demandes : « Présenterai-je ce vase ou non ? », je te répondrai que le fait de recevoir de la nourriture a plus de valeur que de n'en pas recevoir, et le fait de recevoir des coups possède un manque de valeur majeur que le fait de n'en pas recevoir, de sorte que si tu mesures cela par ces choses, va et présente le vase. « Mais il ne me convient pas ». Cela, c'est toi qui dois le soumettre à une enquête, non moi, car c'est toi qui te connais, qui sais à quel prix tu t'évalues

¹⁴¹² La présence implicite de la notion de καθήκον dans ce discours est explicitée par B. Johnson 2014a 34-36 ; 2014b, 106-108 ; Alexandre 2014, 223-224.

¹⁴¹³ À propos de ce problème cf. Flamigni 2020b, 219, 226-227.

toi-même et combien tu te vends : des personnes différentes se vendent à des prix différents. (§§ 7-11)¹⁴¹⁴

Dans ce passage, Épictète propose une méthode d'εὔρεσις τοῦ καθήκοντος qui intègre la technique du mesurage avec la prise en compte de la personnalité de l'agent. Nous reconnaissons la thématization de cette question dans le syntagme τὴν τοῦ εὐλόγου καὶ ἀλόγου κρίσιν : si on parvient à assentir à ce jugement d'après la méthode proposée par Épictète, ce syntagme désigne justement la conclusion d'un parcours de découverte de la véritable activité convenable. L'εὔρεσις enseignée par le philosophe ici, tout comme celle présentée dans *Diss.* II.10, comporte une subordination, par rapport à la considération du 'rôle' de l'agent, de la considération de la valeur des indifférents qui sont impliqués dans le contexte de l'action. Les savants sont partagés sur la signification de πρόσωπον dans ce chapitre, qui le porte même dans le titre, Πῶς ἂν τις σφίζοι τὸ κατὰ πρόσωπον ἐν παντί : si, à travers ses exemples ici, Épictète semble employer ce terme pour dénoter le rôle social d'un individu¹⁴¹⁵, le fait qu'il attribue à chacun la connaissance exclusive de soi-même laisse penser que ce 'rôle' soit plutôt quelque chose d'intime. Quel est-il ? Certainement non pas le caractère ou, dirait-on aujourd'hui, la personnalité d'un individu¹⁴¹⁶, mais peut-être, étant donné ce que nous lisons aux §§ 33-37, sa condition de sage ou d'insensé, d'être humain qui respecte son premier nom ou non¹⁴¹⁷. Selon l'interprétation de Gill et de Johnson¹⁴¹⁸, il est vraisemblable aussi qu'ici Épictète fasse un usage plurivoque de πρόσωπον, comme il semble être le cas dans II.10, où il réfère ce mot aux noms de fils et de frère (§§ 7-8), mais où, puisqu'il insère ces noms dans une liste qu'en comprend d'autres, il est plausible qu'il conçoive comme πρόσωπα toutes les conditions décrites par les différents ὀνόματα¹⁴¹⁹. La proximité entre les deux chapitres est confirmée par le fait qu'également dans I.2 la notion de rôle est évoquée en relation avec la question de la détermination de l'action conforme (κατά,

¹⁴¹⁴ Εἰς δὲ τὴν τοῦ εὐλόγου καὶ ἀλόγου κρίσιν οὐ μόνον ταῖς τῶν ἐκτὸς ἀξίαις συγχρώμεθα, ἀλλὰ καὶ τῶν κατὰ τὸ πρόσωπον ἑαυτοῦ ἕκαστος. Τῷ γὰρ τινὶ εὐλογον τὸ ἀμίδα παρακρατεῖν αὐτὸ μόνον βλέποντι, ὅτι μὴ παρακρατήσας μὲν πληγὰς λήψεται καὶ τροφὰς οὐ λήψεται, παρακρατήσας δ' οὐ πείσεται τι τραχὺ ἢ ἀνιαρόν· ἄλλω δὲ τινὶ οὐ μόνον τὸ αὐτὸν παρακρατῆσαι ἀφόρητον δοκεῖ, ἀλλὰ καὶ τὸ ἄλλου παρακρατοῦντος ἀνασχέσθαι. Ἄν οὖν μου πυνθάνῃ 'Παρακρατήσω τὴν ἀμίδα ἢ μὴ;', ἐρῶ σοι ὅτι μείζονα ἀξίαν ἔχει τὸ λαβεῖν τροφὰς τοῦ μὴ λαβεῖν καὶ μείζονα ἀπαξίαν τὸ δαρῆναι τοῦ μὴ δαρῆναι· ὥστ' εἰ τούτοις παραμετρεῖς τὰ σαυτοῦ, ἀπελθὼν παρακράτει. 'Ἄλλ' οὐκ ἂν κατ' ἐμέ.' Τοῦτο σὲ δεῖ συνεισφέρειν εἰς τὴν σκέψιν, οὐκ ἐμέ. σὺ γὰρ εἶ ὁ σαυτὸν εἰδώς, πόσου ἄξιός εἰ σεαυτῷ καὶ πόσου σεαυτὸν πιπράσκεις· ἄλλοι γὰρ ἄλλων πιπράσκουσιν.

¹⁴¹⁵ Frede 2007, 154 et S. White 2010, 119-129 interprètent ainsi la signification de πρόσωπον dans Epict., *Diss.* I.2. Aussi B. Johnson 2014b, 34-36 se concentre sur cette signification dans sa brève analyse du chapitre d'Épictète, et elle est impliquée dans la brève exégèse du chapitre par Lévy 2003, 135.

¹⁴¹⁶ Frede 2007, 155-157 a critiqué à juste titre cette lecture, qui, comme le savant le remarque, semble propre à ceux qui traduisent les occurrences de πρόσωπον dans I.2 par des termes signifiant « caractère ».

¹⁴¹⁷ Cf. de Lacy 1977, 167 ; Long 2002, 238-239 ; Alexandre 2014, 223-224. Cette interprétation semble partagée également par Bénatouïl 2019, 109-111.

¹⁴¹⁸ Gill 1988, 188-191 ; B. Johnson 2014a, 115-120.

¹⁴¹⁹ Celle-ci est l'hypothèse convaincante de de Lacy 1977, 166.

§§ 7, 11) à une certaine condition d'un être humain. Il s'ensuit que ce rapport entre rôle et action est lisible dans des termes analogues que celui que nous avons trouvé dans II.10.

Nous pouvons brièvement développer davantage ce thème en indiquant que, comme plusieurs études l'ont bien observé¹⁴²⁰, Épictète encadre cette analogie entre rôles sociaux et dramatiques dans l'équivalence métaphorique, établie ailleurs (cf. notamment *Diss.* I 29.41-44, *Ench.* 17), entre l'être humain et le dieu, d'un côté, et, de l'autre, l'acteur et celui qui lui donne des rôles à jouer dans un drame. Par cette comparaison, il semble qu'Épictète veuille signifier au moins deux points qu'il est important de souligner ici : premièrement, les rôles qu'un individu possède dans son contexte social ou qui découlent de ses caractéristiques physiques n'épuisent pas son identité, et surtout n'en constituent pas le noyau, qui est plutôt sa *προαίρεσις*. Deuxièmement, et voici la raison pour laquelle ces *πρόσωπα* ne sont pas au cœur de l'identité d'un individu, le fait qu'un être humain possède tel ou tel rôle n'est pas déterminé par celui-ci, mais demande une intervention du dieu. Épictète en infère que (conclusion à laquelle nous sommes parvenus autrement auparavant) les rôles spécifiques d'un être humain lui arrivent comme n'importe quel événement, et, par conséquent, face au dieu il lui *καθήκει* de les respecter, tout comme il lui *καθήκει* d'accepter un événement qui le regarde.

En revenant sur les occurrences de *πρόσωπον* dans *Diss.* I.2, leur fonction est claire : Épictète se sert de cette notion pour désigner une certaine condition de l'agent, qu'il faut qu'il prenne en compte pour délibérer sur l'activité qui est raisonnable pour lui d'accomplir. Bien qu'en introduisant cette exigence, au § 7, le philosophe la coordonne tout simplement avec celle de prendre en compte la valeur de *τὰ ἔκτος*, les exemples qu'il donne par la suite et la conclusion du chapitre font comprendre qu'il en va différemment : l'évaluation des indifférents est plutôt subordonnée à la considération des activités « selon le rôle » de l'agent¹⁴²¹. Interprétée ainsi, la méthode heuristique proposée dans I.2 se rapproche derechef de celle de II.10.

Le modèle complexe d'*εὐρεσις τοῦ καθήκοντος* que nous venons de décrire a plusieurs points de contact, théoriques et lexicaux, avec d'autres modèles stoïciens déjà examinés. Il paraît pourtant original dans son ensemble, pour ce que les sources nous font connaître de la réflexion des stoïciens sur cette question. Les méthodes en question sont celles de Hiéroclès, notamment la méthode du 'resserrement' des cercles concentriques, et, les deux que Panétius, d'après le témoignage de Cicéron, associait aux *officia benevolentiae* et aux *officia moderationis*.

La série de noms de *Diss.* II.10 nous peut rappeler un peu les degrés des communautés dont Cicéron écrit dans *Off.* I, en tant que donné essentiel à connaître pour délibérer sur les *officia*

¹⁴²⁰ Les lignes qui suivent sont inspirées des réflexions de Alesse 1994, 266-267 ; Long 2002, 243 ; Veillard 2007 ; Frede 2007, 160-167 ; Alexandre 2014, 182 ss. ; B. Johnson 2014a (cf. notamment p. 29-33) ; Bourbon 2016, 424-432.

¹⁴²¹ Cela a été bien observée par Bénatouïl 2009, 72 ; 2019, 109-111 ; S. White 2010, 119-129 ; B. Johnson 2014a, 115-120.

benevolentiae ; cette série nous peut faire penser également à l'image des cercles concentriques par analogie à laquelle Hiéroclès, dans son Πῶς συγγενέσι χρηστέον, invitait à concevoir la différente force qui naturellement relie un individu aux autres êtres humains¹⁴²². Cependant, ce rappel est plutôt faible, parce qu'il se base uniquement sur le fait que les trois textes présupposent la doctrine stoïcienne de l'οἰκείωσις dans leur présentation d'une série hiérarchique d'éléments qui concernent la vie sociale d'un individu.

La proximité entre le discours d'Épictète à ce propos et l'autre témoignage panétien, qui contient la doctrine des *personae* et concerne explicitement la question de l'*inventio officii* comme nous le savons (§ 30.107), nous paraît beaucoup plus appropriée. Du point de vue structurel, les deux stoïciens font usage de la même image, tirée du domaine théâtral, pour introduire leur méthode heuristique : l'être humain est comme un acteur devant accomplir certaines actions, s'il veut bien jouer ses rôles, condition de la vertu. Par là, ces actions deviennent convenables (καθήκοντα, *officia*) pour lui. Plusieurs πρόσωπα que Panétius et Épictète attribuent aux êtres humains coïncident ou sont conceptuellement proches : la première *persona* correspond au premier ὄνομα, sauf pour la façon dont ils sont présentés, Panétius qualifiant l'être humain de rationnel, Épictète en référence à la προαίρεσις ; les ὀνόματα de fils, frère et ainsi de suite, d'un côté, et de sénateur, de l'autre, sont partiellement en phase, respectivement, avec la troisième et la quatrième *persona*, car les premiers noms décrivent des conditions sociales qui arrivent à un être humain, tandis que le nom de sénateur résulte d'un choix individuel¹⁴²³. Quoi qu'il en soit, deux aspects qui est plus important de souligner sont, *in primis*, la priorité fonctionnelle que les deux philosophes attribuent au premier rôle sur les autres : dans leur perspective, le respect des autres rôles est subordonné au respect du premier. De plus, nous observons, dans les deux modèles heuristiques, une incorporation de la technique du mesurage de la valeur des indifférents dans le cadre d'une prise en compte de la personnalité de l'agent¹⁴²⁴.

Néanmoins, il y a aussi plusieurs différences, certaines essentielles, entre les deux doctrines, qui rendent difficile de déterminer leur rapport historique¹⁴²⁵ : comme nous venons de le voir, la

¹⁴²² Le rapprochement entre le texte d'Épictète et celui de Hiéroclès, d'où notre référence à celui de Cicéron, nous est suggéré par Bourbon 2016, 434.

¹⁴²³ Nous basons cette idée sur les exemples politiques que nous lisons chez Cic., *Off.* I 32.115.

¹⁴²⁴ Nous pourrions tirer des conclusions pareilles de *Diss.* III 14.7, où Épictète liste un ensemble d'actions (τὰ πραττόμενα) où, si nous reconnaissons cet ensemble comme une série ordonnée, ce que la présence en tête de τὰ προηγουμένως suggère, les actions κατὰ περίστασιν et κατ'ἔνστασιν (à propos de ces dernières nous suivons l'interprétation de Schweighauser 1799, vol. II, 680) sont subordonnées à d'autres ; or, le paramètre de ces deux genres d'actions se laisse associer à la troisième et à la quatrième *persona* cicéronienne, tandis que τὰ προηγουμένως sont probablement à entendre (à ce propos voir *infra* seconde partie, chapitre 3 § 3.3) comme les καθήκοντα au sens le plus élevé du terme, celui d'action vertueuse, comparable aux *officia* relatifs à la première *persona*. Nous remercions Mme I. Chouinard d'avoir attiré notre attention sur ce passage des *Entretiens*.

¹⁴²⁵ Dyck 1996, 271 soutient qu'Épictète s'inspira sûrement de Panétius ou d'une doctrine analogue à la sienne, formulée par un de ses disciples ; Voelke 1973, 71 regarde comme vraisemblable l'inspiration panétienne de l'enseignement

distinction entre les conditions choisies et celles déterminées par l'extérieur, qui différencie la troisième de la quatrième *persona*, s'avère secondaire pour Épictète ; de plus, rien chez Épictète ne correspond à la deuxième *persona* cicéronienne, tout comme le cosmopolitisme, central dans la doctrine des ὀνόματα d'Épictète, ne joue aucun rôle dans le passage du *De officiis* en question¹⁴²⁶. Ces différences manifestent un contraste de visée entre les deux doctrines, que Gill et Brian Johnson ont mis en évidence de façon précise¹⁴²⁷ : en bref, pour autant que le témoignage de Cicéron est fiable, par sa méthode heuristique Panétius désirait conduire ses lecteurs à faire le meilleur choix professionnel, afin qu'ils puissent mener une vie sociale profitable, tandis qu'Épictète, par ses leçons sur les σχέσεις, les ὀνόματα et les πρόσωπα, semble vouloir plutôt donner à ses auditeurs les paramètres concrets d'une vie vertueuse conforme aux caractéristiques individuelles.

2.3.2.4 *Diss.* III 2.4, I 4.10-11, 21.1-2 : l'exhortation à corriger ses émotions plutôt qu'à s'en affranchir, c'est-à-dire à faire un usage vertueux et selon la nature de ses impulsions et de ses répulsions

Passons maintenant à l'exhortation du philosophe, dans *Diss.* III 2.4, à ne pas être « impassible comme une statue qui représente un homme »¹⁴²⁸. De prime abord, nous pourrions penser que « [...] οὐ δεῖ γὰρ με εἶναι ἀπαθῆ ὡς ἀνδριάντα [...] » introduit une contradiction dans le discours d'Épictète, qui vient d'expliquer que le premier domaine ascétique vise à s'affranchir de tout πάθος. Donc, comment peut-il intégrer cela avec la remarque concernant le deuxième τύπος, selon laquelle il ne faut pas être ἀπαθής ? Le vocabulaire stoïcien permet de concilier ces deux éléments.

Dans sa doxographie de l'éthique stoïcienne, Diogène Laërce complète son exposition de la doctrine des πάθη (VII.110-115) avec celle des εὐπάθειαι (*ibid.* § 116). Nous retrouvons, d'ailleurs, ce schéma expositif chez Cic., *Tusc.* IV 6.11-14), où la présentation des *perturbationes* est suivie de celle des *constantiae*, comme Cicéron appelle les εὐπάθειαι. La définition des trois espèces principales d'εὐπάθειαι/*constantiae*, fournie par Cicéron et Diogène Laërce dans ces passages de leurs œuvres, manifeste la symétrie des 'passions positives' par rapport à trois des quatre espèces

d'Épictète sur le πρόσωπα. Semblablement, Alesse 1994, 278 juge *Diss.* II.10 un témoignage d'une « eredità di pensiero, raccolta da Epitteto, che trova la sua prima ispirazione nell'opera di revisione dell'etica stoica intrapresa da Panezio », et Bénatouïl 2019, 110-111 n. 41 va dans la même direction. Plus prudemment de Lacy 1977, 167 envisage la possibilité que Panétius et Épictète s'inspirèrent d'une doctrine stoïcienne plus ancienne, et semblablement Frede 2007, 161-167 voit la doctrine de Panétius comme une expression d'une étape de la réflexion ancienne sur les rôles qui précède conceptuellement la doctrine des noms d'Épictète. Lévy 2003, 135, de façon plus ambiguë, regarde la notion de εὐλογον en question dans *Diss.* I.2 comme une « variante du πρόπον panétien », et suggère que la notion de πρόσωπον dans ce chapitre peut être encadrée dans la troisième *persona* cicéronienne. La proximité entre la réflexion de Panétius et d'Épictète sur les καθήκοντα était remarquée déjà par Pohlenz 1959 (tr. it. 1967), vol. II, 107-108 n. 5.

¹⁴²⁶ À ce propos cf. Alesse 1994, 275-276.

¹⁴²⁷ Cf. Gill 1988, 176-177, 190-192 ; B. Johnson 2014b, 135-137, 173-177.

¹⁴²⁸ Ces considérations, qui aboutissent à un examen de la notion stoïcienne d'εὐπάθεια et de son rôle chez Épictète, s'appuient sur ce que nous avons écrit dans Flamigni 2018, 186-195.

principales de πάθη/*perturbationes*¹⁴²⁹ : la joie (χαρά, *gaudium*) par rapport au plaisir (ἡδονή, *laetitia*), la confiance (εὐλάβεια, *cautio*) face à la peur (φόβος, *metus*) et l'aspiration bonne (βούλησις, *voluntas*) par rapport au désir (ἐπιθυμία, *libido*)¹⁴³⁰. Cela fait comprendre que les εὐπάθειαι sont la contrepartie des πάθη, en tant qu'impulsions humaines dont la particularité est d'être conformes à la raison, en tant que procédant d'une représentation correcte de la réalité, digne qu'on lui donne son assentiment. Plus précisément, comme les représentations qui stimulent les πάθη sont des représentations fausses concernant la valeur de leur cause, ainsi il est plausible que les représentations qui stimulent les εὐπάθειαι aient un contenu axiologique, affirmant droitement qu'une chose est bonne, mauvaise ou, peut-être, indifférent¹⁴³¹.

Mais précisément, une εὐπάθεια quoi est-elle ? Les chercheurs sont quelque peu partagés à ce propos¹⁴³², mais, d'après les témoignages les plus systématiques à ce propos, il semble qu'elle soit un genre d'impulsion humaine qui peut 'accompagner' les impulsions du sage. Les deux qualités propres aux εὐπάθειαι semblent consister dans le fait qu'elles ont une visée réflexive par rapport à l'être humain qui les éprouve et un aspect sentimental, correspondant à des sensations physiques et à des phénomènes liés à la nature corporelle de l'âme¹⁴³³. Ce dernier aspect est attesté par rapport à la χαρά, que Diogène Laërce décrit comme un « soulèvement bien raisonné »¹⁴³⁴ de l'âme (VII.116) et que Cicéron associe à la condition d'un *animus* qui « se meut avec la raison de façon paisible et constante » (*Tusc.* IV 6.13)¹⁴³⁵ ; mais l'aspect sentimental des εὐπάθειαι pourrait être impliqué aussi par rapport à la βούλησις et à l'εὐλάβεια, en tant qu'opposées respectivement à l'ἐπιθυμία et au φόβος, deux πάθη dont plusieurs sous-espèces sont décrites, dans Ar. Did., § 10c.91, 10-19, 92, 1-6 et D. L., VII.112-114, en référence à des sensations physiques qui semblent correspondre à des

¹⁴²⁹ Il n'y a pas d'εὐπάθεια correspondante au πάθος de la souffrance (λόπη, *aegritudo*), parce que celle-ci est stimulée par la représentation fautive qu'un mal est présent ou un bien est absent (cf., en plus du témoignage de Cicéron cité, aussi Ar. Did., §§ 10.88, 20-21, 10b.90, 14-16). Il est impossible que le sage éprouve une émotion rationnelle pareille, parce qu'il est sage justement dans la mesure où il possède le bien et ne participe d'aucun mal.

¹⁴³⁰ Cette 'symétrie' n'explique pas si les εὐπάθειαι soient l'analogue rationnel des πάθη ou bien les πάθη purifiés de leur contrariété à la raison, autrement dit si les sentiments corporels qui constituent les εὐπάθειαι ressemblent à ceux qui sont attachés aux πάθη ou si sont les mêmes sentiments produits par une cause différente. De toute façon, il n'est clair non plus si toute εὐπάθεια est constituée par un sentiment corporel, car seulement la χαρά est définie par Diogène Laërce comme un « soulèvement bien raisonné » (εὐλογος ἔπαρσις). Sur cette question cf. Pohlenz 1959 (tr. it. 1967), vol. I, 307-308 ; Irwin 1998, 225-227 ; Tieleman 2003, 293-297 ; Graver 2007, 52 ; Sorabji 2009, 155-159 ; Reed 2017.

¹⁴³¹ Ce point fait l'objet d'un débat parmi les commentateurs : cf. Pohlenz 1959 (tr. it. 1967), vol. I, 307-308 ; Sandbach 1989, 67-68 ; Nussbaum 1987, 172-173 ; Kamtekar 1998, 137-138 ; Brennan 1998, 34-35 ; 2006, 270 ; Long 2002, 245 ; Graver 2007, 51-52 ; Reed 2017, 195-196.

¹⁴³² Dans la plupart des contributions les εὐπάθειαι sont décrites comme des états émotionnels ou affectifs du sage, dérivés de jugements axiologiques corrects : cf. Bonhöffer 1894, 284-285 ; Pohlenz 1959 (tr. it. 1967), vol. I, 307-308 ; Dillon, Terian 1976-1977, 17 ; Lloyd 1978, 233-234 ; Frede 1986 ; *LS*, vol. II, 420 ; Nussbaum, 1987, 172-173 ; Irwin 1998, 225 ; Sorabji 2000, 47-51 ; 2009 ; Long 2002, 244-245 ; Becker 2004 ; Reed 2017, 195-196. D'ailleurs Kamtekar 1998, 137-138 valorise l'identification des εὐπάθειαι à des jugements ; Brennan 1998 va dans la même direction.

¹⁴³³ Pour cette notion de sentiment, nous nous inspirons de celle de *feeling* de Becker 2004, 254.

¹⁴³⁴ Εὐλογος ἔπαρσις.

¹⁴³⁵ *Cum ratione animus mouetur placide atque constanter.*

mouvements ayant lieu dans l'âme. D'ailleurs, du témoignage de Cicéron nous comprenons que, comme les *perturbationes*, aussi les *constantiae*, tout en visant un objet dont l'être humain reconnaît la valeur, en même temps considèrent la condition de l'être humain par rapport à cet objet : la *voluntas* vise l'objet dont l'être humain reçoit une représentation comme un bien en remarquant que l'être humain ne le possède pas encore (*Tusc.* IV 6.12), le *gaudium* vise l'objet représenté de la même façon, mais en remarquant que l'être humain le possède (§ 13) et la *cautio*, vise l'objet représenté comme mal en remarquant que l'être humain est susceptible de l'acquérir à l'avenir (*ibid.*).

Comprise ainsi, à la suite de Margareth Graver¹⁴³⁶, nous voyons bien que les εὐπάθειαι ont un 'pouvoir motivationnel' : elles contribuent à que l'être humain se dispose à accomplir certaines actions. D'après cette interprétation, il semble légitime d'entendre les εὐπάθειαι comme des émotions, en donnant à ce terme la signification complexe que lui confère Lawrence Becker dans son article sur l'émotion stoïcienne¹⁴³⁷ : elles sont des affections de l'âme, produites par des représentations, parfois associées à des sentiments, chargées de croyances (ici, elles sont des jugements de valeur), et douées de pouvoir conatif.

Ce détour sur la notion d'εὐπάθεια prouve que, dans la perspective stoïcienne, l'ἀπάθεια, en tant que propriété du sage, n'implique pas l'absence de toute émotion chez lui, mais seulement l'absence des émotions issues de jugements axiologiques erronés. Par conséquent, Épictète pourrait bien faire référence à la notion d'εὐπάθεια au moment où il recommande au progressant de ne pas être ἀπαθής ὡς ἀνδριάντα tout en lui prescrivant aussi de s'affranchir de tout πάθος.

Cette hypothèse ne peut s'appuyer de manière évidente sur aucun élément textuel contenu dans *Diss.* III.2, parce qu'après le § 4 presque toute référence au deuxième τόπος disparaît. De plus, le mot εὐπάθεια ne compte aucune occurrence dans le *corpus* d'Épictète : l'expression que s'approche le plus de ce mot du point de vue lexical est le syntagme οἱ εὖ παθόντες de *Diss.* III 2.18, qui cependant appartient à l'*illustrans* d'une analogie médicale produite par Épictète et qui, sans doute, se réfère à la condition de celui qui est dépourvu de passions, étant donné qu'Épictète ici se concentre sur le manque d'entraînement dans le premier τόπος de la part de son interlocuteur.

Cependant, selon plusieurs commentateurs, les εὐπάθειαι ont un rôle central dans l'enseignement d'Épictète : déjà Bonhöffer, dans son étude sur l'éthique d'Épictète¹⁴³⁸, donnait un compte rendu synthétique de la présence de l'εὐνοια, la bienveillance, de l'εὐμένεια, la mansuétude, et de l'ἀγάπησις, l'affection, trois sous-espèces de la βούλησις (*D. L.*, VII.116), dans le *corpus* d'Épictète (cf. *Diss.* II 22.8, III 1.36, IV 1.22, 4.46, 6.7, 12.19, 13.16, 13.18). Il en va presque de même pour la

¹⁴³⁶ Graver 2007, 52. Mais déjà Nussbaum 1987, 172-173 interprète les εὐπάθειαι comme « motivations that will help the wise man steer his way among things indifferent ».

¹⁴³⁷ Becker 2004, 252-253.

¹⁴³⁸ Cf. Bonhöffer 1894, 285-298.

χαρά : Épictète y fait clairement référence quand il parle de *τέρψις*, la jouissance (*Diss.* III 10.3) et d'*εὐθυμία*, la bonne humeur (*Diss.* I 1.22, IV 11.12), deux sous-espèces de *χαρά* d'après le témoignage laërcien. Mais l'*εὐπάθεια* au rôle prédominant dans l'enseignement d'Épictète est l'*εὐλάβεια*, qui fait l'objet de *Diss.* II.1, Ὅτι οὐ μάχεται τὸ θαρρεῖν τῷ εὐλαβεῖσθαι, *Sur le fait qu'avoir de la hardiesse n'est pas en conflit avec prendre des précautions* (cf. aussi *Diss.* II 2.14, 12.12, III.16, IV 13.4, *Ench.* 48.2) ; aussi les deux sous-espèces de l'*εὐλάβεια* listées par Diogène Laërce, l'*ἀγνεία*, la pureté, et l'*αἰδώς*, la pudeur ou le respect¹⁴³⁹, sont thématiques par Épictète (cf. par exemple *Diss.* I 3.4, II 22.20, III 14.13, III 21.16, 22.15, IV 3.3, 3.7, 3.9, 8.33, 9.9, 9.12).

Bonhöffer, en supposant que la liste des *εὐπάθειαι* fournie par Diogène Laërce ne soit pas exhaustive, proposa de considérer également comme bonne émotion, peut-être liée à l'*εὐθυμία*, le *θάρρος*, la hardiesse, au sujet duquel Épictète s'exprime plusieurs fois, notamment en couple avec l'*εὐλάβεια* dans *Diss.* II.1, en l'associant à l'être humain vertueux (cf. aussi *Diss.* I 24.8,15, 30.5, II 2.14, 8.24-25, 11.20, 13.3, 13.20, 13.25-26, 22.27, 22.29, III 22.18, 22.96, 26.5, 26.24, 26.36, IV 5.35, *Ench.* 32.2). Incidemment nous pouvons remarquer que, si le *θάρρος* est une *εὐπάθεια*, il faut intégrer la description des *εὐπάθειαι* par Cicéron et Diogène Laërce en affirmant que celles-ci ne visent pas seulement leurs objets comme bons ou mauvais : la thèse centrale de *Diss.* II.1, attribuée aux « philosophes », probable référence à la tradition stoïcienne, est que « οὐ [*scil.* il y a] ce qui ne relève pas de ton choix, tu auras de la hardiesse, alors qu'οὐ [*scil.* il y a] ce qui relève de ton choix, tu auras de la confiance »¹⁴⁴⁰ (§ 5) ; comme Épictète explique dans la suite, cela signifie qu'il faut, d'un côté, prendre soin de ne pas faire un usage *παρὰ φύσιν* des *ἀπροαίρετα* et, de l'autre côté, croire qu'aucun événement ne peut être un mal pour nous et, par conséquent, qu'il faut ne pas avoir de la peur à son égard¹⁴⁴¹.

Par un raisonnement analogue nous parvenons à inclure parmi les *εὐπάθειαι* aussi la *πίστις*, la confiance en autrui, qu'Épictète attribue à l'être humain vertueux et évoque souvent en couple avec la condition de l'*αἰδήμων* (*Diss.* I 4.19-20, 28.21, 28.23, II 2.4, 4.2, 8.23, 8.27, 9.11, 10.29, 22.20, III 3.9, 7.36, 13.3, 17.3, 23.18, IV 1.161, 4.7, 9.17, 13.13, 13.15, 13.19-20, *Ench.* 24.3-5). Par cet adjectif Épictète se réfère probablement à l'*αἰδώς*, parce qu'il ne mentionne jamais l'*αἰδημοσύνη* et parfois il évoque la *πίστις* en couple avec l'*αἰδώς* (cf. *Diss.* I 3.4, II 22.30, III 14.13, IV 3.7), ainsi que parce que, dans *Diss.* II 10.29, il oppose la condition de l'*αἰδήμων* καὶ πιστός à celle du *ἀναίσχυντος* καὶ ἄπιστος, ce qui renvoie au *πάθος* de l'*αἰσχύνη*. Cela suggère que la *πίστις* est une *εὐπάθεια*¹⁴⁴².

¹⁴³⁹ À ce propos cf. Kamtekar 1998.

¹⁴⁴⁰ Ὅπου μὲν τὰ ἀπροαίρετα, ἐκεῖ τὸ θάρρος ἔστω σοι, ὅπου δὲ τὰ προαιρετικά, ἐκεῖ ἡ εὐλάβεια.

¹⁴⁴¹ Épictète exprime autrement le même enseignement dans *Diss.* II.5.

¹⁴⁴² Nous observons également que plusieurs fois Épictète oppose la condition de l'*αἰδήμων* à celle des individus en proie aux passions (cf. *Diss.* II 1.11) ou associe cette condition à celle de l'*ἀπαθής* et de l'*ἀτάραχος* (*Diss.* II 8.23,27, III 23.18).

Nous pourrions faire une hypothèse pareille au sujet de la φιλοστοργία¹⁴⁴³. Dans *Diss.* I.11, Περὶ φιλοστοργίας¹⁴⁴⁴, Épictète évoque cette notion pour dénoter la motivation en vertu de laquelle un père devrait rester au chevet de sa fille malade ; cette ‘motivation’ constitue clairement une émotion, car elle est attachée à une représentation, celle de la fille malade, et est associée à des sentiments, décrits de façon percutante au § 4 par le père ; en outre, elle est chargée avec des croyances, telles qu’il est κατὰ φύσιν et ὀρθός d’avoir une certaine conduite dans cette situation (§§ 5, 17-26), d’où le pouvoir conatif de la φιλοστοργία, qui aurait stimulé le père à ne pas s’éloigner de sa fille, s’il l’avait véritablement éprouvée. Nous parvenons à la même conclusion en prenant en compte l’explication de *Ench.* 3 sur comment on peut chérir (στέργειν) correctement ses possessions et ses proches, mais plus simplement en observant qu’au moins dans un lieu (*Diss.* II 10.23) Épictète reconnaît que « [...] nous avons par nature une quelque confiance, affection, solidarité et tolérance réciproques [...] »¹⁴⁴⁵.

Sans examiner dans les détails les caractéristiques de toutes ces émotions, la connotation positive qu’Épictète en donne rend évident qu’elles sont associables aux εὐπάθειαι. Plus précisément, nous reconnaissons que la plupart des émotions qu’Épictète évoque le plus fréquemment, telles que l’αἰδώς, l’εὐνοια, la πίστις et la φιλοστοργία, concernent les rapports sociaux, en désignant différemment la disposition d’un individu à faire du bien à autrui¹⁴⁴⁶. Cette interprétation, qui implique l’idée qu’Épictète s’intéresse surtout aux émotions sociales, paraît tout à fait confirmée par la coordination, dans *Diss.* III 2.4, des exigences de ne pas être ἀπαθής et de conserver ses σχέσεις. Nous en inférons une idée conforme à ce que Reydam-Schils remarque à propos de l’ensemble des stoïciens romains¹⁴⁴⁷ : selon Épictète, la participation de l’être humain à une vie sociale comporte un engagement affectif. Dans son vocabulaire, la conservation des configurations sociales requiert aussi que l’on se rapporte à autrui en éprouvant certaines émotions, tout en ne développant pas, évidemment, un attachement susceptible de troubler son âme. Il convient alors d’essayer de concilier ces émotions, comportant le désir qu’autrui aille bien et l’aversion envers sa participation du mal, avec la limitation du désir et de l’aversion aux προαιρετικά, c’est-à-dire de concilier l’exigence de ne

L’association de la πίστις avec l’αἰδώς, d’où son statut d’εὐπάθεια, au moins de la part d’Épictète, est remarquée par Kamtekar 1998, 136 n. 2 ; Long 2002, 223.

¹⁴⁴³ Plusieurs contributions critiques, *in primis* celles de Rist 1978 et Stephens 1996 (cf. aussi I. Hadot, P. Hadot 2004, 137) ont discuté de la φιλοστοργία justement en termes d’émotion que, selon Épictète, on peut éprouver de manière ‘apathique’, ou mieux qu’il faut éprouver, en tant qu’émotion κατὰ φύσιν.

¹⁴⁴⁴ Pour d’autres occurrences de φιλοστοργία et de sa famille lexicale (στέργω, στεργτικός) cf. *Diss.* I 23.5, II 10.23, III 24.27, *Ench.* 3.

¹⁴⁴⁵ [...] Ἔχομεν φύσει τι πιστόν, φύσει στεργτικόν, φύσει ὠφελητικόν, ἀλλήλων φύσει ἀνεκτικόν [...].

¹⁴⁴⁶ Il est évident en quel sens l’εὐνοος et le στεργτικός visent le bien d’autrui (dans *Diss.* II 22.8, IV 13.16,18 Épictète relie l’εὐνοια à l’amitié ; la φιλοστοργία est associée au désir qu’autrui ne souffre pas dans *Diss.* II.11 et *Diss.* III 24.22-23,58-60). Par contre, sur cette visée de l’αἰδήμων et du πιστός, cf. par exemple *Diss.* II.4, 22, *Ench.* 24.4-5, où Épictète décrit l’αἰδώς et la πίστις comme deux fondements de toute communauté humaine.

¹⁴⁴⁷ Cf. Reydam-Schils 2005, 13, 45-55.

pas être ἀπαθής comme une statue, une des visées du deuxième τύπος ascétique, avec celle de n'avoir aucun πάθος, visée du premier τύπος.

Vraisemblablement, cette conclusion permet d'expliquer la caractérisation du progrès philosophique en termes d'impulsion et de répulsion dans *Diss.* I 4.10-11 et 21.1-2. Dans le premier passage, Épictète soutient que le progrès consiste, en partie, dans la condition de ἀναμάρτητος dans le domaine des impulsions et de répulsions ; dans le second, il inclut l'usage ὡς πέφυκα de l'impulsion et de la répulsion dans la στάσις qu'il faut avoir dans son βίος. Même si plusieurs occurrences d'ἀμαρτάνω et de sa famille lexicale dans le *corpus* d'Épictète ne se réfèrent pas de façon évidente à l'ἀμάρτημα stoïcien, il montre de connaître cette signification technique du mot, justement au moment où il thématise la notion de faute dans le cadre d'une réflexion concernant l'impulsion, telle que justement *Diss.* I 4.11. Par conséquent, la description du progrès par ἴν'ἀναμάρτητος paraît signifier que la visée de l'entraînement dans le deuxième τύπος consiste à acquérir la capacité de ne pas agir avec une disposition vicieuse. Cette interprétation est compatible avec l'exhortation de *Diss.* III 2.4 à se comporter envers autrui en éprouvant des εὐπάθειαι, les impulsions propres à l'être humain ἀναμάρτητος. Quant à *Diss.* I 21.1-2, en raison de la conceptualisation stoïcienne du τέλος, partagée par Épictète, nous comprenons de la même manière l'inclusion de l'usage ὡς πέφυκα d'impulsion et de répulsion dans la condition idéale de l'être humain.

Une dernière remarque s'impose sur la notion d'εὐπαθεια d'Épictète : son traitement chez Cicéron et chez Diogène Laërce ne contient aucune justification du fait que le sage peut éprouver certaines émotions plutôt que devoir être dépourvu de toute émotion. En revanche, au moins dans un passage de son *corpus* Épictète suggère une explication de cette thèse : dans *Diss.* I.23, il accuse Épicure de professer une doctrine antisociale, par sa position du bien dans le corps (§ 1). Épictète développe davantage cette critique dans *Diss.* III.7, où il reproche aux Épicuriens d'identifier l'essence du bien à l'expérience du plaisir dans le corps (§§ 8-9), ce qui en fait est une façon biaisée de témoigner la pensée épicurienne (cf. *Ad Men.* 128-132)¹⁴⁴⁸. Quoi qu'il en soit, dans *Diss.* I.23, Épictète fait découler une doctrine antisociale de ce dogme, à savoir l'identification du mal à la souffrance physique (λύπη) : si on veut éviter de devenir proie de la souffrance, il s'ensuit qu'on ne devrait pas

¹⁴⁴⁸ Épicure identifiait le τέλος, décrit comme vivre heureusement (τὸ μακαρίως ζῆν) et le premier bien inné (τὸ πρῶτον ἀγαθὸν σύμφυτον), à l'ἡδονή, au sens où le τέλειος ne souffre pas dans son corps et n'est pas troublé dans son âme (*Ad Men.* 128-132). Pourtant, il plaçait le μέγιστον ἀγαθόν dans la vertu de la φρόνησις (*ibid.*). La synthèse qu'Épictète donne de sa pensée est donc imprécise. Au sujet de ces aspects de la pensée d'Épicure, la littérature critique abonde : ici nous faisons référence à l'étude de Woolf 2009. Sur la réception d'Épicure par Épictète, au contraire, la littérature est maigre : cf. Laurenti 1960, 59-68 ; Alesse 2021. Notamment il nous paraît convaincante ce que suppose Alesse, selon laquelle la simplification imprécise qu'Épictète donne de la pensée épicurienne est en bonne partie « le résultat d'une tradition doxographique polémique, qui a[vait] déjà rendu inefficaces – au temps d'Épictète –, et donc superflus, les motifs doctrinaux visant à distinguer l'hédonisme épicurien d'un hédonisme vulgaire et non philosophique », tradition dans laquelle Épictète s'insère de façon consciente également au sujet de la doctrine politique des Épicuriens.

élever ses enfants (τεκνοτροφέω, § 3)¹⁴⁴⁹. À cela, Épictète oppose l'observation que les êtres humains éprouvent une φιλοστοργία naturelle envers leur progéniture (§ 3), ou mieux, que « [...] une fois qu'un enfant est né, il ne dépend plus de nous de ne pas éprouver de l'affection pour lui et de s'en soucier » (§ 4)¹⁴⁵⁰. Cette remarque suggère que, dans sa perspective, l'être humain ne peut pas s'empêcher d'éprouver une émotion telle que la φιλοστοργία aussi longtemps qu'il vit : cela signifie qu'Épictète conçoit la nature humaine comme irréductiblement émotionnelle¹⁴⁵¹ ; dans cette perspective, il est bien logique qu'il essaie de ne pas forcer ses disciples à réprimer leurs émotions, mais plutôt à les corriger, pour augmenter leur bien-être, ainsi que pour améliorer leur « social performances ». Voici une justification plausible que nous pouvons donner du recours aux εὐπάθειαι par Épictète.

Quant aux deux autres éléments de la phrase de *Diss.* III 2.4 en question, l'expression de la nécessité par δεῖ + infinitif et la comparaison avec la statue, il y a peu à dire.

Au sujet du premier point, en bref, Épictète se rattache à la tradition de son école en reliant le καθῆκον au discours protreptique et il thématise ce dernier comme un héritage de l'art du dialogue de Socrate. Plus en détail, d'un côté, il est évident que la réflexion d'Épictète au sujet des καθήκοντα va dans le même sens que celle des stoïciens précédents : puisqu'il thématise cette notion premièrement dans le cadre de sa discussion de l'éducation philosophique, il est normal qu'il présente les καθήκοντα de manière déontologique, comme des activités à *accomplir*, ce qui est explicité justement dans le passage de *Diss.* III 2.4 que nous venons de commenter. D'ailleurs, c'est aussi intéressant de noter qu'Épictète, à l'instar de Sénèque, révèle une conscience méthodologique concernant le rôle de la προτροπή dans l'enseignement philosophique. Un des aspects les plus innovateurs de l'étude de Long sur Épictète consiste justement à considérer les différents styles de la communication philosophique que le stoïcien thématise et met en œuvre dans ses entretiens¹⁴⁵² : parmi ces styles, le protreptique résulte de l'influence sur Épictète des enseignements de son maître Musonius Rufus (cf. *Diss.* III 23.27-29) ainsi que de l'art du dialogue de Socrate (§§ 34-37), qu'Épictète identifie essentiellement avec la méthode élenctique¹⁴⁵³. Long a montré de façon convaincante qu'Épictète liait de manière étroite, dans sa réflexion sur la rhétorique du discours philosophique, l'ἔλεγχος et la προτροπή¹⁴⁵⁴, et une lecture attentive des discours que le savant anglais

¹⁴⁴⁹ Doctrine qui, en effet, trouve un écho chez D. L., X.119.

¹⁴⁵⁰ [...] Ἄν ἅπαξ γένηται παιδίον, οὐκέτι ἐφ' ἡμῖν ἐστί μη στέργειν μηδὲ φροντίζειν ἐπ' αὐτῷ.

¹⁴⁵¹ Cf. Long 2003.

¹⁴⁵² Cf. Long 2002, 52-57.

¹⁴⁵³ La littérature sur l'ἔλεγχος socratique et sur les témoignages de Xénophon et Platon à ce sujet est immense. Parmi les études essentielles il faut mentionner au moins Vlastos 1983 ; Ioppolo 1985b ; Dorion 2000, cxviii-clxxxiii ; Lachance 2010 ; Danzig 2017.

¹⁴⁵⁴ Contrairement à ce que font le Socrate de Platon et Platon lui-même, comme Long 2002, 56-57 le remarque en renvoyant au *Clitophon*, qui porte justement sur l'exhortation, et à son commentaire par Slings 1999 (cf. notamment p.

prend en compte confirme son interprétation¹⁴⁵⁵. De plus, nous en inférons qu'Épictète emploie très fréquemment dans ses entretiens pédagogiques ce genre de rhétorique¹⁴⁵⁶.

En passant à la comparaison entre la condition de l'ἀπαθής et l'ἀνδριάς, par ce rapprochement le philosophe semble vouloir confirmer l'importance que les êtres humains aient une vie intérieure, constituée par leur émotivité, et ne visent pas seulement à suivre une conduite ayant un certain aspect matériel, sans se soucier des motivations et des jugements avec lesquelles ils la mettent en place ; dans le cadre de cette comparaison, Épictète semble impliquer que le succès de l'entraînement dans le premier domaine ascétique ne doit pas conduire les êtres humains à 'vider' leur âme et les transformer ainsi presque en statues, ou mieux dirait-on en automates à l'aspect humain mais qui interagissent avec leur environnement en accomplissant certains actes de façon mécanique¹⁴⁵⁷. Par rapport à la notion de σχέσις, qui désigne le champ dans lequel Épictète déroule préférentiellement sa réflexion sur les εὐπάθειαι, cela signifierait mettre en place une conduite qui par son aspect visible pourrait être décrite comme καθήκον, mais qui en réalité ne le serait pas parfaitement, à l'avis d'Épictète, parce que cette conduite découlerait d'une attitude émotivement détachée de ce qui se passe dans l'environnement social de l'agent. En concluant, par l'exhortation à ne pas être ἀπαθής ὡς ἀνδριάς comme visée du deuxième τόπος, Épictète explicite l'exigence que le progressant n'élimine pas les émotions de sa vie, en particulier pour ce qui regarde sa vie sociale, parce que cela serait innaturel pour lui, en tant qu'être humain. Par conséquent, cette attitude ne lui permettrait pas d'accomplir ses véritables καθήκοντα. Il s'ensuit que ceux-ci consistent en des activités caractérisées non seulement du point de vue matériel, mais aussi par la disposition psychique de l'agent.

2.3.2.5 *Ench.* 2.2, fr. 27 Schenkl : la description de la visée du deuxième domaine ascétique en termes d'engagement social accompagné d'une clause de réserve

L'exhortation d'Épictète à conserver ses configurations sociales par des activités qui comprennent une composante émotionnelle peut être rapprochée de ce que nous lisons dans le fr. 27 Schenkl. Ici, parmi plusieurs visées que le philosophe associe à l'attention qu'il faut porter dans le domaine de l'impulsion, il mentionne l'exigence que les impulsions d'une personne soient κοινωνικά ; il faut

128-141, 168-179). Cependant, Long, à la suite de Slings 1999, 86-88, observe aussi qu'Épictète ne fut pas le premier à voir une combinaison des deux styles dans la dialectique socratique.

¹⁴⁵⁵ Pour laquelle cf. déjà Halbauer 1911, 46-47.

¹⁴⁵⁶ Sur l'interprétation de la méthode élenctique par Épictète cf. Flamigni 2020a. Nous remercions M. Jean-Baptiste Gourinat d'avoir fourni, pendant son cours d'agrégation dédié aux stoïciens en 2017-2018, un schéma synthétique des styles employés par Épictète dans chaque chapitre des *Entretiens*.

¹⁴⁵⁷ À l'inverse, dans *Diss.* II 8.18-23 Épictète recourt à l'analogie entre les êtres humains et des statues pour signifier que les êtres humains peuvent être décrits, en termes métaphoriques, comme des artefacts moulés par Zeus : le philosophe suppose que, si on regardait son rapport avec le dieu dans ces termes, on n'accomplirait aucune action qu'on considère indigne du dieu. Cependant, même ici Épictète précise que l'analogie fonctionne si on imagine que les statues de Phidias eussent l'αἴσθησις. Par là, Épictète avoue qu'elles ne représentent des êtres vivants que par leur apparence.

vraisemblablement lire cela en couple avec l'exigence, exprimée dans le même texte, que les impulsions d'une personne soient accompagnées de la réserve : il est plausible que ces descriptions de la visée du deuxième τόπος ascétique signifient que, grâce à cet entraînement, on acquiert la capacité de contribuer au bien-être du « système » composé par les êtres rationnels autant qu'il dépend de lui. À cet effet cette impulsion, qui comprend une attitude eupathique, demande qu'on lui joigne la clause de réserve.

Bien qu'Épictète ne définisse jamais ailleurs la visée de l'entraînement dans le τόπος περὶ τὰς ὁρμάς en ces termes, la sociabilité constitue un élément central de son enseignement. Nous savons¹⁴⁵⁸ qu'Épictète regarde la dimension sociale comme une composante essentielle de l'identité de chaque être humain (cf. notamment *Diss.* II 5.26). Cette dimension, en valorisant laquelle le philosophe fait allusion au côté social de la doctrine de l'οἰκείωσις (cf. *Diss.* I 19.15, II 22.7, 22.15-20, III 24.11, *Ench.* 30), inclut le dévouement de tout être humain à l'avantage de la communauté d'êtres rationnels à laquelle il appartient (cf. *Diss.* II 10.4-6). C'est pourquoi, Épictète reconnaît un rapport naturel de κοινωμία parmi les êtres rationnels (*Diss.* I 1.9, 12.16, 22.11-14, II 14.8, III 13.5, 24.19, IV 1.102)¹⁴⁵⁹, en raison duquel il déclare naturel pour chaque être humain¹⁴⁶⁰ de comprendre ce rapport et de s'engager, d'un côté, à vivre en syntonie avec le gouvernement divin (*Diss.* I 9.4-6, II 19.27) et, de l'autre, à vivre en société (fr. 1 Schenkl = Stob., II.1 31 p. 13, 3 – p. 14, 8), à réaliser l'utile communautaire (τὸ κοινὸν ὠφέλιμον, *Diss.* I 19.12-14, 22.72, 22.77-78, IV 5.17, 6.34-35, 10.12, *Ench.* 36), à avoir une conduite philanthropique (*Diss.* III 24.64) et à coopérer avec les autres êtres humains (*Diss.* I 16.15, II 21.19) *autant qu'il dépend de lui* ; donc la κοινωμία naturelle des êtres humains implique non seulement l'accomplissement d'activités qualifiées par leur aspect matériel, mais aussi une attitude eupathique à l'égard des autres êtres rationnels, ce qu'Épictète explicite en incluant plusieurs fois dans la description du κοινωνικός des adjectifs qui dénotent, plus ou moins clairement, une εὐπάθεια (*Diss.* II 10.14, III 13.5, 24.64, IV 5.17, 6.34-35, 10.12).

Nous avons vu qu'Épictète, persuadé que normalement les êtres humains sont conscients de leur nature sociale et de ses implications pratiques (*Diss.* II 21.5-7), distingue conceptuellement la φυσική κοινωμία qui relie tous les êtres rationnels du fait que chacun d'eux possède des configurations sociales déterminées par ses relations fixes et spécifiques avec quelqu'un d'autre. Cependant, la

¹⁴⁵⁸ À ce propos cf., en plus de Reydam-Schils 2005, Bonhöffer 1894, 92-106 ; Long 2002, 197-202.

¹⁴⁵⁹ Parfois Épictète manifeste cette reconnaissance par opposition à la pensée politique d'Épicure, auquel il attache une doctrine antisociale (ἀκοινωνητος), comme nous l'avons observé : cf. *Diss.* I 23.1, II 20.6-8, 13-14, 20.16, 20.23, IV 11.1. La façon dont Épictète résume la pensée politique épicurienne, bien que partagée par d'autres témoins (cf. notamment Lactant., *Div. inst.* III 17.4,39,42 = *Usener* 523.1, 581) est discutable : à ce sujet cf. par exemple les discussions, dans des points de vue différents, de Chroust 1971 (le témoignage d'Épictète cité ici est discuté brièvement à p. 56) ; Brown 2009 ; Spinelli 2019 ; Erler 2020, 59-78.

¹⁴⁶⁰ Et seulement pour eux : le fait d'être κοινωνικοί est une spécificité des êtres humains, tout comme leur capacité de παρακολούθησις et d'être vertueux (cf. notamment *Diss.* I 28.20, II 10.14).

φυσική κοινωνία ἀνθρώποις πρὸς ἀλλήλους est une *conditio sine qua non* de la possession par chaque être humain de certaines σχέσεις. Cette réflexion suggère que, pour Épictète, *grosso modo*¹⁴⁶¹ les implications pratiques de la φυσική κοινωνία peuvent se résumer concrètement dans l'exigence de τηρεῖν τὰς σχέσεις : autrement dit, la façon dont chaque individu peut contribuer au bien-être collectif est sa sauvegarde de ses configurations sociales, par l'accomplissement des activités fonctionnelles à 'protéger' celles-ci. Après tout, les exemples d'activités visant à conserver les σχέσεις fournis par Épictète peuvent être décrits justement comme des actes socialement positifs, soit du point de vue matériel soit en tant qu'attitudes affectives philanthropiques. Par conséquent, τηρεῖν τὰς σχέσεις paraît être la modalité par laquelle tout individu traduit en pratique ses ὀρμαὶ κοινωνικαί¹⁴⁶².

Cependant, la description de la visée de l'entraînement dans le domaine de l'impulsion en termes de contribution à l'utile communautaire, plutôt qu'en termes de conservation de ses configurations sociales, demande la thématization de la réserve. Alors que τηρεῖν τὰς σχέσεις est une conduite qui dépend entièrement de l'individu qui l'accomplit, ὀρμᾶν κοινωνικῶς, résulte en une conduite qui ne dépend pas entièrement de l'individu qui l'accomplit, car cet individu peut bien 'faire sa part' pour la réalisation du bien commun, mais, afin que ceci se réalise, il est indispensable que les autres êtres humains participent également. Or, le comportement d'un individu ne dépend pas d'un autre individu (cf. *Diss.* I 22.11). Il s'ensuit que, finalement, alors qu'on peut exercer ἐξ'ἅπαντος une ὀρμή visant à préserver une de ses σχέσεις, une ὀρμή κοινωνική peut rencontrer un échec et, donc, elle doit être accompagnée de l'ὑπεξαίρεσις¹⁴⁶³. Cette hypothèse, suggérée par les études de Reydams-Schils¹⁴⁶⁴, est autant plus plausible, étant donné que, dans le même fr. 27 Schenkl, Épictète affirme qu'une autre composante de la visée de l'entraînement dans le domaine des impulsions est qu'elles soient μεθ'ὑπεξαίρεσεως. De plus, le recours de Marc Aurèle à cette dernière notion dans des contextes au contenu social renforce cette hypothèse, comme nous le verrons¹⁴⁶⁵.

2.3.2.6 *Diss.* III 12.13, *Ench.* 2.2 : l'obéissance au λόγος, l'éloignement des πάθη et la prise en compte de la circonstance

Pour achever l'examen du réseau conceptuel de la notion épictétienne de καθῆκον, il ne reste qu'à examiner la présentation du deuxième domaine ascétique dans III 12.13 : de cet examen nous inférons qu'ici le philosophe, d'un côté, se montre conscient que la détermination du καθῆκον requiert la prise

¹⁴⁶¹ La seule exception signalée par Épictète est représentée par la figure du cynique, comme nous avons vu.

¹⁴⁶² Épictète semble pousser vers cette interprétation même par son langage : dans *Diss.* II 14.8, il attribue à l'être humain engagé dans l'ἔργον τοῦ φιλοσοφοῦντος une conduite qui comprend l'acte de τηρεῖν τὰς σχέσεις μετὰ τῶν κοινωνῶν.

¹⁴⁶³ Le contraste entre ἐξ'ἅπαντος et μετ'ὑπεξαίρεσεως a été suggérée par Upton, suivi de Schweighauser 1799, vol. II, 144-145.

¹⁴⁶⁴ Cf. Reydams-Schils 2005, 28-29 ; 2012, 445-448.

¹⁴⁶⁵ Voir *infra* seconde partie, chapitre 4 §§ 4.2.2-3.

en compte des circonstances (en tant que *vox media*) où l'agent se trouve et, de l'autre côté, exprime une pensée qui n'est pas évidente : peut-être il se réfère au dieu comme principe normatif, ou bien il pense à la conceptualisation stoïcienne du καθήκον humain *qua* activité que la raison choisit d'accomplir ; il est également possible qu'ici Épictète renvoie à la rectitude de l'impulsion de celui qui s'est entraîné avec succès dans le deuxième domaine ascétique, par opposition à la conduite passionnelle de l'être humain inéduqué.

Dans ce passage, Épictète définit ce τόπος comme « celui qui concerne l'impulsion et la répulsion, pour [être] obéissant à la raison, et non pas contre le moment opportun, ni le lieu [*scil.* où l'on se trouve], ni aucune autre chose de ce genre comparable à celles-ci ». Cette définition contient trois éléments : la désignation des facultés qui font l'objet de l'entraînement en question et la description de la visée de cet entraînement, qui s'articule en deux moments.

Au sujet du premier élément, le philosophe ne fait que répéter que l'exercice en question porte sur l'impulsion et la répulsion ; le fait que celles-ci sont indiquées au singulier suggère qu'ici Épictète réfère l'exercice non pas à la correction de chaque impulsion et répulsion du progressant, mais plutôt à sa capacité d'avoir des impulsions et des répulsions.

Quant à la visée de cet exercice, Épictète distingue deux finalités : on entraîne sa faculté impulsive ἵν'εὐπειθῆς τῷ λόγῳ, ainsi qu'ἵνα μὴ παρὰ καιρόν, μὴ παρὰ τόπον, μὴ παρὰ ἄλλην τινὰ τοιαύτην συμμετρίαν, si on approuve la conjecture de Reiske, ou ἀσυμμετρίαν, selon la leçon du manuscrit S.

Alors que la seconde finalité, comme nous l'avons vu, semble renvoyer à une méthode heuristique basée sur le calcul du caractère convenable d'une activité par rapport à certains indifférents, le syntagme ἵν'εὐπειθῆς τῷ λόγῳ pourrait faire référence au moins à trois idées différentes.

D'abord, puisque la visée de l'entraînement dans les trois domaines ascétiques est l'atteinte de la sagesse, nous serions tentés de rapprocher ce syntagme de ce qu'Épictète affirme au sujet du καλὸς καὶ ἀγαθός dans un contexte tel que *Diss.* III 24.95 ; ici, contrairement à l'être humain commun, qui se plaint de sa mortalité, l'homme « beau et bon » est décrit comme quelqu'un qui « se concentre seulement sur la façon d'accomplir son emplacement de manière bien-ordonnée et obéissante au dieu »¹⁴⁶⁶. L'expression τὴν αὐτοῦ χώραν ἐκπληρῶν εὐτάκτως καὶ εὐπειθῶς τῷ θεῷ est évidemment à classer parmi les formules avec lesquelles le philosophe exprime le τέλος en référence à l'idée que le dieu a assigné une place (χώρα, τάξις, d'où εὐτάκτως)¹⁴⁶⁷ à toute entité dans le cadre de son administration du monde. Nous en concluons que, par 'remplir' sa χώρα εὐπειθῶς τῷ θεῷ, probablement Épictète veut souligner que la conduite du καλὸς καὶ ἀγαθός est une forme d'obéissance à la volonté du dieu, qui est à l'origine de la διάταξις universelle et de la τάξις ou χώρα que chaque

¹⁴⁶⁶ Πρὸς μόνῳ τούτῳ ἐστίν, πῶς τὴν αὐτοῦ χώραν ἐκπληρώσῃ εὐτάκτως καὶ εὐπειθῶς τῷ θεῷ.

¹⁴⁶⁷ À ce propos voir *supra* seconde partie, chapitre 3 § 3.2.2.

individu possède dans ce cadre. Nous sommes stimulés à rapprocher le syntagme εὐπειθῶς τῷ θεῷ de εὐπειθῆς τῷ λόγῳ par la référence à l'εὐπειθεια dans les deux passages, par le fait qu'Épictète attribue cette qualité à l'être humain qui a atteint le τέλος, et aussi par la synonymie entre θεός et λόγος dans le vocabulaire de la physique stoïcienne. À la suite de ce rapprochement, nous pouvons interpréter la visée du deuxième τόπος *qua* ἴν'εὐπειθῆς τῷ λόγῳ comme signifiant la condition de celui qui fait usage de sa faculté impulsive conformément à la raison universelle. Nous pouvons développer davantage cette exégèse en remarquant que la référence à l'obéissance au dieu en matière d'impulsions et, donc, de καθήκοντα pourrait renvoyer au rôle du dieu comme ἐπόπτης τῶν σχέσεων, étant donné la conceptualisation épictétéenne des καθήκοντα comme activités visant la conservation des configurations sociales. Par conséquent, ἴν'εὐπειθῆς τῷ λόγῳ pourrait finalement signifier que le domaine ascétique concernant l'impulsion a pour finalité de rendre le progressant capable de respecter ses configurations sociales en tant que manifestation de la volonté du dieu.

Cependant, nous pouvons interpréter cette visée du deuxième τόπος aussi en référence à la raison individuelle (τὸ λογικόν ; cf. par exemple *Diss.* III 1.26), notamment en tant que capacité délibérative. Cette réflexion conduit à rapprocher la condition d'εὐπειθῆς τῷ λόγῳ avec la description des καθήκοντα humains par Diogène Laërce comme les ἐνεργούμενα καθ'ὀρμὴν ὅσα λόγος αἰρεῖ ποιεῖν (VII.108). Ce rapprochement est autant plus plausible, étant donné que Diogène exemplifie cette conceptualisation par des activités encadrées dans la vie sociale d'un être humain, qui constituent la référence primaire de la conceptualisation épictétéenne des καθήκοντα. C'est pourquoi, nous pouvons expliquer ἴν'εὐπειθῆς τῷ λόγῳ ainsi : si on redresse sa faculté impulsive et, par conséquent, accomplit ses καθήκοντα, on 'obéit' à la raison au sens où on accomplit justement les activités que *sa* raison choisit de faire, évidemment dans la mesure où elle délibère correctement. Cette exégèse apparaît plausible autant que la première, dont elle ne s'éloigne pas, du point de vue conceptuel : une raison qui délibère correctement n'est rien d'autre qu'une raison éduquée à la philosophie¹⁴⁶⁸ et donc consciente de la nécessité d'obéir au dieu.

Une troisième façon de comprendre ἴν'εὐπειθῆς τῷ λόγῳ passe par le lien conceptuel établi par les stoïciens entre πάθος et λόγος. Sans revenir sur la notion de πάθος, exposée au début de la première partie de notre thèse, ici nous rappelons seulement que chez Arius Didyme nous lisons que, selon les stoïciens, « une passion [...] est une impulsion excessive et désobéissante à la raison qui choisit ou un mouvement de l'âme <irrationnel>, contre la nature [...] » (§ 10.88, 8-10)¹⁴⁶⁹. Dans la section

¹⁴⁶⁸ Épictète exprime plusieurs fois la condition idéale de l'être humain en référence à la figure de l'homme éduqué (ὁ πεπαιδευμένος) : cf. par exemple *Diss.* I 29.33, II 2.13, *Ench.* 5.

¹⁴⁶⁹ Πάθος δ'εἶναι [...] ὀρμὴν πλεονάζουσαν καὶ ἀπειθῆ τῷ αἰροῦντι λόγῳ ἢ κίνησιν ψυχῆς <ἄλογον> παρὰ φύσιν [...]. Le mot ἄλογον est absent des manuscrits, mais, comme le suppose Wachsmuth (cf. Wachsmuth, Hense 1884-1912, vol. II, 88), il est vraisemblablement à ajouter, vu la référence à cette qualité des πάθη dans la section suivante (§ 10a.89, 4-5), ainsi que la présence de cet adjectif dans la définition des πάθη chez Diogène Laërce.

suiivante, Arius explique que, dans cette définition, les adjectifs ἄλογος et παρὰ φύσιν sont à comprendre respectivement au sens de ἀπειθῆς τῷ λόγῳ et au sens d'« arrivant contrairement à la raison droite et selon la nature » (§ 10a.89, 4-5, 14-16)¹⁴⁷⁰.

En se concentrant sur l'adjectif ἄλογος, ainsi interprété, Arius le relie au fait que ceux qui sont proies des πάθη, tout en sachant qu'il faudrait qu'ils n'accomplissent pas une certaine action, « enlevés par l'impétuosité [*scil.* de la passion], tel qu'un cheval désobéissant¹⁴⁷¹, sont menés à accomplir cette action » (*ibid.* p.89, 8-9)¹⁴⁷². Plutarque, dans *Vir. mor.* 3.441c-d, attribuée à plusieurs stoïciens cette même conceptualisation de l'élément passionnel de l'âme humaine (τὸ παθητικόν) : il est l'âme dans son ensemble quand, à cause de la force excessive (πλεονάζων) d'une impulsion, elle « est enlevée vers quelque chose de bizarre contraire à la raison qui choisit »¹⁴⁷³. En conséquence, le πάθος ne serait rien d'autre que « la raison rendue méchante et intempérante par un jugement défectueux et erroné qui s'est chargé d'impétuosité et de force »¹⁴⁷⁴, définition qui visiblement synthétise la conceptualisation du πάθος comme impulsion et comme jugement. Les correspondances entre le passage d'Arius Didyme et celui de Plutarque suggère que ce dernier texte peut enrichir notre compréhension de la notion stoïcienne de πάθος, notamment par rapport à sa qualité d'ἀπειθῆς τῷ λόγῳ. Par contre, Galien explique l'ἄλογία des πάθη, telle que la concevait Chrysippe, au sens de « sans raison ni jugement » (*PHP* IV 2.8)¹⁴⁷⁵, en plus que comme « désobéissant à la raison et se détournant d'elle » (*ibid.* § 2.12)¹⁴⁷⁶ ; dans le premier livre de son *Περὶ παθῶν* Chrysippe aurait compris cela en référence aux actions que l'être humain, « quand il est poussé vers l'excès » (*ibid.* § 2.11)¹⁴⁷⁷, décide d'accomplir sans prendre la raison « comme guide pratique » (*ibid.* § 2.10)¹⁴⁷⁸, fonction qu'elle aurait naturellement¹⁴⁷⁹. Dans la suite de son témoignage, Galien suggère que Chrysippe illustre cette description des πάθη en référence au personnage de Médée qui, quoiqu'elle comprenne que l'infanticide est erroné, pourtant le met en œuvre (*ibid.* § 2.27).

¹⁴⁷⁰ Συμβαίνοντος παρὰ τὸν ὀρθὸν καὶ κατὰ φύσιν λόγον.

¹⁴⁷¹ Cette image dérive très probablement de la célèbre image de l'attelage ailé de Plat., *Phaedr.* 246a-256c, comme supposent Price 1995, 150 et Gill 1998, 136-137. Cependant, comme le remarque Tieleman 2003, 74, l'idée d'une activité impulsive de l'âme qui désobéit à la raison pourrait être influencée également par la psychologie morale d'Aristote, qui dans *EN* I 13.1102b30-31 écrit qu'une des deux éléments ἄλογοι de l'âme humaine, « l'élément désirant ou, en général, celui appétitif » (τὸ δ'ἐπιθυμητικὸν καὶ ὄλως ὀρεκτικόν), participe de la raison dans la mesure où « l'écoute et lui obéit volontiers » (κατήκοόν ἐστιν αὐτοῦ [*scil.* τοῦ λόγου] καὶ πειθαρχικόν).

¹⁴⁷² Ὑπὸ τῆς σφοδρότητος ἐκφερομένους, ἀνάγεσθαι πρὸς τὸ ποιεῖν αὐτό.

¹⁴⁷³ Πρὸς τι τῶν ἀτόπων παρὰ τὸν αἰροῦντα λόγον ἐκφέρεται.

¹⁴⁷⁴ Λόγον πονηρὸν καὶ ἀκόλαστον ἐκ φαύλης καὶ διημαρτημένης κρίσεως σφοδρότητα καὶ ῥώμην προσλαβούσης.

¹⁴⁷⁵ Χωρὶ λόγου τε καὶ κρίσεως.

¹⁴⁷⁶ Ἀπειθῆς λόγῳ καὶ ἀπρεστραμμένον τὸν λόγον. Le πάθος est caractérisé de manière presque pareille chez Cic. *Tusc.* IV 6.11.

¹⁴⁷⁷ Ὠθούμενον ἐπὶ πλεῖον.

¹⁴⁷⁸ Ὡς ἡγεμόνα πρακτικόν.

¹⁴⁷⁹ Cf. aussi Gal., *PHP* IV 4.16-17,21-23.

À l'instar de la littérature critique, la caractérisation des πάθη comme ἀπειθῆ τῷ λόγῳ, associée par la plupart des chercheurs à Chrysippe, mais possiblement, selon l'hypothèse de Graver¹⁴⁸⁰, introduite par Zénon, peut être comprise ainsi : par ce syntagme, les stoïciens pouvaient signifier que celui qui éprouve un πάθος ne consent pas à sa raison individuelle dans la mesure où elle est droite¹⁴⁸¹. Il reconnaît la rectitude des arguments qui visent à le dissuader d'accomplir une certaine activité¹⁴⁸², mais il ne réussit pas à s'empêcher de l'accomplir, parce qu'il a déjà ajouté son assentiment à l'impulsion qui l'y dispose ; il a désormais perdu la capacité de s'empêcher d'accomplir cette activité¹⁴⁸³. L'être humain comprend qu'il ne devrait pas mettre en place une certaine conduite, qu'il reconnaît à juste titre comme erronée, mais refuse de prendre cette compréhension comme norme, parce qu'il a donné un assentiment à une représentation impulsive, et ne parvient plus à contrôler son activité psychique. Il est donc poussé à agir avec excès, probablement au double sens que son action *viole* la norme fixée par la raison droite et *dépasse* finalement son pouvoir délibératif¹⁴⁸⁴. Cette situation implique un dédoublement métaphorique de la raison individuelle¹⁴⁸⁵, qui vraisemblablement se manifeste par un conflit entre deux jugements, le πάθος et le commandement de la raison, qui concernent le caractère convenable d'une activité¹⁴⁸⁶. Cette interprétation est renforcée par l'importance du jugement d'opportunité, plutôt que celui axiologique, dans la théorie et la thérapeutique chrysippéennes des πάθη.

En raison de cette référence à la notion de καθήκον et du rapport d'antinomie lexicale entre ἀπειθῆς τῷ λόγῳ et εὐπειθῆς τῷ λόγῳ, il n'est pas invraisemblable que la visée du deuxième domaine ascétique en termes de ἴν'εὐπειθῆς τῷ λόγῳ fasse référence à la condition opposée à celle que nous venons de décrire, c'est-à-dire celle d'un individu dont toutes les impulsions, d'après une réflexion correcte et sans qu'il y ait aucun conflit de jugements dans son âme, sont traduites en activités pratiques que l'agent contrôle ; plus simplement, ce syntagme signifierait que l'individu qui s'est entraîné dans ce τόπος, déjà capable de n'avoir aucune impulsion pathétique, grâce à l'entraînement dans le premier τόπος, acquiert la capacité d'avoir des impulsions correctes, au double sens de conformes au λόγος universel et individuel. Par là, la troisième interprétation d'ἴν'εὐπειθῆς τῷ λόγῳ se rattache aux deux premières.

¹⁴⁸⁰ Cf. Graver 2007, 66-67.

¹⁴⁸¹ Cf. Cooper 1998, 79-80.

¹⁴⁸² Cf. Tieleman 2003, 171-173, qui dégage cette interprétation notamment de la référence au cas de Médée par Chrysippe.

¹⁴⁸³ Cf. Gill 1998, 117-121. Tieleman 2003, 101-102 remarque que le rapprochement entre cette condition et celle de l'être humain qui ne réussit pas à arrêter sa course, dont nous lisons chez Gal., *PHP* IV 2.14-18, n'est pas anodin, car le πάθος est un mouvement de l'âme.

¹⁴⁸⁴ Cf. Sorabji 1998, 152-153 ; Tieleman 2003, 101-102 ; Graver 2007, 66-68.

¹⁴⁸⁵ Gill 2006b, 259 parle d'une raison « under self-induced pressure ».

¹⁴⁸⁶ Cf. Strange 2004, 44-45.

Cette troisième exégèse peut être développée, bien que de manière hypothétique, en remarquant que dans *Ench.* 2.2, le philosophe exhorte son auditeur à ὀρμᾶν καὶ ἀφορμᾶν χρῆσθαι κούφως [...] καὶ ἀνειμένως¹⁴⁸⁷. Ces deux adverbes, qu'Épictète n'employait pas souvent, selon le témoignage d'Arrien¹⁴⁸⁸, dans ce contexte semblent renvoyer au fait d'avoir des impulsions et des répulsions qui ne sont pas exubérantes, justement au sens d'εὐπειθῆς τῷ λόγῳ que nous avons proposé. Cependant, le vague de *Ench.* 2.2 rend cette interprétation conjecturale¹⁴⁸⁹.

Enfin, nous pourrions donner de ἴν'εὐπειθῆς τῷ λόγῳ une explication subsumée de celle que nous venons de défendre, même si de façon moins convaincante : à la suite de l'opposition entre la désobéissance à la raison du παθητικός et l'obéissance à la raison de l'être humain entraîné dans le deuxième domaine ascétique, nous pourrions supposer que cette obéissance s'exprime justement par le genre d'impulsion thématized par les stoïciens en opposition aux πάθη, à savoir les εὐπάθειαι. Au fond, dans la définition de *perturbatio* dans *Tusc.* IV 6.11, Cicéron la caractérise comme une « impulsion beaucoup impétueuse »¹⁴⁹⁰, en précisant que, par l'adjectif *vehementior*, il signifie que cette impulsion « s'est écartée beaucoup de l'équilibre de la nature »¹⁴⁹¹. Bien que *naturae constantia* pourrait renvoyer à la notion d'ὁμολογία τῆ φύσει¹⁴⁹², il n'apparaît pas anodin que le mot *constantia* revient peu après (§ 6.14) pour désigner la notion d'εὐπάθεια. Comme l'observe Graver dans son commentaire à ces passages¹⁴⁹³, Cicéron « is certainly aware that he is using a single Latin word for two different Greek terms », mais il ne s'ensuit pas nécessairement, comme le conclut la spécialiste, qu'il cherche délibérément à créer une équivoque : nous pouvons plus simplement supposer que Cicéron veuille reproduire l'antinomie lexicale entre πάθος et εὐπάθεια à travers son usage du substantif *constantia*. Quoi qu'il en soit, l'opposition étroite entre πάθη et εὐπάθειαι, d'un côté, et la centralité de ces dernières dans le deuxième τόπος d'Épictète, de l'autre, suggèrent qu'il soit possible

¹⁴⁸⁷ Comme nous l'avons déjà argumenté, bien qu'Épictète ici invite son auditeur à exécuter un exercice provisoire par rapport au domaine du désir, l'exercice qui regarde l'impulsion apparaît nécessaire toujours.

¹⁴⁸⁸ Les occurrences les plus significatives à ce propos se trouvent dans *Diss.* IV 7.12, 13.16, *Ench.* 48.3. L'adverbe ἀνειμένως possède plusieurs sens, dont les premiers enregistrés dans *LSJ* sont « at ease », « carelessly », « without restraint » et « freely », d'où « frankly » ou « openly ». Cependant, selon de nombreux traducteurs d'Épictète, dans *Ench.* 2.2 cet adverbe prend une autre signification, toujours signalée par *LSJ*, à savoir « in a milder form » : Carter 1758, 256 traduit « with gentleness », Schweighauser 1799, vol. III, 7 traduit « remise » (d'après Politien, pour la traduction duquel cf. Schweighauser 1799, vol. V, 147), Leopardi 1843-1845, t. II, 225 traduit « senza veruno impeto », Thurot 1889, 3 traduit « sans ardeur », Oldfather 1926, vol. II, 487 traduit « without straining », et Gill, Hard 2014, 288 approuvent cette traduction, Dobbin 2008 traduit, de façon quelque peu singulière, « with discipline », Cassanmagnago 2009 traduit « senza trasporto ».

¹⁴⁸⁹ Cette conjecture semble être déjà propre à Schweighauser 1799, vol. III, 145, qui s'attarde sur l'occurrence de ἀνειμένως dans *Ench.* 2.2 et de ἀνίημι dans *Ench.* 48.3, et il les relie à la capacité du sage d'avoir des impulsions *remissae*, dans la mesure où il s'adresse aux choses selon leur vraie valeur. Dans cette interprétation pourrait être implicite une référence aux πάθη, qui sont justement des impulsions associées à un jugement axiologique erroné.

¹⁴⁹⁰ *Adpetitum uehementiorem*.

¹⁴⁹¹ *Longius discesserit a naturae constantia*.

¹⁴⁹² Nous avançons cette hypothèse, faute de mieux, en étant bien conscient que, dans *Fin.* III 6.21 Cicéron affirme traduire ὁμολογία par *convenientia* plutôt que par *constantia*. À ce propos voir *supra* première partie, chapitre 4 § 4.1.

¹⁴⁹³ Graver 2002, 136

que ἴν'εὐπειθῆς τῷ λόγῳ équivaille à la phrase « [...] οὐ δεῖ γάρ με εἶναι ἀπαθῆ ὡς ἀνδριάντα [...] », par laquelle Épictète exprime une visée de cet entraînement dans *Diss.* III 2.4, et que, ainsi, ἴν'εὐπειθῆς τῷ λόγῳ signifie qu'une des finalités de cet exercice est l'acquisition de la capacité d'éprouver des εὐπάθειαι ; cette hypothèse, tout en demeurant défendable, s'avère moins probable par rapport aux deux autres interprétations du même syntagme, autant plus parce qu'Épictète n'évoque nulle part dans *Diss.* III.12 l'exigence d'éprouver des émotions positives.

De toute façon, ces dernières réflexions sur ce syntagme nous fournissent le contexte approprié pour mettre en exergue qu'Épictète, à l'instar des stoïciens précédents, conçoit un antagonisme entre πάθη et καθήκοντα. Cette idée émerge de façon claire de ce que nous avons écrit dans ces dernières sections : la réussite de l'entraînement dans le domaine de l'impulsion exige d'acquérir la capacité d'agir d'après les εὐπάθειαι, et une interprétation possible de ἴν'εὐπειθῆς τῷ λόγῳ renvoie à la même idée, ou au moins au fait de ne pas agir sous l'influence d'un πάθος. Or, l'acquisition de cette capacité demande l'absence de tout πάθος de l'individu, car, comme nous l'avons dit, les εὐπάθειαι sont une prérogative du sage. C'est pourquoi, Épictète donne à l'entraînement dans le domaine des désirs et aversions, dont la visée est l'ἀπάθεια, une fonction propédeutique par rapport à l'entraînement dans le τόπος des impulsions et répulsions. Cela implique finalement un antagonisme entre πάθη et καθήκοντα, au sens où, aussi longtemps que l'on est victime d'un πάθος, on est incapable d'accomplir droitement ses καθήκοντα. Mais même de les reconnaître, comme le suggère, dans *Diss.* I.11, la critique d'Épictète à son interlocuteur, auquel il reproche de ne pas avoir eu une conduite εὐλόγιστος dans la mesure où il n'a pas agi d'après un état émotif droit (§§ 17 ss.)¹⁴⁹⁴.

2.3.3 Synthèse du rôle du καθήκον dans la réflexion d'Épictète sur l'éducation philosophique

L'analyse détaillée du réseau conceptuel du καθήκον au sein de la réflexion pédagogique d'Épictète permet maintenant de reconstruire de manière probable sa conceptualisation de cette notion : en se concentrant sur l'espèce humaine, Épictète concevait le καθήκον comme une activité qu'un être humain accomplit à la suite d'une impulsion, stimulée par une représentation à laquelle il donne son assentiment. À partir de cet arrière-plan de psychologie morale, Épictète, toujours en ligne avec les stoïciens précédents, ponctuait l'importance de la référence au domaine social des καθήκοντα humains. En détail, il concevait les καθήκοντα comme les activités qui permettent à un être humain de conserver ses configurations sociales (σχέσεις), c'est-à-dire les composantes de son identité qui, tout en dépendant entièrement de lui, ont une origine extérieure, étant le résultat des liens entre cet individu et autrui. Ces activités visant la préservation des σχέσεις sont des actes caractérisés non

¹⁴⁹⁴ Cf. aussi *Diss.* IV 5.31, où Épictète explique la mauvaise gestion des σχέσεις par la possession de jugements axiologiques erronés, qui, comme le nous savons, constituent un élément essentiel des πάθη.

seulement du point de vue matériel, mais aussi par la disposition émotive de l'agent envers autrui : cette disposition correspond à ce que les stoïciens nommaient εὐπάθεια et concevaient comme le cadre de la vie émotionnelle du sage. Épictète exprime autrement cette visée sociale des καθήκοντα en affirmant que les impulsions correctes sont rattachées à l'avantage commun. Dans ce cas, les impulsions desquelles découlent les καθήκοντα ont besoin d'être accompagnées par une clause de réserve (ὑπεξάρσεις), à savoir par la reconnaissance de la possibilité que cet avantage commun ne se réalise pas, car il ne dépend pas entièrement de l'agent, mais plutôt d'une coopération entre lui et les autres êtres humains, sur la conduite desquels il n'a aucun pouvoir absolu.

Puisque l'impulsion est un des genres d'activité de la προαίρεσις humaine, Épictète regarde l'accomplissement d'actions qui répondent à cette conceptualisation de καθήκον, en tant qu'achèvement pratique d'une impulsion correcte, comme une composante fondamentale du style de vie du sage. Par conséquent, cet accomplissement est listé parmi une des visées de l'entraînement que tout apprenti philosophe doit pratiquer pour atteindre la sagesse. Étant donné que, d'après le lexique stoïcien, Épictète définissait le but du progrès en termes de conformité à la nature, il s'ensuit qu'il concevait le καθήκον comme une activité κατὰ φύσιν. Il décrivait cette visée de plusieurs façons, qui caractérisent chacune différemment la conceptualisation épictétéenne d'une activité κατὰ φύσιν : accomplir un καθήκον signifie agir rationnellement, ou mieux selon la nature universelle ou d'après les demandes de l'âme rationnelle individuelle. Cela comporte la tentative de s'intégrer dans l'organisation divine du monde, en acceptant tous les événements qui arrivent – y compris les relations sociales qui déterminent ses σχέσεις – avec une disposition vertueuse et en thématissant une clause de réserve à propos des événements futurs ; concrètement, l'accomplissement correct d'un καθήκον requiert aussi qu'on considère les circonstances matérielles, définies *in primis* par le temps et le lieu, où l'on se trouve. Cet enseignement indique qu'Épictète partageait avec la tradition stoïcienne la méthode d'εὔρεσις τοῦ καθήκοντος basée sur le mesurage de la convenance d'une activité par certains indifférents, distingués en κατά et παρὰ φύσιν. Néanmoins, le lien étroit qu'il établit entre les σχέσεις d'un individu et ses καθήκοντα justifie sa formulation d'un modèle heuristique qui prend les configurations ou rôles sociaux comme paramètre, et lui subordonne l'évaluation des indifférents.

En concluant, le καθήκον est un terme qui, dans le langage d'Épictète, désigne essentiellement toute activité que l'être humain éduqué dans la philosophie accomplit pour respecter ses configurations sociales et contribuer au bien-être de tous les êtres rationnels, parce qu'il comprend que, par cette conduite, il réalise son τέλος. Autrement dit, il nous semble que la notion épictétéenne de καθήκον soit une expression abrégée du syntagme τέλειον καθήκον et, par là, soit comparable à la notion de καθήκον telle qu'elle est intégrée dans les formules du τέλος de Diogène de Babylone,

d'Archédème et d'Antipatros, où elle désigne une activité convenable du point de vue matériel et accomplie avec une disposition vertueuse¹⁴⁹⁵. Cependant, puisqu'Épictète réfère le τόπος du καθήκον à l'entraînement de l'impulsion, la capacité psychique d'accomplir des καθήκοντα, nous en inférons hypothétiquement que, comme les êtres humains possèdent naturellement cette faculté, et la visée du τόπος ascétique qui la regarde consiste donc à en corriger le fonctionnement, Épictète reconnaît aux êtres humains aussi la capacité naturelle de comprendre parfois quelles activités sont véritablement, bien que partiellement, convenables et de les accomplir. Par conséquent, nous proposons de comprendre sa notion de καθήκον comme signifiant non seulement les activités que le sage est capable d'accomplir, mais même certaines activités accomplies par les ιδιώται, évidemment de manière imparfaite, surtout pour ce qui regarde la disposition : nous pouvons supposer que, du point de vue matériel, ces activités ne diffèrent pas des καθήκοντα du πεπαιδευμένος, parce que de ce point de vue les καθήκοντα que le philosophe exhorte ses élèves à accomplir coïncident avec les activités que normalement les êtres humains accomplissent, pour respecter les conventions sociales.

Cette conceptualisation du καθήκον, reconstruite à partir d'un examen des notions qui lui sont attachées dans les présentations du deuxième domaine ascétique par Épictète, est compatible avec toutes les occurrences de la famille lexicale de καθήκω dans son *corpus*. En récapitulant ces occurrences, nous en tirons que, par καθήκον, le philosophe se réfère à une notion qui relève du domaine des actions (πράξεις, *Diss.* I 28.5), ce qui, étant donné l'intérêt exclusif d'Épictète pour les καθήκοντα humains, très probablement renvoie à la notion stoïcienne de πρᾶξις *qua* action spécifiquement humaine ; plus précisément, Épictète caractérise les καθήκοντα, bien que jamais de façon si explicite, comme des activités qu'un individu accomplit d'après une impulsion engendrée à la suite d'une représentation correcte d'une activité à laquelle l'individu donne son assentiment (*Diss.* I 18.2, II 17.15, III 22.43, *Ench.* 42). Cependant, cette caractérisation demeure en arrière-plan, parce que le plus souvent Épictète évoque les καθήκοντα pour donner des enseignements à leur sujet, notamment concernant l'exhortation à les accomplir (cf. par exemple *Diss.* I 7.14-19, III 2.4), la raison de cette exigence, la disposition psychique avec laquelle il faut les exécuter et la méthode à suivre pour les découvrir. La centralité d'un discours sur les καθήκοντα au sein du programme éducatif d'Épictète transparaît par le fait que le philosophe résume souvent ce programme par une série de trois genres d'exercices, dont un concerne justement l'accomplissement correct des καθήκοντα (*Diss.* II 17.15, 17.31, III 2.2, 2.4, IV 4.16, 12.16), d'où la présentation épictétienne du philosophe comme

¹⁴⁹⁵ Par là, nous comprenons la distance entre le τόπος de l'impulsion chez Épictète et une des trois activités que Cicéron, probablement d'après Panétius, lie à l'exercice de la vertu dans *Off.* II 5.18 : ici, Cicéron écrit que cette activité consiste à traiter les autres êtres humains avec modération et sagesse, afin de s'intégrer dans une société et en être aidé à satisfaire ses propres besoins naturels, à se défendre de toute chose nuisible et à se venger avec équité et humanité des dommages qu'on reçoit d'autrui ; la finalité égoïste de cette activité contraste avec celle qu'Épictète attache à l'entraînement dans le domaine de l'impulsion, qui vise davantage au respect de l'ordre naturel et à contribuer au bien-être social.

quelqu'un fier d'avoir une ὀρμή καθήκουσα (*Diss.* II 8.29) ; et il ne s'agit pas seulement d'une notion thématifiée dans le domaine éthique : du début de *Diss.* I.7, nous apprenons qu'à l'avis d'Épictète l'étude de la logique même comprend une réflexion sur les καθήκοντα (§§ 1-2), parce qu'il y a tout à fait des activités 'convenables' qui regardent l'exercice de cette discipline (§§ 14-21), ce qui est probablement à comprendre ainsi : la découverte des καθήκοντα demande une mise en œuvre de la logique qui soit elle-même convenable.

Ces affirmations concernant l'urgence de donner des enseignements sur les καθήκοντα suggèrent qu'Épictète pense que la plupart des gens se trompent sur le caractère convenable des activités qu'ils accomplissent. Selon Épictète, les êtres humains sont conscients que leurs καθήκοντα dérivent de leurs relations sociales (cf. *Diss.* II 14.18, 17.31, III 22.69-74)¹⁴⁹⁶, mais ils ignorent, d'abord, la raison pour laquelle il faut qu'ils accomplissent ces activités, à savoir, selon Épictète, la conservation de soi-même en conformité avec la nature¹⁴⁹⁷. En raison de cette ignorance, l'on ne peut pas accomplir correctement ses καθήκοντα, parce que cela demande une disposition vertueuse, qui dépend d'une connaissance scientifique de la réalité. Nous comprenons ce point en étudiant le syntagme οὐ δεῖ γάρ με εἶναι ἀπαθῆ ὡς ἀνδριάντα de *Diss.* III 2.4, qui implique une référence à la notion d'εὐπάθεια. Mais Épictète suggère davantage l'exigence qu'on accomplisse les καθήκοντα avec une disposition vertueuse en affirmant qu'aux êtres humains καθήκει d'éprouver de l'aversion pour les maux (*Diss.* I 27.7) et de s'approvisionner en biens (*Diss.* IV 1.134), ce qui demande une connaissance préalable des notions de bien et de mal (*Diss.* II 7.1-3). Le manque de ces connaissances empêche l'être humain de découvrir ses véritables καθήκοντα, car toute méthode heuristique doit découler de ces connaissances, concernant une évaluation éthique de toute réalité, une compréhension de la nature humaine et de ses propres configurations sociales.

Une dernière information que nous obtenons des occurrences de καθήκον dans le *corpus* d'Épictète, et finalement la seule qui enrichit notre reconstruction de cette notion, est la tripartition que le philosophe thématise à ce sujet dans *Diss.* III 7.25-26. Ici, Épictète, d'abord, essaie de détourner son interlocuteur de son dévouement à la philosophie épicurienne, en tant qu'antisociale (§§ 19-21), et puis il reconnaît son fondement théorique dans une évaluation erronée des choses¹⁴⁹⁸, d'après laquelle par exemple un Épicurien peut-être donnerait plus de valeur à la substance d'une main, c'est-à-dire sa chair, plutôt qu'aux opérations les plus importantes (τὰ ἔργα προηγούμενα) qu'on peut accomplir par sa main (§§ 22-24). Après cela, il affirme : « Eh bien, aussi les convenables [*scil.* sont] des trois sortes : les uns concernent le fait d'être, les autres le fait d'être qualifié, et les troisièmes

¹⁴⁹⁶ Comme la conclusion d'un raisonnement suit à ses prémisses (cf. *Diss.* I 7.14-19, IV 7.19). D'où la possibilité d'exprimer les καθήκοντα de manière déontologique (cf. par exemple *Diss.* I 7.14-19, III 22.69-74, *Ench.* 33.13).

¹⁴⁹⁷ Cf. par exemple *Diss.* II 5.24-26, III 2.4, IV 4,16, 7.19, 12.16.

¹⁴⁹⁸ Ici Épictète fait explicitement référence à la doctrine stoïcienne de la πιθανότης τῶν πραγμάτων.

[*scil.* sont] les principales »¹⁴⁹⁹. Tout de suite le philosophe transforme cet exemple en une analogie en vertu de laquelle, comme il ne faut pas donner plus de valeur à la chair d'une main qu'à ces ἔργα προηγούμενα, « ainsi dans le cas de l'être humain il ne faut pas honorer la matière, un petit morceau de chair, mais les choses qui ont la plus grande importance »¹⁵⁰⁰ ; Épictète illustre celles-ci par un ensemble d'activité : « Faire le citoyen, se marier, engendrer des enfants, vénérer les dieux, se soucier de ses parents et, en général, avoir des désirs, des aversions, des impulsions et des répulsions comme il faut avoir chacun d'eux, comme il est naturel »¹⁵⁰¹.

La plupart des savants¹⁵⁰² suggèrent de rapprocher cette tripartition de ce que nous lisons dans Cic., *Fin.* III 6.20-21, tandis que de Lacy, à l'instar de Nebel¹⁵⁰³, évoque à ce propos certains passages d'une lettre du grammairien Fronton à son élève Marc Aurèle (*De el.* II.4 ss.). Ailleurs nous avons mené un examen de cette lettre¹⁵⁰⁴. En résumant les résultats de cette recherche pour ce qui concerne Épictète, nous y confirmons la proximité conceptuelle entre ce texte de Fronton et Epict., *Diss.* III 7.25-26 et en concluons ce qui suit : les καθήκοντα πρὸς τὸ εἶναι visent la survie de l'agent en tant qu'être humain, à savoir individu et animal social, alors que les καθήκοντα πρὸς τὸ ποιά εἶναι sont les mêmes actes que les καθήκοντα πρὸς τὸ εἶναι, mais elles sont convenables en tant qu'adaptées aux conditions particulières de chaque agent ; quant aux καθήκοντα προηγούμενα, ils sont les activités que l'être humain devient capable d'accomplir après s'être entraîné dans le deuxième domaine ascétique, à savoir les activités qui, du point de vue matériel, découlent des configurations sociales de l'agent et, du point de vue plus philosophique, expriment la conformité de l'agent à la nature.

Cette interprétation de *Diss.* III 7.25-26, s'intègre sans problème dans la reconstruction de la conceptualisation épictétienne du καθήκον que nous venons de proposer¹⁵⁰⁵. Notamment, le discours

¹⁴⁹⁹ Οὐκοῦν καὶ καθήκοντα τρισσά · τὰ μὲν πρὸς τὸ εἶναι, τὰ δὲ πρὸς τὸ ποιά εἶναι, τὰ δ' αὐτὰ τὰ προηγούμενα.

¹⁵⁰⁰ Οὕτως καὶ ἀνθρώπου οὐ τὴν ὕλην δεῖ τιμᾶν, τὰ σαρκίδια, ἀλλὰ τὰ προηγούμενα.

¹⁵⁰¹ Πολιτεύεσθαι, γαμεῖν, παιδοποιεῖσθαι, θεὸν σέβειν, γονέων ἐπιμελεῖσθαι, καθόλου ὀρέγεσθαι, ἐκκλίνειν, ὀρμᾶν, ἀφορμᾶν, ὡς ἕκαστον τούτων δεῖ ποιεῖν, ὡς πεφύκαμεν. Se marier est dit προηγούμενον aussi dans *Diss.* III 22.67.

¹⁵⁰² Cf. Schweighauser 1799, vol. II, 642-643 ; Bonhöffer 1894, 205-206 ; Dyroff 1897, 140-141 ; de Lacy 1945, 257-259 ; Cassanmagnago 2009, 598-599 n. 15. En revanche, Gill, Hard 2014, 328 observent que « this threefold division of appropriate actions (an important category in Stoicism) is not paralleled elsewhere [...] ». La comparaison entre Epict., *Diss.* III 7.25-26 et l'exposé de l'appropriation chez Cic., *Fin.* III 5.16 ss. a aussi été proposée par Alesse 2021.

¹⁵⁰³ Cf. Nebel 1935, 459-460 ; de Lacy 1945, 257-259. En outre, ce dernier reconnaît dans Epict., *Diss.* III 7.25-26 une taxonomie des καθήκοντα en référence à la doctrine stoïcienne des genres : plus précisément, il considère les καθήκοντα πρὸς τὸ εἶναι, πρὸς τὸ ποιά εἶναι et προηγούμενα comme une application respective du premier, du deuxième et du quatrième genre. Nous discutons de cette proposition herméneutique dans Flamigni c. p.b.

¹⁵⁰⁴ Cf. Flamigni c. p.b. Dans ces sections de *De el.* II, Fronton présente une tripartition des *officia* en *officia substantiae*, *officia qualitatis* et *officia rei* ou *sapientis*.

¹⁵⁰⁵ Par contre, *Diss.* III 7.25-26, ainsi interprété, ne s'intègre pas aisément dans le discours duquel il est extrait : ici, Épictète parle avec un fonctionnaire public épïcürien, qui vraisemblablement n'était pas capable de comprendre son allusion, très brachylogique, à cet aspect de la doctrine des καθήκοντα. Nous pouvons alors supposer qu'Épictète, qui semble avoir été familier avec son interlocuteur (§§ 3, 10), lui avait déjà parlé de cette tripartition, et pour cette raison, ici, il la tient pour acquise par lui. Mais cette hypothèse n'est pas plus plausible que celle selon laquelle *Diss.* III 7.25

sur les καθήκοντα τρίσσα confirme que « καθῆκον » possède plusieurs significations dans le langage d'Épictète, embrassant, d'un côté, toute activité que l'être humain non-éduqué accomplit pour survivre en tant qu'individu ou pour respecter les conventions sociales, ainsi que, de l'autre côté, l'action exécutée par l'être humain éduqué en raison du fait qu'il comprend que, par cette conduite, il réalise son τέλος en tant qu'être humain. Bref, le philosophe fait usage du même mot pour désigner ce que les stoïciens précédents appelaient μέσον et τέλειον καθῆκον.

Cette conclusion demande évidemment une dernière réflexion : pourquoi Épictète se sert-il du même terme, sans le distinguer non plus par des attributs, pour désigner des notions si différentes ? Bonhöffer, dont l'interprétation de la notion épictétéenne de καθῆκον demeure la seule réflexion diffusée à ce sujet¹⁵⁰⁶, ne donne pas de véritable réponse à cette question : le spécialiste allemand, constaté cet usage plurivoque du mot καθῆκον par Épictète, juxtapose les trois acceptions de καθῆκον impliquées dans *Diss.* III 7.25-26 et suggère que seule la troisième répond, pour Épictète, au véritable sens du terme, alors que les autres en représenteraient un usage non technique¹⁵⁰⁷. L'analyse menée jusqu'à présent permet de donner une explication plus articulée et plausible de cette situation : Épictète paraît employer le terme καθῆκον dans les deux sens de a) activité convenable sur le plan matériel et b) action vertueuse, à savoir activité convenable sur le plan matériel et *qua* dérivée d'une disposition vertueuse. Dans le lexique technique stoïcien, a) est un μέσον καθῆκον, tandis que b) est un τέλειον καθῆκον, ou mieux un καθῆκον *perfectionné*.

Par là, nous parvenons à expliquer également ce que Bonhöffer constate sans en donner une véritable explication théorique, c'est-à-dire la presque absence du lexique du κατόρθωμα dans le *corpus* d'Épictète¹⁵⁰⁸ : en plus de la raison historique du déclin de la centralité du terme κατόρθωμα chez les stoïciens après Chrysippe, nous pouvons supposer qu'Épictète eût une raison théorique pour faire ce choix lexical pareille à celle d'Archédème qui, à la suite de Diogène de Babylone, en syntonie avec Antipatros et suivi de Panétius, dans sa formule du τέλος parlait de perfectionner tous les καθήκοντα plutôt que de n'accomplir que des κατορθώματα¹⁵⁰⁹. Notamment, nous pouvons émettre

constitue une interpolation d'Arrien, ou bien celui-ci n'ait pas reproduit dans son intégralité la conversation entre Épictète et l'épicurien.

¹⁵⁰⁶ Cf. Bonhöffer 1894, 199-206. En revanche, le chapitre intitulé « Appropriate actions and feelings » de Long 2002, 231-256 examine la notion de καθῆκον d'Épictète en se concentrant sur son emploi dans l'éthique pratique, notamment en référence à la réflexion d'Épictète sur les 'rôles' sociales (p. 232-244). B. Johnson 2014a, 43-61, dans un chapitre intitulé « Roles in action : appropriate acts (or "duties") », tente de démontrer l'orthodoxie de la conceptualisation épictétéenne du καθῆκον, en plus de présenter les καθήκοντα comme implication pratique des rôles sociaux.

¹⁵⁰⁷ Bonhöffer 1894, 198-199.

¹⁵⁰⁸ Bonhöffer 1894, 199-200. Le substantif ne compte qu'une seule occurrence dans le *corpus* d'Épictète (*Diss.* II 26.5), qui manifestement n'a pas la signification technique stoïcienne de κατόρθωμα. Le philosophe recourt plus fréquemment au verbe κατορθόω, mais souvent non pas pour désigner une action vertueuse (cf. *Diss.* I 17.14, 27.8, II 3.4, III 9.2), même quand il est opposé à ἀμαρτάνω (cf. *Diss.* II 26.1) ; les deux seules occurrences de κατορθόω qui paraissent répondre à la notion stoïcienne de κατόρθωμα (mais cela est loin d'être certain, car Épictète ne leur associe aucune thématization) se trouvent dans *Diss.* I 28.30, II 23.28.

¹⁵⁰⁹ À ce propos voir *supra* première partie, chapitre 4 § 4.2.3.2.

l'hypothèse que, outre à partager la perspective doctrinale d'Archédème et des autres stoïciens mentionnés¹⁵¹⁰, il préféra souligner la continuité entre les μέσα καθήκοντα, que ses auditeurs étaient bien capables et même disposés à accomplir, et les τέλεια καθήκοντα, qu'on acquiert le pouvoir d'accomplir une fois 'digérés' les enseignements de la philosophie stoïcienne. Épictète prenait probablement cette approche, plutôt que se concentrer sur la distance énorme qu'il y a entre les deux types d'activités, parce qu'il regarda cette méthode comme une stratégie didactique plus efficace que l'autre : persuader quelqu'un de changer sa vie n'est pas si aisé que le persuader de la perfectionner.

¹⁵¹⁰ Ce qui suit logiquement à l'interprétation des notions épictétéennes de καθήκον et d'εὐλογιστία, ainsi que de l'explication donnée de *Diss.* III 7.25-26.

2.4 Chapitre 4 – Ὁ τόπος ὁ περὶ τὰς ὁρμᾶς, ou le καθῆκον chez Marc Aurèle : action disciplinée dans l'ascèse philosophique personnelle

La notion aurélienne de καθῆκον est assez proche de celle que nous venons de dégager du *corpus* d'Épictète, notamment parce que l'Empereur-philosophe paraît, au moins en partie, avoir partagé avec celui-ci une articulation du progrès philosophique en trois domaines d'entraînement, dont justement une concerne la discipline de l'impulsion ; de plus, à l'instar d'Épictète, Marc Aurèle évoque le καθῆκον presque toujours en référence à l'atteinte de la vertu, à laquelle il se stimule par la plupart des chapitres qui composent Τὰ εἰς ἑαυτόν¹⁵¹¹.

Cependant, pour parvenir à cette conclusion, il faut que nous procédions de façon indirecte, au sens où nous ne pouvons pas baser notre analyse de la notion de καθῆκον de Marc Aurèle sur un examen synthétique des occurrences de καθῆκω et de sa famille lexicale dans son *corpus* : elles sont très peu nombreuses et jamais thématiques, d'où nous concluons de leur examen que « in Marcus' *Meditations* the problem of the *officia* hardly matters [...] », comme l'écrit hâtivement van Den Hout¹⁵¹² dans son commentaire sur le discours de Fronton concernant les différentes espèces d'*officia*. De plus, contrairement à Musonius et à Hiéroclès, Marc Aurèle recourt très peu à des mots au sens proche de καθῆκον pour les stoïciens, tels que προσήκω, πρέπω, προηγέομαι et ὑπηρετέω : en négligeant les occurrences de ces termes qui, clairement, n'ont aucun lien sémantique avec les καθήκοντα, nous comptons une occurrence de προηγούμενον, de προσήκω, d'ὑπηρετέω et de leur familles lexicales¹⁵¹³, deux d'ἐπιβάλλω, trois de πρέπω¹⁵¹⁴. Il en va presque de même pour les adjectifs verbaux substantivés τὸ ποιητέον et τὸ πρακτέον, ou pour les périphrastiques passives associées à ces verbes d'actions qui, en raison de la configuration essentiellement déontologique de Τὰ εἰς ἑαυτόν que nous allons décrire tout de suite, devraient désigner justement la notion de καθῆκον. Marc Aurèle recourt un peu plus fréquemment au lexique de l'οἰκείωσις, mais pas beaucoup. Par conséquent, même si les occurrences de ces termes, prises toutes ensemble, commencent à devenir nombreuses, en raison du manque de liens conceptuels entre ces termes et de leur thématisation, nous ne pouvons pas non plus partir d'un examen collectif des occurrences de ces mots pour comprendre

¹⁵¹¹ Pour garder le vague du titre grec, par la suite nous emploierons celui-ci plutôt qu'une traduction, à l'instar du propos de Rutherford 1989, 13-14. De toute façon, il faut rappeler que demeure une incertitude sur le titre originel de l'écrit de Marc Aurèle : Τὰ εἰς ἑαυτόν a été donné par Guillaume Xylander, réalisateur de l'*editio princeps* (Zürich, 1559), peut-être d'après le manuscrit dont il disposait, maintenant perdu, mais d'autres témoins donnent d'autres titres, tels que Τὰ εἰς ἑαυτόν ἠθικά, Τὰ ἠθικά et Τὰ καθ'ἑαυτόν. Étant donné la destination probablement privée de l'ouvrage, il est plausible que Marc Aurèle ne lui donna aucun titre. À ce propos cf. Farquharson 1944, vol. I, xv ss. ; Rutherford 1989, 9-10 ; P. Hadot 1992, 50-53 ; Ackeren 2011, Bd I, 49-51 ; Gill 2013, xv ; Sellars 2020, 34 n. 8-9.

¹⁵¹² van den Hout 1999, 327.

¹⁵¹³ En ne considérant pas les occurrences d'ὑπηρετέω et des termes apparentés qui clairement n'ont rien à voir avec l'activité convenable et désignent la condition de servitude ou un acte d'aide (cf. III.5, VI 30.4).

¹⁵¹⁴ Nous ne considérons pas les occurrences d'ἐπιβάλλω et des termes apparentés qui ne sont pas sémantiquement rapprochables de καθῆκω (cf. X.30, XI 6.2).

la notion aurélienne de καθήκον. Donc, en mélangeant les façons dont nous avons approché la question dans les sections précédentes dédiées à Musonius, Hiéroclès et Épictète, ici nous allons commencer par étudier la configuration littéraire du discours de Marc Aurèle et puis le réseau conceptuel par lequel il entoure la notion de καθήκον. Enfin, après cette étude nous essaierons de comprendre si les occurrences de καθήκω et de sa famille lexicale et sémantique dans Τὰ εἰς ἑαυτόν peuvent être interprétées d'une manière compatible avec l'examen de son réseau conceptuel.

2.4.1 Le cœur parénétiq̄ue de l'ouvrage de Marc Aurèle

D'après ce que nous venons de dire, il n'est pas étonnant que le cadre de la réflexion de Marc Aurèle sur le καθήκον soit comparable à celui repéré chez Épictète : l'Empereur thématise cette notion au sein de sa description de la condition cognitive dans laquelle il voudrait vivre et de l'attitude correspondante qu'il voudrait avoir. Il analyse cet état, au moins par rapport à la notion d'ὄρμη, selon le modèle ascétique théorisé par Épictète.

Le premier point découle d'une observation évidente : la plupart des pensées qui composent l'ouvrage de Marc Aurèle portent sur l'état psychique que l'auteur aspire à atteindre et vers lequel il paraît se pousser par le moyen de l'écriture ; autrement dit, sauf pour ce qui concerne son premier livre, *grosso modo* Τὰ εἰς ἑαυτόν se prête à être décrit comme un ouvrage parénétiq̄ue.

Cette interprétation de Τὰ εἰς ἑαυτόν est partagée par nombreux chercheurs qui ont étudié l'œuvre de Marc Aurèle dans son ensemble, n'importe dans quelle perspective¹⁵¹⁵ : sans rentrer dans l'*intricata quaestio* de la structure interne de Τὰ εἰς ἑαυτόν et du projet rédactionnel de l'Empereur¹⁵¹⁶, à ce propos nous pouvons citer Hadot qui, dans son *Introduction aux Pensées*, reconnaît que la plupart des chapitres de Τὰ εἰς ἑαυτόν contiennent des « exhortations qui s'adressent à la personne morale » ou que l'auteur s'adresse à lui-même en tant qu'Empereur¹⁵¹⁷, et que le but qui le pousse à écrire cet ouvrage est l'exigence de se représenter en continu un modèle philosophique à suivre dans la pratique, afin d'éviter que ce modèle, qu'il a appris, meure (cf. V.16, VII.2), c'est-à-

¹⁵¹⁵ Nous remercions M. Jean-Baptiste Gourinat de nous avoir fourni, pendant son cours d'agrégation dédié aux stoïciens en 2017-2018, un schéma synthétique des prescriptions que Marc Aurèle s'adresse tout au long de Τὰ εἰς ἑαυτόν, en en spécifiant les thèmes ainsi que la forme grammaticale et linguistique. Gourinat lui-même remarque la centralité de la finalité protreptique de Τὰ εἰς ἑαυτόν dans Gourinat 2012b, 328-329.

¹⁵¹⁶ À ce propos, les études critiques sont innombrables. Pour un aperçu essentiel cf. avant tout Farquharson 1944, vol. I, lviii-lxvii ; P. Hadot 1992, 54-69 ; van Ackeren 2011, Bd. I, 51-56 ; Gourinat 2012b ; Sellars 2020, 20. Farquharson et Hadot fournissent un compte rendu des hypothèses de plusieurs savants sur de la structure des 'méditations' ou des 'pensées' de Marc Aurèle, outre à donner leur propre avis à ces sujets.

¹⁵¹⁷ Cf. P. Hadot 1992, 61. Il est curieux de mentionner ici que, selon l'information reportée par Rutherford 1989, 9-10, dans son *Histoire ecclésiastique* Nicéphore Calliste Xanthopoulos suggérait, en revanche, que Marc Aurèle eût composé son ouvrage en l'adressant à son fils, Commode.

dire qu'il l'oublie¹⁵¹⁸. En d'autres termes, comme plusieurs commentateurs¹⁵¹⁹ le remarquent en s'appuyant sur IV.3, véritable texte programmatique, Marc Aurèle écrivit son ouvrage pour se rappeler constamment des principes philosophiques qu'il avait appris, mais qu'il avait besoin d'assimiler, de 'digérer' on pourrait dire d'après une analogie d'Épictète¹⁵²⁰, afin de les avoir πρόχειρα dans toute circonstance et pouvoir se comporter de manière correcte grâce à eux. Cet usage de l'écriture par Marc Aurèle confirme sa finalité protreptique, au sens stoïcien du terme¹⁵²¹. Mais déjà Farquharson avait détecté la caractéristique commune à la majorité des chapitres de l'œuvre de Marc Aurèle d'abord dans la fonction exhortative et consolatrice ou d'encouragement¹⁵²².

Van Ackeren, dans son étude encyclopédique sur la philosophie de Marc Aurèle, parvient à la même conclusion après une réflexion très soignée : il s'attarde longuement sur la pertinence de la parénèse dans Τὰ εἰς ἑαυτόν, à partir du premier livre, où il identifie à juste titre une mise en pratique de l'*ethologia* ; ce procédé didactique (valorisé par Posidonius, d'après le témoignage de Sen., *Ep.* 95.65) consiste à décrire la conduite d'un être humain qualifié par une certaine vertu et vise, à côté de la parénétiq̄ue *stricto sensu*, à stimuler une personne à mettre en place un certain comportement¹⁵²³ ; dans les livres suivants de Τὰ εἰς ἑαυτόν, van Ackeren trouve de nombreux exemples d'incitations pratiques qui concernent tous les domaines de la vie et sont soutenues par le rappel, souvent brachylogique, à des principes théoriques (δόγματα) qui donnent un appui cognitif à ces incitations et fonctionnent ainsi comme critères de découverte des actions qui font l'objet des incitations¹⁵²⁴. Il en conclut que « insgesamt gibt es in den *Selbstbetrachtungen* wohl keinen von Marc Aurel thematisierten Punkt, der nicht auch Gegenstand einer Mahnung ist »¹⁵²⁵, et que l'écriture même de Τὰ εἰς ἑαυτόν, en répondant à l'exigence de répéter les mêmes exhortations et principes pour s'en souvenir dans toute circonstance, constitue la mise en œuvre d'une exhortation que l'Empereur adresse à lui-même : celle de se répéter une même pensée afin qu'elle 'descende' (προσπίπτω) plus en profondeur dans lui et le stimulus à accomplir les activités correspondantes (VII.13)¹⁵²⁶. Van Ackeren remarque aussi la présence, dans l'œuvre de Marc Aurèle, d'éléments qui

¹⁵¹⁸ *Ibid.*, 71-74. Sur l'importance pour Marc Aurèle de se répéter les principes philosophiques, par le moyen de l'écriture, pour les rendre 'opératifs', cf. aussi Giavatto 2008, 119-122.

¹⁵¹⁹ Cf. Brunt 1974, 3-4 ; Gill 2013, xviii-xxi ; Sellars 2020, 20-34. Cf. aussi Rutherford 1989, 8-10, qui déclare sa proximité avec la position de Brunt, tout en soulignant plus que celui-ci la nature d'auto-analyse de Τὰ εἰς ἑαυτόν.

¹⁵²⁰ À ce propos voir *supra* p. 297 n. 1277.

¹⁵²¹ Cf. Brunt 1974 ; Maso 2012, 189, 192 ; Gill 2013, xix ; Sellars 2020, 34. La référence de Sellars à la 'mise en œuvre' de la philosophie renvoie au domaine de la pratique, et par là indique la fonction parénétiq̄ue de Τὰ εἰς ἑαυτόν. Cf. aussi Rutherford 1989, 10, 13.

¹⁵²² Cf. Farquharson 1944, vol. I, lxiv-lxvii

¹⁵²³ *Ibid.*, 119-126.

¹⁵²⁴ *Ibid.* p. 126-135. Au sujet de la notion de δόγμα chez Marc Aurèle cf. aussi P. Hadot 1992, 72 ; Visnjic 201, 71-74.

¹⁵²⁵ van Ackeren 2011, Bd. I, 130.

¹⁵²⁶ Marc Aurèle s'invite plusieurs fois à se répéter certaines pensées ou à s'habituer à certaines attitudes psychiques : cf. par exemple II.2, IV 3.3, V.1, VI.53, X.13, 37.

relèvent du genre rhétorique de la consolation¹⁵²⁷, ce qui confirme l'importance de la *προτροπή* dans l'écriture philosophique de l'Empereur, étant donné le lien conceptuel stoïcien entre consolation et exhortation *lato sensu* attesté chez Sen., *Ep.* 94-95. Finalement, au sein de sa description de *Τὰ εἰς ἑαυτὸν* comme ouvrage qui réalise, au niveau individuel, une sorte de dialogue pédagogique *more socratico*¹⁵²⁸, tel que celui que nous trouvons dans les *Entretiens* d'Épictète par exemple¹⁵²⁹, le spécialiste allemand parvient à identifier les fonctions principales du « Selbstdialog » justement dans l'auto-préparation à faire face de façon correcte à toute circonstance¹⁵³⁰ et – mais le lien entre ces deux fonctions est évident – dans l'auto-exhortation à mener un certain style de vie¹⁵³¹.

L'importance de la visée protreptique de *Τὰ εἰς ἑαυτὸν* est thématifiée aussi dans des contributions critiques qui se concentrent sur les aspects rhétoriques de cet ouvrage, tels que la célèbre étude de Giavatto, *Interlocutore di se stesso*, qui très efficacement synthétise cet aspect de la 'dialectique' de Marc Aurèle en discernant une « *pregnanza perlocutiva* » dans ses discours, dans la mesure où, par eux, l'Empereur vise à intervenir sur son comportement¹⁵³², à exercer un pouvoir « conatif » sur soi-même¹⁵³³.

À la suite de la distinction entre exhortation (*προτροπή*) et prescription (*παραίνεσις*) que nous avons tracée d'après Sen., *Ep.* 94-95, nous pouvons être plus précis à ce propos et affirmer que, dans la perspective stoïcienne, *Τὰ εἰς ἑαυτὸν* ne constitue pas simplement un ouvrage protreptique, mais plus proprement un ouvrage parénétiq, dans la mesure où le dispositif rhétorique par lequel Marc Aurèle se stimule à atteindre un certain état cognitif et pratique est justement la prescription telle qu'elle émerge de Sen., *Ep.* 94-95. Dans plusieurs chapitres de *Τὰ εἰς ἑαυτὸν*, l'auteur se donne des ordres, sur le mode impératif¹⁵³⁴, à l'aide de syntagmes de la forme *δεῖ* ou *χρή* + infinitif¹⁵³⁵, par la construction périphrastique passive¹⁵³⁶ ou par l'infinitif simple¹⁵³⁷. Par conséquent, nous pouvons

¹⁵²⁷ van Ackeren 2011, Bd. I, 154-180.

¹⁵²⁸ À ce propos Van Ackeren révèle sa dette envers Giavatto 2008.

¹⁵²⁹ van Ackeren 2011, Bd. I, 260-266.

¹⁵³⁰ L'auto-exhortation à avoir des pensées « sous la main » (*πρόχειρος*), que probablement Marc Aurèle hérite d'Épictète (cf. par exemple *Diss.* I 1.21, 27, 30, II 1.29, III 10.1,6,18, 11.5, 17.6, 21.18, 22.95, 24.103,115, IV 1.128, 3.1, 4.34,39, 12.1,7,15, *Ench.* 1.5, 4.1, 16.1, 22.1, 24.1, 26.1, 52.2, 53.1) est un sujet fréquent de *Τὰ εἰς ἑαυτὸν* : cf. I 16.2, III.13, IV 3.4, V 1.1, 6.1, VI.48, VII.1, 64, IX 42.1, XI.4, 18.5, XII.24. À ce sujet cf. Foucault 2001, 308-312, 464 ; P. Hadot 1992, 75-77 ; 2002, 172-173.

¹⁵³¹ van Ackeren 2011, Bd. I, 266-287 (cf. notamment p. 273-274).

¹⁵³² Giavatto 2008, 148. Sur le pouvoir éthopoétique de la rhétorique de Marc Aurèle cf. aussi Karadimas 2003 ; Stróżyński 2017.

¹⁵³³ Giavatto 2008, 122.

¹⁵³⁴ Cf. par exemple II.2-5, 14, III 5-7, 9-10.

¹⁵³⁵ Cf. par exemple II.9, III 2.1, 4.2, IV.12, 24, V 6.2, 7, VI.40, VII.3-4.

¹⁵³⁶ Cf. par exemple III.1, IV.26, VI.49, XI.19.

¹⁵³⁷ Cf. par exemple II.1, 11.1, III 11.1-2, IV.17-18, 22, 40, 48.1, V.9, 11.

décrire Τὰ εἰς ἑαυτόν comme un ouvrage protreptique et plus précisément parénétiq̄ue, au sens stoïcien des deux adjectifs¹⁵³⁸.

Cette caractéristique de l'œuvre de Marc Aurèle, qui permet finalement de reconnaître dans l'éthique pratique le domaine thématique de Τὰ εἰς ἑαυτόν¹⁵³⁹, suggère que le καθήκον y joue un rôle important, malgré la pénurie de ses occurrences et de celles de sa famille lexicale et sémantique ; cependant, justement cette pénurie demande une réflexion ultérieure, car nous connaissons le lien étroit, dans l'éthique stoïcienne, entre καθήκον et προτροπή et παραίνεσις.

Néanmoins, la nature parénétiq̄ue de Τὰ εἰς ἑαυτόν s'avère fort particulière, comme Gourinat l'a relevé à juste titre¹⁵⁴⁰ : la plupart de ses prescriptions ne portent pas sur des activités qui demandent la coopération du corps, mais plutôt sur une attitude psychique. Pour citer le chercheur, « [...] most of the infinitives and imperatives apply to verbs connoting meditation, thinking, observation, or memorization [...] ». Bien entendu, parfois Marc Aurèle s'ordonne d'accomplir certaines activités qui demandent cette coopération, telles que s'abstenir de la lecture (III.14) ou prendre des dispositions concrètes dans l'administration de l'Empire (VII.5), ou encore, prescriptions fréquentes, s'efforcer de corriger les autres êtres humains quand ils se trompent¹⁵⁴¹ et orienter son gouvernement au bien-être collectif¹⁵⁴². Cependant, même en s'exhortant à accomplir des activités de ce genre, Marc Aurèle s'exprime toujours en termes très vagues du point de vue matériel, en se concentrant plutôt sur la disposition avec laquelle et la fin en vue de laquelle il faut qu'il agisse. Ces observations font douter que la pertinence de Τὰ εἰς ἑαυτόν dans le genre littéraire des ouvrages parénétiq̄ues implique la centralité dans cet écrit du καθήκον.

Cette conjecture, considérée à la lumière de la pénurie d'occurrence de καθήκω et de sa famille lexicale et sémantique dans le *corpus* de Marc Aurèle, pourrait mener à partager l'opinion de van Ackeren à ce sujet, ou au moins à parvenir à une conclusion qui peut être rapprochée de la sienne : selon le commentateur allemand¹⁵⁴³, la notion de καθήκον ne joue pas un rôle central dans la pensée de Marc Aurèle pour des raisons théoriques précises. D'abord, van Ackeren avance l'hypothèse que l'Empereur-philosophe ait pris, à l'égard des indifférents, une perspective proche de celle

¹⁵³⁸ En ce sens, nous ne contredisons pas la position de Rutherford 1989, 23-24, qui, tout en remarquant l'importance, dans la formation de Marc Aurèle, de la littérature philosophique protreptique, conclut qu'il existe une différence majeure entre cette littérature et Τὰ εἰς ἑαυτόν, dans la mesure où « the emperor needs no persuasion that philosophy is worth pursuing ». Mais justement nous avons remarqué plusieurs fois que les stoïciens concevaient la προτροπή de manière spécifique comme une incitation à accomplir certaines activités, plutôt que comme une invitation à la philosophie.

¹⁵³⁹ Cf. Annas 2004, 104 ; Gill 2012, 385-388.

¹⁵⁴⁰ Cf. Gourinat 2012b, 328-329.

¹⁵⁴¹ Cf. par exemple V.28, VI.27, 50, VIII.17, 59, IX.11, 42, X.4, XI 18.4-5, XII.16.

¹⁵⁴² Cf. par exemple III.5, IV.12, VI 30.1, VII.31, VIII.5, 23, IX.29, X.2, XI.21, XII.20.

¹⁵⁴³ Cf. van Ackeren 2011, Bd. II, 685-686.

d'Ariston¹⁵⁴⁴. Puisque l'influence d'Ariston sur la pensée de Marc Aurèle est un thème discutabile, comme nous le verrons par la suite, l'argument de van Ackeren est discutabile lui-même. Néanmoins, van Ackeren arrive à défendre son interprétation aussi en supposant le rattachement de Marc Aurèle à la doctrine stoïcienne traditionnelle sur plusieurs points. Notamment, le savant allemand pense que Marc Aurèle ait partagée avec les stoïciens deux positions doctrinales : l'une, impliquée dans la conceptualisation originelle du καθήκον, concerne la constatation que même les insensés savent accomplir les activités qui répondent à la définition de μέσον καθήκον¹⁵⁴⁵. L'autre, au cœur de l'enseignement d'Épictète, regarde le fait que l'accomplissement concret d'une activité ne dépend pas entièrement de l'agent, contrairement à ses prémisses psychiques¹⁵⁴⁶. Ces observations pourraient avoir stimulé Marc Aurèle à négliger la notion de καθήκον pour se concentrer, en revanche, sur l'aspect dispositionnel et la visée des actions. Or, dans la perspective stoïcienne ce qui différencie une action vertueuse d'une action convenable par son contenu matériel sont la disposition droite avec laquelle l'action vertueuse est accomplie et son rapport avec le τέλος ; il est donc logique de supposer que, si l'Empereur s'invite à accomplir des activités qualifiées par une attitude psychique et par leur rapport avec le τέλος plutôt que par leur contenu matériel, et s'il n'écrit pas souvent des καθήκοντα, ni, *a fortiori*, il s'invite à accomplir des activités qui peuvent être classées comme καθήκοντα en tant qu'activités concrètes, cela découle de cette position philosophique : Marc Aurèle identifie le τέλος à une conduite caractérisée essentiellement par la disposition de l'agent et ne se soucie pas de prendre en compte ce qui concrètement réalise cette conduite. Percevant une référence à la dimension matérielle dans la notion de καθήκον et regardant le mot κατόρθωμα comme désuet, il aurait préféré laisser de côté ces termes et orienter entièrement son attention sur la disposition pratique et l'urgence qu'elle soit vertueuse. Ces arguments fournissent ainsi une justification du manque de thématization du καθήκον par Marc Aurèle. Nous pourrions leur ajouter la conjecture que, peut-être, il ne regarde pas l'élément matériel de l'action comme pertinent dans un discours protreptique adressé à lui-même : comme sa biographie le montre bien, Marc Aurèle était conscient du fait qu'il est convenable de se marier, d'engendrer des enfants, de participer à la vie politique de sa communauté et ainsi de suite, et donc il est vraisemblable qu'il ne ressentît pas le besoin de s'exhorter à accomplir ces activités, mais plutôt à les accomplir vertueusement et en visant toujours le τέλος, c'est-à-dire à agir vertueusement et avec ce but, quelle que soit l'activité que concrètement il accomplit.

¹⁵⁴⁴ Le texte fondamental qui suggère l'influence de la pensée d'Ariston sur Marc Aurèle est M. Aur., *Ad M.* IV.13, mais Ariston n'est jamais nommé dans Τὰ εἰς ἑαυτόν. Cependant, comme le remarque Champlin 1974, 144, cette lettre ne contient aucun élément suffisant pour identifier avec certitude l'*Aristo* dont l'Empereur écrit avec le stoïcien Ariston de Chios ; cela demeure probable, selon P. Hadot 1992, 31-37. Nous reviendrons par la suite sur la question de l'influence d'Ariston sur Marc Aurèle.

¹⁵⁴⁵ Cf. van Ackeren 2011, Bd. II, 684.

¹⁵⁴⁶ Cf. van Ackeren 2011, Bd. II, 683.

En revanche, Gourinat¹⁵⁴⁷ ne parvient pas à déclarer que le καθῆκον est peu important pour Marc Aurèle, tout en constatant le petit nombre d'occurrences de καθῆκον et de sa famille lexicale dans Τὰ εἰς ἑαυτὸν et que les activités que l'Empereur se prescrit d'accomplir sont qualifiées de manière vague sur le plan matériel, alors que ce qui est souligné est la disposition. Au contraire, il défend l'idée que le καθῆκον, conçu d'après Épictète, ne constitue pas un sujet accessoire dans l'œuvre de l'Empereur. Montreraient cela, d'un côté, la présence dans Τὰ εἰς ἑαυτὸν de pensées qui portent sur des notions étroitement attachées à la topique du καθῆκον, soit dans la tradition stoïcienne soit chez Épictète, telles qu'ἀξία, κοινωνία, ou σχέσις, et, de l'autre côté, la centralité du domaine de l'action dans cet ouvrage. À ces arguments en faveur de l'importance du καθῆκον pour l'Empereur, nous pourrions ajouter un rappel à la centralité dans Τὰ εἰς ἑαυτὸν de la προτροπή. Par là nous pouvons supposer que, comme chez Hiéroclès, la pénurie d'occurrences de la famille lexicale du καθῆκον chez Marc Aurèle ne correspond pas du tout à un manque de centralité de cette notion dans sa pensée.

Cependant, pour vérifier la plausibilité de l'une ou de l'autre hypothèse, il faut d'abord examiner le rôle du καθῆκον dans la réflexion de Marc Aurèle. Si nous venons de défendre la thèse que Τὰ εἰς ἑαυτὸν se laisse décrire comme un ouvrage parénétiq ue, il faut maintenant comprendre de façon plus précise sa structure.

2.4.2 La discipline de l'impulsion chez Marc Aurèle

Il est bien connu qu'à ce propos Hadot a soutenu une thèse forte : à son avis, le schéma triadique d'après lequel Épictète organise son programme ascétique est la « clé des pensées de Marc Aurèle »¹⁵⁴⁸ : comme Hadot l'explique davantage dans son livre sur Marc Aurèle¹⁵⁴⁹, Τὰ εἰς ἑαυτὸν seraient structurés autour de cette tripartition de domaines correspondant aux trois activités de l'âme humaine, le désir, l'impulsion et l'assentiment, et dans lesquels il faut qu'on s'entraîne, si on veut parvenir à la sagesse. Concrètement, cela signifie que chaque chapitre de l'ouvrage contiendrait une formulation d'un ou plusieurs parmi les trois exercices, et que les différents chapitres seraient conçus comme des variations sur les mêmes sujets, de façons différentes de stimuler le lecteur à l'entraînement philosophique¹⁵⁵⁰.

Cette position semble bien fondée et est autant plus séduisante, parce qu'elle permet de saisir la centralité pour Marc Aurèle de l'enseignement d'Épictète, probablement le philosophe auquel

¹⁵⁴⁷ Cf. Gourinat 2012a, 425-426.

¹⁵⁴⁸ Cf. P. Hadot 2002, 165.

¹⁵⁴⁹ Cf. P. Hadot 1993, 71-74.

¹⁵⁵⁰ L'exigence de reformuler une même pensée de façons différentes – reconnue dans l'ouvrage de Marc Aurèle également par Maso 2012, 193 – pourrait avoir pénétré l'âme de l'Empereur à partir de son éducation rhétorique : Fronton, dans *De el.* IV.8 exhorte Marc Aurèle à s'entraîner dans cet exercice.

l'Empereur fait référence, explicitement ou non, le plus fréquemment dans son écrit. La proposition de Hadot permet de canaliser parfaitement cette importance dans la structure même de Τὰ εἰς ἑαυτόν, plutôt que d'en repérer des indices éparpillés sans coordination dans cet ouvrage : de quelle meilleure façon l'Empereur pourrait-il exprimer la valeur de l'enseignement d'Épictète pour lui qu'en suivant cet enseignement jusqu'à la composition de son ouvrage ? Ou mieux, vu, d'un côté, la nature auto-parénétiq ue de Τὰ εἰς ἑαυτόν et, de l'autre, la synthèse, par Épictète, du parcours du progressant en philosophie dans la doctrine des trois domaines ascétiques, il semble qu'il n'y ait de manière plus appropriée de manifester, de la part de Marc Aurèle, l'intention de suivre et mettre en pratique les enseignements d'Épictète que d'organiser sa réflexion justement d'après la doctrine des trois τόποι.

Plus en général, la proposition de Hadot fait reconnaître un plan de composition derrière l'écrit de Marc Aurèle, qui parfois dans les contributions critiques est interprétée a) comme un travail préparatoire d'un ouvrage systématique finalement inachevée par l'auteur¹⁵⁵¹, ou bien b) comme un ouvrage achevé, mais transmis à la postérité dans un état mutilé et donc essentiellement fragmentaire¹⁵⁵², ou encore c) comme une compilation privée de réflexions visiblement désordonnées (sauf pour le premier livre)¹⁵⁵³, ou finalement d) comme un recueil de pensées partiellement rangées, peut-être non par l'Empereur, dans des livres dont chacun possède, plus ou moins, un thème dominant¹⁵⁵⁴, mais pas un sujet unique (à nouveau, sauf pour ce qui concerne le premier livre) et encore moins une relation évidente avec les autres livres : l'hypothèse que chaque chapitre de Τὰ εἰς ἑαυτόν soit une écriture personnelle d'un ou plusieurs parmi les trois exercices qu'Épictète prescrit aux progressants fourni justement une idée cohérente de composition à l'ouvrage de Marc Aurèle.

Cependant, comme plusieurs chercheurs l'observent, si l'idée que Marc Aurèle connaît la doctrine des τόποι d'Épictète et s'y réfère plusieurs fois dans son écrit, et, plus en général, que sa pensée et son lexique sont fortement 'imprégnés' de l'enseignement et du vocabulaire d'Épictète n'est pas contestable¹⁵⁵⁵, la thèse de Hadot peut être critiquée sur plusieurs plans : on peut lui reprocher de surinterpréter Τὰ εἰς ἑαυτόν¹⁵⁵⁶, car cet écrit se présente indéniablement comme un ouvrage non systématique¹⁵⁵⁷, et de réduire abusivement la pensée de Marc Aurèle à celle d'Épictète, tandis qu'il

¹⁵⁵¹ Cf. Farquharson 1944, vol. I, lxiv-lxvii.

¹⁵⁵² Comme le rappelle P. Hadot 1992, 54-55, cette hypothèse remonte au premier éditeur de l'ouvrage de l'Empereur, Wilhelm Xylander : cf. Xylander 1558, 19-25.

¹⁵⁵³ Cf. Brunt 1974, 1 ; Sellars 2020, 20.

¹⁵⁵⁴ Cf. van Ackeren 2011, Bd. I, 51-56, Bd. II, 686-687 ; Gourinat 2012b.

¹⁵⁵⁵ Déjà au Moyen-Âge on s'était aperçu de cela : comme le rappelle P. Hadot 1992, 123, au début du livre II copié dans le manuscrit **D** (*Codex Darmstadtinus* 2773, XIV^e siècle) – à propos de ce document cf. Ceperina 2012, 50-56 – le copiste a écrit : « [Marc Aurèle] épictétise ouvertement » (Ἀντικρυς ἐπικτετίζει).

¹⁵⁵⁶ Cf. Gourinat 2012a, 433.

¹⁵⁵⁷ Cf. Gill 2012, 386. Plus récemment, Gill 2013, xxx-xxxi est revenu sur ce sujet, en prenant une position même plus fort. Cependant auparavant Gill 2007, 179-180 reconnaissait une proximité méthodologique entre l'analyse physique des choses appliquée systématiquement par Marc Aurèle (à ce propos voir *infra* p. 369 n. 1581) et « Epictetus' three-topic programme of practical ethics » ; or, la fréquence avec laquelle l'Empereur mentionne cette analyse dans Τὰ εἰς

s'en détache par plusieurs aspects théoriques¹⁵⁵⁸, c'est-à-dire par une partielle différence d'intérêts¹⁵⁵⁹ ; en outre, à une lecture attentive l'Empereur ne semble pas reproduire *verbatim* la forme des exercices qu'Épictète donne au progressant¹⁵⁶⁰. Même si Hadot lui-même attribue une certaine originalité à Marc Aurèle, tout en soulignant avec force que Τὰ εἰς ἑαυτὸν seraient organisés « selon une structure – et, on peut le dire, un système – ternaire » basée sur les trois exercices d'Épictète¹⁵⁶¹, ce dernier aspect de son interprétation est clairement prépondérant. Par conséquent, les critiques adressées à Hadot demeurent *grosso modo* valables, et on les vérifie justement au moment où on essaie de comprendre le rôle du καθῆκον au sein de la réflexion de Marc Aurèle.

Dans le cadre de notre recherche, nous n'avons pas besoin d'arriver à soutenir ni à démontrer la thèse de Hadot : il nous faut juste comprendre si, dans le cadre parénétiq̄ue de Τὰ εἰς ἑαυτὸν, la notion de καθῆκον ait une place rapprochable ou même identique à celle qu'elle a dans l'enseignement d'Épictète. Autrement dit, il nous faut examiner si, dans le texte de l'Empereur, au moins le deuxième domaine ascétique d'Épictète est présent et, le cas échéant, comment Marc Aurèle le présente.

Prima facie, le résultat de cet examen est évident avant de le commencer, parce que, comme nous le savons, parmi les courts chapitres qui concluent le livre XI de Τὰ εἰς ἑαυτὸν et qui constituent un véritable « centon d'Épictète »¹⁵⁶², Marc Aurèle cite ce morceau¹⁵⁶³ :

« Il faut – il disait – découvrir un art relatif à l'assentiment et, quant au domaine des impulsions, surveiller l'attention, pour qu'elles soient avec réserve, relatives à la dimension sociale et selon la valeur, et, d'ailleurs, s'abstenir totalement du désir et ne pas faire usage de l'aversion pour aucune des choses qui ne dépendent de nous » (XI.37 = Epict., fr. 27 Schenkl)¹⁵⁶⁴.

De plus, quoique Marc Aurèle, tout comme Épictète, ne fournisse jamais une définition d'impulsion ou au moins une description diffusée de cette notion, les nombreuses occurrences du lexique de l'ὄρμη̄ dans Τὰ εἰς ἑαυτὸν sont si peu informatives qu'elles permettent par défaut d'attribuer à l'Empereur une conceptualisation proche de celle d'Épictète à ce sujet, c'est-à-dire

ἑαυτὸν comporte *de facto* que, selon cette ancienne contribution de Gill, cet ouvrage contient une référence presque constante aux trois τόποι d'Épictète.

¹⁵⁵⁸ Cf. van Ackeren 2011, Bd. I, 18-20.

¹⁵⁵⁹ Cf. Sellars 2020, 13, 32 n. 2, 111.

¹⁵⁶⁰ Cf. Alexandre 2014, 147-149.

¹⁵⁶¹ Cf. en particulier P. Hadot 1992, 371-381.

¹⁵⁶² *Ibid.*, 120-121.

¹⁵⁶³ Nous avons déjà argumenté pourquoi à notre avis ce texte est probablement une citation du témoignage d'Arrien sur l'enseignement d'Épictète. Voir *supra* p. 301-302 n. 1298.

¹⁵⁶⁴ « Τέχνην – ἔφη – δεῖ περι τὸ συγκατατίθεσθαι εὐρεῖν καὶ ἐν τῷ περι τὰς ὀρμὰς τόπῳ τὸ προσεκτικὸν φυλάσσειν, ἵνα μεθ' ὑπεξαίρεσως <ᾧσιν>, ἵνα κοινωνικά, ἵνα κατ' ἀξίαν, καὶ ὀρέξεως μὲν παντάπασιν ἀπέχεσθαι, ἐκκλίσει δὲ πρὸς μηδὲν τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν χρῆσθαι ».

proche de celle propre à la tradition stoïcienne¹⁵⁶⁵. Proche mais pas entièrement coïncidente, parce que plusieurs fois Marc Aurèle parle d'une ἀρχαία ὁρμή qu'il conçoit comme l'acte par lequel la nature universelle, dans son aspect intelligent et providentiel, pourrait avoir déterminé la chaîne des événements une fois pour toutes au début du temps, doctrine cosmologique qui ne connaît pas de précédent dans la littérature stoïcienne et que l'Empereur juge plausible¹⁵⁶⁶. Mais, à l'exception des occurrences de ce genre, dans tout autre cas ὁρμή signifie l'impulsion comme fonction de l'âme des tout animal¹⁵⁶⁷ ; la spécificité des êtres humains, à ce propos, réside dans le fait qu'ils doivent assujettir l'impulsion au contrôle de l'instance rationnelle présente dans leur âme, que parfois l'Empereur identifie avec un δαίμων, une divinité inhérente dans tout être humain¹⁵⁶⁸ : ce contrôle vise sans doute à la prévention des πάθη, et par là à l'établissement d'une vie conforme à la nature¹⁵⁶⁹. Quant au rôle précis de l'impulsion au sein de l'âme, Marc Aurèle est très évasif, et il se limite à la relier au domaine de l'agir et aux facultés de la représentation et du jugement, notamment en référence aux jugements axiologiques (ὑπολήψεις)¹⁵⁷⁰. Derrière ces occurrences, nous reconnaissons la doctrine stoïcienne de l'action. Nous ne trouvons pas une caractérisation plus approfondie de l'ὁρμή chez Marc Aurèle¹⁵⁷¹, ce qui suggère que probablement il ne la regardait pas comme problématique et, à ce sujet, s'attachait à la doctrine des maîtres stoïciens.

En revenant sur XI.37, examiné dans le chapitre précédent pour ce qui concerne le τόπος de l'impulsion, maintenant il faut l'examiner à nouveau, parce qu'il est loin d'être évident que ce texte, dans sa reprise par Marc Aurèle, garde exactement la signification qu'il avait chez Épictète. En outre, il est opportun de s'attarder à nouveau sur ce passage, car, si l'Empereur cite cette formule de l'ascèse dans les trois τόποι plutôt que celle, plus systématique et informative, de Epict., *Diss.* III.2, ce choix indique que sa reconnaissance de la nécessité de s'entraîner dans ces domaines prend une tournure particulière¹⁵⁷².

¹⁵⁶⁵ Cf. van Ackeren 2011, Bd. II, 646-650.

¹⁵⁶⁶ Cf. V.14, VI.36, VII.75, IX 1.5, 28. Sur cette doctrine cf. P. Hadot 1992, 251-267 ; van Ackeren 2011, Bd. II, 364-365, 415.

¹⁵⁶⁷ Cf. III.1, 16.1, VI 16.1, 28, VIII.28, 35, 41, IX.7, X.26, XII.31.

¹⁵⁶⁸ Pour cette image, Marc Aurèle s'inspire probablement d'Épictète (cf. par exemple *Diss.* I 14.12-14, III 22.53), à son tour explicitement influencé, mais en termes de langage plutôt que sur le plan conceptuel, par la référence socratique au δαίμων ou δαίμόνιον (cf. *in primis* Pl., *Apol.* 27c-28a, qu'Épictète paraphrase dans *Diss.* II 5.18, III 1.19), influence peut-être agissant aussi sur Marc Aurèle, étant donné la mention de Socrate dans VI.2 ; il est aussi vraisemblable la réception d'une doctrine de Posidonius à ce propos, de la part de Marc Aurèle (cf. *PHP* V 6.4-5 = fr. 187a EK). Mais, en tant que principe d'identité personnelle (cf. M. Aur., XII.3), le δαίμων aurélien peut être rapproché aussi de celui dont il est question chez D. L., VII.88, probablement une source de la pensée de Chrysippe. Il est aussi possible que le δαίμων fût conçu par analogie avec la notion, propre à la religion romaine, du *genius*, comme le suppose Long 2012, 473-478. Sur cet enjeu de la pensée de Marc Aurèle, cf. aussi P. Hadot 1992, 205-208 ; Reydam-Schils 2012, 448, 451 n. 13.

¹⁵⁶⁹ Cf. III 6.2, IV.22, VII.55.

¹⁵⁷⁰ Les passages les plus clairs à ce propos, notamment à l'égard de la réalisation pratique des impulsions, sont IV.22, VI.27, 44.1, VII.62, VIII.1, 7, 16, IX.21, X 6.2, XI.21. Cf. aussi, sur le rapport entre impulsions et représentations, II.7, sur le rapport entre impulsions et activité II.7, 10, 16, IV.1, V.3, 14, 20, 37, VI.50, VII.4, VIII.41, IX.29, 31, XII.27.

¹⁵⁷¹ D'où, probablement, le manque de thématization de cette notion chez P. Hadot 1992.

¹⁵⁷² Le soin de Marc Aurèle pour un choix attentif de son lexique est attesté par Fronton : cf. *De or.* 8.

2.4.2.1 La configuration déontologique de XI.37 et l'attention comme entraînement de l'impulsion

En premier lieu, nous observons la configuration déontologique du passage, exprimée par δεῖ. Cela permet d'intégrer sans problème ce texte avec l'esprit parénétiq ue de Τὰ εἰς ἑαυτόν.

Selon ce passage, l'exercice dans le domaine des impulsions consiste à se garder attentif, vraisemblablement au sens d'agir de manière réfléchi e et non pas au hasard (ἀμελῶς). Pour Épictète, cela signifie diriger ses impulsions et répulsions en prenant la dichotomie du contrôle comme critère. En raison i) du manque de centralité de cette dichotomie dans Τὰ εἰς ἑαυτόν et ii) de l'objet de la προσοχή privilégié par Marc Aurèle, il est vraisemblable que, tout en acceptant l'exigence de τὸ προσεκτικὸν φυλάσσειν, il interprète ce syntagme d'une façon personnelle : il semble que pour lui se garder attentif puisse avoir aussi sa signification épictétéenne, mais premièrement dénote la concentration sur son propre ἡγεμονικόν et sur son activité.

Nous devinons cela *in primis* du fait que la dichotomie du contrôle ne semble pas jouer un rôle fondamental dans Τὰ εἰς ἑαυτόν¹⁵⁷³. Marc Aurèle est conscient que les événements qui lui sont 'distribués' (ἀπονέμω) par le destin ou par la nature universelle (III 6.1), ainsi que la condition de son corps, de l'élément pneumatique qui constitue son âme¹⁵⁷⁴ (V.33, XII 3.1) et de la προαίρεσις, du corps et du πνεῦμα d'autrui (VIII.56), ne dépendent pas de lui. C'est pourquoi, il se répète plusieurs fois qu'ils sont οὐκ ἐπ'αὐτῷ et ἀπροαίρετα, selon le lexique d'Épictète, et il en infère d'abord la compréhension que son bien et son mal ne résident pas dans ces choses (VI.41) ; par conséquent, l'Empereur saisit, d'un côté, l'urgence d'accepter, avec respect pour les dieux (θεοσεβῶς), tout ce qui a lieu tel qu'il a lieu, sans se plaindre si lui arrive quelque chose de désagréable (V 8.5, VII.54, VIII.17, IX.40, XII.23) et, de l'autre côté, que cette acceptation n'implique pas une négligence totale de son corps et de son âme, et plus en général une attitude passive face à tous les ἀπροαίρετα, mais demande plutôt qu'on se soucie des choses qu'on reçoit du destin ou de la nature d'une façon conforme à ce don (XII 3.1)¹⁵⁷⁵, comme le soutenait Épictète (cf. notamment *Diss.* IV 3.11). Par un raisonnement symétrique, dans plusieurs chapitres Marc Aurèle s'exhorte à se concentrer sur l'activité de son ἡγεμονικόν, identifié au νοῦς ou à la διάνοια en harmonie avec la tradition

¹⁵⁷³ À ce propos cf. Bourbon 2016, 231 ss. (notamment p. 239-246).

¹⁵⁷⁴ Au sujet de la distinction, tracée par Marc Aurèle, entre la ψυχή, identifiable au πνεῦμα, et le νοῦς ou la διάνοια, qu'il conçoit comme l'ἡγεμονικόν de l'être humain, la littérature critique a été partagée jusqu'à récemment. Cf., d'un côté, Pohlenz 1959 (tr. it. 1967), vol. II, 135-140 ; Neuenschwander 1951, 52 ; Erbse 1954, 130-131 ; Reale 1987, 133-139 (Asmis 1989 soutient une thèse rapprochable de celle-ci mais pas identique) et, de l'autre, de façons différentes, Annas 2004, 105 ; P. Hadot 1992, 124-125, 131-132 ; Gill 2007, 176-179 ; van Ackeren 2011, Bd. II, 479-502 ; Sedley 2012, 396-398, 401 ; Long 2012, 467 ss. ; Sellars 2020, 83-84.

¹⁵⁷⁵ Marc Aurèle semble se référer à cette idée quand, dans IX.29, il s'exhorte ainsi : « [...] Aie des impulsions, dans le cas où cela t'est donné [...] » ([...] Ὁρμήσον, εἰς διδῶται [...]).

stoïcienne¹⁵⁷⁶, et sur sa capacité d'atteindre une condition vertueuse (V.5) et d'agir vertueusement dans ses rapports avec les autres êtres humains (VII.54, VIII.7), d'être dépourvu de passions (V.5, 8.5, IX.40) et de juger de manière correcte ses représentations (VIII.7). Ces capacités impliquent l'acceptation complaisante des événements et la suppression de tout désir et aversion à l'égard de τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν (VII.54, VIII.7). Plus simplement, Marc Aurèle aime résumer ces pouvoirs de l'ἡγεμονικόν dans la faculté du jugement (VII.2, VIII.47, XII.22). Marc Aurèle justifie l'exigence de se concentrer sur ces actes dans le fait qu'ils sont la seule chose qui soit souverainement (κυρίως), partout et en continu (πανταχοῦ καὶ διηλεκτῶς) ἐπ' αὐτῷ (VIII.17, XII 3.1) ou προαιρετικόν¹⁵⁷⁷.

Donc, Marc Aurèle se trouve doué, en tant qu'être humain, du pouvoir de faire un usage libre (μετ' ἐλευθερίας, IX.40), à savoir droit – selon la signification stoïcienne et spécifiquement épictèteenne du terme ἐλευθερία¹⁵⁷⁸ –, de ces pouvoirs, et il identifie cet usage à la seule chose qui puisse rendre l'être humain bon et sa vie digne d'être vécue (X.32). Autrement dit, le bien et le mal d'un être humain, les seules choses vers lesquelles il doit orienter ses désirs et aversions (VIII 7.1, XI.37), consistent à user d'une manière spécifique ses propres pouvoirs à l'égard d'autre chose. En revanche, si l'être humain tourne son soin envers τὰ οὐκ ἐπ' αὐτῷ, en en se souciant au-delà de ce qui lui convient, il devient esclave et misérable (IX.40). Bref, ce qui compte pour atteindre le bonheur, ce en quoi résident le bien et le mal est l'usage que l'ἡγεμονικόν fait de soi-même (XII.33), usage dont l'intermédiaire est l'activité de l'ἡγεμονικόν orientée vers autre chose, par laquelle il se rend bon ou mauvais. Bien que nous voyions aisément la correspondance entre ces réflexions de Marc Aurèle et l'enseignement d'Épictète, la dichotomie du contrôle, la base conceptuelle de ces réflexions, ne semble pas jouer un rôle fondamental dans la pensée de l'Empereur. Le chapitre XII.33 signifie cela clairement : « Comment la partie dirigeante fait usage d'elle-même ? En effet, dans cela il y a le tout, alors que le reste, qu'il relève de ma faculté de choix ou pas, cadavres et fumée »¹⁵⁷⁹. Quoique la composition et la structure de l'ouvrage demeurent largement discutées, la collocation de cette phrase presque à la fin de Τὰ εἰς ἑαυτόν, jointe à sa merveilleuse construction rhétorique, engendre cette impression : ce qui finalement importe pour Marc Aurèle n'est pas de s'attarder sur le rangement de chaque chose entre τὰ ἐπ' αὐτῷ et οὐκ ἐπ' αὐτῷ, entre προαιρετικόν et ἀπροαίρετον comme l'enseignait Épictète, mais prêter attention à son ἡγεμονικόν et à ce qui le concerne.

¹⁵⁷⁶ Sur la signification stoïcienne de διάνοια voir *supra* première partie, chapitre 1 § 1.2.1. La proximité étymologique entre διάνοια et νοῦς et les occurrences de ce dernier dans les sources sur la gnoséologie stoïcienne (cf. par exemple D. L., VII.54 ; Ps.-Plut., *Plac.* IV 11.900c) suggèrent l'affinité sémantique des deux termes.

¹⁵⁷⁷ À ce propos, cf. XI 36.1, où Marc Aurèle, en citant Epict., *Diss.* III 22.105, écrit : « Il n'existe pas de voleur de la faculté de choix [...] » (Ληστής προαιρέσεως οὐ γίνεται [...]). Ce passage, lu en couple avec VIII.56, comporte que τὰ ἐφ' ἡμῖν relèvent de la προαίρεσις, c'est-à-dire qu'ils sont προαιρετικά. Mais ce terme n'apparaît chez Marc Aurèle que dans VIII.56 et, dans un usage clairement dialectique, dans XII.33.

¹⁵⁷⁸ À ce propos voir *supra* p. 299 n. 1283.

¹⁵⁷⁹ Πῶς ἑαυτῷ χρῆται τὸ ἡγεμονικόν ; Ἐν γὰρ τούτῳ τὸ πᾶν ἐστι. τὰ δὲ λοιπὰ ἢ προαιρετικά ἐστὶν ἢ ἀπροαίρετα, νεκρὰ καὶ καπνός.

Il s'ensuit que ce que Marc Aurèle prend comme κανών pratique semble être un autre élément par rapport à la dichotomie du contrôle d'Épictète (cf. notamment *Diss.* II 11.19-22, III 4.15), ce que nous pouvons défendre en considérant les contextes où il s'exhorte à demeurer attentif et il évoque la notion de προσοχή. Marc Aurèle se prescrit de faire attention – « Πρόσεχε » – seulement à sa propre activité et à la condition qu'il en dérive, à savoir au nom (ὄνομα) qu'il obtient en se comportant d'une certaine façon. Il faut que, dans sa conduite et ses paroles¹⁵⁸⁰, il fasse attention *seulement* (μόνον) à mériter le titre de καλός ou un autre titre qui qualifie un être humain doué d'une vertu spécifique (VII.58, VIII.22, X 8.1) ; cela requiert qu'il juge toute chose qui fait le substrat (ὑποκείμενον) ou la matière (ὕλη) de son agir comme ἀδιάφορον et qu'il en fasse un usage conséquent (*ibid.*)¹⁵⁸¹. Ainsi, nous comprenons pourquoi Marc Aurèle parfois s'exhorte à être attentif, tout au long de sa vie, à ses propres jugements, et notamment à ses jugements de valeur, qui portent sur les ἀδιάφορα : il faut qu'il les évalue justement comme tels, s'il veut échapper à tout trouble de l'âme et « passer sa vie de la manière la plus belle » (XI.16 ; cf. aussi VIII.22)¹⁵⁸².

À nouveau, cette dépréciation de τὰ λοιπά par rapport à son propre ἡγεμονικόν ne comporte pas qu'on doive en faire un usage insouciant et inattentif (X 8.1) : si les noms du vertueux dépendent de la façon dont il fait usage des ἀδιάφορα, la καλή χρῆσις doit être calibrée sur l'objet particulier de chaque interaction entre l'agent et son environnement (VII.58, VIII.22), parce que Marc Aurèle reconnaît qu'il ne faut pas, par exemple, négliger son corps, mais en prendre soin, évidemment un soin correspondant au fait que, si cela a été assigné aux êtres humains par la nature ou le destin, il faut le sauvegarder en bon état autant que possible : ce soin est la façon par laquelle l'être humain exprime son acceptation de l'ordre cosmique. L'Empereur a l'occasion de remarquer ce point, marginalement, dans son souvenir de son père adoptif, l'Empereur Antonin le Pieux, dont il rappelle, entre autres, l'ἐπιμέλεια qu'il avait pour la santé de son corps, équilibrée entre l'attachement excessif

¹⁵⁸⁰ Ce rapprochement entre activité et parole (qui revient aussi dans V.3, VI.33, VII.4, XII.17) paraît correspondre à la conceptualisation de la voix par Diogène de Babylone comme « air frappé d'après une impulsion » (ἀήρ ὑπὸ ὀρμῆς πεπληγμένος, D. L., VII.55). Probablement à la suite de cette doctrine, comme l'argumente Tieleman 2007, 120-130, déjà Panétius réduisait τὸ φωνητικόν (à propos duquel cf. Ps.-Plut., IV 4.998e-f), à l'ὀρμή, selon le témoignage de Némésios (*Nat. hom.* 15 = A 102 Vimercati). La réflexion de Marc Aurèle semble aller dans le même sens.

¹⁵⁸¹ Cette évaluation demande ce que P. Hadot 1993, 178-179 appelle une « définition physique » (cf. aussi P. Hadot 2002, 147-164), c'est-à-dire une compréhension de la véritable nature d'un objet, une analyse de ses composants, de ses causes et de son développement temporel et une appréciation de son usage au profit de la nature universelle, c'est-à-dire une appréciation du rôle de l'objet examiné au sein du monde. Van Ackeren 2011, Bd. II, 584-597, qui examine longuement ce processus, en s'appuyant premièrement sur III.11 (cf. aussi par exemple II.12, III.1, 3, IV 3.2-3, 4, V.13, 33, VI.13, 23, VII.29, 64, VIII.18, 36, IX.34, 36, X.26, XI.2, 16, 20.1, XII.2, 24), le comprend comme une analyse avec une visée pratique plutôt que comme une définition, ce qui semble tout à fait correct. Sur ce sujet cf. aussi Foucault 2001, 278-296 (qui, à ce propos, souligne la coordination, chez Marc Aurèle, entre cette méthode analytique, et l'exercice mental de voir les choses d'en haut en bas) ; Gill 2007, 179-184 (qui souligne la finalité éthique plutôt que simplement logique de cette analyse : par cela, Marc Aurèle viserait à reconnaître l'« ethical core » de l'objet ou de la situation qu'il considère).

¹⁵⁸² Κάλιστα διαζῆν.

à la survie et la mégarde totale (I 16.5)¹⁵⁸³. En passant, remarquons dès maintenant que, si nous nous souvenons que les stoïciens considéraient prendre soin de sa propre santé (ὕγιαιας ἐπιμελεῖσθαι) comme un καθήκον ἄνευ περιστάσεως, nous commençons à reconnaître l'importance de la notion de καθήκον dans la réflexion de l'Empereur-philosophe.

En revenant sur-le-champ d'application de la προσοχή dans Τὰ εἰς ἑαυτόν, nous constatons qu'une vertu spécialement chère à Marc Aurèle dans ce cadre est la μεγαλοφροσύνη. Vertu apparemment peu considérée dans la tradition stoïcienne avant Épictète¹⁵⁸⁴, qui donc semble la référence primaire de l'Empereur, dans Τὰ εἰς ἑαυτόν elle se caractérise comme la vertu propre à celui qui analyse méthodiquement chaque chose, afin d'en estimer la valeur et la capacité d'être employée par un individu au profit de l'ordre cosmique et de la communauté humaine (III 11.2) ; ensuite, cette analyse, impliquant l'enlèvement aux choses du pouvoir de troubler (V.18), leur dérivant de tout jugement axiologique erroné à leur sujet, doit informer la conduite de l'individu, une conduite droite en tant que découlant de la disposition vertueuse de la μεγαλοφροσύνη (VI.23). Marc Aurèle écrit à son sujet qu'elle est constituée par l'entraînement dans cette analyse¹⁵⁸⁵, qu'il décrit justement en termes d'attention constante qu'il faut prêter aux choses, et notamment à leur existence éphémère (X.11), ce qui déjà pour Épictète était un aspect essentiel à considérer pour évaluer correctement les choses (cf. notamment *Diss.* III 24.60,84,88, *Ench.* 7)¹⁵⁸⁶. Cet exercice de l'attention vise à faire comprendre l'urgence que l'on consacre ses soins à agir avec justice et à accepter, avec amour, ce que la nature universelle lui assigne (X.11).

Ce détour sur la notion d'attention dans Τὰ εἰς ἑαυτόν indique que, pour Marc Aurèle, τὸ προσεκτικὸν φυλάσσειν dans le domaine de l'impulsion signifie se concentrer en continu sur les paramètres psychiques qui rendent vertueux son agir, à savoir l'usage que son principe dirigeant fait de toute autre chose, usage par lequel il fait indirectement 'usage de lui-même', en déterminant ainsi son état de vertu ou de vice. L'exigence de cette surveillance de l'impulsion est à relier au fait que celle-ci est une faculté que l'être humain partage avec les autres animaux ; il s'ensuit que les impulsions sont des mouvements psychiques que l'être humain doit contrôler, en les soumettant à ses instances rationnelles plutôt qu'en les laissant libres de s'orienter à n'importe quelle activités ses représentations les stimulent à accomplir : en effet, ce comportement rendrait les impulsions des passions. Par son interprétation de l'acte de faire attention à ses impulsions, l'Empereur paraît réaliser

¹⁵⁸³ Marc Aurèle lui-même, depuis sa jeunesse, semble avoir regardé comme fondamental de suivre les prescriptions médicales visant à rétablir sa santé : à ce propos cf. *Ad M.* IV.8. Dans sa correspondance avec Fronton, le futur Empereur écrit aussi qu'il remercie les dieux que Faustine (il n'est pas clair s'il se réfère à sa femme ou à une de ses filles) obéit à ce que les médecins lui ont prescrit pendant sa maladie : cf. *Ad M.* V.26.

¹⁵⁸⁴ Cf. *Diss.* II.5, 14.13, III 20.5, 24.12, IV 7.9, *Ench.* 24.3.

¹⁵⁸⁵ Dans X.11, Marc Aurèle parle de συγγυμνάζω, qui renvoie à la constitution des dispositions par habitude, telle qu'Épictète la concevait : cf. notamment *Diss.* I.18, III.12.

¹⁵⁸⁶ Sur cet exercice de *praemeditatio mortis* cf. Foucault 2001, 457-460.

un parcours théorique inverse par rapport à celui d'Épictète. De fait, si ce dernier, par la dichotomie du contrôle, reformulait la double distinction axiologique traditionnelle des stoïciens entre entités bonnes et non-bonnes, et puis entre entités non bonnes *qua* mauvaises et *qua* indifférentes¹⁵⁸⁷, Marc Aurèle, tout en se montrant conscient de la dichotomie d'Épictète et en l'approuvant *jusqu'à un certain point* (cf. XII.33), semble revenir à la distinction axiologique traditionnelle : il donne cette impression car il préfère isoler l'ἡγεμονικόν de tout le reste plutôt que le classer dans une catégorie ontologique opposée à celle qui contient les ἀδιάφορα. Au lieu d'embrasser à l'aveugle la stratégie parénétiq̄ue d'Épictète, basée sur l'attention au contraste entre ce qu'on peut contrôler et ce qu'on ne peut pas, Marc Aurèle préfère concentrer toute son attention sur la seule chose qu'il peut contrôler¹⁵⁸⁸.

2.4.2.2 Les impulsions avec réserve comme visée de la discipline de l'impulsion

En passant aux trois finalités de l'entraînement dans le domaine des impulsions mentionnées dans XI.37, à travers leur analyse nous repérons d'autres différences conceptuelles entre l'idéation de ce τόπος par Épictète et sa réception chez Marc Aurèle. Épictète affirme que cet exercice vise à rendre ses propres impulsions accompagnées de la réserve (μεθ'ὕπεξαιρέσεως), concernant la dimension sociale (κοινωνικαί) et adaptées à la valeur (κατ'ἀξίαν). Dans la section précédente, nous avons examiné en détails le sens plausible de cela. Comme dans le cas de τὸ προσεκτικὸν φυλάσσειν, aussi au sujet de ces trois finalités la position théorique de Marc Aurèle paraît ne pas coïncider exactement avec celle d'Épictète, spécialement pour ce qui concerne la référence à l'ἀξία et à la κοινωνία.

En effet, quant à l'ὕπεξαιρέσις, le fait que chez Épictète cette notion est évoquée seulement deux fois, dans le fragment en question et dans *Ench.* 2.2, et que justement Marc Aurèle représente le témoin le plus informatif comporte que la compréhension de cette notion chez Épictète se base en large partie sur ses occurrences dans Τὰ εἰς ἑαυτόν. Dans cet ouvrage, ὕπεξαιρέσις, présente trois fois sur quatre dans le syntagme μεθ'ὕπεξαιρέσεως et attribuée toujours à une impulsion, paraît désigner un acte psychique par lequel l'être humain prévoit (προλαμβάνω, VIII.41) la possibilité que les événements (τὰ συμβαίνοντα, IV.1), y compris la conduite d'autrui, prennent une tournure qui contraste avec la réalisation de son impulsion et, ainsi, lui deviennent un obstacle (τὸ ἀντεισαγόμενον, τὸ ἐμπόδιον, ἐμποδισμός, τὸ ἐμποδιστικόν, τὸ ἐνστατικόν, ἔνστημα, κώλυμα) : cet acte psychique est propre à l'ἡγεμονικόν κατὰ φύσιν, qui sait que le cours des événements *lato sensu* ne dépend pas de lui et, par conséquent, leur fait face non pas avec une attitude fixe, mais prête à changer ses propos en fonction des changements de la matière (ὄλη) de ses activités, à savoir les événements (*ibid.*). Plus

¹⁵⁸⁷ P. Hadot, dans I. Hadot & P. Hadot 2004, 89 ss., à juste titre renvoie, pour comprendre la forme de cette double distinction, aux opérations logiques d'ἀντιδιαίρεσις et d'ὑποδιαίρεσις dont il est question dans D. L., VII.61, où ces opérations sont exemplifiées justement par la distinction axiologique des choses.

¹⁵⁸⁸ Nous lisons une interprétation pareille de la différence entre Épictète et Marc Aurèle chez Gill 2013, xxxiii-xxxiv.

précisément, selon Marc Aurèle, d'ordinaire l'ἡγεμονικόν κατὰ φύσιν¹⁵⁸⁹ éprouve des impulsions vers les προηγούμενα, que, en l'absence de caractérisation par l'Empereur et d'après Epict., *Diss.* III 7.25-26, on est stimulé à interpréter comme les καθήκοντα au sens le plus élevé du terme, c'est-à-dire les activités qu'on acquiert l'habileté d'accomplir grâce à l'exercice dans le domaine ascétique de l'impulsion ; cependant, cette tendance à accomplir des προηγούμενα ne se détache pas de la conscience que les événements, en tant qu'ἁδιάφορα, donc quelque chose dont l'agent humain n'est pas entièrement responsable, peuvent empêcher ou gêner cet accomplissement : par conséquent, l'ἡγεμονικόν κατὰ φύσιν joint à ses impulsions la disponibilité à les changer, selon une opération que Marc Aurèle appelle renversement (περιτροπή, V.20)¹⁵⁹⁰, pour les calibrer sur le nouvel état de chose et, par là, transformer un obstacle à ses impulsions en objet de ses nouvelles impulsions (VI.50).

De façon symétrique, Marc Aurèle décrit le fait d'éprouver des impulsions sans réserve (ἀνυπεξαίρετως ὀρμάω, VIII.41) comme un mal pour l'animal rationnel, parce que, en vertu de l'impossibilité pour un être humain de contrôler chaque événement qui le touche, toute impulsion ainsi qualifiée est susceptible d'échouer et, donc, de rendre insatisfait l'ἡγεμονικόν qui souhaitait accomplir l'activité correspondant à cette impulsion. À ce propos, nous retrouvons l'idée d'Épictète que l'être humain ne peut être endommagé que par lui-même : Marc Aurèle identifie la cause du malheur avec le fait que l'agent, tout en pouvant protéger son activité par la réserve, ne l'a pas fait.

Dans Τὰ εἰς ἑαυτόν, l'urgence d'attacher la réserve à ses impulsions est étroitement liée à la dimension sociale de la vie humaine, ce qui empêche de voir comme anodine la coordination syntaxique entre la référence à l'ὑπεξαίρεσις et celle à la κοινωνία dans XI.37 : dans deux chapitres (V.20, VI.50) l'Empereur, parfois en évoquant brièvement le volet social de l'οἰκείωσις¹⁵⁹¹, se stimule à s'efforcer de faire du bien aux autres êtres humains, en les poussant à adopter un style de vie droit, par le moyen de la persuasion ou même contre leur volonté¹⁵⁹² « dans le cas où la raison de la justice

¹⁵⁸⁹ Littéralement, dans IV 1.1 l'Empereur parle de τὸ ἔνδον κυριεῦον.

¹⁵⁹⁰ Sur cette notion cf. notamment Brunschwig 2005, 375-380.

¹⁵⁹¹ À ce sujet cf. Reydams-Schils 2005, 53 ss. ; van Ackeren 2011, 550-553.

¹⁵⁹² Hypothétiquement nous pouvons lier la remarque de VI.50, par exemple, à l'attitude de Marc Aurèle à l'égard des chrétiens, persécutés sous son règne, notamment durant le massacre de Lugdunum en 177, dans des circonstances où le degré de responsabilité de l'Empereur est débattu (sur cet événement cf. Ohtani 2015). Ce qui rend compliquée la situation est le fait qu'il est attesté que, pendant son règne, Marc Aurèle émana un rescrit contre la fomentation de superstitions (*Digest.* XLVIII 19.30) ; bien que peut-être cela n'eût pas été conçu spécifiquement contre les chrétiens, d'après l'hypothèse convaincante de Sordi 1961, Marc Aurèle approuva aussi, probablement entre 175 et 176, des décrets qui allaient contre le rescrit de Trajan (Plin., *Ep.* X.97) protégeant les chrétiens contre les raids et les délations. Sordi 1962, suivi de Ramelli 1999, suppose que cette attitude de Marc Aurèle dépendait de son aversion contre le montanisme. Peut-être Marc Aurèle croyait que les montanistes représentaient les chrétiens en général : cette confusion serait attestée par la seule mention, polémique, des chrétiens dans Τὰ εἰς ἑαυτόν (XI.3), où ils sont critiqués pour leurs manifestations exhibitionnistes de foi, justement une caractéristique des montanistes. D'après le témoignage de Tertullien (*Apol.* V.6), l'on peut supposer qu'ensuite Marc Aurèle comprit l'hétérodoxie des montanistes par rapport aux chrétiens et, donc, se rattacha au rescrit de Trajan. Sur le rapport entre Marc Aurèle et les chrétiens et la position ambiguë de l'Empereur cf. Birley 2001, 256-265 ; 2011, 167 ; de Ste. Croix 2006, 118-120 ; Edwards 2011, 208.

– qui est la raison droite¹⁵⁹³ – commande ainsi »¹⁵⁹⁴, mais aussi à les supporter. Cette dernière référence se développe dans la réflexion suivante : Marc Aurèle se rappelle que le succès de son entreprise corrective, une mission dont évidemment il se sent investi en raison de son rôle politique, ne dépend pas entièrement de lui, parce que les autres êtres humains peuvent résister à son entreprise. Par conséquent il est ἐπ’ αὐτῷ de s’engager dans la conversion des autres êtres humains, non pas de réussir en cela. L’Empereur en infère que, dans la mesure où les individus qu’il s’engage de redresser ont le pouvoir de s’opposer à lui, il faut qu’il les traite comme des indifférents. Par là, il rattache son raisonnement sur ce point au discours général sur la réserve.

Cette reconstruction synthétique de la notion d’ὑπεξαίρεσις chez Marc Aurèle permet de commencer à comprendre en quel sens pour Marc Aurèle une finalité de l’entraînement dans le domaine de l’impulsion est ἵνα μεθ’ ὑπεξαίρεσεως (ὀρμαὶ ὄσιν) : cet exercice vise, en partie, à rendre le progressant disposé à joindre une réserve à toutes ses impulsions qui trouvent leur réalisation dans une activité qui porte sur un ἀδιάφορον, c’est-à-dire à être conscient que la réalisation de ces impulsions ne dépend pas de lui, parce qu’une des conditions nécessaires de cette réalisation est l’état de choses que l’on se trouve devant lui quand on agit. Si cet état n’est pas favorable, c’est la nature universelle qui, en le produisant, fait comprendre à l’être humain qu’il n’est pas son destin d’accomplir l’activité pour laquelle il éprouve l’impulsion. Il s’ensuit que, s’il veut demeurer κατὰ φύσιν et ne jamais être frustré dans ses projets, il doit se préparer à cette éventualité, en protégeant ses impulsions par la prise en compte de celle-ci.

2.4.2.3 Les impulsions sociables comme visée de la discipline de l’impulsion

Cette reconstruction guide à comprendre les deux autres visées de cet entraînement ainsi que, ce qui est plus important, à intégrer les trois, selon la syntaxe de XI.37. Nous commencerons par la référence à la κοινωμία, que nous venons d’évoquer.

Par le syntagme ἵνα κοινωνικαί (ὀρμαὶ ὄσιν), Marc Aurèle signifie clairement que l’entraînement dans le domaine des impulsions vise à rendre l’être humain un individu qui, par toute activité qu’il s’oriente à accomplir, se soucie du bien-être communautaire ; cette exigence relève de la conceptualisation du τέλος de Marc Aurèle et, à nouveau, exhibe un probable lien avec sa tâche politique. Nous savons que, pour Épictète, cette finalité peut être conçue comme une expression alternative de l’exigence de conserver ses configurations sociales, pourvu qu’on spécifie qu’il faut κοινωνικῶς ὀρμᾶν μεθ’ ὑπεξαίρεσεως. Théoriquement, cette correspondance semble valable aussi

¹⁵⁹³ À ce propos cf. XI 1.3.

¹⁵⁹⁴ Ὅταν τῆς δικαιοσύνης ὁ λόγος οὕτως ἄγη.

pour Marc Aurèle, qui montre de connaître la doctrine des σχέσεις d'Épictète, ou au moins, une doctrine qui peut être intégrée avec celle-ci.

Cependant, Marc Aurèle ne se réfère pas beaucoup à la notion de σχέσις et y attache une importance médiocre : l'Empereur se souvient d'un certain Académicien nommé Alexandre – probablement à identifier avec Alexandre de Séleucie¹⁵⁹⁵ –, en relation au fait de ne pas manquer, fréquemment et en employant des prétextes, aux « convenables conformes aux configurations sociales [qu'il a] envers ceux qui vivent avec » (I.12) lui¹⁵⁹⁶. Dans un chapitre, Marc Aurèle réfléchit sur le fait qu'il a trois genres de σχέσεις, « l'une envers l'enceinte qui [l']enveloppe, une autre envers la cause divine, en vertu exclusive de laquelle tout a lieu, et une autre envers ceux qui vivent avec » lui (VIII.27)¹⁵⁹⁷. Si nous entendons τὸ ἀγγεῖον comme désignant le corps, en tant que 'enveloppe' de l'ἡγεμονικόν, cette tripartition correspond à celle qui se laisse dégager des exemples de σχέσεις d'Épictète, comme Simplicius semble l'avoir bien compris dans son commentaire de *Ench.* 30, quand il écrit que « il y a trois genres de convenables, dans la mesure où on les distingue selon leurs parties en général : les unes vers les êtres humains et, en général, vers ses semblables, les autres vers ce qui est meilleur, et d'autres encore vers ce qui est pire, et peut-être il y en a aussi qui portent sur nous-mêmes » (*In Ench.* 37 p. 346, 19-21)¹⁵⁹⁸. Or, pour Épictète les καθήκοντα envers soi-même sont sans doute les activités par lesquelles un être humain se rend vertueux ; quant aux κρείττονα envers lesquelles on possède une σχέσις, ils sont probablement les dieux, évoqués quelque ligne après par Simplicius (l. 28), tandis que les χείρονα, étant donné le manque de thématization par Épictète de καθήκοντα envers les plantes ou les animaux non humains, doivent coïncider avec son propre corps et ses parties ; en effet Épictète attache à ceux-ci des καθήκοντα, comme nous l'avons remarqué en considérant la question du genre comme paramètre de l'εὐρεσις τοῦ καθήκοντος¹⁵⁹⁹. Bref, Marc Aurèle, en évoquant cette tripartition, paraît se rattacher à une doctrine déjà soutenue, plus ou moins explicitement, par Épictète. Nous repérons une dernière occurrence de σχέσις au sens de configuration sociale¹⁶⁰⁰ dans XI 18.1, où l'Empereur suggère à la fois le lien théorique et la distinction conceptuelle

¹⁵⁹⁵ À propos de ce personnage, de son probable identité et de ses sources cf. Bowersock 1969, 53-54 ; Avotins 1971, 70 ; P. Hadot 1992, 40, 502 n. 48.

¹⁵⁹⁶ Τὰ κατὰ τὰς πρὸς τοὺς συμβιῶντας σχέσεις καθήκοντα.

¹⁵⁹⁷ Ἡ μὲν πρὸς τὸ ἀγγεῖον τὸ περικείμενον, ἢ δὲ πρὸς τὴν θεῖαν αἰτίαν, ἀφ' ἧς συμβαίνει πᾶσι πάντα, ἢ δὲ πρὸς τοὺς συμβιῶντας. Nous suivons la conjecture ἀγγεῖον de Valckenaer, approuvée par Haines 1916, 210 et par Cassanmagnago 2008, 308, au lieu de αἴτιον, que nous lisons dans le manuscrit. Ce qui rend plausible cette conjecture est qu'ailleurs Marc Aurèle parle du corps comme περικείμενον ἀγγειῶδες (X.38) et décrit ses parties de chair dans les mêmes termes (XII.2).

¹⁵⁹⁸ Τριττὰ δὲ τὰ καθήκοντὰ ἐστίν, ὡς καθ' ὅλα μέρη διελεῖν αὐτὰ, τὰ μὲν πρὸς ἀνθρώπους, καὶ ὅλως πρὸς τὰ ὅμοια, τὰ δὲ πρὸς τὰ κρείττονα, τὰ δὲ πρὸς τὰ χείρονα, τὰ δὲ, ἴσως καὶ πρὸς ἡμᾶς αὐτούς. Cette tripartition, sans référence spécifique à Simplicius, fait l'objet de Brucker 1742-1744, vol. I, 964-966. Tiedemann 1776, Bd. III, 321-337 se concentre sur les καθήκοντα d'un individu envers des catégories spécifiques d'êtres humains, par référence notamment à Marc Aurèle pour ce qui concerne les êtres humains qui ne nous sont pas proches ou amis.

¹⁵⁹⁹ Voir *supra* seconde partie, chapitre 2 § 2.4.

¹⁶⁰⁰ Nous ne prenons pas en compte ici les occurrences de σχέσις au sens de stase (VII.60, XI.2) et de configuration réciproque de toutes les choses du monde entre elles (VI.38). Cette dernière occurrence est évidemment proche de celle

entre sa propre nature sociale, *qua* être humain, et ses configurations sociales individuelles : ici, il se prescrit de considérer sa σχέσις envers autrui et que les êtres humains existent ἀλλήλων ἕνεκεν¹⁶⁰¹. Cependant, par la suite Marc Aurèle reprend la distinction épictétéenne entre i) le fait que chaque être humain est en relation avec tous les autres êtres rationnels à cause de sa participation à la « cité des êtres humains et des dieux » (Epict., *Diss.* II 5.26), idée que Marc Aurèle partage (cf. II.16, IV.4, VII.9)¹⁶⁰², et ii) le fait que chaque individu possède des configurations sociales fixes et spécifiques, qui ne sont pas tout simplement l'explication concrète de sa nature sociale : dans la suite de XI 18.1, l'Empereur se rappelle justement que « [...] selon un autre discours, [il] existe pour être placé devant eux tel que le bélier devant le cheptel ou le taureau devant le troupeau »¹⁶⁰³.

Dans d'autres chapitres, Marc Aurèle s'exhorte à préserver ses propres rôles, d'homme âgé, mâle, citoyen romain, politicien et chef d'État (II.5, III.5), mais beaucoup plus fréquemment il s'invite à faire l'une de ces deux choses : comprendre sa part (μέρος, II.4), sa place (τάξις, VIII.34) ou son lieu (χώρα, XI 20.2) dans le monde et les honorer, ce qu'il conçoit clairement en termes de vivre vertueusement, d'après une connaissance de la réalité et avec l'intention de respecter l'ordre cosmique et les autres êtres humains ; ou bien, il insiste sur l'urgence d'agir en faveur de l'intérêt commun. Cette urgence constitue pour Marc Aurèle la condition essentielle du bien-être individuel, parce que chaque individu n'est qu'une partie du tout qui est le κόσμος (cf. VI 44.2, XI.4). Autrement dit, même si l'Empereur exprime une doctrine des σχέσεις compatible avec celle d'Épictète et, à son instar, paraît relier l'exigence de respecter ses configurations à celle de s'efforcer de contribuer au bien-être commun, contrairement à Épictète il valorise l'exigence de κοινωνικῶς πράττειν plutôt que celle de τηρεῖν τὰς σχέσεις. Finalement, personne ne peut manquer de saisir que l'engagement social visant l'avantage commun est un souci au cœur de Τὰ εἰς ἑαυτόν¹⁶⁰⁴.

Une remarque de Gourinat à ce propos permet de développer davantage cette constatation : dans son essai sur l'éthique de Marc Aurèle, le chercheur observe que l'Empereur, tout en partageant la

de σχέσις comme configuration sociale, mais s'en détache, d'une façon qu'ici est centrale, dans la mesure où elle ne se réfère pas spécifiquement aux animaux ou aux êtres humains, les références primaires de la notion aurélienne de καθήκον. Sur la doctrine stoïcienne de la συμπάθεια universelle, à laquelle Marc Aurèle fait allusion ailleurs (cf. par exemple VI.38, VII.9), cf. Pohlenz 1959 (tr. it. 1967), vol. I, 441-444 ; Sambursky 1959, 41-44 ; Hensley 2020b.

¹⁶⁰¹ À ce propos cf. aussi IV 3.2, V.16, 30, VII.55, VIII.59, IX 1.1, 9.

¹⁶⁰² Plus en général, Marc Aurèle parle de son appartenance à deux cités, une instituée et l'autre cosmique, dans III 11.2, VI 44.2 ; la cité cosmique est évoquée aussi dans II.16 (sur la théorie des deux cités cf. Laurand 2012, 40-41). En revanche, dans IX.23, il se décrit plus vaguement comme étant « un composant essentiel pour la complétude d'un système politique » (πολιτικοῦ συστήματος συμπληρωτικός). Sur le cosmopolitisme de Marc Aurèle cf. Reydams-Schils 2005, 100 ss. ; van Ackeren 2011, Bd. II, 505-528 ; Sellars 2020, 118-119. Sur la communauté entre les êtres humains et les dieux, Marc Aurèle s'exprime par exemple dans V.34 et XII.26 ; à ce propos cf. Reydams-Schils 2012, 443-444.

¹⁶⁰³ [...] Καθ' ἕτερον λόγον προστησόμενος αὐτῶν γέγονα ὡς κριὸς ποιμνῆς ἢ ταῦρος ἀγέλης. L'importance que Fronton assignait à la comparaison (*imago*, εἰκόν) dans son éducation rhétorique (cf. en particulier *Ad M.* IV 12.2, *Ad. Ant.* IV 2.5) rend probable son influence sur Marc Aurèle dans l'usage d'images frappantes, telle que celle que nous citons ici, dans Τὰ εἰς ἑαυτόν. Sur ce sujet cf. Grimal 1990.

¹⁶⁰⁴ Cf. par exemple P. Hadot 1992, 298 ss. (cf. en particulier p. 337-343) ; van Ackeren 2011, Bd. II, 502 ss. (cf. en particulier p. 507-509) ; Reydams-Schils 2012, 447-448 ; Sellars 2020, 107 ss. (cf. en particulier p. 111-115, 119-121).

conceptualisation stoïcienne du τέλος, y apporte une certaine originalité *in primis* en insistant sur le bien-être commun comme un aspect important du τέλος¹⁶⁰⁵. D'après Gourinat, nous pouvons donc défendre l'idée que, pour Marc Aurèle, le τέλος consiste dans le style de vie de l'être humain qui n'agit qu'en prenant l'utile commun comme visée : l'Empereur décrit la κοινωνία comme une loi naturelle (φυσικὸν νόμον III 11.3). Par conséquent, il identifie les fonctions naturellement propres aux êtres humains (τὰ ἀνθρωπικά), celles qui leur sont appropriées (οἰκεῖα) et selon leur constitution (κατὰ τὴν κατασκευήν) – donc leurs καθήκοντα –, aux κοινωνικαὶ πράξεις (V 1.3, VIII.12), qui plus précisément sont les activités spécifiquement humaines découlant d'une impulsion visant la κοινωνία (IX.31)¹⁶⁰⁶, c'est-à-dire la pleine réalisation d'une communauté des êtres rationnels.

À ce sujet, il faut préciser que Marc Aurèle, tout en parlant des dieux, ou moins fréquemment du dieu (cf. par exemple III 11.3, V.34, VII.9, VIII.34, IX.10, 28, XII.11)¹⁶⁰⁷, au sens de nature ou raison universelle, fait usage aussi d'une personnification de ces figures, comme il est le cas dans l'image de la cité cosmique¹⁶⁰⁸. Il fait cela vraisemblablement pour mieux exprimer le lien de la raison qui met en rapport les êtres humains avec les dieux, ainsi que, comme le suggère Gill, pour intégrer la théologie stoïcienne avec la religion romaine traditionnelle, d'après la pratique des stoïciens d'exprimer leur vision du divin en référence aux divinités du panthéon grec¹⁶⁰⁹ ; cette intégration pourrait également être en accord avec la personnalité de Marc Aurèle ou, d'où moins, avec sa fonction publique, qui imposait à l'Empereur de représenter la culture de son peuple¹⁶¹⁰. Nous verrons que la personnification des dieux, qui atteint son climax dans I.17, est transférée par Marc Aurèle à la nature universelle, ce qui lui permet d'expliquer son fonctionnement providentiel par analogie avec la conduite des êtres humains.

En revenant sur la conceptualisation du τέλος de Marc Aurèle, si, d'une part, il décrit la κοινωνία en termes d'idéal naturel pour l'être humain, d'autre part, il explique le τέλος en termes d'obéissance à la raison et au règlement (λόγος καὶ θεσμός) de la cité cosmique (II.16)¹⁶¹¹, c'est-à-dire à la loi de la nature universelle. Il s'ensuit logiquement que le noyau du τέλος humain, son ζῆν κατὰ φύσιν, consiste dans la κοινωνία (V.16)¹⁶¹², ou, plus précisément, en raison de l'identification du βίος avec

¹⁶⁰⁵ Cf. Gourinat 2012a, 421-422. À ce propos cf. aussi Maso 2012, 200.

¹⁶⁰⁶ Cf. aussi IX 42.4.

¹⁶⁰⁷ Sur l'oscillation de Marc Aurèle entre la référence au dieu ou aux dieux cf. Sellars 2020, 73.

¹⁶⁰⁸ Ou, par exemple, dans XII.2, où le dieu est décrit dans son activité d'observation des parties dirigeantes des êtres humains, une idée dont Épictète fait usage (cf. par exemple *Diss.* I 14.12, II 8.14) pour stimuler ses auditeurs à être vertueux. Cet enseignement se mélange, chez Épictète et chez Marc Aurèle (cf. par exemple III.5), avec le discours sur le δαίμων ou δαιμόνιον, à propos duquel voir *supra* p. 366 n. 1568.

¹⁶⁰⁹ Cf. D. L., VII.147 ; Cic., *Nat. D.* II.24-25. À ce propos cf. Algra 2009 ; Gill 2013, 79-80.

¹⁶¹⁰ L'adhérence de Marc Aurèle à la religion traditionnelle ressort de plusieurs passages de sa correspondance avec Fronton : cf. par exemple *Ad M.* III 10.1, IV 5.3, V 26.1, 46.1, 56, 58, 64, 66, 70.2, *Ad Ant.* I 1.1, 2.9, II 2.1, *Def. a.* 4.2.

¹⁶¹¹ Cf. aussi III 16.2.

¹⁶¹² Cf. aussi VIII.7, où le fait de n'orienter ses impulsions que vers τὰ κοινωνικὰ ἔργα est identifié au bon chemin (εὐδοξία) de la nature rationnelle, et XI.21, où la même pensée est rattachée au but (σκοπός).

un système de πράξεις, il consiste à agir en visant (συντείνω) l'utile commun (τὸ κοινῆ χρήσιμον, VII.5). Le philosophe peut exprimer cela de façon plus courte en qualifiant la nature humaine de λογικὴ καὶ πολιτικὴ (VI 44.2)¹⁶¹³, en s'exhortant à référer toutes ses actions au κοινωνικὸν τέλος (IX.23, XII.20) et en résumant les vertus que l'ἡγεμονικὸν humain doit naturellement acquérir dans la 'bonne sociabilité' (εὐκοινωνησία, XI 20.2)¹⁶¹⁴.

Le fait que les stoïciens concevaient l'εὐκοινωνησία comme une espèce de δικαιοσύνη (cf. Ar. Did., § 5b2.62,3-4) fait comprendre que, dans ce cadre conceptuel, s'insère aussi la valorisation par Marc Aurèle de la vertu de la δικαιοσύνη que, d'après la tradition stoïcienne, il concevait comme la science de distribuer selon le mérite de chacun : comme Hadot l'a observé¹⁶¹⁵, l'Empereur attache cette vertu à la discipline de l'impulsion, mais parfois il parvient même à décrire toutes les vertus comme découlant de la justice (XI.10). Cependant, cette conceptualisation de la justice ne semble pas être épuisée par le fait qu'à l'avis de Marc Aurèle la sociabilité est intrinsèque à la rationalité¹⁶¹⁶ : déjà Chrysippe, en particulier par l'équivalence entre κατόρθωμα et δικαιοπράγημα, affirmait une primauté de la δικαιοσύνη, probablement en s'appuyant sur l'idée que le développement naturel des êtres humains aboutit à l'acquisition de la justice, et que les κατορθώματα, en tant qu'actions qui, enchaînées entre elles, constituent le τέλος, sont décrivables comme actes de respect de la loi de Zeus. Cette dernière remarque explique bien l'urgence, soulignée par Marc Aurèle, de s'efforcer de réaliser le bien-être de tous les êtres humains mais aussi des dieux, en traitant de manière juste les uns et les autres. Nous verrons par la suite la méthode concrète de cet effort. D'ailleurs, cette duplicité de la δικαιοσύνη semble impliquée par Marc Aurèle dans XI 1.3, où il identifie le λόγος δικαιοσύνης avec l'ὀρθὸς λόγος sans référence univoque aux relations interhumaines : cette identification semble plutôt signifier que, pour Marc Aurèle, vivre justement signifie non seulement bien se comporter envers les autres êtres humains, mais plus en général εὖ ζῆν.

En revenant sur la valorisation, par Marc Aurèle, de l'engagement dans le bien-être commun, celle-ci comporte une question légitime : pourquoi Marc Aurèle, tout en exhibant une proximité doctrinale avec Épictète, préfère référer les καθήκοντα à la contribution au bien-être collectif plutôt qu'au respect des configurations sociales ? Au fond, cette dernière activité est la seule qui dépend de lui *stricto sensu*. Nous repérons une réponse possible à cette question en recueillant une pensée de Hadot : tout en ne proposant « aucun programme précis de gouvernement »¹⁶¹⁷ dans Τὰ εἰς ἑαυτόν,

¹⁶¹³ Cf. aussi X 2.1.

¹⁶¹⁴ Cf. aussi VII.55, où l'auteur affirme que « la chose principale dans la constitution de l'être humain est ce qui est sociable [...] » (τὸ μὲν [...] προηγούμενον ἐν τῇ τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῇ τὸ κοινωνικὸν ἐστὶ [...]). P. Hadot 1992, 339-340 interprète cela justement au sens où « ce qui vient en premier dans la constitution de l'homme, c'est [...] la tendance à agir pour le bien commun ».

¹⁶¹⁵ Cf. P. Hadot 1992, 84-89, 371-381 ; 2002, 65-83 ; cf. aussi Gourinat 2012a, 428-429.

¹⁶¹⁶ Cf. Reydamas Schils 2005 ; 2012, 442-448. Cf. Sellars 2020, 111-113.

¹⁶¹⁷ P. Hadot 1992, 470

cependant dès le premier livre de son ouvrage Marc Aurèle fait « quelques allusions à la pratique politique » à travers le rappel de figures historiques ; Hadot poursuit en observant que des portraits esquissés de ces figures l'Empereur dégage des « principes de conduite politique »¹⁶¹⁸ que, par la suite, il « s'exhorte souvent à pratiquer tout au long de » Τὰ εἰς ἑαυτόν¹⁶¹⁹. Par conséquent, Hadot, comme déjà Rutherford¹⁶²⁰, conclut que la fonction protreptique de cet écrit « ne s'adresse pas seulement à l'homme Marc Aurèle, mais à l'homme Marc Aurèle exerçant la fonction impériale »¹⁶²¹ : c'est pourquoi, les modèles historiques d'hommes politiques jouent une telle importance pour l'auteur.

En partant de ces constatations, nous pouvons supposer que la prééminence de l'exhortation à agir pour l'avantage communautaire sur celle à préserver ses configurations sociales découle au moins en partie du rôle politique de Marc Aurèle. Nous pensons qu'il faut étendre cette réflexion à la prééminence de l'exhortation à se concentrer sur l'activité de son ἡγεμονικόν plutôt que sur la distinction de ce qui dépend de soi de ce qui n'en dépend pas¹⁶²² : Épictète était un affranchi boiteux qui, dans ses entretiens reportés par Arrien, ne cite qu'une lampe de fer parmi ses possessions, objet qui, en plus, on lui vola (*Diss.* I 18.15, 19.21), et, selon le témoignage de Simplicius, à Rome il vivait dans la pauvreté presque complète (*In Ench.* 15 p. 275, 6-10), style de vie que vraisemblablement il ne changea pas à Nicopolis¹⁶²³ ; il est évidemment compréhensible pourquoi ce personnage gardait comme important de souligner le manque de pouvoir d'un individu sur les choses et les événements du monde et, donc, de centrer sa réflexion sur la dichotomie du contrôle et son exhortation sur l'exigence de préserver ses configurations sociales. Un coup théorique de ce genre de la part du *Princeps* de l'Empire romain Marc Aurèle Antonin apparaîtrait, on pourrait presque dire, un acte hypocritement pusillanime, au sens aristotélicien du terme¹⁶²⁴ : en tant qu'être humain, Marc Aurèle possède théoriquement le même champ d'influence sur le monde que n'importe quel autre être humain, dans la mesure où il ne peut pas déterminer la condition d'une chose extérieure à son ἡγεμονικόν, et donc la seule activité relevant du domaine social qu'il peut accomplir ἕξ'ἅπαντος est la conservation de ses σχέσεις. Mais, en tant qu'Empereur, Marc Aurèle dispose d'un pouvoir concret incomparablement majeur par rapport à celui de n'importe quel autre être humain vivant dans son milieu social : de la fin du I^{er} siècle apr. J.-C. l'activité électorale, administrative et judiciaire des comices n'est plus attestée, vraisemblablement parce que les magistrats étaient cooptés par

¹⁶¹⁸ P. Hadot 1992, 474.

¹⁶¹⁹ P. Hadot 1992, 477

¹⁶²⁰ Cf. Rutherford 1989, 10.

¹⁶²¹ P. Hadot 1992, 478.

¹⁶²² D'autre part, nous pourrions peut-être entendre l'attention que Marc Aurèle s'engage de porter sur son ἡγεμονικόν aussi en référence au fait que, métaphoriquement, il voit dans cet élément le reflet de son rôle politique 'hégémonique'.

¹⁶²³ Sur la biographie d'Épictète cf. Fuentes Gonzáles 2000, 112-118.

¹⁶²⁴ À ce propos cf. Arist., *EN* IV 5.1124b et la littérature sur la μεγαλοψυχία citée *supra* p. 315 n. 1341.

l'Empereur parmi ses représentants ; d'autre part, l'Empereur lui-même, en tant que *princeps senatus*, présidait et dirigeait l'activité des *patres conscripti*, *de facto* en transformant les *senatusconsulta* en un moyen d'expression de sa volonté politique¹⁶²⁵. Bien entendu, dans la perspective cosmique, l'Empereur Marc Aurèle demeure une entité dont seul son principe dirigeant dépend de lui. Mais, en pratique, il a pourtant un pouvoir assez majeur de n'importe quel autre être humain.

Et ce pouvoir peut se déployer justement dans la tentative de contribuer, de manière indirecte mais déterminante, au bien-être des autres êtres humains, ou mieux à ce qu'un stoïcien identifie au bien-être : la vertu. Dans la mesure où son acquisition demande une certaine connaissance, que normalement, sauf dans des cas extraordinaires, on obtient à la suite d'un parcours éducatif, on peut bénéficier les êtres humains notamment en contribuant à leur formation philosophique. Ce que justement Marc Aurèle, en tant que *Princeps*, avait le pouvoir de faire et qu'en effet il fit : les témoignages croisés de Dion Cassius (LXXII 31.3) et de Philostrate (*VS* 2.2) informent que, pendant son voyage dans les provinces orientales de l'Empire en 175-176, Marc Aurèle visita Athènes, où il créa des chaires pour chacune des quatre écoles philosophiques principales, la platonicienne, l'aristotélicienne, l'épicurienne et la stoïcienne, et établit de les financer avec un salaire annuel tiré du *fiscus Caesaris*¹⁶²⁶. Quels que soient le sens de cet acte et la raison pour laquelle apparemment Marc Aurèle ne privilégia pas la chaire stoïcienne par rapport aux autres¹⁶²⁷, il est évident que cette décision visait à garantir une éducation philosophique aussi complète que possible aux citoyens de l'Empire et, par là, à les aider dans leur atteinte du bonheur. Cet épisode montre que Marc Aurèle était conscient que, pour lui, 'faire sa part' dans l'univers impliquait un pouvoir concret limité, dans la perspective cosmique, mais en même temps énorme, dans la perspective humaine : Épictète ne pouvait que donner des cours de philosophie et bénéficier telle ou telle personne par ses enseignements, *pourvu* qu'aucune autorité administrative ne l'empêchait de pratiquer sa profession (ce qui, dans un certain sens, se passa avec son exil), et que son interlocuteur acceptait de s'entretenir

¹⁶²⁵ Ces informations sont tirées de Poma 2002, 174-180 ; plus en détail sur le *senatusconsultum* cf. Volterra 1940 ; Talbert 1984, 221 ss. ; Buongiorno 2016.

¹⁶²⁶ Sur cet événement cf. par exemple Oliver 1981 ; Birley 2001, 195, 286 n. 30 ; Holford-Strevens 2012, 133-134.

¹⁶²⁷ Nous pourrions peut-être réfléchir sur ce point, en partie, dans le même cadre que le problème qui revient plusieurs fois dans *Tà eis éautón* : l'alternative entre la providence et les atomes, c'est-à-dire entre la physique stoïcienne et la physique épicurienne. Sur ce sujet les savants sont partagés : cf. par exemple Asmis 1989, 2249-2252 ; P. Hadot 1992, 242-267 ; Annas 2004, 107-118 ; Cooper 2004 ; Gill 2007, 184-187 ; Gourinat 2012a, 423-424. À ce propos c'est très intéressante une suggestion de Annas, qui voit dans la contemplation de l'alternative providence / atomes une « irenic strategy » (p. 110-111), visant à mettre en évidence que, malgré leur débat sur plusieurs fronts, il y a des points de convergences théoriques entre stoïciens et épicuriens, et donc une marge de « conversation » entre eux. Considéré à la lumière de cette réflexion, le financement des quatre écoles par Marc Aurèle peut être interprété comme exprimant l'idée que le progrès philosophique demande une confrontation entre des perspectives spéculatives divergentes. De toute façon, Marc Aurèle lui-même semble avoir été personnellement ouvert à la confrontation avec les doctrines des autres écoles : de sa correspondance avec Fronton nous devinons, par exemple, qu'il aimait lire Lucrèce (cf. *Ad Ant.* IV 1.3, *De f. a.* 3.1).

avec lui (ce qui n'allait pas de soi¹⁶²⁸) ; au contraire, la contribution de Marc Aurèle au progrès philosophique des autres êtres humains rencontrait beaucoup moins d'obstacles, surtout au niveau juridique, et l'ouverture et le financement des écoles philosophiques à Athènes était une contribution monumentale pour tous les citoyens romains *qui désiraient saisir cette opportunité* (d'où la nécessité de la réserve). D'ailleurs, nous pouvons expliquer le pouvoir de Marc Aurèle de bénéficier les autres êtres humains aussi en référence à la notion de τάξις : tandis qu'Épictète ne pouvait qu'exhorter ses auditeurs à respecter leur τάξις, le pouvoir politique et spécialement législatif de Marc Aurèle lui donna un « placement » spécial, impliquant une capacité énormément majeure, par rapport à celle d'Épictète, de stimuler les êtres humains à vivre de la manière qu'il jugeait correcte. À nouveau, les citoyens romains pouvaient choisir de ne pas respecter les délibérations de l'Empereur, mais vraisemblablement la menace d'une punition pour ceux qui violassent ces délibérations¹⁶²⁹ avait *in concreto* une force persuasive incomparablement majeure que les reproches moralistes d'un pauvre enseignant de philosophie.

Bref, si en lisant Τὰ εἰς ἑαυτόν nous nous apercevons que Marc Aurèle ressent l'urgence de s'exhorter à agir pour l'avantage collectif plutôt que de s'exhorter à préserver ses configurations sociales, cela pourrait dériver de la conscience qu'il avait de son pouvoir extraordinaire, en tant qu'Empereur : de ce point de vue, se concentrer sur la dichotomie du contrôle et, par là, sur la conservation des σχέσεις sonnerait comme un acte d'hypocrisie et de pusillanimité : Marc Aurèle feindrait de se reconnaître un contrôle sur le monde inférieur à celui qu'il a et qu'il sait d'avoir.

En résumant, quand il décrit la visée de l'entraînement dans le domaine de l'impulsion par ἵνα κοινωνικαί (ὄρμαι ὄσιν), Marc Aurèle semble signifier qu'il faut qu'il essaie, par toute son activité, de contribuer au bien-être de l'ensemble de la communauté des animaux rationnels.

2.4.2.4 Les impulsions selon la valeur comme visée de la discipline de l'impulsion

À cette mise de côté des σχέσεις comme paramètre heuristique correspond, chez Marc Aurèle, une valorisation de l'ἀξία, qui constitue le pivot de la troisième visée de la discipline de l'impulsion thématifiée dans XI.37 : ἵνα κατ'ἀξίαν (ὄρμαι ὄσιν). À ce propos, les choses semblent se passer différemment pour Marc Aurèle que pour Épictète, notamment parce que, dans son recours à l'ἀξία, s'exprime à nouveau la centralité de la dimension politique dans la réflexion de Marc Aurèle. Comme remarqué par Hadot, chez l'Empereur, le mot ἀξία garde le sens qu'il a chez Épictète mais assez

¹⁶²⁸ Cf. *Diss.* II 12.25, où le philosophe fait allusion à des épisodes désagréables qu'il vécut à Rome, ou *Diss.* III 7.29-32, où un fonctionnaire impérial semble menacer indirectement Épictète, qui lui reproche son obéissance épicurienne.

¹⁶²⁹ Il faut se rappeler à ce propos ce que l'Empereur écrit dans VI.50 : « Efforce-toi de les persuader et agis même contre leur gré, dans le cas où la raison de la justice commande ainsi » (Πειρῶ μὲν πείθειν αὐτούς, πράττε δὲ καὶ <αὐ>τῶν ἀκόντων, ὅταν τῆς δικαιοσύνης ὁ λόγος οὕτως ἄγῃ).

fréquemment il dénote aussi une forme de valeur propre aux êtres humains, étroitement liée à la vertu de la justice. Mais, ce qui est bien plus important pour nous, en examinant cette notion chez Marc Aurèle, nous continuons à nous apercevoir de plus en plus de la présence dans sa pensée du καθήκον, conçu non seulement dans son aspect dispositionnel, mais aussi dans son aspect matériel.

Plus en détail, Marc Aurèle se réfère plusieurs fois à la notion d'ἀξία pour désigner une propriété d'une chose que l'on se représente, valeur à examiner pour comprendre l'usage que l'on peut faire au profit du κόσμος, éventuellement en coopération avec autrui, des choses représentées (III 11.2-3). Autrement dit¹⁶³⁰, parfois Marc Aurèle emploie ἀξία en référence à la distinction axiologique des indifférents, et par là il fait usage de la valeur comme paramètre délibératif, point de repère de l'εὐρεσις τοῦ καθήκοντος. Par là nous reconnaissons que Marc Aurèle, comme Gourinat l'a écrit, ne semble pas avoir « an Arstonian attitude towards indifferents ». À ce propos, il faut préciser que Marc Aurèle attribue une valeur non seulement aux objets matériels et aux événements (cf. par exemple VI.3, VIII.29, 43, 45, et peut être V.36¹⁶³¹ et XI 18.2¹⁶³²) mais aussi, de façon similaire à ce que fait Épictète par rapport aux δυνάμεις (cf. notamment *Diss.* II.23), aux activités desquelles l'on est responsable, telle qu'une conduite vertueuse (cf. par exemple V 1.3, VI.47).

L'Empereur pourrait être en train de penser à ce rôle de l'ἀξία, comme qualité de l'action vertueuse ou propriété d'une chose qui constitue un paramètre délibératif, également dans IV 32.2, dont la signification est débattue : ici, l'auteur réfléchit sur la mort en s'exhortant à se souvenir de la société romaine sous le règne de Vespasien, où étaient répandus les mêmes vices qu'il y a dans celle où vit Marc Aurèle, et encore mieux des personnes qu'il a connues lui-même, qui, « tiraillées par rapport à des choses vides »¹⁶³³, « omirent de faire ce qui est selon leur propre constitution »¹⁶³⁴. Prenant ces gens comme modèle négatif, l'Empereur s'invite à se souvenir, en revanche, du fait « qu'aussi la sollicitude concernant chaque action possède une valeur et une proportion propres »¹⁶³⁵ ; cette attitude lui permettra de ne pas se décourager (ἀποδυσπετέω), ce qui se passerait si, au contraire, il s'occupait

¹⁶³⁰ Cf. Gourinat 2012a, 424-426.

¹⁶³¹ Le sens précis de ce chapitre est disputé par les chercheurs, notamment parce qu'il est difficile de déterminer si, quand Marc Aurèle s'exhorte à aider (βοηθέω) les autres êtres humains « κατὰ δύναμιν καὶ κατ'ἀξίαν », par cela il veut dire qu'il faut qu'il les aide selon sa capacité et *selon leur mérite*, comme l'entendent Haines 1916, 127 ; Meunier 1933, 92 ; Farquharson 1944, vol. I, 97, 337-338 ; Cortassa 1984, 328 n. 50, 329 ; Cassanmagnago 2008, 237, 458 n. 312 ; Gill 2013, 38, 166-167, où bien *selon la valeur des choses intermédiaires* (τὰ μέσα) par la représentation desquelles ils sont saisis de tout côté (συναπάζω), comme l'entendent Couat 1904, 103-104 ; P. Hadot 1992, 346-347. L'interprétation de Hadot nous semble la plus persuasive, parce qu'il relie ce passage à d'autres (IX 11.2, 27) où l'Empereur s'invite à imiter les dieux, qui *aident* (βοηθέω) les êtres humains à obtenir certains indifférents.

¹⁶³² La grammaire ambiguë de ce passage rend plausible la référence de l'ἀξία soit aux choses soit aux êtres humains. Parmi les traductions et les études que nous avons consultées, seulement Farquharson 1944, vol. I, 225 et Cortassa 1984, 475 lisent τοῦ κατ'ἀξίαν ἐκάστῳ προσφέρεσθαι comme signifiant une interaction entre individus ne pas respectant le mérite l'un des autres. Les autres savants comprennent ce syntagme au sens d'une conduite non proportionnée par rapport à la valeur des objets sur lesquels elle porte. Le contexte n'aide pas à déterminer le sens de cette occurrence d'ἀξία.

¹⁶³³ Κενὰ σπωμένους.

¹⁶³⁴ Ἀφέντας ποιεῖν τὸ κατὰ τὴν ἰδίαν κατασκευὴν.

¹⁶³⁵ Καὶ ἡ ἐπιστροφή καθ'ἐκάστην πρᾶξιν ἰδίαν ἀξίαν ἔχει καὶ συμμετρίαν.

« de choses très peu importantes plus de ce qu'il serait opportun »¹⁶³⁶. Les interprètes sont divisés quant au sens de « [...] καὶ ἡ ἐπιστροφή καθ' ἑκάστην πρᾶξιν ἰδίαν ἀξίαν ἔχει καὶ συμμετρίαν [...] ». Il n'est pas clair si, par cette assertion, le philosophe voulût dire que l'attention à prêter à toutes ses actions est à établir d'après une évaluation droite des réalités impliquées par les actions¹⁶³⁷, ou bien s'ici Marc Aurèle s'intéresse de la valeur de l'ἐπιστροφή, considérée comme acte dont l'être humain est responsable¹⁶³⁸. Une dernière interprétation de cette phrase¹⁶³⁹ consiste à intégrer les deux lectures précédentes et à comprendre l'ἀξία et la συμμετρία comme les propriétés d'une ἐπιστροφή calibrée sur la valeur des choses. On peut ajouter que, peut-être, un point de repère de cette calibration est aussi une 'proportion' entre l'activité à accomplir, sur laquelle on porte l'ἐπιστροφή, et une qualité propre de l'agent.

Quelle que soit la signification de cette phrase dans l'intention de Marc Aurèle, ce qui compte pour nous est de remarquer, avant tout, que ce qui permet à Marc Aurèle de mettre cette acception d'ἀξία, attribuée aux conduites, sur le même plan que celle d'ἀξία en tant que valeur des objets est que, dans le cadre du déterminisme stoïcien, la valeur des conduites et celle des objets sont établies par la raison qui règle la cité universelle des êtres rationnels (cf. IX.12). De plus, nous ne pouvons pas nous empêcher de relever ici la présence du καθήκον : les individus décrits par l'Empereur comme omettant de faire τὸ κατὰ τὴν ἰδίαν κατασκευὴν et de s'y dédier fermement sont probablement des êtres humains qui, selon l'Empereur, n'accomplissent pas leurs καθήκοντα. L'opposition entre leur conduite et celle de ceux qui ποιοῦσιν τὸ κατὰ τὴν ἰδίαν κατασκευὴν fait penser que par ce syntagme Marc Aurèle désigne les activités qui répondent à la définition de καθήκοντα en tant qu'actions vertueuses. Cette interprétation est confirmée par le fait que, alors que l'Empereur donne plusieurs exemples des conduites contraires à celle de ceux qui ποιοῦσιν τὸ κατὰ τὴν ἰδίαν κατασκευὴν, il n'en fournit aucun de celle-ci, comme si justement son essence était sur un autre plan. La proximité sémantique entre les κενά auxquels se dédient les contemporains de Marc Aurèle et τὰ ἐλάσσω, par opposition auxquels le philosophe se pousse à ne pas s'engager πλέον ἢ προσῆκε, suggère qu'ici ce qui προσῆκε est à comprendre au même sens que τὸ κατὰ τὴν ἰδίαν κατασκευὴν. Plus précisément, l'expression πλέον ἢ προσῆκε paraît dénoter toute activité qui va 'au-delà du convenable', ce qui à son tour peut être compris par rapport à la notion de τὸ παρὰ τὸ καθήκον ; la ponctuation περὶ τὰ ἐλάσσω fait penser que par le syntagme πλέον ἢ προσῆκε Marc Aurèle signifie spécifiquement toute activité non mesurée correctement par rapport aux indifférents pertinents. Nous avons vu que l'Empereur partage avec Épictète l'idée que le soin qu'il faut prendre des indifférents est déterminé

¹⁶³⁶ Ἐπὶ πλέον ἢ προσῆκε περὶ τὰ ἐλάσσω.

¹⁶³⁷ Haines 1916, 87.

¹⁶³⁸ Cf. Couat 1904, 71 ; Meunier 1933, 70 ; Cortassa 1984, 295.

¹⁶³⁹ Cf. Farquharson 1944, vol. I, 65, 320 ; Cassanmagnago 2008, 199, 451 n. 291 ; Gill 2013, 26, 134.

par le fait que le destin a assigné à chacun certaines choses. Par conséquent, les traiter d'une façon déterminée, tout en les regardant comme indifférentes en elles-mêmes, est la modalité par laquelle on manifeste son acceptation de l'ordre cosmique. À ce propos, nous pouvons constater la relation entre l'exigence d'avoir des impulsions conformes à la valeur des choses et l'exigence que ses propres impulsions soient μεθ'ὕπεξαίρεσσεως : il faut qu'on emploie la réserve dans la mesure où la condition de ces choses ne dépend pas de lui, et donc il est possible qu'on en soit entravé dans son activité.

La signification d'ἀξία comme 'valeur' des choses n'est pas la seule que nous repérons dans Τὰ εἰς ἑαυτόν : dans plusieurs passages Marc Aurèle emploie ce mot pour parler de la 'valeur' d'un individu, c'est-à-dire son mérite. Ce que le mérite est pour Marc Aurèle est facile à comprendre¹⁶⁴⁰ : dans la perspective stoïcienne, la question du mérite ne peut coïncider qu'avec celle relative à la possession de la sagesse, et cela est tout à fait le cas pour l'Empereur, à l'instar d'Épictète : Marc Aurèle conclut le chapitre VII.3 en écrivant que « [...] chacun possède autant de valeur que les choses qui font l'objet de son zèle »¹⁶⁴¹. Dans la mesure où les lois en vigueur dans l'Empire romain sous le règne de Marc Aurèle trouvaient son approbation en stoïcien, nous pouvons proposer de dégager la même acception d'ἀξία de VIII.42, « Je ne mérite pas de me donner de la souffrance, parce que je n'ai pas fait souffrir autrui de mon gré »¹⁶⁴² : si on se soucie du bien, ce qui a la valeur maximale dans la perspective stoïcienne, on acquiert le mérite maximal, à savoir la sagesse ; or, puisque dans cette perspective les actions socialement négatives sont vicieuses, donc des maux¹⁶⁴³, si on les accomplit on acquiert, par contre, un mérite négatif, à savoir le vice et la condition de malheur qu'il comporte. Nous en concluons que ce qui détermine l'ἀξία d'un individu, en général, est sa conduite, regardée du point de vue axiologique : quand Marc Aurèle attribue une ἀξία à des êtres humains, il semble se référer à leur degré de compréhension de l'axiologie stoïcienne et à la conduite qu'ils mettent en place d'après cette compréhension ; il se réfère, donc, à leur vertu ou à leur vice. C'est pourquoi, la traduction proposée par Hadot¹⁶⁴⁴ d'ἀξία par mérite ou culpabilité/louabilité, quand elle est attribuée à un être humain, semble appropriée, et notre interprétation de VIII.42 nous permet d'aller plus loin que Hadot dans l'intégration de ces deux significations d'ἀξία. Hadot identifie une troisième

¹⁶⁴⁰ L'importance du mérite dans la réflexion quotidienne de Marc Aurèle, et plus précisément dans sa gestion de ses rapports personnels ou dans sa cooptation des individus les plus adaptés pour certains rôles politiques, émerge de sa correspondance : par exemple, plusieurs fois le futur Empereur écrit aimer Fronton selon son mérite (*merito*), qui semble déterminé par l'amitié du rhéteur pour Marc Aurèle ainsi que par les enseignements qu'il lui donne (*Ad M.* II 8.1, III 2.1, 18, 19.2, 22.1, IV 2.2). En revanche, dans une lettre à Cornelius Balbus reportée dans *Hist. Aug. Pescen.* iv.1, l'Empereur affirme qu'il évaluera selon son mérite Pescennius Niger, qu'on lui recommande pour une tâche politique.

¹⁶⁴¹ [...] Τοσοῦτου ἀξιος ἕκαστός ἐστιν, ὅσου ἀξία ἐστι ταῦτα περὶ ἃ ἐσπούδακεν. Sur la même ligne cf. aussi V.3, 19, XII 1.2, 31. Pour la position pareille d'Épictète cf. *Diss.* III 24.5, *Ench.* 24.1.

¹⁶⁴² Οὐκ εἰμὶ ἀξιος ἐμαυτὸν λυπεῖν· οὐδὲ γὰρ ἄλλον πώποτε ἐκὼν ἐλύπησα. Pour une réflexion symétrique cf. *M. Aur., Ad M.* V 74.1.

¹⁶⁴³ À ce propos voir *supra* première partie, chapitre 3 § 3.2.

¹⁶⁴⁴ Cf. P. Hadot 1992, 348-356.

acception d'ἄξια assignée aux êtres humains chez Marc Aurèle, celle de « capacité d'accomplir une tâche déterminée ». De fait, cette opinion ne trouve pas beaucoup de confirmes dans Τὰ εἰς ἑαυτὸν : on pourrait par exemple citer VI.43, où le fait que le Soleil n'estime pas opportun (ἄξιόω) accomplir les tâches de Zeus qui apporte la pluie pourrait impliquer l'idée que cette différence de compétence personnelle relève d'une différence de capacité. Mais cette interprétation hypothétique de ce texte constitue un appui discutabile et faible de l'affirmation de Hadot, et peut-être il n'est pas un cas si le commentateur lui-même ne se réfère à aucun passage précis de Τὰ εἰς ἑαυτὸν pour défendre sa thèse.

L'Empereur introduit sa notion d'ἄξια humaine de deux entrées, l'une concernant la conduite des dieux envers les êtres humains, et l'autre l'exemple que son prédécesseur lui a donné. Il semble que ces deux raisonnements complémentaires soient liés par une analogie 'interactive'.

D'un côté, dans V.30, Marc Aurèle observe que la nature universelle, en tant que principe intelligent (νοῦς), c'est-à-dire rationnel¹⁶⁴⁵, qui régit le κόσμος, donne une organisation hiérarchique aux entités qui l'habitent : « Il a fait, par exemple, les entités inférieures en vue des supérieures et a assemblé les supérieures l'une pour les autres »¹⁶⁴⁶. De plus cette intelligence « a assigné à chaque réalité selon le mérite »¹⁶⁴⁷. Vu la perspective anthropocentrique de Marc Aurèle (cf. par exemple III.16, VIII.41), déjà propre à Épictète (cf. par exemple *Diss.* I.6, 16, II.8, III.17) et en ligne avec la taxonomie hiérarchique des êtres des stoïciens (cf. premièrement *SVF* II.458)¹⁶⁴⁸, nous comprenons que τὰ κρείττω sont les êtres humains et τὰ χείρω toutes les autres réalités, ce que le philosophe explicite quelque page avant (cf. V.16). Cette activité du νοῦς universel, qui dans V.30 est attaché à son être κοινωνικός, dans VIII.7 exprime davantage que la φύσις cosmique est νοερά et δίκαια : ces qualités lui sont propres « dans la mesure où elle fait de répartitions égales et selon la valeur des temps, de la substance, de la cause, de l'activité et de la conjonction d'événements à chacun »¹⁶⁴⁹. Sans rentrer dans les détails conceptuels de chaque élément reparté par la nature universelle parmi les êtres humains¹⁶⁵⁰, de ce passage nous tirons que l'intelligence et la justice de la nature consistent dans

¹⁶⁴⁵ À ce propos cf. Cic., *Nat d.* I.39 ; Plut., *Comm. not.* 48.1085b ; D. L., VII.135, 138. Sur l'intelligence de la nature universelle, selon les stoïciens, cf. Hahn 1977, 54 n. 42, 163-164 ; Lapidge 1978, 169-172 ; M. J. White 2006, 128-133. Sur la signification, apparemment particulière, que Marc Aurèle donne du substantif νοῦς dans le cadre psychologique cf. la littérature critique citée voir *supra* p. 367 n. 1574.

¹⁶⁴⁶ Πεποίηκε γοῦν τὰ χείρω τῶν κρειττόνων ἕνεκεν καὶ τὰ κρείττω ἀλλήλοις συνήρμοσεν.

¹⁶⁴⁷ Τὸ κατ'ἄξια ἀπένειμεν ἑκάστοις.

¹⁶⁴⁸ Dans les deux textes recueillis dans ce témoignage, tirés de Philon d'Alexandrie, les stoïciens ne sont pas nommés, mais le lexique et les enjeux théoriques qu'y apparaissent rendent probable l'inspiration stoïcienne des deux passages.

¹⁶⁴⁹ Εἶγε ἴσους καὶ κατ'ἄξια τοὺς μερισμοὺς χρόνων, οὐσίας, αἰτίου, ἐνεργείας, συμβάσεως ἑκάστοις ποιῆται.

¹⁶⁵⁰ À ce propos cf. les commentaires très utiles de Fournier dans Couat 1904, 161 n. 2-3 qui argumente de façon persuasive que, par οὐσία et αἰτίον, l'Empereur se réfère aux deux principes de la physique stoïcienne (cf. IV.21 ; sur ce texte cf. aussi Gill 2013, 129) et, par ἐνεργεία et σύμβασις, il signifie l'opposition entre les activités que les êtres humains peuvent accomplir et les événements qui leur arrivent (cf. VII.55, IX.31).

sa capacité à opérer une distinction parmi les facteurs qui constituent la réalité, et notamment l'existence des êtres humains¹⁶⁵¹, et puis de distribuer ces facteurs parmi eux.

Cette dernière opération répond à la vertu stoïcienne de la justice, définie comme ἐπιστήμη ἀπονεμητική τῆς ἀξίας ἐκάστῳ, (cf. Ar. Did., § 5b1.59,9-10), probablement une formulation chrysippéenne de la définition de Zénon, φρόνησις ἐν ἀπονεμητέοις (Plut., *Stoic. rep.* 7.1034c, *Vir. mor.* 2.441a). Cependant, bien entendu, l'attribution de la justice à la nature universelle est une métaphore, parce que, dans la perspective stoïcienne, cette vertu consiste dans une disposition des êtres humains. Hors de métaphore¹⁶⁵², cette 'distribution cosmique' signifie que tout ce qui concerne un individu est établi dans le cadre de la διάταξις du monde par la nature, et donc n'est pas aléatoire et ne satisfait pas non plus un principe d'indifférence dans le traitement des êtres humains. La référence à l'ἰσότης se laisse bien interpréter en ce sens, étant donné la signification d'ἰσονομία dans le langage politique hellénique¹⁶⁵³ : le destin, dans la métaphore établie par l'Empereur, distribue d'après un critère d'égalité géométrique, c'est-à-dire proportionnée à tous les êtres humains selon un même paramètre¹⁶⁵⁴. Justement M. Aur., VIII.7 confirme la valeur métaphorique de cet enjeu : clairement la nature n'effectue pas la distribution en question ici d'après le paramètre du mérite des individus, car, s'il en était ainsi, la vie des sages serait toujours plus longue et heureuse que celle des insensés ; mais Marc Aurèle, dans IX 1.3, se montre bien conscient que cela n'est pas le cas.

Mais alors quel est le critère de la justice cosmique ? La confrontation de réflexions de théodicée, pour employer un terme moderne, de l'Empereur avec celles que nous trouvons ailleurs dans les sources stoïciennes, *in primis* dans le *De providentia* de Sénèque¹⁶⁵⁵ et dans les entretiens d'Épictète concernant la providence (*Diss.* I.6, 16, III.17), fait comprendre qu'il s'agissait d'une question problématique aux yeux des interlocuteurs des stoïciens et à laquelle ceux-ci ne donnaient pas une même réponse. Marc Aurèle, tout en touchant le sujet plusieurs fois (cf. IV.26, V 8.4-5, VII.57, X.5), ne semble pas donner une véritable explication de ce qui signifie que les événements *lato sensu* sont distribués par la nature à chaque être humain κατ'ἀξίαν. On peut suivre la pensée de Hadot¹⁶⁵⁶ et supposer que l'ἀξία qui constitue le paramètre de cette distribution soit le degré de force ou de

¹⁶⁵¹ Cette dernière réflexion est exprimée par Marc Aurèle aussi dans IV.10 et IX 1.3.

¹⁶⁵² Nous repérons un indice de la valeur métaphorique de cette image dans IV.10 : « [...] Chaque événement se passe de manière juste [...] comme s'il [venait] de quelqu'un qui distribuât selon le mérite ([...] Πᾶν τὸ συμβαῖνον δικαίως συμβαίνει [...] ὡς ἂν ὑπὸ τινοῦ ἀπονεμόντος τὸ κατ'ἀξίαν). L'italique est à nous.

¹⁶⁵³ Sur cette notion cf. par exemple Vlastos 1953, 337-366 ; Karatani 2012 (tr. ingl. 2017), 11-26.

¹⁶⁵⁴ Ici, d'après l'analyse de ce passage de P. Hadot 1992, 349-351, 474-475, nous empruntons à Aristote le lexique qu'il emploie pour traiter de la vertu de la justice distributive (*Eth. Nic.* V 6.1131a-7.1131b). Cet emprunt n'est pas anodin, car évidemment la définition stoïcienne de la justice a une certaine ressemblance avec la justice distributive aristotélicienne, bien que, comme nous venons de le voir chez Marc Aurèle et comme témoigné ailleurs (cf. par exemple Ar. Did., § 5b2.62, 3-6, où plusieurs sous-espèces de la justice stoïcienne renvoient clairement au domaine correctif), les stoïciens incluaient dans leur conceptualisation de la justice la justice distributive ainsi que la justice correctrice.

¹⁶⁵⁵ À propos de ce dialogue et de ses sources stoïciennes cf. Dionigi 1994, 5406-5410 ; Scott Smith 2014, 117-118.

¹⁶⁵⁶ Cf. P. Hadot 1992, 354-355.

faiblesse d'un individu de supporter certains événements, ou que la justice divine fasse usage des indifférents pour aider les êtres humains dans leur progrès¹⁶⁵⁷, au sens où « tout ce qui m'arrive m'est destiné pour me donner l'occasion de consentir à ce que Dieu veut pour moi, dans tel moment précis, sous telle forme déterminée, pour accepter 'mon' destin à moi, celui que l'univers tout entier m'a réservé particulièrement [...] »¹⁶⁵⁸. Mais finalement il apparaît nécessaire d'avouer que ce que Marc Aurèle veut dire, quand il écrit que la nature fait une distribution κατ'ἀξία parmi les êtres humains, est simplement que tout ce qui a lieu dans le monde n'est pas aléatoire, mais résulte d'un arrangement providentiel, qui manifeste la capacité de la nature de gérer le monde d'une façon déterminée et de se tenir à cette détermination. Quel que soit le critère précis d'après lequel le destin assigne telle ou telle caractéristique à tel ou tel individu, cela ne fait pas l'objet d'une enquête par Marc Aurèle, qui néanmoins accepte de reconnaître derrière cette distribution un plan divin déterminé. La description de cette idée en termes d'ἀξία, c'est-à-dire en référence à la justice mise en œuvre dans les sociétés humaines, apparaît un procédé analogique efficace pour exprimer cet enjeu.

En passant à la justice humaine, à ce propos le paramètre distributif de l'ἀξία est compréhensible en termes de vertu ou de vice, de culpabilité ou de louabilité et de capacité à accomplir une tâche, comme le suppose Hadot. Nous pouvons expliquer en ces termes les occurrences d'ἀξία dans des contextes où l'Empereur l'évoque en parlant de la 'valeur' des êtres humains avec lesquels il ou plus en général on interagit, et en prenant cette 'valeur' comme critère de conduite correcte, ou mieux juste, à avoir envers eux : nous pensons par exemple à I 16.1, où Marc Aurèle se souvient qu'Antonin le Pieux possédait « la disposition à distribuer, de manière inflexible, à chacun selon la valeur »¹⁶⁵⁹. Juste avant, le philosophe écrit qu'Antonin écoutait ceux « qui pouvaient donner quelque chose d'utile à la communauté »¹⁶⁶⁰, et juste après qu'Antonin était expert dans l'usage au bon moment de la sévérité (ἐντασις) et de l'indulgence (ἄνεσις) ; ce contexte fait donc penser que la distribution κατ'ἀξίαν dont il est question concerne à la fois la répartition de tâches et l'acte d'infliger une peine ou de reconnaître l'innocence d'une personne. Ailleurs (XII 1.1), Marc Aurèle identifie une des visées de la δικαιοσύνη, en tant que vertu humaine, précisément à l'accomplissement, dans le domaine des actions humaines (πράττω), « celles selon la loi et la valeur »¹⁶⁶¹. Cette identification, à nouveau, étant donné la pertinence sociale de la justice, fait penser que l'ἀξία dont il est question ici soit une qualité des êtres humains : leur mérite, à comprendre en termes de vertu et vice, de culpabilité et dignité d'être loué. En raison du rôle politique de Marc Aurèle, il nous semble difficile de croire qu'il

¹⁶⁵⁷ Cf. P. Hadot 1992, 265, 353-354.

¹⁶⁵⁸ P. Hadot 1992, 265.

¹⁶⁵⁹ Τὸ ἀπαρατρέπτως [εἰς] τοῦ κατ'ἀξίαν ἀπονεμητικὸν ἐκάστω.

¹⁶⁶⁰ Τῶν ἐχόντων τι κοινωφελὲς εἰσφέρειν.

¹⁶⁶¹ Τὰ κατὰ νόμον καὶ κατ'ἀξίαν.

détachait ces considérations sur la justice de son expérience quotidienne dans l'administration de l'Empire : nous avons du mal à nous empêcher de penser que, en s'exhortant à traiter autrui selon son ἀξία, Marc Aurèle ne se référait pas aux décisions qu'il prenait à l'égard des citoyens romains, en se prononçant sur des cas judiciaires ou en cooptant ses protégés dans tel ou tel siège¹⁶⁶².

Cette explication de la référence de l'ἀξία aux êtres humains, dans les domaines de la justice cosmique et humaine, trouve son achèvement dans la compréhension de la relation conceptuelle entre les différentes significations du mot : en effet, d'un côté, la 'valeur humaine' qui constitue le paramètre de la justice cosmique paraît introduite dans la tentative d'appuyer métaphoriquement l'explication de la nature providentielle du monde sur le fonctionnement de la justice humaine ; celle-ci, *vice versa*, prend l'ἀξία des êtres humains comme paramètre dans un sens complexe mais parfaitement explicable. Cependant, à la dérivation conceptuelle de la justice cosmique de la justice humaine correspond un processus génétique envers sur le plan réel. En ligne avec Épictète, Marc Aurèle concevait l'être humain comme un morceau de l'univers, en tant qu'émanation (ἀπόρροια) de l'ἡγεμονικὸν τοῦ κοινοῦ ou progéniture du λόγος σπερματικὸν τῶν ὅλων (cf. II.4, IV.14, 21.1, V.4, VI.36). Mais, plus précisément, d'après l'enseignement des maîtres stoïciens¹⁶⁶³ l'Empereur regardait aussi la nature humaine comme un μέρος de celle du tout, en précisant qu'elle l'est dans un sens différent que la nature propre aux autres entités¹⁶⁶⁴ : la raison universelle engendre les êtres humains comme un genre de fruits (καρπά) qui sont tels (ὅποια) qu'elle-même (IX.10) ; cela comporte que « [...] la nature de l'être humain est une partie d'une nature prive d'empêchements, intelligente et juste [...] » (VIII.7)¹⁶⁶⁵. Autrement dit, l'être humain possède ses caractéristiques spécifiques en vertu de son rapport génétique avec la nature universelle, d'où la nature humaine ressemble constitutivement à la nature universelle aussi dans ses pouvoirs, et, par conséquent, elle doit la prendre comme modèle pour son perfectionnement¹⁶⁶⁶ : cette imitation s'étend à la pratique de la justice, comme l'Empereur l'implique dans le dernier texte cité. En outre, dans IX 1.1 Marc Aurèle argumente que l'urgence que les êtres humains se traitent selon justice, en étant mutuellement utiles selon leur mérite (ὠφελεῖν [...] ἀλληλα κατ'ἀξίαν, IX 1.1), découle du plan de la nature universelle, qui a constitué les animaux rationnels les uns pour les autres. Derrière cette pensée, nous reconnaissons la doctrine de l'οἰκείωσις et, par là, nous comprenons que traiter les autres êtres humains selon leur ἀξία, comme faire usage des choses selon leur ἀξία, est une forme de respect pour les dieux. Mais la justice humaine a une dette génétique envers la justice divine aussi en raison du fait que, selon les stoïciens,

¹⁶⁶² Nous avons remarqué l'ambiguïté de l'occurrence de ἀξία dans V.36 *supra* p. 381 n. 1631.

¹⁶⁶³ Cf. notamment D. L., VII.88-89.

¹⁶⁶⁴ Sur cet enjeu de la pensée de Marc Aurèle cf. Laurand 2012, 37-38.

¹⁶⁶⁵ [...] Ἡ [...] τοῦ ἀνθρώπου φύσις μέρος ἐστὶν ἀνεμποδίστου φύσεως καὶ νοεῖας καὶ δικαίας [...].

¹⁶⁶⁶ Cf. P. Hadot 1992, 349-350.

la justice possède une primauté par rapport aux autres vertus, car elle est la disposition de celui qui vit en conformité avec la nature ou en respectant la loi de Zeus. Nous avons vu que Marc Aurèle semble reprendre cette conceptualisation de la justice dans son œuvre. Ainsi, les réflexions de l'Empereur sur l'ἀξία humaine, qui se déroulent sur le plan cosmique et sur celui des interactions entre les êtres humains, s'avèrent liées par une analogie 'interactive'¹⁶⁶⁷. Les deux discours s'enrichissent l'un l'autre : la justice humaine et l'ἀξία qui en constitue le paramètre trouvent leur fondement ontologique dans la justice divine, dont le paramètre est décrit en termes d'ἀξία par analogie avec le domaine de la justice humaine.

En résumant notre examen de la notion aurélienne d'ἀξία, nous soutenons que, quand Marc Aurèle décrit la visée de l'entraînement dans le domaine de l'impulsion en termes de « ἵνα κατ'ἀξίαν [ὀρμαὶ ὄσιν] », vraisemblablement il veut dire qu'il faut calibrer ses impulsions sur la valeur de certains indifférents, mais, à travers ce syntagme, l'Empereur signifie aussi l'adaptation des impulsions au 'mérite' des êtres humains à l'égard desquels on agit. Le mérite d'une personne consiste dans sa vertu ou son vice, sa culpabilité ou son louabilité et, probablement, sa capacité à accomplir une tâche. Ces différents emplois de κατ'ἀξίαν convergent sur au moins trois plans : premièrement, à l'instar d'Épictète, l'Empereur conçoit la valeur d'un individu, au sens éthique ou judiciaire du terme, comme déterminée par ses jugements axiologiques. Deuxièmement, dans plusieurs contextes (cf. V.36, XI 18.2, XII 1.1), Marc Aurèle utilise ambigument κατ'ἀξίαν, comme caractérisant une impulsion droite, à nouveau selon l'emploi épictétéen de κατ'ἀξίαν ; cette ambiguïté pourrait impliquer justement la référence à la valeur des choses et au mérite des individus. Cette synthèse des deux usages de κατ'ἀξίαν serait cohérente avec le fait que, selon notre interprétation, l'usage des indifférents selon leur valeur et le traitement des êtres humains selon leur mérite sont deux façons de respecter le plan providentiel de la nature universelle. Troisièmement, Marc Aurèle, en s'attachant à la tradition chrysippéenne, valorise la justice en tant que vertu relative à la bonne conduite sociale mais aussi *qua* vertu au sens le plus large du terme, la disposition de celui qui vit en respectant la loi de Zeus, lui imposant de faire un usage des choses adapté à leur valeur et de traiter autrui comme il mérite.

2.4.2.5 Remarques conclusives sur la discipline de l'impulsion et son importance chez Marc Aurèle

Cette analyse de la description de l'entraînement des impulsions dans XI.37 révèle que Marc Aurèle, tout en reprenant la discipline ascétique proposée par Épictète, s'en approprie de manière personnelle, en l'adaptant à son expérience de vie et à son interprétation des dogmes stoïciens. En tout cas, cette personnalisation de la discipline de l'impulsion nous était déjà évidente avant notre

¹⁶⁶⁷ Nous empruntons cet adjectif à la théorie interactive de la métaphore, telle qu'elle est employée dans l'analyse de la prose de Sénèque par Gazzarri 2020, 58-59.

explication de XI.37, en raison du texte d'Épictète que l'Empereur choisit d'excerpter pour évoquer la doctrine des τόποι : quoique, à la lumière du témoignage de Photios, il semble que nous avons perdu la moitié des livres des *Entretiens d'Épictète* d'Arrien, il n'en reste pas moins que le lieu privilégié pour se référer à cette doctrine semble bien le chapitre III.2. Or, puisque, dans les chapitres de Τὰ εἰς ἑαυτόν qui précèdent XI.37, Marc Aurèle cite ou paraphrase des extraits de textes tirés du troisième livre des *Entretiens*, il est plausible qu'il avait lu ce livre, justement celui qui contient Epict., *Diss.* III.2. Ainsi, il choisit probablement en toute conscience d'annoter la doctrine des τόποι selon l'exposé que nous lisons dans XI.37 plutôt que selon l'exposé de *Diss.* III.2 ; en limitant notre raisonnement à la discipline de l'impulsion, nous en concluons que ce choix visait à valoriser les aspects de cette discipline que l'Empereur gardait comme plus 'dans ses cordes'.

Cette reprise n'est ni anodine ni locale : Marc Aurèle ne cite pas ce passage d'Épictète concernant la doctrine des trois τόποι simplement pour citer une phrase d'Épictète qu'il juge significative mais pas essentiel dans son projet d'auto-parénèse. Même sans arriver à soutenir la thèse d'Hadot, selon laquelle l'écrit de l'Empereur se structure autour du schéma ternaire conçu par Épictète, et en limitant notre raisonnement à la discipline de l'impulsion, nous constatons aisément que celle-ci a un rôle central dans la réflexion de Marc Aurèle. Cette constatation se base, d'une part, sur le fait que le lexique associé à ce domaine dans XI.37 est répandu tout au long de Τὰ εἰς ἑαυτόν, comme nous avons eu l'occasion de l'observer en examinant ce chapitre, et, d'autre part, que la discipline de l'impulsion est très souvent thématisée dans l'œuvre de Marc Aurèle.

Sans analyser dans les détails tous les *loci* où cette discipline est évoquée dans Τὰ εἰς ἑαυτόν, nous pouvons donner un bref compte rendu de plusieurs d'entre eux¹⁶⁶⁸ : Marc Aurèle attribue à l'ἡγεμονικόν humain κατὰ φύσιν un certain usage de la faculté impulsive (IV.1), qu'il a entièrement en son pouvoir (III.9, VII.54, VIII.28) : cet usage, que le philosophe s'invite à s'approprier, consiste en général à donner un but (σκοπός) déterminé à toutes ses impulsions (II.16, XI.21, XII.20)¹⁶⁶⁹, et à saisir les conséquences de ses impulsions, afin de 'suivre de près avec son intelligence' (παρακολουθέω) quel est leur but (VII.4). Cette surveillance de soi rappelle l'exercice de l'attention associé à la discipline de l'impulsion dans XI.37, exercice dont la première exigence réside dans la soumission des impulsions à la raison, ce que l'Empereur semble signifier quand il s'exhorte à

¹⁶⁶⁸ Pour le recueil de ces passages nous avons profité des collections de textes de P. Hadot 1992, 84-89 ; Gill 2012, 386 ; Gourinat 2012b, 322. Nous remercions M. Jean-Baptiste Gourinat également d'avoir fourni, pendant son cours d'agrégation dédié aux stoïciens en 2017-2018, un schéma synthétique des thématisations des trois domaines ascétiques dans Τὰ εἰς ἑαυτόν.

¹⁶⁶⁹ P. Hadot 1992, 202 et Long 2012, 473 interprètent l'auto-exhortation de Marc Aurèle à cesser de « bouger comme une marionnette » (νευροπαστία, VII.29) comme une critique de ceux qui ne donnent pas un but précis à leurs impulsions ; sur cette image cf. Berryman 2010. Dans II 2.4, VII.3, cette conduite est décrite, plus ou moins explicitement, comme antisociale ; cette exhortation, lue en réfléchissant que les mouvements passifs d'une marionnette font penser au comportement des animaux irrationnels, entièrement déterminé par leurs représentations, suggère de lire VII 29.2 en couple avec IX.7, comme propose Farquharson 1944, vol. I, 382.

‘arrêter’ son impulsion (σῆσαι ὀρμήν) dans IX.7¹⁶⁷⁰. Cette παρακολούθησις de ses propres impulsions est rendue nécessaire aussi par le fait que toutes les impulsions humaines doivent avoir un seul et même but, selon l’Empereur : τὰ προηγούμενα (IV.1), ce que, d’après Épictète, nous avons interprété en référence aux πράξεις vertueuses et socialement positives¹⁶⁷¹.

Par rapport à l’impulsion, Marc Aurèle s’attarde le plus souvent sur le dernier aspect que nous venons de mentionner, en dérivant de l’idée que les êtres humains s’approprient naturellement les uns les autres (III.9, IX 1.1, X 6.2)¹⁶⁷² l’exigence de traiter les autres êtres humains « selon la loi naturelle de la sociabilité » (III 11.3¹⁶⁷³ ; cf. aussi II.16, IV.33, VII.52, 55, VIII.7, IX.6, 31, X 6.2, XI.21). Cette exigence implique celle de diriger toutes ses impulsions à l’accomplissement d’ἔργα κοινωνικά (VIII.23). Or, l’acte d’ὀρμῶν κοινωνικῶς demande l’accomplissement d’activités concrètes, telles que la tentative d’éduquer les autres êtres humains (V.20, VI.50), de leur faire du bien (εὐποιίαν, VIII.23 ; cf. aussi X 6.2), de les supporter dans leur effort d’obtenir certains indifférents (III 11.3, V.36), bref elle demande l’accomplissement d’activités dont la réalisation requiert la collaboration d’autrui. C’est pourquoi, le philosophe ajoute que ces impulsions doivent s’accompagner de la réserve (ὕπεξαίρεσις, IV.1, VI.50), et il faut les éprouver en étant préparé à effectuer le renversement (περιτροπή, IV.1, VI.50). Cependant, l’acte d’ὀρμῶν κοινωνικῶς demande aussi l’accomplissement d’actions qui découlent d’une disposition psychique vertueuse, *in primis* la justice (III 11.3, IV.22, 33.3, VI.50, VII.54, 66, VIII.7, IX.31, XI.3), la vertu de traiter autrui selon sa valeur personnelle (IX 1.1), ainsi que l’accomplissement d’actions effectuées en éprouvant une condition d’équilibre émotionnel (XII.17), c’est-à-dire en éprouvant une εὐπάθεια, comme la bienveillance (εὐνοία, III 11.3) ou la mansuétude (εὐμένεια, VII.52), le contentement (εὐαρέστησις, VI.50) et l’absence du πάθος de la souffrance (ἀλυπία, *ibid.*)¹⁶⁷⁴. En prenant en compte nos remarques antérieures sur l’εὐνοία et sur les contextes où Marc Aurèle évoque ces notions ou il y fait allusion¹⁶⁷⁵, nous comprenons que ces dispositions vertueuses et ces bonnes émotions, avec lesquelles l’Empereur s’exhorte à exprimer ses impulsions, sont essentiellement rattachées à la dimension sociale¹⁶⁷⁶.

¹⁶⁷⁰ Cf. Farquharson 1944, vol. I, 382 ; van Ackeren 2011, Bd. II, 647-649.

¹⁶⁷¹ Voir *supra* seconde partie, chapitre 3 § 3.3.

¹⁶⁷² Cf. aussi IX.31, où le fait de diriger ses ὀρμαί et ses πράξεις au κοινωνικῶς πράττειν est décrit comme κατὰ φύσιν pour l’être humain, c’est-à-dire conséquent à sa constitution, comme nous le lisons dans VII.55.

¹⁶⁷³ Κατὰ τὸν τῆς κοινωνίας φυσικὸν νόμον.

¹⁶⁷⁴ La pertinence du lexique des εὐπάθειαι dans Τὰ εἰς ἑαυτὸν est remarquée par P. Hadot 1992, 365-369 ; Gill 2012, 387.

¹⁶⁷⁵ Cf. par exemple VII.66, où l’Empereur s’exhorte à ne pas s’irriter (ἀγανακτέω) des vices d’autrui ; ce passage, lu en couple avec VII.52, révèle la référence implicite à l’εὐμένεια et à l’εὐνοία comme des bonnes émotions que le sage éprouve à l’égard des erreurs des insensés.

¹⁶⁷⁶ Sur la présence des εὐπάθειαι dans la pensée de Marc Aurèle, et notamment de celles rattachées à la dimension sociale, cf. P. Hadot 1992, 356-369 ; van Ackeren 2011, Bd. II, 664-669.

Par là, nous découvrons un point de contact entre la discipline de l'impulsion chez Marc Aurèle et celle proposée par Épictète : pour tous les deux¹⁶⁷⁷, la visée sociale de l'entraînement dans le domaine de l'impulsion ne consiste pas seulement à accomplir des activités positives au sein de la société caractérisées du point de vue matériel, mais il est aussi essentiel qu'on se comporte à l'égard d'autrui avec une certaine attitude psychique et en éprouvant des émotions qui rendent l'individu engagé dans son effort de contribuer au bien-être commun.

Finalement, la raison pour laquelle Marc Aurèle s'invite à transformer de cette manière ses impulsions est sa reconnaissance du bonheur comme le résultat du fait qu'on oriente ses impulsions « envers l'utile commun » (X 6.2 ; cf. aussi VIII.7)¹⁶⁷⁸. Cette reconnaissance implique sa reformulation du τέλος que l'être humain vise par ses impulsions en termes de κοινωνία (XII.20). Moins centrale dans la réflexion de l'Empereur au sujet de la discipline de l'impulsion, et pourtant implicitement présent dans XI.37 aussi qu'ailleurs (cf. *in primis* III 11.3, examiné auparavant), est l'exigence de rendre ses propres impulsions κατ'ἀξίαν au sens de 'selon la valeur' des choses qu'on rencontre pendant sa vie. Bien que Marc Aurèle ne le précise pas de façon explicite, on peut étendre à cette exigence celle de joindre aux impulsions la réserve, dans la mesure où les événements et la condition des objets dont on fait usage ne dépendent pas entièrement de l'agent : l'Empereur suggère cela au moment où il évoque deux fois la notion d'ὑπεξαίρεσις en référence à l'éventualité que des événements entravent la réalisation de ses impulsions (IV.1, V.20). Il va dans le même sens son auto-invitation à éprouver des impulsions « dans le cas où cela lui est donné » (IX.29)¹⁶⁷⁹, qui rappelle le syntagme « κατὰ τὸ διδόμενον » que nous lisons chez Epict., *Diss.* IV 3.11.

Cette synthèse des références à la discipline de l'impulsion dans Τὰ εἰς ἑαυτὸν s'intègre parfaitement avec son exposition dans XI.37. Pour résumer notre interprétation, nous croyons que Marc Aurèle se stimule plusieurs fois à progresser vers la sagesse par l'entraînement de ses facultés psychiques, parmi lesquelles il liste l'impulsion, en conformité à la psychologie stoïcienne ; toujours en conformité à cela, et notamment à une discipline qu'il emprunte à Épictète, l'Empereur implique que la réalisation de toute impulsion bien exercée est un καθῆκον. L'entraînement de cette faculté consiste à prêter attention en continu à l'activité de son propre principe dirigeant, et plus spécifiquement à l'usage vertueux ou vicieux qu'il fait de toute autre chose. En raison de la sociabilité naturelle des êtres humains, la finalité de l'ascèse dans ce domaine est le développement d'impulsions qui visent l'avantage de l'ensemble de la communauté des êtres rationnels dont on fait partie, à la fois sur le plan de leur réalisation concrète et sur celui de la disposition sociable. Cette finalité se réalise

¹⁶⁷⁷ Pour Épictète voir *supra* seconde partie, chapitre 3 § 3.2.4.

¹⁶⁷⁸ Πρὸς τὸ κοινῆ συμφέρον.

¹⁶⁷⁹ Ἐὰν διδῶται.

dans le traitement d'autrui selon sa vertu ou vice, et possiblement aussi selon sa capacité d'accomplir une certaine tâche. Dans la mesure où elle se déroule aussi sur le plan concret, la visée de cet exercice consiste aussi à utiliser des choses selon leur valeur, puisque la tentative de contribuer au bien-être collectif exige leur bon usage. Plus en général, l'usage des indifférents selon leur valeur, ainsi que le traitement des êtres humains selon leur mérite, est une forme d'adéquation au plan de la nature universelle, ce qui ramène les deux façons de comprendre l'urgence d'avoir des impulsions 'selon la valeur' à celle de les diriger à la réalisation du bien-être de l'ensemble des êtres rationnels. Toutefois, le succès dans l'usage des indifférents, ainsi que dans la réalisation concrète du bien-être collectif ou d'autrui ne dépend pas entièrement de l'agent, son pouvoir étant limité à ses actes psychiques. C'est pourquoi, Marc Aurèle complète cet entraînement en s'exhortant à joindre la réserve à toutes ses impulsions.

2.4.3 Remarques conclusives sur la notion de καθήκον chez Marc Aurèle

L'examen de l'appropriation, par Marc Aurèle, de la discipline de l'impulsion d'Épictète fournit le cadre théorique à l'intérieur duquel, à présent, nous pouvons essayer de comprendre la notion de καθήκον propre à l'Empereur.

En raison du rapport génétique entre la discipline de l'impulsion de Marc Aurèle et celle d'Épictète, ainsi que de la présence de termes qui renvoient indirectement à la notion de καθήκον dans quelques expositions de cette discipline dans Τὰ εἰς ἑαυτόν (cf. notamment IV.1, 32.2, V.1, VIII.12), nous comprenons que, pour l'Empereur, les καθήκοντα sont les activités qui réalisent les impulsions propres à celui qui s'est entraîné.

Marc Aurèle intègre la plupart des occurrences de ce lexique dans ses réflexions sur la discipline de l'impulsion, qui confirment justement notre interprétation de celle-ci. L'information la plus générique que nous tirons du recours au lexique du καθήκον par Marc Aurèle est l'importance d'accomplir les καθήκοντα : par exemple, dans I.12, le philosophe se souvient d'un Alexandre platonicien en relation au fait qu'il ne faut pas qu'il trouve des excuses pour se dérober en continu aux « convenables conformes aux configurations sociales [qu'il a] envers ceux qui vivent avec » lui (I.12)¹⁶⁸⁰. Au niveau herméneutique plus basique, cette remarque signifie que Marc Aurèle donnait à l'accomplissement des καθήκοντα une grande importance dans sa vie. Nous inférons une pensée pareille de VI.22 : « En ce qui me concerne, je fais mon convenable, et toutes les autres choses ne me distraient pas, parce qu'elles sont inanimées ou irrationnelles, ou bien elles se sont écartées du droit

¹⁶⁸⁰ Τὰ κατὰ τὰς πρὸς τοὺς συμβιοῦντας σχέσεις καθήκοντα.

chemin et l'ignorent »¹⁶⁸¹. Par ces mots, le καθήκον émerge comme une activité (ποιέω) qu'il est essentiel d'accomplir, quoi qu'il se passe dans le monde, les 'choses' évoquées dans le passage traduit représentant clairement la totalité des entités qui constituent le monde¹⁶⁸².

Une autre caractéristique des καθήκοντα que nous dégageons des occurrences de ce vocabulaire chez Marc Aurèle, à partir toujours de I.12, est leur pertinence dans la dimension sociale de la vie humaine, et notamment à celle spécifique de Marc Aurèle : dans ce chapitre, les καθήκοντα auxquels l'Empereur donne d'importance sont τὰ πρὸς τοὺς συμβιοῦντας σχέσεις καθήκοντα. Cette pertinence revient, plus implicitement mais avec une référence concrète majeure, dans VII.5, où le philosophe s'interroge sur sa capacité d'accomplir une certaine tâche (ἔργον) qu'il ne précise pas : « Mon intellect suffit-il à cela ou pas ? »¹⁶⁸³. Il se donne un conseil, dans le cas où, tout en jugeant son intellect insuffisant, en même temps il croit que cette entreprise ne convient (καθήκω) à personne d'autre qu'à lui : dans ce cas, il lui faut « ajouter quelqu'un à son côté » (προσπααραλαμβάνω) qui soit capable de l'aider à « réaliser ce qui est opportun et utile pour la société »¹⁶⁸⁴ ; cela suggère que l'ἔργον en question ici soit le rôle de *Princeps*, comme plusieurs interprètes le reconnaissent¹⁶⁸⁵. Cette lecture est d'autant plus partageable si, en suivant ces interprètes, nous lisons VII.5 en couple avec VII.7, où le philosophe, en comparant ce qui lui est imposé (τὸ ἐπιβάλλον) à ce qui l'est à un soldat qui, peut-être incapable de remplir tout seul sa mission dans le cadre d'une bataille, s'invite à ne pas éprouver de la honte, s'il reçoit de l'aide (βοηθέω). Ces chapitres permettent d'observer que Marc Aurèle non seulement valorise les καθήκοντα en tant qu'activités interhumaines positives, mais plus précisément en tant qu'activités qui sont à lui d'accomplir, à lui *qua* Empereur.

Alors que les passages que nous venons de considérer suggèrent que le caractère convenable de ces activités réside dans leur matérialité, dans plusieurs chapitres le philosophe affirme que les καθήκοντα qu'il est intéressé d'accomplir sont des actions vertueuses : nous devinons cela, par exemple, à partir d'une intégration possible de XII.17, dont la lettre est incertaine, où nous lisons : « S'il ne convient pas, n'agit pas ; s'il n'est pas vrai, ne parle pas. En effet, il faut que ton impulsion soit équilibrée »¹⁶⁸⁶. La mention de l'εὐστάθεια désigne le caractère vertueux, et plus précisément

¹⁶⁸¹ Ἐγὼ τὸ ἔμμαντοῦ καθήκον ποιῶ, τὰ ἄλλα με οὐ περισπᾶ ; ἦτοι γὰρ ἄψυχα ἢ ἄλογα ἢ πεπλανημένα καὶ τὴν ὁδὸν ἀγνοοῦντα.

¹⁶⁸² À ce propos cf. Farquharson 1944, vol. I, 344 (qui porte notre attention sur l'influence d'Héraclite dans l'image de l'ὁδός) ; Gill 2013, 179.

¹⁶⁸³ Πότερον ἐξαρκεῖ ἡ διάνοιά μου πρὸς τοῦτο ἢ οὐ ;

¹⁶⁸⁴ Ποιῆσαι τὸ εἰς τὴν κοινωνίαν νῦν καίριον καὶ χρήσιμον.

¹⁶⁸⁵ Cf. Farquharson 1944, vol. I, 352 ; P. Hadot 1992, 455.

¹⁶⁸⁶ Εἰ μὴ καθήκει, μὴ πράξις · εἰ μὴ ἀληθές ἐστι, μὴ εἴπη. Ἡ γὰρ ὁρμή σου ἔστω εὐσταθής. Nous suivons ici la leçon de Cassanmagnago 2008, 414. Dans le manuscrit nous lisons « [...] Ἡ γὰρ ὁρμή σου ἔστω εἰς τὸ πᾶν [...] », auquel suit « ἀεὶ ὁρᾶν » etc., qui semble être le début d'une nouvelle pensée. Haines 1916, 330 déplace les mots εἰς τὸ πᾶν au début de XII.18 et conclut XII.17 par « [...] Ἡ γὰρ ὁρμή σου ἔστω <ἐπὶ σοί> [...] » ; Farquharson 1944, vol. I, 242 attache la fin de XII.17 au début du chapitre suivant en lisant : « [...] Ἡ γὰρ ὁρμή σου ἔστω εἰς τὸ πᾶν<τως> ἀεὶ ὁρᾶν » etc., qui ne

eupathique de l'impulsion en question et, par conséquent, des καθήκοντα qui en sont la réalisation. Cependant, en raison du problème textuel dont XII.17 souffre, il est mieux d'appuyer cette idée sur d'autres lieux : par exemple, dans VI.26, l'Empereur s'exhorte à se souvenir que « [...] tout convenable est rempli entièrement par certains nombres »¹⁶⁸⁷, d'où il infère la nécessité de s'efforcer avec méthode (ὁδῶ) d'atteindre son objectif (τὸ προκείμενον), évidemment dans la vie, sans être fâché contre autrui. Nous reconnaissons aisément dans cette phrase la thèse stoïcienne qu'une espèce de καθήκοντα, les κατορθώματα, 'possèdent tous les nombres de la vertu'¹⁶⁸⁸. La référence à la vertu est claire dans ce lieu de Τὰ εἰς ἑαυτὸν¹⁶⁸⁹ aussi parce que l'exigence de poursuivre un objectif avec méthode sans éprouver une émotion négative à l'égard d'autrui fait penser à la visée du τέλος et au combat contre les πάθη.

Marc Aurèle développe davantage son intérêt pour les καθήκοντα vertueux, en en spécifiant l'origine, dans le sombre chapitre III.1, où il envisage la perte de ses capacités intellectives avec l'âge : cette perte, écrit-il, comporterait celle de la capacité de « faire usage de soi-même, connaître avec exactitude les nombres du convenable, articuler complètement ce qu'on se représente, réfléchir s'il faut qu'on se fasse déjà sortir [*scil.* de la vie], et de toute autre [opération] semblable qui a besoin d'un raisonnement parfaitement entraîné »¹⁶⁹⁰. Ce passage, outre à révéler clairement une reprise par Marc Aurèle de la question du suicide raisonnable (ainsi que, probablement, sa dépendance conceptuelle d'Épictète au sujet de la théorie de la connaissance)¹⁶⁹¹, montre que Marc Aurèle attribua la capacité de ἀκριβοῦν τοὺς τοῦ καθήκοντος ἀριθμοὺς à une rationalité πάνυ συγγεγυμνασμένη. Or, si la référence aux nombres permet de reconnaître dans les καθήκοντα dont il est question ici les actions vertueuses, l'association de l'activité cognitive de ἀκριβοῦν τοὺς τοῦ καθήκοντος ἀριθμοὺς à une faculté rationnelle complètement entraînée renvoie à la discipline de l'impulsion : cet ἀκριβοῦν semble le produit d'un exercice dans le domaine de l'impulsion, tel que celui qui justement, dans l'intention de Marc Aurèle, vise à rendre l'individu capable d'avoir des impulsions vertueuses, ainsi que concrètement appropriées à la valeur des choses sur lesquelles elles portent.

donne pas une syntaxe satisfaisante, comme nous le comprenons de sa traduction : « Let your impulse be to see always and entirely what precisely it is which is creating an impression in your imagination [...] » (*ibid.* p. 243).

¹⁶⁸⁷ [...] Πᾶν καθήκον ἐξ ἀριθμῶν τινῶν συμπληροῦται.

¹⁶⁸⁸ À ce propos voir *supra* p. 94 n. 501. Ce lexique technique n'est pas entièrement étranger de Τὰ εἰς ἑαυτὸν : dans V.14 le philosophe, pour parler des πράξεις droites, évoque la notion de κατορθώσεις, par laquelle les stoïciens semblent avoir désignée l'action vertueuse en tant qu'activité, plutôt qu'en tant qu'acte accompli dont on peut donner une εὐλογος ἀπολογία.

¹⁶⁸⁹ Comme Gill 2013, 181 a bien reconnu.

¹⁶⁹⁰ Τὸ δὲ ἑαυτῷ χρῆσθαι καὶ τοὺς τοῦ καθήκοντος ἀριθμοὺς ἀκριβοῦν καὶ τὰ προφανόμενα διαρθροῦν καὶ περὶ αὐτοῦ τοῦ εἰ ἤδη ἐξακτέον αὐτὸν ἐφιστάνειν καὶ ὅσα τοιαῦτα λογισμοῦ συγγεγυμνασμένου πάνυ χρήζει.

¹⁶⁹¹ Le syntagme τὰ προφανόμενα διαρθροῦν fait penser à l'invitation constante d'Épictète à examiner ses propres représentations, ainsi qu'à son exhortation à 'articuler' ses prénotions (cf. par exemple *Diss.* II 11.18, 12.9, 17.7,13, IV 8.10).

À ce propos, il est important de revenir sur la notion d'ἀξία de Marc Aurèle afin de donner un compte rendu de la méthode d'εὔρεσις τοῦ καθήκοντος qui semble impliquée dans son écrit. Sa valorisation de cette notion, attribuée de différentes façons aux choses et aux êtres humains, et son encadrement de celle-ci dans la visée du profit de la communauté des êtres rationnels indiquent que Marc Aurèle enrichissait la méthode du mesurage des καθήκοντα sur la valeur des indifférents, en lui joignant une évaluation des êtres humains avec lesquels on interagit. En outre, d'une façon rapprochée de Panétius et d'Épictète, il incorporait cette méthode dans une autre dont le paramètre relève de la dimension sociale de la vie humaine. C'est justement en raison de cette incorporation que nous comprenons la nécessité logique, pour l'Empereur de thématiser une ἀξία humaine : puisque, probablement en raison de son rôle politique, Marc Aurèle identifie le respect de ses caractéristiques personnelles et de ses configurations sociales avec l'engagement générique dans une conduite visant le bien-être collectif, l'articulation de la valeur d'autrui devient un paramètre concret sur lequel baser une méthode heuristique qui prend en compte sa vie sociale.

Le caractère vertueux et la pertinence sociale des καθήκοντα qui font l'intérêt de l'Empereur émergent clairement aussi de son recours à des termes sémantiquement proches de καθήκον. Quoique, comme nous l'avons vu, au moins dans IV 32.2, προσήκω paraît signifier une activité vertueuse mesurée par certains indifférents, nous savons que ce dernier aspect peut être ramené à la dimension sociale du point de vue stoïcien. D'ailleurs, nous venons de constater la référence au domaine social de l'occurrence d'ἐπιβάλλον dans VII.7. Il en va de même pour l'occurrence de οἰκεῖα ἔργα dans V.20 qui, comme nous l'avons vu, renvoie sans doute aux activités par lesquelles un être humain s'efforce de faire du bien (εὖ ποιέω) à ses semblables, ce que Marc Aurèle présente comme un devoir dans ce chapitre, à travers la construction périphrastique passive ; un discours pareil concerne les syntagmes τὸ τῆ φύσει σου οἰκεῖον dans XI.13 et κατὰ τὴν κατασκευὴν σου dans VIII.12, liés à la réalisation de τὸ κοινῆ συμφέρον par ses πράξεις κοινωνικά. Nous pouvons étendre ce raisonnement finalement à VII.55, où les πρακτέα d'un individu, définis comme « ce qui est à la suite de sa constitution »¹⁶⁹², dans le cas des êtres humains sont déterminés à partir de leur spécificité : l'élément communautaire (τὸ κοινωνικόν). En revanche, ἐπιβάλλει dans V.15 est plutôt lié à l'atteint du τέλος et du bien, quoique son usage ambigu, rattaché aux choses qui sont 'dues' ou non à l'être humain ainsi qu'aux activités qui lui sont imposées¹⁶⁹³, rend le passage particulièrement compliqué à interpréter. Nous avons identifié la même conceptualisation des convenables comme actions vertueuses dans IV 32.2, où Marc Aurèle parle de τὸ κατὰ τὴν ἰδίαν κατασκευὴν et de προσήκω par opposition à des activités vicieuses ou passionnelles et en référence à une attitude κατ'ἀξίαν. Ce lien

¹⁶⁹² Τὸ ἐξῆς τῆ κατασκευῆς.

¹⁶⁹³ À ce propos cf. Farquharson 1944, vol. I, 331 ; Gill 2013, 155-156.

entre activité convenable et vertu ou εὐπάθειαι revient dans deux chapitres où le philosophe évoque la notion de τὸ πρέπον ou de πρέποντα ἔργα (VI.2, 30.1)¹⁶⁹⁴. D'après l'interprétation de Gill¹⁶⁹⁵, nous reconnaissons la conceptualisation des καθήκοντα humains comme activités οἰκεῖα en tant que vertueuses aussi dans VI.19, où l'Empereur soutient que le possible et l'« approprié » pour les êtres humains, tous peuvent l'atteindre. Marc Aurèle portait son attention surtout sur les καθήκοντα *qua* actions vertueuses également dans VII.53, où l'« activité qui procède selon la constitution »¹⁶⁹⁶ humaine semble former un couple synonymique avec l' « opération [...] selon la raison commune aux dieux et aux êtres humains »¹⁶⁹⁷, et dans VIII.45, où le bonheur est défini en termes de se trouver (ἔχω + adverbe) et agir (ἐνεργέω) « selon ce qui est à la suite de sa propre constitution »¹⁶⁹⁸. Bref, de nombreuses occurrences de καθήκω et de son réseau sémantique chez Marc Aurèle sont compréhensibles à la lumière de sa discipline de l'impulsion, ce qui implique que les actions qui résultent des impulsions entraînées pourraient logiquement être appelées 'καθήκοντα' dans sa perspective.

Cependant, plusieurs occurrences des familles lexicales et sémantiques de καθήκον dans Τὰ εἰς ἑαυτὸν soulignent deux autres aspects traditionnels de cette notion : d'un côté, quelle que soit la disposition de l'agent, une activité humaine peut répondre à la définition de καθήκον par son volet matériel ; de l'autre côté, certaines activités apparaissent convenables et peut-être sont couramment appelées ainsi, bien qu'elles ne le soient pas.

Nous avons déjà constaté le partage, par Marc Aurèle, de l'idée stoïcienne que l'ὄρμη soit une faculté psychique dont tous les animaux sont doués. Or, bien qu'il ne fasse jamais usage du réseau sémantique du καθήκον en relation à cette idée, puisque l'ὄρμη dont il parle est clairement celle stoïcienne, nous en inférons que logiquement il devait concevoir les καθήκοντα comme les activités qui réalisent toute impulsion selon la nature de l'agent, animal rationnel ou non.

Cette idée n'est pas exclue, par exemple, par ce que nous lisons dans III 16.1, où l'Empereur attribue l'ὄρμη aux animaux et où, cependant, il développe une réflexion qui va dans une autre direction :

¹⁶⁹⁴ L'analogie théâtrale ou bien l'emploi d'un lexique théâtral ne constituent pas des éléments essentiels dans la réflexion de Marc Aurèle sur les καθήκοντα : cf. juste XII.36, où l'être humain et le dieu sont respectivement comparés à un acteur comique et au préteur qui a organisé un spectacle (à ce propos cf. Farquharson 1944, vol. II, 430), comparaison dont Marc Aurèle se sert pour signifier que la durée de la vie d'une personne ne dépend pas d'elle.

¹⁶⁹⁵ Cf. Gill 2013, 177.

¹⁶⁹⁶ Κατὰ τὴν κατασκευὴν προιοῦσης ἐνεργείας.

¹⁶⁹⁷ Ἔργον ἐπιτελεῖσθαι δύναται κατὰ τὸν κοινὸν θεοῦ καὶ ἀνθρώποις λόγον.

¹⁶⁹⁸ Κατὰ τὸ ἐξῆς τῆ ἰδίᾳ κατασκευῆ.

Le fait d'être impressionné représentativement est aussi des bestiaux ; le fait d'être bougé comme une marionnette impulsivement est aussi des bêtes, des androgynes, de Phalaride et de Néron ; le fait d'avoir l'intellect comme guide pour ce qui apparaît convenable est aussi de ceux qui ne croient pas aux dieux, abandonnent leur patrie et font n'importe quoi, une fois qu'ils ont fermé leurs portes.¹⁶⁹⁹

Dans ce texte Marc Aurèle distingue, selon un schéma de *scala naturae*¹⁷⁰⁰, un ensemble de capacités, qui dans la suite du chapitre il décrit comme n'étant pas propres seulement au vertueux (τὸ ἰδίου τοῦ ἀγαθοῦ, § 2) : il mentionne d'abord la représentation et l'impulsion, communes à tous les animaux, et puis il évoque τὸ τὸν νοῦν ἡγεμόνα ἔχειν ἐπὶ τὰ φαινόμενα καθήκοντα, commun à tous les êtres humains, même les insensés et impliquant clairement la notion stoïcienne de φαντασία ὀρμητική ; comme nous le savons¹⁷⁰¹, celle-ci est une représentation qui stimule l'impulsion d'un animal, rationnel ou pas, en lui indiquant qu'une activité lui est convenable. Or, quoique φαινόμενα suggère que les insensés ne savent pas découvrir les véritables καθήκοντα¹⁷⁰², cela n'implique ni l'impossibilité pour eux d'accomplir des activités qui, de quelque façon, sont convenables, ni l'exclusion des animaux irrationnels du domaine des καθήκοντα. Sur le premier point, impliquant la notion de μέσον καθήκον¹⁷⁰³, nous reviendrons tout de suite ; au sujet du second, si, après l'impulsion, attribuée à tous les animaux, dans sa *scala naturae* l'Empereur restreint aux êtres humains le pouvoir intellectuel d'examiner leurs représentations impulsives plutôt que la capacité d'accomplir des καθήκοντα, nous pouvons supposer que cette capacité soit à ranger du côté de l'impulsion que de l'intellect, c'est-à-dire qu'elle soit commune à tous les animaux au lieu d'être propre aux êtres humains. Au fond, le καθήκον est le résultat d'une impulsion stimulée par une φαντασία ὀρμητική vraie, et il est vraisemblable que Marc Aurèle reconnaissait aux animaux irrationnels la capacité, propre à tout animal normal selon les stoïciens, de recevoir des représentations vraies et donc d'agir κατὰ φύσιν, comme nous le lisons chez Ar. Did., § 8.85, 15-17.

Pourtant cette thèse, tout en étant cohérente avec la pensée de Marc Aurèle, n'est pas celle dont il est question dans III 16.1 : ici, l'intérêt du philosophe est évidemment de distinguer la conduite 'mécanique' des animaux de celle des êtres humains, capables de délibérer sur leurs activités. Quant à l'occurrence de καθήκον dans ce chapitre, à ce propos l'Empereur paraît se poser le problème que certaines représentations impulsives stimulent l'être humain à leur donner son assentiment,

¹⁶⁹⁹ Τὸ μὲν τυποῦσθαι φανταστικῶς καὶ τῶν βοσκημάτων · τὸ δὲ νευροσπαστεῖσθαι ὀρμητικῶς καὶ τῶν θηρίων καὶ τῶν ἀνδρογύνων καὶ Φαλάριδος καὶ Νέρωνος· τὸ δὲ τὸν νοῦν ἡγεμόνα ἔχειν ἐπὶ τὰ φαινόμενα καθήκοντα καὶ τῶν θεοῦς μὴ νομιζόντων καὶ τῶν τὴν πατρίδα ἐγκαταλείπόντων καὶ τῶν <ότιοῦν> ποιούντων, ἐπειδὴν κλείσασι τὰς θύρας.

¹⁷⁰⁰ À ce propos cf. Gill 2013, 117.

¹⁷⁰¹ Voir *supra* première partie, chapitre 1 § 1.2.2, chapitre 3 § 3.4.2.

¹⁷⁰² Cf. Farquharson 1944, vol. I, 306.

¹⁷⁰³ Au sujet duquel cf. van Ackeren 2011, Bd. II, 684-685.

quoiqu'elles soient trompeuses, d'où son déploiement d'une impulsion erronée, c'est-à-dire d'un πάθος qui, comme nous le savons, se réalise dans une activité qui semble faussement être un καθήκον. Ce sujet revient, en couple avec une occurrence de καθήκον dans X.3, où Marc Aurèle explique que la conduite des êtres humains dépend des actes que, à juste titre ou en se trompant, ils se représentent comme « étant utiles et convenables »¹⁷⁰⁴. Il revient également, en termes pareils mais en couple avec οικειός, dans VI.27. Un enjeu problématique supplémentaire que Marc Aurèle pourrait envisager à ce propos est constitué par le fait que, dans la mesure où une même activité apparaît convenable à plusieurs personnes, considération impliquée dans le syntagme τὰ φαινόμενα καθήκοντα de III 16.1, elle est appelée καθήκον dans le milieu social auquel ces personnes appartiennent, évidemment selon un usage courant du mot incompatible avec le terme technique stoïcien homonyme.

Ce que nous venons de dire comporte le partage, par Marc Aurèle, de l'idée stoïcienne qu'il existe un antagonisme entre les notions de πάθος et καθήκον. Tout en ne thématissant jamais cette question, il y fait référence dans le cadre que nous sommes en train de considérer, ainsi qu'ailleurs, où, d'un côté, il associe la capacité d'accomplir une activité pleinement convenable à la formulation de jugements axiologiques vrais (III 11.2-3), donc opposés à ceux qui caractérisent les πάθη, et, de l'autre côté, il reconnaît la mauvaise influence des jugements axiologiques faux sur les relations sociales d'un individu (VI 16.3-5). Plus précisément, c'est le fait de ne pas valoriser seulement son ἡγεμονικόν (XII 1.2) et de ne pas traiter avec indifférence τὰ μέσα (XI.10) qui empêche la mise en œuvre d'une conduite vertueuse, à son avis. D'ailleurs, nous pourrions parvenir à constater, chez Marc Aurèle, le contraste entre πάθη et καθήκοντα, sous forme de l'impossibilité de comprendre et d'accomplir ses καθήκοντα aussi longtemps que l'on est en proie aux πάθη, en admettant l'hypothèse de Hadot et, donc, en supposant que pour l'Empereur, comme pour Épictète, la maîtrise de la discipline du désir doit être préliminaire à l'entraînement dans la discipline de l'impulsion.

En revenant sur la conceptualisation aurélienne du καθήκον comme activité humaine qui n'est convenable que par son aspect matériel (μέσον καθήκον), le philosophe semble admettre la possibilité qu'un être humain exécute un καθήκον de ce genre au profit de la société : dans VII.13 il écrit qu'un être humain, tout en comprenant que lui et ses semblables ont « été constitués pour une certaine coopération »¹⁷⁰⁵, peut réaliser cette εὐεργεσία sans aimer de tout son cœur (ἀπὸ καρδίας φιλέω) les êtres humains ou sans se réjouir (εὐφραίνω) de sa conduite, c'est-à-dire sans éprouver une εὐπάθεια¹⁷⁰⁶. Si on εὐεργετεῖ ainsi, conclut Marc Aurèle, « [...] tu le fais encore comme quelque

¹⁷⁰⁴ Συφέρειν ἢ καθήκειν. Cf. les affirmations analogues chez Epict., *Diss.* I 18.1-2, III 22.43.

¹⁷⁰⁵ Πρὸς μίαν τινὰ συνεργίαν κατεσκευασμένα.

¹⁷⁰⁶ Sur la φιλία comme espèce d'εὐπάθεια voir *supra* seconde partie, chapitre 3 § 3.2.4. L'εὐφροσύνη est une espèce de la χαρά (cf. D. L., VII.116).

chose qui répond juste au decorum nu, pas encore comme si tu faisais du bien à toi-même »¹⁷⁰⁷, c'est-à-dire en ne visant pas le vrai bien, prérogative du sage. Ainsi, l'Empereur montre qu'il regarde comme possible qu'un être humain accomplisse ses καθήκοντα sociaux, la notion de πρέπον renvoyant clairement au καθήκον, *qua* activités qui bénéficient autrui sans pourtant procéder d'une disposition vertueuse. Selon l'enseignement stoïcien, ici Marc Aurèle se représente clairement ces activités comme à abandonner en faveur des κατορθώματα, des actions socialement positives du point de vue matériel mais aussi découlant des εὐπάθειαι et de la conscience de la vertu, impliquant la vertu elle-même dans la perspective intellectualiste stoïcienne¹⁷⁰⁸. La double caractérisation des κατορθώματα, matérielle et dispositionnelle, pourrait être impliquée dans IV.24, où l'Empereur valorise l'idée d'« accomplir les actions nécessaires et celles que la raison de l'animal naturellement politique choisit, et telles qu'elle choisit »¹⁷⁰⁹ : la coordination des actions nécessaires avec celles que la raison choisit semble un hendiadys pour désigner une même conduite, évidemment vertueuse, vu l'élément déontologique contenu dans cette phrase et la référence à la façon dont la raison humaine choisit cette conduite ; mais la distinction entre ce que cette raison choisit (un renvoi à la conceptualisation stoïcienne des καθήκοντα humains) et la façon dont elle le choisit indique que cette conduite s'articule sur les deux plans, concret et dispositionnel¹⁷¹⁰, telle que nous venons de comprendre la conduite de l'être humain entraîné dans la discipline de l'impulsion conçue par Marc Aurèle.

Cette analyse des occurrences de καθήκω et de son réseau sémantique dans Τὰ εἰς ἑαυτὸν nous permet maintenant de prendre position sur la question du rôle du καθήκον chez Marc Aurèle. Nous avons vu deux interprétations de cet enjeu : d'une part, selon van Ackeren, Marc Aurèle n'accorde aucune importance à la notion de καθήκον, d'autre part, Gourinat soutient que celle-ci ne constitue pas un thème peu important dans l'œuvre de l'Empereur, malgré les rares occurrences du terme. De fait, les deux commentateurs nous semblent souligner tous les deux des aspects fondamentaux de la conceptualisation et de l'usage du καθήκον par Marc Aurèle : d'un côté, il est indéniable que le καθήκον est une notion centrale dans sa réflexion¹⁷¹¹, notamment dans son développement d'une auto-discipline de l'impulsion, visant à lui permettre d'accomplir des actions vertueuses auxquelles justement l'Empereur donne parfois le nom de καθήκοντα. Néanmoins, de l'autre côté, il est tout

¹⁷⁰⁷ [...] Ἐτι ὡς πρέπον αὐτὸ ψιλὸν ποιεῖς, οὐπω ὡς ἑαυτὸν εὖ ποιῶν.

¹⁷⁰⁸ À ce propos cf. notamment Cic., *Fin.* III 7.21.

¹⁷⁰⁹ Τάναγκαῖα πράσσειν καὶ ὅσα ὁ τοῦ φύσει πολιτικοῦ ζώου λόγος αἰρεῖ καὶ ὡς αἰρεῖ).

¹⁷¹⁰ Cette duplicité semble implicite dans les commentaires de ce passage par Farquharson 1944, vol. I, 318 ; P. Hadot 1992, 303-304 ; Gill 2013, 130.

¹⁷¹¹ Ce qui semble bien normal, étant donné l'importance et le nombre des *officia* occupant la vie de l'Empereur chaque jour. Sur la gravité avec laquelle il prenait ses *officia* impériaux cf. Fronton, *Ad Ant.* I 5.4 et M. Aur., *De f. a.* 4.1.

aussi incontestable que les occurrences de καθήκω ainsi que des termes qui se réfèrent à la notion de καθήκον, selon leur usage dans la tradition stoïcienne, sont peu nombreuses.

Nous pouvons vraisemblablement expliquer cette difficulté en empruntant un raisonnement à van Ackeren : dans le lexique stoïcien, καθήκον peut désigner toute activité naturelle d'un animal et, en tant qu'activité qualifiée du point de vue matériel, est commune au sage et à l'insensé ; donc, ce mot ne se prête pas à être employé pour signifier de manière univoque le genre d'actions que l'entraînement dans la discipline de l'impulsion rend capable d'accomplir. Ce dont le philosophe aurait besoin serait un terme qui exprime également l'idée que l'action que l'on accomplit procède d'une disposition vertueuse, tout en gardant une référence au plan de la concrétude, parce que l'ascèse de l'impulsion vise à rendre les impulsions κοινωνικά de ces deux points de vue. Nous savons que κάτορθωμα n'avait pas été considéré un bon candidat pour signifier une action de ce genre par les stoïciens de la génération suivant celle de Chrysippe. Or, puisque ce qui compte pour Marc Aurèle, dans le cadre de la discipline de l'impulsion, est avant tout la disposition avec laquelle on accomplit une action, la recherche d'un mot pour désigner univoquement une activité vertueuse visant l'utile communautaire sur le plan concret devient négligeable.

En concluant, Marc Aurèle, tout en donnant une place centrale à la notion de καθήκον dans sa réflexion, en tant qu'activité qui réalise en pratique une impulsion entraînée à l'esprit communautaire et à la vertu, thématise cette notion beaucoup moins qu'on s'attendrait pour la raison opposée à celle pour laquelle Épictète parle souvent des καθήκοντα : pour tracer une ligne de distinction nette entre deux notions là où, au contraire, Épictète essayait de créer une continuité, opportune pour stimuler ses élèves à progresser de leur état d'ignorance jusqu'à la sagesse.

Conclusion

Faisons maintenant un bilan de la contribution des stoïciens romains au sujet du καθῆκον, ce qui nous permettra également de parcourir rapidement les points que nous avons fait valoir tout au long de notre reconstruction de la notion stoïcienne de καθῆκον.

De par notre analyse, nous comprenons que cette contribution concerne deux domaines thématiques : d'une part, le développement historico-philosophique de la réflexion stoïcienne sur le καθῆκον et sur certaines notions conceptuellement proches de celle-ci ; d'autre part, l'approche des stoïciens romains relativement à ces notions, essentiellement pédagogique et parénétiq̄ue, qui diffère de celle que nous trouvons dans les sources sur la conceptualisation du καθῆκον par les stoïciens précédents et qui, par conséquent, amène à mieux saisir la complexité du καθῆκον et des notions proches.

À propos du premier enjeu, au fil de la seconde partie de notre thèse de nombreuses occasions ont apparu de mettre en évidence que les stoïciens romains s'insèrent, chacun à sa manière, dans le chemin théorique tracé par leurs prédécesseurs au sujet du καθῆκον et lui donnent suite d'une façon cohérente. De plus, ils accomplissent cette opération selon des pistes de réflexion qui se croisent entre elles à plusieurs occasions, bien que, comme nous l'avons expliqué dans les chapitres qui composent la seconde partie de ce travail, chacun des stoïciens romains exprime des positions doctrinales qui lui sont propres et ne sont pas partagées par les autres : nous avons déjà remarqué parfois et nous allons récapituler maintenant que leur proximité est largement thématique et de perspective plutôt qu'être liée aux principes théoriques.

D'après notre reconstruction historico-philosophique, les premiers stoïciens, notamment Zénon (qui aurait introduit le καθῆκον *qua* terme technique en s'appuyant sur une signification courante de καθῆκω, plus ou moins partagée avec *officium*, traduction cicéronienne du mot grec¹⁷¹²) et Chrysippe (la source probable des doxographies principales sur la notion stoïcienne de καθῆκον, c'est-à-dire Cicéron dans le troisième livre du *De Finibus*, Arius Didyme et Diogène Laërce), conçurent le καθῆκον comme quelque chose qui concerne un être vivant, tel qu'un processus organique ou une activité découlant d'une impulsion¹⁷¹³. Afin que cet événement soit « convenable », il faut que : i) il soit conséquent à la nature spécifique de l'être vivant en question, c'est-à-dire respecte le principe réglant sa survie dans une bonne condition et son épanouissement (idée à laquelle se réfèrent la pseudo-étymologie de καθῆκον donnée par Zénon et le lien conceptuel établi dans les sources entre

¹⁷¹² Cf. respectivement réflexions préliminaires, chapitre 2, chapitre 3.

¹⁷¹³ Sur cette notion cf. première partie, chapitre 1 § 2.1.

καθήκων et οικείωσις), et qu'ainsi ii) on puisse expliquer et justifier l'occurrence de ce fait en assumant le point de vue du sage, au sens où cette justification est correcte¹⁷¹⁴.

En se concentrant sur les καθήκοντα spécifiques à l'être humain, les premiers stoïciens les qualifiaient vraisemblablement déjà comme des activités positives au sein de la société (en raison du volet social de l'οικείωσις humaine) et sur lesquelles l'agent a le pouvoir de délibérer rationnellement¹⁷¹⁵ (d'où la possibilité qu'il échoue dans la reconnaissance du vrai καθήκων et l'urgence qu'on lui enseigne les véritables καθήκοντα et qu'on l'exhorte à les accomplir¹⁷¹⁶). Également dans ce domaine spécifique, ils distinguaient deux espèces d'activités : a) les μέσα καθήκοντα, qui sont convenables, car ils sont « mesurés » sur la valeur de certains indifférents ayant un quelconque rôle dans la circonstance où l'agent se trouve (opération de mesure qui normalement aboutit à la réalisation d'une impulsion visant un indifférent selon la nature), et b) les τέλεια καθήκοντα οὐ κατορθώματα, qui répondent à la définition du καθήκων parce que ceux sont des καθήκοντα accomplis avec une disposition vertueuse¹⁷¹⁷.

Dans les témoignages des stoïciens postérieurs à Chrysippe et ayant vécu jusqu'au I^{er} siècle av. J.-C. (tels que Diogène de Babylone, Archédème et Antipatros de Tarse, Panétius, Posidonius, Athénodore le Cananite, Hécaton et Antipatros de Tyr), nous avons remarqué une nouvelle perspective sur le καθήκων par rapport aux sources sur les stoïciens précédents, mais aussi un réaménagement dans la conceptualisation du καθήκων, et par conséquent de son réseau conceptuel.

Au sujet du premier point, nous avons observé que, dans ces témoignages, le καθήκων opère dans des contextes théoriques centrés sur d'autres enjeux de l'enseignement stoïcien, tels que la théorie du développement naturel de l'être humain¹⁷¹⁸, la formulation du τέλος et la conceptualisation de la vertu et de l'utile. Évidemment, dans ces domaines thématiques, seuls certains aspects du καθήκων sont mobilisés, ceux qui permettent d'exposer l'enjeu particulier en question : par exemple, dans le cadre de la réflexion sur le développement naturel de l'être humain, mais aussi sur le τέλος, qui est la fin de ce parcours¹⁷¹⁹, il est essentiel de souligner i) la façon dont le καθήκων porte sur les indifférents avec lesquels on interagit au cours de sa propre vie, et ii) que le καθήκων atteint sa perfection, et donc constitue le style de vie de celui qui a atteint le τέλος, quand il est accompli vertueusement. Au sujet de la vertu et de l'utile¹⁷²⁰, les sources se concentrent sur ce dernier aspect, ainsi que sur le rapport de « conséquence » entre les actions convenables et la nature spécifique de l'agent, naturellement

¹⁷¹⁴ Sur les thèmes que nous venons de mentionner cf. première partie, chapitre 2 §§ 2.1-3.

¹⁷¹⁵ Première partie, chapitre 2 § 2.4.

¹⁷¹⁶ Première partie, chapitre 1 § 2.3.

¹⁷¹⁷ Première partie, chapitre 3 §§ 3.1, 3.4. Sur la notion stoïcienne d'indifférent cf. première partie, chapitre 1 § 2.2.

¹⁷¹⁸ Nous faisons référence à Cic., *Fin.* III 6.20-7.25, qui témoigne avant tout de la pensée de Chrysippe, mais trahit aussi l'influence majeure d'Antipatros de Tarse, justement par rapport à la notion d'*officium* qui émerge de ce texte.

¹⁷¹⁹ Sur le développement de l'être humain et sur son τέλος cf. respectivement première partie, chapitre 4 §§ 4.1-2.

¹⁷²⁰ Première partie, chapitre 4 § 4.3.

disposé à développer la vertu et à servir l'intérêt de sa propre communauté, qui constitue son véritable utile.

Ce changement de perspective par rapport aux sources sur les stoïciens précédents ressort, au moins en partie, du genre des écrits qui constituent les témoignages sur les stoïciens post-chrysippéens, ou bien de l'inspiration de ces écrits : les sections du troisième livre du *De finibus* où Caton expose la doctrine de l'οικείωσις font écho au débat du II^e siècle entre stoïciens et académiciens, notamment entre Diogène, Antipatros de Tarse et Carnéade, sur le τέλος, et cette même polémique anime le dialogue *Sur les notions communes contre les Stoïciens*, où Plutarque témoigne indirectement du rôle donné au καθῆκον par Diogène et Antipatros dans leurs formules du τέλος ; au sein de cette polémique, les stoïciens se trouvèrent pressés de préciser le rapport entre la disposition et l'aspect matériel propres à la conduite qui constitue le τέλος. Quant au rapport entre la vertu et les καθήκοντα, il est valorisé dans le premier livre du *De officiis* de Cicéron, largement calqué sur un ouvrage de Panétius. L'intérêt politique de cet écrit mène l'auteur à tenir compte non seulement de la valeur des indifférents pour déterminer l'action convenable, mais aussi et surtout de la 'personne' de l'agent (πρόσωπον, concept tiré du lexique théâtral), incluant son métier, sa condition sociale et les qualités qui le rendent adapté à certains choix professionnels.

Tout cela nous a permis de connaître plus profondément certaines caractéristiques du καθῆκον et la relation qui le relie à d'autres notions, mais nous a fait voir également une certaine variation théorique par rapport à ce que nous savions de la tradition précédente. D'une part, nous avons saisi par exemple l'importance du καθῆκον au sein de la réflexion des stoïciens sur le τέλος : il a une fonction centrale dans leur conceptualisation du progrès humain, et il est impliqué dans leur réflexion sur la dimension sociale de la vie humaine (sujet dont les doxographies d'Arius Didyme et de Diogène Laërce nous donnaient déjà des renseignements). D'autre part, nous avons compris que les stoïciens dont témoignent ces sources, voulant intégrer le καθῆκον dans un certain réseau conceptuel (stimulés par des critiques ou en raison de leur propos théorique), en explicitèrent des aspects qui apparaissent maintenant de façon claire pour la première fois, bien qu'ils soient compatibles avec la conceptualisation du καθῆκον par les stoïciens précédents (notamment avec celle de Chrysippe, vu sa formule du τέλος) : nous pensons notamment à l'idée que le τέλειον καθῆκον possède un volet concret déterminé, en plus d'être qualifié d'action vertueuse, et à l'idée que la personnalité de l'agent, en plus de la valeur des indifférents, est un paramètre de la délibération correcte sur le καθῆκον.

Les stoïciens romains s'insèrent parfaitement dans cette ligne théorique. Nous avons observé qu'ils évoquent le καθῆκον, en employant ce mot ou un lexique ou des concepts qui y renvoient (ἐπιβάλλω, πρέπω, προσήκω, *convenio*, *debeo*, entraînement de l'impulsion, question du πῶς χρηστέον et ainsi de suite) dans deux sens, à savoir pour se référer à une activité qui peut être caractérisée par son aspect

concret ou bien par la disposition d'après laquelle on l'accomplit ; dans le premier cas, cette activité consiste dans une interaction adéquate de l'agent avec des objets ou d'autres individus, tandis que dans le second cas le καθήκον désigne une action vertueuse. Nous montrons que καθήκον et *officium* ont ces deux sens notamment chez Sénèque, chez Épictète et chez Marc Aurèle¹⁷²¹, en remarquant que selon ces philosophes une activité peut déjà être appelée καθήκον (ou *officium*) si elle est calibrée sur des paramètres matériels, mais elle atteint sa perfection si elle est accomplie avec une disposition vertueuse. Or, puisque dans ce cadre la visée des philosophes que nous venons de mentionner est évidemment d'enseigner et de stimuler autrui (ou soi-même, dans le cas de Marc Aurèle) à accomplir ses καθήκοντα de façon parfaite, nous comprenons bien pourquoi le καθήκον fait l'objet de leurs discours au contenu éducatif, théorique ou parénétiq ue.

La mise en contexte du καθήκον, *qua* activité humaine, dans la dimension sociale émerge clairement chez les trois philosophes mentionnés¹⁷²², mais c'est intéressant de vérifier ce point aussi chez Hiéroclès et, dans une moindre mesure et indirectement, chez Musonius¹⁷²³, deux auteurs dont nous possédons beaucoup moins de sources par rapport aux autres stoïciens romains que nous étudions. Chez Épictète et chez Marc Aurèle¹⁷²⁴, cet encadrement est même essentiel, au sens où, de leur point de vue, le καθήκον humain *est* une activité socialement convenable. Cela implique que la plupart des stoïciens romains¹⁷²⁵ prennent comme paramètres heuristiques privilégiées de leurs méthodes de « découverte du convenable » (méthodes toujours subsumées sous une doctrine philosophique forte) les configurations sociales de l'agent (Épictète), ses liens avec autrui (Sénèque, Hiéroclès) ou sa nature sociable et le mérite d'autrui (Marc Aurèle)¹⁷²⁶. Comme le faisait déjà Panétius, souvent ces philosophes font écho de façons différentes au lexique théâtral pour discuter de la question de l'εὐρεσις τοῦ καθήκοντος ou, plus simplement, pour qualifier le καθήκον d'action adaptée à un certain individu (πρέπον). Nous avons reconnu là une proximité théorique importante entre les stoïciens romains, ainsi qu'une continuité entre leur perspective et celle des stoïciens précédents.

¹⁷²¹ Cf. respectivement seconde partie, chapitre 1 §§ 1.1.4, 1.2, chapitre 3 §§ 3.2.2, 3.2.6, 3.3, chapitre 4 §§ 4.2.2, 4.2.4-5, 4.3.

¹⁷²² Seconde partie, chapitre 1 § 1.1.4, chapitre 3 §§ 3.2.3, 3.2.5, 3.3, chapitre 4 §§ 4.2.3-4, 4.3.

¹⁷²³ Seconde partie, chapitre 2 §§ 2.2-3.

¹⁷²⁴ Cf. respectivement seconde partie, chapitre 3 §§ 3.2.3, 3.2.5, 3.3, chapitre 4 §§ 4.2.3-4, 4.3.

¹⁷²⁵ Nous ne possédons pas de renseignements suffisants sur Musonius Rufus pour comprendre s'il enseignait lui aussi une méthode heuristique de ce genre, ce que pourtant nous ne pouvons pas exclure, étant donné la référence à la dimension sociale de plusieurs καθήκοντα qu'il thématise.

¹⁷²⁶ Cf. respectivement seconde partie, chapitre 3 § 3.2.3, chapitre 1 §§ 1.1.4, 1.2 (nous pensons surtout au *De beneficiis*, mais la mesure de la convenance d'une activité par la nature sociable de l'être humain semble valorisée aussi dans *Ep.* 94-95, quoique la question de l'εὐρεσις τοῦ καθήκοντος y soit traitée de façon très générique en référence aux *decreta*), chapitre 2 § 2.3.3, chapitre 4 § 4.3.

Cette proximité théorique susmentionnée est confirmée aussi par plusieurs aspects (doctrinaux et de perspective) de la réflexion des stoïciens romains sur le καθήκον, qui sont sans précédent ou très peu développés dans les sources sur la tradition précédente. Nous nous référons en premier lieu (en plus de la question de l'εὐρεσις τοῦ καθήκοντος, dont nous venons de parler) à l'idée, partagée par la plupart des stoïciens romains¹⁷²⁷, que tout καθήκον humain atteint sa perfection quand il est accompli non seulement avec une disposition vertueuse, mais aussi en éprouvant une émotion positive (εὐπάθεια), soit de satisfaction personnelle, soit de bienveillance envers autrui¹⁷²⁸. En effet, les stoïciens romains soulignent souvent l'émotion positive de l'agent plus que sa disposition vertueuse ; cette idée était absente dans les sources sur les stoïciens précédents, où les κατορθώματα, tout en pouvant être des actions accomplies 'eupathiquement', étaient essentiellement décrits comme actions vertueuses. Puisque les εὐπάθειαι le plus fréquemment associées aux καθήκοντα par les stoïciens romains sont, pourrions-nous dire, des émotions de cordialité envers les autres êtres humains (telles que la *benevolentia* et la *bonitas* chez Sénèque, la κηδεμονία et l'ὁμόνοια chez Musonius¹⁷²⁹, la πίστις et la φιλοστοργία chez Épictète, l'ἐκτένεια et l'εὐνοια chez Hiérocès, l'εὐμένεια et la κοινωνία chez Marc Aurèle), leur valorisation par les stoïciens romains implique que, si on met en place la conduite qu'il faut avoir, selon ces philosophes, l'on possède un sentiment d'appartenance sociale très fort. Cette conclusion est en accord avec la thèse centrale de l'étude de Reydams-Schils¹⁷³⁰ sur les stoïciens romains, pour peu que nous soulignons qu'il n'est pas certain que cela soit une caractéristique originale des stoïciens romains. Plutôt, il faut avouer que les sources sur la tradition précédente ne sont pas suffisamment éclairantes pour nous permettre de comprendre si les premiers stoïciens parlaient déjà en ces termes du volet social de l'οἰκείωσις.

Un autre thème lié au καθήκον développé par la plupart des stoïciens romains est l'antagonisme entre καθήκοντα et πάθη, un enjeu implicite dans la définition de plusieurs πάθη par les premiers stoïciens. À ce sujet, nous avons remarqué que les deux notions sont souvent opposées, chez Sénèque, chez Épictète et chez Marc Aurèle¹⁷³¹, au sens où à leur avis on ne parvient pas à reconnaître et, donc, à accomplir ses καθήκοντα, si on est en proie à un ou à plusieurs πάθη : en effet, si on s'engage dans un πάθος, on consent à une vision erronée du monde, qui empêche de comprendre ce qu'il convient de faire.

¹⁷²⁷ Les maigres sources sur la notion de καθήκον de Musonius Rufus ne nous permettent pas de lui attribuer cette idée.

¹⁷²⁸ Seconde partie, chapitre 1 §§ 1.1.4, 1.2, chapitre 2 §§ 2.3.3, 2.4, chapitre 3 § 3.2.4, chapitre 4 §§ 4.2.5, 4.3.

¹⁷²⁹ Dans notre thèse nous ne nous sommes pas attardés sur ces émotions, qui figurent notamment dans les discours de Musonius sur la vie conjugale, où il adopte une perspective proche de celle d'Antipatros dans son Περὶ γάμου. À ce propos cf. Flamigni 2021, 111-113.

¹⁷³⁰ Cf. Reydams-Schils 2005.

¹⁷³¹ Cf. respectivement seconde partie, chapitre 1 § 1.3.1, chapitre 3 § 3.2.6, chapitre 4 § 4.3.

L'attention portée par plusieurs stoïciens romains à ce thème relève vraisemblablement de leur perspective sur le καθῆκον, qui constitue un autre point commun à ces philosophes : les contextes où les stoïciens romains évoquent le καθῆκον ou y font allusion ont tous essentiellement une configuration déontologique ou pédagogique, au sens où ils visent à enseigner ce qu'il convient de faire, ou bien à renseigner sur la méthode de découverte de l'action convenable¹⁷³² ; dans ce cadre, la présentation des πάθη comme opposés aux καθήκοντα vise à créer un parcours éducatif qui amène les individus à se dépouiller de leurs jugements erronés afin de pouvoir vivre de façon convenable, surtout dans le domaine social. De plus, de ce point de vue, le καθῆκον se présente logiquement comme activité à accomplir, ou devoir, ce qui ne se produisait pas chez les stoïciens précédents, bien que déjà Chrysippe semble avoir thématiqué le lien entre καθήκοντα et exhortation (προτροπή).

Deux éléments qui relèvent de l'approche des stoïciens romains quant à la topique des καθήκοντα et que nous pouvons comprendre justement en référence à leur présentation pédagogique de cette topique sont la mobilisation du lexique théâtral, dont nous avons déjà parlé, et l'application massive de la notion de καθῆκον à des catégories sociales spécifiques : nous avons observé cette application chez tous les stoïciens romains, qui, à côté (Sénèque, Épictète, Hiéroclès) ou au lieu (Musonius, Marc Aurèle)¹⁷³³ d'un enseignement général sur les καθήκοντα, décrivent les activités convenables pour les individus appartenant à certains groupes humains, tels que les esclaves, les fils, les citoyens, les femmes ou les figures de pouvoir. L'emploi du lexique théâtral et l'application du καθῆκον à des cas concrets sont clairement utiles pour rendre aussi efficace que possible la visée pédagogique du discours des stoïciens romains sur les καθήκοντα, ainsi que pour permettre au destinataire de ce discours de comprendre la pertinence de la notion de καθῆκον pour lui.

Toutes ces particularités de la perspective des stoïciens romains sur le καθῆκον peuvent être au moins partiellement expliquées en référence à la sensibilité individuelle de chacun de ces philosophes (nous l'avons souligné plusieurs fois en parlant de Marc Aurèle), ainsi qu'en réfléchissant sur les changements théoriques des doctrines stoïciennes au fil des siècles, ce que nous avons constaté justement en étudiant la notion de καθῆκον et son réseau conceptuel dès l'époque de la fondation du Portique jusqu'à la période impériale. Comme nous l'avons observé, par rapport au καθῆκον ces changements, qui ne peuvent pas être compris tout simplement en termes de différence thématique ou de perspective des témoignages, résultent de plusieurs facteurs, tels que les débats philosophiques où les stoïciens furent impliqués (notamment celui avec les académiciens entre le III^e et le II^e siècle av. J.-C.) mais aussi les transformations culturelles du milieu social où les stoïciens vivaient. À ce

¹⁷³² Cf. notamment seconde partie, chapitre 1 §§ 1.1, 1.3.2, chapitre 2 §§ 2.1-2, 2.3.2, chapitre 3 § 3.2, chapitre 4 §§ 4.1, 4.2.1.

¹⁷³³ Cf. respectivement seconde partie, chapitre 1 § 1.2, chapitre 3 § 3.2.3, chapitre 2 §§ 2.3.3, 2.4, chapitre 4 (cf. notamment §§ 4.2.3-4).

dernier propos, l'analyse de la notion de *beneficium* chez Sénèque et des opinions sur le mariage et sur le rôle social des femmes de Musonius Rufus et de Hiéroclès fait jaillir l'importance de tenir compte du contexte culturel pour comprendre pleinement la position des stoïciens romains sur plusieurs aspects de la topique du καθῆκον. Il nous semble donc approprié de parler, à ce propos, d'acclimatation de la philosophie stoïcienne à la culture romaine.

Ce résumé de la pensée des stoïciens romains sur le καθῆκον nous permet maintenant d'évaluer leur contribution à ce sujet. Comme nous l'avons dit au début de cette conclusion, cette contribution concerne deux domaines, le développement historico-philosophique de la réflexion sur le καθῆκον ainsi que sur certaines notions conceptuellement proches de celle-ci, et la façon dont les stoïciens romains approchent ces notions.

Quant au premier point, la reconstruction de la réflexion des stoïciens romains sur le καθῆκον et de leur mobilisation de cette notion et d'autres dans les mêmes contextes nous a amené à reconnaître chez eux un parcours de réflexion cohérent avec la tradition précédente : comme les stoïciens post-chrysippéens, les stoïciens romains soutiennent que le καθῆκον parfait, tout en étant tel en raison du fait qu'on l'accomplit vertueusement, possède un contenu pratique concret, mesuré sur des paramètres matériels (tels que la valeur de certains indifférents ou le mérite de certains individus, le rapport de bienfaisance qui relie une personne avec autrui, ses configurations ou ses relations sociales), et donc ils sont de l'avis que l'action droite résulte d'un calcul qui prend en compte à la fois la disposition de l'agent et sa situation matérielle. D'autre part, en ligne avec les stoïciens post-chrysippéens (notamment avec Antipatros, Panétius et ses disciples) mais aussi avec les premiers représentants du Portique, les stoïciens romains valorisent la dimension sociale de la vie humaine. Ainsi, nous avons vu dans leur réflexion sur le καθῆκον et sur les notions proches de celui-ci (notamment les paramètres heuristiques de la sociabilité et de la valeur) la continuation naturelle de la réflexion des stoïciens précédents.

D'autre part, la façon dont les stoïciens romains approchent le καθῆκον, c'est-à-dire par des discours à la configuration parénétiq ue et pédagogique, nous a donné un aperçu spécial, par rapport à la tradition précédente, sur cette notion et sur celles qui lui sont liées : chez ces philosophes le καθῆκον montre, pour ainsi dire, une facette et un rapport avec d'autres notions qui nous restent plus ou moins cachées, si nous étudions ce domaine de la pensée stoïcienne en négligeant les témoignages sur les stoïciens romains. Nous pensons à l'importance de la dimension sociale pour les καθήκοντα humains et au fonctionnement de l'ἀξία comme paramètre heuristique, des sujets abordés dans les sources sur la tradition précédente mais que seuls les stoïciens romains thématisent de manière approfondie et détaillée ; nous pensons aussi au rapport entre καθήκοντα et parénèse et à l'antagonisme entre καθήκοντα et πάθη, deux enjeux dont nous lisons des traces dans les témoignages

sur les stoïciens précédents mais qui sont approfondis seulement par les stoïciens romains, en raison de la façon dont il approchent le καθῆκον et les notions qui en sont proches. Ainsi, les informations sur le καθῆκον que nous avons tiré des sources sur les stoïciens romains se sont révélées complémentaires de celles que nous avons repérées dans les témoignages sur les stoïciens précédents, et nous ont permis de recomposer une mosaïque aussi complète que possible de la notion de καθῆκον et de son réseau conceptuel.

Il nous semble opportun de conclure notre travail en identifiant un certain nombre de thèmes qui émergent de notre thèse et qui, à notre avis, pourraient faire l'objet de recherches futures dans le domaine des études sur le stoïcisme. Tout d'abord, avec notre thèse nous voudrions contribuer, dans une modeste mesure, à l'appréciation théorique des stoïciens romains, qui est de plus en plus reconnue dans la littérature critique des dernières décennies mais qui mérite d'être évaluée plus précisément par rapport aux nombreuses topiques de leur réflexion. Nous voudrions également apporter une stimulation à une étude de chacune de ces topiques qui considère la divergence de perspective entre les différents stoïciens, afin de créer une image structurée, même diachroniquement, de chaque concept. Deuxièmement, les issues de notre thèse mettent en lumière l'exigence de conduire des recherches futures sur l'outil de la parénèse chez les stoïciens, ainsi que sur la pertinence de la configuration déontologique de leurs enseignements. Enfin, nous croyons qu'il serait intéressant d'essayer de tracer une histoire du développement, pendant l'histoire de l'école stoïcienne, des deux notions d'ἀξία et de τέλος, histoire que nous avons abordée, bien que de façon marginale, dans notre thèse.

Annexe – Les témoignages de Cicéron, Arius Didyme et Diogène Laërce sur le καθήκον

T 1 : Cic., *Fin.* III 17.58

[58] Bien que nous disions que le seul bien est ce qui est honorable, cependant le fait d'exécuter ce qui est convenable concorde [avec cela], quoique nous ne rangions ce convenable ni parmi les biens ni parmi les maux. En effet, parmi ces choses-là [*scil.* les convenables] il y a quelque chose qui est digne d'approbation et qui, justement pour cette raison, est telle qu'on puisse en rendre compte, telle donc qu'on puisse rendre compte de son accomplissement aussi sur le mode de l'approbation. Ainsi, le convenable est ce qui est fait de telle sorte qu'on puisse en donner, un fois fait, un compte rendu approbateur du fait qu'il a été fait¹⁷³⁴, d'où on comprend que le convenable est quelque chose d'intermédiaire, qui n'est à ranger ni parmi les biens ni parmi leurs contraires. Et, comme parmi ces choses qui ne font partie ni des vertus ni des vices il y a quand même quelque chose qui pourrait être utile, il ne faut pas le supprimer. Or, une certaine activité aussi appartient à ce genre [de choses], et elle est telle que la raison demande d'accomplir et de faire quelqu'une de ces choses. Donc, l'activité qui est accomplie par la raison, c'est cela que nous appelons convenable. Par conséquent, le convenable appartient à ce genre [de choses], qui n'est rangé ni parmi les biens ni parmi leurs contraires¹⁷³⁵.

T 2 : Ar. Did., § 8.85,12-18

[8.85] Ce qui est conséquent au discours concernant les préférés est la topique concernant le convenable. On définit le convenable ce qui est conséquent dans la vie, ce qui, une fois accompli, a une défense raisonnable ; ce qui est contraire au convenable [est quant à lui défini] de la façon inverse. Cela s'étend même aux animaux irrationnels, parce qu'eux aussi accomplissent quelque activité de manière conséquente à leur nature ; <or,> à l'égard des animaux rationnels la définition est interprétée ainsi : ce qui est conséquent dans la vie rationnelle¹⁷³⁶.

¹⁷³⁴ La figure étymologique de cette dernière phrase, sincèrement cacophonique, est étrange au texte original, mais elle nous semble la traduction la plus littérale que nous puissions donner de « ut eius facti probabilis ratio reddi possit ».

¹⁷³⁵ [58] *Cum, quod honestum sit, id solum bonum esse dicamus, consentaneum tamen est fungi officio, cum id officium nec in bonis ponamus nec in malis. Est enim aliquid in his rebus probabile, et quidem ita, ut eius ratio reddi possit, ergo ut etiam probabiliter acti ratio reddi possit. Est autem officium, quod ita factum est, ut eius facti probabilis ratio reddi possit. Ex quo intellegitur officium medium quiddam esse, quod neque in bonis ponatur neque in contrariis. Quoniamque in iis rebus quae neque in virtutibus sunt neque in vitiis est tamen quiddam quod usui possit esse, tollendum id non est. Est autem eius generis actio quoque quaedam, et quidem talis, ut ratio postulet agere aliquid et facere eorum. Quod autem ratione actum est, id officium appellamus. Est igitur officium eius generis quod nec in bonis ponatur nec in contrariis.*

¹⁷³⁶ [8.85] Ἀκόλουθος δ' ἐστὶ τῷ λόγῳ τῷ περὶ τῶν προηγμένων ὁ περὶ τοῦ καθήκοντος τόπος. Ὅριζεται δὲ τὸ καθήκον· τὸ ἀκόλουθον ἐν ζῳῇ, ὃ πραχθὲν εὐλογον ἀπολογίαν ἔχει· παρὰ τὸ καθήκον δὲ τὸ ἐνατίως. Τοῦτο διατείνει καὶ εἰς τὰ ἄλογα τῶν ζῳῶν, ἐνεργεῖ γάρ τι κάκεῖνα ἀκολούθως τῇ ἑαυτῶν φύσει· ἐπὶ <δὲ> τῶν λογικῶν ζῳῶν οὕτως ἀποδίδεται· τὸ ἀκόλουθον ἐν βίῳ.

T 3 : D. L., VII.107-109

[107] Quant au convenable, ils disent qu'il est ce qui, une fois accompli, possède un rapport raisonnable, tel que ce qui est conséquent dans la vie et qui s'étend même aux végétaux et aux animaux, car on peut observer des convenables aussi chez eux. [108] [Ils ajoutent] que le καθῆκον a été dénommé ainsi par Zénon le premier, et que l'appellation a été tirée de l'expression « κατά τινος ἦκειν », « revenir à certains ». [Ils disent] encore que cela est le résultat d'une activité appropriée aux constructions selon la nature, parce que, parmi les activités accomplies d'après une impulsion, certaines sont convenables, d'autres contraires au convenable <et d'autres encore ni convenables ni contraires au convenable>. Donc, [ils continuent en disant] que les convenables sont tout ce que la raison choisit de faire, comme par exemple honorer ses parents, ses frères, sa patrie, ou être là pour ses amis ; que ce qui est contraire au convenable est tout ce que la raison ne choisit pas, comme par exemple des choses pareilles à celles-là : négliger ses parents, se désintéresser de ses frères, ne pas s'entendre avec ses amis, mépriser sa patrie et les choses similaires ; [109] que ce qui n'est ni convenable ni contraire au convenable est toute action que la raison ni ne choisit ni n'interdit d'accomplir, telle que ramasser une brindille, empoigner un stylet ou un strigile et les actions pareilles à celles-là¹⁷³⁷.

T 4 : Cic., *Fin.* III 18.59-61

[59] Et il est évident aussi que le sage accomplit quelque chose parmi ces choses intermédiaires. C'est donc qu'il juge, quand il l'accomplit, qu'il s'agit d'un convenable. Et puisqu'il ne se trompe jamais dans ses jugements, le convenable sera parmi les choses intermédiaires. Cela s'ensuit aussi de la conclusion de ce raisonnement : en effet, puisqu'on voit qu'il y a quelque chose qu'on appelle *recte factum*, 'action accomplie correctement', et que c'est le convenable parachevé, alors il y en aura aussi un [simplement] esquissé, de sorte que, si remettre un dépôt de manière juste est parmi les actions accomplies correctement, on rangera parmi les convenables l'acte de remettre un dépôt, parce que l'action accomplie correctement est constituée par l'expression 'de manière juste' qui est ajoutée, tandis qu'on range du côté du convenable ce même acte de remettre, pris en soi. Et, puisqu'il est hors de doute que, parmi les choses qu'on appelle intermédiaires, il y a quelque chose qu'il faut prendre et quelque chose d'autre qu'il faut rejeter, tout ce qui consiste dans cela ou dont on parle en ces termes est embrassé sous le terme de convenable. Par là on comprend que, puisque tous aiment eux-mêmes par nature, aussi bien l'insensé que le sage prendront ce qui est selon la nature et rejetteront le contraire. Donc, il y a un

¹⁷³⁷ [107] Ἐτι δὲ καθῆκόν φασι εἶναι ὁ πραχθὲν εὐλογόν {τε} ἴσχει ἀπολογισμὸν, οἷον τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ, ὅπερ καὶ ἐπὶ τὰ φυτὰ καὶ ζῶα διατείνει· ὁρᾶσθαι γὰρ κάπλι τούτων καθήκοντα. [108] Κατωνομάσθαι δὲ οὕτως ὑπὸ πρώτου Ζήνωνος τὸ καθῆκον, ἀπὸ τοῦ κατά τινος ἦκειν τῆς προσονομασίας εἰλημμένης. Ἐνέργημα δὲ αὐτὸ εἶναι ταῖς κατὰ φύσιν κατασκευαῖς οἰκεῖον. Τῶν γὰρ καθ' ὁρμὴν ἐνεργουμένων τὰ μὲν καθήκοντα εἶναι, τὰ δὲ παρὰ τὸ καθῆκον, <τὰ δὲ οὔτε καθήκοντα οὔτε παρὰ τὸ καθῆκον>. Καθήκοντα μὲν οὖν εἶναι ὅσα λόγος αἰρεῖ ποιεῖν, ὡς ἔχει γονεῖς τιμᾶν, ἀδελφούς, πατρίδα, συμπεριφέρεσθαι φίλοις· παρὰ τὸ καθῆκον δέ, ὅσα μὴ αἰρεῖ λόγος, ὡς ἔχει τὰ τοιαῦτα· γονέων ἀμελεῖν, ἀδελφῶν ἀφροντιστεῖν, φίλοις μὴ συνδιατίθεσθαι, πατρίδα ὑπερορᾶν καὶ τὰ παραπλήσια· [109] οὔτε δὲ καθήκοντα οὔτε παρὰ τὸ καθῆκον ὅσα οὔτε αἰρεῖ λόγος πράττειν οὔτε ἀπαγορεύει, οἷον κάρφος ἀνελέσθαι, γραφεῖον κρατεῖν, στλεγγίδα καὶ τὰ ὅμοια τούτοις.

certain convenable commun au sage et à l'insensé, d'où il s'ensuit qu'il se trouve parmi les choses qu'on appelle intermédiaires. [60] Mais, comme tous les convenables partent de ces choses-là, ce n'est pas sans raison qu'on dit que toutes nos pensées s'y réfèrent, et parmi elles aussi [la pensée qui concerne] le fait de sortir de la vie ou d'y demeurer. En effet, chez celui en qui il y a davantage de choses qui sont selon la nature, le convenable est de demeurer en vie, tandis que chez celui en qui il y a ou il semble qu'il y aura davantage de choses contraires, le convenable est de sortir de la vie. Par conséquent, il est clair que parfois, pour le sage, il est convenable de sortir de la vie, bien qu'il soit heureux, et pour l'insensé convenable de demeurer en vie, bien qu'il soit malheureux. [61] En effet, comme on l'a déjà dit souvent, le bien et le mal dont il est question suivent dans un deuxième temps : ce qui vient d'abord, ce sont les choses conséquentes ou contraires à la nature, qui tombent sous le jugement et l'appréciation du sage et qui sont, pour ainsi dire, la matière placée sous la sagesse. Par conséquent, il faut 'mesurer tout calcul' à propos du [choix entre] demeurer en vie ou trépasser par ces choses dont j'ai parlé avant, parce que <celui qui fait usage>¹⁷³⁸ de la vertu n'en est pas retenu en vie, et il ne faut pas non plus [nécessairement] que ceux qui sont sans vertu aillent rencontrer la mort. Et souvent il est convenable pour le sage de se retirer de la vie, bien qu'il soit heureux au plus haut degré, s'il peut faire cela de manière opportune : c'est ainsi qu'ils sont de l'avis que vivre heureusement, c'est-à-dire vivre de manière conforme à la nature¹⁷³⁹, est une question d'opportunité. Donc, la sagesse elle-même prescrit au sage de la quitter, si c'est le cas. En raison de cela, puisque la force des vices n'est pas telle qu'ils produisent une cause pour [se donner une] mort volontaire, il est évident que même pour les insensés, si malheureux soient ils eux-mêmes, il est convenable de rester en vie, s'ils se trouvent plus du côté des choses qu'on a dit être selon la nature. Et, puisqu'on est aussi malheureux si on sort de la vie que si on y demeure, et que ce n'est pas la longueur de sa vie qui la lui rend davantage à fuir, ce n'est pas sans raison qu'on dit qu'il faut que ceux qui peuvent profiter d'un nombre plus grand de choses naturelles restent en vie¹⁷⁴⁰.

¹⁷³⁸ Ici nous acceptons, légèrement modifiée, la conjecture de Madvig 1839, 453-454 n. 61, plutôt que l'intégration proposée par Schiche 1915, 113.

¹⁷³⁹ Nous acceptons ici la conjecture de Madvig 1839, 454-455 n. 61, qui, contrairement à Schiche 1915, 113, propose de déplacer *quod est convenienter naturae vivere*, que dans les manuscrits suit *si id opportune facere possit*, après *opportunitas esse beate vivere*.

¹⁷⁴⁰ [59] *Atque perspicuum etiam illud est, in istis rebus mediis aliquid agere sapientem. Iudicat igitur, cum agit, officium illud esse. Quod quoniam numquam fallitur in iudicando, erit in mediis rebus officium. Quod efficitur hac etiam conclusione rationis : quoniam enim videmus esse quiddam, quod recte factum appellemus, id autem est perfectum officium, erit [autem] etiam inchoatum, ut, si iuste depositum reddere in recte factis sit, in officiis ponatur depositum reddere ; illo enim addito 'iuste' fit recte factum, per se autem hoc ipsum reddere in officio ponitur. Quoniamque non dubium est quin in iis, quae media dicimus, sit aliud sumendum, aliud reiciendum, quicquid ita fit aut dicitur, omne officio continetur. Ex quo intellegitur, quoniam se ipsi omnes natura diligant, tam insipientem quam sapientem sumpturum, quae secundum naturam sint, reiecturumque contraria. Ita est quoddam commune officium sapientis et insipientis, ex quo efficitur versari in iis, quae media dicamus. [60] Sed cum ab his omnia proficiscantur officia, non sine causa dicitur ad ea referri omnes nostras cogitationes, in his et excessum e vita et in vita mansionem. In quo enim plura sunt quae secundum naturam sunt, huius officium est in vita manere : in quo autem aut sunt plura contraria aut fore videntur, huius officium est de vita excedere. Ex quo apparet et sapientis esse aliquando officium excedere e vita, cum beatus sit, et stulti manere in vita, cum sit miser. [61] Nam bonum illud et malum, quod saepe iam dictum est, postea consequitur, prima autem illa naturae sive secunda sive contraria sub iudicium sapientis et dilectum cadunt, estque illa subiecta quasi materia sapientiae. Itaque et manendi in vita et migrandi ratio omnis iis rebus, quas supra dixi, metienda. Nam neque <is*

T 5 : Ar. Did., §§ 8.85,18-8a.86,16

[8.85] Ils [*scil.* les Stoïciens] disent que certains parmi les convenables sont parachevés, ceux précisément qu'on appelle aussi « actes corrects », et que les actes corrects sont les activités conformes à la vertu, telles qu'agir de manière prudente ou juste. [86] [Ils ajoutent] que, par contre, ne sont pas des actes corrects [les activités] qui ne sont pas comme cela, et que justement ils ne dénomment pas convenables « parachevés », mais « intermédiaires », tels que se marier, aller en ambassade, dialoguer et les activités similaires à celles-ci. [8a] [Ils précisent] que, parmi les actes corrects, les uns sont nécessaires, les autres non, et que ceux qui sont nécessaires sont les avantages exprimés par un prédicat, tels qu'agir de manière prudente ou modérée, alors que ceux qui ne sont pas nécessaires sont ceux qui ne sont pas comme cela. Pareillement, [ils spécifient] que le discours technique est le même aussi au sujet des activités contraires au convenable, et que toute activité contraire au convenable qui a lieu chez l'<animal> rationnel est une faute, alors que le convenable qui a été parachevé devient un acte correct. [Ils concluent] que le convenable intermédiaire est mesuré par certains indifférents, sélectionnés selon ou contre la nature, qui apportent un cours tellement paisible¹⁷⁴¹ [*scil.* dans la vie] que, si on ne les prenait pas ou ne les jetait pas ailleurs, hors de toute circonstance critique, on ne pourrait pas être heureux¹⁷⁴².

T 6 : D. L., VII.109-110

[109] Et [*scil.* les Stoïciens disent] que certains convenables sont indépendants de toute circonstance critique, tandis que d'autres sont circonstanciels, et que se soucier de sa santé, de ses organes sensoriels et les activités similaires sont indépendants de toute circonstance critique, alors que [sont des convenables] adéquats à une circonstance critique se mutiler et disperser ses possessions. [Ils spécifient] que ce discours vaut aussi à l'égard des activités contraires au convenable. [Ils ajoutent] que, parmi les convenables, certains conviennent toujours, d'autres non, et qu'il convient toujours <de vivre selon la

qui utitur> virtute retinetur in vita, nec iis, qui sine virtute sunt, mors est oppetenda. Et saepe officium est sapientis desciscere a vita, cum sit beatissimus, si id opportune facere possit. Sic enim censent, opportunitatis esse beate vivere, quod est convenienter naturae vivere. Itaque a sapientia praecipitur se ipsam, si usus sit, sapiens ut relinquat. Quam ob rem cum vitiorum ista vis non sit, ut causam afferant mortis voluntariae, perspicuum est etiam stultorum, qui idem miseri sint, officium esse manere in vita, si sint in maiore parte rerum earum, quas secundum naturam esse dicimus. Et quoniam excedens e vita et manens aequae miser est nec diuturnitas magis ei vitam fugiendam facit, non sine causa dicitur iis, qui pluribus naturalibus frui possint, esse in vita manendum.

¹⁷⁴¹ Ici nous adoptons la conjecture de Hense indiquée dans l'apparat critique de Wachsmuth, Hense 1884-1912, vol. II, 86. Nous expliquons dans notre analyse du passage la raison de ce choix.

¹⁷⁴² [8] Κατορθώματα δ'εἶναι τὰ κατ'ἀρετὴν ἐνεργήματα, οἷον τὸ φρονεῖν, τὸ δικαιο-[86]-πραγεῖν. Οὐκ εἶναι δὲ κατορθώματα τὰ μὴ οὕτως ἔχοντα, ἃ δὴ οὐδὲ τέλεια καθήκοντα προσαγορεύουσιν, ἀλλὰ μέσα, οἷον τὸ γαμεῖν, τὸ πρεσβεύειν, τὸ διαλέγεσθαι, τὰ τούτοις ὅμοια. [8a] Τῶν δὲ κατορθωμάτων τὰ μὲν εἶναι ὧν χρὴ, τὰ δ'οὐ. Ὡν χρὴ μὲν εἶναι κατηγορούμενα ὠφελήματα, οἷον τὸ φρονεῖν, τὸ σωφρονεῖν· οὐκ εἶναι δὲ ὧν χρὴ τὰ μὴ οὕτως ἔχοντα. Ὁμοίως δὲ καὶ τῶν παρὰ τὸ καθῆκον τὴν αὐτὴν γίνεσθαι τεχνολογίαν, πᾶν δὲ τὸ παρὰ τὸ καθῆκον ἐν λογικῷ <ζῳ> γινόμενον ἀμάρτημα εἶναι· τὸ δὲ καθῆκον τελειωθὲν κατόρθωμα γίνεσθαι. Παραμετρεῖσθαι δὲ τὸ μέσον καθῆκον ἀδιαφόροις τισί, ἐκλεγομένοις δὲ παρὰ φύσιν καὶ κατὰ φύσιν, τοιαύτην δ'εὐροίαν προσφερομένοις, ὥστ'εἰ μὴ λαμβάνοιμεν αὐτὰ ἢ διωθοίμεθα ἀπεριστάτως, μὴ ἂν εὐδαιμονεῖν.

vertu, tandis>¹⁷⁴³ qu'[il ne convient] pas toujours de poser une question, de répondre, de se promener et les activités similaires. Le discours qui concerne les activités contraires au convenable est le même. [110] Et il y a aussi quelque chose de convenable chez les êtres humains intermédiaires, comme le fait que les enfants obéissent aux pédagogues¹⁷⁴⁴.

¹⁷⁴³ Ces mots ne se trouvent pas dans les manuscrits complets les plus anciens de l'œuvre de Diogène, **P** (*Parisinus gr.* 1759, XI^e-XII^e siècle), **B** (*Burbonicus* III.B.29, XII^e siècle) et **F** (*Laurentianus plut.* 69.13, XIII^e siècle), mais, selon la notice de Goulet 1999, 104 n. 1, on les lit dans **D** (*Neapolitanus* III.b.28, XV^e siècle) et **G** (*Laurentianus plut.* 69.28, XV^e siècle). À propos des ces manuscrits cf. Dorandi 2013, 1-4. Cette leçon du texte est contestée par Gercke 1902, 428-429, parce que i) il ne comprend pas le rangement de τὸ ἐρωτᾶν καὶ ἀποκρίνεσθαι καὶ περιπατεῖν parmi les καθήκοντα et il juge ces activités plutôt comme n'étant ni καθήκοντα ni παρὰ τὸ καθήκον, ii) il trouve que τὸ κατ'ἀρετὴν ζῆν n'exprime pas de façon caractéristique les καθήκοντα qui ἀεὶ καθήκει, et en plus il remarque que, puisque le doxographe parle de καθήκοντα qui ἀεὶ καθήκει au pluriel, on s'attendrait plusieurs exemples plutôt qu'un seul, iii) il semble suggérer que les καθήκοντα qui οὐκ ἀεὶ fassent référence au problème du conflit parmi les καθήκοντα. Nous prenons en compte une partie de l'objection ii) dans notre analyse, alors que notre contestation des autres deux passe par notre examen de la taxonomie des καθήκοντα et du rapport entre καθήκοντα et indifférents.

¹⁷⁴⁴ [109] Καὶ τὰ μὲν εἶναι καθήκοντα ἄνευ περιστάσεως, τὰ δὲ περιστατικά. Καὶ ἄνευ περιστάσεως τάδε, ὑγιείας ἐπιμελεῖσθαι καὶ αἰσθητηρίων καὶ τὰ ὅμοια · κατὰ περίστασιν δὲ τὸ πηροῦν ἑαυτὸν καὶ τὴν κτῆσιν διαρριπτεῖν. Ἄνὰ λόγον δὲ καὶ <ἐπι> τῶν παρὰ τὸ καθήκον. Ἔτι τῶν καθηκόντων τὰ μὲν ἀεὶ καθήκει, τὰ δὲ οὐκ ἀεὶ. Καὶ ἀεὶ μὲν καθήκει <τὸ κατ'ἀρετὴν ζῆν, οὐκ ἀεὶ δὲ> τὸ ἐρωτᾶν καὶ ἀποκρίνεσθαι καὶ περιπατεῖν καὶ τὰ ὅμοια. Ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ τῶν παρὰ τὸ καθήκον. [110] Ἔστι δὲ καὶ ἐν τοῖς μέσοις τι καθήκον, ὡς τὸ πείθεσθαι τοὺς παῖδας τοῖς παιδαγωγοῖς.

Bibliographie

Éditions critiques

Arius Didyme: *Arius Didymus. Epitome of Stoic ethics*, ed. A. J. Pomeroy, Atlanta (GA), Society of Biblical Literature, 1999.

Aulu-Gelle: *A. Gellii noctes atticae recognovit P. K. Marshall*, 2 vol., Oxford, Clarendon Press, 1968.

Cicéron: *M. Tulli Ciceronis de finibus bonorum et malorum libri quinque recensuit et enarravit N. Madvig*, 2 vol., , Copenhagen, Gyldendal, 1839.

M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, fasc. 43. De finibus bonorum et malorum libri quinque recognovit Th. Schiche, Leipzig, Teubner, 1915.

M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, fasc. 42. Academicorum reliquiae cum Lucullo recognovit O. Plasberg, Leipzig, 1922.

M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, fasc. 48. De officiis recognovit C. Atzert, Leipzig, Teubner, 1932.

M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, fasc. 5. Orator recognovit P. Reis, Leipzig, Teubner, 1932.

Cicero's Letters to Atticus, 6 vol., ed. D. R. Shackleton Bailey, Cambridge, Cambridge University Press, 1965-1968.

Clément d'Alexandrie: *Clemens Alexandrinus*, 4 vol, hrsgg. O. Stählin & L. Früchtel & U. Treu, Berlin, Akademie-Verlag, 1970 (3^e éd.).

Clément d'Alexandrie. Le pédagogue, 3 vols., éd. H.-I. Marrou & M. Harl & C. Mondésert & C. Matray, Paris, Cerf, 1970 (3^e éd.).

Diogène Laërce: *Diogenes Laertius. Lives of the eminent philosophers*, ed. T. Dorandi, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

Épictète: *Epicteti dissertationes ab Arriano digestae recensuit H. Schenkl accedunt fragmenta, enchiridion ex recensione J. Schweighäuser, gnomologiorum Epictetorum, reliquiae – indices*, Leipzig, Teubner, 1916.

Eusèbe: *Eusebius Werke. Band VIII. Die Praeparatio Evangelica*, hrsg. K. Mras, Berlin, Akademie Verlag, 1954-1956.

Fronton: *M. C. Frontonis et M. Aurelii Imperatoris Epistulae, L. Veri et T. Antonini Pii et Appiani epistularum reliquiae recensuit S. A. Naber*, Leipzig, Teubner, 1867.

The correspondence of Marcus Cornelius Fronto with Marcus Aurelius Antoninus, Lucius Verus, Antoninus Pius and various friends, 2 vol., ed. C. R. Haines, London & New York (NY), Heinemann & Putnam's sons, 1919.

M. Cornelii Frontonis epistulae schedis tam editis quam ineditis Edmundi Hauleri usus iterum edidit Michael P. J. van den Hout, Leipzig, Teubner, 1988.

Galien: *Galen. On the doctrines of Hippocrates and Plato*, 2 vol., ed. P. de Lacy, Berlin, Akademie Verlag, 1978.

Hiéroclès: 'PBerol inv. 9780 u : Elementa moralia', ed. G. Bastianini & A. A. Long, *Corpus dei papiri filosofici greci e latini. Testi e lessico nei papiri di cultura greca e latina*, I 1.2 (1992), p. 268-451

Lucrèce: *Titus Lucretius Carus de rerum natura libri vi edidit Marcus Deufert*, Berlin & Boston (MA), De Gruyter, 2019.

Marc Aurèle: *The communings with himself of Marcus Aurelius Antoninus, Emperor of Rome, together with his speeches and sayings*, ed. R. Haines, London & New York (NY), Heinemann & Putnam's Sons, 1916.

The meditations of the emperor Marcus Aurelius, 2 vols., ed. A. S. L. Farquharson, Oxford, Clarendon Press, 1944.

Musonius Rufus: *C. Musonii Rufi reliquiae edidit O. Hense*, Leipzig, Teubner, 1915.

Olympiodore: *Olympiodori in Platonis Gorgiam commentaria*, ed. L. G. Westerlink, Leipzig, Teubner, 1970.

Philon d'Alexandrie: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt ediderunt L. Cohn et P. Wendland*, 7 vol., Berlin, Reimer, 1896-1926.

Platon: *Platonis opera*, 4. vol., ed. J. Burnet, Oxford, Clarendon Press, 1902.

Plutarque: *Plutarchi moralia*, vol. VI.2, ed. R. Westman, Leipzig, Teubner, 1959 (2^e éd.).

Publilius Syrus: *Publilius Syri mimi sententiae recensuit G. Meyer*, Leipzig, Teubner, 1880.

Scholies à Lucien: *Scholia in Lucianum*, ed. H. Rabe, Leipzig, Teubner, 1906.

Sénèque: *L. Annaei Senecae ad Lucilium epistulae morales*, 2 vols., ed. L. D. Reynolds, Oxford, Clarendon Press, 1965.

L. Annaei Seneca dialogorum libri duodecim, ed. L. D. Reynolds, Oxford, Clarendon Press, 1977.

Seneca. *Moral Essays. Volume III: De beneficiis*, ed. J. W. Basore, Cambridge (MA), London, Harvard University Press, 1935.

Sextus Empiricus: *Sexti Empirici opera recensuit H. Mutschmann*, 3 vol., Leipzig, Teubner, 1914 (2^e éd.).

Simplicius: *Simplicius. Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, éd. I. Hadot, Leiden & New York (NY) & Köln, Brill, 1996.

Stobée: *Ioannis Stobaei Anthologium recensuerunt C. Wachsmuth & O. Hense*, 5 vol., Berlin, Widmann, 1884-1912.

Littérature secondaire

Accardi, A. (2014). 'Rappresentazioni del dono nella cultura romana. Teoria e prassi del *beneficium* : dal *De officiis* di Cicerone al *De beneficiis* di Seneca'. *La Biblioteca di CC*, 1, 175-187.

Ackeren, M. van (2011). *Die Philosophie Marc Aurels*. 2 Bde. Berlin, Boston (MA): De Gruyter.

Αδαμάντιος, X. M. (1908). *Λεξικὸν ἐλλήνο-λατινικόν*. Αθήνα: Φέξης.

Albrecht, M. von (2014). 'Seneca's language and style'. Damschen, G.; Heil, A. (eds.). *Brill's companion to Seneca. Philosopher and dramatist*. Leiden, Boston (MA): Brill, 699-744.

Alesse, F. (1994). *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*. Napoli: Bibliopolis.

Alesse, F. (1997) (ed.). *Panezio di Rodi. Testimonianze*. Napoli: Bibliopolis.

Alesse, F. (2000). *La Stoa e la tradizione socratica*. Napoli: Bibliopolis.

Alesse, F. (2007). 'Alcuni esempi della relazione tra l'etica stoica e Platone'. Bonazzi, M.; Helmig, C. (eds.). *Platonic Stoicism – Stoic Platonism. The dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity*. Leuven: Leuven University Press, 25-39.

Alesse, F. (2013). 'La prescrizione nell'etica stoica. Un riesame'. *Elenchos*, 34, 59-93.

Alesse, F. (2016). 'La représentation de soi et les différentes formes de l'appropriation chez Hiéroclès (*Éléments d'éthique*, col. VI,29-IX,10)'. *Philosophie antique*, hors-série, p. 65-85.

Alesse, F. (2021). 'Épictète et l'épicurisme'. Aubert-Baillet, S.; Guyomarc'h, G.; Pià Comella, J.; Cusset, C. (orgg.). *Colloque « Lectures croisée du livre III des Entretiens d'Épictète »* (en visio-conférence, 21.05.2021).

- Alexandre, S. (2014). *Évaluation et contre-pouvoir. Portée éthique et politique du jugement de valeur dans le stoïcisme romain*. Grenoble: Million.
- Algra, K. (1997). 'Chrysippus, Carneades, Cicero : the ethical *divisiones* in Cicero's *Lucullus*'. Inwood, B.; Mansfeld, J. (eds.). *Assent and argument. Studies in Cicero's Academic Books*. Leiden, New York (NY), Boston (MA): Brill, 107-139.
- Algra, K. (2006). 'Stoic theology'. Inwood, B. (ed.). *The Cambridge companion to the Stoics*. Cambridge: Cambridge University Press, 153-178.
- Algra, K. (2007). 'Epictetus and Stoic theology'. Scaltsas, T.; Mason, A. S. (eds.). *The philosophy of Epictetus*. Oxford: Oxford University Press, 32-55.
- Algra, K. (2009). 'Stoic Philosophical Theology and Graeco- Roman Religion'. Salles, R. (ed.). *God and cosmos in Stoicism*. Oxford: Oxford University Press, 224–251.
- Alpers-Gölz, R. (1976). *Der Begriff σκοπός in der Stoa und seine Vorgeschichte*. Hildesheim, New York (NY): Olms.
- Annas, J. (1993). *The morality of happiness*. Oxford: Oxford University Press.
- Annas, J. (1999). 'Introduzione'. Natali, C. (cur.). *Ario Didimo. Diogene Laerzio. Etica Stoica*. Bari: Laterza, 3-32.
- Annas, J. (2004). 'Marcus Aurelius: ethics and its background'. *Rhizai*, 2, 103-119.
- Annas, J. (2007). 'Carneades' classification of ethical theories'. Ioppolo, A. M.; Sedley, D. N. (eds.). *Pyrrhonists, patricians and Platonizers : Hellenistic philosophy in the period 155-86 BC*. Napoli: Bibliopolis, 187-224.
- Annas, J. (2014). 'Stoic ethics'. Hardy, J.; Rudebusch, G. (eds.). *Ancient ethics*. Göttingen: V&R, 309-331.
- Apelt, O. (1921) (Hrsg.). *Diogenes Laertius. Leben und Meinungen berühmter Philosophen*. 2 Bde. Leipzig: Meiner.
- Appuhn, C. (1933) (éd.). *Cicéron. Du bien suprême et des maux les plus graves*. Paris: Garnier.
- Arnim, H. von (1893-1980). 'Diogenes aus Seleukeia am Tigris'. Wissowa, G.; Kroll, W.; Mittelhaus, K.; Ziegler, K.; Gärtner, H. (Hrsgg.). *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. 34 Bd. Stuttgart: Metzler, Bd. V, 775.
- Arnim, H. von (1903-1905) (rec.). *Stoicorum veterum fragmenta*. 4 Bde. Stuttgart: Teubner.

- Arnim, H. von; Schubart, W. (1906) (Hrsgg.). *Hierocles, Ethische Elementarlehre (Papyrus 9780), nebst den bei Stobäus erhaltenen ethischen Exserpten aus Hierokles*. Berlin: Weidmar.
- Asmis, E. (1989). 'The Stoicism of Marcus Aurelius'. *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II.36, 2228-2252.
- Aubert-Baillet, S. (2009). 'Stoic rhetoric between technique and philosophy: the example of Diogenes of Babylon'. Wörther, F. (ed.). *Literary and philosophical rhetoric in the Greek, Roman, Syriac and Arabic worlds*. Hildesheim: Olms, 95-117.
- Avotins, I. (1971). 'Prosopographical and chronological notes on some Greek sophis of the Empire'. *California Studies in Classical Antiquity*, 4, 67-80.
- Babut, D. (1969). *Plutarque et le stoïcisme*. Paris, PUF.
- Bae, E. (2003). 'An ornament of the virtues'. *Ancient Philosophy*, 23, 337-349.
- Barnes, J. (1997). *Logic and the Imperial Stoa*. Leiden, New York (NY), Boston (MA): Brill.
- Barnes, J. (2002). 'Proof destroyed'. Schofield, M.; Burnyeat, M.; Barnes, J. (eds.). *Doubt and dogmatism. Studies in Hellenistic epistemology*. Oxford: Clarendon Press, 161-181.
- Barney, R. (2003). 'A puzzle in Stoic ethics'. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 24, 303-340.
- Barth, P. (1903). *Die Stoa*. Stuttgart: Frommanns.
- Bastianini, G.; Long, A. A. (1992) (curr.). 'PBerol inv. 9780 u : *Elementa moralia*'. *Corpus dei papiri filosofici greci e latini. Testi e lessico nei papiri di cultura greca e latina*, I 1.2, 268-451.
- Bastianini, G.; Sedley, D. N. (1995). (curr.). 'Commentarium in Platonis 'Theaetetus''. *PBerol inv. 9782*'. *Corpus dei papiri filosofici greci e latini. Testi e lessico nei papiri di cultura greca e latina*, III, 227-562.
- Becker, L. C. (2004). 'Stoic emotion'. Strange, S. K.; Zupko, J. (eds.). *Stoicism. Traditions and transformations*. Cambridge: Cambridge University Press, 250-275.
- Beekes, R., Beek, L. van (2010). *Etymological dictionary of Greek*. 2 vol. Leiden, Boston (MA): Brill.
- Bellincioni, M. (1978). *Educazione alla sapientia in Seneca*. Paideia: Brescia.
- Bellincioni, M. (1979) (ed.). *Lucio Anneo Seneca. Lettere a Lucilio, libro XV : le lettere 94 e 95*. Brescia: Paideia.

- Bellincioni, M. (1981). 'Il termine *persona* da Cicerone a Seneca'. Scarpat, G. (cur.), *Quattro studi latini*. Firenze: La Nuova Italia, 39-115.
- Bénatouïl, T. (2006). *Faire usage : la pratique du stoïcisme*. Paris: Vrin.
- Bénatouïl, T. (2009). *Les stoïciens III. Musonius, Épictète, Marc Aurèle*. Paris: Les Belles Lettres.
- Bénatouïl, T. (2014). 'The Stoic system: ethics and nature'. Warren, J.; Sheffield, F. (eds.). *The Routledge companion to ancient philosophy*. New York (NY), London: Routledge, 1007-1040.
- Bénatouïl, T. (2016a). 'Introduction'. *Philosophie antique*, hors-série, 5-14.
- Bénatouïl, T. (2016b). 'Structure, standards and Stoic moral progress in *De finibus* 4'. Annas, J.; Betegh, G. (eds.). *Cicero's De finibus. Philosophical approaches*. Cambridge: Cambridge University Press, 198-220.
- Bénatouïl, T. (2019). 'Épictète et la doctrine des indifférents et du *telos* d'Ariston à Panétius'. *Elenchos*, 40, 99-121.
- Bénatouïl, T. (2021). 'Le philosophe et l'acrobate (Épictète, *Entretiens* III, 12)'. *Methodos*, 21, <https://journals.openedition.org/methodos/8427> (consulté le 10.05.2021).
- Benz, E. (1929). *Das Todesproblem in der Stoischen Philosophie*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Bergamo, M. (2021). 'The good flow of life: on the concept of *euroia* in early Stoic ethics'. Gloyn, L.; Sellars, J. (orgg.). *The Second Royal Holloway Stoicism Workshop « Ethics in the Early Stoa »* (en visio-conférence, 30.04.2021).
- Berger, A. (1980) (ed.). *Encyclopedic dictionary of Roman law*. Philadelphia (PA): The American Philosophical Society.
- Berno, F. R. (2006). 'Il cavallo saggio e lo stolto Enea : due citazioni virgiliane in Seneca (*Epist.* 95.67-71 ; 56.12-13)'. *Acta Classica*, 49, 55-7.
- Berryman, S. (2010). 'The puppet and the sage: images of the self in Marcus Aurelius'. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 38, 187-210.
- Bickel, E. (1905). 'Die Schrift des Martinus von Bracara *Formula vitae honestae*'. *Rheinisches Museum für Philologie*, 60, 505-551.
- Bickel, E. (1957). 'Μετασχηματίζεσθαι. Ein übersehener Grundbegriff des Poseidonios'. *Rheinisches Museum für Philologie*, 100, 98-99.
- Billerbeck, M. (1978) (Hrsg.). *Epiktet. Von Kynismus*. Leiden: Brill.

- Billerbeck, M. (1996). 'The ideal Cynic from Epictetus to Julian'. Bracht Branham, R.; Goulet-Cazé, M.-O. (eds.). *The Cynics. The Cynic movement in Antiquity and its legacy*. Berkeley, Los Angeles (CA), London: University of California Press, 205-221.
- Birley, A. R. (2001). *Marcus Aurelius. A biography*. New York (NY): Routledge.
- Birley, A. R. (2011). 'Marcus' life as Emperor'. Ackeren, M. van (ed.). *A companion to Marcus Aurelius*. Chichester: Wiley & Blackwell, 155-170.
- Boak, A. E. R. (1924). 'The master of the offices in the later roman and byzantine Empires'. Boak, A. E. R.; Dunlap, J. E. (eds.). *Two studies in later Roman and Byzantine administration*. New York (NY), London: Macmillan, 1-160.
- Bobzien, S. (1998). *Freedom and determinism in Stoic philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- Boeri, M. D. (2013). 'Cuidado de sù y 'familiaridad' en el Estoicismo : ?Cuàn egoista y cuan altruist es la ética estoica?'. *Thaumàzein*, 1, 225-255.
- Boeri, M. D. (2016). 'L'οικείωσις et les rapports avec les dieux selon Hiéroclès (Stobée, *Eclog.* I, 3, 53, p. 63, 6-27 ; I, 3, 54, p. 64, 1-14 ; II, 9, 7, p. 181, 8-182, 30)'. *Philosophie antique*, hors-série, 87-104.
- Bonhöffer, A. (1890). *Epiktet und die Stoa. Untersuchungen zur stoischen Philosophie*. Stuttgart: Enke.
- Bonhöffer, A. (1894). *Die Ethik des Stoikers Epiktets*. Stuttgart: Enke.
- Bonhöffer, A. (1908). 'Die Telosformel des Stoikers Diogenes'. *Philologus*, 67, 582-605.
- Boissier, G. (1863). 'Atticus éditeur de Cicéron'. *Revue archéologique*, 7, 93-102.
- Bourbon, M. (2016). *De l'unicité à la personnalité. Recherches sur la contribution stoïcienne au concept d'individu* (thèse de doctorat). Bordeaux: Université Bordeaux Montaigne.
- Bourbon, M. (2017). 'De l'objet du *telos* au sujet de la *voluntas* : le destin stoïcien du vouloir'. *Cahiers philosophiques*, 4, 59-72.
- Bowersock, G. W. (1969). *Greek sophists in the Roman Empire*. Oxford: Clarendon Press.
- Boys-Stones, G. (1998). 'Plutarch on κοινὸς λόγος. Towards an architecture of *De Stoicorum repugnantiiis*'. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 16, 299–329.
- Boys-Stones, G. (2007). 'Fallere sollers: the ethical pedagogy of the Stoic Cornutus'. Sorabji, R.; Sharples, R. (eds.). *Greek and Roman philosophy 100 BC – 200 AD*. 2 vol. London: University of London Press, vol. I, 77-88.

- Braicovich, R. S. (2010). 'Freedom and determinism in Epictetus' *Discourses*'. *Classical Quarterly*, 60, 202-220.
- Braicovich, R. S. (2012). 'La doctrina de las scheseis: observaciones sobre su papel en las reflexiones éticas de Epicteto'. *Praesentia*, 13, 1-17.
- Braicovich, R. S. (2014). 'Moderación y ascetismo en Séneca, Musonio y Epicteto'. *Praxis Filosófica*, 39, 157-169.
- Bréhier, E. (1910). *Chrysippe*. Paris: Alcan.
- Bréhier, E. (1951). *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*. Paris: PUF.
- Bremmer, J. N. (1998). 'Aëtius, Arius Didymus and the transmission of doxography'. *Mnemosyne*, 51, 154-160.
- Brennan, T. (1996). 'Reasonable impressions in Stoicism'. *Phronesis*, 3, 318-334.
- Brennan, T. (1998). 'The old Stoic theory of emotions'. Sihvola, J.; Engberg-Pedersen, T. (eds.). *The emotions in Hellenistic philosophy*. Dordrecht: Springer, 21-70.
- Brennan, T. (2000). 'Reservation in Stoic ethics'. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 82, 149-177.
- Brennan, T. (2005). *The Stoic life. Emotions, duties and fate*. Oxford: Oxford University Press.
- Brennan, T. (2006). 'Stoic moral psychology'. Inwood, B. (ed.). *The Cambridge companion to the Stoics*. Cambridge: Cambridge University Press, 257-294.
- Brennan, T. (2009). 'Socrates and Epictetus'. Ahbel-Rappe, S.; Kamtekar, R. (eds.). *A companion to Socrates*. London: Wiley-Blackwell, 285-297.
- Brennan, T. (2014). 'The *kathekon*. A report on some recent work at Cornell'. *Philosophie antique*, 14, 41-70.
- Bridoux, A. (1966). *Le stoïcisme et son influence*. Paris: Vrin.
- Brink, C. O. (1955). 'Οικείωσις and οικειότης: Theophrastus and Zeno on nature in moral theory'. *Phronesis*, 1, 123-145.
- Brink, C. O. (1956). 'Theophrastus and Zeno on nature in moral theory'. *Phronesis*, 1, 123-145.
- Brittain, C. (2001). 'Rationality, rules and rights'. *Apeiron*, 34, 255-256.
- Brittain, C. (2014). 'The compulsion of Stoic assent'. Lee, M.-K. (ed.). *Strategies of argument. Essays in ancient ethics, epistemology and logic*. Oxford: Oxford University Press, 332-355.

- Brittain, C. (2017). 'Peripatetic appropriations of oikeiōsis : Alexander, Mantissa Chapter 17'. Engberg-Pedersen, T. (ed.). *From Stoicism to Platonism. The development of philosophy, 100 BCE-100 CE*. Cambridge: Cambridge University Press, 322-347.
- Brown, E. (2009). 'Politics and society'. Warren, J. (ed.). *The Cambridge Companion to Epicureanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 179-196.
- Brown, F., Driver, S. R., Briggs, C. A. (1906). *A Hebrew and English lexicon of the Old Testament*. Oxford: Clarendon.
- Brucker, J. (1742-1744). *Historia critica philosophiae a mundi incunabilis ad nostrum usque aetatem deducta*. 5 vol. Leipzig : Breitkopf.
- Brucker, J. (1766-1767). *Historia critica philosophiae a tempore resuscitatarum in Occidente literarum ad nostra tempora*. 6 vol. Leipzig : Weidmann & Reich. Enfield, W. (1791) (tr. ingl.). *The history of philosophy, from the earliest timest o the beginning of the present century*. 2 vol. London : Dove (2° ed).
- Brun, J. (1958). *Le stoïcisme*. Paris: PUF.
- Brunner, A. (2010). "*Totas paginas commovere ?*". *Cicero's presentation of Stoic ethics in De finibus Book iii* (PhD dissertation). Budapest: Central European University.
- Brunschwig, J. (1995). 'Le modèle conjonctif'. Brunschwig, J. (éd.). *Études sur les philosophies hellénistiques*. Paris: PUF, 161-187.
- Brunschwig, J. (2002). 'Proof defined'. Schofield, M.; Burnyeat, M.; Barnes, J. (eds.). *Doubt and dogmatism. Studies in Hellenistic epistemology*. Oxford: Clarendon Press, 125-160.
- Brunschwig, J. (2005). 'Sur deux notions de l'éthique stoïcienne : de la réserve au renversement'. Romeyer Dherbey, G.; Gourinat, J.-B. (édd.). *Les stoïciens*. Paris: Vrin, 357-380.
- Brunschwig, J.; Pellegrin, P. (2001) (édd.). *Long et Sedley. Les philosophes hellénistiques*. 3 t. Paris: GF Flammarion.
- Brunt, P. A. (1974). 'Marcus Aurelius in hist *Meditations*'. *The Journal of Roman Studies*, 64, 1-20.
- Brunt, P. A. (2013). 'Panaetius in *De officiis*'. Griffin, M.; Samuels, A.; Crawford, M. (eds.). Brunt, P. A. *Studies in Stoicism*. Oxford: Oxford University Press, 180-242.
- Buongiorno, P. (2016). '*Senatus consulta* : struttura, formulazioni linguistiche, tecniche (189 a.C-138 d.C)'. Falcone, G. (cur.). *Annali del seminario giuridico della Università di Palermo*. vol. LIX. Torino: Giappichelli Editore, 17-60.

- Calvin, J. (1532). *L. Annaei Senecae, Romani setnatoris, ac philosophi clarissimi, libri due de clementia, ad Neronem Caesarem : Ioannis Caluini Nouiodunzi comentarijs illustrati*. Paris : Cyaneus.
- Calvin, J. (1559). *Institutio Christianae religionis, in libros quatuor nunc primum digesta, certisque distincta capitibus, ad aptissimam methodum : aucta etiam tam magna accessione ut propemodum opus nouum haberi possit*. Genève : Estienne.
- Cambiano, G. (1991). *Platone e le tecniche*. Roma, Bari: Laterza.
- Carter E. (1758) (ed.). *All the works of Epictetus, which are now extant*. London: Dent & sons.
- Cassan, M.; Galantucci, F. (2019). 'Breve 'status quaestionis' : Seneca, 'De ira' 2.4. 'Adfectus', 'uoluntas' e 'akrasia'. *Lexis*, 37, 280-298.
- Cassan, M. (2021). 'Lo spazio della *uoluntas* senecana tra filosofia e tragedia'. Cattanei, E.; Maso, S. (curr.). *Paradeigmata voluntatis. All'origine della concezione moderna di volontà*, Venezia: Edizioni Ca' Foscari, 111-132.
- Cassanmagnago, C. (1977). 'Il problema della "prohairesis" in Epitteto', *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 69 (1977), p. 232-246.
- Cassanmagnago, C. (2008) (cur.). *Marco Aurelio. Pensieri*. Milano: Bompiani.
- Cataudella, Q. (1961). 'Sulle fonti del *De officiis* di Cicerone'. *Atti del I Congresso internazionale di studi ciceroniani*. 2 vol. Roma: Centro di Studi Ciceroniani, vol. II, 479-491.
- Ceporina, M. (2012). 'The *Meditations*'. Ackeren, M. van (ed.). *A companion to Marcus Aurelius*. Chichester: Wiley & Blackwell, 45-61.
- Champlin, E. (1974). 'The chronology of Fronto'. *The Journal of Roman Studies*, 64, 136-159.
- Chantraine, P. (1968-1980). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. 4 t. Paris: Klincksieck.
- Chaumartin, F.-R. (1985). *Le De beneficiis de Sénèque, sa signification philosophique, politique et sociale*. Paris: Les Belles Lettres.
- Cherniss, H. (1976) (ed.). *Plutarch. Moralia. Volume XIII. Part II*. Cambridge (MA), London: Harvard University Press.
- Chroust, A.-H. (1971). 'The philosophy of law of Epicurus and the Epicureans'. *The American Journal of Jurisprudence*, 16, 36-83.

- Clavel, V. (1868). *De M. T. Cicerone Graecorum interprete accedunt etiam loci Graecorum auctorum cum M. T. Ciceronis interpretationibus et Ciceronianum lexicon Graeco-Latinum*. Paris : Hachette et Co.
- Cohn, H. (1905). *Antipater von Tarsos. Ein Beitrag Zur Geschichte der Stoa*. Berlin: Fromholz.
- Colardeau, T. (1903). *Étude sur Épictète*. Paris: Thorin.
- Colish, M. L. (2014). 'Seneca on acting against conscience'. Wildberger, J.; Colish M. L. (eds.). *Seneca philosophus*. Berlin, Boston (MA): De Gruyter, 95-110.
- Cooper, J. M. (1998). 'Posidonius on emotions'. Sihvola, J.; Engberg-Pedersen, T. (eds.). *The emotions in Hellenistic philosophy*. Dordrecht: Springer, 71-111.
- Cooper, J. M. (1989). 'Greek philosophers on suicide and euthanasia'. Brody, B. A. (ed.). *Suicide and euthanasia. Historical and contemporary themes*. Dordrecht: Springer, 9-38.
- Cooper, J. M. (2004). 'Moral theory and moral improvement : Marcus Aurelius'. Cooper, J. M. (ed.). *Knowledge, nature and the good. Essays on Ancient philosophy*. Princeton (NJ), Oxford: Princeton University Press, 335-368.
- Cooper, J. M. (2007). 'The relevance of moral theory to moral improvement'. Scaltsas, T.; Mason, A. S. (eds.). *The philosophy of Epictetus*. Oxford: Oxford University Press, 9-19.
- Cortassa, G. (1984). (cur.). *Scritti di Marco Aurelio : Lettere a Frontone, pensieri, documenti*. Torino: Utet.
- Couat, A. (1904) (éd.). *Pensées de Marc-Aurèle*. Paris: Feret & Fils.
- Courdaveaux, V. (1908) (éd.). *Épictète. Les entretiens*. Paris: Perrin.
- Crivelli, P. (2007). 'Epictetus and logic'. Scaltsas, T.; Mason, A. S. (eds.). *The philosophy of Epictetus*. Oxford: Oxford University Press, 20-31.
- Crouzel, H.; Simonetti, M. (1980) (édd.). *Origène. Traité des principes*. 5 t. Paris: Éditions du Cerf.
- Curzer, H. (1990). 'A great philosopher's not so great account of great virtue : Aristotle's treatment of 'greatness of soul''. *Canadian Journal of Philosophy*, 20, 517-537.
- Danzig, G. (2017). 'Xenophon and the Socratic elenchus: the verbal thrashing as a tool for instilling *sophrosune*'. *Ancient Philosophy*, 37, 293-318.
- De Caro, A. (2009). '*Voluntas luceat*. Riconoscimento e riconoscenza nel *beneficium*'. Picone, G.; Beltrami, L.; Ricottilli, L. (curr.), *Benefattori e beneficiati. La relazione asimmetrica nel de beneficiis di Seneca*. Palermo: Palumbo, 121-158.

- de Lacy, P. H. (1943). 'The logical structure of the ethics of Epictetus'. *Classical Philology*, 38, 112-125.
- de Lacy, P. H. (1945). 'The Stoic categories as methodological principles'. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 76, 246-263.
- de Lacy, P. H. (1977). 'The four Stoic *personae*'. *Illinois Classical Studies*, 2, 163-172.
- Delle Donne, V. (1995). 'Sulla nuova edizione della *Ἠθικὴ στοιχείωσις* di Ierocle stoico'. *Studi italiani di filologia classica*, terza serie 12, 29-99.
- DeWeese, L. (2014). 'What does Seneca mean by the word « deus »'. *Journal of the Fellowship of Catholic Scholars*, 7, 58-107.
- Diels, H. (1869) (Hrsg.). *Doxographi Graeci*. Berlin: Reimer.
- Dillon, J.; Terian, A. (1976-1977). 'Philo and the Stoic doctrine of εὐπάθεια. A note on *Quaes. Gen. II.57*'. *Studia Philonica*, 4, 17-24.
- Dinucci, A. (2017a). 'O conceito estoico de phantasia : de Zenão a Crisipo'. *Archai*, 21, 15-27.
- Dinucci, A. (2017b). '*Phantasia, phainomenon* and *dogma* in Epictetus'. *Athens Journal of Humanities and Arts*, 4, 101-121.
- Dionigi, I. (1994). 'Il 'De providentia' di Seneca fra lingua e filosofia'. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.36/37, 5399-5414.
- Di Paola, O. (2014). 'Philosophical thought of the School of the Sextii'. *International Journal of Ontology, History and Critics*, 4, 327-339.
- Dirlmeier, F. (1937). *Die Oikeiosis-Lehre Theophrasts*. Dieterich: Leipzig.
- Dobbin, R. (1991). 'Προαίρεσις in Epictetus'. *Ancient Philosophy*, 11, 111-135.
- Dobbin, R. (1998) (ed.). *Epictetus. Discourses. Book I*. Oxford: Clarendon Press.
- Dobbin, R. (2008) (ed.). *Epictetus. Discourses and selected writings*. London: Penguin.
- Domaradzki, M. (2012). 'Theological etymologizing in the Early Stoa'. *Kernos*, 25, 125-148.
- Donini, P. (1995a). '*Pathos* nello Stoicismo romano', *Elenchos*, 16, 193-216.
- Donini, P. (1995b) 'Struttura delle passioni e del vizio e loro cura in Crisippo'. *Elenchos*, 16, 304-330.
- Donini, P. (2007). 'Seneca e Galeno sulla struttura proposizionale delle passioni in Crisippo'. *Rivista di Storia della Filosofia*, 3, 431-452.

- Dorandi, T. (1989). 'Antipatros de Tyr', Goulet, R. (éd.). *Dictionnaire des philosophes antiques*. 7 t. Paris: Éditions du CNRS, 1989-2020, t. I, 223-224.
- Dorandi, T. (1992). 'Considerazioni sull' *Index locupletior* di Diogene Laerzio'. *Prometheus*, 18, 121-126.
- Dorandi, T. (1999). 'Chronology'. Algra, K.; Barnes, J.; Mansfeld, J.; Schofield, J. (eds.). *The Cambridge history of Hellenistic philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 31-54.
- Dorion, L. A. (2000). 'Introduction'. Bandini, M.; Dorion, L.-A. (édd.). *Xénophon. Mémoires*. vol. I. Paris: Les Belles Lettres, vii-cccii.
- Dorival, G. (1988). 'Les origines de la *Septante* : la traduction en grec des cinq livres de la Torah'. Harl, M.; Dorival, G.; Munnich, O. (édd.). *La Bible grecque des Septante. Du Judaïsme hellénistique au Christianisme ancien*. Paris: Cerf, 39-82.
- Doyle, D. ; Torralba, J. M. (2016). 'Kant and Stoic ethics'. *The Routledge handbook of the Stoic tradition*. London, New York (NY) : Routledge, 270-283.
- Döring, A. (1906). 'Zwei bisher nicht genügend beachtete Beiträge zur Geschichte der Güterlehre aus Cicero *de Finibus*'. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 128, 16-33.
- Döring, K. (1974). *Exemplum Socratis. Studien zur Sokratesnachwirkung in der kynisch-stoischen Popularphilosophie der frühen Kaiserzeit und im frühen Christentum*. Wiesbaden: Steiner.
- Dyson, H. (2009). *Prolepsis and ennoia in the early Stoa*, Berlin & New York (NY) : De Gruyter.
- Dressler, A. (2012). "'You must change your life' : theory and practice, metaphor and *exemplum*, in Seneca's prose'. *Helios*, 39, 145-192.
- Dross, J. (2020). 'Qui exhorte qui ? Le cas des *Lettres à Lucilius* de Sénèque'. Bouton-Touboulic, A.-I.; Longhi, V. (orgg.). *Journée d'étude « L'exhortation dans l'antiquité »* (en visio-conférence, 20.11.2020).
- Duhot, J.-J. (1991). 'Y a-t-il des catégories stoïciennes ?'. *Revue Internationale de Philosophie*, 45, 220-244.
- Duhot, J.-J. (2003). *Épictète et la sagesse stoïcienne*. Paris: Albin Michel.
- Dyck, A. R. (1979). 'The plan of Panaetius' *Περὶ τοῦ καθήκοντος*'. *The American Journal of Philology*, 100, 408-416.
- Dyck, A. R. (1984). 'Notes on composition, text and sources of Cicero's *De officiis*'. *Hermes*, 2, 215-227.

- Dyck, A. R. (1996). *A commentary on Cicero, De officiis*. Ann Arbor (MI): University of Michigan Press.
- Dyck, A. R. (2004). *A commentary on Cicero, De legibus*. Ann Arbor (MI): University of Michigan Press.
- Dyroff, A. (1897). *Die Ethik der alten Stoa*. Berlin: Calvary & Co.
- Edelstein, L. (1936). 'The philosophical system of Posidonius'. *The American Journal of Philology*, 57, 286-325.
- Edelstein, L.; Kidd, I. G. (1972-1999) (eds.). *Posidonius*. 3 vol. Cambridge: Cambridge University Press.
- Edwards, M. J. (2011). 'Religion in the age of Marcus Aurelius'. Ackeren, M. van (ed.). *A companion to Marcus Aurelius*. Chichester: Wiley & Blackwell, 200-216.
- Engberg-Pedersen, T. (1986). 'Discovering the good: *oikeiosis* and *kathekonta* in Stoic ethics'. Schofield, M.; Striker, G. (eds.). *The norms of nature. Studies in Hellenistic ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 145-183.
- Engberg-Pedersen, T. (1990). *The Stoic theory of oikeiosis. Moral development and social interaction in Early Stoic philosophy*. Aarhus: Aarhus University Press.
- Erbse, H. (1954). 'Die Vorstellung von der Seele bei Marc Aurel'. Müller, W. (Hrsg.) *Festschrift für Friederich Zucker*. Berlin: Akademie Verlag, 129-152.
- Erler, M. (2020). *Epicurus. An introduction to his practical ethics and politics*. Basel: Schwabe Verlag.
- Farquharson, A. S. L. (1944) (ed.). *The Meditations of the Emperor Marcus Antoninus*. 2 vol. Oxford: Clarendon Press, 1944.
- Faure-Ribreau, M. (2011). 'L'identité en question. Étude du terme *persona* dans l'œuvre de Cicéron'. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 2, 126-169.
- Favez, C. (1993). 'Un féministe romain : Musonius Rufus'. *Bulletin de la Société des Études de Lettre de Lausanne*, 8, 1-8.
- Fedeli, P. (1973). 'Il *De officiis* di Cicerone. Problemi e atteggiamenti della critica moderna'. *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, I.4, 357-427.
- Fiévez, M. (1953). 'Opera peregrinationis huius ou les étapes de la composition du *De officiis*'. *Latomus*, 12, 261-274.

- Fillion-Lahille, J. (1984). *Le De ira de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*. Paris: Klincksieck.
- Flamigni, G. (2018). *Arte del dialogo e teoria della comunicazione nelle Diatribe di Epitteto ('in riferimento costante a Socrate')* (tesi di laurea magistrale). Pisa: Università di Pisa.
- Flamigni, G. (2020a). 'Argomenti ed emozioni. Epitteto interprete dell'ἔλεγχος socratico'. Collacchi, A.; Fiorespino, L. (curr.). *Crisi e trasformazioni. Filosofie e processi storico-sociali*: Roma: Universitalia, 119-132.
- Flamigni, G. (2020b). 'Sull'innatismo di Epitteto. Una nuova proposta di interpretazione di *Diss.* ii 11.1–6'. *Méthexis*, 32, 218-239.
- Flamigni, G. (2021). 'What should women do? The Stoics on gender-role division'. *Ethics, Politics & Society*, 4, 100-125.
- Flamigni, G. (c. p.a). 'Walking at the same pace. On the relevance of clarity in Epictetus' teaching and its models'.
- Flamigni, G. (c. p.b). '*Officiorum genera duo, rationes tripertitae*. Remarques sur *SVF* III 514 (= Fronton, *De eloquentia* II.4-5)'. *Philosophie antique*, 22.
- Follet, S. (1989). 'Athénodore de Tarse dit Cordylion'. Goulet, R. (éd.). *Dictionnaire des philosophes antiques*. 7 t. Paris: Éditions du CNRS, 1989-2020, t. I, 658-659.
- Forschner, M. (1981). *Die stoische Ethik*. Stuttgart: Klett & Cotta.
- Foucault, M. (1984). *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2001). *L'herméneutique du sujet*. Paris: Gallimard.
- Frede, M. (1983). 'Stoics and Skeptics on clear and distinct impressions'. Burnyeat, M. (ed.) *The Skeptical tradition*. Berkeley, Los Angeles (CA), London: University of California Press, 65-93.
- Frede, M. (1986). 'The Stoic doctrine of the affections of the soul'. Schofield, M.; Striker, G. (eds.). *The norms of nature. Studies in Hellenistic ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 93-110
- Frede, M. (1994). 'The Stoic notion of a *lekton*'. Everson, S. (ed.). *Companions to ancient thought*. vol. 3. *Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 109-128.
- Frede, M. (1999a). 'On the Stoic conception of the good'. Ierodiakonou, K. (ed.). *Topics in Stoic philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 71-94.
- Frede, M. (1999b). 'Stoic epistemology'. Algra, K.; Barnes, J.; Mansfeld, J.; Schofield, J. (eds.). *The Cambridge history of Hellenistic philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 295-322.

- Frede, M. (2007). 'A notion of a person in Epictetus'. Scaltsas, T.; Mason, A. S. (eds.). *The philosophy of Epictetus*. Oxford: Oxford University Press, 153-168.
- Fuentes González, P. P. (1994). 'Cornutus'. Goulet, R. (éd.). *Dictionnaire des philosophes antiques*. 7 t. Paris: Éditions du CNRS, t. II, 460-473.
- Fuentes González, P. P. (2000). 'Épictète'. Goulet, R. (éd.). *Dictionnaire des philosophes antiques*. 7 t. Paris: Éditions du CNRS, 1989-2020, t. 3, 106-151.
- Fuentes González, P. P. (2021). 'Le masque de Socrate dans le théâtre du monde d'Épictète-Arrien'. Aubert-Baillet, S. ; Guyomarc'h, G.; Pià Comella, J.; Cusset, C. (orgg.). *Colloque « Lectures croisée du livre III des Entretiens d'Épictète »* (en visio-conférence, 21.05.2021).
- Gazzarri, T. (2020). *The stylus and the scalpel – theory and practice of metaphors in Seneca's prose*. Berlin, Boston (MA): De Gruyter.
- Gercke, A. (1902). 'Die Überlieferung des Diogenes Laertios'. *Hermes*, 37, 401-434.
- Geytenbeek, A. C. van (1948). *Musonius Rufus en de griekse diatribe*. Amsterdam: Paris. Hijmans, B. L. (1963) (tr. ingl.). *Musonius Rufus and the Greek Diatribe*. Assen: Van Gorcum.
- Giannantoni, G. (cur.) (1983–1985). *Socraticorum reliquiae*. 4 t. Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- Giavatto, A. (2008). *Interlocutore di se stesso. La dialettica di Marco Aurelio*. Hildesheim, Zurich, New York (NY): Olms.
- Gigante, M. (1987) (cur.). *Diogene Laerzio. Vite dei filosofi*. 2 vol. Roma, Bari: Laterza, vol. I, 273.
- Gill, C. (1988). 'Personhood and personality : the four-*personae* theory in Cicero, *De officiis* I'. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 6, 169-199.
- Gill, C. (1998). 'Did Galen understand Platonic and Stoic thinking on emotions?'. Sihvola, J.; Engberg-Pedersen, T. (eds.). *The emotions in Hellenistic philosophy*. Dordrecht: Springer, 113-148.
- Gill, C. (2006a). 'The school in the Roman Imperial period'. Inwood, B. (ed.). *The Cambridge companion to the Stoics*. Cambridge: Cambridge University Press, 33-58.
- Gill, C. (2006b). *The structured self in Hellenistic and Roman thought*. Oxford: Oxford University Press.
- Gill, C. (2007). 'Marcus Aurelius'. *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement*, 94, 175-187.
- Gill, C. (2012). 'Marcus and previous Stoic literature'. Ackeren, M. van (ed.). *A companion to Marcus Aurelius*. Chichester: Wiley & Blackwell, 382-395.

- Gill, C. (2013) (ed.). *Marcus Aurelius. Meditations, books 1-6*. Oxford: Clarendon Press.
- Gill, C. (2016a). 'Antiochus' theory of *oikeiōsis*'. Annas, J.; Betegh, G. (eds.). *Cicero's De finibus. Philosophical approaches*. Cambridge: Cambridge University Press, 221-247.
- Gill, C. (2016b). 'La continuité de la perception depuis la naissance (Hiéroclès, *Éléments d'éthique*, col. III-VI)', *Philosophie antique, hors-série* (2016), p. 47-62.
- Gill, C. (2017). '*Oikeiōsis* in Stoicism, Antiochus and Arius Didymus'. Engberg-Pedersen, T. (ed.). *From Stoicism to Platonism. The development of philosophy, 100 BCE-100 CE*. Cambridge: Cambridge University Press, 100-119.
- Gill, C.; Hard, R. (2014). *Epictetus. Discourses, fragments, Handbook*. Oxford: Oxford University Press.
- Giusta, M. (1964-1967) (cur.). *I dossografi di etica*. 2 vol. Torino: Giappichelli.
- Gloyn, L. (2017). *The ethics of the family in Seneca*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Glücker, J. (1995). '*Probabile, veri simile* and related terms'. Powell, J. G. F. (ed.). *Cicero the philosopher*. Oxford: Clarendon Press, 115-143.
- Goldschmidt, V. (1953). *Le système stoïcien et l'idée de temps*. Paris: Vrin.
- Goulet, R. (1989). 'Athénodore de Tarse dit Calvus'. Goulet, R. (éd.). *Dictionnaire des philosophes antiques*. 7 t. Paris: Éditions du CNRS, 1989-2020, t. I, 654-657.
- Goulet, R. (1999) (éd.). *Diogène Laërce. Vie et doctrines des philosophes illustres*. Paris: Le Livre de Poche.
- Goulet, R. (2000). 'Hiéroclès'. Goulet, R. (éd.). *Dictionnaire des philosophes antiques*. 7 t. Paris: Éditions du CNRS, 1989-2020, t. III, 686-688.
- Goulet, R. (2012). 'Quintus Iunius Rusticus'. *Dictionnaire des philosophes antiques*. 7 t. Paris: Éditions du CNRS, t. V, 1817-1818.
- Goulet-Cazé, M.-O. (2005). 'Musonius Rufus' Goulet, R. (éd.). *Dictionnaire des philosophes antiques*. 7 t. Paris: Éditions du CNRS, 1989-2020, t. IV, 555-572.
- Gourinat, J.-B. (1988). *Premières leçons sur le Manuel d'Épictète*. Paris: PUF.
- Gourinat, J.-B. (2000). *La dialectique des stoïciens*. Paris: Vrin.
- Gourinat, J.-B. (2001). 'Le Socrate d'Épictète'. *Philosophie antique*, 1, 137-165.

- Gourinat, J.-B. (2002). 'Préface'. Gourinat, J.-B. (éd.). *F. Ogereau. Essai sur le système philosophique des stoïciens*. Fougères: Encre Marine, 19-23.
- Gourinat, J.-B. (2005). 'La "prohairesis" chez Épictète : décision, volonté ou 'personne morale' ?'. *Philosophie antique*, 5, 93-133.
- Gourinat, J.-B. (2007). 'In nostra potestate'. *Lexis*, 25, 143-150.
- Gourinat, J.-B. (2008). 'Cornutus : grammairien, rhéteur et philosophe stoïcien'. Pérez, B.; Griffe, M. (édd.). *Grammairiens et philosophes dans l'Antiquité gréco-romaine*. Montpellier: Presses universitaires de la Méditerranée, 53-92.
- Gourinat, J.-B. (2011a). 'Aëtius et Arius Didyme sources de Stobée'. Reydam-Schils, G. (ed.). *Thinking through excerpts. Studies on Stobaeus*. Turnhout: Brepols, 143-201.
- Gourinat, J.-B. (2011b). 'Les définitions de l'épistémè et de la technè dans l'ancien stoïcisme'. Jouanna, J.; Fartzoff, M.; Bakhouché, B. (édd.). *L'homme et la science*. Paris: Les Belles Lettres, 243-256.
- Gourinat, J.-B. (2012a). 'Ethics'. Akeren, M. van (ed.). *A companion to Marcus Aurelius*. Chichester: Wiley & Blackwell, 420-436.
- Gourinat, J.-B. (2012b). 'The form and structure of the *Meditations*'. Akeren, M. van (ed.). *A companion to Marcus Aurelius*. Chichester: Wiley & Blackwell, 317-332.
- Gourinat, J.-B. (2012c). 'Les signes du futur dans le stoïcisme : problèmes logiques et philosophiques'. Georgoudi, S.; Koch Piettre, R.; Schmidt, F. (édd.). *La raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la méditerranée ancienne*. Leiden, Boston (MA): Brill, 557-575.
- Gourinat, J.-B. (2014a). 'Adsensio in nostra potestate : "from us" and "up to us" in ancient Stoicism – a plea for reassessment'. Destrée, P.; Salles, R.; Zingano, M. (eds.). *What is up to us ? Studies on agency and responsibility in ancient philosophy*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 141-150.
- Gourinat, J.-B. (2014b). 'Comment se détermine le *kathekon* ? Remarques sur la conformité à la nature et le raisonnable'. *Philosophie antique*, 14, 13-39.
- Gourinat, J.-B. (2016a). 'Cicéron fondateur du probabilisme ? Remarques sur l'emploi du terme *probabilis* chez Cicéron'. Galant, P. ; Malaspina, E. (édd.). *Vérité et apparence : mélanges en l'honneur de Carlos Lévy, offerts par ses amis et ses disciples*. Turnhout : Brepols, 257-268.
- Gourinat, J.-B. (2016b). 'La gestation de l'animal et la perception de soi (Hiéroclès, *Éléments d'éthique*, col. I-III). *Philosophie antique*, hors-série, 15-46.

- Gourinat, J.-B. (2017a). *Les stoïciens et l'âme*. Paris: Vrin.
- Gourinat, J.-B. (2017b). *Le stoïcisme*. Paris : PUF.
- Gourinat, J.-B. (2018a). 'L'épistémologie stoïcienne'. *Lexicon Philosophicum*, special issue, 123–144.
- Gourinat, J.-B. (2018b). 'The Stoics on the mental mechanism of emotions: is there a “pathetic syllogism”?'. *Elenchos*, 39, 349-375.
- Gourinat, J.-B. (2020). 'Self-knowledge, self-perception, and perception of one's body in Stoicism'. Leigh, F. (ed.). *Self-knowledge in ancient philosophy : the Eight Keeling Colloquium in ancient philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 187-209.
- Gourinat, J.-B. (2021). 'Sur la philosophie comme askêsis (Entr., III, 3 et III, 12)'. Aubert-Baillet, S. ; Guyomarc'h, G.; Pià Comella, J.; Cusset, C. (orgg.). *Colloque « Lectures croisée du livre III des Entretiens d'Épictète »* (en visio-conférence, 21.05.2021).
- Göransson, T. (1995). *Albinus, Alcinous, Arius Didymus*. Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis.
- Görgemanns, H. (2017). 'Oikeiōsis in Arius Didymus'. Fortenbaugh, W. W. (ed.). *On Stoic and Peripatetic ethics. The works of Arius Didymus*. London, New York (NY): Routledge (2° ed.), 165-189.
- Graeser, A. (1978). 'The Stoic categories'. Brunschwig, J. (éd.). *Les stoïciens et leur logique*. Paris: Vrin, 347-367.
- Grandjean, A. (2014). '“Moralische Schwärmerei”. Kant et l'oubli stoïcien de la finitude morale'. *Philosophie antique*, 14, 157-182.
- Graver, M. (2002) (ed.). *Cicero on the emotions. Tusculan disputations 3 and 4*. Chicago (MI), London: The University of Chicago Press.
- Graver, M. (2003). 'Not even Zeus'. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 25, 345-361.
- Graver, M. (2007). *Stoicism and emotion*. Chicago (MA), London: University of Chicago Press.
- Graver, M. (2014). 'De ira 3,1-9. La maîtrise de la colère. Théorie et pratique stoïciennes'. Wildberger, J.; Colish M. L. (eds.). *Seneca philosophus*. Berlin, Boston (MA): De Gruyter, 150-172.
- Graver, M. (2016). 'Honor and the honorable : Cato's discourse in *De Finibus* 3'. Annas, J.; Betegh, G. (eds.). *Cicero's De finibus. Philosophical approaches*. Cambridge: Cambridge University Press, 118-146.

- Greaser, A. (1978) 'The Stoic theory of meaning'. Rist, J. M. (ed.). *The Stoics*. Berkeley, Los Angeles (CA), London: University of California Press, 77-100.
- Griffin, M. T. (1968). 'Seneca on Cato's politics : *Epistle* 14. 12-13'. *The Classical Quarterly*, 18, 373-375.
- Griffin, M. T. (1986a). 'Philosophy, Cato and Roman suicide: I'. *Greece & Rome*, 33, 64-77.
- Griffin, M. T. (1986b). 'Philosophy, Cato and Roman suicide: II'. *Greece & Rome*, 33, 192-202.
- Griffin, M. T. (2007). 'Seneca's pedagogic strategy : *Letters* and *De beneficiis*'. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 94, 89-113.
- Griffin, M. T. (2013). *Seneca on Society. A Guide to De beneficiis*. Oxford: Oxford University Press.
- Grimal, P. (1990). 'Ce que Marc-Aurèle doit à Fronton'. *Revue des Études Latines*, 68, 151-159.
- Gummere R. M. (1917) (ed.). *Seneca. Ad Lucilium epistulae morales*. 3 vol. London, New York (NY): Heinemann LTD & Putnam's sons.
- Hadot, I. (2005). *Sénèque. Direction spirituelle et pratique de la philosophie*. Paris: Vrin.
- Hadot, I. (2014). 'Getting to goodness'. Reflections on Chapter 10 of B. Inwood, *Reading Seneca*. Wildberger, J.; Colish M. L. (eds.). *Seneca philosophus*. Berlin, Boston (MA): De Gruyter, 9-41.
- Hadot, I.; Hadot, P. (2004). *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité*. Paris: Le Livre de Poche.
- Hadot, P. (1992). *Introduction aux Pensées de Marc Aurèle. La citadelle intérieure*. Paris: Fayard.
- Hadot, P. (1998). 'Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité'. Hadot, P. *Études de philosophie ancienne*. Paris: Les Belles Lettres, 125-158.
- Hadot, P. (2002). *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel.
- Hahm, D. E. (1977). *The origins of Stoic cosmology*. Columbus (OH): Ohio State University Press.
- Hahm, D. E. (1990). 'The ethical doxography of Arius Didymus'. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.36, 2935-3055.
- Hahm, D. E. (1992). 'A neglected Stoic argument for human responsibility'. *Illinois Classical Studies*, 17, 23-48.
- Hahm, D. E. (1994). 'Posidonius' theory of action'. Boudouris, K. J. (ed.). *Hellenistic philosophy*. 2 vol. Athens: International Center for Greek Philosophy and Culture, vol. II, 76-88.
- Halbauer, O. (1911). *De diatribis Epicteti*. Leipzig: Noske.

- Hankinson, R. J. (2006). 'Stoicism and medicine'. Inwood, B. (ed.). *The Cambridge companion to the Stoics*. Cambridge: Cambridge University Press, 295-309.
- Hardie, W. F. R. (1978). 'Magnanimity in Aristotle's 'Ethics''. *Phronesis*, 23, 63-79.
- Harl, M. (1988). 'La langue de la *Septante*'. Harl, M.; Dorival, G.; Munnich, O. (édd.). *La Bible grecque des Septante. Du Judaïsme hellénistique au Christianisme ancien*. Paris: Cerf, 233-266.
- Hartmann, H. (1927). *Gewissheit und Wahrheit: der Streit zwischen Stoa und akademischer Skepsis*. Halle: Niemeyer.
- Hatzimichali, J.-C. M. (2017). 'Stoicism and Platonism in "Arius Didymus"'. Engberg-Pedersen, T. (ed.). *From Stoicism to Platonism. The development of philosophy, 100 BCE-100 CE*. Cambridge: Cambridge University Press, 80-99.
- Hensley, I. (2020a). 'Stoic epistemology'. Arenson, K. (ed.). *The Routledge handbook of Hellenistic philosophy*. New York (NY), London: Routledge, 137-147.
- Hensley, I. (2020b). 'The physics of pneuma in Early Stoicism'. Coughlin, S.; Leith, D.; Lewis, O. (eds.). *The concept of pneuma after Aristotle*. Berlin: Edition Topoi, 171-201.
- Hershbell, J. P. (1992). 'Plutarch and Stoicism'. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.36, 3336-3352.
- Hershbell, J. P. (1993). 'Epictetus and Chrysippus'. *Illinois Classical Studies*, 18, 139-146.
- Hicks, R. D. (1950) (ed.). *Diogenes Laertius. Lives of eminent philosophers*. 2 vol. London, Cambridge (MA): Heinemann & Harvard University Press.
- Hijmans, B. L. (1959). *Ἀσκησις. Notes on Epictetus' educational system*. Assen: Van Gorcum.
- Hijmans, B. L. (1970). 'Conscientia in Seneca. Three footnotes'. *Mnemosyne*, 23, 189-192.
- Hill, L. (2001). 'The first wave of feminism: were the Stoics feminists?'. *History of Political Thought*, 22, 13-40.
- Hirzel, R. (1882). *Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften. Theil II, Abtheilung I. Die Entwicklung der stoischen Philosophie*. Leipzig: S. Hirzel.
- Holford-Strevens, L. (2012). 'Cultural and intellectual background and development'. Ackeren, M. van (ed.). *A companion to Marcus Aurelius*. Chichester: Wiley & Blackwell, 110-138.
- Hogg, C. R. (1997) (ed.). *Ethica secundum Stoicos. An edition, translation and critical essay* (PhD dissertation). Bloomington (IN): Indiana University.

- Houser, J. S. (1997). *The philosophy of Musonius Rufus: a study of applied ethics in the late Stoa* (PhD dissertation). Providence (RI): Brown University.
- Hout, M. P. J. van den (1999). *A commentary on the letters of M. Cornelius Fronto*. Leiden, Boston, Köln: Brill.
- Hülser, K. (1987). *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*. 4 Bd. Stuttgart: Frommann & Holzboog.
- Iacoboni, A. (2014). 'Il significato politico del *mos maiorum* in Cicerone'. *Etica & Politica*, 16, 284-306.
- Ierodiakonou, K. (1993). 'The Stoic division of philosophy'. *Phronesis*, 38, 57-74.
- Ildefonse, F. (2000). *Les stoïciens I*. Paris: Les Belles Lettres.
- Imbert, C. (1978). 'Théorie de la représentation et doctrine logique dans le stoïcisme ancien'. Brunschwig, J. (éd.). *Les stoïciens et leur logique*. Paris: Vrin, 223-249.
- Inwood, B. (1984). 'Hierocles : theory and argument in the second century AD'. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2, 151-184.
- Inwood, B. (1985a). *Ethics and human action in Early Stoicism*. Oxford: Clarendon Press.
- Inwood, B. (1985b). 'The Stoics on the grammar of action'. *The Southern Journal of Philosophy*, 23, 75-86.
- Inwood, B. (1986). 'Goal and target in Stoicism'. *Journal of Philosophy*, 83, 547-556.
- Inwood, B. (1993). 'Seneca and psychological dualism'. Brunschwig, J.; Nussbaum, M. C. (eds.). *Passions & perceptions. Studies in Hellenistic philosophy of mind. Proceedings of the fifth Symposium Hellenisticum*. Cambridge: Cambridge University Press, 150-183.
- Inwood, B. (1996). 'L'*oikeiôsis* sociale chez Épictète'. Algra, K. A.; Horst, P. J. van der; Runia, D. T. (eds.). *Polyhistor. Studies in the History of Historiography of Ancient philosophy*. Leiden, New York (NY), Köln: Brill, 243-264.
- Inwood, B. (1999). 'Rules and reasoning in Stoic ethics'. Ierodiakonou, K. (ed.). *Topics in Stoic philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 95-127.
- Inwood, B. (2005). 'Getting to goodness'. Inwood, B. *Reading Seneca. Stoic philosophy at Rome*. Oxford: Clarendon Press 271-301.
- Inwood, B. (2017). 'The legacy of Musonius Rufus'. Engberg-Pedersen, T. (ed.). *From Stoicism to Platonism. The development of philosophy, 100 BCE-100 CE*. Cambridge: Cambridge University Press, 254-276.

- Inwood, B.; Donini, P. (1999). 'Stoic ethics'. Algra, K.; Barnes, J.; Mansfeld, J.; Schofield, J. (eds.). *The Cambridge history of Hellenistic philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 675-738.
- Ioppolo, A. M. (1980). *Aristone di Chio*. Napoli: Bibliopoli.
- Ioppolo, A. M. (1981). 'Il concetto di 'eulogon' nella filosofia di Arcesilao'. Giannantoni, G. (cur.). *Lo Scetticismo antico*. Napoli: Bibliopolis, 143-161.
- Ioppolo, A. M. (1985a). 'Lo Stoicismo di Erillo'. *Phronesis*, 30, 58-78.
- Ioppolo, A. M. (1985b). 'Vlastos e l'elenchos socratico'. *Elenchos*, 6, 151-162.
- Ioppolo, A. M. (1986). *Opinione e scienza. Il dibattito tra Stoici e Accademici nel III e nel II secolo a. C.* Napoli: Bibliopolis.
- Ioppolo, A. M. (1987). 'Il monismo psicologico degli Stoici antichi'. *Elenchos*, 8, 449-466.
- Ioppolo, A. M. (1990). 'Presentation and assent: a physical and cognitive problem in Early Stoicism'. *The Classical Quarterly*, 40, 433-449.
- Ioppolo, A. M. (2000). 'Decreta e praecepta in Seneca'. Brancacci, A. (cur.). *La filosofia in età imperiale*. Napoli: Bibliopolis, 13-36.
- Ioppolo, A. M. (2008). 'Arcésilas dans le *Lucullus* de Cicéron'. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1, 21-44.
- Ioppolo, A. M. (2009). *La testimonianza di Sesto Empirico sull'Accademia scettica*. Napoli: Bibliopolis.
- Ioppolo, A. M. (2016). 'Sententia explosa : criticism of Stoic ethics in *De finibus* 4'. Annas, J.; Betegh, G. (eds.). *Cicero's De finibus. Philosophical approaches*. Cambridge: Cambridge University Press, 167-197.
- Irwin, T. H. (1998). 'Stoic inhumanity'. Sihvola, J.; Engberg-Pedersen, T. (eds.). *The emotions in Hellenistic philosophy*. Dordrecht: Springer, 219-241.
- Isnardi Parente, M. (1966). *Techne. Momenti del pensiero greco da Platone ad Epicuro*. Firenze: La Nuova Italia.
- Isnardi Parente, M. (1989). 'Ierocle Stoico: oikeiosis e doveri sociali'. *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II.36, 2201-2226.
- Isnardi Parente, M. (1993). *Introduzione a: lo Stoicismo ellenistico*. Bari: Laterza.

- Isnardi Parente, M. (2000). 'Socrate e Catone in Seneca : il filosofo e il politico'. Parroni, P. (cur.). *Seneca e il suo tempo. Atti del Convegno internazionale di Roma-Cassino 11-14 novembre 1998*. Roma: Salerno Editrice, 215-225.
- Jackson-McCabe, M. (2004). 'The Stoic theory of implanted preconceptions', *Phronesis*, 49, 323-347.
- James, D. N. (1999). 'Suicide and Stoic ethics in the doctrine of virtue'. *Kant-Studien*, 90, 40-58.
- Johnson, M. (2012). 'Pax deorum'. Bagnall, R. S.; Brodersen, K.; Champion, C. B.; Erskine, A.; Huebner, S. R. (2012-) (eds.). *The Encyclopedia of Ancient History*, Hoboken (NJ), Blackwell, 5116–5117.
- Johnson, B. E. (2014a). 'Socrates, Heracles and the Deflation of Roles in Epictetus'. Gordon, D. R.; Suits, D. B. (eds.). *Epictetus. His continuing influence and contemporary relevance*. Rochester (NY): Rit Press, 15-39.
- Johnson, B. E. (2014b). *The role ethics of Epictetus. Stoicism in ordinary life*. Plymouth: Lexington.
- Joly, R. (1956). *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*. Bruxelles: Palais des Académies.
- Joosten, J. (2011a). 'The vocabulary of the *Septuagint* and its historical context'. Bons, E.; Joosten, J. (eds.). *Septuagint vocabulary. Pre-history, usage, reception*. Atlanta (GA): Society of Biblical Literature, 1-12.
- Joosten, J. (2011b). 'Le vocabulaire de la *Septante* et la question du sociolecte des Juifs alexandrins. Le cas du verbe εὐλογέω "bénir"'. Bons, E.; Joosten, J. (eds.). *Septuagint vocabulary. Pre-history, usage, reception*. Atlanta (GA): Society of Biblical Literature, 13-23.
- Joosten, J. (2012a). 'On the *Septuagint* translators' knowledge of Hebrew'. Joosten, J. *Collected studies on the Septuagint*. Tübingen: Siebeck, 25-37.
- Joosten, J. (2012b). 'Language as symptom. Linguistic clues to the social background of the *Seventy*'. Joosten, J. *Collected studies on the Septuagint*. Tübingen: Siebeck, 185-195.
- Jordan, M. D. (1986). 'Ancient philosophic protreptic and the problem of persuasive genres'. *Rhetorica*, 4, 309-333.
- Jouanique, P. (1961). 'Rationem reddere'. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 2, 228-233.
- Joyce, R. (1995). 'Early Stoicism and *akrasia*'. *Phronesis*, 40, 315-335.

- Kahn, C. H. (1988). 'Discovering the will. From Aristotle to Augustine'. Dillon, J. M.; Long, A. A. (eds.). *The question of 'Eclecticism'. Studies in later Greek philosophy*, Berkeley (CA) & Los Angeles (CA) & Oxford, University of California Press, 1988, p. 234-260.
- Kahn, C. H. (2017). 'Arius as a doxographer'. Fortenbaugh, W. W. (ed.). *On Stoic and Peripatetic ethics. The works of Arius Didymus*. London, New York (NY): Routledge (2^o ed.), 3-13.
- Kamtekar, R. (1998). 'Αἰδώς in Epictetus'. *Classical Philology*, 93, 136-160.
- Karadimas, D. (2003). 'Marcus Aurelius' *Meditations* and its rhetoric'. Piltz, A.; Akujärvi, J.; Sabatakakis, V.; Blomqvist, K.; Walser, G.; Nordgren, L. (eds.). *For particular reasons. Studies in honour of Jerker Blomkvist*. Lund: Nordic Academic Press, 165-189.
- Karatani, K. (2012). *Tetsugaku no kigen*. Tokyo: Iwanami Shoten, 2012. Murphy, J. A. (2017) (tr. ingl.). *Isonomia and the origins of philosophy*. Durham, London: Duke University Press.
- Kaufman, D. K. (2014). 'Seneca on the analysis and therapy of occurrent emotions'. Wildberger, J.; Colish M. L. (eds.). *Seneca philosophus*. Berlin, Boston (MA): De Gruyter, 111-134.
- Kelly, C. (2004). *Ruling the Later Roman Empire*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Kelly, C. (2005). 'Bureaucracy and government'. Lenski, N. E. (ed.). *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*. Cambridge: Cambridge University Press, 183-204.
- Kern, M. (2006). 'Consolation literature'. Landfester, M.; Cancik, H.; Schneider, H. (eds.). *Brill's encyclopedia of the Ancient world. New Pauly. Classical tradition*. 6 vol. Leiden, Boston (MA): Brill, 2006-2011, vol. I, 1013-1015.
- Kidd, I. G. (1955). 'The relation of Stoic intermediates to the *summum bonum* with reference to change in the Stoa'. *The Classical Quarterly*, 5, 181-194.
- Kidd, I. G. (1978). 'Moral actions and rules in Stoic ethics'. Rist, J. M. (ed.). *The Stoics*. Berkeley, Los Angeles (CA), London: University of California Press, 247-258.
- Kierdorf, W. (2006). 'Consolatio as a literary genre'. Landfester, M.; Cancik, H.; Schneider, H. (eds.). *Brill's encyclopedia of the Ancient world. New Pauly. Antiquity*. 16 vol. Leiden, Boston (MA): Brill, 2002-2010, vol. III, http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e619600 (consulté le 09.11.2021).
- Kilb, G. (1939). *Ethische Grundbegriffe der alten Stoa und ihre Übertragung durch Cicero im dritten Buch De finibus bonorum et malorum* (Diss.). Freiburg i. B.: Albert-Ludwigs-Universität Freiburg.
- Klein, J. (2010). *Nature and reason in Stoic ethics* (PhD dissertation). Ithaca (NY): Cornell University.

- Klein, J. (2014). 'On archery and virtue'. *Philosophers' Imprint*, 19, 1-16.
- Klein, J. (2015). 'Making sense of Stoic indifferentes'. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 49, 227-281.
- Klein, J. (2016). 'The Stoic argument from *oikeiōsis*'. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 50, 143-200.
- Kneale, M.; Kneale, W. (1962). *The development of logic*. Oxford: Oxford University Press.
- Koch, I. (2014). 'Que dois-je faire ? Genèse d'une question morale'. *Philosophie antique*, 14, 9-12.
- Konstan, D. (2016). 'Hiéroclès, sur la famille et l'économie domestique (Stobée, *Eclog.* IV, 84, 20, p. 660, 15-664, 18 et 84, 23, p. 671, 3-673, 18)'. *Philosophie antique*, hors-série, 145-155.
- Kraye, J. (2008). 'Teaching Stoic moral philosophy. Kaspar Schoppe's *Elementa philosophiae Stoicae moralis* (1606)'. Campi, E.; De Angelis, S.; Goeing, A.-S.; Grafton, A. T. (eds.). *Scholarly Knowledge. Textbooks in early modern Europe*. Genève: Droz, 249-283.
- Kreuzer, S. (2015). 'Origin and development of the *Septuagint* in the context of Alexandrian and Early Jewish culture and learning'. Kreuzer, S. *The Bible in Greek. Translation, transmission and theology of the Septuagint*. Atlanta (GA): SBL Press, 3-46.
- Kristjánsson, K. (1998). 'Self-respect, *megalopsychia* and moral education'. *Journal of Moral Education*, 27, 5-17.
- Labarrière, J.-L. (1993). 'De la "nature phantastique" des animaux chez les stoïciens'. Brunschwig, J.; Nussbaum, M. C. (eds.). *Passions & perceptions. Studies in Hellenistic philosophy of mind. Proceedings of the fifth Symposium Hellenisticum*. Cambridge: Cambridge University Press, 225-249.
- Lachance, G. (2010). 'Xenophon and the elenchus: a formal and comparative analysis'. Danzig, G.; Johnson, D.; Morrison, D. (eds.). *Plato and Xenophon. Comparative studies*. Leiden, Boston (MA): Brill, 165-183.
- Lagrée, J. (1994). *Juste Lipse et la restauration du stoïcisme : étude et traduction des traités stoïciens*. De la constance, Manuel de philosophie stoïcienne, Physique des stoïciens (*extraits*). Paris: Vrin.
- Lagrée, J. (2010). *Le Néostoïcisme*. Paris: Vrin.
- Lagrée, J. (2016). 'Justus Lipsius and Neostoicism'. Sellars, J. (ed.). *The Routledge handbook of the Stoic tradition*. London, New York (NY) : Routledge, 160-173.

- Lapidge, M. (1978). 'Stoic cosmology'. Rist, J. M. (ed.). *The Stoics*. Berkeley, Los Angeles (CA), London: University of California Press, 161-185.
- Laurand, V. (2001). 'Souci de soi et mariage chez Musonius Rufus : perspectives politiques de la κρᾶσις stoïcienne'. Gros, F.; Lévy, C. (édd.). *Foucault et la philosophie antique*. Paris: Kimé, 85-116.
- Laurand, V. (2005a). *La politique stoïcienne*. Paris: PUF.
- Laurand, V. (2005b). 'Philosophie et politique : la « référence » ambiguë de Musonius Rufus aux lois d'Auguste sur le mariage : une lecture croisée de Dion, *Histoire romaine*, LVI, 1-10 et de Musonius XIII-XV'. Galand-Hallyn, P. ; Lévy, C. (édd.). *La villa et l'univers familial dans l'antiquité et à la Renaissance*. Paris: PUPS, 147-167.
- Laurand, V. (2012). 'Marc Aurèle et la politique'. *Cahiers philosophiques*, 128, 30-41.
- Laurand, V. (2014). *Stoïcisme et lien social. Enquête autour de Musonius Rufus*. Paris: Garnier.
- Laurand, V. (2017). 'L'enfance chez les stoïciens. L'histoire d'un ratage'. *Archives de Philosophie*, 80, 677-698.
- Laurenti, R. (1960). 'Epicuro in Epitteto'. *Sophia*, 28, 59-68.
- Laurenti, R. (1966). 'Musonio e Epitteto'. *Sophia*, 34, 317-335.
- Laurenti, R. (1989a9) (cur.). *Epitteto. Diatribe e frammenti*. Bari: Laterza.
- Laurenti, R. (1989b). 'Musonio maestro di Epitteto'. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.36, 2105-2146.
- Lebedev, A. V. (2016). 'The origin and transmission of the doxographical tradition *Placita philosophorum* (Arius Didymus, Ps.-Plutarch, Stobaeus, Theodoret, Nemesius, Porphyrius). Kazansky, N. N. (ed.). *Indo-European Linguistic and Classical Philology – XX (2). Proceedings of the 20th Conference in memory of Professor Joseph M. Tronsky*. Saint Petersburg: Nauka, 573-633.
- Le Blond, J. M. (1938). *Eulogos et l'argument de convenance chez Aristote*. Paris: Les Belles Lettres.
- Lefebvre, R. (1997). 'Représentation, lumière, conscience chez les stoïciens'. *Études grecques*, 110, 469-483.
- Lefebvre, R. (2007). 'Représentation et évidence : les stoïciens face à leurs adversaires de l'Académie'. *Elenchos* 28, 337-367.
- Lefèvre, E. (2001). *Panaitios' und Ciceros Pflichtenlehre. Vom philosophischen Traktat zum politischen Lehrbuch*. Stuttgart: Steiner.

- Leopardi, G. (1843-1845). 'Manuale di Epitteto'. Ranieri, A. (cur.). *Opere di Giacomo Leopardi*. 3 t. Firenze: Le Monnier.
- Lévy, C. (1992). Cicero Academicus. *Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*. Roma: École française de Rome.
- Lévy, C. (2003). 'Y a-t-il quelqu'un derrière le masque ? À propos de la théorie des *personae* chez Cicéron'. *Ítaca. Quaderns Catalans de Cultura Clàssica*, 19, 127-140.
- Lévy, C. (2021). 'Cicero and the creation of a Latin philosophical vocabulary'. Atkins, J. W.; Bénatouïl, T. (eds.). *The Cambridge Companion* Cambridge : Cambridge University Press, 71-87.
- Lhostis, N. (2012). 'La représentation de le *officium* dans les comédies de Plaute'. *Camenae*, 10, 1-16.
- Li Causi, P. (2009). 'Fra *creditum* e *beneficium*. La pratica difficile del 'dono' nel *De beneficiis* di Seneca'. *I Quaderni del Ramo d'Oro on-line*, 2, 226-252.
- Li Causi, P. (2012). *Il riconoscimento e il ricordo. Fama e memoria nel De beneficiis di Seneca*. Palermo: Palumbo.
- Linguisti, A. (1989) (cur.). 'PMilVogliano 11, lettera privata con elenco di libri'. *Corpus dei papiri filosofici greci e latini. Testi e lessico nei papiri di cultura greca e latina*, I 1.1, 110-114.
- Lipse, J. (1604). *Iuste Iusti Lipsi Manuductionis ad Stoicam philosophiam libri tres*. Antwerp: Plaintijn-Moretus.
- Littlewood, C. A. (2015). 'Theater and theatricality in Seneca's world'. Bartsch, S.; Schiesaro, A. (eds.). *The Cambridge companion to Seneca*. Cambridge: Cambridge University Press, 161-173.
- Lockwood, T. C. (2020). 'Documenting Hellenistic philosophy. Cicero as a source and philosopher'. Arenson, K. (ed.). *The Routledge handbook of Hellenistic philosophy*. New York (NY), London: Routledge, 49-60.
- Lloyd, A. C. (1964). 'Nosce teipsum and conscientia'. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 46, 188-200.
- Lloyd, A. C. (1978). 'Emotion and decision in Stoic psychology', Rist, J. M. (ed.). *The Stoics*. Berkeley, Los Angeles (CA), London: University of California Press, 233-246.
- Long, A. A. (1967). 'Carneades and the Stoic telos'. *Phronesis*, 12, 59-90.
- Long, A. A. (1968a). 'Aristotle's legacy to Stoic ethics'. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 15, 72-85.

- Long, A. A. (1968b). 'The Stoic concept of evil'. *The Philosophical Quarterly*, 18, 329-343.
- Long, A. A. (1970). 'Stoic determinism and Alexander of Aphrodisias *De fato* (i-xiv)'. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 52, 247-268.
- Long, A. A. (1970-1971). 'The logical basis of Stoic ethics'. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 71, 85-104.
- Long, A. A. (1971). 'Language and thought in Stoicism'. Long, A. A. (ed.). *Problems in Stoicism*. London: Athlone Press, 75-113.
- Long, A. A. (1975-1976). 'Heraclitus and Stoicism'. *Philosophia*, 5-6, 132-153.
- Long, A. A. (1980). 'Stoa and sceptical Academy: origins and growth of a tradition'. *Liverpool Classical Monthly*, 5, 161-174.
- Long, A. A. (1986). *Hellenistic philosophy*. Berkeley, Los Angeles (CA): University of California Press (2° ed.).
- Long, A. A. (1991a). 'Representation and the self in Stoicism'. Everson, S. (ed.). *Companions to ancient thought 2: Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press, 101-120.
- Long, A. A. (1991b). 'The harmonics of Stoic virtue'. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, suppl., 97-116.
- Long, A. A. (1995). 'Cicero's politics in *De officiis*'. Laks, A.; Schofield, M. (eds.). *Justice and generosity. Studies in Hellenistic social and political philosophy proceedings of the Sixth Symposium Hellenisticum*. Cambridge: Cambridge University Press, 213-240.
- Long, A. A. (2000). 'Epictetus as Socratic mentor'. *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 46, 79-98.
- Long, A. A. (2002). *Epictetus. A Stoic and Socratic guide to life*. Oxford: Oxford University Press.
- Long, A. A. (2003). 'Epictetus on understanding and managing emotions'. *Quaestiones Infnitae*, 48, 1-38.
- Long, A. A. (2005). 'L'empreinte de Socrate dans la philosophie d'Épictète'. Romeyer Dherbey, G.; Gourinat, J.-B. (édd.). *Les stoïciens*. Paris: Vrin, 403-426.
- Long, A. A. (2012). 'The self in the *Meditations*'. Ackeren, M. van (ed.). *A companion to Marcus Aurelius*. Chichester: Wiley & Blackwell, 465-480.

- Long, A. A. (2017). 'Arius Didymus and the exposition of Stoic ethics'. Fortenbaugh, W. W. (ed.). *On Stoic and Peripatetic ethics. The works of Arius Didymus*. London, New York (NY): Routledge (2° ed.), 41-65.
- Long, A. A.; Sedley, D. N. (1987) (eds.). *The Hellenistic philosophers*. 2 vol. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lorenz, M. (2020). *Von Pflanzen und Pflichten. Zum naturalistischen Ursprung des stoischen kathēkon*. Basel: Schwabe.
- Løkke, H. (2015). *Knowledge and virtue in early Stoicism*. Dordrecht, Heidelberg, New York (NY), London: Springer.
- Lutz, C. E. (1947) (ed.). *Musonius Rufus. 'The Roman Socrates'*. London, New Haven (CT): Yale University Press.
- MacGillivray, E. D. (2020). *Epictetus and laypeople. A Stoic stance toward non-Stoics*. Lanham (MD), Boulder (CO), New York (NY), London: Lexington Books.
- Madvig, J. N. (1939) (rec.). *M. Tullii Ciceronis De finibus bonorum et malorum*. Copenhagen: Gyldendal.
- Magnaldi, G. (1991). *L'oikeiosis peripatetica in Ario Didimo e nel De finibus di Cicerone*. Firenze: Le lettere.
- Malaspina, E. (2014). 'De ira 3,10-24. Une transition faible : de la prophylaxie au traitement et des *praecepta* aux *exempla*'. Wildberger, J.; Colish M. L. (eds.). *Seneca philosophus*. Berlin, Boston (MA): De Gruyter, 173-200.
- Manfredi, M.; Andorlini, I.; Linguiti, A. (1989) (curr.), 'PVars 5 u'. *Corpus dei papiri filosofici greci e latini. Testi e lessico nei papiri di cultura greca e latina*, I 1.1, 99-105.
- Manning, C. E. (1974). 'The consolatory tradition and Seneca's attitude to the emotions'. *Greece & Rome*, 21, 71-81.
- Mansfeld, J. (1986). 'Diogenes Laertius on Stoic philosophy'. *Elenchos*, 7, 295-382.
- Mansfeld, J. (2013). 'Ps.Plutarch/Aëtius *Plac.* 4.11. Some comments on sensation and concept formation in Stoic thought'. *Mnemosyne*, 67, 613-630.
- Marchese, R. R. (2009). 'Dignità e diseguaglianza. Il rispetto nella relazione fra benefattori e beneficiati'. Picone, G.; Beltrami, L.; Ricottilli, L. (curr.), *Benefattori e beneficiati. La relazione asimmetrica nel de beneficiis di Seneca*. Palermo: Palumbo, 245-272.

- Marchese, R. R. (2019). 'Interpretare una parte. *Personae* e modelli etici in Roma antica tra tarda repubblica e principato'. La Mantia, F.; Le Moli, A. (cur.). *Persona, comunità, strategie identitarie*. Palermo: New Digital Frontiers, 67-79.
- Marietta, D. E. (1970). 'Conscience in Greek Stoicism'. *Numen*, 17, 176-187.
- Marino, R. (2012). '“Circolarità virtuosa” e “virtù crudele” : per una pragmatica relazionale nel *De beneficiis* di Seneca'. *Minerva*, 25, 125-147.
- Marinone, N. (2005) (cur.). *Cicerone. Opere Filosofiche*. Milano: Utet.
- Marrin, B. (2020). 'Ariston of Chios and the sage as actor : on the Stoic concept of *persona*'. *Ancient Philosophy*, 40, 179-195.
- Martha, J. (1928) (éd.). *Cicéron. Des termes extrêmes des biens et des maux*. 2 t.. Paris: Les Belles Lettres.
- Maso, S. (2011). 'The risk in the educational strategy of Seneca'. *Journal of Ancient Philosophy*, 5, 1-20.
- Maso, S. (2012). *Filosofia a Roma. Dalla riflessione sui principi all'arte della vita*. Roma: Carocci.
- Maso, S. (2014). 'La filosofia stoica e la questione del “libero arbitrio”'. Tugnoli, C. (cur.). *Libero arbitrio. Teorie e prassi della libertà*. Napoli: Liguori, 157-183.
- Maso, S. (2018). 'Seneca e la passione come esperienza fisica'. *Elenchos*, 39, 377-401.
- Maso, S. (2022). *Cicero's philosophy*. Berlin & Boston: de Gruyter.
- Matheson, P. E. (1916) (ed.). *Epictetus. The Discourses and Manual, together with fragments of his writings*. Oxford: Oxford University Press.
- Mayer, R. G. (2008). 'Roman historical *exempla* in Seneca'. J. G. Fitch (ed.), *Oxford readings in classical studies. Seneca*. Oxford: Oxford University Press, 299-315.
- Mazzoli, G. (2007). '“Simplex ratio” e “admonitio” : teoria e relativismo morae nel “De beneficiis” di Seneca'. Hinojo Andrés, G.; Fernández Corte, J. C. (edd.), *Munus quaesitum meritis. Homenaje a Carmen Codoñer*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2007, p. 585-594.
- Meijer, P. A. (2007). *Stoic theology. Proofs for the existence of the cosmic god and of the traditional gods*. Delft: Eburon.
- Meineke, J. (1860-1864) (rec.), *Ioannis Stobaei eclogarum physicarum et ethicarum libri duo*. 2 vol. Leipzig: Teubner.

- Merguet, H. (1887-1894). *Lexicon zu den philosophischen Schriften Cicero's mit Angabe sämtlicher Stellen*. 3 Bde. Jena : Fischer.
- Metzger, E. (2015). 'Litigation'. Johnston, D. (ed.). *The Cambridge companion to Roman law*. Cambridge: Cambridge University Press, 272-301.
- Meunier, M. (1933). (éd.). *Marc-Aurèle. Pensées pour moi-même*. Paris: Garnier.
- Miller, J.; Mensch, P. (2018) (eds.). *Diogenes Laertius. Lives of the eminent philosophers*. Oxford: Oxford University Press.
- Milovanović, Č. (2015). 'The pedagogy of the *exempla* : Seneca et alii on anger'. *Journal of Classical Studies Matica Srpska*, 17, 7-26.
- Milton Valente, S. J. (1956). *L'éthique stoïcienne chez Cicéron*. Paris, Pôrto Alegre: Saint Paul & Selbach.
- Mitsis, P. (1993). 'Seneca on reason, rules and moral development'. Brunschwig, J.; Nussbaum, M. (eds.). *Passions and perceptions. Studies in Hellenistic philosophy of mind. Proceedings of the Fifth Symposium Hellenisticum*. Cambridge: Cambridge University Press, 285-312.
- Molenaar, G. (1969). 'Seneca's use of the term *conscientia*'. *Mnemosyne*, 22, 170-180.
- Monteils-Laeng, L. (2014). *Agir sans vouloir*. Paris: Garnier.
- Moreau, J. (1948). 'Ariston et le stoïcisme'. *Revue des Études Anciennes*, 50, 27-48.
- Moreau, P.-F. (1999) (éd.). *Le stoïcisme au XVI^e et au XVII^e siècle. Le retour des philosophies antiques à l'âge classique, tome I*. Paris: Albin Michel.
- Moreschini, C. (1979). 'Osservazioni sul lessico filosofico di Cicerone'. *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di lettere e filosofia*, 9, 99-178.
- Moussy, C. (2000-2001). 'Esquisse de l'histoire du substantif *persona*' Alvar Ezquerro, A.; Garcia Jurado, F. (edd.). *Actas del X congreso español de estudios clásicos*. 3 vol. Madrid: Sociedad Española de Estudios Clásicos, vol. 2, 153-162.
- Mowat, J. L. (1877). 'A lacuna in Arrian'. *The Journal of Philology*, 7, 60-63.
- Munnich, O. (1988). 'Le texte de la *Septante*'. Harl, M.; Dorival, G.; Munnich, O. (édd.). *La Bible grecque des Septante. Du Judaïsme hellénistique au Christianisme ancien*. Paris: Cerf, 129-200.
- Murgieri, C. (2013). 'La part du propre (*oikeion*) dans la constitution du concept stoïcien d'appropriation (*oikeiosis*)'. *Methodos*, 13, <http://journals.openedition.org/methodos/3030> (consulté le 30.11.2020).

- Muller, R. (2015). *Épictète. Entretiens, fragments et sentences*. Paris: Vrin.
- Müller-Schwarze, D.; Sun, L. (2003). *The beaver. Natural history of a wetland engineer*. Ithaca (NY), London: Comstock.
- Natali, C. (1999) (cur.). *Ario Didimo. Diogene Laerzio. Etica Stoica*. Bari: Laterza.
- Nebel, G. (1935). 'Der Begriff des καθήκον'. *Hermes*, 70, 439-460.
- Nédoncelle, M. (1948). 'Prosopon e persona dans l'antiquité classique. Essai de bilan linguistique'. *Revue des Sciences Religieuses*, 22, 277-299.
- Neuenschwander, R. (1951). *Marc Aurels Beziehungen zu Seneca und Poseidonius*. Bern: Haupt.
- Nocchi, F. R. (2008). *Il De tranquillitate animi di Seneca. Contenuti e metodi per educare al dominio delle passioni*. Aprilia: Aracne.
- Nussbaum, M. (1987). 'The Stoics on the extirpation of the passions'. *Apeiron*, 20, 129-177.
- Nussbaum, M. (2002). 'The incomplete feminism of Musonius Rufus, Platonist, Stoic and Roman'.
Nussbaum, M.; Sihvola, J. (eds.). *The sleep of reason: erotic experience and sexual ethics in ancient Greece and Rome*. Chicago (IL): University of Chicago Press, 282-326.
- Ogereau, F. (1885). *Essai sur le système philosophique des stoïciens*. Paris: Alcan.
- Ohtani, S. (2015). 'Martyrs and confessors of Lugdunum : a validation of Eusebius' documentation'. *Scrinium*, 11, 122-134.
- Oldfather, W. A. (1926). *Epictetus. The discourses as reported by Arrian, the Manuale and fragments*. vol. 2. London: Harvard University Press.
- Oliver, J. H. (1981). 'Marcus Aurelius and the philosophical schools at Athens'. *The American Journal of Philology*, 102, 213-225.
- Opsomer, J. (2014). 'Plutarch and the Stoics'. Beck, M. (ed.). *A companion to Plutarch*. London: Blackwell, 88-103.
- Opsomer, J. (2017). 'Is Plutarch really hostile to the Stoics?'. Engberg-Pedersen, T. (ed.). *From Stoicism to Platonism. The development of philosophy, 100 BCE-100 CE*. Cambridge: Cambridge University Press, 296-321.
- Patt, G. (2014). *Gli exempla filosofici e storici nei Dialogorum libri di Seneca. Forme e funzioni ideologiche e retoriche* (tesi di dottorato). Palermo: Università degli studi di Palermo.

- Pembroke, S. G. (1971). 'Oikeiosis'. Long, A. A. (ed.). *Problems in Stoicism*. London: Athlone Press, 114-149.
- Pernot, H. (1929). 'Observations sur la langue de la Septante'. *Revue des Études Grecques*, 42, 411-425.
- Pesce, D. (1977). *L'etica stoica nel terzo libro del De finibus*. Brescia: Paideia.
- Philippson, R. (1932). 'Das "Erste Naturgemasse"'. *Philologus*, 87, 477-466.
- Philippson, R. (1933). 'Hierokles der stoiker'. *Rheinisches Museum für Philologie*, 72, 97-114.
- Pitkin, B. (2016). 'Erasmus, Calvin, and the faces of Stoicism in Renaissance and Reformation thought'. Sellars, J. (ed.). *The Routledge handbook of the Stoic tradition*. London, New York (NY) : Routledge, 145-159.
- Platter, C. L. (1995). 'Officium in Catullus and Propertius : a Foucauldian reading'. *Classical Philology*, 3, 211-224.
- Ploeg, J. van der (1943). 'Šapat et Mišpat'. *Oudtestamentische Studiën*, 2, 144-145.
- Ploeg, J. van der (1950). 'Studies in Hebrew law'. *The Catholic Biblical Quarterly*, 12, 248-259.
- Pohlenz, M. (1934). *Antikes Führertum. Cicero De officiis und das Lebensideal des Panaitios*. Leipzig, Berlin: Teubner. Bellincioni, M. (1970) (tr. it.). *L'ideale di vita attiva secondo Panezio nel De officiis di Cicerone*. Brescia: Paideia.
- Pohlenz, M. (1939). 'Plutarchs Schriften gegen die Stoiker'. *Hermes*, 74, 1-33.
- Pohlenz, M. (1940). *Grundfragen der stoischen Philosophie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pohlenz, M. (1959). *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*. 2 Bd. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (2° ed.). De Gregorio, O. (1967) (tr. it.). *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*. 2 vol. Firenze: La Nuova Italia.
- Pohlenz, M. (1965). Τὸ πρέπον. *Ein Beitrag zur Geschichte des griechischen Geistes*. Pohlenz, M. (Hrsg.). *Kleine Schriften* 2 Bde. Hildesheim: Olms, Bd. I, 100-139.
- Poma, G. (2002). *Le istituzioni politiche del mondo romano*. Bologna: Il Mulino.
- Porter, J. I. (1996). 'The philosophy of Aristo of Chios'. Bracht Branham, R.; Gouley-Cazé, M.-O. (eds.). *The Cynics. The Cynic movement in Antiquity and its legacy*. Berkeley, Los Angeles (CA), London, University of California Press, 156-189.

- Postgate, J. P. (1914). 'On the text of the *Stromateis* of Clement of Alexandria'. *The Classical Quarterly*, 8, 237-247.
- Powell, J. G. F. (1995). 'Cicero's translation from Greek'. Powell, J. G. F. (ed.). *Cicero the philosopher*. Oxford: Clarendon Press, 273-300.
- Praechter, K. (1901). *Hierokles der Stoiker*, Leipzig, Weicher.
- Preus, A. (1981). 'Intention and impulse in Aristotle and the Stoics'. *Apeiron*, 15, 48-58.
- Price, A. W. (1995). *Mental conflict*. London: Routledge.
- Price, A. W. (2005). 'Were Zeno and Chrysippus at odds in analysing emotion?'. Salles, R. (ed.). *Metaphysics, Soul, and Ethics: Studies in Honour of Richard Sorabji*. Oxford: Oxford University Press, 471-88.
- Puhle, A. (1987). *Persona. Zur Ethik des Panaitios*. Frankfurt am Main, Bern, New York City (NYC), Paris: Peter Lang.
- Raccanelli, R. (2009). 'Cambiare il dono : per una pragmatica delle relazioni nel *de beneficiis* senecano'. Picone, G.; Beltrami, L.; Ricottilli, L. (curr.), *Benefattori e beneficiati. La relazione asimmetrica nel de beneficiis di Seneca*. Palermo: Palumbo, 303-356.
- Raccanelli, R. (2010). *Esercizi di dono. Pragmatica e paradossi delle relazioni nel de beneficiis di Seneca*. Verona: Palumbo.
- Rackham, H. (1931) (ed.). *Cicero. De finibus bonorum et malorum*. London, New York (NY): Heinemann & Putnam's sons.
- Radice, R. (2000). « *Oikeiosis* ». *Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*. Milano: Vita e Pensiero.
- Radice, R. (2008). 'Introduzione'. Ramelli, I. (cur.), *Stoici romani minori*. Milano: Bompiani, xviii-xlvi.
- Ramelli, I. (1999). 'Katà psilen paràtaxin. Montanismo e Impero Romano nel giudizio di Marco Aurelio'. Sordi, M. (cur.). *Fazioni e congiure nel mondo antico*. Milano: Vita e Pensiero, 81-97.
- Ramelli, I. L. E. (2009) (ed.). *Hierocles the Stoic: Elements of ethics, fragments, and excerpts*. Atlanta (GA): Society of Biblical Literature.
- Ramelli, I. L. E. (2011). 'Ierocle neostoico in Stobeo: i καθήκοντα e l'evoluzione dell'etica stoica'. Reydam-Schils, G. (ed.). *Thinking through excerpts*. Turnhout: Brepols, 537-575.

- Ramelli, I. L. E. (2016). 'Extraits du traité *Sur le mariage*. Stobée, *Anth.* IV, 67, 21-24, p. 502,1-507,5 ; IV, 75, 14, p. 603,8-605,16 ; IV, 85, 21, T. V, p. 696,21-699,15'. *Philosophie antique*, hors-série, 157-167.
- Ravaisson, F. (1857). *Mémoire sur le stoïcisme*. Paris: Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.
- Rawson, E. (1975). *Cicero. A portrait*. Plymouth: Clarke, Doble & Brendon.
- Reale, G. (1987). *Storia della filosofia antica. Volume IV. Le scuole dell'età imperiale*. Milano: Vita e Pensiero (5^a ed.).
- Reale, G. (2005) (cur.). *Diogene Laerzio. Vite e dottrine dei più celebri filosofi*. Milano: Bompiani.
- Reale, G.; Cassanmagnago, C. (2009) (curr.). *Epitteto. Tutte le opere*. Milano: Bompiani.
- Redard, G. (1953). *Recherches sur χρή, χρῆσθαι. Études sémantique*. Paris: Champion.
- Reed, D. (2017). 'The objects of Stoic εὐπάθειαι'. *History of Philosophy Quarterly*, 34, 195-211.
- Reesor, M. E. (1951). 'The "indifferents" in the Old and Middle Stoa'. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 82, 102-110.
- Reesor, M. E. (1957). 'The Stoic categories'. *The American Journal of Philology*, 78, 63-82.
- Reydams-Schils, G. (2005). *The Roman Stoics. Self, responsibility and affection*. Chicago (IL), London: University of Chicago Press.
- Reydams-Schils, G. (2012). 'Social ethics and politics'. Ackeren, M. van (ed.). *A companion to Marcus Aurelius*. Chichester: Wiley & Blackwell, 437-452.
- Reydams-Schils, G. (2016). 'Stoicism in Rome'. Sellars, J. (ed.). *The Routledge handbook of the Stoic tradition*. London, New York (NY) : Routledge, 17-28.
- Rieth, O. (1934). 'Über das Telos der Stoiker'. *Hermes*, 69, 13-45.
- Riggsby, M. (2010). *Roman law and the legal world of the Romans*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rist, J. M. (1969). *Stoic philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rist, J. M. (1978). 'The Stoic concept of detachment'. Rist, J. M. (ed.). *The Stoics*. Berkeley, Los Angeles (CA), London : University of California Press, 259-272.
- Robertson, D. J. (2019). *How to think like a Roman Emperor. The Stoic philosophy of Marcus Aurelius*. New York City (NY): St. Martin's Press.

- Rocca-Serra, G. (1963). 'Pour une édition de Cornutus'. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 3, 348-350.
- Rocca-Serra, G. (1982). 'Exégèse allégorique et idéologie impériale : l'*Abrégé* de Cornutus'. Croisille, J.-M.; Fauchère, P.-M. (édd.). *Neronia 1977. Actes du 2^e colloque de la Société Internationale d'Études Néroniennes. Clermon-Ferrand, 27-28 mai 1977*. Clermont-Ferrand: Adosa, 61-72.
- Rodier, G. (1904). 'La cohérence de la morale stoïcienne'. *L'Année Philosophique*, 15, 1-37.
- Rodis-Lewis, G. (1970). *La morale stoïcienne*. Paris: PUF.
- Roller, M. B. (2018). *Models from the past in Roman culture. A world of exempla*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Roques, P. (1957a). 'La « philosophie morale des stoïques » de Guillaume du Vair'. *Archives de Philosophie*, 20, 226-239.
- Roques, P. (1957b). 'La « philosophie morale des stoïques » de Guillaume du Vair (suite)'. *Archives de Philosophie*, 20, 379-391.
- Rutherford, R. B. (1989). *The Meditations of Marcus Aurelius. A study*. Oxford: Clarendon Press.
- Salles, R. (2005). *The Stoics on determinism and compatibilism*. Aldershot: Ashgate.
- Salles, R. (2009) (ed.). *God and cosmos in Stoicism*. Oxford: Oxford University Press.
- Salles, R. (2014). 'Roman Stoicism'. Warren, J.; Sheffield, F. (eds.). *The Routledge companion to ancient philosophy*. New York (NY), London: Routledge, 1278-1306.
- Salzgeber, J. (2019). *The little book of Stoicism. Timeless wisdom to gain resilience, confidence and calmness*. Self-published, 2019.
- Sambursky (1959). *Physics of the Stoics*. London: Routledge.
- Sandbach, F. H. (1930). 'Ennoia and πρόληψις in the Stoic theory of knowledge'. *The Classical Quarterly*, 24, 44-51.
- Sandbach, F. H. (1940). 'Plutarch on the Stoics'. *The Classical Quarterly*, 34, 20-25.
- Sandbach, F. H. (1985). *Aristotle and the Stoics*. Cambridge: Cambridge Philosophical Society.
- Sandbach, F. H. (1989). *The Stoics*. London, Indianapolis (IN), Cambridge (MA): Bristol & Hackett (2^o ed.).

- Schafer, J. (2009). *Ars didactica : Seneca's 94th and 95th Letters*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Sharpe, M. (2014). 'Stoic virtue ethics'. Hooft, S. van (ed.). *The handbook of virtue ethics*. Durham: Acumen, 28-41.
- Schiels, C. (1993). 'The truth evaluability of Stoic *phantasiai* : Adversus mathematicos VII 242-46'. *Journal of the History of Philosophy*, 31, 325-347.
- Schmitz, P. (2014). Cato Peripateticus – *stoische und peripatetische Ethik im Dialog. Cic. fin. 3 und der Aristotelismus des ersten Jh. v. Chr. (Xenarchos, Boethos und ,Areios Didymos')*. Berlin, Boston (MA): De Gruyter.
- Schofield, M. (1995). 'Two Stoic approaches to justice'. Laks, A.; Schofield, M. (eds.). *Justice and generosity. Studies in Hellenistic social and political philosophy proceedings of the Sixth Symposium Hellenisticum*. Cambridge: Cambridge University Press, 191-212.
- Schofield, M. (2006). 'Ethics', Inwood, B. (ed.). *The Cambridge companion to the Stoics*. Cambridge: Cambridge University Press, 233-256.
- Schofield, M. (2007). 'Epictetus on Cynicism'. Scaltsas, T.; Mason, A. S. (eds.). *The philosophy of Epictetus*. Oxford: Oxford University Press, 71-86.
- Schofield, M. (2021). *Cicero. Political philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Schopenhauer, A. (1844). *Die Welt als Wille und Vorstellung*. 2 Bd. Leipzig: Brodhaus.
- Schoppe, C. (1606). *Caspari Scioppii Elementa philosophiae Stoicae Moralis*. Mainz: Albin.
- Schweighauser, J. (1799) (rec.). *Epicteti Dissertationum ab Arriano digestarum libri IV, eiusdem Enchiridion et ex deperditis sermonibus fragmenta*. 3 vol. Leipzig: Widmann.
- Scott Smith, R. (2014). 'De providentia'. Damschen, G.; Heil, A. (eds.). *Brill's companion to Seneca. Philosopher and dramatist*. Leiden, Boston (MA): Brill, 115-120.
- Sedley, D. N. (1997). 'The ethics of Brutus and Cassius'. *The Journal of Roman Studies*, 87, 41-53.
- Sedley, D. N. (1999). 'The Stoic-Platonist debate on *kathêkonta*', Ierodiakonou, K. (ed.). *Topics in Stoic philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 128-152.
- Sedley, D. N. (2002). 'The origins of Stoic god'. Frede, D.; Laks, A. (eds.). *Traditions of theology. Studies in Hellenistic theology, its background and aftermath*. Leiden, Boston (MA), Köln: Brill, 41-83.

- Sedley, D. N. (2003). 'The school, from Zeno to Arius Didymus'. Inwood, B. (ed.). *The Cambridge companion to the Stoics*. Cambridge: Cambridge University Press, 7-32.
- Sedley, D. N. (2005). 'Stoic metaphysics at Rome'. Salles, R. (ed.). *Metaphysics, soul and ethics in ancient thought. Themes from the work of Richard Sorabji*. Oxford: Clarendon Press, 117-142
- Sedley, D. N. (2012). 'Marcus Aurelius on Physics'. Ackeren, M. van (ed.). *A companion to Marcus Aurelius*. Chichester: Wiley & Blackwell, 396-407.
- Sedley, D. N.; Delcomminette, S. (2007). 'Les origines du dieu stoïcien'. *Revue de Philosophie Ancienne*, 25, 3-59.
- Seidler, M. J. (1983). 'Kant and the Stoics on suicide'. *Journal of the History of Ideas*, 44, 429-453.
- Sellars, J. (2006). *Stoicism*. Durham: Acumen.
- Sellars, J. (2007). 'Stoic practical philosophy in the Imperial period'. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 94, 115-140.
- Sellars, J. (2009). *The art of living. The Stoics on the nature and function of philosophy*. London, New Dehly, New York (NY), Sydney: Bloomsbury (2° ed.).
- Sellars, J. (2017). 'Stoicism in the Renaissance'. Sgarbi, M. (ed.). *Encyclopedia of Renaissance philosophy*. Heidelberg: Springer, 2015-.
- Sellars, J. (2018). 'A disputed fragment of Epictetus in Marcus Aurelius'. *Mnemosyne*, 71, 331-335.
- Sellars, J. (2020). *Marcus Aurelius*. London, New York (NY): Routledge.
- Setaioli, A. (2008). 'La notion éthique de *kalós / kalón* en Latin'. *Prometheus*, 34, 160-180.
- Setaioli, A. (2014). 'Ethics I: philosophy as therapy, self-transformation and Lebensform'. Damschen, G.; Heil, A. (eds.). *Brill's companion to Seneca. Philosopher and dramatist*. Leiden, Boston (MA): Brill, 239-256.
- Setaioli, A. (2021). 'De ira 2,18-36. De la prophylaxie au contrôle de la colère'. Laurand, V.; Malaspina, E.; Prost, F. (édd.). *Lectures plurielles du « De ira » de Sénèque. Interprétations, contextes, enjeux*. Berlin, Boston (MA): De Gruyter, 119-149.
- Sinclair, M. (2016). 'Introduction'. Sinclair, M. (ed.), *Félix Ravaisson. Selected essays*, London: Bloomsbury, 1-29.
- Singer, P. (1980). *Practical ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, (3° ed.).
- Singer, P. (1986) (ed.). *Applied ethics*. Oxford: Oxford University Press.

- Slings, S. R. (1999) (ed.). *Plato. Clitophon*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Somme, L.-T. (1999). 'La magnanimité chez Aristote'. *Revue Thomiste*, 99, 700-735.
- Sorabji, R. (1990). 'Perceptual content in the Stoics'. *Phronesis*, 35, 307-314.
- Sorabji, R. (1998). 'Chrysippus – Posidonius – Seneca : a high-level debate on emotion'. Sihvola, J.; Engberg-Pedersen, T. (eds.). *The emotions in Hellenistic philosophy*. Dordrecht: Springer, 149-169.
- Sorabji, R. (2000). *Emotion and peace of mind. From Stoic agitation to Christian temptation*. Oxford: Oxford University Press.
- Sorabji, R. (2007a). 'Epictetus on *proairesis* and the self'. Scaltsas, T.; Mason, A. S. (eds.). *The philosophy of Epictetus*. Oxford: Oxford University Press, 87-98.
- Sorabji, R. (2007b). 'What is new on the self in Stoicism after 100 BC?'. Sorabji, R.; Sharples, R. W. (eds.) *Greek and Roman philosophy 100 BC-200 AD*. 2 vol. London: University of London Press, vol. I, 141-162.
- Sorabji, R. (2009). 'Did the Stoics value emotion and feeling?'. *The Philosophical Quarterly*, 59, 150-162.
- Sordi, M. (1961). 'I nuovi decreti di Marco Aurelio contro i cristiani'. *Studi Romani*, 9, 365-378.
- Sordi, M. (1962). 'Le polemiche intorno al cristianesimo nel II secolo e la loro influenza sugli sviluppi della politica imperiale verso la Chiesa'. *Rivista di storia della Chiesa in Italia*. 16, 1-28.
- Soreth, M. (1968). 'Die zweite Telosformel des Antipater von Tarsos'. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 50, 48-72.
- Souilhé, J. (1949) (éd.). *Épictète. Entretiens*. 4 t. Paris: Les Belles Lettres.
- Spinelli, E. (2019). 'Justice, law and friendship : ethical and political topics in Epicurus'. Riedweg, C. (Hrsg.). *Philosophie für die Polis*. Berlin, Boston (MA): De Gruyter, 379-408.
- Starr, C. G. (1949). 'Epictetus and the tyrant'. *Classical Philology*, 44, 20-29.
- Stählin, O. (1906) (Hrsg.). *Clemens Alexandrinus*. II Bd. Leipzig: Hinrichs.
- Statman, D. (1992). 'Modesty, pride and realistic self-assessment'. *The Philosophical Quarterly*, 42, 420-438.
- Ste. Croix, G. E. M. de (2006). *Christian persecution, martyrdom & orthodoxy*. Oxford: Oxford University Press.

- Stephens, W. O. (1996). 'Epictetus on how the Stoic sage loves'. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 14, 193-210.
- Stephens, W. O. (2007). *Stoic ethics. Epictetus and happiness as freedom*. London, New York City (NY): Continuum.
- Stover, J.; Polansky, R. (2003). 'Moral virtue and *megalopsychia*'. *Ancient Philosophy*, 23, 351-359.
- Straaten, M. van (1946). *Panétios, sa vie, ses écrits et sa doctrine. Avec une édition des fragments*. Amsterdam: Paris.
- Strange, S. K. (2004). 'The Stoics on the voluntariness of the passions'. Strange, S. K.; Zupko, J. (eds.). *Stoicism. Traditions and transformations*. Cambridge: Cambridge University Press, 32-51.
- Striker (1996a). 'Κριτήριο τῆς ἀληθείας'. Striker, G. *Essays on Hellenistic epistemology and ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 22-76.
- Striker, G. (1996b). 'Sceptical strategies'. Striker, G. *Essays on Hellenistic epistemology and ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 92-115.
- Striker, G. (1996c). 'Following nature: a study of Stoic ethics'. Striker, G. *Essays on Hellenistic epistemology and ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 221-280.
- Striker, G. (1996d). 'The role of *oikeiōsis* in Stoic ethics'. Striker, G. *Essays on Hellenistic epistemology and ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 281-297.
- Striker, G. (1996e). 'Antipater, or the art of living'. Striker, G. *Essays on Hellenistic epistemology and ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 298-315.
- Stróżyński, M. (2017). 'Rhetoric and spiritual exercises in Marcus Aurelius' *Meditations*'. *Eos*, 104, 285-301.
- Talbert, R. J. A. (1984). *The Senate of Imperial Rome*. Princeton: Princeton University Press.
- Tarrant, H. (1983). 'The date of anonymous *In Theaetetus*', *Classical Quarterly*, 33, 66-88.
- Tatakis, B. (1931). *Panétius de Rhodes. Le fondateur du Moyen stoïcisme. Sa vie et son œuvre*. Paris: Vrin.
- Tennemann, W. G. (1798-1819). *Geschichte der Philosophie*. 12 Bde. Leipzig : Barth.
- Testard, M. (1965) (éd.). *Cicéron. Les devoirs*. 2 t. Paris: Les Belles Lettres.
- Theiler, W. (1982) (Hrg.). *Poseidonios. Die Fragmente*. 2 Bd. New York (NY), Berlin: De Gruyter.
- Thierry, J. J. (1944). 'Epictetus on σχέσεις'. *Mnemosyne*, 12, 61-70.

- Thurot, C. (1889). (éd.). *Épictète. Manuel*. Paris: Hachette.
- Tiedemann, D. (1776). *System der stoischen Philosophie*. 3 Bde. Leipzig : Weidmann.
- Tieleman, T. (2003). *Chrysippus' On affections. Reconstruction and interpretation*. Leiden, Boston (MA): Brill.
- Tieleman, T. (2007). 'Panaetius' place in the history of Stoicism. With special reference to his moral psychology'. Ioppolo, A. M.; Sedley, D. N. (eds.). *Pyrrhonists, patricians and Platonizers : Hellenistic philosophy in the period 155-86 BC*. Napoli: Bibliopolis, 104-142.
- Tieleman, T. (2021). 'Sénèque et les pré-passions'. Laurand, V.; Malaspina, E.; Prost, F. (édd.). *Lectures plurielles du « De ira » de Sénèque. Interprétations, contextes, enjeux*. Berlin, Boston (MA): De Gruyter, 266-276.
- Torre, C. (1995a). 'La concezione senecana del *sapiens* : le metamorfosi animali'. *Maia* 47, p. 349-369.
- Torre, C. (1995b). 'Il cavallo immagine del *sapiens* in Seneca'. *Maia*, 47, 371-378.
- Torre, C. (2003). 'Martino di Braga, 'De ira' : un testimone indiretto per il 'De ira' di Seneca'. *Acme*, 56, 103-166.
- Torre, C. (2005). Nuovo e antico in un'epitome senecana del VI secolo : Martino di Braga, 'De ira''. *Acme*, 58, 107-128.
- Torre, C. (2009). 'Le quattro virtù del principe : Martino di Braga, *Formulae vitae honestae*. Odorico, P. (éd.). 'L'éducation au gouvernement et à la vie'. *La tradition des 'règles de vie' de l'Antiquité au Moyen-Âge*. Paris: EHESS, 205-222.
- Torre, C. (2018). 'Seneca e l'utopia del *sapiens*: le immagini animali'. *Giornale Italiano di Filologia*, 70, 153-178.
- Torre, C. (2021). 'De ira 2,1-17. La nature et l'*habitus* de la colère'. Laurand, V.; Malaspina, E.; Prost, F. (édd.). *Lectures plurielles du « De ira » de Sénèque. Interprétations, contextes, enjeux*. Berlin, Boston (MA): De Gruyter, 83-118.
- Tov, E. (1999a). 'Three dimensions of words in the *Septuagint*'. Tov, E. *The Greek & Hebrew Bible. Collected essays on the Septuagint*. Leiden, Boston (MA), Köln: Brill, 85-94.
- Tov, E. (1999b). 'Computer-assisted study of the criteria for assessing the literalness of translation units in the *Septuagint*'. Tov, E. *The Greek & Hebrew Bible. Collected essays on the Septuagint*. Leiden, Boston (MA), Köln: Brill, 219-237.

Tov, E. (1999c). 'The nature and study of the translation technique of the *Septuagint*', Tov, E. *The Greek & Hebrew Bible. Collected essays on the Septuagint*. Leiden, Boston (MA), Köln: Brill, 239-246.

Tov, E. (1999d). 'Transliterations of Hebrew words in the Greek versions. A further characteristic of the *kaige-Th* revision?', Tov, E. *The Greek & Hebrew Bible. Collected essays on the Septuagint*. Leiden, Boston (MA), Köln: Brill, 501-512.

Tremblay, M. (2019). 'Digestion and moral progress in Epictetus'. *Journal of Ancient Philosophy*, 13, 100-119.

Tsekourakis, D. (1974). 'Καθήκοντα and κατορθώματα'. Tsekourakis, D. *Studies in the terminology of Early Stoic ethics*. Wiesbaden: Steiner, 1-60.

Tsouni, G. (2016). 'Peripatetic ethics in the first century BC: the summary of Didymus'. Falcon, A. (ed.), *Brill's companion to the reception of Aristotle in Antiquity*. Leiden, Boston (MA): Brill, 120-137.

Tuomela, L. (2014). *Virtues of man, woman or human being? An intellectual historical study on the views of the later Stoics Seneca the Younger, Musonius Rufus, Epictetus, Hierocles and Marcus Aurelius on the sameness of the virtues of man and woman* (PhD dissertation). Helsinki: University of Helsinki.

Vaan, M. de (2008). *Etymological dictionary of Latin and the other Italic languages*. Leiden, Boston (MA): Brill.

Vair, G. du (1606). 'La philosophie morale des stoïques'. Vair, G. du. *Traictez philosophiques*. Paris: Abel L'Angelier, 1-89.

van der Zande, J. (1998). 'The microscope of experience : Christian Garve's translation of Ciceros' 'De officiis' (1783). *Journal of the History of Ideas*, 59, 75-94.

Vegetti, M. (1983). 'Passioni e bagni caldi. Il problema del bambino cattivo nell'antropologia stoica'. Vegetti, M. *Tra Edipo e Euclide*. Milano: Il Saggiatore, 71-90.

Veillard, C. (2007). 'L'acteur, le masque et le danseur : la métaphore du théâtre dans le système stoïcien'.

https://www.academia.edu/20032530/Lacteur_le_masque_et_le_danseur_la_m%C3%A9taphore_du_th%C3%A9%C3%A2tre_dans_le_syst%C3%A8me_sto%C3%AFcien (consulté le 28.10.2021).

Veillard, C. (2014). 'Comment définir son devoir ? Les enseignements du plan suivi par Panétius dans son *Peri kathekontos*'. *Philosophie antique*, 14, 71-109.

- Veillard, C. (2015). *Les stoïciens II. Le stoïcisme intermédiaire (Diogène de Babylonie, Panétius de Rhodes, Posidonius d'Apamée)*. Paris: Les Belles Lettres.
- Veillard, C. (2016). 'Hiérocles, *Les devoirs envers la patrie et les parents*. Stobée, *Eclog.* III, 39, 34, p. 730,17-731,15 ; III, 39, 35, p. 731,16-733,6 ; III, 39, 36, p. 733,7-734,10 ; *Eclog.* IV, 25, 53, p. 640,4-644,15'. *Philosophie antique*, hors-série, 105-143.
- Veillard, C. (2021a). 'De ira 3,25-43. Faire face à la colère : réponse logique et traitement comportemental'. Laurand, V.; Malaspina, E.; Prost, F. (édd.). *Lectures plurielles du « De ira » de Sénèque. Interprétations, contextes, enjeux*. Berlin, Boston (MA): De Gruyter, 201-230.
- Veillard, C. (2021b). 'La vie comme combat : du genre d'homme qu'il faut être, des larmes d'Ulysse et du prix de la laitue (III, 23-24)'. Aubert-Baillet, S. ; Guyomarc'h, G.; Pià Comella, J.; Cusset, C. (orgg.). *Colloque « Lectures croisées du livre III des Entretiens d'Épictète »* (en visio-conférence, 21.05.2021).
- Veillard, C. (c. p.). *Hécaton de Rhodes et la transformation de l'éthique stoïcienne. Les fragments*.
- Viano, C. (2005). 'L'Épitomé de l'éthique stoïcienne d'Arius Didyme (Stobée, *Eclogae*, II, 7, P. 57, 13-116. 18 W.)'. Romeyer Dherbey, G.; Gourinat, J.-B. (édd.). *Les stoïciens*. Paris: Vrin, 335-355.
- Vimercati, E. (2000). 'Il pensiero filosofico-politico di Panezio: ipotesi per una sua ricostruzione'. *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*, 92, 386-423.
- Vimercati, E. (2004a). *Il Medio stoicismo di Panezio*. Milano: Vita e Pensiero.
- Vimercati, E. (2004b) (cur.). *Posidonio. Testimonianze e frammenti*. Milano: Bompiani.
- Visnjic, J. (2021). *The invention of duty. Stoicism as deontology*. Leiden, Boston (MA): Brill.
- Vlastos, G. (1953). 'Isonomia'. *The American Journal of Philology*, 74, 337-366.
- Vlastos, G. (1983). 'The Socratic elenchus'. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1, 27-58.
- Voelke, A.-J. (1973). *L'idée de volonté dans le stoïcisme*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Voelke, A.-J. (1993). *La philosophie comme thérapie de l'âme. Études de philosophie hellénistique*. Paris: Le Cerf.
- Vogt, K. M. (2006). 'Anger, present injustice and future revenge in Seneca's *De ira*'. Volk, K.; Williams, G. D. (eds.). *Seeing Seneca Whole. Perspective on philosophy, poetry and politics*. Leiden, Boston (MA): Brill, 57-74.
- Vollenweider, S.; Baumbach, M.; Ebel, E.; Forschner, M.; Schmeller, T. (2013) (Hrsg.). *Epiktet. Was ist wahre Freiheit ? Diatribe IV 1*. Tübingen: Mohr Siebeck.

- Volterra, E. (1940). 'Senatus consulta'. D'Amelio, M. (cur.). *Nuovo digesto italiano*. vol. XII. Torino: Utet, 25-44.
- Wagoner, R. S. (2011). *Curing human misery : a study of Seneca's moral philosophy* (PhD dissertation). Tucson (AZ) : University of Arizona.
- Walde, A.; Hofmann, J. B. (1938). *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*. 3 Bd. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.
- Warren, J. (2009). 'Removing fear'. Warren, J. (ed.). *The Cambridge Companion to Epicureanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 234-248.
- Wehner, H. (2000). *Die Funktion der Dialogstruktur in Epiktets Diatriben*. Steiner: Stuttgart.
- Weisser, S. (2011). 'La figure du progressant ou la proximité de la sagesse'. Inowlocki, S.; Decharneux, B. (éds.). *Philon d'Alexandrie. Un penseur à l'intersection des cultures gréco-romaine, orientale, juive et chrétienne*. Turnhout: Brepols, 221-239.
- White, M. J. (2006). 'Stoic natural philosophy (physics and cosmology)'. Inwood, B. (ed.). *The Cambridge companion to the Stoics*. Cambridge: Cambridge University Press, 124-152.
- White, N. P. (1978). 'Two notes on Stoic terminology'. *The American Journal of Philology*, 99, 111-119.
- White, N. P. (1979). 'The basis of Stoic ethics'. *Harvard Studies in Classical Philology*, 83, 143-178.
- White, S. (2010). 'Stoic selection. Objects, actions and agents'. Sedley, D. N.; Nightingale, A. W. (eds.). *Ancient models of mind. Studies in human and divine rationality*. Cambridge: Cambridge University Press, 110-129.
- Whitlock-Blundell, M. (1990). 'Parental nature and Stoic οἰκείωσις', *Ancient Philosophy*, 10, 221-242.
- Wiersma, W. (1937). 'Τέλος und καθήκον in der alten Stoa'. *Mnemosyne*, 5, 219-220.
- Wildberg, C. (2014). 'The will and its freedom : Epictetus and Simplicius on what is up to us'. Destrée, P.; Salles, R.; Zingano, M. (eds.). *What is up to us ? Studies on agency and responsibility in ancient philosophy*. Sakt Augustin: Academia Verlag, 329-350.
- Willms, L. (2011). *Epiktet Diatribe Über die Freiheit (4.1)*. Bd 2. Heidelberg: Universitätsverlag Winter Heidelberg.
- Wirth, T. (1967). 'Arrians Erinnerungen an Epiktet'. *Museum Helveticum*, 24, 197-216.

- Woolf, R. (2009). 'Pleasure and desire'. Warren, J. (ed.). *The Cambridge Companion to Epicureanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 158-178.
- Wöhrle, G. (2002). 'Wenn Frauen Platons Staat lesen, oder: Epiktet und Musonius konstruieren Geschlechterrollen'. *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, 26, 135-143.
- Wright, M. R. (1995). 'Cicero on self-love and love of humanity in *De finibus* 3'. Powell, J. G. F. (ed.). *Cicero the philosopher*. Oxford: Clarendon Press, 171-195.
- Wyllie, R. (1973). 'Views on suicide and freedom in Stoic philosophy and some related contemporary points of view'. *Prudentia*, 5, 15-32.
- Xylander, W. (1558) (rec.). *M. Antonini Imperatoris Romani et philosophi. De seipso seu uita sua*. Zürich: Gessner.
- Zagdoun, M.-G. (2005). 'Problèmes concernant l'*oikeiôsis* stoïcienne'. Romeyer Dherbey, G.; Gourinat, J.-B. (édd.). *Les stoïciens*. Paris: Vrin, 319-334.
- Zeller, E. (1856-1868). 'Die stoische Philosophie'. Zeller, E. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen*. 3 Bde. Leipzig: Fues. Abt. I, 26-340.

Résumé de la thèse

Cette thèse, intitulée « La notion de καθῆκον chez les stoïciens romains », est une recherche conduite dans le champ de l'histoire des idées et dans celui de la pensée de philosophes relevant d'une même tradition et ayant vécu durant la même période. Plus précisément, nous nous sommes concentrés sur la pensée des stoïciens romains autour de la notion stoïcienne de καθῆκον, traduite en latin par *officium*. Notre étude porte donc spécifiquement sur la façon dont les stoïciens qui ont vécu sous l'Empire romain et qui se sont occupés d'éthique, tels que Sénèque, Musonius Rufus, Épictète, Hiéroclès et Marc Aurèle, ont conçu et employé cette notion, héritée de la tradition stoïcienne précédente. En conséquence, notre travail combine l'analyse de la pensée des philosophes que nous venons de mentionner avec l'exploration de l'histoire du καθῆκον à travers les siècles, depuis sa première conceptualisation par Zénon, qui fonda le Portique vers la fin du IV^e siècle av. J.-C., jusqu'aux deux premiers siècles de notre ère.

Le but de notre recherche est donc double : nous visons à évaluer la contribution théorique des stoïciens romains sur le καθῆκον et, en même temps, à retracer les étapes du développement historico-philosophique de cette notion.

Il s'agit, dans les deux cas, d'un parcours de recherche qui s'insère dans de longues traditions d'études qui, notamment dans les dernières décennies, ont produit des travaux excellents sur notre sujet ou bien sur des thèmes qui en sont conceptuellement proches. Nous pensons, d'un côté, au numéro 14 de *Philosophie antique* 2014, consacré à l'analyse de plusieurs enjeux théoriques liés au καθῆκον stoïcien, mais aussi à Lorenz 2020 et à Visnjic 2021, deux ouvrages qui examinent le καθῆκον d'un point de vue physique (Lorenz) et déontologique (Visnjic). De l'autre côté, nous pensons aux travaux sur les stoïciens romains qui concernent leur conceptualisation du καθῆκον, par exemple en se focalisant sur l'importance de la dimension sociale dans leur pensée (Reydam-Schils 2005 pour l'ensemble des stoïciens romains), en analysant leur conceptualisation de l'éducation philosophique (Schafer 2009 pour ce qui concerne Sénèque), leur enseignement (Laurand 2014 pour ce qui concerne Musonius Rufus) ou leur pensée en général (van Ackeren 2011 pour ce qui concerne Marc Aurèle), en examinant leur élaboration d'un modèle éthique (B. Johnson 2014 pour ce qui concerne Épictète) ou leur réflexion sur l'éthique pratique (le numéro hors-série de *Philosophie antique* 2016 pour ce qui concerne Hiéroclès).

Cependant, nous remarquons l'absence, dans ce panorama critique, d'études intégrant tous les témoignages sur la notion stoïcienne de καθῆκον, ainsi que d'études qui portent, directement et non de façon marginale, sur la notion de καθῆκον chez les stoïciens romains. Avec notre thèse, nous tentons de combler quelque peu ces deux manques, en nous plaçant au carrefour des deux domaines mentionnés.

En raison de cela, notre écrit est structuré en trois sections, précédées par une introduction et suivies d'une conclusion.

Dans l'introduction de notre thèse, nous résumons le thème et le but de notre recherche. Puis nous donnons un bref aperçu sur la littérature critique existant à propos du καθῆκον et, notamment, du καθῆκον chez les stoïciens romains ; ce dernier point vise à encadrer notre travail et à en justifier l'utilité. Après cela, nous présentons la structure de la thèse.

La première section de notre thèse, comme son titre le déclare (« Réflexions préliminaires – *Status quaestionis* et étude lexicographique comparée de καθῆκον et d'*officium* »), consiste en des observations préparatoires en vue de notre recherche.

Ces remarques concernent trois sujets, auxquels autant de chapitres sont consacrés. D'abord, nous considérons le *status quaestionis* sur la notion stoïcienne de καθῆκον et, plus précisément, sur cette notion telle qu'elle est conçue par les stoïciens romains (chapitre 1 : « *Status quaestionis* : revue de la littérature secondaire sur le καθῆκον et sur la contribution des stoïciens romains au sujet de la notion étudiée »). Dans ce chapitre nous traçons une histoire des études sur le καθῆκον du Moyen Âge jusqu'à nos jours, visant à montrer que, au fil des siècles, les contributions à ce sujet deviennent de plus en plus nombreuses et riches, surtout à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle ; néanmoins, souvent les chercheurs étudient cette notion au travers de témoignages doxographiques ou polémiques et négligent les renseignements que les stoïciens romains nous donnent à ce propos. Cette attitude de la littérature critique rend opportun un examen de la notion de καθῆκον chez les stoïciens romains, pour comprendre de façon plus approfondie cette notion et, le cas échéant, son évolution historico-philosophique, ainsi que pour connaître la théorie des stoïciens romains à ce sujet ; notre thèse propose justement de conduire cet examen.

Notre deuxième réflexion préliminaire concerne les acceptions courantes de καθήκω (ainsi que de τὸ καθῆκον *qua* participe substantivé) et d'*officium* dans la littérature grecque et latine d'époque classique (chapitre 2 : « Usages pré-stoïciens et extra-philosophiques du lexique lié au καθῆκον / *officium* dans la littérature de langue grecque et latine de l'Antiquité classique »). Ce chapitre se déroule donc en deux sous-chapitres qui suivent des chemins parallèles, car chacun des deux est dédié à l'étude d'un des deux termes : en partant des hypothèses étymologiques les plus convaincantes proposées par les linguistes, nous parcourons les emplois de καθήκω, de καθῆκον et d'*officium* dans l'œuvre d'environ soixante des auteurs grecs et romains les plus éminents de l'Antiquité classique. De cette double analyse nous concluons, que, d'après son étymologie (κατὰ + ἦκω), καθήκω signifie

« aller vers le bas », « concerner » ou « être en conformité avec quelqu'un ou quelque chose » ; ce dernier sens comprend également ceux d'« appartenir [de droit] », d'« être dû par quelqu'un [en raison de quelque chose] » et d'« être adéquat ». En principe, donc, καθήκον, en tant que participe présent substantivé de καθήκω, pourrait signifier toute chose qui s'étend vers le bas, ou bien concerne ou est conforme à quelque chose d'autre. En fait, tandis que καθήκω est employé dans la langue grecque d'époque classique dans tous les sens correspondant à son étymologie, l'emploi de καθήκον est limité au sens de « devoir » imposé à quelqu'un dans la société ou bien de « chose proportionnée » par rapport à une autre, en accord avec deux des différentes acceptions de καθήκω. Dans ce dernier sens le verbe grec renvoie surtout à une activité considérée comme convenable par rapport aux circonstances, appropriée à l'agent ou conforme à ce que l'on devrait faire ; autrement dit, dans ce dernier cas le verbe signifie une action vertueuse.

D'autre part, nous comprenons qu'*officium*, en raison de son étymologie probable (*opi-*, racine de mots tels que *ops* et *opus*, + *facio*), a le sens de « service », de « tâche » ou de « travail » qu'on accomplit. Or, toutes les acceptions de ce mot dans la littérature latine d'époque classique se réfèrent à cette étymologie : dit d'un être humain, *officium* est employé pour désigner son rôle social, tel que son métier, et toute activité requise par celui-ci, donc toute mission spécifique dont quelqu'un est chargé, mais aussi toute activité convenable quant au rôle social de l'agent ou à l'agent en tant qu'être humain, c'est-à-dire quant à son intégrité morale. *Officium* peut aussi signifier la perception qu'un individu a du fait qu'il doit accomplir certaines activités, perception qui peut être décrite comme sens du devoir, mais le mot latin peut désigner également l'acte d'offrir son aide à quelqu'un ou de lui rendre une faveur. En revanche, ce substantif se dit d'un animal, d'un objet, d'un art ou d'une faculté pour signifier sa fonction ou son but.

Les limites et la justesse de la traduction de τὸ καθήκον par *officium*, proposée par Cicéron et accueillie avec réserve déjà à son époque, font l'objet du dernier chapitre de la première section de notre thèse (chapitre 3 : « Réflexion sur la traduction latine du terme grec, à partir du débat entre Cicéron et Atticus »). Ici, nous considérons les premiers textes de Cicéron qui proposent la traduction de καθήκον par *officium*, à savoir le *De finibus bonorum et malorum* et le *De officiis*, et nous nous plongeons dans le débat qui en résulte entre Cicéron et son correspondant Atticus. Les passages des lettres de Cicéron à Atticus sur lesquels nous nous concentrons sont, d'abord, *Att.* XVI 11.4, où Cicéron affirme n'avoir aucun doute sur la traduction latine de καθήκον par *officium* (d'où le titre de son ouvrage, *De officiis*), sauf si son correspondant lui propose une traduction alternative. Puis, nous étudions XVI 14.3. Ici, Cicéron répète à Atticus qu'il n'a aucun doute au sujet de la traduction de καθήκον par *officium*, quoique son correspondant pense que le terme latin ne s'applique pas *praeclare*

au domaine politique, contrairement à ce qui se passe avec le terme grec ; Cicéron, n'étant pas d'accord avec Atticus, lui demande à nouveau une traduction alternative. La perte des lettres d'Atticus à Cicéron nous empêche de connaître la position précise d'Atticus sur cette question, ainsi que sa réponse à la question (réitérée) de Cicéron ; aucun autre témoignage de la pensée d'Atticus à ce sujet ne survit.

Nos réflexions préliminaires aboutissent à la reconnaissance qu'il existe des différences sémantiques entre les deux termes dans leur emploi courant : normalement, καθῆκον caractérise une activité comme convenable, tandis qu'*officium* la qualifie comme devoir. De plus, le mot grec ne se réfère pas spécifiquement au domaine politique, contrairement au substantif latin. Néanmoins, ces différences ne constituent pas un obstacle suffisant pour empêcher Cicéron de traduire καθῆκον, au sens stoïcien du terme, par *officium*.

L'examen lexicale conduit dans nos réflexions préliminaires est essentiel pour aborder l'analyse de la notion stoïcienne de καθῆκον. Dans la section suivante, qui constitue la première partie à proprement parler de notre thèse (« Première partie – La notion stoïcienne de καθῆκον, de sa conceptualisation jusqu'à son développement au I^{er} siècle av. J.-C. »), nous essayons de reconstruire justement la genèse de cette notion et son développement jusqu'à la moitié du I^{er} siècle av. J.-C.

À ce propos, nous examinons premièrement la conceptualisation du καθῆκον et de l'*officium* qui émerge des sources qui nous apprennent le plus de renseignements à ce sujet, c'est-à-dire le troisième livre du *De finibus bonorum et malorum* de Cicéron (III 17.58-18.61), les extraits d'éthique stoïcienne d'Arius Didyme contenus dans l'*Anthologie* de Stobée (II.7 8-8a, p. 85, 12 – p. 86, 16), et la doxographie d'éthique stoïcienne incluse dans le *Vies des philosophes* de Diogène Laërce (VII.107-110). Nous citons et traduisons l'ensemble de ces textes dans une annexe à la fin de notre thèse.

D'abord, nous tirons de ces témoignages une caractérisation doctrinale des notions qui, d'après les premiers stoïciens, notamment d'après Zénon et Chrysippe, forment le noyau du réseau conceptuel du καθῆκον, et qui par conséquent sont traitées juste avant ou juste après celle de καθῆκον dans les sources considérées, ou bien l'entourent dans la liste des topiques éthiques rapportée dans D. L., VII.84 et attribuée à Chrysippe et à plusieurs des stoïciens qui lui ont succédé : impulsion (ὀρμή), action (πρᾶξις), passion (πάθος), indifférent (ἀδιάφορον), préféré (προηγμένον), rejeté (ἀποπροηγμένον), valeur (ἄξια), bien (ἀγαθόν), exhortation (προτροπή) et dissuasion (ἀποτροπή) (chapitre 1 : « La position du καθῆκον dans le système stoïcien et le cœur de son réseau conceptuel »).

Ensuite, nous analysons en détail lesdits passages consacrés au καθῆκον chez Cicéron, chez Arius et chez Diogène.

Dans le témoignage de Cicéron en question (*Fin.* III 17.58-18.61), le personnage de Caton, qui donne un exposé de l'éthique stoïcienne au cours de ce livre, présente à son interlocuteur, Cicéron lui-même, la notion stoïcienne d'*officium*. Il commence (§ 17.58) en affirmant que l'accomplissement des *officia*, quoique ceux-ci ne soient ni des biens ni des maux, est cohérent avec la notion de bien. Caton en tire que, parmi les choses qui n'appartiennent ni à la catégorie des biens ni à celle des maux, il y a quelque chose, par exemple une action, digne d'être approuvée et dont, par conséquent, on peut rendre compte d'une manière digne d'approbation, une fois qu'on l'a accompli (*quod ita factum est, ut eius facti probabilis ratio reddi possit*) ; Caton précise juste après que celle-ci est l'*officium*, en répétant que, par conséquent, l'*officium* a une place intermédiaire (*medium*) entre les biens et les maux. Il s'ensuit que l'*officium* est quelque chose d'utile, d'où Caton juge opportun de ne pas nier l'importance d'accomplir ce genre d'action : il ajoute, en effet, que la raison exige (*postulo*) que l'être humain exécute les *officia*, qu'ainsi l'on peut finalement concevoir comme des actions accomplies par la raison elle-même.

Par la suite (§ 18.59) Caton se concentre sur le lien entre le sage et l'*officium*, en soutenant que le sage accomplit certaines actions intermédiaires, en les jugeant des *officia* : or, comme le sage ne se trompe jamais, ces *media* sont des véritables *officia*. Par une différente perspective théorique, Caton parvient à la même conclusion par un argument disons conceptuel : puisque, dans la perspective stoïcienne, il existe quelque chose appelée action droite (*recte factum*), identifiée au convenable parachevé (*officium perfectum*), il faut qu'il y ait également un convenable esquissé (*officium inchoatum*). Il illustre cette distinction en évoquant, d'un côté, l'acte de remettre un dépôt de manière juste (*iuste*) et, de l'autre, le simple acte de remettre un dépôt ; alors que le premier acte est un *recte factum*, le second est un *officium*, évidemment au sens d'*officium inchoatum* ou *medium*. D'un autre point de vue doctrinale, Caton réfère la notion d'*officium* à la catégorie des indifférents¹⁷⁴⁵ : comme Caton l'a expliqué dans la section de son exposé consacré à la doctrine de l'appropriation (cf. notamment §§ 6.20-7.23), le domaine des indifférents à un lien étroit avec celui des *officia*. La référence à l'appropriation est claire dans la remarque que tous les êtres humains, qu'ils soient sages ou insensés, aiment eux-mêmes par nature et, donc, ils visent à acquérir ce qui leur est *secundum naturam*, tandis qu'ils rejettent ce qui leur est *contra naturam* ; or, comme les actions en relation avec l'amour de soi et avec l'acquisition ou le rejet des choses, respectivement, *secundum* et *contra naturam* sont des *officia*, Caton en conclut que l'*officium* est *medium* par rapport au sage et à l'insensé, au sens où il leur est *commune*.

¹⁷⁴⁵ Auxquels il fait allusion en mentionnant des types d'impulsion que les stoïciens attachaient aux ἀδιάφορα (*sumo, reicio*).

En poursuivant sa réflexion sur le lien entre les *officia* et la doctrine de l'appropriation (§ 18.60), Caton illustre la référence des *officia* aux choses, c'est-à-dire aux indifférents, selon et contraires à la nature au moyen du cas du suicide raisonnable. Dans ce cas, évidemment extrême, la façon dont les *officia* se réfèrent aux indifférents demeure la même que dans tout autre cas : à celui qui possède davantage d'indifférents selon la nature que d'indifférents contre nature il convient de vivre, tandis que, dans la situation contraire (ou bien s'il semble qu'il soit sur le point de posséder davantage d'indifférents contre nature que d'indifférents selon la nature), il lui convient de consentir à sa mort.

Peu importe que la personne en question soit sage ou insensée (§ 18.61) : toujours d'après la doctrine de l'appropriation, l'être humain parvient à concevoir le bien, donc à se l'approprier et, de façon symétrique, à s'éloigner du mal dans une phase de sa vie qui suit celle dans laquelle il s'approprie les indifférents selon la nature et s'éloigne des indifférents contraires ; il s'ensuit que le fait d'être sage ou insensé ne constitue pas un paramètre pour déterminer – Caton parle de mesurer (*metior*) – si l'acte de vivre ou celui de mourir est un *officium*. Bref : parfois le sage aura pour *officium* de se donner la mort et l'insensé de rester en vie, bien que le premier soit heureux et le second malheureux. Or, puisque le critère de la convenance du vivre ou du mourir est constitué par les indifférents dont l'agent participe, qu'il soit sage ou insensé, ces choses peuvent être considérées, pour ainsi dire, comme la matière offerte à la sagesse (*subiecta quasi materia sapientiae*) : c'est justement la sagesse qui permet à l'agent d'évaluer droitement la valeur de ses indifférents, et d'établir ainsi s'il lui convient de vivre ou bien de mourir. Par conséquent, c'est la sagesse qui parfois, à bon droit, prescrit au sage de quitter la vie, et qui peut donc être conçue comme la qualité de ceux qui savent agir de manière opportune (*opportune*). Caton défend ce dernier enjeu aussi en faisant observer à son interlocuteur que le sage ne perd pas son bonheur en mourant, parce que le bonheur consiste à être sage et n'est pas influencé par la longueur de la vie ; de façon symétrique, le malheur constitutif de l'insensé n'a aucun rapport avec sa survie ou sa mort.

En passant au témoignage d'Arius Didyme sur le καθήκον (*apud* Stob., II.7 8-8a, p. 85, 12 – p. 86, 16), ce texte commence (§ 8) en affirmant le lien entre la topique des préférés (*προηγμένα*), qui forment une espèce d'indifférents selon la nature dont le doxographe vient de traiter, et le domaine des καθήκοντα. Arius passe ensuite à définir le καθήκον comme ce qui est conséquent dans la vie et qui, une fois accompli, a une défense raisonnable (*τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ, ὃ πραχθὲν εὐλογον ἀπολογία ἔχει*). Nous voyons que cette dernière partie de la définition du καθήκον équivaut à la définition qu'en donne Cicéron (*quod ita factum est, ut eius facti probabilis ratio reddi possit*). Cette notion, Arius poursuit, n'était pas limitée aux êtres humains par les stoïciens, mais ils l'étendaient à tous les animaux, en tant que capables d'agir (*ἐνεργέω*) de manière conséquente à leur nature,

explication qui enrichit notre compréhension du syntagme τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ ; en revanche, attribué spécifiquement aux êtres humains le καθῆκον serait à comprendre comme τὸ ἀκόλουθον ἐν βίῳ, ce dernier mot se distinguant de ζωή évidemment en tant que signifiant non pas la vie biologique, mais la vie humaine *qua* rationnelle.

Après avoir écrit que la notion opposée au καθῆκον, « ce qui est contraire au convenable » (τὸ παρὰ τὸ καθῆκον), se définit de façon contraire, Arius (*ibid.*) passe à distinguer deux catégories de convenables, à l’instar de Caton : ceux qui sont parachevés (τέλεια καθήκοντα), nommés aussi actions droites (κατορθώματα), et ceux qui ne sont pas parachevés, appelés intermédiaires (μέσα καθήκοντα) ; les καθήκοντα du premier type sont les actes vertueux (τὰ κατ’ἀρετὴν ἐνεργήματα), tandis que les μέσα καθήκοντα sont exemplifiés par des activités telles que se marier, aller en ambassade et dialoguer. En se concentrant sur les κατορθώματα, Arius (§ 8a) en distingue, de façon quelque peu obscure, deux sous-espèces : ceux qui sont nécessaires (τὰ μὲν εἶναι ὄν χρή), exemplifiés par des actes vertueux, et ceux qui ne le sont pas (τὰ δ’οὐ), dont aucun exemple n’est donné, et qui est donc une catégorie difficile à comprendre.

En revenant sur la notion de παρὰ τὸ καθῆκον, Arius (*ibid.*) précise que tout ce qu’il vient d’écrire au sujet du καθῆκον et de ses espèces vaut aussi pour la notion qui lui est opposée ; il ajoute que, pour ce qui concerne l’être humain, tout acte qui est παρὰ τὸ καθῆκον est aussi une faute (ἀμάρτημα), terme par lequel les stoïciens désignaient l’action vicieuse. De façon symétrique, le doxographe décrit le κατορθώμα comme un acte convenable, évidemment au sens moyen du terme, qui a été perfectionné (τὸ [...] καθῆκον τελειωθέν). Il conclut sa présentation du καθῆκον en se concentrant sur la question de l’εὕρεσις τοῦ καθήκοντος par rapport à la notion de μέσον καθῆκον : à ce propos, Arius, à nouveau à l’instar de Cicéron, pose un lien étroit entre les καθήκοντα et les indifférents selon (κατὰ φύσιν) et contraires à la nature (παρὰ φύσιν) ; la particularité de son témoignage consiste dans le fait qu’il soutient, par une phrase qui n’est pas entièrement claire, que la réalisation de la sélection des κατὰ φύσιν et du refus des παρὰ φύσιν joue normalement un rôle essentiel dans l’atteinte du bonheur.

Quant à Diogène Laërce, sa présentation du καθῆκον commence (§ 107) par sa définition, comparable à celle que nous lisons chez Arius : le καθῆκον est ce qui, une fois accompli, possède un rapport raisonnable (ὁ πραχθὲν εὐλογόν {τε} ἴσχει ἀπολογισμόν), tel que – expression qui suggère que ce qui suit constitue un exemple de la description précédente – ce qui est conséquent dans la vie (οἷον τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ). À la différence d’Arius Didyme, Diogène écrit que cette définition s’étend non seulement à tous les animaux, mais même aux végétaux, dans la perspective stoïcienne : autrement dit, chez tous les êtres vivants il y a des convenables.

Diogène s'attarde ensuite (§ 108) sur l'étymologie, ou plutôt la pseudo-étymologie, que Zénon aurait donnée du terme καθῆκον : ce qui revient à certains (κατά τινας ἦκειν). Par la suite, le doxographe qualifie le καθῆκον, évidemment dans une acception restreinte aux animaux, d'acte accompli d'après une impulsion (τὰ καθ'ὄρμην ἐνεργούμενα) et, plus précisément, d'acte approprié aux constitutions selon la nature (ἐνέργημα [...] ταῖς κατὰ φύσιν κατασκευαῖς οἰκεῖον).

Cette qualification mène Diogène (§§ 108-109) à distinguer plusieurs types de καθ'ὄρμην ἐνεργούμενα, évidemment dans ce cas en référence spécifique aux êtres humains, vu les exemples donnés : les καθήκοντα, qui sont les actes que la raison choisit de faire (ὅσα λόγος αἰρεῖ ποιεῖν), les παρὰ τὸ καθῆκον, que la raison ne choisit pas de faire, et les actes n'étant ni l'un ni l'autre, que la raison ne choisit ni n'interdit d'accomplir (<τὰ δὲ οὔτε καθήκοντα οὔτε παρὰ τὸ καθῆκον>). Ces trois catégories sont exemplifiées par des actes socialement approuvés (les καθήκοντα), reprochables (les παρὰ τὸ καθῆκον) et indifférents de ce point de vue, mais probablement de tout point de vue (<τὰ δὲ οὔτε καθήκοντα οὔτε παρὰ τὸ καθῆκον>).

L'exposé de Diogène se termine (§§ 109-110) sur une taxonomie des καθήκοντα – valable aussi pour les παρὰ τὸ καθῆκον *mutatis mutandis* – établie selon trois paramètres : la circonstance critique, la continuité et le 'caractère intermédiaire'. Premièrement, Diogène distingue, en en donnant quelques exemples, les convenables qui sont indépendants de toute circonstance critique (καθήκοντα ἄνευ περιστάσεως), tels que se soucier de sa santé, de ceux qui sont selon la circonstance critique ou circonstanciels (καθήκοντα περιστατικά ou κατὰ περίστασιν), tels que se mutiler. Ensuite, Diogène mentionne, toujours en couple avec des exemples, les convenables qui conviennent toujours, tels que le fait de vivre selon la vertu – ce qui ne semble pas être un simple exemple parmi d'autres possibles – et ceux qui ne conviennent pas toujours, tels que l'acte de se promener. Dernièrement, Diogène évoque « quelque chose de convenable chez les intermédiaires » (ἐν τοῖς μέσοις τι καθῆκον), une catégorie obscure de καθήκοντα qu'il illustre par l'exemple de l'obéissance des enfants aux pédagogues.

L'analyse de ces trois passages, qui nous offrent des renseignements comparables entre eux et parfois complémentaires, s'avère très fructueuse pour reconstruire la notion de καθῆκον des premiers stoïciens. Nous arrangeons en deux chapitres cette analyse.

Dans le deuxième chapitre de la première partie de notre thèse (chapitre 2 : « La notion de καθῆκον : définition, étymologie et qualification ultérieure »), nous nous concentrons sur les informations les plus basiques : nous examinons d'abord ce que nous reconnaissons comme la définition technique du καθῆκον (ὁ πραχθὲν εὖλογον ἀπολογία / ἀπολογισμὸν ἔχει / ἴσχει, *quod ita factum est, ut eius facti probabilis ratio reddi possit*), et ce que nous interprétons comme son

explication en tant qu'événement concret (τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ / βίῳ), ainsi que sa classification comme acte découlant d'une impulsion (ἐνεργούμενον καθ' ὄρμην) et sa distinction d'autres réalités qui relèvent du même domaine conceptuel (παρὰ τὸ καθήκον, *contra officium*, οὔτε καθήκον οὔτε παρὰ τὸ καθήκον). Nous en apprenons que le καθήκον est ce qui, une fois produit, peut faire l'objet d'une justification bien fondée et donc digne de l'approbation du sage, comme ce qui contribue au bien-être de l'être vivant concerné par le καθήκον ; à ce propos, nous prenons également en compte la pseudo-étymologie proposée par Zénon du terme καθήκον (κατὰ τινας ἦκειν), qui, selon notre interprétation du texte de Diogène, implique une référence forte à la doctrine de l'οἰκειώσις (ἐνέργημα ταῖς κατὰ φύσιν κατασκευαῖς οἰκεῖον) et nous permet de mieux saisir l'essence du καθήκον, telle que nous venons de la résumer.

Quoique cette notion s'étende à tout être vivant, pour ce que nous en savons les stoïciens en faisaient usage spécialement en relation aux animaux, et notamment aux êtres humains : dans ce cadre, les stoïciens classaient le καθήκον animal comme une espèce d'activité découlant de l'instinct appropriatif de tout animal, c'est-à-dire comme une conduite par laquelle l'animal essaie, spontanément (καθ' ὄρμην), de respecter le principe de sa survie en bon état et de son épanouissement ; en revanche, les stoïciens qualifiaient le καθήκον spécifiquement humain d'activité socialement positive sur laquelle l'agent peut délibérer rationnellement et qu'il lui faut accomplir, car la raison (selon tous les sens du mot : nature cosmique et raison individuelle) le stimule à l'accomplir (ὅσα λόγος αἰρεῖ ποιεῖν, *actio quaedam, et quidem talis, ut ratio postulet agere aliquid et facere eorum, quod ratione actum est*). Ainsi, le καθήκον humain se distingue de l'activité contraire au convenable, que la raison prescrit de ne pas faire, ainsi que de celle qui n'est ni convenable ni contraire au convenable, que la raison ni ne prescrit ni n'interdit, et qui donc semble absolument insignifiante dans la perspective morale.

L'examen générique de la notion de καθήκον que nous conduisons dans le deuxième chapitre nous permet, dans le troisième (chapitre 3 : « La notion de καθήκον : taxonomie et rapport avec les indifférents »), de nous concentrer sur d'autres aspects, plus spécifiques, du καθήκον qui émergent de nos sources, tels que la distinction de plusieurs espèces de καθήκοντα, le rapport entre cette notion et celle d'ἀδιάφορον et la question de la « découverte du convenable » (εὑρεσις τοῦ καθήκοντος, *inventio officii*).

Au sujet du premier point, Cicéron et Arius Didyme nous informent de la distinction entre les καθήκοντα complets (τέλεια, *perfecta*) et intermédiaires (μέσα, *media*), c'est-à-dire, selon notre exégèse, d'une part, les activités humaines qui répondent à la définition de καθήκον en tant qu'actions vertueuses, et, d'autre part, celles dont la disposition de l'agent n'est pas précisée et qui, en

conséquence, sont convenables par leur aspect matériel. En revanche, Diogène Laërce propose deux paramètres pour différencier les καθήκοντα : celui de la continuité, selon lequel les καθήκοντα se distinguent entre ceux qui conviennent toujours (ἀεὶ καθήκει) et ceux qui ne conviennent pas toujours (οὐκ ἀεὶ καθήκει), et celui de la circonstance critique, qui permet de distinguer les καθήκοντα indépendants de toute circonstance critique (ἄνευ περιστάσεως) de ceux qui y sont adéquats (περιστατικά). Nous argumentons que la distinction selon la continuité concerne les activités humaines qui, étant vertueuses, résultent d'une disposition qu'il convient de garder toujours ; ces activités sont opposées, selon nous, à celles qui ont lieu dans des circonstances spatio-temporelles délimitées et ne sont convenables que dans certaines circonstances. Selon le critère de la circonstance critique, par contre, les activités convenables (humaines ou, plus génériquement, animales) par lesquelles l'agent s'approprie directement soi-même sont à notre avis distinguées de celles qui, en cas d'urgence, permettent à l'agent de s'approprier soi-même indirectement, par le moyen d'un éloignement de quelque chose qu'il reconnaît comme son propre.

Après avoir présenté brièvement un autre type de καθήκοντα, que Diogène mentionne en passant et que nous interprétons comme des καθήκοντα spécifiquement humains et propres au progressants (« quelque chose de convenable chez les intermédiaires », ἐν τοῖς μέσοις τι καθήκον), dans la suite du chapitre nous nous concentrons sur la distinction des καθήκοντα d'après la περίστασις. Ce paramètre, outre à mettre en évidence le lien étroit entre la notion de καθήκον et la doctrine de l'οἰκείωσις, déjà constatée dans la section précédente, nous amène à étudier le lien entre cette notion, conçue dans sa forme 'moyenne' (μέσον καθήκον, *medium officium*) et attribuée spécifiquement aux êtres humains, et la notion d'ἀδιάφορον ; ce lien est thématiqué par Cicéron et Arius Didyme dans leur description du καθήκον ainsi que par Plutarque dans deux de ses œuvres polémiques contre les stoïciens, *Sur les contradictions des stoïciens* (cf. notamment 14.1039d ss.) et *Sur les notions communes contre les stoïciens* (cf. notamment 4.1060b ss.).

Nous soutenons que ce lien entre καθήκοντα et ἀδιάφορα s'insère dans la topique de la « découverte du convenable », à savoir de la détermination de l'activité convenable dans chaque situation, topique souvent décrite en référence à un cas exemplaire (et extrême) : ce que les stoïciens dénommaient « suicide raisonnable » (εὐλογος ἐξαγωγή). Cet enjeu consiste à se demander dans quelles circonstances et pour quelles raisons il convient à un individu de consentir à sa propre mort. Par l'étude de la question de l'εὐρεσις τοῦ καθήκοντος, que les sources expliquent à l'aide du cas paradigmatique du suicide raisonnable, nous comprenons que les stoïciens concevaient le rapport entre μέσα καθήκοντα et ἀδιάφορα en termes de 'mesure' (παραμετρέω, *metior*) : hors de toute circonstance critique (περίστασις), ils concevaient les καθήκοντα humains moyens, c'est-à-dire en tant que caractérisés par leur aspect matériel, comme des activités issues d'une impulsion à

sélectionner (ἐκλογέω) un indifférent selon la nature (ἀδιάφορον κατὰ φύσιν) ; il s'ensuit que, du point de vue stoïcien, la convenance d'une activité est, pour ainsi dire, 'mesurée' par la valeur des indifférents.

Ensuite (chapitre 4 : « Élargissement du réseau conceptuel de la notion de καθῆκον et considération de son développement historico-philosophique »), nous nous tournons vers deux domaines thématiques où le καθῆκον est mobilisé, plus ou moins explicitement, notamment chez Cicéron, Arius Didyme et Diogène Laërce, dans des sections de leurs œuvres différentes de celle relative au καθῆκον, mais aussi chez Plutarque : il s'agit des domaines de l'οἰκείωσις (Cic., *Fin.* III 5.16-7.25) et du τέλος (Cic., *Fin.* IV 6.15 ; Ar. Did. *apud* Stob., II.7 6a, p. 76, 9-15 ; Plut., *Comm. not.* 23.1069e ss. ; D. L., VII.87-88). Puisque vraisemblablement le traitement de ces topiques par les quatre auteurs mentionnés dérive, au moins en partie, de raffinements postérieurs à Chrysippe, tels que ceux de Diogène de Babylone, d'Archédème et d'Antipatros de Tarse, cette étude nous permet en même temps d'élargir le réseau conceptuel du καθῆκον et de reconstruire, autant que possible, son développement historico-philosophique.

Cette dernière opération s'achève sur la prise en compte du *De officiis* de Cicéron, qui témoigne de la réflexion sur le καθῆκον de Panétius, de ses disciples et d'autres stoïciens ayant vécu au I^{er} siècle av. J.-C., tels que Posidonius, Athénodore le Cananite, Hécaton et Antipatros de Tyr. L'examen de ces sources nous révèle que les stoïciens postérieurs à Chrysippe s'intéressèrent au καθῆκον en tant qu'activité humaine convenable du point de vue matériel, notamment dans un contexte social, qui devient parfaite si on l'accomplit vertueusement. Cette idée était justifiée théoriquement par Panétius (possiblement à la manière de ses maîtres) et par ses disciples par la description de la vertu comme prédisposition éthique des êtres humains, qui se réalise dans l'accomplissement des καθήκοντα *qua* actes concrets. Ainsi, ces stoïciens parvinrent à établir une continuité dans le développement de l'être humain et, par là, dans la distinction entre μέσα et τέλεια καθήκοντα, un couple qui auparavant semblait constituer une dichotomie.

Après avoir reconstruit la genèse de la conceptualisation stoïcienne du καθῆκον et son développement jusqu'au I^{er} siècle av. J.-C., avec la seconde partie de notre thèse (« Seconde partie – la notion de καθῆκον chez les stoïciens romains »), nous abordons la notion de καθῆκον chez les stoïciens romains. En général, nous observons que les cinq auteurs étudiés (Sénèque, Musonius Rufus, Épictète, Hiéroclès et Marc Aurèle) mobilisent cette notion, plus ou moins explicitement, dans des contextes pédagogiques *lato sensu* : nous voulons dire par là que ces philosophes évoquent le

καθηκον dans des discours par lesquels ils visent à mener autrui ou eux-mêmes à la sagesse dans la pratique, ou bien à donner des renseignements sur le parcours éducatif qui amène à la sagesse.

En procédant selon l'ordre chronologique, nous commençons par Sénèque (chapitre 1 : « *Quod faciendum est*, ou l'*officium* chez Sénèque : action ordonnée par les *praecepta*, réglée par les *decreta*, jumelée avec le *beneficium* ») : à ce propos, nous examinons d'abord les *Lettres à Lucilius* 94-95, où le philosophe discute de la fonction pédagogique des prescriptions spécifiques (*praecepta*) et de leur rapport avec les principes généraux (*decreta*), un thème où l'*officium* joue le rôle de médiateur conceptuel. Dans ce couple de lettres le philosophe, en prenant probablement une perspective théorique stoïcienne traditionnelle (comme nous le soutenons), soutient que, pour éduquer quelqu'un à vivre sagement, il faut lui donner des dogmes théoriques généraux, sous forme de description d'une réalité, ainsi que des avertissements, notamment sous forme d'impératif pratique, rattachés à des circonstances concrètes : les principes théoriques font comprendre à l'élève pourquoi et avec quelle disposition une action est à accomplir, alors que les avertissements le persuadent de l'accomplir ; cette action est l'*officium*, qui se parachève dans la *recta actio*.

Nous passons ensuite à l'examen du *De beneficiis*, un ouvrage où le modèle pédagogique décrit dans les *Lettres à Lucilius* 94-95 est mis en pratique, et d'où la notion sénèqueenne d'*officium* émerge en tant que complémentaire du *beneficium* ; à ce propos, nous discutons aussi de la possibilité que Sénèque ait écrit un traité *De officiis*, maintenant perdu, qu'il conçut comme pendant à son *De beneficiis*. Finalement, nous intégrons le réseau conceptuel de l'*officium* que nous repérons chez Sénèque avec la doctrine stoïcienne du καθηκον. Nous en concluons que Sénèque concevait l'*officium* de façon cohérente avec les successeurs de Chrysippe, tout en en valorisant plusieurs aspects qui ne l'étaient pas chez ces derniers, pour ce que nous en savons : le rapport entre l'*officium* et le *beneficium*, l'importance des εὐπάθειαι dans l'accomplissement des *officia* et l'antagonisme entre καθήκοντα et πάθη ; ce dernier sujet, abordé dans les *Lettres à Lucilius* 94-95, est développé notamment dans le *De ira*, que nous examinons à ce moment-là.

Ces remarques sur Sénèque nous donnent une clé pour reconstruire (chapitre 2 : « Πῶς χρηστέον, ou le καθηκον chez Musonius Rufus et Hiéroclès : action prescrite dans un cadre d'éthique pratique ») la notion de καθηκον chez Musonius Rufus et chez Hiéroclès, deux philosophes dont les témoignages peuvent être rapprochés de notre point de vue : aucun des deux ne formule nulle part un discours théorique général sur le καθηκον, mais plutôt, dans les textes de leur œuvre excerptés par Stobée (à savoir les *Discours* et les courts témoignages de Musonius, ainsi que les extraits des écrits de Hiéroclès sur la façon de traiter les dieux, la patrie, les parents et ainsi de suite), ils mettent en pratique cette notion dans des contextes parénétiqes concrets, par lesquels ils visent à enseigner à leur

auditeur ou lecteur, dans une perspective doctrinale, ce qu'il faut faire dans différentes circonstances de vie : comment faut-il se comporter avec son maître de philosophie ? Comment honorer les dieux ? Faut-il respecter la volonté de ses parents ? Quelle est la façon la meilleure d'administrer sa maison ? Et ainsi de suite. Ainsi, chez Musonius et chez Hiéroclès nous trouvons la mise en place d'une méthode didactique thématifiée chez Sénèque, et probablement développée dans la tradition stoïcienne, ce qui nous permet de reconnaître, dans leur enseignement, la présence du καθήκον, presque tel que Sénèque le concevait.

Pourtant, deux points qu'il est très intéressant de souligner à ce propos sont, d'une part, l'emploi par Hiéroclès, dans l'ensemble des extraits stobéens, d'une méthode d'εὔρεσις τοῦ καθήκοντος très élaborée ; cette méthode, basée sur les relations sociales de l'agent, n'a pas de parallèle dans les autres sources. D'autre part, nous constatons chez Musonius et chez Hiéroclès l'application privilégiée de la notion de καθήκον (cf. Muson. D. III-IV, XIII-XIV ; Hierocl., Περὶ γάμου, Οἰκονομικός), à la figure de la femme, *qua* citoyenne, épouse et gestionnaire de la maison ; cet intérêt pour le rôle social des femmes, cohérent avec la pensée des stoïciens précédents à ce propos, notamment avec la réflexion d'Antipatros de Tarse, confirme à la fois l'importance de la dimension communautaire dans l'enseignement de Musonius Rufus et de Hiéroclès et la focalisation de cet enseignement dans le domaine de l'éthique pratique.

Par contre, en passant à Épictète (chapitre 3 : « Ὁ τόπος ὁ περὶ τὰς ὀρμάς, ou le καθήκον chez Épictète : action disciplinée dans l'éducation philosophique »), nous dégageons sa notion de καθήκον du parcours ascétique qu'il théorise, et notamment de son entraînement de l'impulsion, où le καθήκον est encadré ; à ce propos, nous examinons l'ensemble de textes, surtout tirés des *Entretiens* et du *Manuel*, qui portent sur ce même sujet. Le texte le plus éclairant sur ce thème est sûrement l'entretien III 2.1-5, où le philosophe présente assez diffusément les trois domaines (τόποι) dans lesquels il faut que celui qui aspire à être sage s'entraîne : le premier τόπος (§§ 1, 3), qui est aussi le plus pressant, concerne les désirs et les aversions, et son objectif consiste à ne pas les frustrer, ce qui causerait la naissance de quelque πάθος dans l'âme et, par conséquent, rendrait l'être humain malheureux, antisocial et irrationnel. Le deuxième τόπος (§§ 2, 4), portant sur les impulsions (ὀρμαί) et les répulsions (ἀφορμαί) et, en un mot, sur les καθήκοντα, vise à rendre l'être humain capable d'accomplir ces actions de façon ordonnée, bien raisonnée et sans négligence (ἵνα τάξει, ἵνα εὐλογίστεως, ἵνα μὴ ἀμελῶς), c'est-à-dire en éprouvant certaines émotions (οὐ δεῖ γὰρ με εἶναι ἀπαθῆ ὡς ἀνδριάντα) et en respectant ses configurations sociales ([δεῖ] τὰς σχέσεις τηροῦντα τὰς φυσικὰς καὶ ἐπιθέτους). Quant à l'entraînement dans le troisième τόπος (§§ 2, 5), dont les objets sont les assentissements, il est réservé à ceux qui ont déjà progressé vers la sagesse ; ses visées sont

l'affranchissement des erreurs et l'acquisition de la circonspection et de la sécurité, afin de ne donner d'assentiment à aucune représentation non-examinée.

Notre analyse de ce passage, notamment pour ce qui concerne le deuxième domaine ascétique, et des autres entretiens où Épictète évoque ce domaine, aboutit à une recomposition riche et cohérente de la notion de καθῆκον chez Épictète, qui est proche de celle des autres stoïciens romains, du point de vue conceptuel ainsi que pour la perspective générale sur le καθῆκον. Un aspect particulièrement intéressant et unique de la position d'Épictète à ce sujet est sa méthode heuristique, basée sur la notion de configuration sociale (σχέσις).

Notre réflexion sur Épictète se révèle essentielle pour faire émerger la notion de καθῆκον à laquelle Marc Aurèle pense dans ses écrits « pour soi-même » (chapitre 4 : « Ὁ τόπος ὁ περὶ τὰς ὁρμάς, ou le καθῆκον chez Marc Aurèle : action disciplinée dans l'ascèse philosophique personnelle ») : en effet, l'Empereur-philosophe dérive d'Épictète sa discipline de l'impulsion, d'où, même s'il ne nomme presque jamais le καθῆκον, nous inférons qu'il en a une conceptualisation proche de celle de l'esclave-philosophe. Proche, mais pas identique, notamment, à notre avis, en raison de l'inévitable différence de perspective entre les deux penseurs sur la philosophie et sur la vie : l'un était un esclave, l'autre un Empereur romain. Le passage qui constitue notre point de départ pour la reconstruction de la notion aurélienne de καθῆκον est XI.37 (= Epict., fr. 27 Schenkl), que de nombreux savants reconnaissent comme un témoignage sur la pensée d'Épictète et que, plus précisément, nous pouvons reconnaître comme un extrait, peut-être paraphrasé, des *Entretiens* d'Arrien. Dans ce chapitre, l'Empereur attribue à quelqu'un (généralement identifié à Épictète, comme nous venons de le dire) l'idée qu'il faut découvrir une méthode pour la gestion de l'assentiment, qu'il faut s'abstenir entièrement du désir, ne pas éprouver de l'aversion pour ce qui ne dépend pas de nous (une catégorie ontologique propre justement à Épictète), et que, quant au domaine des impulsions, il faut surveiller son attention (τὸ προσεκτικὸν φυλάσσειν), afin d'avoir des impulsions avec réserve (ἵνα μεθ'ὑπεξαίρεσεως ᾤσιν), relatives à la dimension sociale (ἵνα κοινωνικάι) et selon la valeur (ἵνα κατ'ἀξίαν).

Toutes ces expressions ont un sens spécifique dans le vocabulaire de Marc Aurèle, qui ne coïncide pas avec le sens qu'elles ont chez Épictète, comme nous le démontrons en considérant les occurrences des termes présents dans ce passage à la fois dans les *Entretiens* d'Épictète et dans l'ouvrage de l'Empereur, ainsi qu'en étudiant les enjeux doctrinaux liés à ces termes chez les deux philosophes. Il en émerge une conceptualisation du καθῆκον, de la part de Marc Aurèle, qui est en phase avec la pensée des autres stoïciens romains à ce propos, notamment avec celle d'Épictète, tout en ayant des particularités qui méritent d'être appréciées.

Enfin, dans la conclusion de notre thèse, nous tirons un bilan de la contribution des stoïciens romains au sujet du καθῆκον, contribution qui se joue sur deux plans : celui du développement historico-philosophique de la réflexion stoïcienne sur le καθῆκον et sur son réseau conceptuel, et celui de la configuration du discours par lequel ces philosophes présentent la notion de καθῆκον.

Venons-en donc maintenant au bilan de la contribution des stoïciens romains au sujet du καθῆκον, ce qui nous permettra également de revenir rapidement sur les points que nous faisons valoir tout au long de notre reconstruction de la notion stoïcienne de καθῆκον.

De par notre analyse, nous comprenons que cette contribution concerne deux domaines thématiques : d'une part, le développement historico-philosophique de la réflexion stoïcienne sur le καθῆκον et sur certaines notions conceptuellement proches de celle-ci ; d'autre part, l'approche des stoïciens romains relativement à ces notions, essentiellement pédagogique et parénétiq̄ue, qui diffère de celle que nous trouvons dans les sources portant sur la conceptualisation du καθῆκον par les stoïciens précédents et qui, par conséquent, amène à mieux saisir la complexité du καθῆκον et des notions proches.

À propos du premier enjeu, au fil de la seconde partie de notre thèse de nombreuses occasions apparaissent de mettre en évidence que les stoïciens romains s'insèrent, chacun à sa manière, dans le chemin théorique tracé par leurs prédécesseurs au sujet du καθῆκον et lui donnent suite d'une façon cohérente. De plus, ils accomplissent cette opération selon des pistes de réflexion qui se croisent entre elles à plusieurs occasions, bien que chacun des stoïciens romains exprime des positions doctrinales qui lui sont propres et ne sont pas partagées par les autres : leur proximité est largement thématique et de perspective plutôt qu'être liée aux principes théoriques.

D'après notre reconstruction historico-philosophique, les premiers stoïciens, notamment Zénon (qui aurait introduit le καθῆκον *qua* terme technique en s'appuyant sur une signification courante de καθήκω, plus ou moins partagée avec *officium*, traduction cicéronienne du mot grec¹⁷⁴⁶) et Chrysippe (la source probable des doxographies principales sur la notion stoïcienne de καθῆκον, c'est-à-dire Cicéron dans le troisième livre du *De Finibus*, Arius Didyme et Diogène Laërce), conçurent le καθῆκον comme quelque chose qui concerne un être vivant, tel qu'un processus organique ou une activité découlant d'une impulsion¹⁷⁴⁷. Afin que cet événement soit « convenable », il faut que : i) il soit conséquent à la nature spécifique de l'être vivant en question, c'est-à-dire respecte le principe

¹⁷⁴⁶ Cf. respectivement p. 22-37, p. 38-45.

¹⁷⁴⁷ Sur cette notion cf. p. 55-58.

réglant sa survie dans une bonne condition et son épanouissement (idée à laquelle se réfèrent la pseudo-étymologie de καθήκον donnée par Zénon et le lien conceptuel établi dans les sources entre καθήκον et οἰκείωσις), et donc qu'ainsi ii) on puisse expliquer et justifier l'occurrence de ce fait en assumant le point de vue du sage, au sens où cette justification est correcte¹⁷⁴⁸.

En se concentrant sur les καθήκοντα spécifiques à l'être humain, les premiers stoïciens les qualifiaient vraisemblablement déjà comme des activités positives au sein de la société (en raison du volet social de l'οἰκείωσις humaine) et sur lesquelles l'agent a le pouvoir de délibérer rationnellement¹⁷⁴⁹ (d'où la possibilité qu'il échoue dans la reconnaissance du vrai καθήκον et l'urgence qu'on lui enseigne les véritables καθήκοντα et qu'on l'exhorte à les accomplir¹⁷⁵⁰). Également dans ce domaine spécifique, ils distinguaient deux espèces d'activités : a) les μέσα καθήκοντα, qui sont convenables, car ils sont « mesurés » sur la valeur de certains indifférents ayant un rôle quelconque dans la circonstance où l'agent se trouve (opération de mesure qui normalement aboutit à la réalisation d'une impulsion visant un indifférent selon la nature), et b) les τέλεια καθήκοντα ou κατορθώματα, qui répondent à la définition du καθήκον parce que ceux sont des καθήκοντα accomplis avec une disposition vertueuse¹⁷⁵¹.

Dans les témoignages des stoïciens postérieurs à Chrysippe et ayant vécu jusqu'au I^{er} siècle av. J.-C. (tels que Diogène de Babylone, Archédème et Antipatros de Tarse, Panétius, Posidonius, Athénodore le Cananite, Hécaton et Antipatros de Tyr), nous remarquons une nouvelle perspective sur le καθήκον par rapport aux sources sur les stoïciens précédents, mais aussi un réaménagement dans la conceptualisation du καθήκον, et par conséquent de son réseau conceptuel.

Au sujet du premier point, nous observons que, dans ces témoignages, le καθήκον opère dans des contextes théoriques centrés sur d'autres enjeux de l'enseignement stoïcien, tels que la théorie du développement naturel de l'être humain¹⁷⁵², la formulation du τέλος et la conceptualisation de la vertu et de l'utile. Évidemment, dans ces domaines thématiques, seuls certains aspects du καθήκον sont mobilisés, ceux qui permettent d'exposer l'enjeu particulier en question : par exemple, dans le cadre de la réflexion sur le développement naturel de l'être humain, mais aussi sur le τέλος, qui est la fin de ce parcours¹⁷⁵³, il est essentiel de souligner i) la façon dont le καθήκον porte sur les indifférents avec lesquels on interagit au cours de sa propre vie, et ii) que le καθήκον parvient à sa perfection, et

¹⁷⁴⁸ Sur les thèmes que nous venons de mentionner cf. p. 68-87.

¹⁷⁴⁹ Cf. p. 87-91.

¹⁷⁵⁰ Cf. p. 63-66.

¹⁷⁵¹ Cf. p. 92-105, 109-134. Sur la notion stoïcienne d'indifférent cf. p. 58-63.

¹⁷⁵² Nous faisons référence à Cic., *Fin.* III 6.20-7.25, qui témoigne avant tout de la pensée de Chrysippe, mais trahit aussi l'influence majeure d'Antipatros de Tarse, justement par rapport à la notion d'*officium* qui émerge de ce texte.

¹⁷⁵³ Sur le développement de l'être humain et sur son τέλος cf. respectivement p. 136-148 et p. 148-173.

donc constitue le style de vie de celui qui a atteint le τέλος, lorsqu'il est accompli vertueusement. Au sujet de la vertu et de l'utile¹⁷⁵⁴, les sources se concentrent sur ce dernier aspect, ainsi que sur le rapport de « conséquence » entre les actions convenables et la nature spécifique de l'agent, naturellement disposé à développer la vertu et à servir l'intérêt de sa propre communauté, qui constitue son véritable utile.

Ce changement de perspective par rapport aux sources sur les stoïciens précédents ressort, au moins en partie, du genre des écrits qui constituent les témoignages sur les stoïciens post-chrysippiens, ou bien de l'inspiration de ces écrits : les sections du troisième livre du *De finibus* où Caton expose la doctrine de l'οικείωσις font écho au débat du II^e siècle entre stoïciens et académiciens, notamment entre Diogène, Antipatros de Tarse et Carnéade, sur le τέλος, et cette même polémique anime le dialogue *Sur les notions communes contre les Stoïciens*, où Plutarque témoigne indirectement du rôle donné au καθῆκον par Diogène et Antipatros dans leurs formules du τέλος ; au sein de cette polémique, les stoïciens se trouvèrent pressés de préciser le rapport entre la disposition et l'aspect matériel propres à la conduite qui constitue le τέλος. Quant au rapport entre la vertu et les καθήκοντα, il est valorisé dans le premier livre du *De officiis* de Cicéron, largement calqué sur un ouvrage de Panétius. L'intérêt politique de cet écrit mène l'auteur à tenir compte non seulement de la valeur des indifférents pour déterminer l'action convenable, mais aussi et surtout de la 'personne' de l'agent (πρόσωπον, concept tiré du lexique théâtral), incluant son métier, sa condition sociale et les qualités qui le rendent adapté à certains choix professionnels.

Tout cela nous permet de connaître plus profondément certaines caractéristiques du καθῆκον et la relation qui le relie à d'autres notions, mais nous fait voir aussi une certaine variation théorique par rapport à ce que nous savons de la tradition précédente. D'une part, nous saisissons par exemple l'importance du καθῆκον au sein de la réflexion des stoïciens sur le τέλος : il a une fonction centrale dans leur conceptualisation du progrès humain, et il est impliqué dans leur réflexion sur la dimension sociale de la vie humaine (sujet dont les doxographies d'Arius Didyme et de Diogène Laërce nous donnent peu de renseignements). D'autre part, nous comprenons que les stoïciens dont témoignent ces sources, voulant intégrer le καθῆκον dans un certain réseau conceptuel (stimulés par des critiques ou en raison de leur propos théorique), en explicitèrent des aspects qui apparaissent maintenant de façon claire pour la première fois, bien qu'ils soient compatibles avec la conceptualisation du καθῆκον par les stoïciens précédents (notamment avec celle de Chrysippe, vu sa formule du τέλος) : nous pensons notamment à l'idée que le τέλειον καθῆκον possède un volet concret déterminé, en plus d'être qualifié d'action vertueuse, et à l'idée que la personnalité de l'agent, outre la valeur des indifférents, est un paramètre de la délibération correcte sur le καθῆκον.

¹⁷⁵⁴ Cf. p. 173-191.

Les stoïciens romains s'insèrent parfaitement dans cette ligne théorique. Nous observons qu'ils évoquent le καθῆκον, en employant ce mot ou un lexique ou des concepts qui y renvoient (ἐπιβάλλω, πρέπω, προσήκω, *convenio, debeo*, entraînement de l'impulsion, question du πῶς χρηστέον et ainsi de suite) dans deux sens, à savoir pour se référer à une activité qui peut être caractérisée par son aspect concret, ou bien par la disposition d'après laquelle on l'accomplit. Dans le premier cas, cette activité consiste dans une interaction adéquate de l'agent avec des objets ou d'autres individus, tandis que dans le second cas le καθῆκον désigne une action vertueuse. Nous montrons que καθῆκον et *officium* ont ces deux sens notamment chez Sénèque, chez Épictète et chez Marc Aurèle¹⁷⁵⁵, en remarquant que selon ces philosophes une activité peut déjà être appelée καθῆκον (ou *officium*) si elle est calibrée sur des paramètres matériels, mais elle atteint sa perfection si elle est accomplie avec une disposition vertueuse. Or, puisque dans ce cadre la visée des philosophes que nous venons de mentionner est évidemment d'enseigner et de stimuler autrui (ou soi-même, dans le cas de Marc Aurèle) à accomplir ses καθήκοντα de façon parfaite, nous comprenons bien pourquoi le καθῆκον fait l'objet de leurs discours au contenu éducatif, théorique ou parénétiq̄ue.

La mise en contexte du καθῆκον, *qua* activité humaine, dans la dimension sociale émerge clairement chez les trois philosophes mentionnés¹⁷⁵⁶, mais c'est intéressant de vérifier ce point aussi chez Hiéroclès et, dans une moindre mesure et indirectement, chez Musonius¹⁷⁵⁷, deux auteurs dont nous possédons beaucoup moins de sources par rapport aux autres stoïciens romains que nous étudions. Chez Épictète et chez Marc Aurèle, cet encadrement est même essentiel, au sens où, de leur point de vue, le καθῆκον humain *est* une activité socialement convenable. Cela implique que la plupart des stoïciens romains¹⁷⁵⁸ prennent comme paramètres heuristiques privilégiées de leurs méthodes de « découverte du convenable » (méthodes toujours subsumées sous une doctrine philosophique forte) les configurations sociales de l'agent (Épictète), ses liens avec autrui (Sénèque, Hiéroclès) ou sa nature sociable et le mérite d'autrui (Marc Aurèle)¹⁷⁵⁹. Comme le faisait déjà Panétius, souvent ces philosophes recourent au lexique théâtral pour discuter de la question de

¹⁷⁵⁵ Cf. respectivement p. 222-237 pour Sénèque, p. 307-317, 344-356 pour Épictète, p. 371-373, 380-400 pour Marc Aurèle.

¹⁷⁵⁶ Cf. respectivement p. 222-228 pour Sénèque, p. 317-335, 342-344, 350-356 pour Épictète, p. 373-388, 392-400 pour Marc Aurèle.

¹⁷⁵⁷ Cf. p. 249-281.

¹⁷⁵⁸ Nous ne possédons pas de renseignements suffisants sur Musonius Rufus pour comprendre s'il enseignait lui aussi une méthode heuristique de ce genre, ce que pourtant nous ne pouvons pas exclure, étant donné la référence à la dimension sociale de plusieurs καθήκοντα qu'il thématise.

¹⁷⁵⁹ Cf. respectivement p. 317-335 pour Épictète, p. 222-237 pour Sénèque (nous pensons surtout au *De beneficiis*, mais la mesure de la convenance d'une activité par la nature sociable de l'être humain semble valorisée aussi dans *Ep.* 94-95, quoique la question de l'εὐρεσις τοῦ καθήκοντος y soit traitée de façon très générique en référence aux *decreta*), p. 271-281 pour Hiéroclès, p. 392-400 pour Marc Aurèle.

l'εὐρεσις τοῦ καθήκοντος ου, plus simplement, pour qualifier le καθήκον d'action adaptée à un certain individu (πρέπον). Nous reconnaissons là une proximité théorique importante entre les stoïciens romains, ainsi qu'une continuité entre leur perspective et celle des stoïciens précédents.

Cette proximité théorique est confirmée aussi par plusieurs aspects (doctrinaux et de perspective) de la réflexion des stoïciens romains sur le καθήκον, qui sont sans précédent ou très peu développés dans les sources sur la tradition précédente. Nous nous référons en premier lieu (en plus de la question de l'εὐρεσις τοῦ καθήκοντος, dont nous venons de parler) à l'idée, partagée par la plupart des stoïciens romains¹⁷⁶⁰, que tout καθήκον humain atteint sa perfection quand il est accompli non seulement avec une disposition vertueuse, mais aussi en éprouvant une émotion positive (εὐπάθεια), soit de satisfaction personnelle, soit de bienveillance envers autrui¹⁷⁶¹. En effet, les stoïciens romains soulignent souvent l'émotion positive de l'agent plus que sa disposition vertueuse ; cette idée est presque absente dans les sources sur les stoïciens précédents, où les κατορθώματα, tout en pouvant être des actions accomplies 'eupathiquement', sont essentiellement décrits comme actions vertueuses. Puisque les εὐπάθειαι le plus fréquemment associées aux καθήκοντα par les stoïciens romains sont, pourrions-nous dire, des émotions de cordialité envers les autres êtres humains (telles que la *benevolentia* et la *bonitas* chez Sénèque, la κηδεμονία et l'ὁμόνοια chez Musonius, la πίστις et la φιλοστοργία chez Épictète, l'ἐκτένεια et l'εὐνοια chez Hiéroclès, l'εὐμένεια et la κοινωνία chez Marc Aurèle), leur valorisation par les stoïciens romains implique que, si on met en place la conduite qu'il faut avoir, selon ces philosophes, l'on possède un sentiment d'appartenance sociale très fort. Cette conclusion est en accord avec la thèse centrale de l'étude de Reydam-Schils¹⁷⁶² sur les stoïciens romains, pour peu que nous soulignons qu'il n'est pas certain que cela soit une caractéristique originale des stoïciens romains. Plutôt, il faut avouer que les sources sur la tradition précédente ne sont pas suffisamment éclairantes pour nous permettre de comprendre si les premiers stoïciens parlaient déjà en ces termes du volet social de l'οἰκείωσις.

Un autre thème lié au καθήκον développé par la plupart des stoïciens romains est l'antagonisme entre καθήκοντα et πάθη, un enjeu implicite dans la définition de plusieurs πάθη par les premiers stoïciens. À ce sujet, nous remarquons que les deux notions sont souvent opposées, chez Sénèque, chez Épictète et chez Marc Aurèle¹⁷⁶³, au sens où à leur avis on ne parvient pas à reconnaître et, donc, à accomplir ses καθήκοντα, si on est en proie à un ou à plusieurs πάθη : en effet, si on s'engage dans

¹⁷⁶⁰ Les maigres sources sur la notion de καθήκον de Musonius Rufus ne nous permettent pas de lui attribuer cette idée.

¹⁷⁶¹ Cf. respectivement p. 222-237, pour Sénèque, p. 271-286 pour Hiéroclès, p. 335-342 pour Épictète et p. 388-400 pour Marc Aurèle.

¹⁷⁶² Cf. Reydam-Schils 2005.

¹⁷⁶³ Cf. respectivement p. 239-242 pour Sénèque, p. 344-350 pour Épictète, p. 392-400 pour Marc Aurèle.

un πάθος, on consent à une vision erronée du monde, qui empêche de comprendre ce qu'il convient de faire.

L'attention portée par plusieurs stoïciens romains à ce thème relève vraisemblablement de leur perspective sur le καθήκον, qui constitue un autre point commun à ces philosophes : les contextes où les stoïciens romains évoquent le καθήκον ou y font allusion ont tous essentiellement une configuration déontologique ou pédagogique, au sens où ils visent à enseigner ce qu'il convient de faire, ou bien à renseigner sur la méthode de découverte de l'action convenable¹⁷⁶⁴ ; dans ce cadre, la présentation des πάθη comme opposés aux καθήκοντα vise à créer un parcours éducatif qui amène les individus à se dépouiller de leurs jugements erronés afin de pouvoir vivre de façon convenable, surtout dans le domaine social. De plus, de ce point de vue, le καθήκον se présente logiquement comme une activité à accomplir, ou un devoir, ce qui ne se produisait pas chez les stoïciens précédents, bien que déjà Chrysippe semble avoir thématiqué le lien entre καθήκοντα et exhortation (προτροπή).

Deux éléments qui relèvent de l'approche des stoïciens romains quant à la topique des καθήκοντα et que nous pouvons comprendre justement en référence à leur présentation pédagogique de cette topique sont la mobilisation du lexique théâtral, dont nous avons déjà parlé, et l'application massive de la notion de καθήκον à des catégories sociales spécifiques : nous observons cette application chez tous les stoïciens romains, qui, à côté (Sénèque, Épictète, Hiéroclès) ou au lieu (Musonius, Marc Aurèle)¹⁷⁶⁵ d'un enseignement général sur les καθήκοντα, décrivent les activités convenables pour les individus appartenant à certains groupes humains, tels que les esclaves, les fils, les citoyens, les femmes ou les figures de pouvoir. L'emploi du lexique théâtral et l'application du καθήκον à des cas concrets sont clairement utiles pour rendre aussi efficace que possible la visée pédagogique du discours des stoïciens romains sur les καθήκοντα, ainsi que pour permettre au destinataire de ce discours de comprendre la pertinence de la notion de καθήκον pour lui.

Notre examen de la pensée des stoïciens romains sur le καθήκον nous permet finalement d'évaluer leur contribution à ce sujet. Comme nous l'avons dit, cette contribution concerne deux domaines, le développement historico-philosophique de la réflexion sur le καθήκον ainsi que sur certaines notions conceptuellement proches de celle-ci, et la façon dont les stoïciens romains approchent ces notions.

¹⁷⁶⁴ Cf. notamment p. 194-228, 242-243 pour Sénèque, p. 245-260, 265-271 pour Musonius Rufus et Hiéroclès, p. 297-350 pour Épictète, p. 358-363, 367-371 pour Marc Aurèle.

¹⁷⁶⁵ Cf. respectivement p. 228-237 pour Sénèque, p. 317-335 pour Épictète, p. 271-286 pour Musonius Rufus et Hiéroclès, p. 373-388 pour Marc Aurèle.

Quant au premier point, la reconstruction de la réflexion des stoïciens romains sur le καθήκον et de leur mobilisation de cette notion et d'autres dans les mêmes contextes nous amène à reconnaître chez eux un parcours de réflexion cohérent avec la tradition précédente : comme les stoïciens post-chrysippéens, les stoïciens romains soutiennent que le καθήκον parfait, tout en étant tel en raison du fait qu'on l'accomplit vertueusement, possède un contenu pratique concret, mesuré sur des paramètres matériels (tels que la valeur de certains indifférents ou le mérite de certains individus, le rapport de bienfaisance qui relie une personne avec autrui, ses configurations ou ses relations sociales), et donc ils sont de l'avis que l'action droite résulte d'un calcul qui prend en compte à la fois la disposition de l'agent et sa situation matérielle. D'autre part, en ligne avec les stoïciens post-chrysippéens (notamment avec Antipatros, Panétius et ses disciples) mais aussi avec les premiers représentants du Portique, les stoïciens romains valorisent la dimension sociale de la vie humaine. Ainsi, nous voyons dans leur réflexion sur le καθήκον et sur les notions proches de celui-ci (notamment les paramètres heuristiques de la sociabilité et de la valeur) la continuation naturelle de la réflexion des stoïciens précédents.

D'autre part, la façon dont les stoïciens romains approchent le καθήκον, c'est-à-dire par des discours à la configuration parénétiq ue et pédagogique, donne un aperçu spécial, par rapport à la tradition précédente, sur cette notion et sur celles qui lui sont liées : chez ces philosophes le καθήκον montre, pour ainsi dire, une facette et un rapport avec d'autres notions qui nous restent plus ou moins cachées, si nous étudions ce domaine de la pensée stoïcienne en négligeant les témoignages sur les stoïciens romains. Nous pensons à l'importance de la dimension sociale pour les καθήκοντα humains et au fonctionnement de l'ἀξία comme paramètre heuristique, des sujets abordés dans les sources sur la tradition précédente mais que seuls les stoïciens romains thématisent de manière approfondie et détaillée ; nous pensons aussi au rapport entre καθήκοντα et parénèse et à l'antagonisme entre καθήκοντα et πάθη, deux enjeux dont nous lisons des traces dans les témoignages sur les stoïciens précédents mais qui sont approfondis seulement par les stoïciens romains, en raison de la façon dont il approchent le καθήκον et les notions qui en sont proches. Ainsi, les informations sur le καθήκον que nous tirons des sources sur les stoïciens romains se révèlent complémentaires de celles que nous repérons dans les témoignages sur les stoïciens précédents, et nous permettent de recomposer une mosaïque aussi complète que possible de la notion de καθήκον et de son réseau conceptuel.

Nous concluons notre thèse en identifiant un certain nombre de thèmes qui en émergent et qui, à notre avis, pourraient faire l'objet de recherches futures dans le domaine des études sur le stoïcisme.

Sintesi della tesi

Questa tesi, intitolata “La nozione di καθῆκον presso gli Stoici romani” consiste in una ricerca condotta nell’ambito della storia delle idee e in quello del pensiero di filosofi afferenti a una stessa tradizione e vissuti nella medesima epoca. Nel nostro caso, ci siamo concentrati sul pensiero degli Stoici romani in merito alla nozione stoica di καθῆκον, tradotta in latino con *officium*. Più precisamente, il nostro studio concerne la maniera in cui gli Stoici vissuti sotto l’Impero romano e che si sono occupati di etica, quali Seneca, Musonio Rufo, Epitteto, Ierocle e Marco Aurelio, hanno concepito e utilizzato questa nozione, ereditata dalla tradizione stoica precedente. Di conseguenza, il nostro lavoro combina l’analisi del pensiero dei suddetti filosofi con l’esplorazione della storia del καθῆκον attraverso i secoli, a partire dalla sua prima concezione da parte di Zenone, che fondò la Stoa verso la fine del IV secolo a. C., fino ai primi due secoli della nostra era.

Lo scopo della nostra ricerca è dunque duplice: aspiriamo a valutare il contributo teorico degli Stoici romani in merito al καθῆκον e, allo stesso tempo, a ripercorrere le tappe dello sviluppo storico-filosofico di questa nozione.

In entrambi i casi, il nostro è un percorso di ricerca che si inserisce in lunghe tradizioni di studi che, soprattutto negli ultimi decenni, hanno prodotto lavori eccellenti sul nostro tema o su temi concettualmente affini: pensiamo, da un lato, al numero 14 di *Philosophie antique* 2014, dedicato all’analisi di numerose questioni teoriche legate al καθῆκον stoico, ma anche a Lorenz 2020 e a Visnjic 2021, due monografie che esaminano il καθῆκον da un punto di vista fisico (Lorenz) e deontologico (Visnjic). D’altronde, pensiamo ai lavori Sugli stoici romani che concernono la loro concezione del καθῆκον, per esempio focalizzandosi sull’importanza della dimensione sociale nel loro pensiero (Reydams-Schils 2005 per quanto riguarda l’insieme degli Stoici romani), analizzando la loro concezione dell’educazione filosofica (Schafer 2009 su Seneca), il loro insegnamento (Laurand 2014 su Musonio Rufo) o il loro pensiero in generale (van Ackeren 2011 su Marco Aurelio), esaminando la loro elaborazione di un modello etico (B. Johnson 2014 su Epitteto) o la loro riflessione sull’etica pratica (il numero fuori serie di *Philosophie antique* 2016 su Ierocle).

Ciononostante, notiamo l’assenza, in questo panorama critico, di studi che integrino tutte le testimonianze sulla nozione stoica di καθῆκον, come pure di studi che tocchino, direttamente e non in maniera tangenziale, la nozione di καθῆκον degli Stoici romani. Con la nostra tesi tentiamo di colmare un poco queste due lacune, ponendoci al crocevia dei due ambiti menzionati.

In ragione di ciò, il nostro scritto è strutturato in tre sezioni, precedute da un’introduzione e seguite da una conclusione.

Nell'introduzione della nostra tesi, come stiamo facendo adesso, riassumiamo il tema e l'obiettivo della nostra ricerca. Quindi, offriamo un breve resoconto della letteratura critica esistente sul καθῆκον, e in particolare sul καθῆκον presso gli Stoici romani; quest'ultimo punto è volto a inquadrare il nostro lavoro e a giustificarne l'utilità. Dopo ciò, presentiamo la struttura della tesi.

La prima sezione della nostra tesi, come dichiara il suo titolo, "Riflessioni preliminari – *Status quaestionis* e studio lessicografico comparato di καθῆκον et *officium*", consiste in alcune osservazioni preparatorie rispetto alla nostra ricerca.

Esse vertono su tre temi, a ciascuno dei quali è dedicato un capitolo. In primo luogo, prendiamo in esame lo *status quaestionis* relativo alla nozione stoica di καθῆκον e, più precisamente, a come questa nozione è concepita dagli Stoici romani (capitolo 1: "*Status quaestionis*: rassegna della letteratura secondaria sul καθῆκον e sul contributo degli Stoici romani sulla nozione oggetto di studio"). In questo capitolo, tracciamo una storia degli studi sul καθῆκον dal Medioevo fino ai nostri giorni, con l'obiettivo di mostrare che, nel corso dei secoli, i contributi su questo tema sono diventati sempre più numerosi e approfonditi, soprattutto a partire dalla seconda metà del XIX secolo; tuttavia, spesso i ricercatori studiano questa nozione attraverso testimonianze dossografiche o polemiche e trascurano le informazioni che gli Stoici romani ci danno a questo proposito. Questo atteggiamento della letteratura critica rende opportuno un esame della nozione di καθῆκον presso gli Stoici romani, al fine di comprendere più profondamente questa nozione e, ove possibile, la sua evoluzione storico-filosofica, ma anche al fine di conoscere la teoria degli Stoici romani sul καθῆκον; con la nostra tesi, ci proponiamo di condurre esattamente questo esame.

La nostra seconda riflessione preliminare verte sulle accezioni correnti di καθῆκω (e di τὸ καθῆκον *qua* participio sostantivato) e di *officium* nella letteratura greca e latina di epoca classica (capitolo 2: "Usi pre-stoici ed extra-filosofici del lessico legato al καθῆκον / *officium* nella letteratura di lingua greca e latina dell'Antichità classica"). Questo capitolo si sviluppa dunque in due paragrafi che seguono percorsi paralleli, in quanto ciascuno è dedicato allo studio di uno dei due termini: partendo dalle ipotesi etimologiche più convincenti proposte dai linguisti, percorriamo gli usi di καθῆκω, e in particolare di καθῆκον, e di *officium* nella produzione di circa sessanta fra gli autori greci e romani più eminenti dell'Antichità classica. Da questa duplice analisi concludiamo, da una parte, che, in base alla sua etimologia (κατὰ + ἦκω), καθῆκω significa "spostarsi verso il basso", "riguardare" o "essere in conformità con qualcuno o qualcosa"; quest'ultima accezione include anche quelle di "spettare [di diritto]", di "essere dovuto da parte di qualcuno [in ragione di qualcosa]" e di "essere adeguato". In linea teorica, καθῆκον, essendo il participio presente sostantivato di καθῆκω, potrebbe denotare tutto

ciò che si estende verso il basso o riguarda o è conforme a qualcos'altro. In realtà, se καθήκω è impiegato nella lingua greca di epoca classica in tutti i sensi corrispondenti alla sua etimologia, l'uso di καθήκων è limitato al significato di “dovere imposto a qualcuno in società” o di “cosa proporzionata a un'altra”, in accordo con due delle differenti accezioni di καθήκω. In quest'ultima accezione, il verbo greco rimanda soprattutto a un'attività considerata conveniente rispetto alle circostanze, appropriata all'agente o conforme a ciò che si dovrebbe fare, vale a dire un'azione virtuosa.

D'altronde, *officium*, in ragione della sua probabile etimologia (*opi-*, radice di parole come *ops* e *opus*, + *facio*), ha il significato etimologico di “servizio”, “compito” o “lavoro”, e tutte le occorrenze di questo termine nella letteratura latina di epoca classica si appellano alla sua etimologia: riferito a un essere umano, *officium* è impiegato per designare il suo ruolo sociale, come ad esempio il suo mestiere, e ogni attività richiesta da esso, perciò tutte le missioni specifiche affidate a una persona, ma può anche essere riferito a un'attività che ‘conviene’ all'agente in ragione del suo ruolo sociale o in quanto essere umano, cioè in ragione della sua integrità morale. *Officium* può significare anche la percezione che un individuo ha del suo dover compiere certe attività, percezione che può essere descritta come senso del dovere; ma il termine latino può designare anche l'atto di offrire il proprio aiuto a qualcuno o di fargli un favore. Invece, questo sostantivo si dice di un animale, di un oggetto, di un'arte o di una facoltà per indicarne la funzione o lo scopo.

I limiti e la correttezza della traduzione di τὸ καθήκων con *officium*, proposta da Cicerone e accolta con riserva già alla sua epoca, è l'oggetto dell'ultimo capitolo della prima sezione della nostra tesi (capitolo 3: “Riflessioni sulla traduzione latina del termine greco, a partire dal dibattito fra Cicerone e Attico”). Qui consideriamo i primi testi in cui Cicerone propone la traduzione di καθήκων con *officium*, cioè il *De finibus bonorum et malorum* et il *De officiis*, e approfondiamo il dibattito che si svolse fra Cicerone e il suo corrispondente Attico. I passi delle lettere di Cicerone ad Attico sui quali ci concentriamo sono, innanzi tutto, *Att. XVI 11.4*, in cui Cicerone afferma di non avere dubbi sulla traduzione latina di καθήκων con *officium* (da cui il titolo della sua opera, *De officiis*), a meno che il suo corrispondente non gli proponga una traduzione alternativa. Quindi, prendiamo in esame *XVI 14.3*. Qui Cicerone ripete ad Attico di non avere dubbi sulla traduzione di καθήκων con *officium*, sebbene il suo corrispondente pensi che il termine latino non si applichi *praeclare* all'ambito politico, a differenza del termine greco; Cicerone, non essendo d'accordo con Attico, gli chiede nuovamente una traduzione alternativa. Dacché lettere di Attico a Cicerone non ci sono pervenute, non possiamo conoscere la posizione precisa di Attico a questo proposito, come pure la sua risposta alla domanda (reiterata) di Cicerone; non disponiamo di nessun'altra testimonianza del pensiero di Attico su questo punto.

Le nostre riflessioni preliminari si concludono con il riconoscimento che esistono differenze semantiche fra i due termini nel loro uso corrente: di norma καθήκον caratterizza un'attività come conveniente, mentre *officium* come doverosa. Inoltre, il vocabolo greco non si riferisce specificamente alla sfera politica, a differenza di quello latino. Ciononostante, queste differenze non costituiscono un ostacolo tale da impedire a Cicerone di tradurre καθήκον, nell'accezione stoica del termine, con *officium*.

L'esame lessicale condotto nelle nostre riflessioni preliminari è essenziale per iniziare l'analisi della nozione stoica di καθήκον. Nella sezione successiva, che costituisce la prima parte della nostra tesi ("Prima parte – La nozione di καθήκον dalla sua concezione fino al suo sviluppo nel I secolo a. C."), tentiamo di ricostruire la genesi di questa nozione e il suo sviluppo fino alla metà del I secolo a. C.

A questo proposito, esaminiamo in primo luogo la concezione del καθήκον e dell'*officium* che emerge dalle fonti che ci offrono il maggior numero di informazioni a questo proposito, vale a dire il terzo libro del *De finibus bonorum et malorum* di Cicerone (III 17.58-18.61), gli estratti di etica stoica di Ario Didimo contenuti nell'*Antologia* di Stobeo (II.7 8-8a, p. 85, 12 – p. 86, 16) e la dossografia di etica stoica inclusa nel settimo libro delle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio (VII.107-110). Citiamo e traduciamo l'insieme di questi testi in un'appendice posta alla fine della nostra tesi.

Da questo esame inferiamo, innanzi tutto, una caratterizzazione dottrinale delle nozioni che, secondo i primi Stoici e in particolare Zenone e Crisippo, formano il nucleo della rete concettuale del καθήκον, e, di conseguenza, nelle fonti considerate sono discusse subito prima o subito dopo il καθήκον, oppure 'circondano' il καθήκον nella lista dei temi etici riportata in D. L., VII.84 e attribuita a Crisippo e a numerosi altri Stoici successivi: impulso (ὄρμη), azione (πρᾶξις), passione (πάθος), indifferente (ἀδιάφορον), preferito (προηγμένον), respinto (ἀποπροηγμένον), valore (ἀξία), bene (ἀγαθόν), esortazione (προτροπή) et dissuasione (ἀποτροπή) (capitolo 1 : "La posizione del καθήκον nel sistema stoico e il cuore della sua rete concettuale").

Quindi, analizziamo nel dettaglio le parti dei suddetti scritti dedicate al καθήκον, che ci offrono numerose informazioni a questo proposito.

Nella summenzionata testimonianza di Cicerone (*Fin.* III 17.58-18.61), il personaggio di Catone, che in questo libro offre un'esposizione dell'etica stoica, presenta al proprio interlocutore, Cicerone stesso, la nozione stoica di *officium*. Comincia (§ 17.58) affermando che l'esecuzione degli *officia*, per quanto essi non siano né beni né mali, è coerente con la nozione di bene. Catone ne inferisce che, fra le cose che non appartengono né alla categoria dei beni né a quella dei mali, c'è qualcosa, vale a

dire un'azione, degna di essere approvata e di cui, perciò, si può rendere conto in una maniera degna di approvazione, una volta compiuta quest'azione (*quod it factum est, ut eius facti probabilis ratio reddi possit*); Catone precisa subito dopo che questa è l'*officium* e ripete che, di conseguenza, l'*officium* ha uno statuto intermedio (*medium*) rispetto a beni e mali. Ne consegue che l'*officium* è qualcosa di utile, motivo per cui Catone reputa opportuno non negare importanza al compimento di questo tipo di azioni: egli aggiunge infatti che la ragione esige (*postulo*) che l'essere umano compia gli *officia*, che possono così essere concepiti come delle azioni compiute dalla ragione stessa.

Quindi (§ 18.59) Catone si concentra sul legame fra il saggio e l'*officium*, sostenendo che il saggio compie certe azioni intermedie in quanto le giudica *officia*; ora, poiché egli non si sbaglia mai, ne consegue che questi *media* sono degli autentici *officia*. Assumendo una differente prospettiva teorica, Catone arriva a questa stessa conclusione tramite un argomento, per così dire, concettuale: dato che, nella prospettiva stoica, esiste qualcosa chiamato azione retta (*recte factum*), identificata con l'atto conveniente completo (*officium perfectum*), dev'esserci anche un atto conveniente abbozzato (*officium inchoatum*). Egli esemplifica questa distinzione, da un lato, con l'atto di restituire un deposito in maniera giusta (*iuste*) e, dall'altro, con il semplice atto di restituire un deposito; mentre il primo atto è un *recte factum*, il secondo è un *officium*, evidentemente in quanto *officium inchoatum* o *medium*. Da un altro punto di vista dottrinale, Catone riferisce la nozione di *officium* alla categoria degli indifferenti¹⁷⁶⁶: come Catone ha spiegato nella sezione della sua esposizione dedicata alla dottrina dell'appropriazione (cf. in particolare §§ 6.20-7.23), la tematica degli indifferenti ha un legame stretto con quella degli *officia*. Il riferimento all'appropriazione è chiaro, in questo contesto, vista la menzione del fatto che tutti gli esseri umani, saggi o stolti che siano, amano se stessi per natura e, pertanto, aspirano ad acquisire ciò che è *secundum naturam* per loro, mentre rigettano ciò che è *contra naturam*; ora, poiché le azioni legate all'amore di sé e all'acquisizione o rigetto delle cose, rispettivamente, *secundum* e *contra naturam* sono *officia*, Catone ne conclude che l'*officium* è *medium* rispetto al saggio e allo stolto, nel senso che è loro *commune*.

Proseguendo la propria riflessione sul legame tra gli *officia* e la dottrina dell'appropriazione (§ 18.60), Catone esemplifica con il caso del suicidio ragionevole il riferimento degli *officia* alle cose, più precisamente agli indifferenti, secondo o contro natura. In questo caso, evidentemente estremo, la maniera in cui gli *officia* si riferiscono agli indifferenti resta la stessa che in tutti gli altri casi: a chi possiede più indifferenti secondo natura che indifferenti contro natura conviene vivere, altrimenti (o qualora sembri che questa persona sia sul punto di possedere più indifferenti contro natura che indifferenti secondo natura) gli conviene assecondare la propria morte.

¹⁷⁶⁶ Alla quale fa allusione menzionando dei tipi di impulso che gli stoici legavano a essi (*sumo, reicio*).

Poco importa che questo individuo sia saggio o stolto (§ 18.61): sempre in base alla dottrina dell'appropriazione, l'essere umano arriva a concepire il bene, e quindi ad appropriarsene, e, specularmente, ad alienarsi il male in una fase della propria vita successiva a quella in cui si appropria degli indifferenti secondo natura e si aliena dei loro contrari; ne consegue che l'essere saggio o stolto non costituisce un parametro per determinare – Catone parla di misurare (*metior*) – se sia *officium* vivere o morire. In breve: talvolta il saggio ha per *officium* l'atto di darsi la morte, e lo stolto quello di restare in vita, sebbene il primo sia felice e il secondo infelice. Ora, dato che il criterio della convenienza di vivere o di morire è costituito dagli indifferenti di cui l'agente, che sia saggio o stolto, partecipa, queste cose possono essere considerate, per così dire, la materia posta al di sotto della sapienza (*subiecta quasi materia sapientiae*): è proprio la sapienza a permettere all'agente di valutare correttamente il valore degli indifferenti e di stabilire così se gli convenga vivere o morire; di conseguenza, è la saggezza che talvolta, a buon diritto, prescrive al saggio di lasciare la vita, e che dunque può essere concepita come la qualità di chi sa agire in maniera opportuna (*opportune*). Catone argomenta quest'ultimo punto anche facendo osservare al proprio interlocutore che il saggio non perde la propria felicità morendo, perché la felicità consiste nell'essere saggi e non è influenzata dalla lunghezza della vita; specularmente, l'infelicità costitutiva dello stolto non ha alcun rapporto con il suo vivere o morire.

Passando alla testimonianza di Ario Didimo sul καθήκον (*apud* Stob., II.7 8-8a, p. 85, 12 – p. 86, 16), questa comincia (§ 8) con l'affermazione del legame tra l'ambito dei preferiti (προηγμένα), che formano una specie di indifferenti secondo natura di cui il dossografo ha appena parlato, e l'ambito dei καθήκοντα. Ario passa quindi a definire il καθήκον come ciò che è conseguente nella vita e che, una volta compiuto, ha una difesa ragionevole (τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ, ὃ πραχθέν εὐλογον ἀπολογία ἔχει). Riconosciamo che quest'ultima parte della definizione del καθήκον equivale alla definizione che ne dà Cicerone (*quod ita factum est, ut eius facti probabilis ratio reddi possit*). Questa nozione, Ario prosegue, non è limitata agli esseri umani dagli Stoici, ma questi la estendono a tutti gli animali, essendo anch'essi capaci di agire (ἐνεργέω) in maniera conseguente rispetto alla loro natura, spiegazione che arricchisce la nostra comprensione del sintagma τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ; invece, riferito specificamente agli esseri umani, il καθήκον è da intendere come τὸ ἀκόλουθον ἐν βίῳ: quest'ultimo termine si distingue da ζωή evidentemente in quanto significa non la vita biologica, ma quella umana razionale.

Dopo aver scritto che la nozione opposta al καθήκον, ciò che è contrario al conveniente (τὸ παρὰ τὸ καθήκον), si definisce nella maniera contraria, Ario (*ibid.*) passa a distinguere due categorie di convenienti, proprio come Cicerone: quelli che sono completi (τέλεια καθήκοντα), chiamati anche

azioni rette (κατορθώματα), e quelli che non sono completi, chiamati intermedi (μέσα καθήκοντα); i καθήκοντα del primo tipo sono gli atti virtuosi (τὰ κατ'ἀρετὴν ἐνεργήματα), mentre i μέσα καθήκοντα sono illustrati da attività quali sposarsi, andare in ambasciata e dialogare. Concentrandosi sui κατορθώματα, Ario (§ 8a) ne distingue, in una maniera non del tutto chiara, due sottospecie: quelli che sono necessari (τὰ μὲν εἶναι ὄν χρή), esemplificati da atti virtuosi, e quelli che non lo sono (τὰ δ'οὐ), di cui non è fornito alcun esempio e che quindi costituiscono una categoria di difficile comprensione.

Tornando sulla nozione di παρὰ τὸ καθήκον, Ario (*ibid.*) precisa che tutto ciò che ha scritto finora a proposito del καθήκον e delle sue specie vale anche per la sua nozione contraria; egli aggiunge che, per quanto riguarda l'essere umano, ogni atto παρὰ τὸ καθήκον è anche un errore (ἀμάρτημα), termine con il quale gli Stoici designavano l'azione viziosa. Specularmente, il dossografo descrive il κατόρθωμα come un atto conveniente, evidentemente nel senso 'intermedio' del termine, che è stato perfezionato (τὸ [...] καθήκον τελειωθέν). Ario conclude la propria presentazione del καθήκον concentrandosi sulla questione dell'εὕρεσις τοῦ καθήκοντος in relazione alla nozione di μέσον καθήκον: a questo proposito, egli, nuovamente in accordo con Cicerone, tematizza un vincolo stretto fra i καθήκοντα e gli indifferenti secondo (κατὰ φύσιν) e contro natura (παρὰ φύσιν); la peculiarità della sua testimonianza consiste nel fatto che egli sostiene, con una frase non del tutto perspicua, che la realizzazione della selezione dei κατὰ φύσιν e del rifiuto dei παρὰ φύσιν di norma ha un ruolo essenziale nel conseguimento della felicità.

Quanto a Diogene Laerzio, la sua presentazione del καθήκον comincia (§ 107) con la sua definizione, assimilabile a quella che leggiamo in Ario Didimo: il καθήκον è ciò che, una volta compiuto, possiede una giustificazione ragionevole (ὁ πραχθὲν εὐλογόν {τε} ἴσχει ἀπολογισμόν), come – espressione che suggerisce che quanto segue esemplifica la descrizione precedente – ciò che è conseguente nella vita (οἷον τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ). A differenza di Ario, Diogene scrive che questa definizione si estende non solo a tutti gli animali, ma anche ai vegetali, nella prospettiva stoica: in altri termini, presso tutti gli esseri viventi esistono dei 'convenienti'.

Diogene si attarda quindi (§ 108) sull'etimologia, o meglio la pseudo-etimologia, che Zenone avrebbe dato del vocabolo καθήκον: ciò che arriva ad alcuni (κατὰ τινας ἦκειν). In seguito, il dossografo qualifica il καθήκον, evidentemente in un'accezione ristretta agli animali, come l'atto compiuto secondo impulso (τὰ καθ'ὀρμὴν ἐνεργούμενα) e, più precisamente, atto appropriato alle costituzioni secondo natura (ἐνέργημα [...] ταῖς κατὰ φύσιν κατασκευαῖς οἰκεῖον).

Questa caratterizzazione porta Diogene (§§ 108-109) a distinguere più tipi di καθ'ὀρμὴν ἐνεργούμενα, evidentemente in questo caso con riferimento specifico agli esseri umani, visti gli

esempi forniti: i καθήκοντα, che sono gli atti che la ragione sceglie di compiere (ὅσα λόγος αἰρεῖ ποιεῖν), i παρὰ τὸ καθήκον, che la ragione non sceglie di compiere, e gli atti che, non essendo né dell'uno né dell'altro tipo, la ragione non sceglie né vieta di compiere (<τὰ δὲ οὔτε καθήκοντα οὔτε παρὰ τὸ καθήκον>); queste tre categorie sono esemplificate con atti socialmente approvati (i καθήκοντα), riprovevoli (i παρὰ τὸ καθήκον) e indifferenti sotto questo profilo, ma probabilmente in senso assoluto (<τὰ δὲ οὔτε καθήκοντα οὔτε παρὰ τὸ καθήκον>).

La presentazione di Diogene termina (§§ 109-110) con una tassonomia dei καθήκοντα – valida anche per i παρὰ τὸ καθήκον *mutatis mutandis* – stabilita secondo tre parametri: la circostanza critica, la continuità e la ‘medietà’. In primo luogo, Diogene distingue, dandone qualche esempio, gli atti convenienti che sono tali indipendentemente da qualsivoglia circostanza critica (καθήκοντα ἄνευ περιστάσεως), quali il prendersi cura della propria salute, da quelli che son tali in base a una circostanza critica, vale a dire che sono circostanziali (καθήκοντα περιστατικά ο κατὰ περίστασιν), come mutilarsi. Quindi, Diogene menziona, sempre in abbinamento a esempi, gli atti convenienti che lo sono sempre, come il vivere secondo virtù – che non sembra un semplice esempio fra altri possibili – e quelli che non lo sono sempre, come camminare. Infine, Diogene evoca “qualcosa di conveniente fra gli intermedi” (ἐν τοῖς μέσοις τι καθήκον), categoria esemplificata dall’obbedienza dei bambini ai pedagoghi.

L’analisi di questi tre passi, che ci offrono informazioni comparabili fra loro e talora complementari, si rivela assai fruttuosa nell’ottica della ricostruzione della nozione di καθήκον dei primi stoici. Questa nostra analisi è divisa in due capitoli.

Nel secondo capitolo della prima parte (capitolo 2: “La nozione di καθήκον: definizione, etimologia e qualifica ulteriore”), ci concentriamo sulle informazioni più basiche: esaminiamo innanzi tutto quella che riconosciamo essere la definizione tecnica del καθήκον (ὁ πραχθὲν εὐλογον ἀπολογία / ἀπολογισμὸν ἔχει / ἴσχει, *quod ita factum est, ut eius facti probabilis ratio reddi possit*) e quella che interpretiamo come la sua spiegazione in quanto evento concreto (τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ / βίῳ), quindi la sua classificazione come atto procedente da un impulso (ἐνεργούμενον καθ’ ὀρμήν) e la sua distinzione da altre realtà che afferiscono al medesimo ambito concettuale (παρὰ τὸ καθήκον, *contra officium*, οὔτε καθήκον οὔτε παρὰ τὸ καθήκον). Ne apprendiamo che il καθήκον è ciò che, una volta prodottosi, può essere oggetto di una giustificazione ben fondata e, con ciò, può essere degno dell’approvazione del saggio, come quanto contribuisce al benessere dell’essere vivente al quale il καθήκον è relativo; a questo proposito, prendiamo in considerazione anche la pseudo-etimologia che Zenone propose del termine καθήκον (κατὰ τινας ἦκειν), che implica un riferimento

forte alla dottrina dell'οικείωσις (ἐνέργημα ταῖς κατὰ φύσιν κατασκευαῖς οἰκεῖον) e ci consente di cogliere meglio l'essenza del καθῆκον che abbiamo appena riassunto.

Sebbene questa nozione si estenda a tutti gli esseri viventi, per quanto ne sappiamo gli Stoici la utilizzavano specialmente in relazione agli animali, e soprattutto agli esseri umani: in questo caso, gli Stoici classificavano il καθῆκον animale come una specie di attività risultante dall'istinto appropriativo di tutti gli animali, cioè come una condotta mettendo in atto la quale l'animale tenta, spontaneamente (καθ'ὀρμήν), di rispettare il principio della propria sopravvivenza in buono stato e del proprio sviluppo; d'altronde, gli Stoici qualificavano il καθῆκον specificamente umano come l'attività socialmente positiva su cui l'agente può deliberare razionalmente e che egli deve compiere, poiché la ragione (secondo tutti i sensi del termine: natura cosmica e ragione individuale) lo stimola a compierla (ὄσα λόγος αἰρεῖ ποιεῖν, *actio quaedam, et quidem talis, ut ratio postulet agere aliquid et facere eorum, quod ratione actum est*). Così, il καθῆκον umano si distingue dall'attività contraria al conveniente, che la ragione prescrive di non compiere, e da quella che non è né conveniente né contraria al conveniente, che la ragione non prescrive né vieta e che sembra dunque assolutamente insignificante nella prospettiva morale.

L'esame generale sulla nozione di καθῆκον condotto nel secondo capitolo ci permette, nel terzo (capitolo 3: "La nozione di καθῆκον: tassonomia e rapporto con gli indifferenti"), di concentrarci su altri aspetti, più specifici, del καθῆκον che emergono dalle fonti che stiamo studiando, quali la distinzione fra vari tipi di καθήκοντα, il rapporto fra questa nozione e quella di ἀδιάφορον e la questione della "scoperta del conveniente" (εὑρεσις τοῦ καθήκοντος, *inventio officii*).

In merito al primo punto, Cicerone e Ario Didimo ci informano della distinzione fra i καθήκοντα completi (τέλεια, *perfecta*) e intermedi (μέσα, *media*), cioè, da un lato, le attività umane che rispondono alla definizione di καθῆκον in quanto azioni virtuose e, dall'altro, quelle che sono compiute senza che la disposizione dell'agente sia precisata. Invece, Diogene Laerzio propone due parametri per differenziare i καθήκοντα: quello della continuità, in base al quale i καθήκοντα si distinguono in quelli che convengono sempre (ἀεὶ καθήκει) e quelli che convengono non sempre (οὐκ ἀεὶ καθήκει), e quello della circostanza critica, che divide i καθήκοντα indipendenti da ogni circostanza critica (ἄνευ περιστάσεως) da quelli adeguati a una circostanza critica (περιστατικά). La prima distinzione riguarda, da un lato, le attività umane che, essendo virtuose, risultano da una disposizione da preservare sempre e, dall'altro, quelle che, avendo luogo in circostanze spazio-temporali delimitate, non sono convenienti che in certe circostanze; la distinzione tracciata in base al criterio della circostanza critica, d'altronde, concerne le attività umane o, più genericamente, animali, tramite le quali l'agente si appropria direttamente di se stesso e quelle che, in casi di emergenza,

permettono all'agente di appropriarsi di se stesso indirettamente, tramite un'alienazione da qualcosa che egli riconosce come suo proprio.

Dopo aver presentato brevemente un altro tipo di καθήκοντα, che Diogene menziona *en passant* e che noi interpretiamo come dei καθήκοντα specificamente umani e propri del progrediente (“qualcosa di conveniente negli intermedi”, ἐν τοῖς μέσοις τι καθήκον), vale a dire i καθήκοντα propri del progrediente, nel seguito del capitolo ci concentriamo sulla distinzione dei καθήκοντα in base alla περίστασις, poiché questa, oltre a mettere in evidenza lo stretto legame fra la nozione di καθήκον e la dottrina dell'οἰκείωσις, che abbiamo già constatato nella sezione precedente, ci porta a studiare il legame fra questa nozione, concepita nella sua forma ‘intermedia’ (μέσον, *medium*) e riferita specificamente agli esseri umani, e quella di ἀδιάφορον, legame tematizzato da Cicerone e Ario Didimo nelle loro descrizioni del καθήκον, come pure da Plutarco, in due delle sue opere polemiche contro gli Stoici, *Sulle contraddizioni degli Stoici* (cf. in particolare 14.1039d ss.) e *Sulle nozioni comuni contro gli Stoici* (cf. in particolare 4.1060b ss.).

In questa sede, argomentiamo che questo legame fra καθήκοντα e ἀδιάφορα si inserisce nella tematica della “scoperta del conveniente”, la questione della determinazione dell'attività conveniente in ciascuna situazione, ed è spesso descritta con riferimento a un caso esemplare (ed estremo): ciò che gli Stoici chiamavano “suicidio ragionevole” (εὐλογος ἐξαγωγή) e in relazione al quale si domandavano in quali circostanze e per quali ragioni a un individuo convenga cooperare alla propria morte. Dallo studio della questione euristica, spiegata con l'aiuto di questo caso paradigmatico, comprendiamo che gli Stoici concepivano il rapporto fra μέσα καθήκοντα e ἀδιάφορα in termini di ‘misurazione’ (παραμετρέω, *metior*): a eccezione delle circostanze critiche (περιστάσεις), essi concepivano i καθήκοντα umani intermedi, cioè caratterizzati nel loro aspetto materiale, come delle attività risultanti da un impulso a selezionare (ἐκλογήω) un indifferente secondo la natura (ἀδιάφορον κατὰ φύσιν) dell'agente; ne consegue che la convenienza di un'attività è, per così dire, ‘misurata’ sul valore degli indifferenti.

In seguito (capitolo 4: “Espansione della rete concettuale della nozione di καθήκον e considerazione del suo sviluppo storico-filosofico”), ci volgiamo verso due ambiti in cui il καθήκον è mobilitato, più o meno esplicitamente, in particolare all'interno delle opere summenzionate di Cicerone, Ario Didimo, e Diogene Laerzio, in sezioni differenti da quella relativa al καθήκον, ma anche nel *corpus* di Plutarco: l'ambito dell'οἰκείωσις (Cic., *Fin.* III 5.16-7.25) e quello del τέλος (Cic., *Fin.* IV 6.15; Ar. Did. *apud* Stob., II.7 6a, p. 76, 9-15; Plut., *Comm. not.* 23.1069e ss.; D. L., VII.87-88). Poiché la discussione di questi ambiti, da parte dei quattro autori menzionati, deriva in parte da elaborazioni successive a Crisippo (proprie, per esempio, di Diogene di Babilonia, di

Archedemo e di Antipatro di Tarso), questo studio ci permette al contempo di ampliare la rete concettuale del καθῆκον e di ricostruire, per quanto possibile, il suo sviluppo storico-filosofico.

Quest'ultima operazione è completata dalla presa in considerazione del *De officiis* di Cicerone, che testimonia la riflessione sul καθῆκον di Panezio, dei suoi discepoli e di altri Stoici vissuti nel I secolo a. C. (come Posidonio, Atenodoro il Cananita, Ecatone e Antipatro di Tiro). L'esame di queste fonti ci rivela che gli Stoici successivi a Crisippo si interessarono al καθῆκον in quanto attività umana conveniente dal punto di vista materiale, in particolare in contesti sociali, che diventa perfetta se compiuta virtuosamente. Questa idea fu giustificata teoricamente da Panezio (potenzialmente in sintonia con i suoi maestri) e dai suoi discepoli con la descrizione della virtù come predisposizione etica degli esseri umani che si realizza nel compimento di καθήκοντα *qua* atti concreti. Così facendo, questi Stoici posero una continuità nello sviluppo dell'essere umano e, perciò, nella distinzione fra μέσα e τέλεια καθήκοντα, un binomio che in precedenza sembrava costituire una dicotomia.

Dopo aver ricostruito la genesi della concezione stoica del καθῆκον e il suo sviluppo fino al I secolo a. C., con la seconda parte della nostra tesi ("Seconda parte – la nozione di καθῆκον presso gli Stoici romani") iniziamo l'analisi della nozione di καθῆκον presso gli Stoici romani. In generale, osserviamo che i cinque autori studiati (Seneca, Musonio Rufo, Epitteto, Ierocle e Marco Aurelio) mobilitano questa nozione, più o meno esplicitamente, in contesti didattici *lato sensu*: con ciò intendiamo dire che questi filosofi si appellano al καθῆκον in discorsi tramite i quali aspirano a condurre alla saggezza, nella pratica, se stessi o un'altra persona, oppure a offrire delle informazioni sul percorso educativo che conduce alla saggezza.

Procedendo secondo l'ordine cronologico, cominciamo con Seneca (capitolo 1: "*Quod faciendum est*, o l'*officium* presso Seneca: azione ordinata dai *praecepta*, regolata dai *decreta*, abbinata al *beneficium*"): a questo proposito, esaminiamo innanzi tutto le *Lettere a Lucilio* 94-95, in cui il filosofo discute della funzione didattica delle prescrizioni specifiche (*praecepta*) e del loro rapporto con i principi generali (*decreta*), un tema in cui l'*officium* gioca il ruolo di mediatore concettuale. In questa coppia di lettere il filosofo, prendendo probabilmente una prospettiva teorica stoica tradizionale (come argomentiamo), sostiene che, per educare qualcuno a vivere saggiamente, bisogna dargli dei dogmi teorici generali, nella forma di descrizioni di una realtà, ma anche degli avvertimenti, soprattutto nella forma di imperativi pratici, riferiti a delle circostanze concrete, poiché i principi teorici fanno comprendere all'allievo perché e con quale disposizione un'azione va compiuta, mentre gli avvertimenti lo persuadono a compierla; questa azione è l'*officium*, che si perfeziona nella *recta actio*.

Passiamo quindi a esaminare il *De beneficiis*, un'opera in cui il modello pedagogico descritto nelle *Lettere a Lucilio* 94-95 è messo in pratica, e in cui la nozione senecana di *officium* emerge in quanto complementare al *beneficium*; a questo proposito, discutiamo anche della possibilità che Seneca abbia redatto un trattato *De officiis*, oggi perduto, concepito come *pendant* al suo *De beneficiis*. Infine, integriamo la rete concettuale dell'*officium* che troviamo in Seneca con la dottrina stoica del καθήκον. Ne concludiamo che Seneca concepiva l'*officium* in maniera coerente rispetto ai successori di Crisippo, pur valorizzandone diversi aspetti che non lo erano presso questi ultimi, per quanto ne sappiamo: il rapporto fra *officium* e *beneficium*, l'importanza delle εὐπάθειαι nel compimento degli *officia* e l'antagonismo fra καθήκοντα e πάθη; quest'ultimo tema, menzionato nelle *Lettere a Lucilio* 94-95, è sviluppato soprattutto nel *De ira*, che esaminiamo a questo proposito.

Queste osservazioni su Seneca ci offrono una chiave per ricostruire (capitolo 2: “Πῶς χρηστέον, ο ἰ καθήκον presso Musonio Rufo e Ierocle: azione prescritta in un'ottica di etica pratica”) la nozione di καθήκον propria di Musonio Rufo e di Ierocle, due filosofi le cui testimonianze possono essere accostate da questo punto di vista: nessuno dei due formula in nessun contesto un discorso teorico generale sul καθήκον, ma piuttosto, nei testi che Stobeo ha escerto dalle loro opere (cioè le *Diatribes* e le testimonianze brevi di Musonio e gli estratti dagli scritti di Ierocle sulla maniera di trattare gli dèi, la patria, i genitori e così via) essi mettono in pratica questa nozione in contesti parenetici concreti, tramite i quali aspirano a insegnare al proprio uditore o lettore, in una prospettiva dottrinale, ciò che va fatto in diverse circostanze di vita: come comportarsi con il proprio maestro di filosofia? Come onorare gli dèi? Si deve rispettare la volontà dei propri genitori? Qual è il modo migliore di amministrare la propria casa? E così via. In questo modo, in Musonio e Ierocle troviamo la messa in opera di un metodo didattico tematizzato da Seneca, e ciò ci permette di riconoscere, nel loro insegnamento, la presenza di una nozione di καθήκον simile a quella senecana.

Tuttavia, a questo proposito è interessante sottolineare due punti: da un lato, osserviamo l'impiego da parte di Ierocle di un metodo di εὐρεσις τοῦ καθήκοντος assai elaborato; questo metodo, basato sulle relazioni sociali dell'agente, non ha paralleli nelle altre fonti. Dall'altro lato, nel dettato musoniano e ierocleo constatiamo l'applicazione privilegiata della nozione di καθήκον, da parte di questi filosofi (cf. Muson. *D.* III-IV, XIII-XIV; Hierocl., Περὶ γάμου, Οἰκονομικός) alla figura della donna, in qualità di cittadina, sposa e amministratrice domestica; questo interesse per il ruolo sociale delle donne, coerente con il pensiero degli stoici precedenti a questo proposito, in particolare con la riflessione di Antipatro di Tarso, conferma al contempo l'importanza della dimensione comunitaria nell'insegnamento di Musonio Rufo e di Ierocle e la concentrazione di questo insegnamento nell'ambito dell'etica pratica.

Invece, passando a Epitteto (capitolo 3: “Ο τόπος ὁ περὶ τὰς ὀρμάς, ο ἢ καθῆκον presso Epitteto: azione disciplinata in seno all’educazione filosofica”), desumiamo la sua nozione di καθῆκον dal percorso ascetico che egli teorizza, e più precisamente dal suo allenamento dell’impulso, nel quale il καθῆκον è inquadrato; a questo proposito, esaminiamo l’insieme dei testi, tratti soprattutto dalle *Diatribes* e dal *Manuale*, che vertono su questo tema. Il testo più informativo su questo tema è certamente il discorso III 2.1-5, in cui il filosofo presenta molto diffusamente i tre ambiti (τόποι) nei quali bisogna che si eserciti colui che aspira a essere saggio: il primo τόπος (§§ 1-3), che è anche il più urgente, concerne i desideri e le avversioni, e il suo obiettivo consiste nel non essere frustrati rispetto a essi, cosa che determinerebbe lo sviluppo di qualche πάθος nell’anima e renderebbe l’uomo infelice, antisociale e irrazionale. Il secondo τόπος (§§ 2, 4), riguardante gli impulsi (ὀρμαί) e le repulse (ἀφορμαί) e, in una parola, i καθήκοντα, punta a rendere l’essere umano capace di compiere queste azioni in maniera ordinata, ragionata e non negligente (ἵνα τάξει, ἵνα εὐλογίστως, ἵνα μὴ ἀμελῶς), vale a dire provando certe emozioni (οὐ δεῖ γάρ με εἶναι ἀπαθῆ ὡς ἀνδριάντα) e rispettando le proprie configurazioni sociali ([δεῖ] τὰς σχέσεις τηροῦντα τὰς φυσικὰς καὶ ἐπιθέτους). Per quanto riguarda il terzo τόπος (§§ 2, 5), il cui oggetto sono gli assensi, esso è riservato a chi ha già compiuto i primi passi nel progresso verso la saggezza; i suoi obiettivi sono l’affrancamento da ogni delusione e il conseguimento della circospezione e della sicurezza, che rendono capaci di negare l’assenso a tutte le rappresentazioni non esaminate.

La nostra analisi perviene a una ricostruzione ricca e coerente della nozione epittetiana di καθῆκον, simile a quella degli altri Stoici romani, dal punto di vista concettuale e per quanto riguarda la prospettiva sul καθῆκον. Ma un aspetto particolarmente interessante e unico della posizione epittetiana a questo proposito è il suo metodo euristico, basato sulla nozione di configurazione sociale (σχέσις).

La nostra riflessione su Epitteto si rivela essenziale per permetterci di far emergere la nozione di καθῆκον a cui Marco Aurelio pensa nei suoi scritti “a se stesso” (capitolo 4: “Ο τόπος ὁ περὶ τὰς ὀρμάς, ο ἢ καθῆκον presso Marco Aurelio: azione disciplinata in seno all’ascesi filosofica personale”): infatti, l’Imperatore-filosofo deriva da Epitteto la propria disciplina dell’impulso, donde, sebbene egli non nomini quasi mai il καθῆκον, ne inferiamo che egli ne ha una concezione prossima a quella dello schiavo-filosofo. Prossima, ma non identica, in particolare, a nostro avviso, in ragione dell’inevitabile scarto di prospettiva sulla filosofia e sulla vita fra i due pensatori. Il testo che costituisce il nostro punto di partenza per la ricostruzione della nozione aureliana di καθῆκον è XI.37 (= Epict., fr. 27 Schenkl), che numerosi studiosi riconoscono come una testimonianza del pensiero di

Epitteto e che, più precisamente, possiamo riconoscere come un estratto, forse parafrasato, dalle *Diatribes* di Arriano. In questo capitolo, l'Imperatore attribuisce a qualcuno, generalmente identificato con Epitteto come si è detto, l'idea che si debba scoprire un metodo per la gestione dell'assenso, che ci si debba astenere del tutto dal desiderio, non provare avversione per ciò che non dipende da noi (una categoria ontologica propria, per l'appunto, di Epitteto), e che, per quanto riguarda l'ambito degli impulsi, si debba sorvegliare la propria attenzione (τὸ προσεκτικὸν φυλάσσειν), al fine di avere impulsi con riserva (ἵνα μεθ'ὑπεξαίρεσσεως ᾤσιν), relativi alla dimensione sociale (ἵνα κοινωνικαί) e secondo il valore (ἵνα κατ'ἀξίαν).

Tutte queste espressioni hanno un significato specifico nel lessico di Marco Aurelio, che non coincide con l'accezione che esse hanno in Epitteto, come dimostriamo considerando le occorrenze dei termini presenti in questo passaggio sia nelle *Diatribes* di Epitteto che nell'opera dell'Imperatore, ma anche studiando le questioni dottrinali legate a questi termini presso i due filosofi. Ne emerge una concezione del καθῆκον, da parte di Marco Aurelio, in linea con il pensiero degli altri stoici romani, in particolare con quello di Epitteto, pur avendo essa particolarità che meritano di essere prese in considerazione.

Infine, nella conclusione della nostra tesi, traiamo un bilancio del contributo degli Stoici romani in merito al καθῆκον, contributo che si dipana su due piani: quello dello sviluppo storico-filosofico della riflessione stoica sul καθῆκον e della sua rete concettuale, e quello della configurazione del discorso con cui questi filosofi presentano la nozione di καθῆκον.

Veniamo dunque ora al bilancio del contributo degli Stoici romani in merito al καθῆκον, che ci permetterà al contempo di passare in rassegna, rapidamente, i punti che abbiamo argomentato nel corso della nostra ricostruzione della nozione stoica di καθῆκον.

Grazie alla nostra analisi, comprendiamo che questo contributo concerne due domini tematici: da un lato, lo sviluppo storico-filosofico della riflessione stoica sul καθῆκον e su alcune nozioni concettualmente prossime a esso; dall'altro lato, la configurazione del discorso con cui gli Stoici romani presentano queste nozioni, essenzialmente pedagogica e parenetica, che differisce da quella che reperiamo nelle fonti sulla concezione del καθῆκον degli Stoici precedenti e, di conseguenza, ci conduce a cogliere meglio la complessità del καθῆκον e delle nozioni che gli sono affini.

A proposito della prima questione, nel corso della seconda parte della nostra tesi abbiamo numerose occasioni per mettere in evidenza che gli Stoici romani si inseriscono, ciascuno a modo suo, in un cammino teorico tracciato dai loro predecessori per quanto riguarda il καθῆκον e gli danno

un seguito coerente. Inoltre, essi compiono questa operazione seguendo delle piste di riflessione che si incrociano fra loro a più riprese, sebbene ciascuno Stoico romano esprima posizioni dottrinali proprie e non condivise dagli altri: la loro prossimità è soprattutto tematica e prospettiva, piuttosto che essere legata ai principi teorici.

In base alla nostra ricostruzione storico-filosofica, i primi Stoici, in particolare Zenone (che avrebbe introdotto il καθῆκον come termine tecnico, basandosi su una delle accezioni correnti di καθήκω, più o meno condivisa con *officium*, traduzione ciceroniana del termine greco¹⁷⁶⁷) e Crisippo (probabilmente la fonte delle principali dossografie sulla nozione stoica di καθῆκον, cioè Cicerone nel terzo libro del *De finibus*, Ario Didimo e Diogene Laerzio), concepirono il καθῆκον come qualcosa che riguarda un essere vivente e ha in esso la propria genesi, come un processo organico o un'attività risultante da un impulso¹⁷⁶⁸. Affinché questo evento sia 'conveniente', è necessario che: i) sia consequenziale alla natura specifica dell'essere vivente in questione, cioè rispetti il principio che regola la sua sopravvivenza in una buona condizione e il suo sviluppo (idea a cui si riferiscono la pseudo-etimologia di καθῆκον data da Zenone e il legame concettuale stabilito nelle fonti tra καθῆκον e οἰκείωσις), et quindi ii) l'occorrenza di questo evento possa essere spiegata e giustificata prendendo il punto di vista del saggio, nel senso che questa giustificazione sia corretta¹⁷⁶⁹.

Concentrandosi sui καθήκοντα specifici degli esseri umani, verosimilmente già i primi stoici li qualificavano come attività socialmente positive (in ragione della componente sociale dell'οἰκείωσις umana) e sui quali l'agente ha il potere di deliberare razionalmente¹⁷⁷⁰ (da cui la possibilità che egli si sbagli nel riconoscimento del vero καθῆκον e la necessità che gli si insegnino i veri καθήκοντα e lo si esorti a compierli¹⁷⁷¹). Sempre in questo ambito specifico, gli Stoici distinguevano due generi di attività: a) i μέσα καθήκοντα, convenienti nella misura in cui sono 'misurati' sul valore di certi indifferenti coinvolti nella circostanza in cui l'agente si trova (operazione di misurazione che, normalmente, conduce alla realizzazione di un impulso diretto verso un indifferente secondo natura), e b) i τέλεια καθήκοντα o κατορθώματα, che rispondono alla definizione di καθῆκον in quanto compiuti con una disposizione virtuosa¹⁷⁷².

Nelle testimonianze sugli Stoici posteriori a Crisippo vissuti entro il I secolo a. C. (quali Diogene di Babilonia, Archedemo e Antipatro di Tarso, Panezio, Posidonio, Atenodoro il Cananita, Ecatone e Antipatro di Tiro), osserviamo una nuova prospettiva sul καθῆκον rispetto alle fonti sugli Stoici

¹⁷⁶⁷ Cf. rispettivamente p. 22-37, p. 38-45.

¹⁷⁶⁸ Su questa nozione cf. p. 55-58.

¹⁷⁶⁹ Sui temi appena menzionati cf. p. 68-87.

¹⁷⁷⁰ Cf. 87-91.

¹⁷⁷¹ Cf. p. 63-66.

¹⁷⁷² Cf. p. 92-105, 109-134. Sulla nozione stoica di indifferente cf. p. 58-63.

precedenti, ma anche una riconfigurazione nella concezione del καθῆκον, e di conseguenza della sua rete concettuale.

Sul primo punto, constatiamo che, in queste testimonianze, il καθῆκον opera in contesti teorici centrati su altre questioni dell'insegnamento stoico, come la teoria dello sviluppo naturale dell'essere umano¹⁷⁷³, la formulazione del τέλος e la concezione della virtù e dell'utile. Evidentemente, in questi domini tematici, solo certi aspetti del καθῆκον sono mobilitati, vale a dire quelli che consentono di esporre la dottrina particolare in questione: per esempio, nella riflessione sullo sviluppo naturale dell'essere umano, come pure in quella sul τέλος, che è la meta di questo percorso¹⁷⁷⁴, è essenziale sottolineare i) in che maniera il καθῆκον si relazioni con gli indifferenti con i quali l'essere umano interagisce nel corso della propria vita, e ii) che il καθῆκον raggiunge la propria percezione, e quindi costituisce lo stile di vita di colui che ha conseguito il τέλος, quando è compiuto virtuosamente; per quanto riguarda la virtù e l'utile¹⁷⁷⁵, le fonti si concentrano su quest'ultimo aspetto, come pure sul fatto che le azioni convenienti sono consequenziali alla natura specifica dell'agente, naturalmente disposto a sviluppare la virtù e a servire l'interesse della propria comunità, che costituisce il suo autentico utile.

Questo cambio di prospettiva rispetto alle fonti sugli Stoici precedenti deriva, almeno in parte, dal tipo di scritti che costituiscono le testimonianze sugli Stoici post-crisippeï, o dall'ispirazione di questi scritti: i paragrafi del terzo libro del *De finibus* in cui Catone espone la dottrina dell'οικείωσις fanno eco al dibattito del II secolo fra Stoici e Accademici, in particolare fra Diogene, Antipatro di Tarso e Carneade, sul τέλος, e questa stessa polemica anima il dialogo *Sulle nozioni comuni contro gli Stoici*, in cui Plutarco testimonia indirettamente il ruolo dato al καθῆκον da Diogene e Antipatro nelle loro formule del τέλος; in seno a questa polemica, gli Stoici si trovarono costretti a precisare il rapporto fra la disposizione e l'aspetto materiale propri della condotta che costituisce il τέλος. Quanto al rapporto fra virtù e καθήκοντα, esso è valorizzato nel primo libro del *De officiis* di Cicerone, largamente modellato su un'opera di Panezio. L'interesse politico di questo scritto conduce l'autore a prendere in considerazione, per determinare l'azione conveniente, non solo il valore degli indifferenti, ma anche e soprattutto la 'personalità' dell'agente (concetto tratto dal lessico teatrale), che comprende il suo mestiere, la sua condizione sociale e le sue qualità che lo rendono adatto a certe scelte professionali.

Tutto ciò ci consente di conoscere più in profondità certe caratteristiche del καθῆκον e la relazione che lo lega ad altre nozioni, ma ci fa anche vedere una variazione teorica rispetto a ciò che sappiamo

¹⁷⁷³ Facciamo riferimento a Cic., *Fin.* III 6.20-7.25, che testimonia innanzi tutto il pensiero di Crisippo, ma tradisce anche l'influenza significativa di Antipatro di Tarso, proprio in relazione alla nozione di *officium* che emerge dal testo.

¹⁷⁷⁴ Sullo sviluppo dell'essere umano e sul suo τέλος cf. rispettivamente p. 136-148, p. 148-173.

¹⁷⁷⁵ Cf. p. 173-191.

della tradizione precedente: da un lato, cogliamo per esempio l'importanza del καθῆκον nella riflessione degli Stoici sul τέλος, data la sua funzione cardinale nella loro concezione del progresso umano, e l'implicazione dei καθήκοντα umani nella dimensione sociale, di cui le dossografie di Ario Didimo e di Diogene Laerzio ci danno solo un'illustrazione. D'altronde, comprendiamo che gli Stoici testimoniati da queste fonti, volendo integrare il καθῆκον in una certa rete concettuale (stimolati dalle critiche o in ragione del proprio proposito teorico), ne esplicitarono aspetti che, pur essendo compatibili con la concezione di questa nozione da parte degli Stoici precedenti (in particolare con la concezione di Crisippo, vista la sua formula del τέλος), appaiono in maniera chiara ora per la prima volta: pensiamo in particolare all'idea che il τέλειον καθῆκον possieda un aspetto concreto determinato, oltre a essere qualificato come un'azione virtuosa, e all'idea che la personalità dell'agente sia un parametro della deliberazione corretta sul καθῆκον, oltre al valore degli indifferenti.

Gli Stoici romani si inseriscono perfettamente in questa linea teorica. Constatiamo che essi evocano il καθῆκον, impiegando il termine stesso o un lessico o dei concetti che rinviano a esso (ἐπιβάλλω, πρέπω, προσήκω, *convenio*, *debeo*, allenamento dell'impulso, questione del πῶς χρηστέον e così via), per riferirsi a un'attività che può essere caratterizzata nel suo aspetto concreto, in quanto interazione adeguata dell'agente con degli oggetti o con altri individui, o nel suo aspetto disposizionale, in quanto azione virtuosa. Mostriamo che καθῆκον e *officium* hanno questi due significati soprattutto in Seneca, Epitteto e Marco Aurelio¹⁷⁷⁶, poiché, secondo questi filosofi, mentre un'attività può già essere chiamata καθῆκον (od *officium*) se è calibrata su dei parametri materiali, essa consegue la propria perfezione se è compiuta con una disposizione virtuosa. Ora, giacché a questo proposito la finalità dei filosofi appena menzionati è evidentemente insegnare e stimolare gli altri (o se stesso, nel caso di Marco Aurelio), a compiere i propri καθήκοντα in maniera perfetta, si comprende bene la ragione per cui il καθῆκον costituisce l'oggetto dei loro discorsi di contenuto educativo, teorico o parenetico.

L'incorporazione del καθῆκον, *qua* attività umana, nella dimensione sociale emerge chiaramente nei tre filosofi menzionati¹⁷⁷⁷, ma è interessante verificare questo punto anche in Ierocle e, in misura minore e indirettamente, in Musonio¹⁷⁷⁸, due autori di cui possediamo assai meno testimonianze rispetto agli altri Stoici romani da noi presi in considerazione. In Epitteto e Marco Aurelio questa incorporazione è addirittura essenziale, nel senso che, dal loro punto di vista, il καθῆκον umano è un'attività socialmente conveniente. Ciò implica che i metodi euristici privilegiati dalla maggior parte

¹⁷⁷⁶ Cf. rispettivamente p. 222-237 per Seneca, p. 307-317, 344-356 per Epitteto, p. 371-373, 380-400 per Marco Aurelio.

¹⁷⁷⁷ Cf. rispettivamente p. 222-228 per Seneca, p. 317-335, 342-344, 350-356 per Epitteto, p. 373-388, 392-400 per Marco Aurelio.

¹⁷⁷⁸ Cf. p. 249-281.

degli Stoici romani¹⁷⁷⁹ (metodi sempre sussunti sotto una dottrina filosofica forte) prendono come parametri le configurazioni sociali dell'agente (Epitteto), i suoi legami con gli altri esseri umani (Seneca, Ierocle) o la sua natura sociale e il merito altrui (Marco Aurelio)¹⁷⁸⁰. Come già faceva Panezio, sovente questi filosofi si appellano *vario modo* al lessico teatrale per discutere della questione dell'εὔρεσις τοῦ καθήκοντος ο, più semplicemente, per qualificare il καθήκον come azione adatta a un certo individuo (πρέπον). Riconosciamo così una continuità, sviluppata su più fronti, della prospettiva sul καθήκον degli Stoici romani con quella dei rappresentanti precedenti della Stoa, ma anche una prossimità teorica fra gli Stoici romani su questa nozione.

Questa prossimità teorica fra gli Stoici romani è confermata anche da più aspetti (dottrinali e di prospettiva) della loro riflessione sul καθήκον, che sono senza precedenti o assai poco sviluppati nelle fonti sulla tradizione stoica precedente. Ci riferiamo in primo luogo (oltre che alla questione dell'εὔρεσις τοῦ καθήκοντος, menzionata or ora) all'idea, condivisa dalla maggior parte degli Stoici romani¹⁷⁸¹, che ogni καθήκον umano consegue la propria perfezione quando è compiuto non solo con una disposizione virtuosa, ma anche tramite l'esperienza di un'emozione positiva (εὐπάθεια), di soddisfazione personale o di benevolenza verso gli altri¹⁷⁸². In effetti, gli Stoici romani sottolineano spesso l'emozione positiva dell'agente piuttosto che la sua disposizione virtuosa; questa idea è quasi del tutto assente dalle testimonianze sul pensiero degli Stoici precedenti, in cui i κατορθώματα, pur potendo essere delle azioni compiute 'eupateticamente', sono essenzialmente descritti come azioni virtuose. Poiché le εὐπάθειαι più frequentemente associate ai καθήκοντα da parte degli Stoici romani sono, potremmo dire, delle emozioni di cordialità verso gli altri esseri umani (come la *benevolentia* e la *bonitas* in Seneca, la *κηδεμονία* e l'*ὁμόνοια* in Musonio, la *πίστις* e la *φιλοστοργία* in Epitteto, l'*ἐκτένεια* e l'*εὐνοια* in Ierocle, l'*εὐμένεια* e la *κοινωνία* in Marco Aurelio), la loro valorizzazione da parte degli Stoici romani implica che, se un individuo mette in pratica la condotta che, secondo loro, si deve tenere, egli possiede un sentimento di appartenenza sociale assai forte. Questa conclusione è in linea con la tesi di Reydam-Schils¹⁷⁸³ al centro del suo studio sugli Stoici romani, purché sottolineiamo che non è sicuro che questa sia una caratteristica originale degli Stoici romani. Piuttosto, bisogna confessare che le fonti sulla tradizione precedente non sono abbastanza informative

¹⁷⁷⁹ Non possediamo informazioni sufficienti su Musonio Rufo per comprendere se anch'egli insegnasse un metodo euristico di questo tipo, cosa che, tuttavia, non possiamo escludere, dato il riferimento alla dimensione sociale di molti καθήκοντα che egli tematizza.

¹⁷⁸⁰ Cf. rispettivamente p. 317-335 per Epitteto, p. 222-237 per Seneca (ci riferiamo in primo luogo al *De beneficiis*, ma la misurazione della convenienza di un'attività sulla natura socievole dell'essere umano sembra valorizzata già in *Ep.* 94-95, per quanto la questione dell'εὔρεσις τοῦ καθήκοντος vi sia trattata in maniera troppo generica, attraverso l'appello ai *decreta*), p. 271-281 per Ierocle, p. 392-400 per Marco Aurelio.

¹⁷⁸¹ Le scarse fonti sulla nozione di καθήκον propria di Musonio Rufo non ci permettono di attribuirgli questa idea.

¹⁷⁸² Cf. rispettivamente p. 222-237 per Seneca, p. 271-286 per Ierocle, p. 335-342 per Epitteto e p. 388-400 per Marco Aurelio.

¹⁷⁸³ Cf. Reydam-Schils 2005.

da consentirci di comprendere se già i primi Stoici parlassero in questi termini della componente sociale dell'οικείωσις.

Un altro tema legato al καθήκον sviluppato dalla maggior parte degli Stoici romani è l'antagonismo fra καθήκοντα e πάθη, una questione implicita nella definizione di diversi πάθη da parte dei primi Stoici. A questo proposito, osserviamo che in Seneca, Epitteto e Marco Aurelio¹⁷⁸⁴ spesso le due nozioni sono contrapposte, nel senso che, secondo loro, non si perviene al riconoscimento e, quindi, al compimento dei propri καθήκοντα, se si è in preda a uno o più πάθη: infatti, se ci si impegna su un πάθος, si dà il proprio assenso a una visione erronea del mondo, che impedisce di capire ciò che conviene fare.

L'attenzione che diversi Stoici romani portano su questo tema deriva, verosimilmente, dalla loro prospettiva sul καθήκον, che costituisce un altro punto in comune tra questi filosofi: i contesti in cui gli Stoici romani evocano il καθήκον o vi fanno allusione hanno tutti essenzialmente una configurazione deontologica o pedagogica, nel senso che sono volti a insegnare ciò che conviene fare o a informare sul metodo di scoperta dell'azione conveniente¹⁷⁸⁵; in quest'ottica, la presentazione dei πάθη come contrapposti ai καθήκοντα è orientata a creare un percorso educativo che conduca gli individui a emanciparsi dai propri giudizi erronei al fine di poter vivere in maniera conveniente, soprattutto nella dimensione sociale. Inoltre, da questo punto di vista, il καθήκον si presenta logicamente come un'attività da compiere, o un dovere, cosa che non accadeva presso gli Stoici precedenti, sebbene già Crisippo sembri aver tematizzato il legame fra καθήκοντα ed esortazione (προτροπή)

Due elementi che afferiscono all'approccio degli Stoici romani al tema dei καθήκοντα e che possiamo comprendere proprio in riferimento alla loro presentazione didattica di esso sono la mobilitazione del lessico teatrale, di cui abbiamo già parlato, e la frequente applicazione della nozione di καθήκον a categorie sociali specifiche: osserviamo questa applicazione nella maggior parte degli Stoici romani che, a fianco (Seneca, Epitteto, Ierocle) o al posto (Musonio, Marco Aurelio¹⁷⁸⁶) di un insegnamento generale sui καθήκοντα, descrivono le attività convenienti per gli individui appartenenti a determinati gruppi umani, come gli schiavi, i figli, i cittadini, le donne o le figure di potere. L'impiego del lessico teatrale e l'applicazione del καθήκον a casi concreti sono chiaramente utili per rendere il più efficace possibile la finalità didattica del discorso degli Stoici romani sui

¹⁷⁸⁴ Cf. rispettivamente p. 239-242 per Seneca, p. 344-350 per Epitteto, p. 392-400 per Marco Aurelio.

¹⁷⁸⁵ Cf. in particolare p. 194-228, 242-243 per Seneca, p. 245-260, 265-271 per Musonio Rufo e Ierocle, p. 297-350 per Epitteto, p. 358-363, 367-371 per Marco Aurelio.

¹⁷⁸⁶ Cf. rispettivamente p. 228-237 per Seneca, p. 317-335 per Epitteto, p. 271-286 per Musonio Rufo e Ierocle, p. 373-388 per Marco Aurelio.

καθήκοντα, come pure per permettere al destinatario di questo discorso di comprendere la pertinenza della nozione di καθήκον per lui.

La nostra analisi del pensiero degli Stoici romani sul καθήκον ci permette infine di valutare il loro contributo in merito a questa nozione. Come abbiamo scritto, questo contributo concerne due ambiti, lo sviluppo storico-filosofico della riflessione sul καθήκον, come pure su certe nozioni che gli sono concettualmente affini, e la natura del discorso in cui sono discusse queste nozioni, differente da quella offerta dalle fonti sulla tradizione stoica precedente.

Sul primo punto, la ricostruzione della riflessione degli Stoici romani sul καθήκον e la loro mobilitazione di questa e altre nozioni negli stessi contesti ci conduce a riconoscere presso di loro un percorso di riflessione coerente con la tradizione precedente: come gli Stoici post-crisippeï, gli Stoici romani sostengono che il καθήκον perfetto, pur essendo tale in ragione del fatto che è compiuto virtuosamente, possiede un contenuto pratico concreto, misurato su parametri materiali (come il valore di certi indifferenti o il merito di certi individui, il rapporto di benevolenza che lega una persona agli altri, le sue configurazioni o relazioni sociali), e perciò è loro opinione che l'azione corretta risulti da un calcolo che prende in considerazione al contempo la disposizione dell'agente e la sua situazione materiale. D'altronde, in linea con gli Stoici post-crisippeï (in particolare con Antipatro, Panezio e i suoi discepoli) ma anche con i primi rappresentanti della Stoa, gli Stoici romani valorizzano la dimensione sociale della vita umana. In questo modo, riconosciamo nella loro riflessione sul καθήκον e sulle nozioni a esso affini (in particolare la socievolezza e il valore, in qualità di parametri euristici) la continuazione naturale della riflessione degli Stoici precedenti.

D'altronde, a proposito del secondo tipo di contributo apportato dagli Stoici romani in merito al καθήκον, constatiamo che il loro modo di approcciare questa nozione, cioè la sua tematizzazione in discorsi dalla configurazione parenetica e pedagogica, ci offre uno scorcio speciale, rispetto alla tradizione precedente, su di essa e sulle nozioni a essa legate: presentato come una nozione da apprendere per tradurla in pratica o per appropriarsi dei metodi funzionali alla scoperta dell'azione conveniente in ogni circostanza, il καθήκον mostra, per così dire, un lato e un rapporto ad altre nozioni che ci restano più o meno nascosti, se studiamo questa branca del pensiero stoico trascurando le testimonianze sugli Stoici romani. Pensiamo in particolare all'importanza della dimensione sociale per i καθήκοντα umani e il funzionamento del valore come parametro euristico, temi accennati nei testi che studiamo nella prima parte della nostra tesi ma che solo gli Stoici romani tematizzano diffusamente; pensiamo anche al rapporto pedagogico fra καθήκοντα e parenesi e all'antagonismo fra καθήκοντα e πάθη, due problematiche di cui leggiamo delle tracce nelle testimonianze esaminate nella prima parte della tesi ma che, in fin dei conti, sono approfondite solo da parte degli Stoici

romani, e ciò proprio in ragione della maniera in cui essi discutono del καθῆκον e delle nozioni a esso affini: non come delle conoscenze teoriche da trasmettere, ma piuttosto come conoscenze che devono operare nella vita dell'apprendista filosofo. In questo modo, le informazioni sul καθῆκον che desumiamo dalle fonti sul pensiero degli Stoici romani si rivelano complementari a quelle che troviamo nelle testimonianze sugli Stoici precedenti e ci permettono di ricomporre un mosaico il più completo possibile della nozione di καθῆκον e della sua rete concettuale.

Concludiamo la nostra tesi identificando alcuni temi che ne emergono e che, a nostro avviso, potrebbero essere oggetto di ricerche future nell'ambito degli studi sullo Stoicismo.

La notion de καθήκον chez les stoïciens romains

Résumé

Le sujet de cette thèse est la façon dont les principaux stoïciens romains, tels que Sénèque, Musonius Rufus, Épictète, Hiéroclès et Marc Aurèle, ont conçu et employé la notion de καθήκον (*officium* en latin), héritée de la tradition stoïcienne précédente. L'idée que nous y soutenons est que les stoïciens romains avaient tous une conceptualisation forte du καθήκον, témoignant d'une tendance théorique commune entre eux qu'ils dérivèrent de la réflexion des stoïciens précédents sur cette notion ; de plus, leur perspective sur le καθήκον nous permet d'en connaître des aspects négligés par les sources doxographiques apparemment les plus éclairantes à ce sujet : nous pensons par exemple au lien entre καθήκοντα et parénèse, à l'importance des émotions dans l'accomplissement des καθήκοντα et à l'antagonisme entre καθήκοντα et πάθη. Dans la littérature critique existante concernant l'éthique stoïcienne ou bien la pensée des stoïciens romains, le thème du καθήκον est souvent considéré marginalement par rapport à d'autres, surtout parce que, sauf pour Épictète, les autres stoïciens romains ne thématisent presque jamais la notion de καθήκον. Cependant, une fois compris le réseau conceptuel du καθήκον dans la tradition stoïcienne, nous parvenons à reconnaître la présence, importante bien que parfois implicite, de cette notion dans la réflexion et l'enseignement des stoïciens romains. Par cette méthode nous reconstruisons, dans la mesure du possible, la conceptualisation du καθήκον par ces philosophes.

Mots-clés : Convenable ; stoïciens romains ; Sénèque ; Musonius Rufus ; Épictète ; Hiéroclès ; Marc Aurèle ; καθήκον ; *officium*

The notion of καθήκον according to the Roman Stoics

Summary

This thesis deals with how the most important Roman Stoics, i.e. Seneca, Musonius Rufus, Epictetus, Hierocles and Marcus Aurelius, conceived and employed the notion of καθήκον (*officium* in Latin), that they inherited from the previous Stoic tradition. Our claim is that all the Roman Stoics shared a strong conception of καθήκον, in accordance with a general theoretical stance derived from the tradition of the earlier Stoics. Moreover, the perspective of the Roman Stoics on this topic allows us to discover some aspects of the καθήκον that are neglected by the doxographic sources, apparently the most informative ones on this topic: we are thinking, for example, about the link between καθήκοντα and paraenesis, about the importance of emotions in performing καθήκοντα and about the opposition between καθήκοντα and πάθη. In the scholarship concerning Stoic ethics or the thought of the Roman Stoics, the theoretical domain of the καθήκον is often considered tangentially with regards to others, especially because the Roman Stoics almost never focus on the notion of καθήκον, Epictetus being a notable exception. However, reconstructing the conceptual network of the καθήκον in the Stoic tradition allows us to recognize its presence, important though sometimes implicit, in the Roman Stoics' reflection and teaching. Thus, we manage to re-establish, insofar as possible, these philosophers' conception of καθήκον.

Keywords : Befitting act; Roman Stoics; Seneca; Musonius Rufus; Epictetus; Hierocles; Marcus Aurelius; καθήκον; *officium*

UNIVERSITÉ SORBONNE UNIVERSITÉ

ÉCOLE DOCTORALE :

ED V – Concepts et langages

Maison de la Recherche, 28 rue Serpente, 75006 Paris, FRANCE

DISCIPLINE : Philosophie