

et que l'on peut aisément expliquer? La Moyenne et la Nouvelle Académie n'ont jamais abandonné l'étude de Platon. L'académicien Charmadas, qui pratique la même méthode de discussion philosophique qu'Arcésilas, fait lire le *Gorgias* à Crassus venu à Athènes suivre son enseignement¹. Les deux activités étaient donc très étroitement liées et il est probable que ces philosophes privilégiaient dans leur lecture de Platon tout ce qui pouvait permettre une lecture sceptique. L'auteur du *Commentaire* ne dit-il pas que c'est à partir de passages comme celui du Théétète sur la maïeutique qu'a été forgée l'image d'un Platon sceptique? Néanmoins les adversaires de l'Académie, ou plus simplement ceux pour qui le platonisme ne peut être qu'un dogmatisme, pouvaient considérer que cette démarche était inconséquente et ne voir dans dialectique aporétique d'Arcésilas et ses successeurs qu'une arme dans la lutte contre les écoles rivales.

Par ailleurs, l'enseignement de Carnéade était suffisamment ambigu pour permettre des interprétations très différentes. Ne lisons-nous pas dans les *Académiques* qu'il permettait au sage de donner parfois son assentiment à de simples opinions²? De là, les divergences entre ses principaux disciples, Clitomaque proclamant que Carnéade n'avait jamais abandonné le scepticisme, Métrodore de Stratonice prétendant au contraire que la suspension du jugement n'était pour son maître qu'un moyen de mieux combattre les Stoïciens³. C'est un écho des assertions de Métrodore que nous trouvons chez Numénios, lorsqu'il accuse le philosophe de Cyrène de dissimulation⁴.

La lecture sceptique de Platon ne pouvait naître que dans le contexte d'une lutte contre les écoles dogmatiques. Il est certain qu'avec le temps et l'atténuation des polémiques les lacunes de cette interprétation ne pouvaient pas manquer d'apparaître. En ce sens les auteurs que nous avons cités n'avaient pas tort lorsqu'ils liaient le scepticisme de l'Académie aux luttes contre les Stoïciens. Mais ils se trompaient et faisaient preuve d'un rationalisme étroit en le réduisant à une ruse tactique et en ne comprenant pas que la pression des dogmatiques ait pu donner naissance à une vision nouvelle du platonisme.

1. *De Oratore*, I, 11, 47 et 18, 84.

2. *Ac. Pr.*, II, 21, 67.

3. *Ibid.*, II, 24, 78, cf. *Contra Acad.*, III, 18, 41.

4. *Loc. cit.*

XI

A PROPOS DU BONHEUR : PENSÉE LATINE
ET TRADITION PHILOSOPHIQUE

PAR ALAIN MICHEL

Professeur à l'Université de Paris-Sorbonne

SOMMAIRE. — Il s'agit ici de dépasser, en les utilisant, les méthodes modernes de la Quellenforschung et de la doxographie. On peut montrer que Cicéron a connu la tradition scolaire de la philosophie grecque, qu'il s'en est servi pour interpréter ses sources, mais aussi que cette tradition évolue et qu'il y prend intelligemment sa place. La comparaison avec d'autres philosophes comme Philon d'Alexandrie ou Plotin, qui s'insèrent dans le même courant platonicien, en donne la preuve, à propos de trois questions.

Le bien suprême est-il tout entier dans l'âme? La comparaison avec Plotin (*Enn.*, I, 4, 5) montre que Cicéron a des raisons profondes d'adhérer, dans le *De officiis*, à la morale stoïcienne.

Dans le *De uita beata*, Sénèque s'écarte de la doxographie carnéadienne illustrée par Cicéron (*De fin.*, V; *Tusc.*, V) pour suivre la diuision proposée par Chrysippe, comme il est naturel chez un Stoïcien orthodoxe.

Enfin, on peut comparer le *De beata uita* de saint Augustin d'une part avec divers textes de Philon d'Alexandrie, d'autre part avec l'*Hortensius*. On voit que, pour toute une tradition platonicienne, le bonheur est dans la recherche plus que dans la possession. Cette doctrine commune s'exprime par des langages divers, chez les Grecs celui de la joie, chez les Romains celui de la paix.

Nous voudrions ici replacer la pensée romaine dans l'ensemble de la tradition philosophique. Certes, on l'a déjà essayé souvent, même à propos du bonheur, qui constituera l'objet particulier de notre enquête. Mais il convient de faire le point. Et, surtout, on s'avise alors que la confrontation n'a pas toujours été accomplie dans un esprit très juste. La *Quellenforschung* négligeait les textes importants et connus au profit d'archétypes souvent imaginaires et supposait, de surcroît, que leurs lecteurs romains ne les avaient pas compris¹. Plus tard, une réaction illustrée

1. Sur ces questions, voir notre article : *Cicéron et les grands courants de la philosophie antique. Problèmes généraux (1960-1970)*, in *Lustrum*, 1971-1972/16, p. 81-103, à quoi il faut ajouter désormais les ouvrages cités plus bas (Krämer, Dillon...). Sur le bonheur, nous renvoyons essentiellement à R. Holte, *Beatitude et sagesse...*, Paris, 1962, que nous voulons seulement compléter sur certains points.

en particulier par P. Boyancé souligna deux faits essentiels : Cicéron avait lu et compris les grands textes des philosophes grecs ; il les saisissait dans la problématique de son temps (notamment grâce à l'Académie d'Antiochus d'Ascalon). D'autres chercheurs (de W. Theiler à P. Grimal)¹ décelaient la même rigueur, la même profondeur chez Sénèque. Ces tendances se sont trouvées développées et approfondies par la recherche plus récente, et cela dans deux directions. D'une part, on est revenu sur les problèmes des sources. Sans nier nécessairement que les auteurs latins eussent pu connaître les textes originaux des maîtres grecs (cela est évident pour l'« Aristote perdu »), on a fait voir que la doctrine de ces derniers avait pu être transmise d'une manière indirecte par les doxographies, utilisées soit pour l'enseignement scolaire soit pour le dialogue entre les différentes sectes philosophiques. M. Giusta² a mis en lumière, à propos de l'éthique, la cohérence de certaines doxographies, et leurs sources. D'autre part, la problématique de la philosophie a une histoire. On ne doit pas se référer seulement aux origines ou aux questions formulées par les contemporains des auteurs romains. Il faut aussi connaître les intermédiaires et les successeurs. C'est dans ce sens que se sont orientés récemment les remarquables travaux de M. Krämer³. Celui-ci a mis en lumière (après Giusta et par d'autres voies) le rôle spécifique de Xénocrate, et la présence de l'Ancienne Académie à côté de l'« Aristote perdu ». Pour y parvenir, il s'est référé aux témoignages du néo-platonisme tardif.

Nous voudrions confirmer cette évolution des études cicéroniennes en recourant ici à une méthode analogue. Nous aussi, nous croyons au sérieux de la pensée romaine et à la valeur des témoignages qu'elle nous donne sur la philosophie antique. Avec Giusta, nous nous référerons à la doxographie. Mais, comme Krämer, nous interrogerons des philosophes postérieurs à Cicéron : Plotin (qui nous paraît le plus intelligent, le plus dominateur

1. De P. Grimal, voir surtout (pour notre sujet) : *La critique de l'aristotélisme dans le « De vita beata »*, *Revue des études latines*, XLV, 1967, p. 396-418 ; pour W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus* (à propos de la Lettre 65 et de la théorie du divin).

2. M. A. Giusta, *I dossografi di etica*, I-II, Turin, 1964-1967 (et notre commentaire dans *Lustrum*, art. cit.).

3. H. J. Krämer, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlin, 1972 ; *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam, 1964.

parmi ceux qui ont utilisé les doxographies) et Philon d'Alexandrie (dont on a, de plus en plus, souligné l'importance)¹.

La réflexion sur le bonheur se prête bien à cette enquête. Elle la justifie par son caractère fondamental. Car au bout du compte, il ne s'agit pas ici de pure érudition : c'est la sagesse qui est en cause. Précisons que nous étudierons seulement trois auteurs : Cicéron, Sénèque, saint Augustin. Ils sont les seuls à nous avoir laissé des traités en forme sur le bonheur (pour le premier, il s'agit des *Tusculanes*, V). Nous montrerons que ces trois ouvrages entrent dans une problématique cohérente. Nous laisserons de côté le point de vue épicurien, dans la mesure où il ne s'inscrit pas dans ce débat, ainsi que les écrits d'Horace, qui s'accordent certes à cette réflexion sur l'inquiétude, mais dont l'interprétation nous prendrait trop de place. Nous aborderons notre sujet selon les parties mêmes qu'a définies l'Antiquité : quels sont les rapports du bonheur et de l'honneur (comme on a dit jusqu'à Péguy) ? Comment s'accomplit dans le vécu l'expérience philosophique du bonheur ?

* * *

Cela nous permet de suivre l'ordre chronologique. La première question que nous posons domine, sur ce sujet, la recherche de Cicéron. Celui-ci s'interroge sur la part de l'*honestum* dans la vie heureuse. Et il hésite manifestement entre deux réponses. Avec les Stoïciens et les Platoniciens, il pense que le bonheur, et même le bonheur parfait, peut résulter de la vertu, qui nous assure la possession des biens de l'âme, c'est-à-dire l'*honestum*. C'est à cette solution qu'il s'arrête dans les *Tusculanes*. Mais, dans le *De finibus* comme dans le *Lucullus*, il laisse un doute en suspens : les biens du corps et les biens extérieurs ne jouent-ils pas un petit rôle dans le bonheur ? Celui-ci semble possible sans eux, mais il n'atteint sa plénitude qu'avec eux. Cette doctrine s'inspire à la fois des Péripatéticiens et de l'Ancienne Académie. Cicéron a été en mesure de la connaître par Antiochus d'Ascalon². Elle ne peut manquer de séduire notre auteur, parce qu'elle tient

1. Cf. en dernier lieu J. Dillon, *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B. C. to A. D. 220*, Londres, 1977.

2. Cf. *De finibus*, IV ; *Lucullus*, 129 sqq. Naturellement, Cicéron peut se référer directement à la tradition de l'Ancienne Académie. Sur tout ceci, voir Giusta, *op. cit.*, I.

compte à la fois de l'opinion commune — ce que nous appellerions le langage du bon sens — et d'une définition de l'homme qui englobe l'âme et le corps, c'est-à-dire la totalité du composé. L'humanisme, qui joue un si grand rôle dans la pensée de Cicéron, n'impose-t-il pas cette exigence? Nous arrivons ici à un premier état de la question. Nous pouvons le préciser en nous tournant vers les doxographies et en examinant les thèses des principales écoles, à la fois chez leurs premiers maîtres et dans la tradition.

Quelle est la doctrine de Platon sur le bonheur? Si nous examinons le *Gorgias* et l'*Alcibiade*, nous voyons qu'elle se ramène à deux ou trois idées essentielles : il n'y a pas de bonheur hors de la moralité; tous les méchants sont malheureux. D'autre part, puisque le bonheur réside dans la possession du bien, il implique la démarche dialectique qui nous mène vers les idées. Cela se trouve lié à quelques thèmes sur lesquels insistent les doxographies¹ : le bonheur réside dans le fait de se rendre semblable à Dieu. Il est donc dans notre âme, car c'est par elle que nous leur ressemblons. Au demeurant, par sa définition même, telle qu'elle est donnée dans l'*Alcibiade*², l'homme n'est rien d'autre que son âme.

La position d'Aristote, telle qu'elle est formulée dans les livres I et X de l'*Éthique à Nicomaque*³, se définit par rapport à la pensée platonicienne. Le stagirite indique, comme les Platoniciens, que le bonheur réside dans la contemplation, puisqu'elle constitue la perfection de la vie. Mais il insiste sur ce mot de « vie ». Le bonheur est en acte. On ne saurait donc le situer dans le monde des idées (dont Aristote récuse l'existence réelle). En fait, c'est en fonction de cela qu'il faut situer le bonheur par rapport aux trois catégories de biens. Les biens de l'âme sont ce qu'il y a

1. Cf. Giusta, II, p. 101-102, qui se réfère principalement à Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, XI, 28-30. Le bien, pour les Platoniciens, consiste dans l'idée ou dans ce qui participe à l'idée. On retrouve la même formulation, à quelques nuances près, chez Alkinoos, Apulée et Clément d'Alexandrie (*Strom.*, II, 22, 131, 2); voir aussi Giusta, p. 332-340. Pour l'origine de cette référence à l'idée, voir naturellement Platon, *République*, VI-VII (et le mythe de la caverne). En ce qui concerne l'ὁμολοῖσις θεῶν, voir Diogène Laërce, III, 78 (p. 152, 15-16); Alkinoos, 181, 16-37; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, II, 22, 131, 3 (suite du passage déjà cité). Giusta (I, p. 327-346) montre qu'à travers Platon, cette formulation remonte à Socrate et aux Pythagoriciens.

2. 130 c. Il s'agit du *Premier Alcibiade*.

3. La doctrine d'Aristote est très bien exposée par Holte, qui fonde sur elle l'essentiel de sa démonstration et, de ce fait, n'attache peut-être pas assez d'importance au point de départ platonicien.

« de plus propre » (ὀκείωτατα) à l'homme. C'est en cela qu'il est « le plus homme »; c'est en cela donc qu'il est « le plus heureux »¹. Nous restons proches de Platon. Il faut cependant remarquer le caractère nuancé des formulations aristotéliennes. Ce bonheur, qui est le plus grand², est-il tout le bonheur? Non, peut-être, si l'on n'ajoute pas qu'il doit exister en acte, dans la vie humaine : alors, il suppose la durée. Pour être heureux, pour contempler, il faut vivre. Le bonheur doit donc comporter les biens « nécessaires » à la vie³. Cette idée se maintiendra dans la doxographie et caractérisera le point de vue péripatéticien par rapport au Platonisme⁴.

Les Stoïciens reviennent à celui-ci, quant au problème du bonheur. Ils peuvent le faire, grâce à l'originalité de leur conception du temps et de l'action. Nous devons d'abord signaler leur théorie des indifférents et des « préférables ». Les biens du corps et les biens extérieurs peuvent, selon les circonstances, faire partie de ces derniers. Mais, en soi, ils sont indifférents. Les seuls biens véritables sont ceux de l'âme, la vertu, l'*honestum*. En effet, pour les Stoïciens, l'intention vaut l'action... Cela corrige singulièrement dans la vie humaine, la distinction de l'acte et de la puissance. Quant à la durée, comme l'ont montré les beaux travaux de M. Goldschmidt⁵, pour les philosophes du Portique, l'instant suffit. Le sage vit dans le présent où il accueille l'infini grâce à l'ampleur de sa pensée, si bien qu'il le confond avec l'éternel. Dès lors, puisque la puissance vaut l'acte et le présent l'éternel, le bonheur n'a plus besoin de la durée; il peut se concentrer dans l'âme; on arrive à un texte comme celui-ci : « l'action ne produit aucun bien par elle-même; ce sont nos dispositions intérieures qui rendent nos actions honnêtes; le sage, quand il agit, recueille le fruit non pas de ses actions ni des événements, mais de ce qu'il possède en propre ».

1. *Éthique à Nicomaque*, X, 7, 9, 1178 a 5.

2. Notons qu'il s'agit du plus grand bonheur, mais non peut-être du bonheur parfait (qui impliquera la durée). Nous ne sommes pas dans le contexte où se placera Antiochus d'Ascalon, distinguant la *uita beata* (donnée par la vertu) et la *uita beatissima* (qui implique de surcroît biens extérieurs et biens de fortune; cf. par exemple, *Lucullus*, 134). Les usages du superlatif ne sont pas les mêmes chez les deux auteurs.

3. Ἀναγκαῖα πρὸς τὸ ζῆν; sur tout cela, cf. *Éthique à Nicomaque*, I.

4. Cf. en particulier Giusta, I, p. 398 (Arius Didyme, *Épîtres perip.*, p. 130, 18 sq. : εὐδαιμονίαν δ' εἶναι χρῆσιν ἀρετῆς τελείας ἐν βίῳ τελείῳ προπυομένην).

5. *Le système stoïcien et l'idée de temps*.

Ce texte obéit manifestement à une inspiration stoïcienne. Mais il n'a pas un Stoïcien pour auteur. C'est Plotin qui l'a rédigé¹. Nous nous tournerons maintenant vers ce philosophe, qui nous apparaît à la fois, nous l'avons dit, comme un maître original, l'un des plus puissants parmi les philosophes antiques, et comme un interprète des doxographies, dont il connaît bien le dernier état et qu'il fait entrer dans ses synthèses.

Plotin consacre notamment au bonheur l'*Ennéade*, I, 4. Il nous suffira de citer (en 6) le texte qu'il consacre à notre problème : « ... Il faut prendre pour seule fin la fin dernière, la plus précieuse, celle que l'âme s'efforce d'embrasser en elle seule. Quant à ces objets qui n'existent pas par nature mais qui passent seulement, la pensée les fuit et les écarte de son domaine ; ou, si elle cherche à les retenir, son vrai désir tend à une réalité supérieure à l'âme et dont la présence la remplit et la calme (...) Et sa volonté n'est pas de posséder les choses nécessaires à la vie, si le mot volonté est pris en son sens propre (νομή) et non par catachrèse... » Plotin précise qu'en effet « ces prétendus biens, par exemple la santé et l'absence de souffrances », n'ont aucun attrait lorsqu'on les possède. On n'en mesure l'intérêt que lorsqu'ils s'en vont. « N'est-il donc pas raisonnable (εὐλογον) de dire qu'ils sont des choses nécessaires et non pas des biens² ? »

Si on analyse ce passage, on voit qu'il est à la fois proche et différent de ce qu'enseigne Aristote. Comme celui-ci, Plotin fait intervenir la notion de nécessaire à propos des biens du corps et de la fortune. Mais il insiste davantage sur l'indépendance des biens spirituels et sur le caractère transcendant des valeurs qui fondent le bonheur. En cela, il se rapproche du Platonisme.

Sans doute avons-nous identifié ici une tradition philosophique issue de l'Ancienne Académie. En effet, Giusta signale un texte de Clément d'Alexandrie³ qui nous fait connaître la position de Xénocrate sur le bonheur : « En quoi se produit-il ? C'est d'après lui l'âme ; par quoi ? Les vertus ; selon quelles parties ? Les belles

1. *Ennéades*, I, 5, 10 (trad. Bréhier, Belles Lettres). A propos des Stoïciens, ajoutons une remarque. La distinction des trois types de biens ne leur donne évidemment pas satisfaction. Les biens extérieurs et les biens du corps passent du côté des « préférables ». Ils croient d'autre part qu'on peut employer certains termes qui leur sont généralement appliqués, mais en les référant à l'âme : on peut par exemple parler de santé spirituelle (cf. *De fin.*, IV, 27 ; v. aussi *Tusc.* V, 40).

2. *Ennéades*, I, 4, 6 (d'ap. trad. Bréhier).

3. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, II, 22, 133, 4-7 (Giusta, I, p. 346).

actions et la sagesse dans les manières d'être, les comportements, les mouvements, les dispositions ; sans quoi ? Les biens du corps et les biens extérieurs¹. » Il semble donc bien exister une réflexion continue qui va, sur le bonheur, de Xénocrate à Plotin.

Il nous reste à situer Cicéron sur cette ligne de pensée. Nous pouvons tout d'abord regrouper diverses observations. Notre auteur, comme nous l'avons vu, adopte tantôt un point de vue « stoïco-platonicien », tantôt une attitude plus proche des Péripatéticiens. Si l'on se réfère au *Lucullus*², on constate que les deux thèses ont pour lui des vraisemblances mais qu'il ne choisit pas d'une manière absolue entre la rigueur de la première et l'humanisme plus marqué de la seconde qui reconnaît les droits du corps. Cette position, qui consiste à maintenir la tension entre deux vraisemblances opposées, à souligner ce que les deux thèses peuvent avoir de commun, à essayer d'accorder les conséquences pratiques qu'on tire de l'une et de l'autre, constitue déjà une solution, conforme sans doute à l'esprit probabiliste de la Nouvelle Académie. Mais, parmi les vraisemblances que l'on confronte ainsi, certaines semblent avoir plus ou moins de force. On doit en tenir compte pour apprécier la cohérence de cet éclectisme critique dont témoigne Cicéron³. On voit alors que, dans le livre IV du *De finibus*, il condamne chez les Stoïciens l'abstraction et l'imprécision de leur langage (il s'agit de la théorie des « indifférents » et des « préférables »). Il laisse entendre aussi

1. 129-141. Sur le sens de ce débat, cf. notre article des *Actes du VIII^e Congrès de l'Association G. Budé, Paris, 1968*, p. 393-410.

2. Sur cette méthode, cf. l'article cité à la note précédente. L'éclectisme de Cicéron s'inspire du dialogue socratique. Les interlocuteurs qui s'affrontent chez lui sont les représentants des différentes sectes. Il retient les points sur lesquels ils s'accordent, en s'efforçant d'évaluer le degré de vraisemblance ou de probabilité de chacun des résultats ainsi acquis. Il s'agit donc bien d'éclectisme, puisque Cicéron choisit ce qu'il retient dans chaque doctrine. Mais ce choix est critique.

3. Critique des préférables : *De fin.*, IV, 69-73 ; application au goût des richesses : 73 : *Quid enim? aiebat (M. Piso), bonum negas esse diuitias, praepositum esse diis; quid adiuvus? avaritiamne minus? Un Stoïcien comme Sénèque répondrait, bien sûr, que la cupidité se trouve exclue par la « fin suprême » — la vertu — en fonction de laquelle s'effectuent dans la diversité des circonstances, tous nos choix et toutes nos appréciations relatives aux « buts » particuliers. La cupidité n'existe pas lorsque le choix des richesses s'accompagne de détachement. Sur l'incohérence logique des positions péripatéticiennes, voir surtout *De fin.*, V, 77-95. Le livre V des *Tusculanes* tente une solution du problème, en ramenant, pour l'essentiel la doctrine stoïcienne à celle du *Gorgias* (le bonheur parfait est dans la vertu ; la théorie des préférables est éliminée ; cf. 47 sqq.). Cicéron se contente d'affirmer (audacieusement !) que, d'après le consentement attesté par l'existence de l'héroïsme, la douleur n'est pas un mal : l'homme est toujours capable de la dominer. Il a « le souverain bien en son pouvoir ». Donc la vie de vertu est « la plus heureuse » (76-82).*

que leur doctrine est plus laxiste qu'on ne pourrait croire. En disant que les biens du corps ou les biens extérieurs sont « préférables », le Portique accorde au sage le droit de les rechercher et il ne reconnaît pas, comme le fait le Platonisme, qu'ils n'ont rien à voir avec le vrai bien. C'est ouvrir la voie à des confusions et des abus. Quant aux Péripatéticiens et à l'Ancienne Académie, ils séparent le bonheur de la liberté, dès lors qu'ils le soumettent à la fortune ; et, puisqu'ils affirment pourtant cette liberté, ils tombent dans l'incohérence logique.

On voit déjà que les reproches adressées par Cicéron au Portique touchent d'une part, à la pratique et, d'autre part, au langage, alors que ceux qui visent le Lycée ont un caractère dialectique. Cette distinction nous paraît suggestive par elle-même. On peut la confirmer en s'intéressant à la principale notion que notre analyse doxographique nous a permis d'isoler. Il s'agit du « nécessaire » que Plotin, nous l'avons vu, sépare du « bien » à la suite d'une tradition où Aristote est très proche de l'Ancienne Académie. Nous allons tout simplement chercher le mot « nécessaire » chez Cicéron, pour voir dans quel esprit notre auteur utilise ce concept.

La réponse très frappante, se trouve dans le *De officiis*, III, 11-14. Cicéron commence de cette façon : « Au début, à toute espèce d'êtres animés, il a été fixé par la nature d'avoir à se protéger eux-mêmes, leur vie, leur corps, à éviter ce qui semble devoir leur nuire, à chercher et se ménager tout ce qui est nécessaire pour vivre. » Nous retrouvons exactement les termes autour desquels a roulé toute notre démonstration. Mais suivons Cicéron, qui analyse maintenant le développement progressif de ces premiers dons de la nature. L'homme se distingue des bêtes par sa perception de l'avenir. De même, « par le pouvoir de la raison, la nature recommande l'homme à l'homme, pour la communication de la parole et la vie en société ». A l'homme aussi est propre la recherche du vrai. Et Cicéron ajoute : « Nous considérons la connaissance des réalités soit cachées soit admirables comme nécessaire à la vie heureuse. » A cela s'ajoute le désir de la supériorité et, dans toutes ses formes, l'expérience esthétique. L'homme connaît l'ordre, la décence, les différents aspects de la beauté (*pulchritudo, uenustas, conuenientia partium*). Il domine enfin le temps et du même coup le désir, puisque la *constantia* s'oppose à la *libido*. Cicéron peut maintenant conclure : « Tout

cela se fond ensemble pour constituer ce que nous recherchons : le bien moral ». Et il ajoute, en termes platoniciens : « c'est l'idée même de l'honnête, ô Marcus, mon fils, et comme son visage que tu vois »¹.

Cet admirable texte emploie tout à tour et regroupe tous les termes que nous avons rencontrés dans la doxographie. On se rend compte que Cicéron, qui (dans ce livre au moins) ne suit point Panétius à la lettre, cherche à établir un accord entre les différentes tendances. Mais soulignons bien le terme que nous avons employé : tout à tour. L'accord ne se situe point dans la simultanéité. Il résulte du passage d'un plan à l'autre qui s'accomplit dans le développement progressif des virtualités humaines. Au début, on parle des nécessités à propos de la vie et du corps, comme le faisait Aristote. Mais ensuite, le terme de nécessaire ne s'applique plus qu'à la connaissance et l'on rejoint la position de Platon et des Stoïciens. C'est à ces derniers qu'il faut rapporter la conception de ce progrès radical, de cette conversion fondamentale qui, lorsque l'homme accède à la sagesse, le délivre du souci de la vie. Au moment où il prend conscience de sa raison, il connaît le bonheur et toute autre nécessité disparaît².

On s'explique mieux dans ces conditions pourquoi Cicéron s'est inspiré de Panétius dans les deux premiers livres du *De officiis*. Ce n'était pas seulement parce que ce philosophe avait (partiellement) traité le sujet. Il ne s'agissait pas d'une imitation mécanique. Mais, effectivement, tout en gardant le langage des Péripatéticiens (langage dont Panétius lui-même avait voulu se rapprocher)³, l'orateur romain rejoignait sur le fond la con-

1. *Principio generi animantium omni est a natura tributum, ut se, uitam corpusque tueatur declinet ea quae nocitura uideantur, omniaque, quae sint ad uiuendum necessaria, anquirat et paret... Eadem natura ui rationis hominem conciliat homini et ad orationis et ad uitae societatem... In primisque hominis est propria ueri inquisitio atque inuestigatio... Cognitionem rerum aut occultarum aut admirabilium ab beate uiuendum necessariam ducimus...*, etc. Conclusion : *quibus ex rebus constatur et efficitur id, quod quaerimus, honestum*. D'où cette exclamation (en 15) : *formam quidem ipsam, Marco fili, et tamquam faciem honesti uides*.

2. Sur cet aspect essentiel du Stoïcisme, cf. Holte, qui l'a très bien analysé ; voir notamment *De fin.*, III, 23 : *cum autem omnia officia a principiis naturae profisciscantur, ab isdem necesse est proficisci ipsam sapientiam. Sed quem ad modum saepe fit, ut is qui commendatus sit alicui pluris eum faciat cui commendatus, quam illum a quo sit, sic minime mirum est primo nos sapientiae commendari ab initiis naturae, post autem ipsam sapientiam nobis cariorum fieri, quam illa sint a quibus ad hanc uenerimus*.

3. Cf. *De fin.*, IV, 79 : Panétius a écarté de ses écrits *acerbitatem sententiarum* et *disserendi spinas* : il fut *in altero genere mitior, in altero illustrior* semperque habuit in ore Platonem, Aristotelem, Xenocratem, Theophrastum, Dicaearchum, ut ipsius scripta declarant.

ception stoïcienne et platonicienne d'un bonheur placé dans les biens de l'âme. Toutefois, il évitait d'adhérer à la théorie des préférables.

* * *

Si nous nous tournons maintenant vers le Sénèque du *De uita beata*, nous allons constater que celui-ci pousse à leur terme tous les aspects de la doctrine stoïcienne. Il connaît sans doute la doctrine d'Antiochus d'Ascalon, à laquelle il fera allusion dans les *Lettres à Lucilius* (pour la rejeter)¹. Mais la présentation qu'il nous donne est beaucoup plus simple.

Dans la première partie de son dialogue, jusqu'au chapitre 16, il marque avec force que la vertu, les biens de l'âme suffisent à donner le bonheur, qui réside donc dans la possession de l'*honestum*. Dans la deuxième partie, après 17, il reconnaît qu'il possède beaucoup de biens terrestres et qu'il fait dans sa vie quelque place aux plaisirs. Mais, de cela il propose (contre ses ennemis qui l'accusent) deux justifications. D'abord, il n'est pas un sage mais un *proficiens*. A la différence de ses adversaires, il accomplit à peu près son « devoir moyen » mais il reste et restera imparfait². Cette justification où s'exprime fortement le caractère propre, la personnalité de Sénèque, est en même temps strictement conforme à la doctrine stoïcienne du progrès. En second lieu,

1. *Ad Luc.*, 85, 19; 92, 14 (cf. I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, p. 87).

2. Cf. 17, 3 : *nunc hoc respondeo tibi : « Non sum sapiens et, ut maliuolentiam tuam pascam, nec ero (...) Hoc mihi satis est, cotidie aliquid ex uitiis meis demere et errores meos obiurgare... »* (cf. le commentaire de P. Grimal, dans son édition ; il cite notamment *Ad Luc.*, 71, 36). Cf. aussi 24, 4, où Sénèque décrit les attitudes du *proficiens* et de celui qui a atteint *summam humani boni*. On peut donc dire que Sénèque, dans la mesure où il pratique l'imitation du sage, accomplit le « devoir moyen », celui de tous les hommes. On soulignera à ce propos le caractère concret du *De uita beata*. Comme on sait, Sénèque semble l'avoir rédigé vers 58, pour répondre indirectement aux attaques lancées contre lui par l'ancien délateur Suilius (cf. P. Grimal, *éd. cit.*, et *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, p. 183 sqq., 293 sq.) ; E. Cizek, *Néron*, p. 109-111. On signalera en particulier que, lorsque Sénèque se flatte d'avoir une fortune telle que chacun peut en vérifier l'origine (23, 1-3), il semble bien évoquer les mesures prises au même moment (peut-être sous son influence) pour « moraliser » la condition des publicains (*Ann.*, XIII, 50). Ceci se combine avec une théorie de la générosité qui établit un lien étroit entre le Stoïcisme et le *beneficium*, c'est-à-dire toutes les pratiques du patronat romain. Cicéron avait déjà traité ces questions dans le *De officiis* qui apparaissait, nous l'avons dit, comme l'aboutissement de sa théorie du bonheur. Il faudrait donc faire une histoire concrète, sociale de la théorie romaine du bonheur... Elle passerait aussi, à propos du luxe et du don, « du pain et du cirque », par toute la série des repas ridicules, Horace, Pétrone, Juvénal...

notre philosophe propose une conception du détachement qui s'appuie sur la théorie des préférables et des indifférents, utilisée avec beaucoup de rigueur. Il préfère être riche et puissant si cela est possible mais ces biens ne sont que des « buts » de circonstance qu'il vise en fonction d'une seule « fin », la vertu, et auxquels il ne s'attache pas, puisqu'il connaît leur caractère circonstanciel et transitoire¹.

Ainsi Sénèque présente dans sa totalité l'enseignement du Portique, alors que Cicéron n'en avait conservé que la partie principale — celle qui s'accordait à la tradition du *Gorgias*². On observera seulement qu'il évite soigneusement d'utiliser les termes techniques pour lesquels Cicéron avait marqué sa méfiance. Le mot « indifférents » lui-même n'est employé qu'avec précaution³. Sénèque veut montrer qu'on peut exposer ce que le Stoïcisme a de plus précis en se servant du vocabulaire de tout le monde ; il y parvient de manière brillante. Cela n'a pas seulement un intérêt littéraire mais aussi une portée philosophique⁴.

Il en va de même quant au plan de la première partie. Nous pouvons ici nous appuyer sur l'analyse qu'en a faite P. Grimal⁵. Nous constatons que Sénèque ne formule pas les problèmes

1. Cf. 25 sq. Le sage, dans l'opulence, prévoit la pauvreté ; il la « médite » ; il sait qu'elle ne peut rien lui enlever.

2. Il écartait, nous l'avons vu, la théorie des préférables mais affirmait que le bien suprême, suffisant au bonheur parfait, est dans l'âme.

3. Cf. en particulier 21, 4 : *nec enim se sapiens indignum ullis muneribus fortuitis putat : non amat diuitias sed mauult ; non in animum illas sed in domum recipit, nec respuit possessiones sed continet et maiorem uirtutis suae materiam sumministrari uult*, Sénèque recourt à une série d'images concrètes ; au terme abstrait de *praepositum*, il préfère *mauult*, forme usuelle et personnelle, qu'il insère dans un « trait » pour la rendre plus vivante. Les mêmes procédés apparaissent notamment en 22, 4 : *quis porro sapientium (nostrorum dico quibus unum est bonum uirtus) negat etiam haec quae indifferentia uocamus habere aliquid in se pretii et alia aliis esse potiora ?* Sénèque n'écarte pas toujours les termes techniques. Mais il s'en sert rarement, avec précaution, de manière concrète, en les insérant dans un langage commun et vivant.

4. De deux façons : d'une part, Sénèque répond aux objections de Cicéron, qui reprochait aux Stoïciens de se servir de ce qu'on appellerait peut-être aujourd'hui un métalangage pour cacher leur manque d'originalité quant au fond des choses ; d'autre part, et d'une façon plus générale, c'est toute une rhétorique de la persuasion philosophique qui se dessine ainsi. Contrairement à ce qu'on a cru souvent, Sénèque ne « banalise » pas sa philosophie en traduisant de cette manière son langage technique. Mais il pose les principes d'un certain style où la précision s'accorde à la clarté, la passion ardente à la rationalité. C'est toute une méthode d'exposition pour la vie intérieure : elle ira jusqu'à Augustin et Pascal, jusqu'à Sartre peut-être. C'est dans cet esprit qu'il faut interpréter ce qu'on a nommé, d'une manière assez impropre, la « diatribe romaine ».

5. *La critique de l'aristotélisme dans le « De uita beata »*, *Revue des études latines*, XLV, 1967, p. 396-418.

comme le faisait Cicéron. Il ne parle qu'en seconde ligne des biens du corps et des biens extérieurs. Mais il oppose trois conceptions du bonheur. L'une (celle que Sénèque adopte) le place dans l'*honestum* et la vertu, l'autre dans la *uoluptas*, la troisième (analysée au chapitre 15) dans la combinaison d'*honestum* et *uoluptas*¹. Il est facile de voir que la première conception est celle des Stoïciens, la seconde celle des Épicuriens et M. Grimal a reconnu dans la dernière celle des Péripatéticiens. Il a fait à ce propos un rapprochement avec la doxographie, telle qu'elle s'exprime chez Cicéron, notamment dans le *Lucullus*².

Nous allons revenir, nous aussi, à ce texte et réaliser ainsi, en nous tournant vers Giusta, l'application de la méthode que nous proposons en commençant. Cicéron écrit donc ceci : « Chrysippe assure qu'on peut soutenir trois opinions sur la fin des biens (il élague et il retranche toutes les autres : la fin est ou bien l'honnête ou le plaisir ou l'un et l'autre. Car si l'on dit que le souverain bien est l'absence de toute peine, c'est qu'on veut éviter le mot mal famé de plaisir, mais on est dans son voisinage. C'est aussi ce que font ceux qui joignent cette fin à l'honnêteté et à peu près aussi ceux qui ajoutent à l'honnêteté les premiers penchants naturels. Restent donc trois opinions que l'on peut soutenir avec quelque probabilité³ ».

Ainsi, deux divisions des biens se trouvent en présence. L'une fait intervenir, à côté de la volupté et de l'honnête, l'absence de douleur et les premiers biens naturels. Cette *diuisio* est attribuée à Carnéade par Cicéron, qui en donne le détail notamment dans le *De finibus*, V, 21 sqq. Elle a connu effectivement un grand succès dans la philosophie antique, après ce maître, et M. Giusta a pu en déceler la présence dans un grand nombre de textes. En particulier, Cicéron utilise très souvent ce schéma. Nous n'avons pas lieu de nous en étonner : il le fait à bon escient puisqu'il se rattache à l'école de Carnéade, la Nouvelle Académie.

1. Cf. par exemple 4, 2 : *libet et ita finire ut beatum dicamus hominem eum cui nullum bonum malumque sit nisi bonus malusque animus, honesti cultor, uirtute contentus, quem non extollant fortuita nec frangant, qui nullum maius bonum eo quod sibi ipse dare potest, nouerit, cui uera uoluptas erit uoluptatum contemplatio...*

2. *Art. cit.*, p. 397. M. Grimal signale la fidélité de Sénèque envers Chrysippe.

3. *Lucullus*, 138 (trad. Bréhier-Goldschmidt, Pleiade). Nous la modifions sur un point : les traducteurs écrivent : « ... le souverain bien est l'absence de toute inquiétude ». Il s'agit de l'absence de douleur, selon la division carnéadienne, que les fidèles de Chrysippe n'avaient pas adoptée, comme nous allons l'indiquer. Le latin est : *si uacemus omni molestia*.

Mais c'est exactement pour la même raison que Sénèque adopte l'autre parti. Comme l'a signalé P. Grimal, il suit le plan de Chrysippe et nous ne devons pas en être surpris : ici encore, il nous montre qu'il est un Stoïcien fidèle à son école et bien informé de la doctrine.

* * *

Nous avons parlé de Sénèque et de Cicéron. Il nous faut évoquer enfin la réflexion sur le bonheur chez saint Augustin. Il s'agit cette fois de réfléchir, au-delà des conclusions théoriques, sur l'expérience du bonheur telle qu'elle est vécue. Le bonheur, nous l'avons vu, est lié à la sagesse. Mais sait-on toujours si l'on est sage? D'autre part, ce bonheur que l'on approche ou que l'on saisit, ne risque-t-on pas de le perdre, comme la sagesse elle-même? Ce sont là questions fort concrètes, que les philosophes antiques se sont posées.

Pour Augustin, la bonne conscience philosophique est par elle-même un signe de folie ou de péché. Celui qui se croit sage (et qui tire de cela son bonheur) montre par ce fait qu'il ne l'est pas. On peut préciser encore. Pour Augustin, le bonheur n'est pas, bien sûr, dans les *exteriora*. Mais il ne veut pas, comme les Stoïciens, le placer dans l'âme et la vertu. Ce serait supposer que l'une et l'autre se suffisent à elles-mêmes et tomber dans l'orgueil. Le bien ne peut être qu'hors de l'âme humaine, en Dieu, qu'elle cherche¹.

Cette doctrine a des sources dans la philosophie néo-platonicienne. Nous avons signalé que Plotin insistait sur la transcendance du bien suprême. L'âme cherche « ce qui lui est supérieur ». Cela reprend la tradition doxographique qui voulait que l'on suive Dieu. Ainsi se dessine la doctrine du *De beata uita*. Saint Augustin

1. Cf. Lettre 117 à Dioscore, 20 : *tantum illud adtende, quoniam Plato a Cicerone multis modis ostenditur in sapientia non humana sed plane diuina, unde humana quodammodo accenderetur, in illa utique sapientia prorsus immutabili atque eodem modo semper se habente ueritate constituisset et finem boni et causas rerum et ratiocinandi fiduciam*. On voit qu'Augustin oppose le Platonisme (connu à travers Cicéron mais aussi à travers la tradition plotinienne) au Stoïcisme (cf. aussi le *Sermon* 40). La doctrine que nous rappelons ici n'est pas exposée dans le *De beata uita*, sur lequel nous allons revenir. Mais elle a exercé une influence très importante dans la suite de la pensée européenne, notamment chez Pétrarque, (cf. notre article : *Épicurisme et Christianisme au temps de la Renaissance : quelques aspects de l'influence cicéronienne*, *Revue des études latines*, LII, 1974, p. 356-383 (voir p. 367).

y développe deux idées. D'une part, la recherche qui mène vers Dieu — du fait même qu'elle est favorisée par Dieu — ne saurait être considérée comme un état de malheur. Il est donc bon de chercher, par la Foi, l'Espérance et la Charité. Mais cette recherche implique la présence de Dieu : « qui cherche trouve » ; « tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais déjà trouvé ». La quête de la prière aboutit naturellement au vrai bonheur qui naît de la sagesse : celle-ci n'est autre que le Christ et l'âme trouve sa vraie mesure en le contemplant¹.

Nous avons dit que cette doctrine a des sources néo-platoniciennes. Elle s'inscrit aussi dans le droit fil de la pensée cicéronienne, qu'Augustin connaît bien et qui a joué un grand rôle dans sa conversion. Cicéron, lui aussi, a compris que le bonheur ne pouvait pas être lié à la possession. En effet, cet état de l'âme réside essentiellement dans la contemplation. Or, pour l'Arpinate, celle-ci n'atteint jamais la perfection, puisque l'homme ne peut saisir la vérité de manière pleine et parfaite, puisqu'il n'atteint jamais la sagesse au sens stoïcien du terme. Les *Tusculanes* réfléchissent effectivement sur ce problème. Le plus grand mal, le seul mal véritable n'est-il pas la privation de la vertu ? « Est-ce que les plus grands philosophes, eux qui n'ont pourtant pas encore atteint la sagesse, ne comprennent pas qu'ils sont dans le plus grand des malheurs ? Ils sont en effet sans sagesse et aucun mal n'est plus grand que l'absence de la sagesse ; pourtant, ils ne se désolent pas. Qu'est-ce à dire ? C'est qu'à ce genre de maux ne s'attache pas la fausse opinion qu'il est correct, équitable, lié au devoir de supporter avec chagrin de ne pas être sage²... »

1. Cf. *De beata uita*, 35 : « Or un certain avertissement d'avoir à nous souvenir de Dieu, d'avoir à le chercher et, bannissant toute satiété, d'avoir soif de Lui, s'écoule en nous de la source même de la vérité. Ce soleil mystérieux répand la lumière qui éclaire notre regard intérieur, c'est de lui que procèdent toutes les vérités que nous préférons, même lorsque nous tremblons de tourner hardiment vers lui des yeux encore malades ou qui viennent de s'ouvrir et de le contempler bien en face : ce soleil se révèle à nous comme n'étant autre que Dieu, Être parfait que nulle imperfection ne diminue (...) Cependant, aussi longtemps que nous cherchons, nous devons avouer que, ne nous abreuvant pas encore à même la plénitude, nous n'avons pas encore atteint notre mesure : et c'est pourquoi, bien que déjà Dieu nous aide, nous ne sommes cependant pas encore sages et heureux. Ainsi donc la parfaite satiété des âmes, la vie heureuse, consiste à connaître, avec une parfaite piété, par qui nous sommes introduits à la vérité, de quelle vérité nous jouissons et par quoi nous sommes reliés à la mesure suprême » (trad. R. Jolivet, Bibl. augustinienne). Soulignons qu'il y a de grandes analogies entre le *De beata uita* et l'*Hortensius*, dont nous allons parler (cf. 1, 14, 25-29, à propos d'Orata).

2. *Tusc.* III, 68 : *philosophi summi nequedum tamen sapientiam consecuti nonne intel-*

La privation de la sagesse n'entraîne pas chez nous le chagrin. Et dans l'*Hortensius*, où il montre que tous les hommes cherchent le bonheur et qu'ils doivent le trouver dans la philosophie, Cicéron est amené à nuancer cette doctrine péripatéticienne, précisément en fonction des enseignements de l'Académie. C'est justement saint Augustin qui nous le fait savoir et qui nous explique que, pour Cicéron, le bonheur réside non dans la possession du vrai mais dans le progrès infini qui nous rapproche de lui à travers le probable. Augustin emploie cette formule : *Hominis (...) finis est perfecte quaerere ueritatem*¹. Et il renvoie à Cicéron : « qui ne sait qu'il a affirmé avec force que l'homme ne peut rien savoir de manière certaine et que la seule chose qui reste au sage est de chercher soigneusement la vérité... Si donc nous devons croire que le sage est nécessairement heureux et si d'autre part la recherche de la vérité, à elle seule, constitue dans sa perfection l'office de la sagesse, comment pourrions-nous hésiter à penser que le bonheur de la vie puisse résulter proprement de la simple recherche de la vérité ? »².

La pensée augustinienne a donc des sources chez Cicéron. Ses rapports avec le Stoïcisme sont évidemment moins bons. La doctrine que nous étudions est à la source des accusations dirigées contre le Portique par des hommes comme Pascal et Malebranche³ ; on interprète ce rationalisme comme une philosophie de la « superbe », on condamne cet orgueil. Nous touchons ainsi un point très important de l'histoire des idées. Et, puisqu'il s'agit d'apprécier la portée de la philosophie antique, soulignons que les critiques d'Augustin ou de Pascal nous paraissent passablement injustes. Elles ne tiennent pas compte de l'humilité qui se manifeste dans le *De uita beata* de Sénèque, soit que le philosophe développe le thème platonicien — *sequere deum*⁴

gunt in summo se malo esse? Sunt enim insipientes, neque insipientia ullum maius malum est; neque tamen lugent. Quid ita? Quia huic generi malorum non adfingitur illa opinio rectum esse et aequum et ad officium pertinere aegre ferre, quod sapiens non sis...

1. *Contra Acad.*, I, 9 : *Hortensius*, Straume-Zimmermann, 91 A 6, qui renvoie à *Confessions*, VIII, 7, 17, (91 A 11) : *...ex quo ab undeciesimo anno aetatis meae lecto Ciceronis Hortensio excitatus eram studio sapientiae et differebam contempta felicitate terrena ad eam inuestigandam uacare, cuius non inuentio sed uel sola inquisitio iam praeponebatur erat inuentis thesauris regnisque gentium et ad nutum circumfluentibus corporis uoluptatibus...* (Cf. H. Hagendahl, *Test.*, 194).

2. *Op. cit.*, I, 7 (cf. *Hortensius*, Grilli, 107 ; Straume-Zimmermann, 91 A 1).

3. Cf. surtout l'*Entretien avec M. de Sacy* et la *Recherche de la vérité*, II, 3, 5.

4. *De uita beata*, 15 (cf. ce que nous avons dit plus haut sur la doxographie de Socrate, de Platon et des Pythagoriciens).

— soit qu'il souligne avec force tout ce que la théorie du *proficiens* implique d'humilité : « je parle de la vertu, non de moi... Votre malignité ne m'empêchera pas de persévérer à louer non la vie que je mène mais celle que je sais devoir mener, d'adorer la vertu et de la suivre à grande distance en rampant »¹. N'oublions pas que l'idéal de la sagesse reste transcendant pour l'homme en progrès.

Le Stoïcisme expérimente d'une autre manière l'incertitude, du bonheur humain. Il se pose expressément le problème de savoir si celui qui est parvenu à la sagesse — donc à la béatitude — est assuré de s'y maintenir. Nous touchons ici à une question importante, que nous avons annoncée. Elle nous est signalée, à propos des plus grands maîtres de l'école, par Diogène Laërce : « Chrysippe dit que la vertu peut se perdre, Cléanthe qu'elle ne le peut pas. Elle peut se perdre, dit l'un dans l'ivresse et la mélancolie ; elle ne le peut pas, dit l'autre, à cause de la solidité des perceptions qu'elle suppose. Elle est objet de volonté²... » Tel est le débat. Il semble bien que Sénèque le connaisse. Il n'y fait pas allusion dans le *De uita beata*, centré sur le conflit entre *honestum* et *uoluptas*. Mais il en parle ailleurs. L'image qu'il nous donne d'Hercule furieux est bien celle d'un sage saisi par la mélancolie — c'est-à-dire la folie furieuse³. Au moment même où il atteint la vertu, il la perd parce qu'elle l'éblouit, le saisit d'un orgueil tel qu'il se croit égal ou supérieur aux dieux, qu'il veut rivaliser avec eux au lieu de les suivre. On devine, à travers ce mythe, que Sénèque a été le premier à pressentir les reproches qu'on allait lui faire et qu'il s'en est garanti par cette méditation sur l'orgueil philosophique et la folie. La vraie sagesse elle-même ne va pas sans humilité. Mais alors elle est assurée de ne pas se démentir.

C'est ce que nous apprenons dans les *Lettres à Lucilius* : Sénèque nous explique, en 71, 34, qu'il y a plusieurs degrés parmi les *proficientes*. Certains, arrivés à la sagesse n'ont pas le pouvoir de la regarder « face à face » (*cum illa conferre uultum*) : « trop

1. *Op. cit.*, 18, 9 : *de uirtute, non de me loquor. Nec malignitas ista (...) me impedit quo minus perseuerem laudare uitam non quam ago sed quam agendam scio, quo minus uirtutem adorem et ex intervallo ingenti reptabundus sequar.*

2. Diogène Laërce, VII, 127 (trad. Bréhier-Goldschmidt-Kucharski, Pléiade).

3. Nous avons essayé de le montrer dans notre article : *Rhétorique et poétique : la théorie du sublime de Platon aux modernes*, *Revue des études latines*, 54, 1976, p. 278-307. Voir aujourd'hui la thèse de J. Pigeaud.

de splendeur les éblouit, ils tombent »¹. Tel était bien le cas d'Hercule. On voit qu'en réalité, ce n'était pas un sage, mais un homme qui allait le devenir. Il était arrivé à ce moment suprême et suprêmement dangereux : le terme du progrès. Il a encore fallu l'épreuve de la folie pour parvenir à la vraie sagesse qui, elle, est immuable.

Ainsi l'expérience vécue du bonheur n'est pas sans analogie chez les Académiciens et les Stoïciens. Bien entendu, il y a de grandes différences (essentiellement sur la théorie de la connaissance). Mais des rapprochements sont possibles. Cicéron et Sénèque le savaient bien. Mais cela vaut même pour la pensée judéo-chrétienne. Je voudrais le montrer ici en me référant à un des auteurs dont j'ai déjà dit l'importance : Philon d'Alexandrie. L'influence de ce dernier sur la pensée chrétienne — notamment sur saint Ambroise et, à travers lui, sur Augustin — est bien connue. D'autre part, il apparaît comme un des témoins principaux de la doctrine proposée par l'Académie vers l'époque de Cicéron. On admet qu'il a connu l'enseignement d'Eudore d'Alexandrie, lui même disciple d'Antiochus d'Ascalon, l'un des maîtres de Cicéron. Or, nous allons retrouver chez Philon tous les traits de l'expérience du bonheur, telle que nous venons de la dessiner.

Cela est vrai d'abord en ce qui concerne les rapports entre le doute et le bonheur. Philon sait bien, comme les Académiciens, que le vrai dépasse toujours les limites de notre pouvoir de connaître. Et il écrit ce texte admirable : « Il est presque impossible d'atteindre à la perfection en un art donné car, telle une source, il se renouvelle sans cesse et fait jaillir les idées et les conceptions de toute espèce. Aussi le nom de serment (*ὄρκος*) a-t-il été donné de manière tout à fait adaptée comme symbole de la foi (*πίστις*), la plus sûre qui implique le témoignage (*μαρτυρίαν*) de Dieu. Car de même que celui qui prête serment appelle Dieu à témoin des questions contestées, de même rien ne se prête plus à un serment légitime que de ne trouver la perfection d'aucune connaissance chez celui qui la met en œuvre²... » Tout, ici, est important. D'abord, le vocabulaire, par ce qu'il annonce. Ensuite,

1. *Cadunt enim nimio splendore praestrecti...*

2. *De plantatione*, 81 (trad. Pouilloux).

la façon originale, positive, dont est exprimé le problème de la connaissance. L'insuffisance de notre savoir n'est pas vécue comme une faiblesse et une déficience, mais comme l'expérience d'une profusion créatrice. C'est parce que la vérité jaillit sans cesse comme une source qu'elle nous dépasse à tout instant. Ceci annonce la théorie de l'« épectase », qui nourrira si fortement la joie mystique de Grégoire de Nysse¹. Enfin, cette conception de la connaissance débouche naturellement sur une théologie de la foi : celle-ci ne peut reposer que sur le « témoignage » de Dieu, auquel l'homme se lie par une confiance sacrée — il ne peut s'agir que du serment le plus fondamental. C'est ainsi que la grâce vient s'associer à la nature dans l'acte même de connaître ou de créer, à la source essentielle du bonheur humain.

Dans le temps où il valorise ainsi cela même qui dans notre savoir paraît faiblesse, Philon se trouve en mesure de retrouver l'expérience du *proficiens*, de s'interroger sur la conscience de la sagesse. Et, cette fois, c'est à la tradition stoïcienne qu'il se réfère : il nous parle de ceux « qu'on appelle chez les philosophes des sages qui n'ont pas conscience de l'être. Car il est impossible, disent-ils, que des gens qui sont arrivés au comble de la sagesse et qui viennent tout juste de toucher aux bornes de celle-ci connaissent leur perfection ». On arrive ainsi à l'« ignorance limite » et, comme chez Sénèque, on constate que ce moment présente les plus grands dangers : « celui... qui est emporté par la présomption, qui ne connaît pas les prises de ses adversaires, recevra les coups avant d'avoir agi, et encourra la mort de la science, qui est plus terrible que celle qui sépare l'âme et le corps... »². Philon reprend exactement ici l'analyse stoïcienne que nous avons décrite.

Il arrive pourtant que les hommes connaissent la joie. Les Stoïciens aussi en étaient capables. Ils avaient montré que cette joie (*gaudium*, *χαρά*) était capable de remplacer la volupté lorsqu'à cette dernière se substituait la pleine jouissance de la raison³. Philon nous parle, quant à lui, de l'homme heureux par excel-

1. Cf. par exemple *Vie de Moïse*, 400 A sqq.

2. *De agricultura*, 161, 163 (trad. Pouilloux).

3. Cf. Diogène Laërce, VII, 116 : « La joie est contraire au plaisir ; c'est un soulèvement de l'âme qui est raisonnable... » On discutait pour savoir si cette joie (*gaudium*) peut quitter la sobriété et aller jusqu'au transport (*laetitia* ; cf. Cicéron, *Tusc.*, IV, 43 ; 66 sq.).

lence, celui « qui voit Dieu », Isaac, dont le nom signifie « rire » : « c'est Isaac qui signifie le rire et qui est fait pour badiner (*παίζειν*) avec l'attente patiente (*ὀπομονή*) que les Hébreux appellent Rébecca... Quelle occupation, en effet, conviendrait mieux au sage que de badiner, de se réjouir et de prendre du bon temps avec l'attente patiente de ce qui est beau ? »¹. A travers cette allégorie admirable, nous voyons se réunir tous les principaux courants de la pensée antique, à propos du bonheur et de la joie : le rire et la patience s'accordent dans une sagesse qui est à la fois attente et jaillissement, ténèbre mystique, doute de la raison, progrès de la lumière.

* * *

Nous pouvons conclure en rappelant, dans leur diversité apparente, les observations auxquelles nous sommes parvenus.

Le stoïcisme auquel Cicéron aboutit dans ses dernières œuvres n'est pas dû au hasard des sources. S'il choisit Panétius, c'est par amour du Platonisme, parce que ce philosophe concilie le langage péripatéticien et la rigueur logique exigée par le Portique et l'Académie. De même, les plans que Sénèque et Cicéron donnent à leurs ouvrages sur le bonheur répondent de manière précise aux « divisions » des problèmes, telles que les ont établies leurs écoles respectives, l'Académie de Carnéade, le Stoïcisme de Chrysippe. On peut cependant faire apparaître l'unité de l'expérience du bonheur chez les philosophes antiques. On constate les liens étroits qui existent entre l'enseignement de Cicéron et la critique augustinienne de l'orgueil stoïcien. Mais on voit aussi que cette critique, fondée sur une exigence spirituelle très profonde, n'est pas juste. Il est possible que les doctrines se rejoignent dans la profondeur même. C'est elle qui réconcilie ; Sénèque et Cicéron le savaient, et Philon d'Alexandrie également, au confluent des doctrines.

On voit que notre étude aboutit à une réflexion d'ensemble, qui porte sur la méthode même dont nous avons fait usage. Nous avons recouru à la doxographie. Mais, *en même temps*, nous avons lu les œuvres mêmes des philosophes, antérieurs ou

1. *De plantatione*, 169.

postérieurs aux auteurs que nous voulions étudier. Nous avons souhaité montrer qu'on ne peut pas séparer les deux lectures. Les doxographies n'ont d'intérêt que confrontées aux doctrines qu'elles prétendent traduire : il s'agit d'étudier la valeur de cette tradition, son degré de fidélité, ce qu'elle apporte d'original ou d'incertain. Inversement, ce n'est jamais la seule lecture des maîtres qui a déterminé leur interprétation historique. Elle a pu intervenir, on ne doit pas exclure son caractère fondamental. Mais la doxographie ne cessait de se joindre à elle, de la compléter ou de la déformer, de l'adapter au présent, avec tout ce que cela comporte d'utile et de dangereux. C'est pourquoi nous avons confronté Sénèque, Cicéron et saint Augustin d'une part avec les doxographies, d'autre part avec de grands philosophes — Philon, Plotin. Nous avons vu ainsi se dessiner l'unité de la philosophie antique. On ne peut pas réellement parler de Cicéron sans penser à Plotin, d'Augustin sans se référer à Sénèque et Philon.

Cette unité existe dans le vécu, dans la profondeur. Elle reflète les réalités de l'expérience humaine. Cela, nous le disions en commençant, est la raison véritable qui justifie une recherche comme la nôtre. Il est intéressant d'étudier, à ce propos, les métamorphoses d'une même doctrine, selon les temps, les nations et les hommes, par exemple selon la Grèce et Rome. Là où les Romains parlent de bonheur, Philon, le Juif hellénisé, parle de rire et de joie. Les Romains, en face de l'inquiétude, en face de ce chagrin suprême que serait le deuil de la sagesse, préfèrent parler de leur paix, dire sobrement qu'ils refusent ou dominent la souffrance. Philon célèbre le mariage d'Isaac, l'union du Rire contemplatif et de l'Espérance. Diversité des esprits... Il convenait de la souligner. Mais la méthode que nous avons suivie montre assez que cette diversité repose sur l'unité. Ce qui est commun aux hommes, c'est la problématique même de leur bonheur. Ils s'efforcent tous ensemble de traduire une expérience, dont on reconnaît les traits chez les uns et les autres. Paix ou joie, c'est toujours la même réalité au-delà de ses approches historiques, l'être unique au-delà des mots, l'humain à l'horizon de la philosophie qui tend vers lui par des voies différentes ou mêlées, dans l'inépuisable jaillissement de la pensée.

XII

LE PARFAIT DE L'INDICATIF LATIN :
UN PASSÉ ACCOMPLI,
OU UN ACCOMPLI PUR ET SIMPLE?

PAR M. MICHEL POIRIER

Professeur de première supérieure au lycée Henri-IV

L'étude de M. Serbat sur le parfait de l'indicatif en latin¹ est d'un très grand intérêt, et son apport considérable.

Après la lecture de cet article, et à la lumière d'une pratique habituelle des textes latins, qu'est-ce qui peut paraître acquis?

Ceci d'abord : Varron « manque de constance dans ses analyses », et la distinction de l'*infectum* et du *perfectum* ne présente pas, dans ce que nous avons conservé de son œuvre, la cohérence systématique qui lui est attribuée par certains grammairiens du XIX^e et du XX^e siècle.

Ceci encore : Meillet et d'autres (mais Meillet offre l'exposé le plus systématique) ont eu tort de voir dans un parfait-présent d'origine indo-européenne, identique au parfait grec et analogue au perfectif slave, la valeur fondamentale du parfait latin, à laquelle toutes les autres seraient subordonnées. La valeur de passé accompli, en fait la plus fréquente, mérite d'être étudiée pour elle-même.

Je n'ai pas de peine à souscrire à ces conclusions mesurées.

Mais M. Serbat donne parfois à ses hypothèses des formes extrêmes qui, elles, ne manqueront pas de soulever un débat.

Ainsi, dans la conclusion de son étude des positions tenues par Varron², M. Serbat croit pouvoir affirmer, avec la caution de M. J. Perret, que « les considérations morphologiques sont (chez Varron) largement prédominantes. C'est à la morphologie du verbe que pense d'abord Varron, en caractérisant les sous-ensembles formels qu'elle renferme ; et c'est nous qui interprétons ses remarques de forme dans le sens de la syntaxe ».

1. R. É. L., 1976, p. 308-352.

2. P. 315.