

<b>Zeitschrift:</b>	Revue de Théologie et de Philosophie
<b>Herausgeber:</b>	Revue de Théologie et de Philosophie
<b>Band:</b>	17 (1929)
<b>Heft:</b>	72
<b>Artikel:</b>	Panétius : et la pénétration du stoïcisme à Rome au dernier siècle de la république
<b>Autor:</b>	Meylan, Louis
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-380163">https://doi.org/10.5169/seals-380163</a>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 24.02.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

PANÉTIUS  
ET LA PÉNÉTRATION DU STOÏCISME A ROME  
AU DERNIER SIÈCLE DE LA RÉPUBLIQUE

---

I. L'HOMME.<sup>(1)</sup>

En la personne de Panétius, c'était la fleur de l'hellénisme qui entrait en contact, dans le cercle de Scipion, avec la fleur de l'aristocratie romaine. Panétius, en effet, n'était pas un de ces « Grécules », que les Romains appelaient de ce diminutif méprisant sans doute parce qu'ils sentaient à quel point ils étaient indignes des Grecs du grand siècle. Ce n'était pas non plus un de ces philosophes domestiques, comme il y en eut, dès cette époque peut-être, et en tous cas un peu plus tard dans la plupart des grandes maisons romaines (ce Diodote, par exemple, qui vécut et mourut chez Cicéron). Celui que Cicéron appelle<sup>(2)</sup> « un homme digne par sa naissance et par son caractère de l'intimité de Scipion et de Lélius », appartenait à une illustre famille de Rhodes, pénétrée de la plus pure tradition hellénique ; tradition restée vivante, plus longtemps qu'en Grèce propre, dans cette cité riche, puissante, indépendante, traitant avec Rome, jusque vers cette époque, sur un pied d'égalité<sup>(3)</sup>. Parmi ses ancêtres, on connaît des stratèges,

(1) Cette étude était précédée de quelques considérations sur le milieu et le moment dans lesquels s'est opérée la pénétration du stoïcisme à Rome; nous les avons supprimées pour l'impression. — (2) Cic., *De fin.*, IV, 9, 23. — (3) Cette situation privilégiée de Rhodes datait des dernières années du IV<sup>e</sup> siècle: en 305, Démétrius Poliorcète, le preneur de villes, avait dû se retirer devant son efficace résistance. L'année précédente déjà, si l'on peut admettre le témoignage de Polybe sur ce point, Rhodes avait conclu avec Rome un traité de commerce. Son

des athlètes, des prêtres. Né entre 185 et 180, Panétius grandit dans une cité indépendante, fière de sa prospérité et de sa puissance, et la quitta, peut-être avant son humiliation ou en tous cas tôt après, pour aller poursuivre ses études à Athènes.

Là il fut le disciple de Diogène de Babylone et d'Antipater ; et c'est d'Athènes qu'il vint à Rome, entre 155 et 150.

Nous ignorons les raisons qui l'y amenèrent et les circonstances qui le mirent en relations avec le cercle de Scipion. On peut admettre que, comme Polybe, il éprouvait pour les Romains, dont l'irrésistible expansion, après avoir triomphé de Carthage, bousculait le vieil Orient hellénisé, une vive curiosité, et que son désir de connaître la force romaine vint à la rencontre du désir qu'avaient Scipion et ses amis d'entrer en relations plus intimes avec l'hellénisme, en la personne d'un philosophe de mérite ; comme un homme donc s'approche d'autres hommes, vers lesquels il se sent attiré par une sympathie intellectuelle et morale. Dans cette rencontre si humaine, on voit poindre l'aurore de temps nouveaux, au déroulement desquels présidera justement la doctrine stoicienne de l'universelle parenté des hommes, parenté fondée sur leur commune origine. Panétius vécut ainsi à Rome des années, en relation avec tout ce que l'aristocratie hellénisante comptait d'hommes distingués, admirablement placé donc pour étudier sous tous ses aspects le phénomène romain. Il voyagea aussi dans cette Méditerranée occidentale qu'il ne connaissait pas encore. En 147, nous le trouvons avec Scipion sous les murs de Carthage et, après la chute de cette ville, il accompagna Polybe dans un voyage d'exploration le long de la côte occidentale de l'Afrique. Puis il retrouva ses amis de Rome, et il est vraisemblable

port était le centre du commerce de la mer Egée ; elle faisait aussi figure de centre intellectuel. Un siècle plus tard, nous trouvons les Rhodiens aux côtés des Romains dans la guerre d'Asie ; leur flotte affronte victorieusement les escadres d'Antiochus. Tout indique que leur grandeur même donna ombrage aux Romains. Rhodes ne retira pas en effet de cette efficace collaboration tout ce qu'elle en attendait ; les territoires qu'elle obtint, en Lycie et en Carie, furent pour elle la source de difficultés, peut-être escomptées. On comprend, dans ces conditions, qu'au cours de la troisième guerre de Macédoine, les Rhodiens aient pensé à se déclarer pour Persée. Ils furent, on le sait, cruellement humiliés par les Romains pour cette velléité de défection et l'intervention du vieux Caton les sauva, seule, d'une destruction complète. Mais, dès ce moment (167) Rhodes rentre dans la catégorie des alliés ordinaires, c'est-à-dire, pratiquement, des vassaux du peuple romain, tandis que l'ouverture d'un port franc à Délos, en 166, portait la plus grave atteinte à la prospérité de son commerce.

qu'il fut de 144 à 142 l'hôte assidu du cercle qui l'avait si bien accueilli. On peut juger du cas que faisait de lui le vainqueur de Carthage par le fait que celui-ci l'emmena avec lui, en qualité d'ami et de conseiller, lors de sa mission en Orient, en 141.

Panétius donna-t-il à Rome un enseignement public? Il serait assez tentant de le faire professer dans cette ville les leçons qui composent son traité de morale pratique, *περὶ τοῦ καθήκοντος*, que Cicéron, un siècle plus tard, devait adapter sous le titre de *De officiis*. Mais ce n'est guère vraisemblable, d'abord parce qu'il serait étrange que Cicéron, à qui nous devons tant de renseignements sur le cercle de Scipion et sur Panétius, n'ait pas mentionné une circonstance propre à accroître l'intérêt du public romain pour l'ouvrage qu'il lui présentait; ensuite parce que, dans le traité de Panétius, beaucoup de choses s'appliquent à la vie grecque plutôt qu'à la vie romaine, si bien que Cicéron a souvent de la peine à transposer à l'adresse de ses lecteurs certains préceptes de son modèle<sup>(1)</sup>.

A partir de 140, Panétius vécut tantôt à Rome, tantôt à Athènes, en relations suivies avec Scipion, jusqu'à la mort de celui-ci, en 132. A Athènes, en attendant de devenir chef d'école (en 129) Panétius joua aux côtés d'Antipater, alors scholarque, un rôle de premier plan. La doctrine, que l'infatigable Chrysippe avait étayée de plus de sept cents ouvrages, croulait de toutes parts sous les assauts de Carneade<sup>(2)</sup>. Panétius s'appliqua à en sauver le contenu essentiel; abandonnant les points sur lesquels la défense était impossible, il développa le stoïcisme dans le sens d'une morale pratique, et inaugura ainsi la seconde période de l'histoire du stoïcisme: le Moyen Portique.

De 129 à 110, date de sa mort, il se consacra à ses fonctions de scholarque, et ne revint sans doute pas à Rome, d'autant moins que Sci-

(1) Ainsi, ce qui concerne la libéralité s'applique exclusivement aux petites cités grecques, où le produit des impôts ne suffisait pas à assurer tous les services publics; ce qui concerne la culture physique, pour laquelle les Romains éprouvèrent toujours un insurmontable mépris, était incompréhensible pour un auditoire romain. La polémique dirigée contre des philosophes grecs comme Théophraste ou Dicéarque était sans grand intérêt pour des Romains. Enfin, la femme est absente de ce traité du devoir, ce qui est conforme aux mœurs grecques, où la femme restait enfermée dans le gynécée; mais non pas à l'usage de Rome, où la matrone était respectée et où son influence se faisait sentir à l'occasion jusque sur la politique — (2) Carneade fut chef de l'école néo-académienne dès avant 156 jusqu'à 129, date de sa mort.

pion était tombé, première victime, qu'en devaient suivre bien d'autres, des troubles qui, dès ce moment jusqu'à la fin de la République, ne devaient pas cesser d'agiter et de déchirer Rome.

Le peu que nous savons des circonstances de la vie de Panétius nous le montre admirablement préparé à l'œuvre de renouvellement du stoïcisme, dont un instinct très sûr et une connaissance approfondie du mouvement philosophique lui avaient fait comprendre la nécessité. Il connaissait la vie et les hommes ; il avait voyagé ; il était entré en contact personnel non seulement avec des philosophes, mais avec des hommes d'Etat et de simples particuliers, hommes distingués par leur caractère ou leur intelligence. Il n'a rien du « professeur de philosophie », si cruellement raillé par Schopenhauer. C'est l'honnête homme, dans la pleine acceptation où le dix-septième siècle devait prendre ce terme ; qui ne se pique de rien, si ce n'est peut-être d'une connaissance plus étendue de la nature humaine ; d'où cette intelligence de ses besoins, ce tact, qui firent le durable succès de l'enseignement moral de Panétius <sup>(1)</sup>.

Cet Hellène, si curieux de toutes les manières d'être de l'homme, n'était même pas étroitement spécialisé dans l'étude de l'homme ; ou plutôt la philosophie embrassait alors, comme ce fut le cas d'ailleurs jusqu'au dix-septième siècle, nombre de disciplines qui s'en sont détachées depuis ; et sur presque tous les points de ce vaste domaine, il semble que Panétius ait porté cette curiosité heureuse qui est chez lui la marque d'authenticité de l'Hellène, et dont le jeune poète du cercle de Scipion a donné la formule : *Homo sum : humani nihil a me alienum puto* <sup>(2)</sup>.

Ce que nous connaissons de ses opinions astronomiques nous le montre au courant des travaux des grands astronomes grecs du troisième siècle, qu'il suit <sup>(3)</sup>, s'éloignant ainsi des conceptions un peu étriquées de l'Ancien Portique.

Nous savons qu'il s'est occupé de questions philologiques, à l'exemple des premiers stoïciens et de Cratès de Mallos, dont il avait été le disciple. Il n'est pas invraisemblable que la discussion sur l'analogie

(1) Dans le monde hellénique, sans doute, mais à Rome non moins certainement ; car, si les Romains étaient peu capables de goûter les subtilités dialectiques, ils étaient, par contre, assez bons juges de la valeur humaine, et il ne faut pas douter que la personnalité de Panétius n'ait recommandé à leurs yeux la doctrine qu'il leur présentait, autant au moins que cette doctrine, le philosophe. — (2) Térence, *Heaut.*, acte I, vers 77. — (3) Ainsi sur la distance à laquelle se trouvent les étoiles fixes.

et l'anomalie, dans laquelle nous savons que César prit parti, après et avant beaucoup d'autres, doive en quelque mesure à Panétius l'attrait qu'elle a exercé sur les Romains. Nous savons en outre qu'il faisait grand cas d'Aristarque, d'où nous sommes en droit de conclure qu'entre l'interprétation allégorique, chère aux premiers stoïciens (en particulier à Diogène le Babylonien, un de ses maîtres) et l'interprétation critique à la manière d'Aristarque, Panétius prenait parti pour la seconde ; ce qui est tout à fait dans la ligne de sa philosophie de la religion. Nous pouvons voir, par la *Vie d'Aristide* de Plutarque, qu'il s'entendait à conduire une démonstration historique ; et la *Vie de Démosthène*, du même Plutarque, nous le montre prenant position dans le débat entre le *sermo platonicus* et l'*oratio demosthenensis* (on pourrait dire : le style de la conversation et le style oratoire), en faveur du philosophe poète. Il semblerait encore qu'il ait abordé la question de l'authenticité des dialogues socratiques. Heureux temps que celui où le développement des sciences ne vous cantonnait pas encore dans un domaine étroitement circonscrit, et où il était possible au philosophe d'apprendre à connaître l'homme dans toutes les activités par lesquelles il s'exprime !

## 2. LE SYSTÈME DE PANÉTIUS.

La connaissance de l'homme, divers selon la race, les circonstances historiques et l'ordre de ses occupations, que Panétius acquit ainsi par ses voyages, ses fréquentations et ses études de tout genre, le qualifiait donc très particulièrement pour donner au monde antique une morale, non plus toute générale et abstraite comme celle du Portique primitif, mais concrète et pratique, propre à diriger effectivement l'homme dans cet enchevêtrement de devoirs qu'est la vie réelle (1), une morale qui s'applique à la vie, qui en envisage les rela-

(1) On connaît le jugement de Descartes (*Discours de la méthode*. Première partie) sur les moralistes antiques : « Je comparais les écrits des anciens païens, qui traitent des mœurs, à des palais fort superbes et fort magnifiques, qui n'étaient bâties que sur du sable et sur de la boue. Ils élèvent fort haut les vertus, et les font paraître estimables par-dessus toutes les choses qui sont au monde ; mais ils n'enseignent pas assez à les connaître, et souvent ce qu'ils appellent d'un si beau nom, n'est qu'une insensibilité, ou un orgueil, ou un désespoir, ou un parricide ».

On voit que cette critique porte à plein contre la morale de l'Ancien Portique, mais, de tous les moralistes antiques, Panétius est un de ceux qui a le plus complètement échappé au défaut critiqué par Descartes.

tions et les devoirs réels, au lieu de décrire je ne sais quel sage abstrait, en dehors de toutes relations sociales.

Et c'est bien, en effet, ce que le temps, souvent juste juge, a consacré de l'œuvre de Panétius : son *Traité du convenable*, traduit ou plutôt adapté par Cicéron, sous le titre de *Traité des devoirs*.

Mais, autant que nous pouvons l'entrevoir, l'œuvre totale de Panétius formait, comme celle des premiers stoïciens, un système complet, soit une logique, une physique (nous dirions : une physique et une métaphysique) et une éthique. Nous ne connaissons suffisamment que son éthique, ou même cette partie de son éthique que nous appellerions aujourd'hui : morale appliquée, ou pratique. Car Cicéron, en adaptant au public romain le *Traité du convenable*, a presque entièrement laissé de côté les considérations théoriques par lesquelles très vraisemblablement il s'ouvrait. En dehors donc de sa morale pratique, nous ne connaissons la doctrine de Panétius, comme d'ailleurs celle des fondateurs du stoïcisme, que par de rares et courts fragments ; plus souvent des affirmations incontrôlables (Panétius enseigne... Panétius n'admet pas...) que des citations textuelles de ses ouvrages (1).

Aussi ne chercherons-nous pas à fixer l'attitude adoptée par Panétius sur tous les problèmes de la philosophie. Nous ne dirons rien de sa logique et nous n'aborderons sa physique que dans la mesure où elle sert d'introduction à son éthique, en fonction donc de son éthique et en tant qu'elle en formule les prémisses.

A la différence de Chrysippe, l'exposé de son système ne commençait pas par la logique, mais par la physique. Cette différence dans l'ordre des matières est significative et nous avertit dès

(1) L'excellent instrument de travail qu'offre à qui veut étudier l'Ancien Portique le recueil de von ARNIM, *Stoïcorum veterum Fragmenta*, n'existe pas encore pour le Moyen Portique. Je n'ai pas pu me procurer une dissertation de Bonn qui, en attendant mieux, aurait pu m'être utile (*Panætii et Hecatonis librorum fragmenta colligit præfationibus illustravit Haroldus N. Fowler*. Bonnæ 1885). La source principale est, naturellement, le *De officiis* de Cicéron ; des renseignements, de valeur diverse, se trouvent, en outre, dans d'autres traités philosophiques et dans la correspondance de Cicéron ; chez Sénèque, chez Sextus Empiricus, l'adversaire des stoïciens ; chez Diogène Laërce, qui écrivit ses *Vies des philosophes* au troisième siècle de notre ère ; chez des érudits comme Aulu-Gelle, Athénée, Stobée ; chez des Pères, comme Clément d'Alexandrie (*Stromates*) et saint Augustin ; enfin chez Plutarque qui nous a conservé sur l'antiquité grecque et latine tant de faits de tout ordre.

le début que le stoïcisme de Panétius inaugure des voies nouvelles (1).

Ce n'est pas seulement d'ailleurs par l'ordre des matières, mais par bien des points de la doctrine elle-même que le système de Panétius s'éloigne de l'Ancien Portique. C'est que l'imposante argumentation échafaudée par Chrysippe avait été victorieusement attaquée (nous l'avons déjà mentionné) par le démolisseur de génie qui s'appelle Carnéade ; ce Carnéade que Nouménios traite de filou et de prestidigitateur, mais à qui il ne peut pas s'empêcher de rendre involontairement le plus éclatant hommage. « Sa parole », dit-il, « captivait, enchaînait les esprits... il s'emparait de ceux qui étaient le mieux préparés à lui résister. Aussi sa doctrine triomphait-elle complètement ; nul ne pouvait lui tenir tête. » (2) On se rappelle comment sa dialectique subtile avait troublé le solide Caton lui-même (3).

Carnéade avait, donc, ruiné le dogmatisme naïf du Portique en soumettant à une critique serrée la « représentation compréhensive » dans laquelle Chrysippe prétendait posséder un critère objectif du vrai ; lui-même, on le sait, posant le problème sur un terrain tout autre, se bornait à étudier les états de conscience relatifs à la croyance et à ses différents degrés (probabilisme). Jouant en virtuose de l'argumentation dite *ex absurdo*, il avait également ruiné la notion trop anthropomorphique que les premiers stoïciens se faisaient de Dieu, rétablissant ainsi la divinité dans la majesté de son inscrutable mystère. La coinçant entre les deux cornes d'un dilemme, il avait irréfutablement établi l'impossibilité de la divination, admise par les premiers stoïciens, comme d'ailleurs par beaucoup d'hommes intelligents, avant et après eux : ou bien, en effet, le futur est contingent, et dans ce cas il est imprévisible ; ou bien il est nécessaire, et dans ce cas il est objet de science ; la divination, impossible dans le premier cas, devient dans le second inutile ; c'est d'une élégance souveraine. Puis, grâce à une dissociation, qui fait le plus grand honneur à son esprit (qui était par excellence l'esprit de finesse) il avait, tout en rejetant le *fatum* stoïcien, sauvégardé la possibilité d'une explication scientifique des phénomènes, en maintenant le principe de

(1) Ce n'est donc pas sans raisons que les historiens de la philosophie font commencer avec Panétius la seconde période de l'histoire du stoïcisme, le Moyen Portique. — (2) *Fragm. phil. græc.*, (Didot) III, 161. — (3) D'après Pline l'Ancien (*N. H.*, VII, 30, 112) il motivait en ces termes le renvoi de Carnéade et de ses collègues : ... quoniam, illo viro argumentante, quid veri esset haud facile discerni posset.

raison suffisante ; en effet, de ce que rien n'arrive sans cause (telle est la substance de son raisonnement) il ne s'ensuit pas que tout arrive fatallement ; des causes indépendantes peuvent s'insérer, en quelque sorte du dehors, dans la série rigoureusement déterminée des événements ; ainsi : la volonté humaine.

Panétius était trop intelligent pour ne pas comprendre que, sur tous ces points, tout effort pour maintenir l'orthodoxie stoïcienne était d'avance condamné ; aussi, prenant vigoureusement en main le gouvernail de la barque, avait-il orienté le stoïcisme dans une voie où Carnéade, en raison de la nature même des arguments dont il usait, ne pouvait guère le poursuivre ; tandis que sur tous les points battus et rendus intenables par l'argumentation de Carnéade, et qui sont ceux que nous avons énumérés, il avait passé résolument sur son terrain.

C'est dire combien son stoïcisme était différent de celui de l'Ancien Portique, par rapport auquel il serait plus exact de l'appeler un éclectisme à base de stoïcisme. En effet, Panétius, fondateur du Moyen Portique, marche, avec une vigueur sans exemple avant lui, dans la voie de l'éclectisme ; voie dans laquelle toutes les écoles, plus ou moins, s'engagent alors<sup>(1)</sup>, et dans laquelle, en particulier, s'étaient déjà, plus timidement, engagés deux philosophes stoïciens, qui font en quelque sorte la transition entre l'Ancien et le Moyen Portique<sup>(2)</sup>.

C'est tout au moins une coïncidence curieuse que le premier philosophe grec qui se soit si résolument, et surtout si consciemment, engagé dans la voie de l'éclectisme, soit justement celui qui a vécu dans le contact le plus intime et le plus prolongé avec la civilisation romaine. L'éclectisme, en effet, apparaît, dans tous les domaines, techniques, art et pensée, comme la tendance maîtresse des Romains. On sait avec quel génie ils se sont approprié dans l'ordre politique,

(1) Un exemple intéressant de cette tendance générale des doctrines philosophiques à glisser les unes vers les autres, au point de ne plus guère différer l'une de l'autre que par la proportion des éléments amalgamés, c'est le cas du néo-académicien Antiochus d'Ascalon (scholarque de 85 à 69), dont la doctrine est exposée dans le *Second Académique* de Cicéron. L'épicurisme seul fait exception, qui présente, dans l'histoire de la pensée antique, le plus bel exemple d'une doctrine immobile : il se maintint, en effet, immuable, pendant plus de six siècles ! — (2) Boéthus de Sidon, qui introduisit dans la physique stoïcienne la notion platonicienne de la perfection et de l'éternité du monde ; et Antipater qui démontra par des raisons empruntées à Platon la thèse centrale de la morale stoïcienne : que l'honnête seul est un bien.

économique, militaire, tout ce qu'ils ont rencontré d'utile chez tous les peuples avec lesquels ils sont successivement entrés en contact, Etrusques, Grecs de l'Italie du Sud et de la Sicile, Carthaginois, Hellènes. Dans l'ordre spirituel, ils entendaient de même prendre ce qui leur convenait sans s'embarrasser de traditions d'école ni de subtilités dialectiques. On peut donc penser que le comportement si constamment éclectique de ces Romains qu'il fréquenta si longtemps et si intimement, en fortifiant en Panétius la tendance, déjà générale mais encore timide et peu consciente, à esquiver, par l'éclectisme, les difficultés inhérentes à tout système accusé, a contribué en quelque mesure à lui faire adopter, à l'égard de la critique de Carnéade, cette tactique, dont les conséquences furent certainement heureuses pour le stoïcisme et pour la morale antique : en triompher en l'absorbant.

Quoi qu'il en soit de cette question d'influence, ce qu'on peut affirmer sans hésiter, c'est que, si le stoïcisme était, de toutes les philosophies helléniques, celle pour laquelle les Romains avaient le plus d'affinité, il devint, transformé par Panétius dans le sens d'un éclectisme à base de stoïcisme, incomparablement plus assimilable encore à l'esprit romain.

De cet éclectisme de Panétius et de son indépendance à l'égard du stoïcisme primitif, sa physique nous fournira les preuves les plus concluantes. On pourrait dire de lui que, comme Boéthus de Sidon et plus résolument encore, il a introduit le platonisme dans la physique du Portique. Pour lui, en effet, l'Univers (le Cosmos), émanation de la perfection divine, et gouverné par la Providence divine, est, en raison même de sa perfection, éternel. Le Cosmos est un état d'équilibre *stable* entre des forces exactement balancées ; les modifications qui s'y produisent s'y équilibreront ; il ne contient donc en lui aucun principe de destruction. Ainsi Panétius rejette la notion de l'universelle et périodique conflagration (*ἐκπύρωσις*) qui était, dans le stoïcisme primitif, si fortement lié, comme le symbole de l'universelle rationalité.

Cette universelle rationalité s'y exprimait en outre par la notion d'universelle sympathie, en vertu de laquelle toutes les parties de l'Univers étaient étroitement dépendantes les unes des autres. Or Panétius nie également cette universelle interdépendance. « Comment », demande-t-il, « d'une distance presque infinie, l'influence des astres

pourrait-elle s'étendre jusqu'à la lune, ou plutôt jusqu'à la terre? » (1)

C'est rejeter, avec l'astrologie, le *fatum* stoïcien, et poser la raison de l'homme en commencement absolu. Ainsi Panétius détend, au profit de la liberté humaine, la rigoureuse unité du Cosmos stoïcien. Non qu'il renonce au principe de raison suffisante ; les événements suivent leur cours nécessaire, rigoureusement déterminé par ceux qui les ont précédés (2). Mais l'homme suit sa loi intérieure. Son activité, autonome, s'insère de l'extérieur dans le *nexus causal* et y court comme un fil d'or (3). Car la raison humaine est, dans l'Univers, le seul point sur lequel agisse en quelque sorte directement l'âme du monde, le feu artiste, créateur et organisateur du Cosmos (4).

C'est ce que fait mieux comprendre l'anthropologie de Panétius, qui doit donc, à ce titre, retenir quelques instants notre attention.

L'âme humaine se compose, selon lui, de « souffle » ( $\piνεῦμα$ ) pur ou Logos — et par là s'apparente directement à Dieu — et d'une « âme » ( $\άλογος ψυχή$ ) qui lui est commune avec les animaux et les végétaux. La « tension » — cette métaphore si caractéristique de l'attitude spirituelle dont le stoïcisme est l'expression — la tension, qui est différente d'un individu à l'autre, est en proportion de la quantité de « souffle » qui s'y trouve mélangée à l'« âme ».

En d'autres termes, l'homme a, comme les animaux et les plantes, une « nature » ( $\φύσις$ ), comportant le pouvoir de se nourrir et de se

(1) *Quæ potest igitur contagio ex infinito pæne intervallo pertinere ad lunam vel potius ad terram?* Cic., *De divinat.*, II, 43, 91. — (2) Un texte de Sénèque (*Quæst. natur.*, VII, 30, 2) nous permet d'entrevoir comment Panétius tentait de concilier le déterminisme universel, impliqué dans l'universelle rationalité, avec la liberté humaine. Il y explique comment l'apparition des comètes, soumises à des lois générales, se produit avec une rigoureuse nécessité ; mais elle n'a pas, dit-il, sur la destinée des hommes, l'influence fatale que lui attribue l'astrologie. De même le vol des oiseaux est déterminé par des causes nécessaires, la présence de proies à droite ou à gauche de l'observateur, par exemple ; mais qu'ils volent à droite ou à gauche ne signifie rien quant à la réalisation ou la non-réalisation des vœux de celui qui les observe. — (3) Je n'ai pas besoin de faire remarquer combien, sur tous ces points, la pensée de Panétius trahit l'influence de l'argumentation de Carnéade. — (4) Contradiction inextricable, on le voit bien sans que j'insiste. En effet, dans le système stoïcien, qui est un monisme matérialiste, l'Univers étant un grand être vivant, la liberté humaine ne peut être introduite que comme un corps étranger. Retenons donc simplement qu'au prix d'une inconséquence — qu'il en fût ou non conscient — Panétius affirme la liberté humaine et met au centre de sa philosophie l'effort de l'homme créant l'humanité, l'homme devenant par son effort ce qu'il est en puissance, l'homme réalisant son être.

reproduire. Il a en outre, comme les animaux, une « âme » (ψυχή) c'est-à-dire les sept sens et les instincts qui s'y rattachent. Mais, seul, il a un « logos » (ou ἡγεμονικόν), une part de souffle divin à l'état pur. Seul, par conséquent, il est capable d'accorder ou de refuser aux sensations son assentiment, en quoi réside sa liberté<sup>(1)</sup>.

Par cette conception d'une âme, composée d'éléments de nature différente et de valeur inégale, Panétius s'approche dangereusement du dualisme. Mais, au prix d'une nouvelle inconséquence, il rétablit son système sur le terrain du monisme. La différence entre le logos et l'ἄλογος ψυχή ne doit pas être conçue comme une différence de nature, mais seulement de degré, puisque tout procède de l'Etre unique, du Dieu-Univers. Et il se refuse à introduire dans l'âme humaine une scission, qui rendrait inconcevable l'action d'une de ses parties sur l'autre<sup>(2)</sup>, et qui entraînerait, comme conséquence pratique, l'ascétisme.

Les instincts, donc, ne sont pas le mal; ils sont parfaitement légitimes; bien plus, ils sont le ressort de l'action qui, sans eux, serait inconcevable; mais à la condition de rester subordonnés (comme l'élément le moins pur à l'élément le plus pur) à la raison, dont le terme ἡγεμονικόν (principe directeur) exprime justement la prérogative. Quand ils prennent le dessus, ils deviennent passions (πάθη) crainte, tristesse, convoitise, volupté, colère; et, dans la mesure où le logos leur obéit, au lieu de les dominer, il perd cette autonomie qui fait de lui, à l'égal de Dieu, un commencement absolu.

On pourrait résumer les différences, nombreuses et importantes, que nous avons signalées entre la physique et l'anthropologie de Panétius et celles de l'Ancien Portique, en disant que les premiers stoïciens étaient avant tout des théologiens, tandis que Panétius est un huma-

(1) La théorie de l'erreur, qui est le seul point de la logique panétienne qui importe à notre propos, repose sur cette même distinction, au sein de l'âme humaine, du logos et de l'ἄλογος ψυχή. C'est, en effet, par le Logos, également pur chez tous les hommes, que l'esprit humain atteint le vrai, lequel s'impose avec une égale évidence à tous les êtres raisonnables. Quant aux divergences d'opinion qui se manifestent entre les hommes, elles proviennent de la différence de leur nature individuelle, différence qui dépend, comme nous l'avons vu, de la proportion dans laquelle le « souffle » y est mélangé d'« âme ». — (2) Discontinuité qu'il n'a pas craint d'introduire dans le Kosmos, en posant la raison humaine comme un commencement absolu; mais c'est qu'il s'agissait d'affirmer la liberté humaine. C'est de même en fonction de sa morale qu'il rejette le dualisme platonicien, qui aboutit nécessairement à l'ascétisme dont il ne veut pas. Ainsi la métaphysique de Panétius, comme toute métaphysique, est élaborée en fonction de l'éthique, qu'il prétend en déduire.

niste. Ce n'est plus le Dieu-Univers qui est au centre de sa philosophie, c'est l'homme et son activité, détachés en quelque sorte du Kosmos, dans lequel les premiers stoïciens les avaient rigoureusement inclus. De ce point de vue, Panétius élabore une éthique originale, à l'exposé de laquelle nous pouvons maintenant passer.

### 3. L'ÉTHIQUE DE PANÉTIUS.

Notons d'abord que la morale panétienne est une morale souple et individualisée, ce qu'on ne songerait guère à dire de la morale de l'Ancien Portique, avec sa vertu absolue, parfaite du premier coup... et inaccessible<sup>(1)</sup>.

Il est vrai que Zénon lui-même avait déjà amorcé la transformation que nous allons trouver achevée chez Panétius, en admettant une différence de valeur, partant une raison de préférence, entre les indifférents (c'est-à-dire entre ce qui ne saurait être le bien, n'étant pas la sagesse). Et Chrysippe avait esquissé, à côté et au-dessous de la sagesse parfaite (*κατόρθωμα*)<sup>(2)</sup>, sur un autre plan pourrait-on dire, une morale des convenables (*καθήκοντα*), à l'usage de ceux qui ne prétendaient pas à la sagesse parfaite. C'est cette morale des convenables qui tend à passer au premier plan chez Diogène de Babylone et chez Antipater<sup>(3)</sup> et qui, chez Panétius, occupe le champ tout entier de l'éthique.

En effet, s'il maintient, théoriquement, les exigences du *κατόρθωμα*,

(1) Ce sont là ce qu'on appelle les « paradoxes » stoïciens : le beau seul est bon — rien ne saurait manquer au bonheur de l'homme vertueux — toutes les fautes et toutes les vertus sont égales — qui n'est pas sage est fou — seul le sage est libre ; qui n'est pas sage est esclave — seul le sage est riche... Cicéron, qui les a éloquemment développés dans ses *Paradoxa stoïcorum* ne semble avoir senti ni l'importante vérité qui se dissimule sous ces paradoxes d'apparence inhumaine — à savoir que, dans l'ordre moral, l'intention est la seule chose qui importe —, ni la vertu qui réside dans l'inaccessibilité même de l'idéal ainsi proposé à l'homme. Mais ce n'est pas le lieu de développer ces considérations. Aussi bien, avec Panétius, pénétrons-nous dans des régions moins sublimes et incomparablement plus accessibles à l'homme moyen, à qui s'adresse son enseignement. — (2) Ce terme, dans lequel chacun reconnaîtra la racine *δρθός* = droit, et qu'on traduit généralement par devoir parfait, s'applique en réalité à un *comportement* vertueux, à un *état* de perfection morale définitive. — (3) Cf. la formule de Diogène : « User de raison dans le choix des choses conformes à la nature et le rejet des choses contraires ». Et celle aussi d'Antipater, toute semblable : « Vivre en choisissant ce qui est conforme à la nature et en rejetant ce qui est contraire ».

il élabore, pour l'homme moyen et pour la pratique<sup>(1)</sup>, une morale des devoirs moyens. « Quant au sage parfait », dit-il à peu près<sup>(2)</sup>, « ce n'est pas notre affaire. »

Les révolutions les plus profondes ne se font pas en abandonnant les vieilles formules (les vieilles formules sont chargées d'une vertu que rien ne saurait remplacer)<sup>(3)</sup>, mais en en changeant le contenu. Panétius garde la vénérable formule de l'éthique stoïcienne : vivre conformément à la nature<sup>(4)</sup>, mais on va voir que, dans le vieux vaisseau, il verse un vin étrangement nouveau. Le souverain bien, dit-il en effet, qui est à la fois le devoir et le bonheur, c'est de vivre conformément à *sa* nature<sup>(5)</sup>, chacun donc conformément à sa nature individuelle ; il ne s'agit pas pour tous les hommes de réaliser un même type abstrait de perfection, mais de tendre chacun à sa perfection, chacun dans sa ligne.

Sans doute, théoriquement, le premier devoir de tout homme est de jouer son rôle d'homme (c'est l'image qu'emploie Panétius)<sup>(6)</sup>, mais il ne peut pratiquement jouer que le rôle de l'homme particulier, de l'individu unique qu'il est<sup>(7)</sup>. Ainsi les uns sont faits pour la vie contemplative (c'est le plus petit nombre) les autres, pour la vie active (c'est le grand nombre, et c'est pour eux que Panétius compose son

(1) Il suit en cela Dicéarque, le premier philosophe qui ait nettement orienté son enseignement vers la vie active, et non pas contemplative. — (2) L'histoire est dans Sénèque (*Lettres à Lucilius*, 116) et elle est charmante : « Eleganter mihi videtur Panætius respondisse adulescentulo cuidam quærenti an sapiens amaturus esset : de sapiente, inquit, videbimus ; mihi et tibi, qui adhuc a sapiente longe absimus, non est committendum ut incidamus in rem commotam, impotentem, alteri emancipatam, vilem sibi... » Ce « videbimus » n'est-il pas charmant ? — (3) Un psychologue

dirait, je pense, qu'elles fonctionnent comme rappel de tendance, d'autant plus puissamment qu'elles sont, depuis plus longtemps, associées à cette tendance. — (4) Ζῆν δύολογούμενως τῇ φύσει. — (5) τὸ Ζῆν κατὰ τὰς δεδομένας ἡμῖν ἐκ φύσεως ἀφορμάς ; Clément d'Alexandrie, *Stromates*, II, 21. — Cf. Cic., *De off.*, I, 31, 110 : admodum autem tenenda sunt *sua cuique*, non *vitiosa*, sed tamen *propria* ... ut contra universam naturam nihil contendamus, ea tamen conservata, *propriam nostram* sequamur... — *Ibid.*, I, 31, 114 : ad quas igitur res *apitissimi* erimus, in iis potissimum elaborabimus. Il faut voir, sur ce point, le chapitre 31 tout entier. —

(6) Intellegendum etiam est duabus quasi nos a natura indutos esse *personis*, quarum una communis est ex eo, quod omnes participes sumus rationis... altera autem, quæ proprie singulis est tributa ; *Ibid.*, I, 30, 107. — (7) La morale de Panétius peut se réclamer du « Connais-toi toi-même » cher à Socrate ; mais en interprétant ce mot dans un sens qui n'est pas celui où le prenait Socrate ; pour ce dernier, en effet, l'homme doit s'étudier pour découvrir ce qu'il y a en lui de permanent et d'universel, ce qui appartient à la nature humaine en général, et conformer son action à ce type exemplaire.

*Traité du convenable*). Parmi ces derniers, l'un est apte à la carrière des armes, un autre à l'éloquence, un troisième à la jurisprudence. Il faut tenir grand compte de ces indications de la nature ; à les négliger, on manquerait de cette aisance dans l'excellence, que les Grecs appelaient la grâce, et dont l'absence, sur le visage contracté de Minerve, provoque le sourire railleur des Grâces qui la regardent jouer de la flûte.

Mais ce n'est pas tout : on doit tenir compte encore des circonstances et des personnes au milieu desquelles on vit<sup>(1)</sup>, parce que la beauté est la parfaite adaptation d'un acte aux circonstances dans lesquelles il se produit. Les différents âges de la vie, encore, comportent des devoirs différents<sup>(2)</sup>. L'homme enfin se donne à lui-même comme un rôle particulier, librement choisi (au lieu que son caractère et les circonstances au milieu desquelles il vit lui sont imposés) : c'est sa profession. Les développements de Cicéron<sup>(3)</sup>, sans doute d'après Panétius, sur l'importance de bien choisir sa profession sont un excellent exemple de cette morale familière qui distingue le traité de Panétius de tous ceux qui l'ont précédé<sup>(4)</sup>.

Ainsi la morale de Panétius connaît *les hommes*, et non pas seulement *l'homme* ; et ces hommes, elle s'applique à les considérer dans leur environnement, à tenir compte des circonstances au milieu desquelles ils vivent. On sait que, dès la fin du quatrième siècle, la pensée hellénique a subi l'influence de la science naissante, et en particulier de la science médicale ; or le principe de tout médecin qui connaît son métier n'est-il pas celui-ci : il n'y a pas de malades, il y a des malades ! Et dans ce parti pris d'individualisation, ne pourrait-on pas discerner l'influence de Théophraste, ce naturaliste du monde moral ? Quoi qu'il en soit d'ailleurs, on voit combien la morale concrète, individualisée et pratique de Panétius diffère de la morale abstraite, générale et théorique de l'Ancien Portique.

(1) Cic., *De off.* I, 34. 125... quid deceat et quid aptum sit personis, temporibus, ætatibus... — (2) On connaît le développement de ce thème, tout à fait dans le style panétien, dans l'*Art poétique* d'Horace, v. 156-178. — (3) *De off.*, I, chap. 32 et 33, § 115 à 121. — (4) On trouve d'ailleurs dans tout le *De officiis* un grand nombre d'exemples qui montrent avec quel soin minutieux Panétius s'applique à tenir compte, autant qu'il est possible de le faire sans tomber dans la casuistique, de tous les éléments du problème pratique. Il est très probable que seuls les exemples empruntés à l'histoire et à la vie grecques sont de Panétius, et que les exemples romains ont été ajoutés par Cicéron (en lieu et place, peut-être, d'exemples empruntés à la vie grecque, et peu compréhensibles pour des lecteurs romains).

C'est en effet une morale de l'inclination, au lieu que la morale de l'Ancien Portique était, conformément à l'esprit qui porte tout le système, une morale strictement et rigoureusement rationnelle (1). Quand le stoïcisme primitif disait : conforme à la nature, il l'entendait dans le sens, abstrait et général, d'une conformité au *type*, s'exprimant dans la raison. Au lieu que, chez Panétius, la même formule prescrit quelque chose de très différent, à savoir, une conformité au caractère *individuel*, à ce qui fait de tout homme un être unique, à ses inclinations donc.

C'est que Panétius entend élaborer une morale pratique (et, si je puis dire, viable) et que la raison, à la démarche rigide, ne saurait guider efficacement l'homme dans ce dédale de relations et d'obligations qu'est la vie réelle. La raison, en effet, ne connaît que le général ; elle peut bien nous dire quel est le devoir de l'homme en général (et c'est ce que faisait la morale de l'Ancien Portique), mais elle est muette sur le devoir de tel individu particulier dans telles circonstances particulières. Panétius donc, abandonnant les perspectives rectilignes de l'esprit de géométrie, pénètre en plein cœur de l'être individuel, nuancé, concret, ondoyant et divers, au fil d'Ariane de l'esprit de finesse.

Cette morale individualisée, cette morale de l'inclination est, par une conséquence naturelle, une morale à la mesure de l'homme (2), ce qui n'était certes pas le cas de la morale de l'Ancien Portique.

On connaît le jugement de Malebranche sur le stoïcisme : « Pour ruiner toute la sagesse des stoïques, il ne faut savoir qu'une seule chose : c'est que nous tenons à notre corps, à nos parents, à nos amis, etc., par des liens que nous ne pouvons rompre, et que nous aurions honte de tâcher de rompre» (3). Ce jugement vaut pour la morale de l'Ancien Portique ; il ne s'applique pas à la morale de Panétius.

(1) Etait bonne la seule action jugée *par la raison* conforme à la nature c'est-à-dire *à la raison*. De ce point de vue, la notion du *κατόρθωμα*, vertu parfaite ou vertu-bloc, est rigoureusement consistante avec le système : ne peut être vertueux que celui qui possède sans lacune la logique et la physique de l'école, et de qui chaque action a été délibérée *sub specie universi*. — (2) Dans ce propos d'élaborer une morale pour l'homme moyen, Panétius a su d'ailleurs garder la mesure ; il adopte une attitude moyenne entre le rigorisme d'Antipater, resté tout proche de l'orthodoxie stoïcienne, et le latitudinarisme de Diogène de Babylone. — (3) C'est exactement le point de vue de Descartes : « Il n'y a eu, ce me semble, que des mélancoliques ou des esprits entièrement détachés du corps, qui aient pu être ses sectateurs ».

Nous savons en effet par un texte formel du *De finibus* (IV, 9. 23) ainsi que par Aulu-Gelle (XII, 5) qu'il rejetait l'ἀπάθεια et l'ἀναλγησία des premiers stoïciens, cet idéal d'inhumaine insensibilité, si contraire à son humanité. D'ailleurs, dans le troisième livre de son *Traité du convenable* (qui est devenu, semble-t-il, le deuxième du *Traité des devoirs*), il étudie sous le nom d'« utile » un certain nombre de biens, qui ne sont pas des parties de la vertu, mais qu'il est néanmoins licite à l'homme de considérer comme désirables ; ainsi un certain état de fortune, l'amitié, l'estime et la gloire, toutes choses « que réclame notre nature »<sup>(1)</sup> ; dans la mesure, évidemment, où il est possible de les acquérir et de les conserver sans manquer à aucun devoir.

Jusqu'au plaisir, qui trouve place dans cette morale humanisée. Plaisir de l'esprit il est vrai, plutôt que plaisir des sens ; qui naît d'une activité de l'esprit conforme à sa nature ; fleur délicate qui vient, selon la jolie image de Sénèque<sup>(2)</sup>, égayer le champ qui n'a pas été labouré en vue d'elle, mais où l'on ne se réjouit pas moins de la voir éclore. Plaisir dont on peut imaginer qu'il a fleuri les jours de Panétius, le tout premier, cet Hérodote du monde moral, si friand de toutes les manifestations de la vie de l'esprit.

Quant aux sens, il résulte de l'anecdote, que nous avons citée à la page 184, qu'il convient de leur tenir la bride très courte ; par quoi Panétius évite de glisser sur la pente dangereuse où son honnêteté et son humanité l'ont engagé. Mais tant il y a que le plaisir physique lui-même n'est pas considéré comme nécessairement en dehors du « convenable à l'homme ».

L'homme que considère Panétius n'est donc pas cet être abstrait, réduit à la seule raison, que Cicéron déjà (*De fin.*, IV, 11. 26-28) reproche au stoïcisme ancien d'avoir substitué à l'homme réel. La raison est en lui l'ἡγεμονικόν, le principe directeur, mais Panétius lui laisse quelque chose à diriger. L'homme de Panétius est un être doué de raison, il n'est pas l'*homo rationalis*.

Cette honnête indulgence, dont se tempéraient les exigences très

(1) ... quæ natura desiderat ; *De off.*, II, 5, 18. La formule la plus caractéristique est dans Diogène Laërce, VII, 128 : οὐκ αὐτάρκη [λέγεται] τὴν ἀρετήν, ἀλλὰ χρείαν εἶναι... καὶ ὑγιείας καὶ ἰσχύος καὶ χορηγίας. — D'après *De off.*, II, 24, 86, il semblerait que Panétius n'ait pas, dans son *Traité du convenable*, mentionné parmi ces biens la richesse ni la santé, ce que Cicéron explique par cette remarque qu'il n'est pas nécessaire de nous y faire penser. — (2) ... non merces, nec causa virtutis, sed accessio ; Sen., *Dial.*, VII, 9, 2.

hautes, par ailleurs, de la morale panétienne, semble avoir séduit très vivement Cicéron, si l'on en juge par ce passage du discours qu'il prononça, pendant son consulat, pour Muréna, élu consul et accusé de brigue illégale par M. Caton (d'Utique).

Comme on le sait, Cicéron s'applique, dans ce plaidoyer, à ruiner l'accusation portée par Caton contre Muréna, en montrant qu'elle est dictée par une trop rigide conception de la vertu. Or, à lire ce passage très « écrit »<sup>(1)</sup>, on a l'impression de ne pas entendre seulement l'avocat, mais l'homme ; Cicéron me semble avoir saisi cette occasion de s'expliquer à lui-même, et peut-être aussi à Caton (qui était son ami), son attitude à l'égard du stoïcisme orthodoxe (auquel Caton était resté attaché) et du stoïcisme humanisé de Panétius, dont il avait subi le charme.

» Sachez, juges », dit-il, « que tout ce que nous voyons de bon, de divin, d'excellent dans M. Caton lui appartient en propre ; tandis que ce que parfois nous voudrions ne pas trouver en lui vient, non de sa nature, mais du maître qu'il a suivi. Ce fut en effet un certain Zénon, homme d'un génie éminent, d'ailleurs, dont les sectateurs s'appellent stoïciens. Or voici quelques-unes de ses opinions et de ses maximes : le sage n'accorde rien à la faveur ; il ne pardonne aucune faute ; pardonner, c'est sottise et faiblesse ; c'est n'être pas un homme que de se laisser flétrir ou apaiser par des prières...

» Telles sont les maximes dont M. Caton... s'est emparé, sur la foi de maîtres très savants, non pour en discuter, comme tant d'autres, mais pour en faire la règle de sa vie. Les publicains demandent-ils quelque chose : « Gardez-vous », dit-il, « de rien accorder à la faveur ». Des malheureux, victimes de quelque accident, viennent-ils vous supplier : « Tu seras un scélérat, un impie, si tu leur accordes quoi que ce soit par compassion ». Un homme avoue-t-il sa faute et demande-t-il pardon : « C'est un crime abominable que de pardonner. — Mais la faute est légère. — Toutes les fautes sont égales »....

» Nos maîtres à nous (j'avouerai, en effet, Caton, que, moi aussi, dans ma jeunesse, me défiant de mes propres lumières, j'ai demandé à l'Ecole de m'éclairer), nos maîtres, dis-je, ces hommes pleins de mesure et de modération, à l'exemple de Platon et d'Aristote, déclarent que le sage peut accorder parfois quelque chose à la faveur, qu'il est d'un homme de bien de se montrer compatissant ; qu'il y a des degrés dans

(1) Cic., *Pro Mur.*, chap. 29 à 31 — Cf. *De fin.*, 4, 28, 79.

la faute, et dans la peine ; que l'homme le plus ferme peut parfois pardonner...

» Tel fut Scipion, ce grand homme, qui n'avait pas honte de faire comme toi, c'est-à-dire d'avoir chez lui un homme d'un savoir profond et presque divin [c'est Panétius]. Les discours et les préceptes de ce philosophe, bien qu'ils fussent ceux-là mêmes dans lesquels tu te complais [c'est-à-dire ceux du stoïcisme], ne le rendirent pas plus dur ; c'était, au contraire, comme je l'ai appris de vieillards, ses contemporains, le plus humain des hommes. Et Lélius, formé à la même école, qui donc sut mieux que lui allier l'aménité et l'agrément à la gravité et à la sagesse ? »

Ces lignes de Cicéron, dans lesquelles s'exprime si ingénument ce sens du possible, caractéristique de l'esprit romain, nous donnent les raisons essentielles de la faveur avec laquelle la morale panétienne fut accueillie à Rome, d'abord par les Scipion et les Lélius, puis par Cicéron et ses amis. Elles nous expliquent que Cicéron, voulant compléter par un traité de morale pratique le cycle de ses compositions philosophiques, se soit adressé à l'auteur du *Traité du convenable*, de préférence à tout autre philosophe grec. Et avec d'autant moins d'hésitation, soyons-en sûrs, que la morale pratique, individualisée et humaine de Panétius avait été, en quelque sorte, la morale de ces hommes, dont il se sentait le frère, né trop tard, parmi lesquels son vœu le plus ardent eût été de vivre, et avec lesquels il vivait constamment en pensée : de Scipion et de Lélius.

Raisons sentimentales donc, et non pas logiques ; par quoi se vérifie ce que nous disions au début de cette étude<sup>(1)</sup> de la nature de l'intérêt que les Romains ont voué à la philosophie. La morale panétienne a plu aux Romains par son contenu, par ses conséquences pratiques ; l'homme qu'elle tendait à former était l'homme qu'ils désiraient être. Ils l'ont donc adoptée, fidèles à leur propos d'éclectisme, sans se demander si elle était consistante avec le système d'idées auquel elle se rattachait, ni même avec leur propre métaphysique implicite. Ils l'ont adoptée, en quelque sorte, d'enthousiasme, et sans l'avoir soumise à un examen critique.

Bien plus, Cicéron a laissé délibérément de côté, dans le *Traité du convenable*, toute la partie théorique, dans laquelle Panétius abordait, vraisemblablement, certains problèmes sur lesquels nous prendrions un très vif intérêt à l'entendre, et que la carence de Cicéron ne saurait

(1) Dans la partie qui n'est pas reproduite ici.

nous détourner d'examiner au moins sommairement. Quel est le fondement métaphysique de cette morale? A quelle espèce de morale avons-nous à faire?

Après avoir caractérisé le *contenu* de cette éthique, nous examinerons donc certaines questions relatives à sa *nature*, questions que Cicéron ne semble pas s'être posées, et dont la discussion, en tout cas, eût paru tout à fait oiseuse à ses lecteurs romains.

#### 4. L'HUMANISME DE PANÉTIUS.

Nous avons signalé, en passant, bien des points sur lesquels Panétius adoptait une attitude fort éloignée de celle des premiers stoïciens; et nous avons, à la rencontre, qualifié d'humanisme l'attitude adoptée sur ces points par Panétius. Essayons de justifier cette interprétation; ce sera en même temps marquer l'originalité du Moyen Portique par rapport à l'Ancien.

Notons, d'abord, que Dieu est totalement absent de l'éthique panétienne: l'homme n'y a de devoirs qu'envers lui-même et ses semblables. Il est vrai que le cadre adopté par Panétius pour y couler sa morale pratique<sup>(1)</sup> se prêtait malaisément à l'énoncé des devoirs de l'homme envers Dieu. Mais un texte, au moins, du *Traité des devoirs* prouve que,

(1) La théorie des quatre vertus qui, dans le traité de Panétius, sert de cadre à l'exposé de nos devoirs, n'appartient pas en propre à notre philosophe. C'est le bien commun de toute l'éthique grecque. On la trouve chez Socrate (aussi bien chez celui de Xénophon que chez celui de Platon) et chez Démocrite; et tous les stoïciens l'avaient adoptée. Ces quatre vertus, qui ne sont autres que les quatre vertus cardinales de la morale chrétienne, sont, comme chacun le sait, la prudence ou sagesse, connaissance du bien, du mal et de l'indifférent; la tempérance qui consiste à régler les appétits; la force, qui consiste à supporter fermement les maux que la sagesse ne peut éviter; et la justice, qui, déterminant nos rapports avec les hommes, consiste à rendre à chacun le sien. La bienfaisance ou libéralité est rattachée par Panétius à la justice, dont elle est en quelque sorte l'aspect positif. On trouvera cette division, entre autres, au chap. 5 § 15 du livre I du *Traité des devoirs*.

Quelle qu'ait été la fortune de cette division, elle prête le flanc à une grave critique. Ces diverses « vertus » empiètent les unes sur les autres, et, si l'on compare la définition qu'en ont donnée les divers moralistes, on voit qu'ils les étendent ou les restreignent arbitrairement. Il est bien difficile, par exemple, de voir en quoi diffèrent la tempérance et la prudence, telles qu'elles sont décrites au premier livre du *De officiis*; ce flottement continual rend très malaisée l'analyse du traité de Cicéron. A ce point de vue, la classification qui a prévalu dans les traités de morale moderne: devoirs envers soi-même, devoirs sociaux, devoirs envers Dieu, est certainement préférable. Si l'on groupe sous ces trois chefs la matière du *Traité des devoirs*, on constate que Panétius exprime presque tous nos devoirs en termes de morale sociale, comme si

si Panétius eût eu quelque chose à en dire, il eût trouvé moyen de l'introduire même dans ce cadre. Il consacre en effet *six mots* (1) à définir les devoirs de l'homme envers la divinité ; et on va voir que la mention qu'il en fait est beaucoup plus significative qu'une omission pure et simple ; voici, en effet, ces six mots :

« *Deos placatos pietas efficiet et sanctitas* : la piété et la sainteté apaiseront les dieux ; immédiatement après les dieux », continue-t-il, « (*proxime autem et secundum deos*) ce sont nos semblables qui peuvent nous être le plus utiles. » On ne peut pas se défendre de l'impression que les dieux sont mentionnés ici par acquit de conscience et, si j'ose dire, pour la bonne façon (2) ; d'autant plus qu'on lit, deux lignes plus loin : « *deos nocere non putant* : on admet que les dieux ne sauraient nuire ». Mais alors quel besoin y aurait-il de les apaiser ?

Nous pouvons donc considérer les rares mentions d'un devoir de l'homme envers les dieux dans le *Traité du convenable* comme un corps étranger dans un système, par ailleurs parfaitement consistant (3) ; système de valeurs purement humaines, dont le sentiment religieux est totalement absent. Une remarque présentée à la fin de notre exposé du système de Panétius pouvait d'ailleurs, déjà, le faire prévoir.

Le fondement de la loi morale ne saurait donc être pour Panétius la volonté divine. Qu'est-ce donc pour lui que le devoir ? un ordre transcendant à l'homme, dans lequel l'individu doit insérer son action

l'homme n'avait de devoirs qu'envers la collectivité à laquelle il se rattache. Et cette façon de concevoir le rapport de l'individu et de la collectivité coïncide remarquablement avec le point de vue de Cicéron, qui est celui du politique, qu'intéressent presque exclusivement les vertus propres à resserrer le lien social. Aristote avait adopté une autre division des vertus, distinguant la vertu de connaissance (*διανοητική*) et la vertu morale (*ηθική*) ; Panétius s'y réfère tacitement dans plusieurs développements (*De officiis*, livre I, chap. 5, 6 et 7 ; 43, 44 et 45).

(1) *De off.*, II, 3, 11. — (2) On les trouvera encore mentionnés ici et là (cf. entre autres *De off.*, I, 45, 160) mais toujours dans quelqu'une de ces formules stéréotypes, auxquelles on ne saurait attribuer plus de portée qu'à notre « s'il plaît à Dieu » ou à l'hyperbole familière : « il ne craint ni Dieu ni diable ». — (3) Dans le troisième livre du *Traité des devoirs*, que Cicéron se vante d'avoir composé sans aide (*nullis adminiculis, sed, ut dicitur, Marte nostro*, III, 7, 34), l'absence de toute sanction divine s'exprime de la façon la plus crue. Ainsi au chap. 28 § 102 : il s'agit du devoir de tenir son serment : *num iratum timemus Jovem?* demande le philosophe ; et il conclut au terme d'un long développement (§§ 102 à 106) que c'est par respect de soi-même qu'on doit faire ce qu'on a promis de faire, dans le sens exact où on l'entendait au moment où on l'a promis. *Jam enim non ad iram deorum, quæ nulla est, sed ad justitiam et ad fidem pertinet*. D'où il ressort que cette absence de Dieu dans la morale panétienne, bien loin d'étonner ou de gêner Cicéron, répondait exactement à sa propre attitude.

sous la menace de certaines sanctions ? un ordre immanent à l'homme, une loi intérieure ?

En la carence de Dieu, on ne voit pas trop à quelle sanction sur-naturelle Panétius eût pu faire appel. Nous savons d'ailleurs, par des textes formels, qu'il niait l'immortalité de l'âme individuelle<sup>(1)</sup>. On pourrait s'attendre à le voir insister d'autant plus sur les sanctions naturelles, sociales ou intérieures ; mais il n'en est rien.

Le développement sur les soucis, les angoisses et la crainte qui empoisonnent les jours et les nuits du tyran se trouve dans le troisième livre<sup>(2)</sup> ; il faut donc le mettre au compte de Cicéron, non de Panétius. En ce qui concerne les sanctions sociales, Cicéron traite longuement au deuxième livre, d'après Panétius, de l'estime et de la gloire qui s'attachent à la vertu. Mais, de même que le plaisir, elles ne sont ni la récompense ni le mobile de l'acte vertueux ; elles l'accompagnent, elles ne le déterminent pas.

La morale panétienne ne s'appuie donc pas plus sur la sanction intérieure que sur la sanction extérieure. Elle est ainsi, au sens le plus rigoureux et le plus complet, une morale sans sanction, comme elle est une morale sans impératif, on doit même dire, quelque paradoxale que puisse paraître l'expression, une morale sans devoir<sup>(3)</sup>.

On peut se demander si Cicéron l'a bien compris. Il est assez curieux que, dans son préambule, il reproche à Panétius de n'avoir pas défini le « devoir »<sup>(4)</sup>. Inadver-tance<sup>(5)</sup> ? Je crois plutôt que Cicéron s'est

(1) Le texte le plus caractéristique se trouve *Tuscul.*, I, 32, 79. En ce qui concerne la destinée de l'âme humaine, les premiers stoïciens, d'ailleurs, ne s'entendaient pas. Cléanthe admettait la survie, mais non l'immortalité, et Chrysippe n'accordait cette prolongation d'existence qu'à l'âme des justes. Ces divergences d'opinion, sur un point qui nous paraît essentiel, suffiraient à établir qu'aucun de ces philosophes, pas plus ceux qui admettaient une survie que ceux qui la niaient, ne songeait à étayer la morale sur des sanctions après la mort. Sur ce point particulier, donc, Panétius ne s'écartait pas de l'orthodoxie stoïcienne. — (2) *De off.*, III, 21, 84. — (3) L'expression n'est paradoxale que par rapport au latin : le mot *officium*, par lequel Cicéron traduit le terme grec *καθῆκον*, implique l'idée de devoir ; *καθῆκον* ne l'implique pas. Par contre, le *κατόρθωμα* des premiers stoïciens présente une frappante analogie avec la notion kantienne du devoir. Cf. ci-dessus p. 186 et n. 1. — (4) *Placet igitur, quoniam omnis disputatio de officio futura est, ante definire, quid sit officium : quod a Panætio prætermissum esse miror.* A quoi Cicéron ajoute avec une candeur dont Panétius eût su sourire : *omnis enim, quæ ratione suscipitur, de aliqua re disputatio debet a definitione profici, ut intelligatur, quid sit id de quo disputetur ; De off.*, I, II, 7. — (5) Inadver-tance excusable, si l'on considère dans

mépris sur le sens même de l'éthique panétienne ; nous serons vraisemblablement en mesure de nous prononcer sur ce point quand nous aurons caractérisé avec plus de précision cette « morale sans devoir », ce *καθῆκον* panétien.

Or, il ressort évidemment du chapitre 4 du premier livre du *Traité des devoirs* que tous les « devoirs » étudiés par Panétius ne sont pas des devoirs, mais des manières d'être *naturelles et convenables à l'homme* (¹), en raison même de sa constitution. L'éthique de Panétius n'est ainsi que le développement de la définition de l'homme, *animal raisonnable*. En vertu de quoi, à l'instinct de conservation, qui est commun à tous les êtres vivants et qui les pousse à conserver et à accroître leur être, s'ajoutent chez l'homme, et chez l'homme seul, certaines tendances qui définissent son « humanité », et dans l'obéissance auxquelles consiste le *καθῆκον*.

L'homme est tout d'abord un être sociable (*ζῶιον κοινωνικόν*) ; il ne peut subsister et se développer que dans le cadre de la société où la Nature l'a placé. De là découle le « devoir » envers la famille, cellule primitive, et l'Etat, élargissement de cette cellule.

L'homme est ensuite capable et désireux du vrai (que cela se dit plus élégamment en grec : *ζῶιον φιλομαθές* ou *φιλόσοφον* !) ; il éprouve le besoin d'apprendre et de comprendre, de mettre dans les phénomènes un certain ordre conforme à sa raison, d'atteindre, sous les apparences changeantes, la réalité stable, sous la complexité et la diversité, le simple et l'un. De là ces « devoirs » (mentionnés si sommairement par Cicéron) que l'homme a envers son propre esprit.

L'homme a encore le désir de primer ; il est *φίλαρχος* : il veut com-

quelles circonstances Cicéron a composé son *Traité des devoirs*. C'était en 44 (peut-être le traité ne fut-il publié qu'en 43). Or, cette même année, comme s'il eût eu le pressentiment de sa mort prochaine, Cicéron donne coup sur coup au public romain son *Traité sur la nature des dieux*, ses essais *Sur l'amitié* et *Sur la vieillesse*, ses deux ouvrages *Sur la divination* et *Sur le destin...* et quelques autres ! En outre, dès septembre de cette même année, il entreprend contre Antoine la lutte qu'ont immortalisée ses *Philippiques* ; les quatre premières *Philippiques* sont de 44. Quelques inadvertisances seraient excusables au milieu de si grandes occupations et de si graves préoccupations. Mais on verra qu'il s'agit d'autre chose.

(¹) Naturelles : *Generi animantium omni est a natura tributum...* I, 4, 11. *Eadem natura vi rationis hominem conciliat homini...* I, 4, 12. *Animus bene informatus a natura...* I, 4, 13. *Nec vera illa parva vis naturæ est,* I, 4, 14. Etc.

Convenables : *in primisque hominis est propria veri inquisitio atque investigatio. Ex quo intelligitur, quod verum, simplex sincerumque sit, id esse naturæ hominis ap- tissimum.* I, 4, 13.

mander. Et il entend ne s'incliner que devant ceux dont il reconnaît la supériorité (c'est la racine du « devoir » d'admiration ou de respect), ou devant ceux qui commandent, dans l'intérêt général (c'est la racine de la vertu de discipline).

Il est enfin φιλόκαλος ; il aime le beau. Sensible à la proportion, à l'ordre dans le monde au milieu duquel il vit, il éprouve le besoin de mettre dans son comportement le même ordre et la même beauté. C'est la source de ces manières d'être dont Cicéron traite, à la fin du premier livre de son traité<sup>(1)</sup>, sous la rubrique *de ordine rerum et de opportunitate temporum*, qu'il explique ingénieusement par une comparaison<sup>(2)</sup>, mais pour lesquelles les Grecs seuls ont trouvé des noms : εὐταξία, εὐκαιρία.

Obéir à ces tendances, à ces inclinations naturelles, suivre la nature, c'est là le καθήκον ; mais ce ne sont pas des *officia*<sup>(3)</sup>. En adoptant ce terme pour rendre le grec καθῆκον<sup>(4)</sup>, Cicéron a donc altéré, tout à fait inconsciemment sans doute et parce qu'on ne se met jamais au point de vue d'autrui que de son propre point de vue, le sens de l'éthique qu'il se proposait de faire connaître à ses compatriotes. Il a donné à ce qui n'est qu'une description du comportement de l'homme bien né (*animus bene informatus a natura*) l'apparence trompeuse d'une morale *normative*, prescrivant à l'homme des devoirs en quelque sorte catégoriques.

L'éthique panétienne est donc bien une éthique sans impératif, comme elle est une éthique sans sanction ; elle présente à l'homme, sous le nom de convenable, une image de l'homme à laquelle elle paraît attribuer la vertu de conformer à sa ressemblance le comportement de l'homme ; de même que le Dieu immobile d'Aristote agit sur le monde (à la façon d'un attrait, d'une fascination, comme un idéal donc).

(1) *De off.*, I, chap. 40 et 41 ; §§ 142-149. — (2) Il doit y avoir convenance entre nos actions comme entre les parties d'un discours bien composé. — (3) *Officium* a, en effet, la valeur quasi-juridique d'obligation attachée à une fonction, à une charge ; or, une telle obligation ne saurait se concevoir sans une sanction. On voit dans quel autre monde nous entraîne Cicéron par cette simple transposition ; il était logique, cette clef adoptée, de traduire le singulier καθῆκον (περὶ τοῦ καθῆκοντος) par le pluriel *officia* (*De officiis*) — (4) Si l'on demandait par quel terme alors Cicéron eût dû traduire καθῆκον, il faudrait sans doute répondre que ce qu'il avait de mieux à faire, étant donné son propos de vulgarisateur, c'était de le traduire par *officia*. Il faut parler aux gens le langage qu'ils comprennent ; cette transposition était le seul moyen de rendre assimilable à ses compatriotes l'éthique panétienne.

Par cette confiance en l'inclination naturelle de l'homme, l'éthique panétiennne rejoiit ainsi l'optimisme caractéristique de l'hellénisme des grands siècles. L'idée que l'homme pourrait désobéir à ces tendances, et ne pas se conformer à sa définition, ne semble même pas effleurer l'esprit de Panétius ; dans sa conception de la vie et de l'homme, rien qui ressemble même de loin à ce mal radical ou à ce péché originel<sup>(1)</sup> dont l'ombre s'est depuis étendue sur l'âme humaine. C'est la même confiance en la raison qui porte la morale antique dès qu'avec Socrate elle se détache de la religion. Ce que l'homme conçoit avec une suffisante netteté comme étant le bien, il ne se peut pas qu'il ne l'accomplisse pas. Connaître, c'est pouvoir.

Une esthétique donc, une esthétique de la vie humaine, plutôt qu'une éthique<sup>(2)</sup> : la valeur de l'action résultant, non de la conformité à une règle extérieure, ni de tel résultat extérieur à l'agent, mais de certains caractères de l'action envisagée en soi, comme étant son but à elle-même : l'action-jeu.

La vie, donc, une œuvre d'art, se développant selon sa loi intérieure, comme un beau fleuve, ou comme un beau poème ; manifestation spontanée d'un besoin plus complexe que le besoin rationnel, le dépassant donc en l'intégrant ; exprimant l'être total, et non une de ses tendances seulement (celle justement qui diffère le moins d'un individu à l'autre et d'un peuple à l'autre) ; exprimant donc, avec le besoin de logique, tous les autres besoins de l'homme, qui varient, eux, selon les temps et les lieux et d'un individu à l'autre ; ces besoins, plus ou moins confusément sentis, pour lesquels la langue a à peine des mots : besoin de grandeur ou de force, ou de sérénité, ou d'harmonie, ou de tendresse (ce qu'on appelle le style d'une œuvre d'art ou un style de vie, résultant de la prépondérance d'un de ces besoins sur les autres).

La vie une œuvre d'art ; et l'éthique, une esthétique : on peut s'at-

(1) De même que la notion de péché, celle de sacrifice n'a pas de place, ni de sens, dans l'éthique panétiennne. Donner sa vie pour la patrie, de même pour la science ou pour la vérité, c'est être fidèle à sa nature, jouer son rôle d'homme ; c'est réaliser son être ; c'est, dans certaines circonstances, la seule chose qu'il soit convenable de faire, donc la seule chose qu'un homme bien né puisse faire. — (2) Panétius rejoiit ainsi, par-delà le rationalisme exaspéré de l'Ancien Portique, ce qui paraît avoir été la conception naïve des Hellènes, en attendant de trouver son expression philosophique dans l'éthique de Platon ou d'Aristote : la vie conçue, ou plutôt sentie, comme une œuvre d'art ; la confiance dans le naïf, l'instinctif ; l'aisance dans l'excellence, perfection suprême.

tendre *a priori* à ce que cette esthétique de la vie humaine accuse le même style que les autres créations du génie hellénique. La concorde paraîtrait sans doute parfaite, si nous avions le  $\pi\epsilon\rho\iota\tau\omega\kappa\alpha\theta\eta\kappa\omega\tau\omega\varsigma$ . Mais nous n'en avons qu'une réplique, et une réplique n'est jamais qu'un compromis entre le style de l'original et le style du copiste<sup>(1)</sup>. Il est cependant impossible de méconnaître, dans le *De officiis*, quelque déformation qu'y ait subie la pensée de Panétius, une œuvre d'inspiration, de style tout hellénique. Une preuve en suffira : considérons les formules que Cicéron, fidèle interprète sur ce point de la pensée panétienne, propose de ce qu'il nomme nos « devoirs » et de ce qui est, pour Panétius, le « convenable à l'homme » : nous les trouverons toutes pénétrées de ce sens de la mesure<sup>(2)</sup> qui, sous une forme théologique et imagée chez Eschyle ou Hérodote, explicitement chez Platon et surtout chez Aristote<sup>(3)</sup>, caractérise la philosophie pratique de l'Hellène, non moins que les chefs-d'œuvre de ses poètes, de ses sculpteurs ou de ses architectes.

La sagesse, par exemple, c'est un équilibre, un milieu entre deux tendances opposées, et également vicieuses : d'une part l'incuriosité, le dédain des valeurs spirituelles ; d'autre part l'exclusive et stérile méditation de problèmes insolubles ou sans fruit pratique.

La prudence, qui est la sagesse appliquée au gouvernement de soi-même, doit de même établir un équilibre entre les divers pouvoirs de l'âme, tenant en quelque sorte la balance égale entre le naturalisme, qui donne à l'homme ses instincts pour règle, et l'ascétisme, qui les violente ou les étouffe.

Même sens de la mesure dans la définition des parties dont se compose la tempérance. Ainsi la décence est un comportement qui se tient à égale distance du cynisme et de la pruderie ; le décorum ou bon ton consiste à éviter, d'une part la mollesse et les poses alanguies, d'autre part la rudesse et la brusquerie.

(1) Nous avons déjà indiqué comment, en traduisant  $\kappa\alpha\theta\eta\kappa\omega\varsigma$  par *officia*, Cicéron passait du plan esthétique sur le plan juridique. Tout de même, il traduit  $\tau\omega\kappa\alpha\lambda\omega\varsigma$ , le beau, par *honestum* ; or, *honestum* veut dire exactement : ce qui nous vaut de la considération. Et ainsi, cette notion :  $\varphi\iota\lambda\kappa\alpha\lambda\omega\varsigma$  (litt. : qui aime le beau) se trouve transposée en celle-ci : qui aime la gloire :

« Romains, j'aime la gloire, et ne veux pas m'en taire ! »

C'est passer d'un style de vie à un autre ; c'est changer de climat spirituel. —

(2) Qu'on note la fréquence dans le *De officiis* des deux mots *finis* (limite) et *modus* (mesure) ! — (3) Sous sa forme théologique et imagée, c'est l'ύβρις eschylienne. Sous sa forme philosophique, c'est la théorie de la vertu-équilibre, qu'on trouve exposée, par exemple, dans Aristote, *Eth. ad Nicom.*, livre IV, chap. 12 à 14.

Le même souci de mesure préside aux prescriptions relatives au « devoir » de justice: la justice se tient à égale distance du: « Tu aimeras ton prochain comme toi-même », folie qu'il était réservé au christianisme de proclamer, et de l'égoïsme qui ne considère en tout que son propre intérêt.

En ce qui concerne la bienfaisance ou libéralité, il faut se garder d'une imprévoyante prodigalité, aussi bien que de l'avarice.

Quant au courage, que Panétius a soin de définir de telle façon que sa pratique ne soit pas réservée aux seuls soldats, il est situé par rapport à la témérité d'une part, et à la timidité d'autre part.

On pourrait multiplier ces exemples. Mais en voilà assez pour montrer comment le *καθήκον* panétien est un état d'équilibre entre deux tendances antagonistes, de même que l'Univers panétien est un état d'équilibre stable entre les forces antagonistes qui les sous-tendent. L'éthique panétienne, esthétique de la vie humaine, apparaît donc, par ce sens de la mesure qui en est la dominante, comme l'expression la plus parfaite, sur le plan de l'action, du génie hellénique. Elle s'offre à régler l'activité humaine comme il a établi les proportions du Parthénon ou déterminé la convenance des parties dans un dialogue de Platon. Le style de vie qu'elle définit est le plus pur style hellénique.

Maintenant que nous avons déterminé le sens du *καθήκον* panétien et défini l'éthique panétienne, cette éthique sans obligation ni sanction, comme une esthétique de l'activité humaine, nous saisissons à plein l'humanisme panétien. L'humanité est, en effet, l'axe unique, autour duquel tourne tout le système du fondateur du Moyen Portique. D'une part, c'est, comme nous l'avons dit, l'humanité détachée en quelque sorte du Tout où l'Ancien Portique l'avait incluse, l'humanité prenant conscience d'elle-même et se réalisant, qui est l'unique acteur du drame cosmique exposé dans la physique panétienne. D'autre part, nous venons de le voir, la notion d'humanité est au centre de l'éthique panétienne : norme, idéal et mobile de l'activité de l'homme, l'humanité nous dicte notre « devoir » et nous pousse à l'accomplir. *Hominis est, hominis proprium est* (c'est le propre de l'homme), tel est comme le *leit-motiv* de cette éthique humaniste (1).

Comparé à la doctrine de l'Ancien Portique, telle qu'on la trouve constituée chez Chrysippe, il faut reconnaître que l'humanisme pa-

(1) Voir, entre autres, au premier livre du *De officiis*, les §§ 34, 50, 105, 144.

nétien manque de cette ampleur par laquelle le stoïcisme primitif force l'admiration. En effet, le stoïcisme primitif était un système complet, « la science des choses divines et humaines », qui, à travers toutes les parties dont il se composait, logique, physique, théologie, anthropologie, éthique, rendait sensible l'universelle présence de la raison. Or, dans la doctrine panétienne, pour autant que nous en pouvons juger, la logique ne recevait que fort peu de développement ; la physique y était amputée de son dernier chapitre, la théologie (la dernière des questions naturelles, en même temps que l'introduction à l'éthique) ; l'éthique elle-même y était, nécessairement, muette sur les rapports de l'homme avec la divinité. L'humanisme panétien manque également de ce mouvement qui, dans le stoïcisme primitif, entraîne tout au rythme de l'universelle raison « selon laquelle les événements passés se sont produits, les présents se produisent et les futurs se produiront » (1).

Mais ce que Panétius prétendait faire, il l'a fait de main de maître.

(1) En présence de différences si profondes, on peut se demander si Panétius avait le droit de se réclamer du stoïcisme. C'est là, à vrai dire, une question secondaire, à laquelle, d'ailleurs, la réponse à faire ne me paraît pas douteuse. L'humanisme de Panétius peut se réclamer du stoïcisme au même titre que la religiosité de Cléanthe, par exemple.

Le stoïcisme primitif était en effet un monisme matérialiste, ou, plus exactement, un vitalisme : l'univers est *un* grand être, animé par *une* grande âme. Mais le rapport de cet univers et de cette âme restait dans le vague. C'est ce qu'aperçoit nettement Origène (*Sur l'évangile de Jean*, XIII, 21) : « Bien qu'ils disent que l'être providentiel est de même substance que l'être qu'il dirige, ils n'en disent pas moins pourtant qu'il est parfait et différent de ce qu'il dirige ». De là possibilité de deux interprétations, l'une transcendante, l'autre immanente. Or Cléanthe a suivi la première de ces voies, Panétius la seconde ; et l'une était aussi légitime que l'autre. Cléanthe, donc, s'adresse à Zeus comme à l'être transcendant et personnel : « Maître de la nature, toi qui gouvernes avec la loi toutes choses, c'est le devoir de tout mortel de t'adresser sa prière. ... Roi suprême de l'Univers, ton empire s'étend sur toutes choses. Rien, sur la terre, Dieu bienfaisant, rien ne s'accomplit sans toi, rien dans le ciel éthéré et divin, rien dans la mer, hormis les crimes que commettent les méchants dans leur folie... Zeus, auteur de tous les biens... retire les hommes de leur funeste ignorance : dissipe les ténèbres de leur âme, ô notre père, et donne-leur de comprendre la pensée qui te sert à gouverner le monde avec justice ! » Pour Cléanthe, il y a donc un devoir, et c'est l'acceptation joyeuse de la volonté divine, conformément au beau mot de Séneque : *non pareo Deo, sed assentior*. Pour Panétius, au contraire, Dieu s'absorbe dans l'univers ; toute transcendence est exclue de cet univers exactement équilibré, éternel, où l'homme ne relève que de la loi intérieure inscrite dans son humanité ! Pour cet homme, il ne saurait donc y avoir de devoir, au sens strict du mot ; le καθῆκον en est le substitut. — Ce sont là les deux pôles du système stoïcien.

Il a donné de l'humanisme esthétique l'expression la plus achevée, l'expression définitive. Dans la forme stoïcienne, il a coulé la plus pure éthique hellénique. Avec lui, et avec lui seulement, le stoïcisme, dans lequel on entendait jusqu'alors comme un écho des cymbales asiatiques et les outrances des prophètes sémites, est devenu une philosophie proprement hellénique.

On pourrait d'ailleurs soutenir qu'en lui imposant ce caractère, Panétius n'a fait que dégager le véritable sens de l'éthique stoïcienne qui, dès ses débuts, *tendait* à être une éthique esthétique, c'est-à-dire à placer le souverain bien dans un état intérieur à l'homme, à faire donc de la perfection de l'homme la seule fin de l'effort humain et la seule « récompense » de cet effort.

Quoi qu'il en soit, au reste, du stoïcisme primitif, c'est là ce que Panétius a fait, avec la plus lucide conséquence. Il n'y a pour lui qu'*une* valeur : l'homme, ou, plus exactement, l'humanité, en tant que lieu unique de la perfection esthétique ; et pour sauvegarder cette valeur unique, il sacrifie, nous l'avons vu, la rigueur logique du système ; il en sacrifie l'ampleur imposante. A l'humanité, il fait le sacrifice de Dieu.

Ou plutôt, l'humanité, fin suprême de l'effort humain, devient à elle-même son Dieu ; Dieu-Idéal, immobile mobile de l'effort de l'homme vers sa perfection.

Telle est, en effet, la formule dernière de l'humanisme panétiens : la religion de l'humanité. Expression achevée, répétons-le encore, de la philosophie spontanée de l'Hellène ; de ce qu'il y avait de plus profond, de plus original, de plus vivant dans la conscience hellénique ; formule exacte de ce style de vie, qui n'a fleuri qu'en un lieu et que quelques siècles, mais dont les fruits ont mûri pour tous les siècles et pour toutes les races.

Style de vie dont la floraison avait déjà pris fin quand Panétius, le dernier Hellène de la dernière cité hellénique, en donna cette expression définitive. Car, de même que Cicéron élabore la théorie achevée de l'éloquence romaine quand déjà les conditions nécessaires à son existence avaient cessé d'être, de même Panétius donne sa formule définitive à l'éthique implicite de l'hellénisme classique quand déjà les conditions politiques et sociales de ce style de vie avaient, partout, cessé d'exister.

Comme si, une fois qu'elles se sont exprimées, les civilisations, ayant en quelque sorte dit leur dernier mot et épuisé leur raison

d'être, devaient faire place à d'autres — tel l'agave-aloès, qui a mis cent ans à produire sa fleur, et qui meurt.

Mais, mourir, pour les civilisations qui se sont exprimées, c'est entrer dans de nouvelles combinaisons, dans le cycle sans fin des métamorphoses. L'hellénisme, religion de l'humanité, n'a pas cessé d'entrer dès lors, à titre d'élément noble, dans tous les plus généreux essais tentés par l'homme pour réaliser pleinement son humanité. Et il s'est trouvé que c'est sous la forme que lui avait donnée Panétius, qu'il a exercé, pendant de longs siècles, l'influence la plus étendue et la plus profonde.

Sur les Romains d'abord, nous avons dit pourquoi, au temps où Panétius était l'hôte et l'ami de Scipion Emilien et de Lélius ; puis, par l'intermédiaire de Cicéron, sur les derniers siècles de la civilisation romaine, sur le christianisme naissant, sur tout le moyen âge et sur les premiers siècles de l'ère moderne.

Si donc l'on peut reprocher avec raison à Cicéron de n'avoir pas toujours rendu fidèlement la pensée de Panétius, il faut reconnaître que cette pensée, expression dernière de l'hellénisme, doit à l'adaptation de l'orateur romain, plus qu'à toute œuvre latine ou grecque, son rayonnement dans l'espace et dans le temps (1). C'est essentiellement, en effet, à travers le *Traité des devoirs* que le moyen âge et l'Europe moderne ont connu l'hellénisme.

Sur le moyen âge, l'influence du traité cicéronien a été en quelque sorte doublée par saint Ambroise, qui l'a transposé, à l'usage des clercs, dans son *De officiis ministrorum libri III*.

Après la Renaissance, encore, quand on pouvait boire à même la

(1) Ce n'est là d'ailleurs qu'un cas particulier ; la loi est générale. C'est grâce à Rome, en effet, que l'hellénisme n'a pas péri, dès avant les invasions barbares, étouffé entre les lourdes civilisations égyptienne et asiatique, en résistance auxquelles il s'était constitué. Et c'est grâce à Rome que quelque chose de l'esprit hellénique a subsisté dans l'Europe médiévale, jusqu'au moment où la Renaissance a fait flamber à nouveau le feu qui couvait sous la cendre. C'est Rome, en effet, qui a donné à l'hellénisme, parfait, exquis, mais spatialement, matériellement infime, l'étendue et la masse, grâce auxquelles il a pu survivre à tous les cataclysmes et traverser les siècles. Rome a été ainsi plus qu'un intermédiaire : elle a fourni la matière, l'indispensable matière, sur laquelle s'est exercée l'action informatrice du génie hellénique. Depuis le milieu du siècle dernier, on va à l'hellénisme directement, sans plus passer par les Latins. On a grand raison, quand on peut le faire. Cicéron et ceux des Latins qui ont été principalement des vulgarisateurs de l'hellénisme sont tombés dans un profond discrédit. C'est oublier, injustement, le service incalculable qu'ils ont rendu à l'hellénisme, en le vulgarisant.

source hellénique, on continue à faire le plus grand cas du *Traité des devoirs*. Edité quarante fois avant la fin du quinzième siècle, et cent quarante fois au seizième, on en donnait fréquemment encore des éditions au dix-septième et au dix-huitième siècles.

Parmi tant d'expressions de l'admiration qu'il excitait, je n'en relèverai que trois. Erasme, dans sa préface à son édition de ce traité, en exalte la vertu, et le met sans ambages au-dessus des moralistes chrétiens de son temps (1). Voltaire enchérit : « On n'écrira jamais rien de plus sage, de plus vrai, de plus utile ! » Saint-Cyran, lui, y voit la perfection de la morale *humaine* : « Dieu a voulu », dit-il, « que la raison fît ses plus grands efforts avant la loi de Grâce, et il ne se trouvera plus de Cicéron ni de Virgile ».

C'est Saint-Cyran qui a raison. Le *De officiis* de Cicéron — pour autant qu'il reproduisait fidèlement le style du περὶ τοῦ καθήκοντος de Panétius — était l'expression achevée de l'humanisme hellénique.

Louis MEYLAN.

(1) Sic me totum inflammavit ad honesti virtutisque studium, ut jampridem nil tale senserim nostrates quosdam neotericos legens qui, christiani, christianæ philosophiæ mysteria profitentur.

---