

Laval théologique et philosophique



Nature et raison chez Cicéron (II)

Marie-Emmanuel Chabot, o.s.u.

Volume 14, numéro 2, 1958

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1019968ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1019968ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Chabot, M.-E. (1958). Nature et raison chez Cicéron (II). *Laval théologique et philosophique*, 14(2), 236–286. <https://doi.org/10.7202/1019968ar>

Nature et raison chez Cicéron

DEUXIÈME PARTIE *

EXAMEN DU CONCEPT DE NATURE

I. SENS DU MOT NATURE D'APRÈS SAINT THOMAS

Cicéron nous a longuement entretenus du rôle que jouent dans nos vies les dispositions naturelles. Qu'entend-il au juste par nature ? A-t-il défini le concept de nature ? A-t-il trouvé le sens premier et fondamental du mot nature ? A-t-il compris la doctrine d'Aristote sur les *naturalia* ? Autant de problèmes que nous ne pourrions résoudre que par un retour aux sources. Car tout jugement exige le secours d'une lumière sûre, puissante, infaillible, l'application de principes certains à l'examen des propositions.¹ Cette lumière qui nous aidera à élucider le concept de nature, nous la demanderons à saint Thomas, philosophe parfait dans son jugement. Guide par excellence il nous apprendra à remonter aux premiers principes.²

Pour mettre en relief le point de doctrine qui nous préoccupe, nous choisirons, parmi les nombreux textes qui s'y rapportent, trois ou quatre chapitres où la pensée de saint Thomas semble s'explicitier davantage.

Comme le mot nature entre dans la catégorie des termes analogues ou à multiples significations, il importe d'abord d'en établir le sens premier et fondamental. Saint Thomas le fait à merveille dans son commentaire du second livre des *Physiques*. Marquant la différence entre les choses naturelles et les choses artificielles, il définit la nature comme suit : « La nature n'est rien d'autre que le principe de mouvement et de repos pour la chose en qui elle réside en premier lieu et à titre d'attribut essentiel et non pas accidentel. »³

Souvent reprise par saint Thomas, cette définition des *Physiques* est parfaite : on ne peut rien lui enlever et rien lui ajouter. Le saint

* Voir la première partie de cette étude dans *Laval théologique et philosophique*, vol. 1958, n° I, pp. 89-139.

« Dijudicare vero, vel mensurare, est actus intellectus applicantis principia certa ad examinationem propositorum. Et ex hoc sumitur nomen mentis. Intelligere autem est cum quadam approbatione dijudicatis inhaerere. » *Ia*, q. 79, a. 9, ad 4.

2. « Solum enim intellectus accipit cognitionem de rebus mensurando eas quasi ad sua principia. » *De Veritate*, q. 10, a. 1.

3. « Naturalia differunt a non naturalibus inquantum habent naturam ; sed non differunt a non naturalibus nisi inquantum habent principium motus in seipsis ; ergo natura nihil aliud est quam principium motus et quietis in eo quo est primo et per se et non secundum accidens. » *In II Physicorum*, lect. I, n. 1.

Docteur s'amuse même des commentateurs qui veulent corriger ce passage d'Aristote.¹

Choisis entre mille, les termes de cette définition méritent un examen attentif.

Principium motus et quietis : pour qu'une chose s'attribue à la nature, il faut qu'elle possède en soi le principe de mouvement et de repos.

In quo est primo et per se : par cette expression concise, saint Thomas veut signifier que la nature est quelque chose de premier, quelque chose qui a raison de principe et de fondement. Principe intrinsèque, immuable, permanent.

Dans l'être inanimé auquel convient parfaitement la définition du mot nature, l'acte premier est normalement accompagné d'un acte second : à moins qu'on ne l'empêche, le feu tend à monter. Qui dit nature, dit détermination *ad unum*. L'agent naturel agit en vertu de sa forme. Chez lui, la *ratio agendi* s'identifie avec la *ratio essendi*. Spécifié par l'entitativ, l'agent naturel tend à une seule chose. La racine de la détermination *ad unum* n'est autre que la matière. Il s'ensuit que plus un être est matériel, plus il est déterminé *ad unum*.

Donc, nature au sens premier dit *fondement et détermination ad unum*. Voilà deux caractéristiques à retenir, parce que nous les retrouverons dans la plante, dans l'animal et jusque dans la raison.

Passons au second palier de l'être et nous rencontrerons une nature philosophiquement moins pure. Du moment qu'intervient *anima*, la détermination *ad unum* diminue. On le remarque chez la plante qui pousse des racines vers le bas et des tiges vers le haut. Quoique rudimentaire, la diversité apparaît déjà chez le végétal. Saint Thomas prend cet exemple pour illustrer que l'âme est principe d'opérations diverses.² Ce n'est pas l'élément qui est cause de l'augmentation mais bel et bien l'âme.

Voisine de l'élément, la plante jouit cependant d'une certaine indétermination : sa forme n'est pas complètement immergée dans la matière comme celle du feu. Mais dans la mesure où elle reste liée à la matière, elle est déterminée *ad unum* et retient, à la base, toutes les caractéristiques de l'élément. C'est dans ce sens qu'elle est appelée nature.

Chez l'animal, la diversité augmente : nous voici en présence de l'appétit sensible. D'une part, la brute possède un instinct déter-

1. « Unde deridendi sunt qui volentes definitionem Aristotelis corrigere, naturam per aliquid absolutum definire conati sunt, dicentes quod natura est vis insita rebus, vel aliquid hujusmodi. » *Ibid.*

2. « Et quod partes plantarum sint organicae, manifestat per hoc, quod diversae partes sunt ad diversas operationes. Sicut folium est ad cooperimentum corticis vel fructiferi, id est illius partis in qua fructus nascitur. Cortex autem vel fructiferum, ad cooperimentum fructus. Radices autem in plantis sunt proportionabiles ori animalium, quia utraque attrahunt alimentum, scilicet radix in plantis, et os in animalibus. » *In II De Anima*, lect.1, n.232.

miné *ad unum*, parce que sa forme intentionnelle reste liée à la matière et n'atteint pas l'universel ; d'autre part, elle participe, par l'estimative, à la *ratio* supérieure de l'homme. À cause de la multiplicité des organes, la contrariété s'avère plus grande chez l'animal que chez la plante. Pour autant que la forme intentionnelle demeure soudée à la matière, il ne saurait être question de liberté. Bref, l'animal est un être complexe qui s'écarte de la simplicité de l'agent *quia est*. Seulement, la nature au sens premier l'emporte encore, si bien que la plupart des exemples de nature sont empruntés à la brute.

Que si la nature se retrouve au fondement de la créature animée et de la créature sensible, nous la rencontrons aussi au principe de la raison. À première vue, cette assertion a lieu de nous étonner. Pour bien saisir ce point, il nous faut distinguer entre raison en tant que raison et raison en tant que nature. Saint Thomas explique comment la première s'appuie sur la seconde. D'ailleurs, la priorité de la nature sur la raison est un fait manifeste. Pas n'est besoin de raison pour tomber, se nourrir, augmenter et se propager. Ce n'est donc pas en tant que créature raisonnable que l'homme tombe, mange, croît et engendre. Il n'y a pas multiplicité de formes substantielles chez l'homme : l'une qui correspondrait à l'*esse* corporel, l'autre à l'*esse* végétatif, une troisième à l'*esse* animal et une dernière à l'*esse* rationnel. Aristote et saint Thomas enseignent l'existence d'une seule forme substantielle incluant tous les degrés inférieurs à raisonnable :

Unde dicendum est quod nulla alia forma substantialis est in homine, nisi sola anima intellectiva ; et quod ipsa, sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas, et facit ipsa quicquid imperfectiores formae in aliis faciunt.¹

Chez la créature raisonnable, l'âme humaine est principe intrinsèque d'opération. Mais avant d'être principe des opérations strictement rationnelles, l'âme humaine est principe des mouvements tout à fait naturels, c'est-à-dire des mouvements que l'homme tient en commun avec les êtres matériels. Dès lors, on s'explique pourquoi elle est nature au sens strict des *Physiques* ; pourquoi la raison, qui est enracinée essentiellement en elle, est dénommée *ratio ut natura*. C'est la nature de la créature raisonnable. Fondée sur l'essence de l'âme, elle donne l'être naturel au corps. C'est donc à partir de l'élément, de ce qu'il y a de plus rudimentaire en nous, que la raison est dénommée nature. Nous sommes dans l'ordre de la substance.²

Moins fort que le premier, le second sens de *ratio ut natura* concerne l'ordre de l'accident. Ainsi, l'intelligence qui adhère néces-

1. *Ia*, q.76, a.4.

2. « Uno modo ita quod ratio ut natura dicatur ratio secundum quod est naturae creaturae rationalis, prout scilicet fundata in essentia animae dat esse naturale corpori. » *De Veritate*, q.26, a.9, ad 7.

sairement aux premiers principes imite la détermination *ad unum* de la nature.¹

La raison dite nature joue le rôle de principe par rapport à la raison dite raison. C'est ainsi que le premier mode est inclus dans le second.²

Bref, la nature se rencontre au sein même de la raison ; elle la marque de son empreinte, la pénètre, l'imbibe. Loin de disparaître, l'ordre premier demeure, mesure la plus haute des facultés humaines.³

D'autre part, l'expression *ratio ut ratio* est réservée pour désigner la raison en ce qui lui appartient en propre : connaître la vérité au moyen d'un discours.⁴

Quand elle agit comme nature, la raison est déterminée *ad unum* ; fait-elle œuvre de raison proprement dite, elle est ordonnée au multiple : « *sese habet ad opposita.* » Mais si la raison jouit du privilège de se tourner vers le multiple, de discourir en vue de connaître, de comparer pour juger, c'est qu'elle est foncièrement déterminée dans son essence et par rapport aux objets conformes à cette même essence. « Car il est absolument nécessaire que le mouvement procède de quelque chose d'immuable. »⁵

Si nous nous tournons vers la *volonté*, nous observons encore que le premier mode est inclus dans le second et que le second comprend non seulement ce qui lui est propre, mais ce qui convient au premier. De même que le toucher se rencontre à la base de chaque sens, ainsi la nature se trouve au fondement de la volonté. En effet, la volonté est une certaine nature.⁶ La volonté *ut natura* joue le rôle de principe,

1. « *Alio modo potest intelligi praedicta distinctio ut dicamus rationem ut naturam intelligi secundum quod ratio comparatur ad ea quae naturaliter cognoscit vel appetit.* » *De Veritate*, q.26, a.9, ad 7.

2. « ... in rebus ordinatis oportet primum modum includi in secundo, et in secundo inveniri non solum id quod sibi competit secundum rationem propriam, sed quod competit secundum rationem primam. » *Ibid.*, q.22, a.5.

3. « ... considerandum est quod semper prius salvatur in posteriori. » *Ia*, q.60, a.1.

4. « *Ratio vero ut ratio dicatur secundum id quod est proprium rationis in quantum est ratio ; et hoc est actus ejus, quia potentiae definiuntur per actus.*

... *Rationem vero ut rationem, secundum quod per quamdam collationem ordinatur ad aliquid cognoscendum vel appetendum, eo quod rationis est proprium conferre.* » *De Veritate*, q.26, a.9, ad 7.

5. « *Oportet enim quod illud quod naturaliter alicui convenit et immobiliter, sit fundamentum et principium omnium aliorum : quia natura rei est primum in unoquoque, et omnis motus procedit ab aliquo immobili.* » *Ia*, q.82, a.1.

6. « *Natura autem et voluntas hoc modo ordinata sunt, ut ipsa voluntas quaedam natura sit ; quia omne in rebus invenitur, natura quaedam dicitur. Et ideo in voluntate oportet inveniri non solum id quod voluntatis est, sed etiam quod naturae est. Hoc autem est cujuslibet naturae creatae, ut a Deo sit ordinata in bonum, naturaliter appetens illud. Unde et voluntati ipsi inest naturalis quidam appetitus sibi convenientis boni : et praeter hoc habet appetere aliquid secundum propriam determinationem, non ex necessi-*

de fondement par rapport à la volonté *ut voluntas*. Comme nature, la volonté adhère nécessairement à la fin dernière qui est le bonheur. Mais cette nécessité de nature laisse le champ ouvert aux choix particuliers qui demeurent libres. Dans l'ordre pratique, la fin joue le même rôle que le principe dans l'ordre spéculatif.¹ Ainsi, la volonté *ut natura* imite le premier mode de nature défini dans les *Physiques*. Si la volonté est libre, c'est qu'elle est d'abord *nature*, c'est-à-dire fondée sur un principe immuable, permanent, sur une détermination *ad unum* par rapport à la béatitude.

Pour peu qu'on ait compris la définition des *Physiques*, il faut conclure que l'élément, la plante, l'animal et la créature raisonnable peuvent être dénommés nature. Mais lequel de ces degrés est principalement nature ? Le plus bas de tous, l'élément.

Telle n'est pourtant pas l'opinion de Jean de Saint-Thomas. Commentant saint Thomas [*Ia*, q.82, a.1 et *De Veritate*, q.22, a.5], il appelle nature l'opération la plus noble. Ainsi, le feu a la propriété de réchauffer, de briller, de s'élever. Ce qui est proprement nature, dit Jean de Saint-Thomas, c'est le mouvement ascensionnel parce que le plus noble.²

Ce qu'il affirme à propos du feu, Jean de Saint-Thomas le répète au sujet de l'homme propre, lui aussi, à plusieurs opérations. Notre commentateur convertit la nature avec la raison.³

tate ; quod ei competit in quantum voluntas est. Sicut autem est ordo naturae ad voluntatem, ita se habet ordo eorum quae naturaliter vult voluntas, ad ea respectu quorum a seipsa determinatur, non ex natura. Et ideo, sicut natura est voluntatis fundamentum, ita appetibile quod naturaliter appetitur, est aliorum appetibilium principium et fundamentum. » *De Veritate*, q.22, a.5.

1. « ... et etiam ipse finis ultimus, qui hoc modo se habet in appetibilibus sicut prima principia demonstrationum in intelligibilibus. » *Ia IIae*, q.10, a.1.

2. « Ignis ergo cum habet illas plures operationes calefaciendi, lucendi, generationis, et motus sursum, illae conveniunt, vel secundum diversos gradus naturae ignis, vel cum aliqua subordinatione actionum. Nam ferri motu locali sursum, convenit ei secundum quod ordinatur locus naturalis in universo ad conservationem propriae naturae, qui quidem appetitus conservationis, ex communi ratione corporis est ; determinatur autem ad talem locum sursum, ex nobilitate suae naturae super alia elementa. Illuminare autem, et lucere non convenit igni, nisi prout participat aliquid de natura corporis caelestis, unde magis est accidens, quam propria ejus passio, sicut etiam aliis corporibus conveniunt aliquae qualitates ex impressione corporis caelestis, ut magneti ferrum attrahere. Calefacere autem, et generare ignem, conveniunt ei ex propria ratione suae naturae, sed sunt actiones subordinatae, cum calefactio disponat ad generationem ignis ; et ita tota operatio, et tendentia naturae ad unum reducitur, quantum fieri potest. » Jean de SAINT-THOMAS, *Cursus Theologicus*, t. 5, In Primam Secundae D. Thomae, q.1, d.1, a.5.

3. « Similiter in natura hominis inveniuntur plures operationes secundum gradum sensitivum, et vegetativum ; gradui autem rationi per se convenit una operatio, quae est ratiocinari, cui subordinatur, et deservit operatio sensitiva, consequitur vero appetitiva. Et in natura animalis sunt plures sensus externi, subordinati interiori aestimativae ; et sic semper plures operationes seu potentiae ordinantur ad unam principalem, quae est per se directe operatio talis naturae. » Jean de SAINT-THOMAS, *ibid.*

Si forte est la tentation de convertir *natura* avec *ratio* que Quintilien attribue parfois à l'art ce qui revient en propre à la nature. Au chapitre de l'harmonie, il conclut : « La vérité, c'est que ce qu'il y a de plus naturel est ce que la nature permet de porter au plus haut degré de perfection. »¹

Nous constaterons que Tullius défend la même thèse que son admirateur Quintilien.

Pour mieux comprendre le sens fondamental du mot nature tel que défini par Aristote, il convient d'apporter quelques applications.

Cas probants

1° *L'homme animal conjugal :*

Saint Thomas retient le premier sens du mot nature et le rappelle à propos de l'amour conjugal. Celui-ci est dénommé naturel parce qu'il est commun à l'homme et à l'animal. En effet, plus une chose est première et nécessaire, plus elle se rattache à la nature. C'est le fait de la société domestique. Instituée avant la société politique, elle est ordonnée à la procréation et à la nutrition, actes communs à tous les animaux. Elle suit donc la nature du genre.²

2° *Délectation du toucher :*

Aristote classe les sens suivant leur utilité ou d'après la finalité qu'ils remplissent dans la vie animale. Parmi les sens inférieurs et fondamentaux nécessaires à l'animal, il place le toucher. C'est que la sensation repose sur le toucher qui implique l'appétit. En effet, qui dit toucher dit sensation de plaisir ou de douleur, donc objet désirable ou nuisible. Le toucher est indispensable à l'animal. Il n'est pas trop fort de dire que ce sens se convertit avec l'animal.³

1. « Verum id est maxime naturale, quod fieri natura optime patitur. » QUINTILIEN, *Institution oratoire*, IX, 4.

2. « Homo enim est animal naturaliter politicum ; et multo magis in natura hominis quod sit animal coniugale. Et hoc probat duabus rationibus.

Quarum *prima* est, quod ea quae sunt priora et necessaria magis videntur ad naturam pertinere : societas autem domestica, ad quam pertinet coniunctio viri et uxoris, est prior quam societas civilis. Pars enim est prior toto. Est etiam magis necessaria, quia societas domestica ordinatur ad actus necessarios vitae, scilicet generationem et nutritionem. Unde patet quod homo naturalius est animal coniugale quam politicum. *Secunda ratio* est, quia procreatio filiorum, ad quam ordinatur coniunctio viri et uxoris, est communis aliis animalibus, et ita sequitur naturam generis. Et sic patet, quod homo magis est secundum naturam animal coniugale quam politicum. » *In VIII Ethicorum*, lect.12, nn. 1719-1720.

3. « Hic enim sensus convertitur cum animali, nec aliquid potest ipsum habere nisi sit animal, nec aliquid potest esse animal nisi habeat hunc sensum. » *In III de Anima* lect.18, n.869.

Ordonnés à la vie même de l'animal, à sa conservation et à sa propagation, les plaisirs du toucher sont les plus naturels et les plus véhéments.¹

D'autre part, les fautes contre nature sont très graves. En effet, plus une chose est fondamentale, plus sa corruption est sérieuse. Or quoi de plus fondamental dans la vie que les fonctions naturelles ? Sur elles s'appuient la raison, tout l'édifice de l'existence. De même qu'en matière de science celui qui se trompe sur les premiers principes commet une erreur plus lourde que celui qui omet une conséquence lointaine ; ainsi, en matière morale, celui qui pèche contre les toutes premières déterminations de la nature, commet une faute plus grossière que celui qui en méconnaît l'emploi rationnel. Voilà pourquoi saint Thomas place les vices contre nature au plus bas degré de l'échelle.²

Parce que très manifeste, le péché contre nature sert souvent de châtiment à l'idolâtrie. Ainsi, l'homme qui, par impiété renverse l'ordre, en s'attaquant à l'honneur divin, subit la honte de voir sa propre déchéance.³

Ceci nous aide à comprendre que le péché contre nature, tout en étant moins grave que l'impiété, lui fait un châtiment très convenable. D'ordinaire, les péchés contre l'esprit aboutissent aux pires dérèglements de la chair, moins coupables en eux-mêmes, mais plus manifestes et plus honteux. Dieu abandonne l'homme dans ce qui sert de *fondement*. En fait, le péché contre nature corrompt en nous ce qui est plus nature.

3° Génération :

À propos du mariage, saint Thomas établit que cette union s'enracine dans la nature. C'est la nature élevée à la dignité de sacrement.⁴

1. « Sed quoad nos, delectationes corporales sunt magis vehementes . . . » *Ia IIae*, q.31, a.5.

« Quia manifestatum est quod id quod est naturale in unoquoque, est potentissimum. Huiusmodi autem delectationes tactus sunt ad quas ordinantur concupiscentiae naturales, sicut cibi, et venerea, et huiusmodi. » *Ibid.*, a.6.

2. « Et ideo, sicut in speculativis error circa ea quorum cognitio est homini naturaliter indita, est gravissimus et turpissimus ; ita in agendis agere contra ea quae sunt secundum naturam determinata, est gravissimum et turpissimum. Quia ergo in vitiis quae sunt contra naturam transgreditur homo id quod est secundum naturam determinatum circa usum venereum, inde est quod in tali materia hoc peccatum est gravissimum. » *IIa IIae*, q.154, a.12.

3. « Dicendum quod quia de ratione poenae est quod sit contra voluntatem, peccatum per quod aliud punitur oportet esse magis manifestum, ut ex hoc homo sibi ipsi et aliis detestabilis reddatur ; non autem oportet quod sit gravius. Et secundum hoc peccatum quod est contra naturam minus est peccatum quam idolatriae, sed quia est manifestius, ponitur quasi conveniens poena peccati idolatriae ; ut scilicet, sicut homo per idolatriam pervertit ordinem divini honoris, ita per peccatum contra naturam propriae naturae confusibilem perversitatem patiat. » *IIa IIae*, q.94, a.3, ad 3.

4. « Dicendum quod matrimonium est in officium naturae, et est sacramentum Ecclesiae. Inquantum ergo est in officium naturae, duobus ordinatur, sicut et quilibet

Sans doute, le « *bonum matrimonii* » ne comprend pas seulement la génération, possible en dehors des liens du mariage, mais il reste que la génération est le bien le plus naturel. En se plaçant sur ce plan naturel, on obtient l'ordre suivant : *proles, fides, sacramentum*. De ces trois fins, la procréation est la plus essentielle, c'est-à-dire la plus fondamentale, la plus naturelle. Ce privilège, l'homme le partage avec l'animal.

En second lieu, vient le secours mutuel, *fides*, qui tient à la raison.

Enfin, le sacrement couronne tout. Au point de vue naturel, l'intention de l'enfant est première.¹ Remarque opportune qui prouve que l'*essentialissimum*, le *naturalissimum* ne correspond pas toujours au *dignissimum*.

Ici, saint Thomas oppose nature et grâce. Le même problème se pose pour nature et raison.

Ce sera la grande tentation de Cicéron d'abandonner l'ordre de la nature pour suivre celui de la raison : *ratio ut ratio*. Il succombera à la fascination du *dignius*, sans soupçonner que l'ignorance du premier sens de nature compromet même l'équilibre de *ratio*.

Au contraire, saint Thomas ne perd jamais de vue les premiers principes. Il en part et y revient, à quelque hauteur que le conduisent *ratio* et *gratia*. Pour illustrer ce point, il nous faudrait étudier le traité des Sacrements et celui de l'Incarnation. Nous y verrions « *natura principium motus et quietis* » rachetée, déifiée. Car ce n'est pas seulement *anima* et *ratio* que le Verbe assume, mais même *corpus*, *natura* au sens premier du terme. Parce que l'homme est un résumé de toute la création, c'est quelque chose de tout l'univers qui va subsister de la subsistance même de Dieu.

4° Le Droit naturel :

Plusieurs philosophes n'ont pas saisi le problème du droit, parce que le sens premier du mot droit, celui qui exprime l'aspect fondamental du droit et en traduit la réalité essentielle leur a échappé. Tandis que le *jus gentium*, naturel lui aussi d'une certaine façon, concerne uniquement l'homme raisonnable, le *jus naturale* vise et les hommes et les animaux. Absolument parlant, l'homme partage le droit naturel avec la brute.²

Sous certains rapports, l'homme et la bête ont quelque chose de commun, sont liés par la participation à la même nature. De là

alius virtutis actus. Quorum unum exigitur ex parte ipsius agentis, et haec est intentio finis debiti. Et sic ponitur bonum matrimonii « *proles* ». » *Supplementum IIIae*, q.49, a.2.

1. « Sicut etiam homini est essentialius esse naturae quam esse gratiae, quamvis esse gratiae sit dignius. » *Supplementum IIIae*, q.49, a.3.

2. « Absolute autem apprehendere aliquid non solum convenit homini, sed etiam aliis animalibus. Et ideo jus quod dicitur naturale secundum primum modum commune est nobis et aliis animalibus. » *IIa IIae*, q. 57, a.3.

certaines dispositions, certains actes qui sont connaturels à l'homme et à l'animal : l'attrait des sexes avec ses conséquences : procréation et soin de la progéniture. Cicéron ajoute : l'inclination à défendre sa vie et son intégrité, à fuir tout ce qui nuit, à rechercher tout ce qui est nécessaire à la vie.¹

Ces lois enseignées par la nature et observées aussi bien par les animaux que par les hommes sont à la source du *jus naturale*. Habile à décrire ce *jus* fondamental, Tullius ne remonte tout de même pas jusqu'aux principes explicités par Aristote et saint Thomas. Au lieu de montrer l'importance du droit naturel proprement dit, il se hâte d'en venir aux différences entre l'homme et la bête. Ce que nous avons de commun avec l'animal ne l'intéresse pas. La bête obéit uniquement aux sens, ne s'attache qu'au présent, n'a, pour ainsi dire, aucun sentiment du passé. La créature raisonnable est autrement mieux partagée :

Homo autem (quod rationis est particeps, per quam consequentia cernit, causas rerum videt earumque progressus et quasi antecessiones non ignorat, similitudines comparat rebusque praesentibus adjungit atque annectit futuras), facile totius vitae cursum videt, ad eamque degendam praeparat res necessarias. Eademque natura vi rationis hominem conciliat homini et ad orationis et ad vitae societatem ; . . .²

Décidément, il est clair que Cicéron parle du discours, de la raison en tant que raison.³ Les toutes premières dispositions naturelles ne sont pas tant considérées comme fondement que comme tremplin. Cicéron est tellement pris par la force et la beauté de la raison qu'il oublie l'importance de la nature première. Ce qu'il appelle nature *simpliciter* est la raison en tant que raison.

II. NATURE ET DÉLECTATION

Impossible de creuser le concept de nature sans rencontrer le plaisir auquel saint Thomas accorde de précieuses notations. Après avoir divisé le bien en honnête, utile et délectable,⁴ il remarque que

1. « Principio generi animantium omni est a natura tributum, ut se, vitam corpusque tueatur, declinetque ea, quae nocitura videantur, omniaque, quae sunt ad vivendum necessaria, anquirat et paret, ut pastum, ut latibula, ut alia generis ejusdem. Commune autem animantium omnium est conjunctionis appetitus procreandi causa et cura quaedam eorum, quae procreata sunt. » *De Officiis*, I, 4.

2. *Ibid.*

3. « Alio modo dicitur natura quaelibet substantia vel quodlibet ens. » *Ia IIae*, q.10, a.1.

4. « Et dicit, quod tria sunt, quae cadunt sub electione humana : scilicet bonum, idest honestum ; conferens, idest utile ; et delectabile. Quibus tria contrariantur : scilicet malum, idest vitium, quod opponitur honesto ; nocivum, quod opponitur utili ; et triste, quod opponitur delectabili. » *In II Ethicorum*, lect.III, n.273.

le dernier est plus commun et plus naturel, car il convient à l'animal comme tel. En effet, la délectation naît avec nous, s'ingurgite avec le lait. Détruire la délectation, c'est détruire la vie.¹

À la base du plaisir se trouve une valeur d'être et d'action qu'il faut respecter. C'est ce qui fait dire à saint Thomas que le plaisir vaut ce que vaut l'action.²

On maîtrise plus facilement la colère que la volupté. Plus naturelle, plus commune, plus durable, la délectation est comme rivée aux jointures de l'être et à toute action normale.³

Il suit de là que le plaisir joue un rôle immense dans la vie morale et dans la poursuite de la fin dernière. N'étant pas la fin dernière il ne peut être désiré pour lui-même. La question de savoir quel plaisir doit être désiré dépend de l'objet qui produit le plaisir. Lorsque le plaisir s'attache à des actions bonnes, il est lui-même bon et désirable ; est-il lié à des actions mauvaises, lui-même est mauvais.

La nature subordonne le plaisir aux différentes fonctions animales qu'il perfectionne et non inversement. Sorte de phénomène concomitant, le plaisir donne leur perfection aux opérations humaines « comme à la jeunesse sa fleur »⁴ selon le joli mot d'Aristote.

Les Stoïciens se méfient de la délectation, la déclarent incompatible avec la vertu.⁵ En cela, ils s'attaquent au fondement de la

1. « Quae sumitur ex connaturalitate delectationis. Simul enim cum omnibus nutritur a pueritia ipsa delectatio, quia puer mox natus delectatur in lacte. Et ideo difficile est, quod homo possit subiugare hanc passionem, quae comparatur vitae, in hoc scilicet quod incepit cum homine a principio vitae. Et ideo circa delectationem maxime est virtus moralis. » *In II Ethicorum*, lect.III, n.276.

2. « Omnes enim homines regulant operationes suas delectatione et tristitia : ut scilicet operationibus intendentes in quibus delectantur, et ab eis abstinentes de quibus tristantur. Ed ideo necesse est quod circa delectationem et tristitiam sit totum negotium moralis virtutis quae scilicet ordinatur ad bene operandum. Non enim parum pertinet ad operationes, quod aliquis bene vel male gaudeat vel tristetur. Quia si gaudet de bonis, bene operatur ; si autem de malis, male. » *Ibid.*, n.277.

3. « Quae sumitur ex comparatione eius ad iram : quia, ut dixit *Heraclitus*, difficilius est pugnare contra voluptatem, quam contra iram ; quum tamen pugnare contra iram videatur difficillimum propter eius impetum. Sed concupiscentia delectationis, et communior est et naturalior, et magis durat. » *Ibid.*, n.278.

4. « Delectatio perficit operationem sicut decor juventutem. » *Contra Gentiles*, III, 26.

5. « Et ex hac occasione moti fuerunt *Stoici* ut dicerent quod virtutes sunt quaedam impassibilitates et quietes. Quia enim videbant quod homines fiunt mali per delectationes et tristitias, consequens esse putaverunt quod virtus in hoc consistat quod omnino transmutationes passionum cessent. Sed in hoc male dixerunt, quod totaliter a virtuoso volunt excludere animae passiones. Pertinet enim ad bonum rationis, ut reguletur per eam appetitus sensitivus, cuius motus sunt passiones. Unde ad virtutem non pertinet quod excludat omnes passiones, sed solum inordinatas, quae scilicet sunt ut non oportet et quando non oportet, et quaecumque alia adduntur pertinentia ad alias circumstantias. Ex his ergo concludit supponendum esse quod circa voluptates et tristitias virtus optima operatur, malitia autem, quae est habitus virtuti contrarius, mala. *In II Ethicorum*, lect.III, n.272.

nature. Sans doute, les hommes peuvent abuser des plaisirs, mais le remède ne consiste pas à bannir toute délectation sensible. Adversaires nés des Épicuriens, les Stoïciens rejettent le plaisir en bloc, non seulement pour agir droitement, mais pour observer la retenue qui convient dans le langage. De l'animal, de l'enfant qui ne sait que vagir, ils ne veulent rien retenir, pas même les premières données de la nature. Il leur répugne de remonter si loin pour expliquer la notion de nature. Quelle leçon les bêtes dépourvues de jugement sont-elles en mesure de nous donner ?

Bestiarum vero nullum iudicium puto. Quamvis enim depravatae non sint, praevalae tamen esse possunt. Ut bacillum aliud est inflexum et incurvatum de industria, aliud ita natum : sic ferarum natura, non est illa quidem depravata mala disciplina, sed natura sua.¹

Quant à l'enfant, on a tort, dit Cicéron, de prétendre que la nature le porte à rechercher le plaisir. Il s'aime simplement lui-même, se veut sain et sauf. En cela, il imite tous les êtres vivants portés, dès leur naissance, à se conserver intacts. Observez un enfant : il recherche naturellement les objets propres à satisfaire ses besoins prépondérants et s'éloigne des objets contraires.²

Cicéron semble sur le point d'admettre qu'un plaisir se joint à ces premières manifestations vitales, mais il n'ose pas. Il s'en tire par un point d'interrogation. Ceux qui éprouveraient ce plaisir sont incapables de répondre ; lui-même ne sait plus : « In his primis naturalibus voluptas insit, necne, magna quaestio est. »³

Au moins, le problème le préoccupe : « Magna quaestio est. »

Au III^e livre du *De Finibus*, il tranche la question en prenant le parti des Stoïciens qui, par respect pour la morale, bannissent le plaisir de la liste des biens.

In principiis autem naturalibus plerique stoici non putant voluptatem esse ponendam. Quibus ego vehementer assentior : ne, si voluptatem natura posuisse in iis rebus videatur, quae primae appetuntur, multa turpia sequantur.⁴

Ce « vehementer assentior » opère un partage définitif : d'un côté, les objets que réclame la nature ; de l'autre, le plaisir qui ne va pas sans conséquences immorales.

1. *De Finibus*, II, 11.

2. « Nec vero, ut voluptatem expetat, natura movet infantem : sed tantum ut se ipse diligat, ut integrum se salvumque velit. Omne enim animal, simul ut ortum est, et se ipsum, et omnes partes suas diligit : duasque, quae maximae sunt, in primis amplectitur ; animum, et corpus : deinde utriusque partes. Nam sunt et in animo praecipua quaedam, et in corpore : quae quum leviter agnovit, tum discernere incipit, ut ea, quae prima data sunt natura, appetat, asperneturque contraria. » *Ibid.*

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, III, 5.

Le « plerique Stoici » prouve que les disciples de Zénon ne s'entendent pas au sujet de la délectation. D'après Diogène de Laërte, les Stoïciens refusent d'admettre qu'il existe une tendance naturelle et primitive vers le plaisir, mais la plupart consentent à le considérer comme une adjonction à l'acte :

An Animal's first impulse, say the Stoics, is to self-preservation, because nature from the outset endears it to itself, as Chrysippus affirms in the first book of his work *On Ends* : his words are, « The dearest thing to every animal is its own constitution and its consciousness thereof » ; for it was not likely that nature should estrange the living thing from itself or that she should leave the creature she has made without either estrangement from or affection for its own constitution. We are forced then to conclude that nature in constituting the animal made it near and dear to itself ; for so it comes to repel all that is injurious and give free access to all that is serviceable or akin to it.¹

Aucune difficulté à propos de l'instinct de conservation. Toutes les dissensions portent sur le plaisir :

As for the assertion made by some people that pleasure is the object to which the first impulse of animals is directed, it is shown by the Stoics to be false. For pleasure, if it is really felt, they declare to be a by-product, which never comes until nature by itself has sought and found the means suitable to the animal's existence or constitution ; it is an aftermath comparable to the condition of animals thriving and plants in full bloom. And nature, they say, made no difference originally between plants and animals, for she regulates the life of plants too, in their case without impulse and sensation, just as also certain processes go on of a vegetative kind in us. But when in the case of animals impulse has been superadded, whereby they are enabled to go in quest of their proper aliment, for them, say the Stoics, Nature's rule is to follow the direction of impulse. But when reason by way of a more perfect leadership has been bestowed on the beings we call rational, for them life according to reason rightly becomes the natural life. For reason supervenes to shape impulse scientifically.²

Telle nous semble la position de Tullius. Au début, l'homme partage le sort de la plante et de l'animal, s'occupe exclusivement de son maintien dans l'être. Il se peut que le plaisir s'imisce dans ces fonctions naturelles, mais à simple titre de sous-produit. Il ne saurait être question de tendance au plaisir. Cette dissociation contredit la doctrine d'Aristote basée sur la nature et l'expérience. Le stage de la vie purement animale passé, Cicéron veut que l'homme ne soit plus que raisonnable.

Chez Cicéron, le problème du plaisir n'est pas clair. Il semble confondre deux questions : tendance au plaisir, adjonction du plaisir

1. Diogenes LAERTIUS, *Lives of Eminent Philosophers* with an English translation by R. D. Hicks, t.II, p.193, London, W. Heinemann, 1931.

2. *Ibid.*, pp.193-195.

à l'acte. Tullius, comme ses maîtres, trouve que la vertu suffit. Nul besoin de lui adjoindre le plaisir :

Nam qui ad virtutem adjungunt vel voluptatem, quam unam virtus minimi facit ; vel vacuitatem doloris, quae etiam si malo caret, tamen non est summum bonum, accessione utuntur non ita probabili, nec tamen, cur id tam parce tamque restricte faciant, intelligo.¹

Le plaisir, une addition maigre et restreinte dont la vertu ne fait point cas ! Cela fait sourire. Verbalement, on peut, pour de nobles et sincères motifs, bannir la délectation de la nature, mais on ne réussira jamais à la dissocier effectivement « a principio vitae ».²

Ne dirait-on pas que Tullius veut rompre à tout prix avec la délectation sensible, avec la nature dans ce qu'elle a de plus primordial ? Ce sens l'humilie. Aux brutes la délectation ! Et encore, Cicéron se plaît à souligner qu'on trouve chez les brutes des appétits de vertus humaines sans lien avec le plaisir :

Voluptatem bestiis concedamus ; quibus vos de summo bono testibus uti soletis. Quid ? si etiam bestiae multa faciunt, duce sua quaeque natura, partim indulgenter vel cum labore ; ut in gignendo, in educando perfacile appareat, aliud quiddam iis propositum, non voluptatem ? partim cursu et peregrinatione laetantur ; congregatione aliae coetum quodam modo civitatis imitantur. Videmus in quodam volucrum genere nonnulla indicia pietatis, cognitionem, memoriam ; in multis etiam disciplinam videmus. Ergo in bestiis erunt secreta a voluptate humanarum quaedam simulacra virtutum ; in ipsis hominibus virtus, nisi voluptatis causa, nulla erit ? et homini, qui ceteris animantibus plurimum praestat, praecipui a natura nihil datum esse dicemus ?³

Chez les Stoïciens, le problème du plaisir n'est pas toujours envisagé objectivement et froidement. Leur empressement à confondre les Épicuriens fausse leur perspective. Le plaisir « bien suprême » déplaît tellement aux disciples de Zénon qu'ils pourchassent la délectation jusque dans ses plus légitimes et naturels retranchements. « Donnons donc congé à la volupté, » dit Caton :

Quare illam quidem dimittamus, et suis se finibus tenere jubeamus, ne blanditiis ejus illecebrisque impediatur disputandi severitas.⁴

Parler du plaisir à l'occasion de la vertu, c'est s'exposer à succomber à ses caresses et à ses artifices. Remarquons que ces paroles s'opposent à la doctrine de saint Thomas.⁵

1. *De Finibus*, II, 13.

2. *In II Ethicorum*, lect.III, n.276.

3. *De Finibus*, II, 33.

4. *Ibid.*, III, 1.

5. « Et ideo circa delectationem maxime est virtus moralis. » *In II Ethicorum*, lect.III, n.276.

La raison conquise, les Stoïciens s'en contentent, mais pour l'expliquer, ils retournent en arrière, ramassent tous les fondements naturels, les premiers objets de la nature, moins le plaisir. Force leur est bien de constater que la raison a d'abord été emmaillottée dans les langes d'une nature très rudimentaire, mais ils refusent d'admettre le rôle du plaisir dans la vie morale. Bref, ils identifient la nature avec ce qu'il y a de meilleur en nous. C'est changer les principes de la nature. Au lieu de dire que tout animal manifeste, dès sa naissance un amour de sa vie et de sa conservation, ils devraient plutôt soutenir que tout être vivant a pour principe de s'attacher à ce qu'il y a en lui de meilleur.

Cicéron ramène tout à *l'honnête*, bien réservé à l'homme. Il définit ce bien rationnel en ces termes :

Aut enim in perspicientia veri sollertiaque versatur ; aut in hominum societate tuenda, tribuendoque suum cuique, et rerum contractarum fide ; aut in animi excelsi atque invicti magnitudine ac robore ; aut in omnium, quae fiunt quaeque dicuntur, ordine et modo, in quo inest modestia et temperantia.¹

Où trouver en cela la place du *délectable* ? Cicéron réserve la délectation sensible pour l'animal, car il y a dans les plaisirs du corps quelque chose qui déroge à la noblesse de notre nature. Si pourtant, ajoute-t-il, on veut donner quelque part au plaisir, au moins qu'on y garde beaucoup de mesure.²

Pas de distinction entre *l'utile* et *l'honnête* dans le *De Officiis*. Au nombre des choses utiles, Cicéron range la santé, le bon état des organes sensoriels, l'absence de douleur, la gloire, la richesse.³ On se perd dans ce dédale de choses « préférées » (*praeposita*), « privilégiées » (*praecipua*) et « rejetées » (*rejecta*).⁴ Cicéron fait bien de dire qu'il faut se montrer coulant quant aux mots.⁵

Au bout du compte, les choses *utiles* prennent l'allure de biens véritables. À leur insu, les Stoïciens finissent par repêcher la plupart des biens secondaires. Mais l'utile fait toujours corps avec l'honnête et l'honnête n'est autre chose que la vertu. Il reste que, verbalement, ils n'admettent pas de continuité entre les diverses fins. Comme le soutient Zénon, nous sommes nés pour l'honnête, seul bien désirable, ou du moins le plus désirable de tous.⁶

1. *De Officiis*, I, 5.

2. « ... sin sit quispiam, qui aliquid tribuat voluptati, diligenter ei tenendum esse ejus fruendae modum. » *Ibid.*, 30.

3. *De Finibus*, III, 15.

4. *Ibid.*, 16.

5. *Ibid.*

6. « Itemque, si ad honestatem nati sumus, eaque aut sola expetenda est, ut Zenoni visum est, aut certe omni pondere gravior habenda, quam reliqua omnia, quod Aristoteli placet : necesse est, quod honestum sit, id esse aut solum aut summum bonum ; quod autem bonum, id certe utile : ita, quidquid honestum, id utile. » *De Officiis*, III, 8.

Rien de plus convenable à la nature que l'honnête. Le mot nature est pris ici dans le sens de raison. Au terme du *De Officiis*, Cicéron insiste sur ce point, fait la synthèse de l'honnête et de l'utile :

Pervertunt homines ea, quae sunt fundamenta naturae, quum utilitatem ab honestate sejungunt. Omnes enim expetimus utilitatem, ad eamque rapimur, nec facere aliter ullo modo possumus. Nam quis est, qui utilia fugiat? aut quis potius, qui ea non studiosissime persequatur? Sed, quia nusquam possumus nisi in laude, decore, honestate utilia reperire, propterea illa et prima et summa habemus; utilitatis nomen non tam splendidum quam necessarium ducimus.¹

Il est assez curieux de comparer cette doctrine avec celle de saint Thomas. Évidemment, la « pente naturelle » dont parle Tullius n'est pas celle de l'*Éthique*. Saint Thomas ne craint pas de remonter jusqu'à la source, de parler de l'importance de la délectation. Le plaisir intéresse si peu Tullius qu'il ne le dénomme même pas naturel. Affaire de vie purement animale. Au bout du compte, Cicéron se résigne à faire quelque cas de la délectation : « Nam, ut tribuamus aliquid voluptati, condimenti fortasse nonnihil, utilitatis certe nihil habebit. »²

C'est dire que le « condiment plaisir » peut disparaître sans nuire à la vie de l'animal, à la vertu morale. Assertions apparemment nobles et glorieuses pour la raison, mais contraires à l'expérience et à l'enseignement de saint Thomas.

III. NATURE ET VERTU MORALE

Les pages précédentes nous ont montré Cicéron très défiant à l'égard de la délectation. À l'entendre, on dirait bien qu'elle n'a rien à faire avec la nature. Nous savons déjà qu'il opte pour l'honnête. Soucieux de libérer ses compatriotes de leurs incertitudes métaphysiques et morales, il commente le *leitmotiv* des Stoïciens : *Vivre selon la nature*. Formule alléchante qu'on prend d'abord pour une solution de tout repos. À chaque tournant de page, Cicéron rappelle que l'homme doit se conformer à la nature. Cela semble le principe fondamental de sa philosophie. Formule qu'il tient de Zénon. La fin naturelle de l'homme, disent les Stoïciens, consiste à mettre sa volonté en harmonie avec celle de la nature :

Stoicorum quidem facilis conclusio est : qui cum finem bonorum esse senserint, congruere naturae, cumque ea convenienter vivere : cum id sit in sapiente situm, non officio solum, verum etiam potestate : sequatur necesse est, ut cujus in potestate summum bonum, in ejusdem vita beata sit.

1. *De Officiis*, III, 28.

2. *Ibid.*, 34.

Ita sit semper vita beata sapientis. Habes, quae fortissime de beata vita dici putent et, quod modo nunc est, nisi quid tu melius attuleris, etiam verissime.¹

Notre moraliste part des inclinations telles qu'elles se manifestent chez l'homme à la naissance et au fur et à mesure de leur éclosion. Ces inclinations reçues de la nature n'ont rien de répréhensible. Or, la première inclination regarde la conservation de soi-même. Dès le début de son existence, l'homme reçoit les moyens de distinguer ce qui est conforme à la nature de ce qui lui est contraire. Sont appelés conformes à la nature les objets de ces toutes premières inclinations. Toutefois, d'après Cicéron, la santé et les objets de ce genre ne sont pas des biens mais des choses utiles.

Sur la première distinction toute instinctive entre ce qu'il faut choisir et ce qu'il faut rejeter se greffe une élaboration rationnelle aboutissant à la notion du bien. À force de réfléchir sur la raison commune de notre assentiment spontané à nos inclinations, en les comparant entre elles, nous finissons par saisir la notion véritable du bien.²

C'est que notre assentiment spontané était fondé en raison. En creusant davantage la notion du bien suprême, Cicéron arrive à l'identifier avec la vertu. Vivre selon la nature signifie vivre en beauté, se conformer toujours à la vertu.

Etenim, quod summum bonum a Stoicis dicitur, convenienter naturae vivere, id habet hanc, ut opinor, sententiam : cum virtute congruere semper, cetera autem, quae secundum naturam essent, ita legere, si ea virtuti non repugnarent.³

Vit selon la nature celui qui sait choisir ce qui est conforme à la vertu et rejeter ce qui lui est contraire.⁴

Il s'ensuit que l'homme qui vit selon la nature ne fait jamais de mal à personne.⁵ Vivre selon la nature, c'est éviter le trouble, l'abattement, respecter en tout les exigences de notre dignité humaine :

Sed multo etiam magis elaborandum est, ne animi motus a natura recedant : quod assequemur, si cavebimus, ne in perturbationes atque examinationes incidamus ; et, si attentos animos ad decoris conservationem

1. *Tusculanes*, V, 28.

2. « Qua inventa selectione et item rejectione, sequitur deinceps cum officio selectio. Deinde ea perpetua, tum ad extremum constans, consentaneaue naturae : in qua quum primum inesse incipit, intelligit, quid sit, quod vere bonum possit dici. » *De Finibus*, III, 6.

3. *De Officiis*, III, 3.

4. « ... Stoicis, consentire naturae ; quod esse volunt e virtute, id est, honeste vivere : quod ita interpretantur, vivere cum intelligentia earum rerum quae natura evenirent, eligentem ea, quae essent secundum naturam, rejicientemque contraria. » *De Finibus*, II, 11.

5. *De Officiis*, III, 5.

tenebimus. Motus autem animorum duplices sunt : alteri cogitationis, alteri appetitus. Cogitatio in vero exquirendo maxime versatur ; appetitus impellit ad agendum. Curandum est igitur, ut cogitatione ad res quam optimas utamur, appetitum rationi obedientem praebeamus.¹

Ailleurs, Cicéron précise que, d'après les Stoïciens, vivre selon la nature peut s'entendre de trois façons :

Premier sens : régler sa manière de vivre sur la connaissance des lois naturelles qui déterminent le cours des choses.

Dans cette première interprétation, il s'agit de la nature universelle dont la nôtre ne serait qu'un fragment.

Deuxième sens : vivre en observant toutes les convenances naturelles moyennes ou la plupart d'entre elles.

Cette perfection mitigée, accessible au grand nombre explique déjà, qu'en pratique, les Stoïciens admettent quelque tempérament à leur doctrine.

Troisième sens : vivre en jouissant de tout ce dont la possession s'accorde avec la nature.² Entendons toujours nature dans le sens de raison.

Sénèque déplore que l'homme ne vive pas selon la nature, c'est-à-dire en créature raisonnable.

Veux-tu fçauoir ce qui appartient proprement à l'homme ? L'ame, & la raifon parfaite dans l'ame. Car l'homme eft un animal raisonnable. Son bien arrive à fa plus grande perfection, s'il peut paruenir à ce point, pour lequel il eft nay. Mais qu'eft-ce que la raifon defire voir en luy ? une chofe tres-facile, de viure felon fa nature : Mais la commune folie des hommes, la rend difficile. Nous nous pouffons les uns les autres aux vices. Mais comment pourroit-on ramener à vne meilleure vie, ceux que pas-vn ne retient, & que le peuple pouffe & incite ?³

Pour les Stoïciens, il n'y a pas d'autre bien que la beauté morale. Encore que n'étant pas dans le temps le premier objet de nos désirs, la vertu est le seul bien digne d'être recherché pour lui-même. Elle est la première réalisation du précepte *Sequere naturam*. L'homme s'attache à la vertu dès que s'est formée en lui une intention apte à saisir l'ordre harmonieux des choses. La plus courte définition de la vertu considérée en elle-même, c'est qu'elle est *recta ratio*.⁴ Plus loin, Cicéron ajoute qu'elle est *perfecta mens* et *absoluta ratio*.⁵ Autant de formules qui rappellent celle d'Aristote : « Virtus est perfectio natu-

1. *De Officiis*, I, 36.

2. *De Finibus*, IV, 6.

3. *Les Œuvres de L'Annaeus Seneca* mises en françois par Mathieu de Chalvet, Rouen, 1618, Epistre XLI, p.111.

4. *Tusculanes*, IV, 15.

5. *Ibid.*, V, 13.

rae. »¹ Mais que nous sommes loin du premier sens de nature ! l'équation est claire : pour les Stoïciens, vivre selon la nature se ramène à vivre selon la raison ou la vertu. La nature humaine, l'ordre harmonieux de l'univers éclipsent tout le reste.

La vertu, dit Zénon, se suffit à elle-même pour donner la félicité.²

Tout intérieure, la vertu est une disposition stable, d'accord avec soi, parfaite du premier coup et complète en toutes ses parties. Donc pas de croissance possible. Ce n'est pas la vertu qui s'élargit mais son champ d'action.³

Si l'on considère la vertu en elle-même, les Stoïciens ont raison de dire qu'elle n'admet pas de croissance extensive, parce que la vertu n'existe véritablement comme telle que si elle domine tout le champ d'action : « ratio virtutis consistit in maximo ».⁴ Mais d'un individu à un autre, ou même chez un même individu, il peut se rencontrer une plus ou moins grande participation à ce qui fait l'objet formel, le juste milieu de la vertu. Les Stoïciens conçoivent donc la vertu d'une façon trop rigide.⁵

Refusant de considérer la vertu *ex parte subjecti*, les Stoïciens partagent les hommes en deux catégories : les sages et les insensés.

D'après Cicéron, la vertu correspond à l'honnêteté, seul bien digne d'être recherché pour lui-même.⁶

Le *De Officiis* énumère les quatre sources de l'honnête : la prudence ou sagesse, la justice, la force, la tempérance.⁷ À la première appartient la recherche de la vérité ; aux trois autres l'acquisition et la conservation des choses nécessaires à la vie. De ces quatre principes, le premier qui consiste dans la connaissance du vrai est le plus naturel à l'homme.⁸

Lisons bien : le plus naturel à l'homme raisonnable et non pas le plus naturel tout court. Voilà bien le mot nature dans son sens éloigné. Il semble que Cicéron n'en connaisse point d'autre. Pour lui, raison, vertu, noblesse, est la *nature* au sens premier.

1. *In X Ethicorum*, lect.II, n.1977.

2. *De Finibus*, IV, 12.

3. *Ibid.*, III, 15.

4. *Ia IIae*, q.66, a.1.

5. « Et in hoc deficiebant Stoici aestimantes nullum esse virtuosum dicendum, nisi qui summe fuerit dispositus ad virtutem. Non enim exigitur ad rationem virtutis quod attingat rectae rationis medium in indivisibili, sicut Stoici putabant, sed sufficit prope medium esse, ut in *II Eth.* [cap.9] dicitur. Idem etiam indivisibile signum unus propinquius et promptius attingit quam alius, sicut etiam patet in sagittatoribus trahentibus ad certum signum. » *Ia IIae*, q.66, a.1.

6. *De Officiis*, I, 2.

7. *Ibid.*, 5.

8. « Ex quatuor autem locis, in quos honesti naturam vimque divisimus, primus ille, qui in veri cognitione consistit, maxime naturam attingit humanam. » *Ibid.*, 6.

Sans doute, notre soif de vérité est grande, mais plus véhémentes encore apparaissent les toutes premières inclinations de la nature. Cicéron oublie ces données élémentaires pour admirer notre curiosité naturelle et insatiable du vrai, curiosité faite pour s'épanouir en contemplation céleste.¹ La nature, dit-il, ne nous a pas faits pour les jeux et les amusements, mais plutôt pour les études sérieuses, les occupations graves et importantes.²

Ces paroles laissent d'abord entendre que la spéculation l'emporte sur l'action, mais Cicéron précise sa pensée. Romain, il ne juge pas comme les Grecs. Pour lui, la *sagesse*, première des vertus, comprend la connaissance de toutes les choses divines et humaines, laquelle renferme les rapports entre les dieux et les hommes et la société des hommes entre eux.³ Ce n'est pas la sagesse *simpliciter* d'Aristote,⁴ mais un mélange de spéculation et d'action, la sagesse morale des Romains.

D'après Tullius, les devoirs qui regardent la société humaine l'emportent sur tous les autres. Sans l'action qui a pour objet le bien des hommes, la contemplation demeure imparfaite. De là vient que la *justice* qui concerne plus spécialement la société du genre humain l'emporte sur la science.

Ea si maxima est, ut est, certe necesse est, quod a communitate ducatur officium, id esse maximum. Etenim cognitio contemplatioque naturae manca quodam modo atque inchoata sit, si nulla actio rerum consequatur. Ea autem actio in hominum commodis tuendis maxime cernitur ; pertinet igitur ad societatem generis humani : ergo haec cognitioni anteponenda est.⁵

Puisque la nature nous a faits pour l'action et la société, la justice est la plus éclatante de toutes les vertus,⁶ la vertu par excellence, la maîtresse et la reine des vertus.⁷

Cicéron se trompe dans la classification des vertus, parce qu'il ne prend pas la bonne mesure. La racine de la perfection humaine n'est pas dans l'action, mais dans la raison. Voilà pourquoi la sagesse est

1. *Tusculanes*, I, 19.

2. « Neque enim ita generati a natura sumus, ut ad ludum et jocum facti esse videamur : ad severitatem potius et ad quaedam studia graviora atque majora. » *De Officiis*, I, 29.

3. « ... illa autem sapientia, quam principem dixi, rerum est divinarum atque humanarum scientia, in qua continetur deorum et hominum communitas et societas inter ipsos. » *Ibid.*, 43.

4. *In IV Ethicorum*, lect.V, n.1181.

5. *De Officiis*, I, 43.

6. « ... justitia in qua virtutis est splendor maximus, ex qua viri boni nominantur. » *Ibid.*, 7.

7. « Haec enim una virtus omnium est domina et regina virtutum. » *Ibid.*, III. 6.

la première dans l'ordre de la raison spéculative et la prudence première dans l'ordre de la raison pratique.¹ La prudence qui parfait la raison l'emporte sur toutes les vertus morales. Cependant la justice qui réside dans la volonté l'emporte à son tour sur la force et la tempérance qui concernent l'irascible et le concupiscible. Contrairement à la prudence qui a un *medium rationis*, la justice a un *medium rei*.²

S'il accorde ses préférences à l'action, Tullius ne méprise pas notre ardent désir de savoir et de connaître. Lui-même s'est livré à cette inclination si naturelle et si honnête.³ Il admire les hommes adonnés tout entiers à l'étude des sciences et de la sagesse : ils rendent sans doute de grands services ; mais rien ne dépasse l'éloquence unie à la prudence :

Ita illi ipsi doctrinae studiis et sapientiae dediti ad hominum utilitatem suam prudentiam intelligentiamque potissimum conferunt : ob eamque causam eloqui copiose, modo prudenter, melius est, quam vel acutissime sine eloquentia cogitare, quod cogitatio in se ipsa vertitur, eloquentia complectitur eos, quibuscum communitate juncti sumus.⁴

On attendait cet aveu, clef du système de Cicéron. Voilà la philosophie subordonnée à l'éloquence.

En elle-même, la force d'âme est une vertu de résistance aux difficultés du bien.⁵ Il faut certes de la force d'âme pour être juste ou tempérant, mais prenons garde de confondre la force nécessaire à l'homme juste avec la force vertu particulière. On dirait Cicéron tout près de se méprendre sur le sens de la force. Il nous présente d'abord la force comme une condition de toute vertu, notamment comme une vassale de la justice. La force, disent les Stoïciens, est une vertu qui combat pour la justice.⁶

Plus loin, Cicéron définit la force indépendamment de la justice. C'est une vertu qui apprend aux hommes à ne rien craindre, à mépriser toutes les choses humaines, et à supporter tout ce qui peut arriver de plus fâcheux.⁷ Quand il écrit : « omnia humana despicere », il vise les fondements naturels. Comme si la vertu pouvait exister sans ce substratum.

Parmi les objets de crainte à l'égard desquels doit nous assurer la force d'âme, on distingue spécialement les périls de mort. Corporellement parlant, la mort est le mal suprême ; qui peut lui résister est fort

1. In VI *Ethicorum*, lect. IX, n. 1256.

2. In V *Ethicorum*, lect. I, n. 886.

3. De *Officiis*, I, 6.

4. *Ibid.*, 44.

5. IIa IIæ, q. 123, a. 1.

6. « Itaque probe definitur a Stoicis fortitudo, quum eam virtutem esse dicunt propugnantem pro aequitate. » De *Officiis*, I, 19.

7. *Ibid.*, III, 27.

contre tout. De cette façon, la force remplit son rôle : protéger le bien rationnel.¹ Seulement les Stoïciens parlent de bannir toute crainte.

Les *Tusculanes* énumèrent toutes les dépendances de la crainte, à savoir : la paresse, l'effroi, la peur, l'épouvante, le saisissement, le bouleversement.²

Comme remède à la crainte, qui n'est autre qu'une espèce de peine anticipée, Cicéron conseille le mépris des maux à venir. Considérée en elle-même, dit Tullius, la crainte est faite d'inconstance, de pusillanimité. Persuadez-vous de l'insignifiance des objets qui la provoquent et vous voilà guéris.

Cicéron bannit toute crainte. Pourtant, une crainte modérée peut être utile à l'action en éveillant la sollicitude.³

Nous avons déjà traité de la tempérance au sujet de la délectation. Cicéron s'arrête à cette dernière source de l'honnête dans le *De Officiis*. Il s'appuie sur la dignité de la nature humaine pour recommander la bienséance :

Nobis autem quum a natura constantiae, moderationis, temperantiae, verecundiae, partes datae sint, quumque eadem natura doceat non negligere, quemadmodum nos adversus homines geramus ; efficitur, ut et illud, quod ad omnem honestatem pertinet, decorum quam late fusum sit, appareat et hoc, quod spectatur in unoquoque genere virtutis.⁴

Plus loin, Cicéron remarque que la tempérance est l'ennemie du plaisir et des passions qui y portent.⁵ On souhaiterait l'entendre parler du bon usage de la délectation. Si l'on enlève tout objet à la tempérance, c'est-à-dire toutes les délectations qu'elle doit régler, comment pourra-t-elle s'exercer ?

Plutôt flou dans sa doctrine sur la tempérance, Cicéron devient plus précis au sujet de l'intempérance qu'il présente comme la source de toutes les passions :

Omnium autem perturbationum fontem esse dicunt Intemperantiam ; quae est a tota mente et a recta ratione defectio, sic aversa a praescriptione rationis, ut ullo modo appetitiones animi nec regi, nec contineri queant. Quemadmodum igitur temperantia sedat appetitiones, et efficit, ut hae rectae rationi pareant, conservatque considerata judicia mentis : sic huic inimica intemperantia, omnem animi statum inflamat, conturbat, incitat.

1. *De Virtutibus*, q.1, a.4.

2. *Tusculanes*, IV, 8.

3. « Sed ex parte animae, si sit timor moderatus, non multum rationem perturbans ; confert ad bene operandum, inquantum causat quandam sollicitudinem et facit hominem attentius consilii et operari. » *Ia IIae*, q.44, a.4.

4. *De Officiis*, I, 28.

5. « Est enim temperantia libidinum inimica ; libidines autem consecratrices voluptatis. » *Ibid.*, III, 33.

Itaque et aegritudines, et metus, et reliquae perturbationes omnes gignuntur ex ea.¹

Il faudra se souvenir de ce passage quand on traitera des passions.

Fautes contre nature :

Chose étrange, Cicéron parle, lui aussi, de fautes contre nature, mais dans un tout autre sens que saint Thomas. Dans la pensée stoïcienne, les fautes contre nature sont des infractions à la vertu de justice et non pas des manquements graves contre la tempérance. Cicéron est logique avec lui-même : la justice n'est-elle pas sa vertu préférée, la vertu par excellence ? Ainsi, nous aboutissons à l'équation suivante : la nature se ramène à la vertu morale ; la vertu morale équivaut à l'honnêteté ; l'honnêteté se concentre dans la justice. Donc l'injustice constitue le mal le plus contraire à la nature. Blesser la bonté, l'humanité, la justice, la libéralité, c'est être impie envers les dieux mêmes :

Qui autem civium rationem dicunt habendam, externorum negant, ii dirimunt communem humani generis societatem : qua sublata, beneficentia, liberalitas, bonitas, justitia funditus tollitur. Quae qui tollunt, etiam adversus deos immortales impii judicandi sunt. Ab iis enim constitutam inter homines societatem evertunt, cujus societatis arctissimum vinculum est magis arbitrari esse contra naturam hominem homini detrahare sui commodi causa, quam omnia incommoda subire vel externa vel corporis vel etiam ipsius animi, quae non vacent justitia. Haec enim una virtus omnium est domina et regina virtutum.²

En ce cas, nature devient synonyme de vertu, de justice, d'excellence. Au bout du compte, les fautes contre nature se ramèneraient à l'impiété. Cicéron dit bien que porter atteinte à la justice « c'est être impie envers les dieux mêmes ». Ainsi, le péché contre nature serait la plus grave des violations.

Romain, homme d'action, Tullius demande surtout des règles de conduite à la philosophie. Voilà pourquoi sa vertu préférée est la justice qui concerne les opérations et non pas les passions.³

Saint Thomas remarque que la justice s'attache à l'opération « comme à sa matière propre ».⁴ Les Stoïciens aiment la justice, parce qu'elle est plus intellectuelle que la tempérance, parce qu'elle

1. *Tusculanes*, IV, 9.

2. *De Officiis*, III, 6.

3. « Et est considerandum, quod convenienter notificavit iustitiam per voluntatem, in qua non fiunt passionibus, et tamen est exteriorum actuum principium, unde est proprium subiectum iustitiae quae non est circa passionibus. » *In V Ethicorum*, lect. I, n. 889.

4. « ... sicut circa propriam materiam. » *Ia IIae*, q. 60, a. 2.

fraie moins avec les passions, partant avec la nature tout court. Tout compte fait, la justice est moins nature que la tempérance.

La vertu se fonde en nature :

« En nous, écrit Cicéron, la nature a placé de très faibles étincelles de bien ».¹ Nos organes corporels, toutes les fonctions enracinées dans la nature, nous destinent à une vie vertueuse. Tout en nous est au service de la sagesse qui réside toute entière dans chacune de ses démarches.²

Ici, Tullius rejoint saint Thomas qui enseigne que la vertu morale est engendrée *ex more* ou *ex consuetudine*.³ Elle n'est ni *a natura*, ni *contra naturam*. Ce qui en nous est naturel, c'est l'aptitude à conquérir la vertu, l'appétit qui nous porte à nous soumettre à la raison. À force de produire des actes conformes à la raison, nous incrustons de bonnes habitudes dans l'appétit. L'impression de cette forme n'est autre que la vertu morale. Par contre, l'inclination naturelle au bien de la vertu n'est pas une vertu parfaite, mais seulement une ébauche, un embryon de vertu.

Cicéron illustre sa doctrine par des exemples ; ainsi, comme germe d'honnêteté, la nature fournit une pudeur instinctive. Remarquons que le visage et toutes les parties dont l'aspect est honnête sont mis en évidence tandis que les autres sont cachées.⁴

De la nature, ajoute Cicéron, viennent certaines dispositions morales qu'il convient de cultiver ou d'extirper. À chacun de se connaître soi-même et de se développer dans le sens qui lui convient le mieux :

Ad quas igitur res aptissimi erimus, in iis potissimum elaborabimus. Sin aliquando necessitas nos ad ea detruserit, quae nostri ingenii non erunt ; omnis adhibenda erit cura, meditatio, diligentia, ut ea, si non decore, ad quam minime indecore facere possimus : nec tam est enitendum, ut bona, quae nobis data non sint, assequamur, quam ut vitia fugiamus.⁵

1. « Quod si tales nos natura genuisset, ut eam ipsam intueri, et perspicere, eademque optima duce cursum vitae conficere possumus : haud erat sane, quod quisquam rationem ac doctrinam requireret. Nunc parvulos nobis dedit igniculos, quos celeriter malis moribus, opinionibusque depravatis sic restringimus, ut nusquam naturae lumen appareat. » *Tusculanes*, III, 1.

2. « Quum autem officia a principiis naturae proficiscantur, ab iisdem necesse est proficisci ipsam sapientiam. » *De Finibus*, III, 7.

3. « Sed moralis virtus fit ex more, id est ex consuetudine. » *In II Ethicorum*, lect. I, n. 247.

4. « Principio corporis nostri magnam natura ipsa videtur habuisse rationem, quae formam nostram reliquamque figuram, in qua esset species honesta, eam posuit in promptu ; quae partes autem corporis ad naturae necessitatem datae adspectum essent deformem habiturae atque turpem, eas contextit atque abdidit. Hanc naturae tam diligentem fabricam imitata est hominum verecundia. » *De Officiis*, I, 35.

5. *Ibid.*, 31.

Autant il y a de différence entre les hommes par les qualités du corps, autant il y en a entre les esprits, et même davantage. Cicéron se sert d'une comparaison dramatique pour illustrer cette différence :

Intelligendum etiam est, duabus quasi nos a natura indutos esse personis, quarum una communis est ex eo, quod omnes participes sumus rationis praestantiaeque ejus, qua antecellimus bestiis, a qua omne honestum decorumque trahitur, et ex qua ratio inveniendi officii exquiritur : altera autem, quae proprie singulis est tributa.¹

La vertu morale va s'implanter dans des terrains plus ou moins aptes à la recevoir. Ce chapitre du *De Officiis* rappelle les distinctions de saint Thomas à propos des dispositions propres à l'espèce et à l'individu. Sont naturelles à l'espèce les dispositions propres à l'âme et communes à tous les êtres humains. Sur cette base uniforme se greffent des particularités et des inégalités individuelles. Sont naturelles à l'individu les dispositions qui dépendent du corps, principe matériel.²

Il est sûr que certains tempéraments sont prédisposés ou mieux ou très mal à certaines vertus. Il y a, en effet, des individus qui par leur complexion naturelle sont portés à la chasteté et à la douceur, d'autres au plaisir et à la colère.³

Saint Thomas a soin d'ajouter que ces inclinations naturelles peuvent devenir nocives si l'on ne les soumet pas à la discrétion de l'intelligence.⁴ C'est que l'inclination naturelle au bien de la vertu n'est pas une vertu parfaite, mais seulement une ébauche, un embryon de vertu. Plus cette inclination est forte, plus elle s'avère dangereuse. Impatiente d'arriver au but, elle s'élance comme un cheval fougueux et renverse tout sur son passage. L'inclination naturelle ne peut se passer de la droite raison.⁵

1. *De Officiis*, I, 30.

2. « ... oportet considerare quod aliquid dicitur alicui homini naturale dupliciter : uno modo ex natura speciei ; alio modo, ex natura individui. Et quia unumquodque habet speciem secundum suam formam, individuatur vero secundum materiam... » *Ia IIae*, q.63, a.1.

3. « ... ex parte appetitus sensitivi, secundum quod ex naturali complexione quidam sunt dispositi ad iram, quidam ad concupiscentias, vel ad alias passiones, aut magis, aut minus, aut mediocriter, in quo consistit virtus moralis. » *In VI Ethicorum*, lect.XI, n.1277.

4. « Unde secundum hoc dicit Philosophus, quosdam esse naturaliter fortes vel iustos : et tamen requiritur in his qui naturaliter sunt tales, aliquid quod sit principaliter bonum, ad hoc quod praedictae virtutes secundum perfectiorem modum in nobis existat, quod praedicti naturales habitus sive inclinationes in pueris et in bestiis insunt, sicut leo naturaliter est fortis et liberalis, sed tamen huiusmodi habitus naturales videntur esse nocivi nisi adsit discretio intellectus. *Ibid.*, n.1278.

5. « Dicendum quod naturalis inclinatio ad bonum virtutis est quaedam inchoatio virtutis ; non autem est virtus perfecta. Huiusmodi enim inclinatio quanto est perfectior, tanto potest esse periculosior, nisi recta ratio adiungatur, per quam fiat recta electio eorum

Pour ce qui est de l'appétit, l'individu naît avec des inclinations qui constituent des ébauches de bonnes ou de mauvaises habitudes. Aucun de ces commencements de vertus, *inchoationes virtutum*, consécutifs à l'espèce ou à l'individu, ne répond à la vertu achevée. Ce travail de perfectionnement s'accomplit grâce au secours de la raison.¹

Il faudra beaucoup d'efforts pour acquérir les vertus consommées, mais ce labeur, l'homme est outillé par la nature pour l'entreprendre et le mener de lui-même à la perfection.²

Tout cela, Cicéron le sait et l'exprime à sa manière oratoire, en dramatisant les deux rôles. Il nous montre une nature précaire, un peu avare de ses dons et une raison souveraine, génératrice de vertus solides. On comprend qu'il ait la tentation de rompre avec la nature premier mode, le *principium motus et quietis*, pour s'attacher exclusivement à la raison, nature épanouie, digne de l'homme. Mais écoutons-le nous expliquer les échecs de la nature.

Si faibles sont les semences de bien déposées en nous qu'un rien les étouffe. D'eux-mêmes, les germes de vertu ne se développent pas. Ils sont presque écrasés dès l'enfance par les préjugés des nourrices, des parents et des maîtres, et les fables abracadabrantes des poètes. Quand à toutes ces mauvaises influences s'ajoute le venin du peuple, c'en est fait : nous rompons avec la nature qui aspire à la beauté morale. Pour nous le bien suprême n'est plus la vertu mais les honneurs, les commandements, la popularité. C'est ainsi que les hommes s'agitent dans un profond néant.³

quae conveniunt ad debitum finem ; sicut equus currens, si sit caecus, tanto fortius impingit et laeditur, quanto fortius currit. » *Ia IIae*, q.58, a.4, ad 3.

1. « Non potest esse in homine complementum ex natura, quia non est idem conveniens omnibus. Oportet enim medium virtutis in diversis diversimodo accipi. » *In III Sent.*, d.33, q.1, a.1, a.2, ad 3.

2. « ... quaelibet virtus, faciens operationem hominis bonam, habet proprium actum in homine, qui sui actione potest ipsam reducere in actum. » *De Virtutibus*, q.1, a.9.

3. « Quod si tales nos natura genuisset, ut eam ipsam intueri, et perspicere, eademque optima duce cursum vitae conficere possumus : haud erat sane, quod quisquam rationem ac doctrinam requireret. Nunc parvulos nobis dedit igniculos, quos celeriter malis moribus, opinionibusque depravatis sic restringimus, ut nusquam naturae lumen appareat. Sunt enim ingeniis nostris semina innata virtutum : quae si adolescere liceret, ipsa nos ad beatam vitam natura perduceret. Nunc autem, simul atque editi in lucem, et suscepti sumus, in omni continuo pravitate, et in summa opinionum perversitate versamur : ut paene cum lacte nutricis errorem suxisse videamur. Cum vero parentibus redditi, demum magistris traditi sumus, tum ita variis imbuimur erroribus, ut vanitati veritas, opinioni confirmatae natura ipsa cedat. Accedunt etiam poetae : qui cum magnam speciem doctrinae, sapientiaeque prae se tulerunt, audiuntur, leguntur, ediscuntur, et inhaerescunt penitus in mentibus. Cum vero accedit eodem, quasi maximus quidam magister, populus, atque omnis undique ad vitia consentiens multitudo, tum plane inficimur opinionum pravitate, a naturaque ipsa disciscimus : ut nobis optimam naturam invidisse, videantur, qui nihil melius homini, nihil magis expetendum, nihil praestantius honoribus, imperiis, populari gloria judicaverunt. » *Tusculanes*, III, 1-2.

La vertu n'est donc pas un produit direct de la nature. On la trouve tout d'abord à l'état d'ébauche, une fois achevée, elle constitue la perfection de notre nature.¹

Effets de la vertu :

Quiconque conforme sa vie aux règles stoïciennes parvient à la félicité parfaite qui plane au-dessus de la douleur, de la mort même. Tout est indifférent au sage, hors la vertu. Étant lui-même une raison, il ne garde plus rien en son âme qui ne soit entièrement raisonnable. Bref, il s'opère comme une espèce de transmutation intime qui change l'homme tout entier en pure raison. Le sage ne connaît aucun trouble ; il goûte le bonheur parfait ; seul il possède la liberté, la vraie richesse, la vraie royauté, la vraie beauté. On pourrait allonger la liste des paradoxes qui accumulent les perfections sur la personne du sage.

Vient un temps où les exigences de la nature tombent devant la juridiction de la sagesse. À l'instinct de conservation fondé en nature se substitue la loi variable de l'opportunité. Voilà pourquoi le suicide serait permis en certaines circonstances :

At saepe officium est sapientis, desciscere a vita, quum sit beatissimus, si in opportune facere possit, quod est convenienter naturae vivere.²

Ce coup de grâce qui aboutit à la ruine de la nature, passe chez les Stoïciens, pour un acte de vertu.

Plutarque s'enflamme contre ces prétendus sages, les traite d'hommes de « bas, vil et lâche courage ».³

Cicéron semble ignorer qu'on ne peut glorifier le suicide sans blesser la vertu de justice⁴ dont il fait tant d'éloges.

Puis, au souvenir de ses pénibles traverses, Tullius se prend à douter de sa doctrine. Il regrette presque d'avoir soutenu que la vertu suffit à l'homme pour le rendre heureux :

Equidem eos casus, in quibus me fortuna vehementer exercuit, mecum ipse considerans, huic incipio sententiae diffidere ; interdum et humani generis imbecillitatem, fragilitatemque extimescere. Vereor enim, ne natura cum corpora nobis infirma dedisset, iisque et morbos insanabiles et dolores intolerabiles adjunxisset, animos quoque dederit et corporum doloribus congruentes, et separatim suis angoribus et molestiis implicatos.

1. « In qua quod inchoatum est, neque absolutum, progressio quaedam ad virtutem appellatur : quod autem absolutum, id est, virtus, quasi perfectio naturae, omniumque rerum, quas in animis ponunt, una res optima. » *Secondes Académiques*, I, 5.

2. *De Finibus*, III, 18.

3. PLUTARQUE, *Les œuvres morales et meslées*, Genève, Stoer, 1627, p. 586.

4. « Et dicit quod ille qui interficit seipsum facit quoddam iniustum. Sed considerandum est cui iniustum faciat. Facit enim iniustum civitati quam privat uno cive, sive non facit iniustum sibiipsi. » *In V Ethicorum*, lect. XVII, n. 1094.

Sed in hoc me ipse castigo, quod, ex aliorum, et ex nostra fortasse mollitia, non ex ipsa virtute de virtutis robore existimo.¹

Un peu plus loin, Cicéron va jusqu'à mettre en doute l'existence même de la vertu : « Car la vertu est quelque chose de réel. »² Faible, porté à exagérer toutes les formes de l'adversité, il n'a jamais réussi à mépriser les contingences humaines. Le bon sens et l'expérience lui prouvent qu'il a parfois violenté la nature en s'appliquant des remèdes drastiques :

... quodque vetat Chrysippus, ad recentes quasi tumores animi remedium adhibere, id nos fecimus, naturaeque vim attulimus, ut magnitudini medicinae doloris magnitudo concederet.³

Cicéron avoue donc qu'il n'est pas sage, qu'il applique mal les méthodes stoïciennes. Les douleurs et les inconvénients qui tombent sur lui l'écrasent. S'il était vertueux à la manière de Sénèque, elles n'auraient pas plus de pouvoir sur son âme « qu'une petite pluie sur la mer. »⁴

IV. NATURE ET PASSION

Dans les pages précédentes, nous nous sommes souvent heurtés au problème de la passion, notamment à propos de la délectation et de la vertu morale. Il est temps d'envisager la question, de nous demander si la passion est nature, quel rôle elle joue dans l'acquisition des vertus morales et de quel cas en font les Stoïciens. Autant d'aspects que saint Thomas nous aidera à élucider.

1. Point de vue des Péripatéticiens

À la suite des Péripatéticiens, saint Thomas appelle passions les mouvements de l'appétit sensitif impliquant essentiellement une modification corporelle.⁵ Pris en soi, ces mouvements qui appartiennent en commun à l'homme et aux animaux ne peuvent revêtir aucune moralité, vu qu'ils sont étrangers à la raison, règle de toute morale. Mais l'unité de notre être fait que ces actes purement irrationnels sont souvent au pouvoir politique de la raison. Les passions sont dites volontaires à un double titre : ou bien parce qu'elles sont impérées par

1. *Tusculanes*, V, 1.

2. « Illa enim, si modo est ulla virtus... » *Ibid.*

3. *Ibid.*, IV, 29.

4. SÉNÈQUE, *op. cit.*, Epistre LXVI.

5. « Relinquitur ergo quod passiones proprie dicantur operationes appetitus sensitivi, quae sunt secundum transmutationem organi corporalis, et quibus homo quodammodo ducitur. » *In II Ethicorum*, lect.V, n.292.

la volonté, ou bien parce que la volonté ne les empêche pas. On les estime bonnes quand elles sont bien réglées, c'est-à-dire conformes à la raison ; dans le cas contraire, elles sont dites mauvaises.¹

Par le seul fait qu'elles agitent la sensibilité, les passions peuvent passer, physiologiquement, pour des phénomènes anormaux. Qui raisonne ainsi prend une norme trop étroite. Parfois, il peut être bon d'excéder. Dès que le prétendu excès est commandé par la raison, approuvé par elle, nous n'avons plus moralement d'excès ; cela s'appelle obéissance à l'unique norme.

En raison de leurs objets, certaines passions sont caractérisées en bien ou en mal par elles-mêmes. Ainsi, l'envie est une mauvaise chose, parce que le bonheur des autres ne doit pas nous attrister ; mais la pitié est bonne moralement, car il est raisonnable de s'affliger du mal d'autrui. D'autre part, être irrité ou être triste n'est de soi ni bien, ni mal. Tout dépend de la détermination objective.²

On sait que la volonté entre chez nous en relation intime avec une sensibilité complexe et très impressionnable. Mouvements de l'appétit sensible étroitement liés à l'organisme, les passions ne sont pas naturellement soumises à la raison. Voilà pourquoi la vertu morale trouve là un vaste champ d'application. En quoi consiste la vertu ? À se rendre impassible, à rejeter les passions ? Non, plutôt à les dominer, à les sublimer, à les utiliser.

Les passions peuvent exister chez le sage, mais elles demeurent sous le contrôle d'une prudence toujours en éveil. Bien simpliste qui définit la vertu comme une impassibilité et un repos. On doit plutôt dire que la vertu est une sorte de quiétude à l'abri des passions désordonnées.³

Il ne saurait être question de bannir toute affection sensible. Au contraire, pénétrées des vertus qui leur sont propres, les passions, loin de nuire à l'homme, l'enrichissent, lui permettent de s'épanouir pleine-

1. « ... passiones animae dupliciter possunt considerari : uno modo, secundum se ; alio modo, secundum quod subiacent imperio rationis et voluntatis. Si igitur secundum se considerentur, prout scilicet sunt motus quidam irrationalis appetitus, sic non est in eis bonum vel malum morale, quod dependet a ratione, ut supra dictum est. Si autem considerentur secundum quod subiacent imperio rationis et voluntatis, sic est in eis bonum vel malum morale. Propinquior enim est appetitus sensitivus ipsi rationi et voluntati, quam membra exteriora ; quorum tamen motus et actus sunt boni vel mali moraliter, secundum quod sunt voluntarii. Unde multo magis et ipsae passiones, secundum quod sunt voluntariae vel ex eo quod a voluntate imperantur, vel ex eo quod a voluntate non prohibentur. » *Ia IIae*, q.24, a.1.

2. « Sed contra est quod Augustinus dicit, IX de Civit. Dei [cap.5], quod misericordia pertinet ad virtutem. Philosophus etiam dicit in II Eth. [cap.7], quod verecundia est passio laudabilis. Ergo aliquae passiones sunt bonae vel malae, secundum suam speciem. » *Ia IIae*, q.24, a.4.

3. « Pertinet enim ad bonum rationis, ut reguletur per eam appetitus sensitivus, cuius motus sunt passiones. Unde ad virtutem non pertinet quod excludat omnes passiones, sed solum inordinatas, ... » *In II Ethicorum*, lect.III, n.272.

ment. Loin d'éteindre la sensibilité, la vertu lui apprend à vibrer sous la règle de la raison. Travail immense, conquête de la mesure, de la fermeté et de la rectitude qui constituent le fonds de la vertu morale. Après cela, il est clair que les vertus qui s'occupent des passions comme de leur propre matière ne peuvent exister sans les passions.¹

Saint Thomas ne veut pas rendre l'appétit sensitif oisif, mais ordonner ses mouvements.²

Sans doute, il arrive que la passion obscurcisse le jugement, le rende partial et fausse l'estimation de la prudence, dont toute vertu est tributaire. « Ceux qui délibèrent en matière délicate, dit Saluste, doivent être vides de haine, de colère, d'amitié ou de miséricorde. »³

Mais la délibération n'est pas tout. Salluste oublie que la passion peut se comporter de deux façons diverses vis-à-vis du jugement. Il arrive qu'elle le précède et pèse sur lui au point de l'obnubiler, de l'entraîner et de lui faire perdre son indépendance. On ne juge bien de la vérité que dans la paix. Qui se décide sous le coup de la colère risque d'être injuste et violent. Du seul fait qu'elle précède et empêche le jugement, cette passion antécédente est l'ennemi de la raison.

Au lieu de précéder et d'influencer le jugement, la passion peut le suivre de deux manières :

1. par manière de *rejaillissement*. Alors, c'est l'intensité de l'activité rationnelle qui entraîne la sensibilité et le contrecoup passionnel manifeste la véhémence de la raison ;

2. par manière d'*option*. Si la volonté suscite librement la passion, s'en sert en vue d'une activité plus prompte et plus forte, il est clair que la passion-outil travaille à l'embellissement de l'œuvre.⁴

1. « Si vero passiones dicamus omnes motus appetitus sensitivi, sic planum est quod virtutes morales quae sunt circa passiones sicut circa propriam materiam, sine passionibus esse non possunt. » *Ia IIae*, q.59, a.5.

2. « Non autem ad virtutem pertinet quod ea quae sunt subiecta rationi, a propriis actibus vacent, sed quod exequantur imperium rationis, proprios actus agendo. Unde sicut virtus membra corporis ordinat ad actus exteriores debitos, ita appetitum sensitivum ad motus proprios ordinatos. » *Ibid.*

3. SALLUSTE, *In Catilinario. princip. Orat. Caesar.*

4. « Ad primum ergo. Dicendum quod passiones animae dupliciter se possunt habere ad iudicium rationis. Uno modo, antecedenter. Et sic, cum obnubilent iudicium rationis, ex quo dependet bonitas moralis actus, diminuunt actus bonitatem ; laudabilis enim est quod ex iudicio rationis aliquis faciat opus caritatis, quam ex sola passione misericordiae. — Alio modo se habent consequenter. Et hoc dupliciter. Uno modo, per modum redundantiae ; quia scilicet cum superior pars animae intense movetur in aliquid, sequitur motum eius etiam pars inferior. Et sic passio existens consequenter in appetitu sensitivo est signum intensionis voluntatis. Et sic indicat bonitatem moralem maiorem. Alio modo, per modum electionis, quando scilicet homo ex iudicio rationis eligit affici aliqua passione, ut promptius operetur, cooperante appetitu sensitivo. Et sic passio animae addit ad bonitatem actionis. » *Ia IIae*, q.24, a.3, ad 1.

« Sans passion, dit saint Augustin, on ne peut bien vivre. »¹ Et saint Jean Chrysostome : « Sans colère, ni la science n'avancerait, ni les jugements ne s'exécuteraient, ni les crimes ne seraient empêchés. »²

Il s'ensuit que l'homme normal peut s'attrister modérément du mal. Loin d'être une maladie, cette sorte de tristesse pondérée devient plutôt utile pour la recherche du bien et la fuite du mal.³

Bien plus, la colère peut servir la justice. Celui qui ne se fâche pas à bon escient ne s'insurge pas assez contre le mal.⁴ Rien n'empêche que la colère soit voulue, modérée et utilisée pour une fin supérieure. « Virtutem et furorem erige, » disait Homère.⁵ Mais la colère consécutive au jugement n'est qu'une servante qui rend la victoire plus prompte et plus éclatante.⁶

De même que la passion antécédente diminue le mérite du bien, ainsi elle diminue la culpabilité du mal commis plus ou moins par surprise. Et de même que la passion conséquente augmente le bien en la servant, de la même manière elle aggrave le mal. Qui excite sa passion pour en jouir davantage est plus voluptueux.⁷

Saint Albert montre comment les poètes tablent sur les passions pour opérer la persuasion ou la dissuasion. Philosophes *secundum quid*, ils préviennent le jugement de la raison au moyen des fables qui suscitent la terreur ou l'abomination. Si forte est parfois l'impression produite qu'elle demeure même après la preuve du contraire.⁸

1. « Dum hujus vitae infirmitatem gerimus, si passiones nullas habeamus, non recte vivimus. » S. AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, XIV, 4.

2. S. JEAN CHRYSOSTOME, *Hom. XI, sup. Matt.*

3. « Ideo autem tristitia in omni fugiendo est utilis, quia geminatur fugiendi causa. » *Ia IIae*, q.39, a.3.

4. « Ira est appetitus vindictae. Qui igitur non irascitur in quibus debet irasci sequitur quod non vindicet ea quae oportet vindicare ; quod est vituperabile. » *In IV Ethicorum*, lect. XIII, n.805.

5. « ... quia videlicet, cum aliquis est virtuosus virtute fortitudinis, passio irae electionem virtutis sequens facit ad majorem promptitudinem actus ; si autem praecederet, virtutis modum perturbaret. » *De Veritate*, q.26, a.7.

6. « ... unde Gregorius dicit (in V Moral., c. XXXIII ; circa med.) : Curandum sumnoper est, ne ira, quae ut instrumentum virtutis assumitur, menti dominetur, nec quasi domina praebeat, sed velut ancilla ad obsequium parata a rationis tergo nequaquam recedat ; tunc enim robustius contra vitia erigitur, cum subdita rationi famulatur. » *De Malo*, q.12, a.1.

7. « Ut praecedens quidem, sicut cum propter passionem inclinatur voluntas ad aliquid volendum ; et sic passio diminuit rationem meriti et rationem demeriti ; ... Ut consequens autem consideratur passio, quando ex forti motu voluntatis commovetur appetitus inferior ad passionem ; et sic passio addit ad meritum vel demeritum, ... » *Ibid.*, q.3, a.11.

8. « Poetae enim nun sunt Philosophi nisi secundum quid : finis enim poetae est persuadere vel dissuadere aliquid ex iis quae praeveniunt iudicium rationis, inducendo terrorem vel etiam abominationem aliquorum, ex aliquibus fabulosis, quae vel terrorem vel abominationem incutiunt, et postea reditur ad rationem ; sicut si aliquis velit persuadere ne comedatur mel, et dicat mel esse choleram quam aliquis vomuit, et ex hoc antequam

De concert avec les Péripatéticiens, Plutarque pense que l'homme a sa part « de ce qui est irraisonnable ». La cause naturelle qui est la source des passions lui est nécessaire :

& pource ne la faut pas offer ni defraciner du tout, ains feulement la cultiuer, la regir & gouuerner. Pourtāt ne faut-il pas, que la raifon face comme iadis fit Lycurgus le roy de Thrace qui fit couper les vignes pour autant que le vin enyuroit : ni ne faut pas qu'elle retrenche tout ce qu'il y peut auoir de profitable en la paffion, avec ce qu'il y a de dōmageable : ains faut qu'elle face comme le bon Dieu, qui nous a enfeigné l'vsage des bonnes plantes, & arbres fruitiers, c'est de retrācher ce qu'il y a de fauage, & offer ce qu'il y a de trop, & au demeurāt cultiuer ce qu'il y a d'vtile : car ceux qui craignent de s'enyurer, ne reſpādent pas le vin en terre : ni ceux qui craignēt la violēce de la paffiō, ne l'ofte pas du tout, ains la temperent, comme l'on dōpte bien la fierté des bœufs & des cheuaux, pour les garder de regimber & de fauter : auffi le difcours de la raifon fe fert des paffions quand elles font bien domptees & biē duites à la main, fans eneruer ni du tout couper à la racine la partie de l'ame qui eft nee pour feconder & feruir. . . . [Les passions] fecondent la raifon, & feruēt à roidir les vertus, comme l'ire moderee fert à la vaillāce, la haine des meſchās fert à la iuſtice, l'indignatiō à l'encōtre de ceux qui indignement font heureux : car leur cœur esleué de folle arrogāce & infolēce à cause de leur proſperité a beſoin d'eftre reprimé, & n'y a perſonne qui voluft, encore qu'il fe peuft faire, ſeparer l'indulgence de la vraye amitiē ou l'humanité de la mifericorde, ni le participer aux ioyes & aux douleurs de la vraye bien vueillāce & dilection.¹

Présentée sous une forme souple et imagée, la doctrine de Plutarque sur les passions n'est autre que celle d'Aristote. À ce régime, on forme des hommes qui se réjouissent des choses honnêtes et se fâchent des deshonnêtes : « Qui est la plus belle et la plus magnifique fin, qui scauroit estre de la nourriture et éducation d'un enfant de bonne et noble maison. »²

Matière remuante, la sensibilité est donc apte à recevoir l'impression de la raison. Diverses seront les adaptations, car les appétits ne se présentent pas d'une manière univoque devant la raison.³ À diversités de matières, diversités de formes ; à chaque matière son milieu raisonnable spécifique. En somme, tout le travail, en matière de passion, se résume à empêcher que la sensibilité ne soit ballottée d'un

per rationem discernat hoc esse falsum quod dicitur, subito generatur tanta abominatio, quod etiam post iudicium rationis abominetur illud. » D. ALBERTI MAGNI, *Commentarius in Epistolam VII* (Ed. Vivès, vol. 14, 1892, p.910).

1. PLUTARQUE, *op. cit.*, *De la Vertu morale*, p.37.

2. PLUTARQUE, *ibid.*

3. « Non autem appetitus recipit impressionem rationis quasi univoce, quia non fit rationale per essentiam, sed per participationem, ut dicitur in I Eth. [cap.13]. Unde appetibilia secundum motionem rationis constituuntur in diversis speciebus, secundum quod diversimode se habent ad rationem. Et ita sequitur quod virtutes morales sint diversae secundum speciem, et non una tantum. » *Ia IIae*, q.60, a.1.

extrême à l'autre, comme de l'exubérance à l'abattement ; à réfréner les impulsions trop vives contre la raison ; voire à stimuler la sensibilité, dans le cas où elle se sent déprimée par une émotion qui l'empêche de se conformer à la raison.

2. Point de vue de Cicéron sur les passions

Dans les ouvrages oratoires, Tullius rend justice aux passions, s'en sert abondamment pour opérer la persuasion. C'est la partie affirmative de sa théorie sur les passions.

Arrive le moment de philosopher sur l'appétit sensible, notre rhéteur emprunte les arguments stoïciens, met les mouvements de l'irascible et du concupiscible hors la loi, hors nature. Ce dualisme le peint tout entier et nous aide à juger son système.

a) Pour les passions :

Tout comme Aristote,¹ Cicéron trouve que les passions sont les causes qui font varier les hommes dans leur jugement. Une longue expérience et l'habitude des grandes affaires lui ont appris par quels ressorts on parvient à émouvoir les foules. Si la cause civile ou criminelle comporte de grands mouvements, il s'applique à exciter l'amour, la haine, la colère, l'indignation, la pitié, l'espoir, la joie, la crainte, le déplaisir dans l'âme des juges ou des auditeurs.² Dans son *De Oratore*, Cicéron entre dans le détail de chaque passion et donne les moyens de les faire naître.

Le juge est-il calme, sans passion, notre avocat ne pouvant plus compter sur le secours de la nature, se voit réduit à ses propres forces.

Ces émotions, que l'orateur veut communiquer aux juges, doivent paraître sincères et profondes. Et Tullius d'avouer qu'il a vivement ressenti les passions qu'il essayait de faire passer dans les âmes.

Voulez-vous que le juge s'irrite contre votre adversaire, soyez vibrant dans vos paroles, vos pensées, votre voix, vos traits et dans vos larmes.

Ut enim nulla materies tam facilis ad exardescendum est, quae, nisi admoto igni, ignem concipere possit : sic nulla mens est tam ad comprehendendam vim oratoris parata, quae possit incendi, nisi inflammatus ipse ad eam, et ardens accesseris.³

Il ne répugne pas, continue Cicéron, qu'un même homme se livre souvent aux transports de la haine ou de la douleur ou à toute autre mouvement de l'âme, surtout pour des intérêts qui lui sont étrangers.

1. ARISTOTE, *Rhétorique*, II, 1.

2. *De Oratore*, II, 51.

3. *Ibid.*, 45.

À raison, Tullius compare l'orateur à l'acteur et au poète. Impossible d'exceller dans un rôle sans enthousiasme, sans une inspiration qui tient du délire. Cicéron, lui, joue sans masque, s'impose un rôle bien réel. Il raconte à quelles émotions il a fait appel pour sauver M. Aquillius de l'exil. Dans la péroraison de son discours, il ressentit vraiment la pitié dont il voulait pénétrer les autres. Il surveillait l'impression profonde qu'il produisait sur les juges. L'Art¹ le poussa à déchirer la robe de l'accusé pour montrer ses cicatrices. Puis il se mit à verser des larmes, à exhaler des plaintes, à invoquer les dieux. Bref, Cicéron orateur est passé maître dans l'art de mêler la colère, la pitié, les larmes à ses pathétiques discours. Mais ne nous y méprenons pas. La douleur qu'il dit éprouver pour tel client, il l'éprouvera, le cas échéant, pour l'adversaire. Il joue un rôle. D'ailleurs, il est fort mauvais que l'orateur se fâche, mais dans l'ordre qu'il s'en donne l'air. Cicéron explique son truc :

Oratorem vero irasci minime decet, simulare non dedecet. An tibi irasci tum videmur, cum quid in causis acrius et vehementius dicimus? quid? cum jam rebus transactis et praeteritis orationes scribimus, non irati scribimus?

Ecquis hoc animadvertit? Vincite... num aut egisse unquam iratum Aesopum, aut scripsisse existimamus iratum Accium? Aguntur ista praeclare; et ab oratore quidem melius, si modo est orator, quam ab ullo histrione: sed aguntur leniter, et mente tranquilla.²

Cicéron vient de se décerner un brevet de grand comédien. Or, d'après Diderot, voici les qualités premières d'un véritable acteur :

Moi, je lui veux beaucoup de jugement; il me faut dans cet homme un spectateur froid et tranquille; j'en exige, par conséquent, de la pénétration et nulle sensibilité, l'art de tout imiter, ou, ce qui revient au même, une égale aptitude à toutes sortes de caractères et de rôles.³

Cicéron orateur « joue de réflexion » et joue si bien qu'il donne l'illusion d'être vraiment ému. Mais l'illusion n'est que pour l'auditoire; il sait bien, lui, qu'il n'est qu'un acteur. Diderot remarque qu'on excelle dans cet art « quand la longue expérience est acquise, lorsque la fougue des passions est tombée, lorsque la tête est calme, et que l'âme se possède. »⁴

1. « Sensi equidem tum magnopere moveri iudices, quum excitavi moestum ac sordidatum senem, et quum ista feci, quae tu Crasse, laudas, non arte, de qua quid loquar nescio, sed motu magno animi ac dolere, ut discinderem tunicam, ut cicatrices ostenderem. » *De Oratore*, II, 47.

2. *Tusculanes*, IV, 25.

3. DIDEROT, *Paradoxe sur le comédien*, Cambridge, 1922, p.5.

4. DIDEROT, *op. cit.*, p.20.

Au tribunal, dans les assemblées, Cicéron feint la pitié, la crainte ou l'indignation. Il imite la passion. C'est plutôt une affaire de jugement qu'une affaire de sensibilité. Pour en arriver là, il lui a fallu un goût exquis, une étude pénible, une longue expérience, une ténacité de mémoire extraordinaire. Il est évident que la perfection du jeu vient de la vivacité de l'imagination. Le poète et l'orateur ne doivent pas rentrer dans la peau de leur personnage au point d'éprouver des émotions personnelles. Ce serait la mort du jeu. La théorie de la sincérité est fautive au théâtre. L'acteur et l'orateur parlent en figures. Tous deux utilisent les passions et sont ainsi liés à la nature. Mais par l'imagination, l'artiste sort de lui-même. Quant à la forme, il n'est pas rivé à la nature : « *Ars enim quum a natura profecta sit, nisi naturam moveat ac delectet, nihil sane egisse videatur.* »¹

Cicéron montre comment les yeux, la voix et l'action peuvent rendre les passions avec toutes leurs nuances et leur mobilité.² Mais il met surtout l'accent sur l'action qui peint les mouvements de l'âme, parle un langage intelligible à tous les hommes, car nous éprouvons tous les mêmes passions.³

En somme, notre orateur excelle dans le maniement des passions, parce qu'il a un don particulier d'imagination. De là naît ce qu'il appelle une « clarté convaincante. »⁴ Tout consiste à bien jouer son rôle. Grand admirateur de Cicéron, Quintilien explique la marche de ce jeu :

Les Grecs appellent *φαντάσιαι* (nous pourrions dire « imagination ») la faculté de nous représenter les objets absents avec tant de fidélité qu'on croit les voir sous ses yeux et devant soi ; quiconque pourra bien créer ces images exceller dans le maniement des passions. On appelle quelquefois *εὐφαντασίωτος* un homme qui se représente très exactement les localités, les paroles, les actions. Nous y réussirons facilement, si nous voulons. Souvent, dans l'oisiveté de notre esprit, parmi nos chimères et ces sortes de rêves que nous faisons tout éveillés, ces images dont je parle se présentent à nous, au point que nous croyons voyager, naviguer, combattre, haranguer des peuples, disposer de richesses que nous n'avons pas ! Ce ne sont plus des rêves, mais des réalités. Cette aberration de notre esprit, pourquoi ne pas la mettre à profit ?⁵

1. *De Oratore*, III, 51.

2. *Ibid.*, 59.

3. « ... actio, quae prae se motum animi fert, omnes movet ; iisdem enim omnium animi motibus concitantur, et eos iisdem notis et in aliis agnoscunt, et in se ipsi indicant. » *Ibid.*

4. CICÉRON, *Partitiones oratoriae*, 20.

5. « Quas Graeci vocant (nos sane visiones appellemus), per quas imagines rerum absentium ita repraesentantur animo ut eas cernere oculis ac praesentes habere videamur, has quisque bene conceperit, is erit in affectibus potentissimus. Quidam dicunt qui sibi res, voces, actus secundum verum optime fingit ; quod quidem nobis volentibus facile continget. Nisi vero inter otia animorum et spes inanes et velut somnia quaedam vigilantium ita nos haec, de quibus loquor, imagines prosequuntur, ut peregrinari, navigare, proelia-

Dans ses « propos de table », Plutarque se demande :

Pourquoy est-ce que nous oyons et voyons volontiers ceux qui font les courroucés et faschés : mais ceux qui le sont au vray, non.

C'est, répond-il, que nous aimons le jeu,

« ... car ce qui est gentil, aigu et subtil tire à soy la nature de l'homme comme estant son propre, encore que l'on ne luy enseigne point. Pour autant donc que celui qui à la verité se courrouce et se fasche, ne monstre que des passions communes et ordinaires, mais à les représenter et contrefaire il y a de la dextérité et de la subtilité d'esprit, qui le scait bien faire, c'est pourquoy nous prenons plaisir à voir l'un, et desplaisir à regarder l'autre.

Plus loin, il ajoute que « notre entendement se délecte de l'imitation comme de chose qui lui est propre. » C'est l'histoire du pourceau de Parmenon.

Car on dit que ce Parmenon estoit un qui contrefaisoit excellemment le grognement du pourceau, dequoy ses compagnons estant envieux s'efforçoient à le contrefaire à l'envi de lui. Mais les hommes estans déjà préoccupés d'une opinion préjugée, disoient : Voilà bon, mais encore n'est-ce rien au prix du pourceau de Parmenon. Parquoy il y en eut un qui prit un petit cochon sous son aisselle, et le fit crier : les assistans oyans ce vray cri se prirent à dire : « Cela n'approche point du pourceau de Parmenon. » ¹

Ainsi, l'imitation dépasse et éclipse la nature.

L'acteur et le rhéteur s'oublient eux-mêmes, se sacrifient à l'universel. Ils jettent un masque sur leurs traits singuliers, la métamorphose s'opère, la passion, l'humanité peut parler. Les Grecs l'avaient bien compris.²

Manieur de passions, acteur, Tullius l'est jusque dans ses œuvres philosophiques. Il met son éloquence au service de la philosophie. Pour ce qui regarde la sagesse, il le cède volontiers (?) à beaucoup d'autres, mais il se réserve le domaine de l'éloquence.

On comprend dès lors que Cicéron proclame l'art plus sûr que la nature :

Quod etsi ingeniis magnis praediti quidam dicendi copiam sine ratione consequuntur, ars tamen est dux certior quam natura. Aliud est enim

ri, populos alloqui, divitiarum, quas non habemus, usum videamur disponere, nec cogitare, sed facere : hoc animi vitium ad utilitatem non transferemus ? » QUINTILIEN, *Institution oratoire*, VI, 2.

1. PLUTARQUE, *op. cit.*, *Les propos de table*, l.5, q.1, p.402.

2. « Nomen personae videtur traductum ex his personis quae in comoediis tragoe-diisque homines repraesentabant ; persona enim dicta est a personando, quia concavitate ipsa major necesse est ut volvatur sonus. Graeci vero has personas prosopa vocant, ab eo quod ponantur in facie, atque antea oculos obtegant vultum. » *Ia*, q.29, a.3.

poetarum more verba fundere, aliud ea, quae dicas, ratione et arte distinguere.¹

Distribuer avec art ses idées, voilà le souci de Tullius. Il y met un soin qui comporte un habile maniement des passions. Il a raison de dire que l'art dépasse la nature. Mais quant à la certitude première, la nature l'emporte sur l'art parce qu'elle est déterminée *ad unum*. C'est pourquoi Aristote compare la certitude de la vertu morale à celle de la nature.²

Autre domaine où Cicéron se tient tout près de la nature, des passions : la poésie. Aristote dit que l'épopée, la tragédie, la comédie, la danse sont toutes, d'une manière générale, des *imitations*. Imitations des caractères, des passions, et des actions.³ Dans la tragédie, l'imitation a pour objet des faits propres à exciter la crainte et la pitié.⁴ Principe, âme de la tragédie, la fable suscite des événements pathétiques. Aristote précise que la crainte et la pitié peuvent naître du spectacle ou de l'agencement des faits :

En effet, dit-il, la fable doit être composée de telle sorte que, même sans les voir, celui qui entend raconter les faits, en frémit et en soit pris de pitié. La catharsis qui opère le drame suppose les passions et dans les spectateurs et dans la fable.⁵

Tout cela suppose de grandes dispositions naturelles chez le poète. Cicéron en traite abondamment dans son *Pro Archia*, discours à la louange de l'*ingenium*. Les autres talents dépendent davantage de l'étude et de l'art, tandis que le poète ne doit rien qu'à la nature :

Atqui sic a summis hominibus eruditissimisque accepimus, ceterarum rerum studia et doctrina et praeceptis et arte constare : poetam natura ipsa valere, et mentis viribus excitari, et quasi divino quodam spiritu inflari. Quare suo jure noster ille Ennius sanctos pellat poetas, quod quasi deorum aliquo dono atque munere commendati nobis esse videantur.⁶

C'est la nature sans apprêt qu'il porte aux nues, la nature telle que sortie de la main des dieux. Son *Pro Archia* chante l'art le plus naturel et le plus divin.

Cicéron cite les poètes à tout propos, même dans ses traités philosophiques. Il a rêvé d'être poète et nous a laissé de fort méchants

1. *De Finibus*, IV, 4.

2. « Virtus enim moralis agit inclinando determinate ad unum sicut et natura. Nam consuetudo in naturam vertitur. Operatio autem artis est secundum rationem, quae se habet ad diversa. Unde certior est virtus quam ars, sicut et natura. » *In II Ethicorum* lect. VI, n. 315.

3. ARISTOTE, *Poétique*, 1, 1.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*

6. *Pro Archia*, 8.

vers. À preuve, ce ronflant panégyrique qui étonne Quintilien ennemi des fausses allitérations :

O fortunatam natam me consule Romam.¹

Retenons ces éloges de l'art le plus naturel pour sourire des sorties lyriques que nous entendrons bientôt contre les poètes corrupteurs. Ce sera le temps de dire : « Mais pourquoi se fâcher contre les poètes ? »² Cicéron parlera alors *contra naturam*.

Grâce à certaines distinctions, Tullius a repêché plusieurs mouvements de l'appétit sensible. En particulier *l'amour* qui, dans sa forme primitive, se confond avec l'instinct de conservation :

Placet his, inquit, quorum ratio mihi probatur, simulatque natum sit animal (hinc enim est ordiendum), ipsum sibi conciliari et commendari ad se conservandum, et ad suum statum, et ad ea, quae conservantia sunt ejus status, diligenda : alienari autem ab interitu iisque rebus, quae interitum videantur afferre.³

Puis Cicéron célèbre l'amour des parents pour les enfants, car c'est dans cette affection que nous trouvons la première origine de la société qui constitue le genre humain.⁴

Toutes ces amours conviennent au sage. C'est la tendance à se lier d'amitié que Cicéron chante dans son *De Amicitia*. Quoiqu'il réprouve l'amour voluptueux plein de regrets, de soucis, de soupirs, il admet que les passions inspirées par les femmes sont plus autorisées que d'autres.⁵ Par son traité de *l'Amitié* et ses lettres cordiales, Cicéron montre la grande importance qu'il attache à la sympathie des hommes.

b) Contre les passions :

Dans les *Tusculanes*, le *De Finibus* et le *De Officiis*, Tullius condamne toutes les passions, les considère comme des maladies. En somme, il parle comme ses maîtres les Stoïciens, les cite, les commente, se fait violence pour les suivre jusqu'au bout. Pour protéger la raison, la vertu morale, il l'isole, lui interdit tout commerce avec les passions.

Telles que décrites par les Stoïciens, les passions sont moins nature qu'on ne le pense. Genre hybride : moitié opinion, moitié nature.

1. QUINTILIEN, *Institution Oratoire*, IX, 4.

2. « Sed quid poetis irascimur ? » *Tusculanes*, II, 12.

3. *De Finibus*, III, 5.

4. « Pertinere autem ad rem arbitrantur, intelligi, natura fieri, ut liberi a parentibus amentur : a quo initio profectam communem humani generis societatem persequimur. » *Ibid.*, 19.

5. « Atque, ut muliebres amores omittam, quibus majorem licentiam natura concessit. » *Tusculanes*, IV, 33.

Maladies plutôt. Mais voyons comment les disciples de Zénon envisagent les mouvements de l'appétit sensible. Voici un candidat à la vertu. Il est encore loin du terme.

La vertu n'entre pas dans une âme qui ne soit instruite et apprise, dit Sénèque, et qui ne soit par un assiduel exercice, parvenue à la perfection. Nous sommes bien nés pour cela, mais nous naissons sans cela ; et dans les hommes les meilleurs, avant que tu les enseignes, la matière de la vertu y est bien, mais non pas la vertu.¹

Malheureusement, continuent les Stoïciens, les inclinations primitives n'ont pas persisté. Au contact de la société, elles se sont déformées, exagérées, muées en passions : chagrin, désir, crainte, volupté qui troublent l'âme, entravent le bonheur. C'est la faute des nourrices, des maîtres et surtout des poètes, ces corrupteurs attrayants qui en imposent par leur fausse érudition et brisent les ressorts de la vertu. Faut-il que les Romains soient faibles pour les écouter, les lire, les apprendre par cœur !

Accedunt etiam poetae : qui cum magnam speciem doctrinae, sapientiaeque prae se tulerunt, audiuntur, leguntur, ediscuntur, et inhaerescunt penitus in mentibus. Cum vero accedit eodem, quasi maximus quidam magister, populus, atque omnis undique ad vitia consentiens multitudo, tum plane inficimur opinionum pravitate, a naturaque ipsa desciscimus : . . .²

Cicéron trouve qu'il reste toujours quelque trace de venin poétique dans les esprits.³ Suit une charge en règle contre la poésie :

O praeclaram emendatricem vitae, Poeticam! quae Amorem, flagitii et levitatis auctorem, in concilio deorum collocandum putet. De comoedia loquor : quae, si haec flagitia non probaremus, nulla esset omnino. Quid ait ex tragoedia princeps ille Argonautarum ?

Tu me amoris, magis quam honoris, servavisti gratia. Quid ergo ? hic amor Medae quanta miseriarum excitavit incendia ? Atque ea tamen apud alium poetam patri dicere audet, se conjugem habuisse

Illum amor quem dederat, qui plus pollet, potiorque est pater.⁴

On sent que Cicéron admire les poètes et les laisse⁵ à regret pour passer aux professeurs de vertu, aux philosophes.

L'existence de la passion embarrasse les Stoïciens. Ils la définissent « un ébranlement de l'âme opposé à la droite raison et contraire

1. SÉNÈQUE, *op. cit.*, *Epistre XC*, p.184.

2. *Tusculanes*, III, 2.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, IV, 32.

5. « Sed poetas ludere sinamus ; . . . » *Ibid.*, III, 33.

à la nature. »¹ D'autres disent que la passion est un élan trop violent et par trop violent ils entendent qui s'écarte par trop de l'équilibre naturel.²

Sénèque précise que tout ébranlement de l'âme n'est pas une passion :

Rien de ce qui émeut nostre ame fortuitement, & fans y penfer, ne doit estre appelé paffion. L'ame (fi ie dois dire ainfi) souffre pluftoft en cela, qu'elle n'agit. La paffion donc eft, non point de s'émouvoir à l'apparence des chofes qui fe prefentent : mais de fe laiffer mener à ce premier mouvement fortuit, & de le fuivre : car fi quelqu'un pense que la palleur qui vient au vifage, & les larmes qui coulent des yeux, l'aiguillon & chatouillement de la chair, les profonds foupirs, les yeux foudain eftincelans, & tels autres mouvements, foient fignes & marques de la paffion de l'ame, il fe trompe, & ne cognoift point que ce n'eft qu'un élanement du corps.³

Pour qu'on fache comment les paffions commencent, croiffent et se hauffent, Sénèque explique qu'il y a trois mouvements dans la colere : un premier qui est préparatif de l'affection ; un second où la volonté se laiffe vaincre et un troisieme hors de soi et indomptable.

Telle que définie par Sénèque la colere ne peut exister chez le sage. La page où il s'élève contre l'absurdité de l'ire vaut la peine d'être citée *in extenso*.

D'auantage, fi c'est le deuoir de l'homme fage de fe courroucer contre les vices, il fe courroucera plus fort, & plus fouuent contre les plus grands, d'où s'enfuit que le fage feroit non feulement quelquefois courroucé, mais fubiet entierement à la cholere. Mais fi nous croyons qu'une grāde & frequente cholere ne fe puiffe loger dans l'ame du fage, pourquoy eft ce que nous ne le defchargeons & deliurons entierement de ceste paffion ? Car il ne pourroit tenir aucune mefure. Si pour les fautes d'un chacun il luy eftoit force de fe mettre en cholere, parce que ou il feroit iniufte s'il fe courrouçoit egaleement contre les vices inegaux : ou il feroit infiniment fubiet à cholere, s'il s'efchauffoit fort afprement, toutes les fois que les crimes meriteroient qu'il fe mift en cholere. Et qu'y a-il de plus deshoneste, que de voir l'affection du fage despēdre de la mefchanceté d'autrui ? Ce vertueux Socrates ne pourroit plus rapporter dans fa maifon le mefme vifage qu'il auoit en fortant dehors.

D'auantage, fi le fage fe doit courroucer contre les actes vilains & deshonestes, & s'émouvoir & facher à toutes mefchancetez qu'il verra faire, il n'y a rien au monde fi miserable qu'un homme fage. Tout le temps de fa vie fe paffera en cholere & en facherie.⁴

1. « Est igitur Zenonis haec definitio ut perturbatio sit, quod *πῆθος* ille dicit, aversa a recta ratione, contra naturam, animi commotio. » *Tusculanes*, III, 6.

2. « Quidam brevius, perturbationem esse appetitum vehementiorem ; sed vehementiorem eum volunt esse, qui longius discesserit a naturae constantia. » *Ibid.*

3. SÉNÈQUE, *op. cit.*, *De la Cholere*, l.1, p.366.

4. *Ibid.*

Après avoir énuméré les occasions de fâcheries, Sénèque conclut qu'il faut chasser toute colère : « elle ne peut de rien servir ».

Cependant, ce philosophe romain approuve qu'un orateur fasse semblant d'être courroucé : « car souvent ce que les vraies et naturelles passions n'ont pu faire, les imitations de telles passions l'ont obtenu ».¹

De tels propos ressemblent à ceux de Cicéron. En somme, Sénèque et Tullius chassent les passions de l'âme du sage et permettent à l'artiste de les utiliser pour amuser l'auditoire et gagner la bienveillance des juges.

Quand il s'agit de passions, Tullius préfère le mot « trouble » au mot « maladie ». Il énumère quatre sortes de troubles avec des subdivisions : la tristesse, la crainte, l'appétit sensuel et la joie.² Dans les *Tusculanes*, il groupe ces troubles deux par deux :

1. *les passions dévorantes* : le chagrin et la crainte ;

2. *les passions moins revêches* : l'avidité et la vaine allégresse qui ne sont pas fort éloignées de la folie.³

Toutes ces passions, dès le moment où elles prennent corps, renferment des éléments redoutables d'infection.

Effets des passions :

À leurs effets nocifs se reconnaît la malignité des passions. Ces troubles rendent amère et misérable la vie des insensés. Et Cicéron de montrer l'état hideux d'un homme dominé par la tristesse, la crainte ou la colère :

Quid autem est non miserius solum, sed foedius etiam et deformius, quam aegritudine quis afflictus, debilitatus, jacens? cui miseriae proximus est is, qui appropinquans aliquod malum metuit, exanimatusque pendet animi. Quam vim mali significantes poetae, impendere apud inferos saxum Tantalo faciunt,

Ob scelera, animique impotentiam et superbiloquentiam. Ea communis poena stultitiae est : omnibus enim, quorum mens abhorret a ratione, semper aliquis terror impendet. Atque ut hae tabificae mentis perturbationes sunt, aegritudinem dico et metum : sic hilariores illae, cupiditas avidae semper aliquid expetens, et inanis alacritas, id est, laetitia gestiens, non multum differunt ab amentia.⁴

Fidèle à son principe, Cicéron va jusqu'à dire que l'état d'une âme qui ne se contient pas de joie est immoral au même titre que l'état de celle qui se contracte dans la douleur.⁵

1. SÉNÈQUE, *op. cit.*, *De la Cholere*, I, 1, p. 366.

2. *De Finibus*, III, 10.

3. *Ibid.*

4. *Tusculanes*, IV, 16.

5. « ... eodem enim vitio est effusio animi in laetitia, quo in dolore contractio : ... » *Ibid.*, 31.

Pour rendre leur système plus réaliste, les Stoïciens établissent une analogie entre les maladies de l'âme et celles du corps. L'homme tiraillé par les passions se trouve en perpétuel mouvement. C'est un vaincu, un esclave.

Licet ora ipsa cernere iratorum aut eorum, qui aut libidine aliqua aut metu commoti sunt, aut voluptate nimia gestiunt : quorum omnium vultus, voces, motus statusque mutantur.¹

Cette dernière remarque s'accorde avec la doctrine péripatéticienne qui souligne les altérations corporelles consécutives à la passion.²

Pour rester logiques avec eux-mêmes, les Stoïciens soutiennent que le sage est exempt de passions. Autrement, il ne connaîtrait pas la félicité, la joie parfaite.³ Jamais l'âme du sage ne se boursoufle de colère, ne sombre dans le chagrin, ne s'exalte de folle allégresse. Une grande âme se reconnaît au mépris des passions.⁴

Après tout cela, regardons le portrait que Cicéron trace du sage. Il lui donne une *ardeur passionnée* pour la recherche de la vérité, une *grande joie* dans la contemplation de la vérité, un *désir* enflammé de modeler sa pensée sur celle des dieux immortels, des relations *d'amitié* qui lui assurent un dévouement absolu dans toutes les circonstances de la vie (*tristesse*). Le voilà comblé de plaisir et de félicité⁵ mais non exempt de passions.

Causes des passions :

Les Stoïciens estiment que les passions procèdent du jugement et de l'opinion. D'une part, la joie et le désir reposent sur l'opinion qu'on a affaire à des biens actuels ou futurs ; d'autre part, la crainte et le chagrin viennent de l'opinion qu'il s'agit de maux présents ou à venir. C'en est assez pour montrer combien les passions sont vicieuses et volontaires.⁶

La cause initiale des passions est une faiblesse de l'âme. D'abord passagères et instables, les passions se transforment peu à peu en maladies de l'âme. Une fois fixées, elles deviennent indéracinables.

1. *De Officiis*, I, 4.

2. *Ia*, q.20, a.1, ad 1.

3. *Tusculanes*, V, 16.

4. « ... ex quo magnitudo animi existit humanarumque rerum contemptio ». *De Officiis*, I, 4.

5. *Tusculanes*, V, 24-25.

6. « Sed omnes perturbationes iudicio censent fieri et opinione. Itaque eas definiunt pressius, ut intelligatur, non modo quam vitiosae, sed etiam quam in nostra sint potestate. Est igitur aegritudo, opinio recens mali praesentis, in quo demitti contrahique animo rectum esse videatur. Lætitia, opinio recens boni praesentis, in quo efferri rectum esse videatur. Metus, opinio impendentis mali, quod intolerabile esse videatur. Libido, opinio venturi boni, quod sit ex usu, jam praesens esse atque adesce. » *Ibid.*, IV, 7.

D'ordinaire, Cicéron s'en prend à l'opinion que les Stoïciens considèrent comme « un faible acquiescement de l'esprit à quelque idée, dont il a été frappé. »¹

Au début des *Tusculanes*, Cicéron va à la racine première des passions qui est le corps, les sens :

Cumque corporis facibus inflammari soleamus ad omnes fere cupiditates ; eoque magis incendi, quod iis aemulemur, qui ea habeant, quae nos habere cupimus : profecto beati erimus cum corporibus relictis, . . .²

À ce compte, les passions seraient naturelles. Néanmoins, Cicéron souhaite la dissolution de cet appétit sensible.

Remède aux passions :

Nous avons vu que les Péripatéticiens appellent les passions naturelles et soutiennent qu'elles peuvent coopérer à notre bien. Les Stoïciens s'élèvent contre cette doctrine en s'appuyant sur la définition de la passion :

Perturbatio sit aversa a ratione, contra naturam, animi commotio ; vel brevius, ut Perturbatio sit appetitus vehementior : vehementior autem intelligatur is, qui procul absit a naturae constantia.³

Ce principe posé, les Péripatéticiens ne font, avec leurs âmes enflammées et leurs « pierres à aiguïser de la vertu » qu'emprunter aux décors de la rhétorique.⁴

À la place des troubles de l'âme, les Stoïciens mettent trois bonnes passions. Au lieu de la cupidité, la volonté qu'ils définissent un désir conforme à la raison ;⁵ au lieu de la folle exubérance, la joie ; au lieu de la crainte, la circonspection. Quant à la tristesse, aucun état d'âme ne lui correspond chez le sage. Les Stoïciens bannissent même la tristesse modérée. Pourquoi le sage s'attristerait-il ? Aucun mal ne saurait lui arriver, puisqu'il possède l'unique bien, la vertu.

Heureusement, les maladies de l'âme sont curables, dit Cicéron, car l'âme recèle en cela-même sa propre thérapeutique.

Sed quoniam suspicor te non tam de sapiente, quam de te ipso quaerere, (illum enim putas omni perturbatione esse liberum, te vis ;) videamus quanta sint quae a philosophia remedia morbis animorum adhibeantur. Est enim quaedam medicina certe : nec tam fuit hominum generi infensa

1. « Sed quae iudicia, quasque opiniones perturbationum esse dixi, non in eis perturbationes solum positas esse dicunt . . . » *Tusculanes*, IV, 7.

2. *Ibid.*, I, 19.

3. *Ibid.*, IV, 21.

4. « . . . illa quidem ex rhetorum pompa, ardores animorum, cotesque virtutum ». *Ibid.*

5. « Voluntas est, quae quid cum ratione desiderat. » *Ibid.*, 6

(9)

atque inimica natura, ut corporibus tot res salutare, animis nullam inveniunt : de quibus hoc etiam est merita melius, quod corporum adjuncta adhibentur extrinsecus, animorum salus inclusa in his ipsis est.¹

À diverses passions, divers traitements. Qu'il s'agisse de n'importe quelle passion, on peut obtenir un effet apaisant en se persuadant que, à l'origine de sa joie ou de son désir, il n'y a pas de bien, pas plus qu'il n'y a de mal à l'origine de la crainte et du chagrin. La guérison sera parfaite si l'on arrive à démontrer qu'en elles-mêmes les passions sont vicieuses et ne renferment rien de naturel et de nécessaire.²

Bref, le traitement consiste à extirper la passion. C'est possible, puisqu'elle relève de l'opinion, qu'elle est délibérément contractée, donc volontaire.³ À ceux qui se plaignent de la difficulté de l'entreprise, Sénèque répond :

Sçais-tu pourquoi nous ne pouvons faire cela ? Parce que nous ne croyons pas que nous le puissions faire. Et à dire la vérité, il en va tout autrement en effet. Nous foudroyons nos vices, parce que nous les approuvons. Nous aimons mieux les excuser, que les châtier. Nature nous a donné assez de puissance si nous voulons nous en servir, & si nous voulons ramasser nos forces, & les employer pour nous, & non point contre nous. Ce n'est que faute de bonne volonté : Mais notre excuse est que nous ne pouvons pas.⁴

Au fond, Sénèque demande à la nature de se détruire elle-même.

La thèse des Stoïciens s'applique même à l'amour auquel ils ne reconnaissent rien de naturel. Si l'amour était naturel, tous le monde serait amoureux.

Haec inconstantia mutabilitasque mentis, quem non ipsa pravitate deterreat ? Est enim illud, quod in omni perturbatione dicitur, demonstrandum, nullam esse nisi opinabilem, nisi iudicio susceptam, nisi voluntariam. Etenim si naturalis amor esset ; et amarent omnes, et semper amarent, et idem amarent : neque alium pudor, alium cogitatio, alium satietas deterreret.⁵

1. *Tusculanes*, IV, 27.

2. « Sed omnis ejusmodi perturbatio animi placatione abluatur illa quidem ; cum doceas, nec bonum illud esse, ex quo laetitia aut libido oriatur : nec malum, ex quo aut metus, aut aegritudo. Verumtamen haec est certa et propria sanatio, si doceas, ipsas perturbationes per se esse vitiosas, nec habere quidquam aut naturale, aut necessarium : ut ipsam aegritudinem leniri videmus, cum objicimus moerentibus imbecillitatem animi effeminati, cumque eorum gravitatem constantiamque laudamus, qui non turbulente humana patiantur. » *Ibid.*, 28.

3. « Est enim illud, quod in omni perturbatione dicitur, demonstrandum, nullam esse nisi opinabilem, nisi iudicio susceptam, nisi voluntariam. » *Ibid.*, 35.

4. SÉNÈQUE, *op. cit.*, *Epistres CXVI*, p.235.

5. *Tusculanes*, IV, 35.

Même raisonnement pour les autres passions, notamment pour la tristesse qui exclut le courage, le bon usage de la raison. Que si la tristesse paraît d'abord indéracinable, on finit par la vaincre en la méprisant. Avez-vous perdu un enfant : vous vous consolerez à la longue et comprendrez combien vous aviez tort de vous chagriner, d'entretenir une opinion trompeuse.

Similiter commemorandis exemplis, orbitates quoque liberorum praedicantur : eorumque, qui gravius ferunt, luctus aliorum exemplis leniuntur. Sic perpersio caeterorum facit, ut ea, quae acciderint, multo minora, quam quanta sint existimata, videantur. Ita fit sensim cogitantibus, ut quantum sit ementita opinio, appareat.

Atque hoc idem et Telamo ille declarat,

Ego cum genui, morituum scivi :

Et Theseus,

Futuras mecum commentabar miserias :

Et Anaxagoras,

*Sciebam me genuisse mortalem.*¹

On ne peut s'empêcher de frémir devant cette cruauté.

Sénèque donne l'exemple d'un père courageux en la mort de son fils : « Quand je l'engendrai, je savais bien dès lors qu'il devait mourir . . . C'est pour cela que je l'ai mis au monde. »²

Conséquences du système stoïcien :

Il est temps d'interrompre les Stoïciens et de leur montrer les fâcheuses conséquences de leur doctrine. Ils bouleversent la nature et se mettent en posture incessante de contradiction. Ils oublient que l'homme est composé d'un corps et d'une âme. Pour eux, avoir l'esprit consterné par un mal présent, ce qui est le fait du chagrin, paraît contraire à la raison et à la vertu. Ils ne comprennent pas que l'appétit sensible puisse s'attrister modérément d'un mal en se conformant à la raison. Tel est pourtant le fait de la vertu.³

Plutarque s'empporte contre les Stoïciens : dire que la passion vient de l'opinion est une folie. L'évidence, le sens commun publient le contraire :

. . . car il n'y a perfonne qui en foy-mefme ne fente vne mutation de concupifcence en iugemēt, & à l'oppofite auffi de iugement en concupifcence : & voyōs que l'amant ne cefse point d'aimer, encore qu'en fon entēdement il difcours & iuge, qu'il fe faille departir de l'amour, & luy refifter, ni derechef auffi ne fort-il point du difcours & du iugement, quand il fe lafche & fe laiffe aller à fa cupidité, ains lors que par la raifon il combat à l'encontre

1. *Tusculanes*, III, 24.

2. SÉNÈQUE, *De la Consolation*, p.449.

3. « Hoc autem pertinet ad virtutem, ut appetitus sensitivus rationi conformetur. » *Ia IIae*, q.59, a. 3.

de la passion, il est encore actuellement en la passion : & semblablement à l'heure même qu'il se laisse vaincre de la passion, il voit & connaît par le discours de la raison, le péché qu'il commet : de manière que ni par la passion il ne perd point la raison, ni par la raison il n'est point délié de la passion, mais branflant tantôt en un côté & tantôt en l'autre, il demeure neutre, méfroyen, & commun entre les deux.¹

En confondant les passions avec le discours de la raison, les Stoïciens biffent le concupiscible et l'irascible et, du même coup, chassent toutes les passions et les vertus morales qui s'y rapportent. Au lieu de bien régler l'âme, ils la mutilent. À cause du fol amour, ils veulent chasser tout amour. Empêche-t-on l'homme de courir, dit Plutarque, parce qu'il lui arrive parfois de chopper ?² Les Stoïciens ont raison de blâmer toutes les affections désordonnées, mais ils ont tort de bannir toutes les passions.

Le grand tort des Stoïciens consiste à ne pas distinguer entre le sens et l'intelligence ni, par suite, entre l'appétit sensible et l'appétit intellectuel. Voilà pourquoi ils ne réussissent pas à démêler les passions de l'âme des mouvements de la volonté. D'après eux, sont volontaires tous les mouvements que gouverne la raison, passionnels ceux qui échappent au contrôle. Dans ces conditions, on comprend que Tullius ait appelé les passions des maladies de l'âme. Il raisonne comme suit : « Ceux qui sont malades ne sont pas sains ; et ceux qui ne sont pas sains sont insensés. »³

Au bout du compte, Cicéron oublie la nature véritable de l'homme. De ce que la raison pure est plus parfaite en soi que l'appétit sensitif, il a conclu à faire fi de ce dernier. Autre pourtant est la perfection en soi et la perfection de tel être. Or le bien de l'homme n'est pas uniquement dans la raison, mais dans l'intégrité de sa nature. Impossible de le perfectionner en le mutilant. Loin de diminuer le bien humain rationnel, la passion bien réglée l'augmente et l'épanouit.

Considérant toutes les passions comme mauvaises, les Stoïciens voient en elles une diminution de la bonté de l'acte humain, car par son mélange avec le mal le bien diminue ou disparaît complètement. Tout cela est vrai si les passions ne sont que des mouvements désordonnés de l'appétit sensitif, des troubles, des maladies. Mais si nous

1. PLUTARQUE, *op. cit.*, *De la Vertu morale*, p.34.

2. *Ibid.*, p.37.

3. « Stoici enim non discernebant inter sensum et intellectum, et per consequens nec inter intellectivum appetitum et sensitivum. Unde nec discernebant passiones animae a motibus voluntatis, secundum hoc quod passiones animae sunt in appetitu sensitivo, simplices autem motus voluntatis sunt in intellectivo ; sed omnem rationabilem motum appetitivae partis vocabant voluntatem, passiones autem dicebant motum progredientem extra limites rationis. Et ideo eorum sententiam sequens Tullius in III libro *De Tusculanis Quaestionibus* [cap.4], omnes passiones vocat animae morbos. Ex quo argumentatur quod qui morborum sunt, sani non sunt ; et qui sani non sunt, insipientes sunt. Unde insipientes insanos dicimus. » *Ia IIae*, q.24, a.2.

appelons passions tous les mouvements de la sensibilité, alors la perfection de l'homme exige que les passions, elles aussi soient réglées par la raison.¹

En somme toutes les erreurs et tous les contredits des Stoïciens et de leur disciple Cicéron viennent d'un faux départ : l'incompréhension du concept de nature.

Tout autre est le procédé de Plutarque. Au début de son traité sur les opinions des philosophes, il se demande : « Qu'est-ce que la nature ? » Il répond en donnant et en commentant la définition d'Aristote :

Pvis donc que nous auons propofé d'efcrire & de traicter de la philofophie naturelle, ie penfe qu'il foit neceffaire de declarer premierement que c'eft que Nature : car il n'y auroit point de propos de vouloir entrer en difcours de chofes naturelles, & d'ignorer d'entree ce que fignifie nature. C'eft donc felon l'aduis & opinion de Ariftote, le principe de mouuement & de repos, de ce en quoi elle eft premierement & non par accident : car toutes les chofes que l'on void, qui ne fe font ni par fortune, ni par neceffité, & ne font point diuines, ni n'ont aucune de ces caufes efficientes, s'appellent naturelles, & ont vne nature propre & peculiere, comme la terre, le feu, l'eau, l'air, les plantes, les animaux. Et d'auantage ces autres chofes que nous voyons s'engendrer ordinairement, comme pluyes, greffes, foudres, vents & autres femblables, ont quelque principe & commencement, car elles n'ont pas leur eftre de toute eternité, ains ont quelque cōmencement : & femblablement les animaux & les plantes ont auffi principe de leur mouuement, & ce premier principe-la, c'eft la Nature, & non feulement principe de mouuement, mais auffi de repos : car tout ce qui a eu principe de mouuement, auffi peut-il auoir fin, & pour cefte raifon nature eft le principe de repos & de mouuevment.²

Il fait bon remonter aux premiers principes en compagnie du vieux Plutarque.

Au demeurant, il ne faudrait pas croire qu'en pratique les Stoïciens rejettent toutes les passions. Au dire de saint Augustin, ils n'ont que le privilège d'avoir raffiné sur les mots. À ce compte, ce qui les

1. « ... Stoici, sicut ponebant omnem passionem animae esse malam, ita ponebant consequenter omnem passionem animae diminuere actus bonitatem ; omne enim bonum ex permixtione mali vel totaliter tollitur, vel fit minus bonum. Et hoc quidem verum est, si dicamus passiones animae solum inordinatos motus sensitivi appetitus, prout sunt perturbationes seu aegritudines. Sed si passiones simpliciter nominemus omnes motus appetitus sensitivi, sic ad perfectionem humani boni pertinet quod etiam ipsae passiones sint moderatae per rationem. Cum enim bonum hominis consistat in ratione sicut in radice, tanto istud bonum erit perfectius, quanto ad plura quae homini conveniunt, derivari potest. Unde nullus dubitat quin ad perfectionem moralis boni pertineat quod actus exteriorum membrorum per rationis regulam dirigantur. Unde cum appetitus sensitivus possit obedire rationi, ut supra dictum est, ad perfectionem moralis sive humani boni pertinet quod etiam ipsae passiones animae sint regulatae per rationem. » *Ia IIae*, q. 24, a.3.

2. PLUTARQUE, *op. cit.*, *Des opinions des philosophes*, 1, p.447.

sépare des disciples de Platon et d'Aristote, c'est la manière de s'exprimer et non le fond des choses.¹

CONCLUSION

Au terme de notre étude, il importe de juger la position de Tullius vis-à-vis du concept de nature. Pour le faire adéquatement, une distinction s'impose, car Cicéron demeure un homme complexe. Artiste exceptionnel et philosophe éclectique, il mérite beaucoup de respect et d'admiration. La nature lui apparaît sous un jour différent, parce qu'il la considère tantôt comme *orateur* et tantôt comme *moraliste*.

I. CICÉRON STOÏCIEN ET LE CONCEPT DE NATURE

Quoiqu'il prétende faire l'éducation philosophique de ses compatriotes, Cicéron moraliste ne réussit pas à élucider le concept de nature. Ses idées sur les passions sont floues, parfois en contradiction avec l'expérience. À travers le miroir stoïcien les passions lui apparaissent comme des maladies. Rien d'étonnant qu'il répète les condamnations de Zénon et de Posidonius, qu'il convertisse la nature avec *ratio ut ratio*. En réservant le mot nature pour ce qu'il y a de plus noble en nous, Cicéron mutile l'être humain, fait bon marché de l'appétit sensitif, partant des vertus morales qui le rectifient. Il semble concevoir le rôle primordial du concept de nature en toute réflexion sérieuse sur la vie, mais n'arrive pas à se débarrasser des erreurs stoïciennes.

Dans l'examen du concept de nature, Cicéron n'a pas trouvé de mesure, de lumière véritable. Aussi bute-t-il au seuil même de la définition du mot nature. Pour exploiter le contenu de ce terme, pour faire œuvre de science, il aurait dû partir de la définition des *Physiques*.

Comme professeur de philosophie, il s'adresse au grand public, écrit des œuvres de vulgarisation où brillent toutes les ressources de l'art oratoire. Grâce à son éloquence, Cicéron échappe à la sombre rigueur de Zénon. Par sa façon pittoresque de raisonner, son habileté à citer les poètes et les sages de toutes les écoles, son stoïcisme devient brillant, sa philosophie mouvementée comme un drame et un procès. Cicéron avocat apparaît souvent dans les *Tusculanes*, le *De Finibus* et le *De Officiis*. Artiste rompu aux mœurs de la rhétorique, il plaide

1. « Ex quo fit, ut ab utrisque quodlibet vocentur, seu bona, seu commoda, pari tamen aestimatione pensentur, nec in hac quaestione Stoici delectentur, nisi novitate verborum. Videtur ergo mihi etiam in hoc, ubi quaeritur utrum accendant sapienti passionem animi, an ab eis sit prorsus alienus, de verbis eos potius quam de rebus facere controversiam. Nam et ipsos nihil hinc aliud quam platonicos et peripateticos sentire existimo, quantum ad vim, rerum attinet, non ad vocabulorum sonum. » S. AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, IX, ch.4.

une cause jusque dans ses traités de philosophie. Ce n'est plus qu'une distinction fine et élégante.

Même à l'intérieur de la rhétorique, Cicéron passe à côté quand il s'agit de définir sa discipline. Il nous la présente comme quelque chose d'universel, c'est-à-dire de plus grand qu'on ne pense, quelque chose qui demande une immense réunion d'études et de talents :

Sed nimirum majus est hoc quiddam, quam homines opinantur, et pluribus ex artibus studiisque collectum.¹

En pratique Cicéron n'accepte pas les conséquences du système stoïcien. Dans la vie ordinaire, il se comporte comme tout le monde. Il aime éperdument la gloire, se fâche contre Antoine, s'attriste de la mort de Tullia, tremble devant ses persécuteurs. Ainsi la nature reprend ses droits.

Les flottements et les erreurs philosophiques de Cicéron invitent à l'approfondissement du thomisme, aident à cerner de près la vérité. C'est là sa manière négative de nous faire réfléchir sur le concept de nature.

Mais il y a mieux : Tullius orateur suit la nature et nous la présente sous un angle lumineux et vraiment positif.

II. CICÉRON ORATEUR ET LE CONCEPT DE NATURE

Le domaine propre de Cicéron demeure l'éloquence. À la rigueur, il souffre qu'on le dépasse sur le terrain philosophique, mais qu'on n'essaie pas de lui disputer les honneurs de l'éloquence : il a droit de se croire là comme dans sa sphère :

Nec vero arroganter hoc dictum existimari velim. Nam philosophandi scientiam concedens multis, quod est oratoris proprium, apte, distincte, ornate dicere, quoniam in eo studio aetatem consumpsi, si id mihi assumo, videor id meo jure quodam modo vindicare.²

Par tempérament, Cicéron se classe dans la ligne de la nature. Chez lui l'art judiciaire est fortement enraciné dans la nature. Voilà sa pente. Il a beau fréquenter les cénacles philosophiques, jamais il ne réussit à faire de la science pure. En lui la spontanéité est si véhémence qu'elle étouffe la science. D'ailleurs ce sont là deux modes opposés qu'il est rare de rencontrer à un degré éminent chez un même individu. « Natura contra rationem dividitur »,³ dit saint Thomas.

Si Tullius ne réussit pas à définir la nature, il sait la décrire magnifiquement. Ici, le génie (*ingenium*), l'expérience (*exercitatio*) le servent

1. *De Oratore*, I, 4.

2. *De Officiis*, I, 1.

3. SAINT THOMAS, Suppl. q.65, a.1, ad 3.

à merveille. Nul peut-être ne porte plus loin que Cicéron l'art d'émouvoir les passions. Il a consigné ses précieuses expériences dans ses traités de rhétorique.

Le *De Oratore* nous initie aux secrets de son génie et de son art. Ce qu'il dit ici de la nature est véridique. C'est la nature perfectionnée par l'art qui enseigne. Cicéron se fait l'adversaire de quiconque attribue à l'art une importance exagérée et ose lui donner le pas sur la nature. On ne devient pas orateur à coups de règles et de recettes. D'abord il y a un don de nature, puis la formation personnelle de l'orateur vient prolonger la nature. L'œuvre oratoire de Cicéron donne une large place à l'étude des passions humaines. S'il excite ou calme à son gré les mouvements de l'appétit sensitif, c'est qu'une longue expérience lui a permis d'approfondir le cœur de l'homme et les ressorts qui le font agir.

Parle-t-il comme orateur, Cicéron livre les trésors de son expérience et ne se trompe pas sur le jeu des passions. Il écrit *ex abundantia*, comme un artiste de génie et de longue carrière, non pas comme un savant *simpliciter*.

Dans son domaine propre, Cicéron est un maître qui dispose à l'étude de la *Poétique* et de la *Rhétorique* d'Aristote, celles-ci œuvres de science authentique. Pour se convaincre de la véracité de cette assertion, il suffit d'ouvrir le *De Oratore* au chapitre consacré à la métaphore. Cicéron compare les expressions figurées aux vêtements que l'homme imagina d'abord pour se défendre contre la rigueur des saisons, et qu'ensuite l'opulence consacra à sa parure. Ainsi la nécessité engendra les figures, le plaisir et l'agrément en répandirent l'usage. Parmi les tours métaphoriques, les uns sont des signes d'indigence, mais d'autres plus hardis répandent de l'éclat sur le style :

Tertius ille modus transferendi verbi late patet, quem necessitas genuit, inopia coacta et angustis; post autem delectatio jucunditasque celebravit. Nam ut vestis frigoris depellendi causa reperta primo, post adhiberi coepta est ad ornatum etiam corporis et dignitatem: sic verbi translatio instituta est inopiae causa, frequentata delectationis.¹

Après ce bref inventaire, Cicéron donne une définition circonstanciée de la métaphore qui n'est autre qu'une comparaison abrégée et renfermée dans un mot mis à la place d'un autre. Il fournit des exemples, précise les conditions requises pour que la métaphore fasse plaisir, apporte plus de force ou de concision à la pensée :

Similitudinis est ad verbum unum contracta brevis, quod verbum in alieno loco, tanquam in suo, positum, si agnoscitur delectat; si simile nihil habet, repudiatur.²

1. *De Oratore*, III, xxviii.

2. *Ibid.*, III, xxxix.

Puis il se demande avec étonnement pourquoi les métaphores plaisent toujours plus que les mots propres et simples. La réponse à cette question nous semble l'une des plus belles pages du traité. Page qui insiste sur les charmes de l'imagination ; sur le plaisir de trouver dans un seul mot l'objet et son image ; sur la magie des métaphores qui rendent comme sensible à l'intelligence ce que la vue ne peut apercevoir :

Atque hoc in genere persaepe mihi admirandum videtur, quid sit, quod omnes translatis et alienis magis delectentur verbis, quam propriis et suis. Nam si res suum nomen et proprium vocabulum non habet, et pes in navi, ut nexum, quod per libram agitur, ut in uxore divortium ; necessitas cogit, quod non habeas, aliunde sumere : sed in suorum verborum maxima copia, tamen homines aliena multo magis, si sunt ratione translata, delectant. Id accidere credo, vel quod ingenii specimen est quoddam, transilire ante pedes posita, et alia longe repetita sumere ; vel quod is, qui audit, alio ducitur cogitatione, neque tamen aberrat, quae maxima est delectatio ; vel quod singulis verbis res ac totum simile conficitur ; vel quod omnis translatio, quae quidem sumpta ratione est, ad sensus ipsos admovetur, maxime oculorum qui est sensus acerrimus. Nam et odor urbanitatis, et mollitudo humanitatis, et murmur maris, et dulcedo orationis, sunt ducta ceteris sensibus ; illa vero oculorum multo acriora, quae ponunt paene in conspectu animi, quae cernere et videre non possumus. Nihil est enim in natura rerum, cujus nos non in aliis rebus possimus uti vocabulo et nomine ; unde enim simile duci potest (potest autem ex omnibus), indidem verbum unum, quod similitudinem continet, translatum, lumen affert orationi. » ¹

Enfin, comme le principal mérite des métaphores est de frapper les sens, Cicéron met l'orateur en garde contre les images ignobles et inexactes. Et le chapitre se clôt sur une exhortation à la réserve et à la modestie.

Après cela, on peut ouvrir la *Poétique* d'Aristote qui parle brièvement et scientifiquement de la métaphore. Les « rapports d'analogie » et les différents modes de métaphore paraissent moins compliqués. Trop souvent, la science rebute parce qu'on a brûlé les étapes dans l'ordre de l'acquisition. Il est à souhaiter que Cicéron occupe une place d'honneur dans l'enseignement des belles-lettres ; non seulement à cause de l'harmonie de son verbe, mais pour l'examen de sa riche expérience dans le domaine des passions. Des maîtres comme saint Augustin et saint Thomas citent souvent Tullius comme une autorité. C'est qu'ils partent eux-mêmes des *communia*, de l'expérience, pour s'élever doucement jusqu'à la définition. Cicéron perçoit plusieurs secrets de la nature. Il fait bon le consulter, parce que son génie et son expérience ne trompent pas sur les principes généraux. Il connaît et juge les passions moins bien que le savant véritable, mais beaucoup mieux qu'un orateur ordinaire. Ses traités de rhétorique sont des

1. *De Oratore*, III, XL.

chefs-d'œuvre que les gens de lettres et même les philosophes n'ont pas fini d'exploiter.

Le Cicéron le plus utile, le plus original et le plus près de la nature est l'auteur du *De Oratore*. Disciple de Zénon, il mutile la nature et ne fait que rééditer les erreurs des Stoïciens ; artiste, il suit la nature, enseigne comment la développer, l'émouvoir ou la calmer. Voilà une œuvre positive. Sans définir le concept de nature, Cicéron l'illustre, donne des exemples d'une richesse inépuisable. À lui donc toute la gloire du rhéteur ! Comme tel, il sert bien la nature et mérite qu'on lui dresse un monument avec cette inscription trouvée dans son sépulcre : « Ave, Marcus Tullius ! »

MÈRE MARIE-EMMANUEL CHABOT, O.S.U.

