Il importe enfin d'élucider quelques points de détail : en voici deux exemples, les plus significatifs : dans un même passage, le consolateur nous cite (v. 386 et 387-388), en témoignage des victoires remportées par Drusus et Tibère, un cours d'eau nommé Isarcus (mss. : Itargus), qu'aucun autre auteur ancien ne mentionne, et un Dacius Appulus, pris communément pour un nom de peuple, mais qui ne nous est pas autrement connu. Car les Isarci de Pline (*H. N.*, III, 20, 136) forment une « gens Alpina », et les inscriptions de Dacie n'attestent qu'une ville appelée Apulum et seulement en 180 ap. J. C. (*C. I. L.*, III, 986). Dans une inscription de 142, elle porte encore le nom de Canabae. On aperçoit quel prix ont ces indices pour la fixation de la date.

L'établissement du texte, enfin, peut être l'objet d'une mise à jour. Depuis la remarquable édition de Vollmer (*Poetae Latini Minores*, vol. II, fasc. II, Teubner, 1923) et celle de A. Witlox (1934) [1], qui reproduit le texte de la précédente, sauf sur quatorze points, de multiples corrections ont été proposées dans des comptes-rendus qui en ont été donnés dans diverses Revues. Certaines méritent d'être introduites dans le texte ou, tout au moins, de figurer dans l'apparat critique.

Tels sont les motifs d'une nouvelle publication de cette œuvre médiocre, mais fertile en enseignements, que nous aimerions soustraire à l'indifférence que lui a témoignée jusqu'ici la critique française. Nous serions naturellement heureux de recevoir à ce propos les suggestions que l'on voudrait bien nous fournir.

R. CHARRA.

II

RICHESSE ET BIEN MORAL
NOTE SUR L'INTERPRÉTATION DU *DE FINIBUS* III, 49 ET 50

PAR MAURICE DE GANDILLAC
Maître de Conférences à la Sorbonne

Dans le développement du *De Finibus* qui termine la partie de l'exposé de la morale stoïcienne correspondant au περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν, après une étude assez longue et assez oratoire sur le caractère « absolu »

1. Nous n'avons eu connaissance qu'après la rédaction de cette Note d'une nouvelle édition de la *Consolation* par Fr. W. Lenz, dans la Collection Paravia, n° 67, Turin, 1939.

du bien qui peut d'une certaine façon se « dilater » (*fundi et quasi dilatari*), mais non jamais *crescere* (c'est-à-dire subir une transformation qualitative qui serait un dépassement de soi), les § 49 et 50 (chapitre XV) introduisent de façon assez inattendue le problème de la richesse. Le *autem* qui figure dans la première phrase ne donne évidemment aucune indication précise sur le sens de ce nouveau développement et sur sa place dans l'argumentation générale (J. Martha traduit « quant aux richesses[1] », et c'est aussi la formule, peu compromettante, d'Appuhn). Mais la difficulté vient surtout de la structure même de l'argumentation de 49 et de 50.

On est d'abord surpris que le défenseur cicéronien du stoïcisme, qui vient de combattre les thèses péripatéticiennes[2], au lieu de s'attaquer maintenant, en ce qui concerne le rôle des *externa*, à ses adversaires habituels, se réfère uniquement à Diogène de Babylone. Aussi bien, dans son importante dissertation consacrée aux sources grecques du *De Finibus*, Maximilien Schäfer[3] suppose-t-il que la thèse attribuée à Diogène en 49 n'est exposée par Caton que pour être immédiatement critiquée en 50. Il faut alors admettre que le thème central est celui-ci : « La richesse est-elle un ποιητικόν τῆς ἀρετῆς? » Diogène, influencé de façon fâcheuse par ses compagnons d'ambassade en 156, aurait fait sur ce point à Critolaos et à Carnéade des concessions graves que le rigorisme du stoïcien cicéronien ne saurait accepter[4]. C'est donc à titre d'ennemi que Diogène figurerait ici et 50 serait la réponse d'un fidèle disciple de Chrysippe.

Que le stoïcien du *De Finibus* III, soit parfois en désaccord avec Diogène, la chose est claire (à 17, par exemple, il rejette sa conception du plaisir comme πρῶτον οἰκειον), mais il lui arrive aussi de le citer comme une autorité (singulièrement à 57 où il emploie même la formule chaleureuse : « *quibus* [il s'agit de Chrysippe et de Diogène, qui méprisent l'εὐδοξία, alors que leurs successeurs la considéreront comme « *propter se praepositam et sumendam* »] VEHEMENTER ASSENTIOR[5] »), et c'est pré-

1. Il ajoute en note : « Après les biens du corps, les biens extérieurs. » Il a été effectivement question de la santé de 43 à 48, et le Caton cicéronien a annoncé (43) son désaccord avec les Péripatéticiens sur le rôle des ἀγαθὰ περὶ σῶμα et des ἀγαθὰ ἐκτὸς. Mais, en réalité, le problème traité a été celui de la perfection qualitative du μόνον ἀγαθόν.

2. Singulièrement, bien qu'il ne soit pas nommé, celles de Critolaos qui définissait selon Stobée, *Ecl.*, éd. Wachsmuth, II, p. 46, le bien suprême comme le rassemblement de tous les biens, alors que le disciple plus authentique d'Aristote que cite le même Stobée, p. 126, disait expressément : οὐκ εἶναι συμπλήρωμα τὸ τέλος... ἀλλὰ μᾶλλον τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν.

3. *Ein frühmittelstoisches System der Ethik bei Cicero*, Munich, 1934, p. 207 sq.

4. Pour M. Schäfer, il semble établi qu'Antipater est la source unique du troisième livre du *De Finibus*. Ses arguments contre les autres hypothèses (particulièrement contre celle de Hirzel qui tient pour Hékaton) paraissent plus décisifs que les preuves qu'il apporte lui-même en faveur de sa conjecture.

5. M. Schäfer soutient ici que ces mots sont de Cicéron lui-même, non de son modèle, qui

cisément ce qu'il vient de faire, tout au début du développement sur le bien, en adoptant sa définition de préférence à plusieurs autres (« *Ego assentior Diogeni, qui bonum definierit id quod esset natura absolutum* », 33). Dans ces conditions, il paraît peu vraisemblable que, citant maintenant Diogène pour le critiquer, Caton ne suggère d'aucune façon son désaccord fondamental, comme s'il s'agissait d'un Péripatéticien, d'un Académicien, d'un Épicurien ou de tout autre représentant des sectes rivales avec lesquels la discussion s'engage d'emblée dès lors qu'ils interviennent dans le débat.

Mais le point le plus difficile pour M. Schäfer est de présenter les six premières lignes de 50 comme une *réfutation* de Diogène. Aussi bien ne s'y essaie-t-il pas et feint-il de considérer la chose comme allant de soi[1]. Dans cette hypothèse, la suite des idées serait celle-ci : Diogène tient la richesse tout à la fois pour un ποιητικόν et pour un τελικόν du plaisir et de la santé ; en ce qui concerne la vertu morale et les autres « arts » (le contexte prouve qu'il s'agit des vertus cognitives), la richesse n'est pas sans doute τελικὸν, mais elle reste ποιητικόν. Caton au contraire, qui accepterait la thèse à la rigueur pour les *artes*, la refuse en ce qui concerne la *virtus* et exclut totalement la richesse comme ποιητικόν de l'ἀρετή.

Une première objection saute aux yeux. La formule initiale de 50 : *Quod si* est tout à fait impropre à introduire une « réfutation ». D'autre part, la construction même de la première phrase de 50, avec sa cascade de subjonctifs, suggère à Madvig, dans une des notes de son édition ancienne, mais toujours précieuse, que l'auteur continue à rapporter ici l'opinion qu'il a entrepris d'exposer. Sur ce dernier point toutefois il reste un doute, et il n'est pas sûr, en l'absence de confirmations textuelles chez Diogène Laërce, Stobée ou Plutarque, que 49 tout entier soit simplement le résumé de la thèse de Diogène. On peut supposer que cette thèse va du début de 49 à *Neque ab ulla re* et qu'ensuite il s'agit d'un raisonnement propre au modèle grec que suit ici Cicéron. Mais ce qui paraît évident, c'est que le *Quod si* de 50 introduit seulement un nouveau maillon du même argument. Même si Diogène n'était pas un stoïcien qui sans doute (comme Archedème et Antipater d'ailleurs, sans parler de leurs successeurs) s'est écarté parfois de la rigueur de ses maîtres, mais continue à faire autorité dans l'école, Caton indiquerait au moins d'un mot qu'il se sépare ici de lui. Or, rien ne vient rompre la continuité du raisonnement.

En réalité, c'est l'hypothèse de M. Schäfer sur le contenu de l'argu-

devait penser tout autrement sur la question de la gloire, n'ayant pas eu les mêmes déboires que l'orateur latin.

1. *Ibid.*, p. 210 : *Gegen diese Anschauung des Diogenes wendet sich nun unser Stoiker.*

mentation qui paraît difficilement soutenable. Il se peut que l'interlocuteur du livre III ne considère pas la richesse comme un ποιητικόν de la vertu. Mais, dans le développement où s'insère le passage controversé, ce qui lui importe avant tout, c'est qu'aucun « bien » corporel ou extérieur ne puisse être considéré comme τελικόν du « *vere bonum*[1] ». Il ne s'agit plus, en effet, de l'*acquisition* de la vertu (qui a été étudiée en 34 et pour laquelle, notons-le, une grande place a été faite à l'expérience et à une forme supérieure d'utilité, l'ὠφέλημα, ce qui n'est peut-être pas si loin de la vraie pensée de Diogène), mais bien, une fois achevée, de son caractère *absolu*. Il est donc essentiel que non seulement la santé (44) et la durée de la vie (48) en soient alors exclues, mais, bien entendu, la richesse, et, plus loin, la *bona fama* (57). Or, nous l'avons vu déjà, quand il s'agira de la renommée, l'auteur invoquera expressément la thèse de Diogène à laquelle il adhère « vehementer ». Il est logique de supposer qu'*ici aussi* il approuve Diogène, et il suffit de lire tout le passage sans parti pris pour s'en convaincre.

L'accent est mis, en effet, dès le début, non sur ce qui constituerait, si M. Schäfer voyait juste, le point central du désaccord (le πλοῦτος comme ποιητικόν), mais sur le cas de la *virtus* et du *ceterae artes* qui ont en commun de ne point faire place à la richesse comme τελικόν (*non idem facere eas in virtute neque in ceteris artibus ad quas esse dux pecunia potest, continere autem non potest*). Si l'essentiel était la concession faite par Diogène : « *esse dux pecunia potest* », la phrase serait évidemment renversée et Caton dirait : *pour Diogène, la richesse sans doute ne peut constituer la vertu, mais elle conduit à la vertu.* Tout se passe, au contraire, comme s'il exposait ici une thèse qui lui est personnellement chère et qui correspond, au moins dans sa *partie négative*[2], au sens général de son argumentation.

Il nous semble dès lors que tout devient parfaitement clair, y compris la référence à Diogène. Le *quod si concedamus* de 50 indique un raisonnement de forme concessive tout à fait classique (accordons par hypothèse ce que nous venons de réfuter, il reste que...). Or, dès le début de 49, nous voyons, par la mention même qui est faite de Diogène, le caractère *concessif* d'une démonstration qui, pour mieux convaincre de l'essentiel, abandonne dialectiquement à l'adversaire tous les points secon-

1. Dans son commentaire du § 54, Schäfer commet la même erreur de perspective en prétendant que « Caton » veut exclure les προηγμένα en tant que ποιητικά. En réalité les mots « *vim naturamque pertinere* » ne visent évidemment que l'effet « télique » des *praeposita* et le § 55 montrera qu'au moins l'un d'eux, l'amitié, est « poétique » de la vertu.

2. Que la richesse soit τελικόν et ποιητικόν du plaisir et de la santé, ou simplement ποιητικόν de l'un ou de l'autre ou d'aucun des deux, qu'elle soit même ou qu'elle ne soit aucunement ποιητικόν de la vertu et des arts, peu importe ici, car il s'agit de son exclusion comme τελικόν de la vertu.

daires (étant bien entendu que l'adversaire est ici Critolaos ou Carnéade, c'est-à-dire l'un de ceux qui nient la parfaite autarcie de l'*honestum*). Caton, *en choisissant pour garant le Stoïcien qui a le plus accordé à ses adversaires*, qui a fait le plus de place à la richesse et au plaisir, se met, en effet, dans la position la plus favorable pour arracher l'assentiment du Péripatéticien ou de l'Académicien de bonne foi. Dans cette perspective, l'argumentation devient très claire et peut se résumer ainsi : « Diogène de Babylone fait, comme vous, grand cas de la richesse ; à ses yeux, elle ne conduit pas seulement au plaisir et à la santé, elle les *contient* en quelque façon. Or, Diogène lui-même met à part le cas de la vertu et du savoir. Il admet que, si la richesse peut contribuer à leur genèse, en aucun cas elle ne les *contient*. Mais allons plus loin et concédons même[1] que le cas du savoir soit celui du plaisir et de la santé[2] : il reste que la vertu proprement morale, celle qui suppose une ascèse qui n'est comparable à aucune autre, celle qui implique stabilité, force et constance totales et inaliénables, reste dans sa perfection définitivement acquise, absolument indépendante de ces biens extérieurs qui, *à la rigueur*, pourraient *contenir* le savoir comme ils *contiennent peut-être* la santé et le plaisir. »

Il nous semble qu'ainsi compris le passage controversé est parfaitement clair et cohérent avec le contexte, et que les concessions successives qu'il implique soulignent en toute évidence l'essentiel de la thèse de Caton telle qu'il l'indiquait aux dernières lignes de 41 : alors que les Péripatéticiens font contribuer à la « *vita beata* » tout ce qu'ils appellent « les biens », nous autres Stoïciens, loin de ne nous séparer d'eux que verbalement [comme le soutient Antiochus d'Ascalon], sommes tous d'accord [y compris Diogène] pour refuser qu'aucun προηγμένον (si digne soit-il d'*estime*) puisse « achever la béatitude ».

Maurice DE GANDILLAC.

1. Ce que Diogène n'a sans doute pas fait. Si l'hypothèse de Madvig s'imposait, il faudrait pourtant lui attribuer le raisonnement entier. Nous croyons plus vraisemblable que seule la première phrase reflète directement son opinion.

2. L'auteur nous dit simplement : *quod si de artibus concedamus*. Il faut sous-entendre non pas « que Diogène ait raison sur la question du savoir », mais plutôt, comme l'indique le *virtutis tamen non sit eadem ratio*, « que le cas du savoir soit celui de la santé ou du plaisir ».