VI

HUMANISME ET ANTHROPOLOGIE CHEZ CICÉRON

PAR ALAIN MICHEL
Professeur à l'Université de Paris-Sorbonne
1, rue Victor-Cousin, 75230 Paris, Cedex 05

SOMMAIRE. — *L'œuvre de* **Cicéron** *est à l'origine de la notion d'***humanisme**, *telle que les modernes la connaissent depuis la Renaissance. L'auteur lie ses deux significations : respect de l'homme pris comme valeur ; attention aux études littéraires, pratiquées selon l'imitation des modèles antiques. Cet humanisme s'accorde avec une* **anthropologie** *de tradition* **platonicienne** *(cf.* Alcibiade, *132 sqq.) où Cicéron définit l'homme par son âme, tout en reconnaissant le rôle du corps qui en est le « vase » (*Tusc., *I, 52). Ainsi se trouve résolue par l'unité du bien la contradiction esquissée dans le* De finibus, *IV-V. Un tel humanisme, qui définit l'humain par la convenance à l'idéal et comme une exigence universelle, n'implique pas un dogmatisme : on comprend le mot «* **homme** *» même si on ne croit pas à la nature humaine (*De finibus, *V, 33). Ainsi se trouvent préparées (et peut-être dépassées à l'avance) les théories futures du nominalisme ou du surhumain*.*

EPITOME. — *Ciceroniana humanitas, quae post renascentium artium tempora multam habuit auctoritatem, duplici modo definiri potest. Nam, cum humani nihil a se alienum putat, tum bonas litteras proponit ut omnis institutionis finem. Ita doctrinae nascuntur quae humanismus et anthropologia uocantur nec separari possunt. Nam Cicero Platonem sequens (*Alc., *132) dicit hominem animam esse corpore utentem. Academicam autem approbat sententiam, dum certum assensum eis denegat qui de « natura » humana loquuntur (*De fin., *V, 33). Sed « hominem » simpliciter loquens communem sensum explicat. Itaque humanitas finem constituere uidetur uel platonicam ideam (cf.* Orator, *7 sqq. ; Sen.,* Ad Luc., *65, 8) cuius exemplum in oratoris persona inuenimus. Tali doctrina potest Cicero responsa praeparare quae hodie diuersas sectas de homine disputantes inter se concilient.*

Cicéron joue un rôle essentiel dans l'élaboration de la notion d'humanisme[1]. En revanche, l'idée moderne d'anthropologie semble moins

* Une autre version de cette étude a été présentée au Centre d'histoire des idées de l'Université d'Amiens (automne 1983).

1. Sur l'humanisme cicéronien, cf. F. KLINGNER, *Römische Geisteswelt*, et K. BÜCHNER, *Cicero*..., p. 99, 499 (bibl.) ; D. GAGLIARDI, *Il concetto di humanitas da Terenzio a Cicerone. Appunti per una storia dell'umanesimo romano*, dans *La parola e le idee*, 1965, p. 187-198 ; W. SCHADEWALT, *Humanitas romana*, dans *Aufstieg und Niedergang der römischen (Welt*, I, 4, 1973, p. 43-62). Alain MICHEL, *De humanitate in Ciceronis studis rhetoricis*, dans *Vita latina*, 43, mai 1971, p. 29-36.

liée à son œuvre. Nous pensons qu'il faut éviter de confondre les deux termes. L'anthropologie est l'étude rationnelle de l'homme ou de l'humain : elle s'appuie, de manière positive, sur les sciences de l'homme. L'humanisme est soit une philosophie qui donne à l'homme une place éminente dans l'échelle des valeurs, soit une conception de la culture et de l'éducation. Il convient de distinguer ces différentes notions : les confusions qu'on a commises à leur propos ont suscité beaucoup d'erreurs ou de faux problèmes. Mais il est évident aussi qu'un lien existe entre elles. Pour les distinguer, pour les unir, nous pensons qu'il est utile de revenir à Cicéron, dont la réflexion tient une place fondamentale à l'origine de cette terminologie. Nous croyons aussi qu'une telle démarche doit être menée de manière historique. Le terme « humanisme » a commencé à être employé tardivement. Mais il renvoyait à un emploi d'*humanitas* qui, venant de Cicéron, avait pris toute son importance au temps de la Renaissance : le mot se rapporte alors aux écrivains ou aux penseurs qui se tournent vers la littérature antique, pour la remettre à l'honneur et l'imiter. Il est évident que le rôle des « humanistes » ainsi définis a été d'une grande importance dans l'histoire de l'Europe. Or, le lien de ce phénomène culturel avec la tradition cicéronienne est essentiel. Cela confirme l'intérêt du sujet que nous allons aborder. Ici, autant et plus que partout ailleurs, le latiniste est obligé d'évoquer la Renaissance. Nous voyons du même coup que les termes que nous étudions comportent des emplois modernes. Il faut établir des filiations de sens pour comprendre comment s'est faite l'évolution.

Commençons donc par le terme d'humanisme. Il comporte un sens historique et un sens moderne, qui diffèrent nettement.

Dans la signification qu'adoptent le plus volontiers, aujourd'hui, les philosophes, le mot « humanisme » désigne un système de valeurs fondé sur l'humain. Qu'on pense à Saint-Exupéry, à Malraux, à Maritain, à Sartre ou à Heidegger, il s'agit là d'une réflexion liée au XX^e^ siècle et qui se développe notamment pour répondre au Nietzschéisme ou, sur un autre plan, pour combattre ou contrôler le machinisme.

Mais historiquement, et jusqu'à l'époque moderne, le terme d'humanisme a un autre sens. Il apparaît sous sa forme neutre et abstraite au début du XIX^e^ siècle, mais, comme nous l'avons dit, depuis la Renaissance, les Italiens se servaient d'*umanista* pour désigner les spécialistes de la culture littéraire, qui étudiaient les lettres antiques et qui en faisaient le principe et la substance de toute éducation véritable[2].

Un tel emploi du mot correspond exactement à ce qu'il y a de plus original dans la pensée cicéronienne. L'Arpinate était avant tout un orateur. Il cherchait à glorifier l'éloquence. L'un des principaux arguments qu'il pouvait proposer à son sujet (et qu'on trouve dès l'*Orator*,

2. Sur tout ceci, cf. par exemple O. KRISTELLER, *Renaissance Thought*, p. 21 sqq.

I, 32 sqq.) consiste à souligner qu'elle constitue le propre de l'homme. C'est par la parole et l'usage qu'il en fait, qu'il se distingue des bêtes, qu'il accomplit pleinement sa vocation particulière de détenteur du *logos*.

Dès lors, l'humanité véritable consistera dans l'étude et la mise en œuvre de la parole. Le problème qui se pose ainsi est celui de la culture. On sait que, pour Cicéron, elle est nécessairement encyclopédique et doit réunir droit, histoire, littérature et philosophie (avec la part de sciences qu'implique cette dernière), nous n'avons pas à examiner ici les dosages qui interviennent entre les disciplines. Retenons seulement que, dans leur ensemble, elles forment l'*humanitas* ou les *humaniores litterae*. De là le terme *umanista* et sa fortune historique depuis la Renaissance. Aulu-Gelle, dans une notice célèbre (*Noctes atticae*, XIII, 16)[3] marque l'originalité d'un tel emploi. A son propos, il renvoie à Varron et à Cicéron ; tous deux le tiennent peut-être de leur maître commun, Antiochus d'Ascalon.

C'est qu'*humanitas* pouvait avoir un autre sens plus ordinaire. Il désignait tout simplement l'humanité avec les diverses nuances que le mot implique : clémence, douceur, compréhension, rejet de la grossièreté ou de la barbarie (on se trouvait alors proche du second sens). En somme, le terme signifiait dans de tels cas l'estime et la bienveillance que l'homme peut avoir pour l'homme. *Humanitas* traduisait alors le grec *philanthropia*, que nous trouvons souvent, par exemple, chez Philon d'Alexandrie : il s'accordait à la fois à la tradition du Lycée (l'homme animal politique) et à celle du Portique (la *philia* naturelle qui unit les membres du genre humain fait qu'ils préfèrent le salut de la collectivité au leur propre).

Cicéron n'ignore pas ce sens. En particulier, dans la tradition du Stoïcien Panétius, il cite volontiers le vers de Térence (*Héautontimoroumenos*, I, 77 ; cf. Cicéron, *De officiis*, I, 30) : *Homo sum, humani nil a me alienum puto.* « Je suis homme et je pense que rien d'humain ne m'est étranger. » Nous trouvons ici la charte véritable de l'humanisme, au sens le plus large et le plus général : elle nous conduira jusqu'à Kant.

Telles sont donc les deux valeurs du mot *humanitas*. Nous voyons bien qu'elles sont distinctes ; mais nous constatons aussi qu'elles sont liées. Cicéron glorifie la parole comme caractéristique de l'humain ;

3. *Qui uerba latina fecerunt, quique iis probe usi sunt, humanitatem non id esse uoluerunt quod uulgus existimat, quodque a Graecis* φιλανθρωπία *dicitur, et significat dexteritatem quamdam, beneuolentiamque erga omnis homines promiscam ; sed humanitatem appellauerunt id propemodum quod Graeci* παιδείαν *uocant, nos eruditionem institutionemque in bonas artis dicimus : quas qui sinceriter percipiunt appetuntque, ii sunt uel maxime humanissimi. Huius enim scientiae cura et disciplina ex uniuersis animantibus uni homini data est.* Ensuite vient la référence à Varron et à Cicéron.

c'est donc qu'il considère l'humanité comme une valeur importante. Il se pose même une question d'origine philosophique, qui pourrait l'amener à l'interprétation « littéraire » du mot. *Logos* se traduit en latin par deux termes couplés : *ratio* et *oratio*[4]. Ne pourrait-on pas penser en dernière analyse que l'humain se réduit à la raison? La tradition qui exalte la parole vient des sophistes à travers Isocrate. Ne faut-il pas la récuser? Tout le livre I du *De oratore* est consacré à ce débat. Cicéron conclut en utilisant (III, 141-143) les arguments par lesquels Aristote « récupérait » la pensée d'Isocrate tout en sauvant la philosophie[5] : la perfection de l'éloquence consiste à concilier, à unir en soi la parole et la sagesse, *oratio* et *ratio*. La véritable culture humaine (ou, dirions-nous, « humaniste ») va donc accorder rhétorique et philosophie. Nous touchons ici le point essentiel de l'humanisme cicéronien. Un tel enseignement repose, nous l'avons dit, sur une conciliation entre Isocrate et Aristote. Ajoutons qu'il s'appuie à la fois sur un éclectisme, sur une recherche de la plénitude, sur une tentative d'accorder la nature et l'idéal. Nous pensons à Aristote encore mais aussi aux Stoïciens et à Platon.

Dès lors que les termes de nature et d'idéal apparaissent, nous allons sortir de l'humanisme proprement dit pour entrer dans l'anthropologie. Car il ne s'agit plus seulement de chercher si l'humain est une valeur : il faut définir l'homme. On notera que notre démarche (qui suit celle de Cicéron) reproduit aussi celle de Platon dans son *Alcibiade*. Elle conduit précisément aux questions qui se trouvent posées dans ce dialogue : l'homme est-il un corps ou une âme? A-t-il une nature? On conviendra que de tels problèmes gardent une modernité.

Donc, Cicéron se demande si l'homme est corps ou âme. A vrai dire, son attitude sur ce point paraît relativement hésitante. Dans les *Tusculanes*, I, 52, il déclare catégoriquement que l'homme se définit par son âme. Mais, au livre IV du *De finibus*, très peu de temps auparavant, il soulignait contre les Stoïciens que l'homme est fait d'une âme et d'un corps. Doit-on considérer qu'il s'agit d'une contradiction ou que Cicéron demeure dans le doute et ne choisit pas entre les deux thèses[6]?

La réponse nous paraît différente. Certes, Cicéron hésite sur un point : il ne sait pas avec certitude si on doit distinguer les biens du corps et les biens de l'âme. A cet égard, les Péripatéticiens sont en conflit avec les Stoïciens. Mais cela n'entraîne pas de contradiction véritable ni d'hésitation profonde quant à la définition de l'homme.

4. Cf. par exemple Cicéron, *De officiis*, I, 12 : *Eademque natura ui rationis hominem conciliat homini et ad orationis et ad uitae societatem.*

5. Cf. Alain Michel, *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, p. 101 sqq., 147.

6. Sur ces problèmes, cf. J. Pépin, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu.*

Notre proposition n'est pas évidente de soi, car il semble à première vue que l'auteur pose ensemble deux affirmations contradictoires : l'homme est fait d'une âme et d'un corps ; il est son âme. Mais, pour résoudre le problème, on doit se rappeler que la deuxième formule constitue la définition selon l'*Alcibiade* de Platon (132 sqq.). Or, le même dialogue indique avec beaucoup de précision que l'homme est formé d'une âme et d'un corps : ils existent l'un et l'autre, mais ils ne se trouvent pas sur le même plan. Ils ne forment pas un composé à parts égales. L'âme use du corps qu'elle conduit et gouverne selon les exigences de sa raison. L'homme est donc une âme raisonnable qui se sert d'un corps comme d'un instrument. Augustin reprendra plus tard la même définition.

Il semble bien que Cicéron l'utilise aussi[7]. Elle lui permet d'insister sur un point qui lui tient à cœur : l'unité morale de l'homme. Il nous le dit expressément dans les *Tusculanes* (V, 40) : on ne peut être assuré que le bonheur est dans la vertu, dès qu'on admet la division des biens en trois parties[8]. Il n'y a qu'un seul bien : il réside dans la raison, exprimée dans la vertu, possédée par l'âme. La raison est aussi le bien du corps qu'elle gouverne. Certes, il peut subir la maladie ou la laideur. Le sens commun (plus simple que la philosophie stoïcienne, qui parlait de préférables) a le droit de dire que ce sont des maux. Mais il appartient précisément à la raison de les vaincre, en suscitant contre eux la vertu de courage, qui les anéantit et qui réalise malgré eux le parfait bonheur.

Ainsi donc Cicéron, qui dialogue avec les philosophes de son temps, Péripatéticiens et Stoïciens, retrouve pour les renvoyer dos à dos les principes que Platon avait posés dans l'*Alcibiade* : 1° l'homme se définit par ce qui gouverne en lui, non par ce qui le sert ou dont il se sert. Autrement dit, il se définit par sa liberté. C'est sa liberté qui est son âme. 2° Cela n'implique nul mépris pour le corps, mais seulement la justice envers lui. Là encore, la leçon de l'*Alcibiade*[9] est explicite et la théorie de l'hégémonique, telle qu'elle s'est développée ensuite dans le Portique, va dans le même sens ; puisqu'on s'exprime en termes de pouvoirs, on dira que l'âme régnante ne doit pas être le tyran du corps mais un juste souverain qui fait son bonheur. On voit donc que Cicéron ne participe sans doute pas à ce mépris du corps que les modernes attribuent souvent au Platonisme, d'une manière exagérée. Simple-

7. A ceci près que dans le passage des *Tusc.* auquel nous faisons allusion (I, 52), il dit seulement que le corps est *uas et receptaculum* de l'âme. Il lui attribue donc plus de passivité que Platon.

8. *Quid enim deest ad beate uiuendum ei qui confidit suis bonis? Aut qui diffidit beatus esse qui potest? At diffidat necesse est qui bona diuidit tripertito.* Sur tout ceci, cf. Alain MICHEL, *L'homme se réduit-il à son âme? Cicéron juge de la tradition platonicienne*, dans *Diotima*, 7, 1979 (*Proceedings of the first international Week on the Philosophy of Greek Culture, Chios*, 1977, II), p. 137-141.

9. 135 a.

ment, le philosophe grec et son disciple établissent un ordre et une hiérarchie dans lesquels il le soumettent à la liberté qui, selon eux, ne peut être que spirituelle.

Quant à l'éloge du corps, il se trouve au demeurant confirmé par l'anthropologie que le *De natura deorum* attribue aux Stoïciens et qui coïncide dans une large mesure avec celle du *Timée*. Cette doctrine, que Cicéron, ainsi que Platon, présente comme vraisemblable, se retrouvera en substance dans le *De opificio Dei* de Lactance[10].

Telle est la réponse à notre première question, relative à l'âme. Il faut maintenant passer à la seconde, qui va prendre plusieurs formes. L'être humain, tel que nous l'avons décrit, peut-il être connu d'une manière certaine, dans tous les sens du terme, c'est-à-dire déterminée et constante? Existe-t-il une essence rationnelle de l'homme, qui ne dépende pas de nos conventions? Autrement dit, peut-on parler d'une nature humaine?

Cicéron répond notamment au livre V du *De finibus*. Il indique qu'en tout cas il existe une *conciliatio* ou *commendatio naturae*, qui se manifeste dans l'homme au départ et qui lui fixe sa fin et ses devoirs. L'éducation, le progrès même de notre être permettront de réaliser les exigences virtuelles qui nous sont ainsi proposées. Cela peut se faire de plusieurs manières, soit que la raison introduise simplement ses inférences dans le divers sensible — c'est la doctrine stoïcienne — soit qu'elle développe des étincelles de savoir déposées en nous — la théorie fait penser à la réminiscence platonicienne, elle vient de l'ancienne Académie[11] et semble adoptée par Cicéron (*Tusc.*, I, 58). Mais, dans tous les cas, une part de doute subsiste et elle se trouve attestée par un texte très important (*De finibus*, V, 33) :

Qua quidem de re quamquam assentior iis qui haec omnia regi natura putant, quae si natura neglegat ipsa esse non possit, tamen concedo ut, qui de hoc dissentiunt, existiment quod uelint, ac uel hoc intelligant, si quando naturam hominis dicam, hominem dicere me : nihil enim hoc differt. Nam prius a se poterit quisque discedere quam appetitum earum rerum quae sibi conducant amittere...

« Sur ce sujet, je donne mon assentiment à ceux qui pensent que tout cela est régi par la nature : si elle le négligeait, elle-même ne pourrait exister ; mais cependant je concède que ceux qui seraient en désaccord avec moi sur ce point pensent ce qu'ils voudront et même que, s'il m'arrive d'employer l'expression « nature de l'homme », ils entendent que je dirai : homme : en effet, il n'y a aucune différence. Car chacun

10. Cf. l'édition du texte par M. PERRIN et la thèse du même auteur : *Homo christianus*.
11. A cela se rattachent aussi les allusions à la théorie des idées, sur lesquelles nous allons revenir.

pourra plus tôt s'écarter de lui-même que perdre l'appétit des choses qui lui sont utiles. »

Ce texte remarquable rend à son tour un son très moderne. Cicéron est en train de parler des recommandations de la nature. Les formules qu'il emploie, même si elles viennent de l'Ancienne Académie en passant par Antiochus d'Ascalon[12], ont une coloration stoïcienne. Elles impliquent donc une conception de la nature qui voit en elle l'ensemble ordonné des êtres, le produit d'une Providence raisonnable. Chacun d'entre eux est défini par la *ratio* divine. Il existe ainsi une *natura hominis*, qui est recommandée au départ à chacun de nous. Mais Cicéron, quant à lui, se réclame de la nouvelle Académie et de Carnéade. Il ne peut accepter une telle conception, dans la mesure où elle implique la croyance dogmatique en la Providence et, plus largement, la certitude de la raison. Il souhaite cependant conserver l'idée de nature (nous savons que Carnéade et son disciple Philon de Larissa le faisaient[13]). Il l'opposera au dogmatisme au lieu de l'en faire découler. Est naturel ce qui est probable, c'est-à-dire qui suscite un large *consensus* des esprits. Un tel accord peut se manifester dans le langage commun, ou dans toutes les formes concrètes de l'expérience collective. Je ne sais pas avec certitude ce qu'est la nature humaine. Mais quand j'emploie le terme « homme », tout le monde le comprend. Tout le monde aussi partage mon expérience, si bien que, je puis le constater, rien d'humain ne m'est étranger. Le désir fondamental de persévérer dans leur être ou d'aimer leurs semblables[14] est commun aux humains. Ils savent en quoi ils se distinguent des bêtes. Dès lors, l'anthropologie cicéronienne aboutit à deux conclusions : 1° les hommes se reconnaissent à la communauté de leurs désirs. C'est cette aspiration fondamentale qu'on peut appeler leur nature. 2° Ainsi est rendu possible un large accord avec la pensée stoïcienne. Mais le dogmatisme en est exclu. La nature humaine n'est pas donnée ou connue de manière totalement déterminée.

Qu'est-elle donc? Un projet, un modèle, un idéal, disons même : une idée, au sens platonicien du terme. Pour en avoir la confirmation, nous quitterons un instant Cicéron et nous rejoindrons un autre latin, Sénèque : on a pu démontrer que sa *Lettre à Lucilius* 65 s'inspire d'une

12. Sur l'Ancienne et la Nouvelle Académies, sur la position de Cicéron vis-à-vis des deux écoles, représentées respectivement auprès de lui par Antiochus d'Ascalon et Philon de Larissa, voir Alain Michel, *La philosophie en Grèce et à Rome de — 130 à 250*, dans *Histoire de la philosophie*, t. I, *Encyclopédie de la Pléiade*.

13. Carnéade utilisait l'idée de nature (peut-être de manière critique) dans sa réflexion sur le souverain bien. Pour Cicéron, voir *Tusc.*, I, 35 : *Quod si omnium consensus naturae uox est...* ; sur nature et critère chez Philon de Larissa, cf. Sextus Empiricus, *Hyp.*, I, 235 : certaines représentations sont compréhensives par nature, alors qu'on ne peut leur donner l'assentiment. En somme, nous soupçonnons que le *consensus* remplace l'*assensus*.

14. Par *appetitus*, on peut entendre ici l'amour de soi lorsqu'il n'est pas en conflit avec l'amour des autres.

tradition issue de l'Ancienne Académie[15]. Nous sommes donc dans le même climat intellectuel. Or, cette lettre se présente comme un traité des causes. Et voici ce que dit l'auteur au sujet de la cause exemplaire : « A ces causes, Platon en ajoute une cinquième, la cause exemplaire, qu'il nomme lui-même idée : c'est elle en effet que regarde l'artiste lorsqu'il réalise son projet. Il n'importe en rien à notre affaire de savoir s'il a son modèle (*exemplar*) en dehors de lui pour y rapporter ses regards, ou si c'est en lui qu'il l'a lui-même conçu et posé. Ces modèles de toutes choses, Dieu les a en lui et par l'esprit il a embrassé les nombres de toutes actions qui doivent être accomplies et leurs modes : il est plein de ces figures que Platon appelle idées, immortelles, immuables, infatigables. C'est pourquoi les hommes, sans doute, périssent mais l'humanité elle-même, selon laquelle l'homme est façonné, demeure »[16]. Texte d'une extrême importance historique. Sénèque nous le propose dans un climat stoïcien, donc dogmatique. Cicéron lui aussi croyait aux idées. Mais, comme nous l'enseignent en particulier les *Académiques* ou les fragments de l'*Hortensius*[17], il ne pensait pas qu'on pût les connaître pleinement. Elles existaient au-delà de la connaissance comme un modèle vers lequel elle tend infiniment, dans un désir auquel la raison répond sans cesse sans jamais pouvoir l'épuiser.

Nous touchons ici au terme de nos analyses relatives à l'anthropologie cicéronienne. Au-delà du dogmatisme comme du positivisme sceptique, nous voyons qu'elle définit l'homme comme une transcendance : transcendance de la liberté, du désir, de l'idéal. Elle refuse soit de le considérer comme la mesure du monde, soit de le soumettre à des essences déterminées. Elle ne croit pas non plus que le désir humain engendre lui-même le sens. Le sens est inscrit dans l'être. Mais il implique, dans l'homme, la liberté, l'invention. Il ne lui est pas donné à l'avance. Nous devons inventer l'être, dont le modèle est seulement ébauché en nous. Nous y parvenons selon notre désir, lorsqu'il s'accorde avec l'amour véritable.

On arrive ainsi à une constatation : l'anthropologie est nécessairement normative, puisqu'elle est idéale. L'homme ne peut se passer d'être humaniste, au sens que nous donnions d'abord à ce mot. Nous sommes donc en mesure d'aborder maintenant notre conclusion, en cherchant d'abord chez Cicéron lui-même quel est le modèle humain

15. Cf. W. THEILER, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus.*

16. *His quintam Plato adiicit, exemplar, quam ipse ideam uocat : hoc est enim ad quod respiciens artifex id quod destinabat effecit. Nihil autem ad rem pertinet utrum foris habeat exemplar, ad quod referat oculos, an intus, quod sibi ipse concepit et posuit. Haec exemplaria rerum omnium Deus intra se habet, numerosque uniuersorum quae agenda sunt et modos mente complexus est : plenus his figuris est, quas Plato ideas appellat, immortales, immutabiles, infatigabiles. Itaque homines quidem pereunt : ipsa autem humanitas, ad quam homo effingitur, permanet...* (7).

17. *Hortensius*, GRILLI, 107 ; STRAUBE-ZIMMERMANN, 91 A 1 : il n'est pas donné à l'homme de trouver pleinement, mais son bonheur est de progresser dans la recherche.

que produit un tel passage de l'anthropologie à l'humanisme. Nous finirons ensuite par les aspects historiques.

A propos de Cicéron, nous soulignerons d'abord le caractère universel et concret à la fois de sa conception de l'homme. Nous renvoyons essentiellement à la fin du livre I du *De officiis*. L'auteur y étudie la notion de convenance. On comprend qu'une telle doctrine, même exposée dans un livre d'inspiration stoïcienne, s'accorde fondamentalement à l'idéalisme platonicien. Il s'agit de définir ou d'approcher, selon l'expression de V. GOLDSCHMIDT, les « exigences essentielles » et de leur répondre de manière appropriée. Cela donne tout son sens à la théorie du *decorum* et au texte admirable du *De officiis*, I, 98 sq. : « Comme la beauté du corps, due à l'arrangement exact des membres, attire les regards et fait plaisir parce que toutes ses parties concourent entre elles avec une certaine grâce, ainsi cette convenance, qui brille dans notre vie, attire l'approbation de ceux avec qui nous vivons par l'ordre, la constance, la mesure de toutes nos pensées et tous nos actes. Il faut donc avoir quelque respect pour les hommes, pour les meilleurs et aussi pour les autres » (trad. BRÉHIER-SCHUHL)[18]. Nous pouvons, ici encore, revenir à l'*Alcibiade* de Platon. Socrate, cherchant ce qu'est l'homme, remarque qu'il ne peut se confondre avec ses facultés particulières, ses fonctions diverses. Cicéron, tout en suivant vraisemblablement Panétius, revient sur la même idée dans le *De officiis*[19]. Il propose une théorie des « rôles », qui peuvent être particuliers : on est *imperator*, consul ou cordonnier. Mais il existe aussi un rôle général, qui est l'humanité. Or, le mot que nous traduisons par rôle est *persona*. Dans ces textes fondamentaux, contrairement à ce que disait Emmanuel Mounier, qui ne savait pas dépendre si étroitement de l'Antiquité latine[20], l'humanisme rejoint le personnalisme. Il ne saurait exister sans lui, puisque la personne se confond précisément avec l'homme représenté à la fois dans son universalité et dans sa fonction concrète.

En second lieu, puisque nous parlons de modèle, il convient d'en esquisser les traits. Quelles sont les différences propres qui définissent l'idéal humain aux yeux de Cicéron? Nous avons dit leur caractère à la fois fonctionnel et normatif et nous ne nous étonnons donc pas que sa meilleure formulation se trouve au début du livre I du *De officiis* (I,

18. *Vt enim pulchritudo corporis apta compositione membrorum mouet oculos et delectat hoc ipso quod inter se omnes partes cum quodam lepore consentiunt, sic hoc decorum quod elucet in uita, mouet approbationem eorum quibuscum uiuitur, ordine et constantia et moderatione dictorum omnium atque factorum. Adhibenda est igitur quaedam reuerentia aduersus homines et optimi cuiusque et reliquorum* (98 sq.).

19. Cf. I, 107 : *Intelligendum etiam est duabus quasi nos a natura indutos esse personis : quarum una communis est ex eo quod participes sumus rationis praestantiaeque eius qua antecellimus bestiis, a qua omne honestum decorumque trahitur et ex qua ratio inueniendi officii exquiritur : altera autem quae proprie singulis est tributa.* Pour les commentaires de ce passage et la bibl., cf. P. BOYANCÉ, dans *Actes du VII^e Congrès de l'Association Guillaume Budé, Aix-en-Provence, 1963*, p. 226 sq

20. E. MOUNIER, *Le personnalisme*, coll. « Que sais-je? ».

11-15). Soulignons d'abord que l'exposé de telles exigences se présente, ici comme dans le *De finibus*, V, sous forme génétique : au fur et à mesure que l'être humain se développe, il prend une conscience de plus en plus exacte de son désir, jusqu'au moment où l'épanouissement de la raison le place dans la lumière (quelque peu aveuglante) de l'idée[21]. Il découvre ainsi les divers caractères de son originalité : il est capable de *ratio* et d'*oratio* : seul entre les êtres, il a l'amour du vrai et aussi du beau (cette vocation esthétique constitue une de ses grandeurs)[22] ; mais un tel pouvoir de contemplation doit fonder l'action, non l'abolir : car l'homme n'est pas né pour soi seul et ne trouve son accomplissement que dans la vie sociale et politique, laquelle exalte à son tour sa singularité. Il n'est pas seulement un individu mais précisément une personne qui accomplit son rôle particulier et universel.

Tel est l'exposé philosophique de la vocation humaine. Il faut y ajouter un autre exposé d'ordre culturel. C'est là précisément qu'intervient l'éloquence. Qu'est-ce qu'un homme accompli? Nous l'avons dit en commençant, c'est l'orateur, puisqu'en lui s'épanouissent pleinement *ratio* et *oratio*. Certes, Cicéron, en vieillissant, a souligné de plus en plus le primat de la philosophie. Qu'on songe à l'*Hortensius*. Mais nous voudrions surtout insister ici sur les premiers paragraphes de l'*Orator* (7 sqq.). Dans ces pages célèbres, Cicéron insiste sur le fait qu'il cherche à décrire ou à construire l'*idea* de l'orateur. Les termes qu'il emploie rappellent de très près le texte de Sénèque sur l'*exemplar*, que nous avons cité[23]. L'unité de la pensée cicéronienne, le sens d'une telle théorie de l'idéal humain se trouvent ainsi confirmés.

Du même coup, on comprend comment Cicéron conçoit son humanisme. Nous l'avons noté, il le situe au plan des *officia* ou de l'action politique et littéraire. Lorsqu'il parle des fins proprement dites, des

21. 15 : *Formam quidem ipsam, Marce fili, et tanquam faciem honesti uides* « *quae si oculis cerneretur, mirabiles amores, ut ait Plato, excitaret sapientiae* » (cf. Platon, *Phèdre*, 250 d).

22. Cf. 14 : *Nec uero illa parua uis naturae est rationisque, quod unum hoc animal sentit quid sit quod deceat, in factis dictisque qui modus. Itaque eorum ipsorum quae aspectu sentiuntur, nullum aliud animal pulchritudinem, uenustatem, conuenientiam partium sentit : quam similitudinem natura ratioque ab oculis ad animum transferens, multo etiam magis pulchritudinem, constantiam, ordinem in consiliis factisque conseruandam putet*... On doit renvoyer ici à I, 98, que nous avons cité plus haut.

23. « ... Et moi, qui dois représenter l'orateur suprême, je le dessinerai tel que peut-être il n'a jamais existé. En effet, je ne cherche pas quel il fut, mais je m'interroge sur la nature de ce qui ne peut être surpassé de cette perfection qui, dans le cours continu de l'éloquence, rarement, peut-être jamais, en quelque endroit pourtant, jette parfois sa lumière, plus fréquente chez certains, chez d'autres peut-être plus rare. Mais, je le pose en principe, il n'existe en aucun genre aucune beauté qui ne soit pas surpassée par cette sorte de modèle dont elle est comme le portrait. Ce modèle ne peut être perçu par les yeux, par les oreilles, ni aucun sens et nous l'embrassons seulement par la méditation et par l'esprit. Ainsi nous ne voyons rien de plus parfait, en aucun genre, que les statues de Phidias (...). Pourtant, nous pouvons en concevoir de plus belles. Et cet artiste lui-même, lorsqu'il représentait Jupiter ou Minerve, ne contemplait pas un modèle humain pour l'imiter, mais dans son propre esprit résidait une certaine forme idéale de beauté (...). Ces formes des êtres ont reçu le nom d'idées du plus profond maître non seulement de la pensée mais aussi de la parole : Platon. »

valeurs et non des devoirs, il se réfère plutôt à la réflexion anthropologique. Nous constatons donc qu'il insiste sur l'aspect pratique et concret de sa doctrine. Son modèle humain, tel qu'il le décrit, est l'orateur plutôt que le sage. Il n'a peut-être jamais existé de sages. Il y a eu des orateurs. Aucun (même Cicéron en personne, qui se fait pourtant beaucoup de compliments) n'a atteint la perfection. Mais tous ont tendu vers elle. C'est ainsi que les hommes avancent vers l'idée, l'imitent, chacun dans son ordre. De manière semblable, au début du livre III du *De officiis*, Cicéron nous explique que, même s'ils ne se sentent point sages, les hommes peuvent imiter la sagesse dans le devoir moyen[24]. Il existe, contrairement à ce qu'on a souvent écrit, une humilité stoïco-platonicienne qui s'accorde nécessairement à la perception de la transcendance impliquée par la liberté humaine.

Il reste, pour conclure, à esquisser les filiations historiques. Nous avons exposé, dans la richesse de ses nuances, la doctrine cicéronienne de l'humain. Nous sentons combien elle reste proche de la réflexion moderne. Nous avons laissé de côté ses applications contemporaines de l'auteur : on pourrait aisément les critiquer. Cicéron, par exemple, ne parle pas de l'esclavage ou du racisme. Mais la portée de son œuvre, comme celle de la philosophie antique, ne réside pas en cela. En insistant sur l'universalité de l'humain, il contribuait de manière décisive à préparer pour l'avenir la reconnaissance des droits de l'homme. Quant au sens de son œuvre politique, on doit rappeler qu'elle l'a conduit à mourir pour la liberté. Il ne s'agissait donc pas seulement de formalisme. En tout cas pour éviter les rapprochements hâtifs et les confusions qu'ils suscitent, il convient de respecter l'ordre de l'histoire.

En premier lieu, peut-on parler d'une influence de l'humanisme cicéronien sur le Moyen Age chrétien? La réponse doit sembler au premier abord négative puisque certains trouvent une opposition radicale entre cette période et la Renaissance. On sait quelles conclusions excessives un Michelet a tirées d'une telle conception. Mais la recherche moderne s'est orientée dans un sens tout à fait opposé. Qu'on pense en particulier à l'œuvre d'Étienne Gilson, à l'*Humanisme intégral* de Maritain. D'une manière plus générale, les savants reconnaissent aujourd'hui l'influence considérable de Cicéron sur la pensée médiévale, qu'il s'agisse de rhétorique ou même de philosophie. Je donnerai deux exemples. Le premier vient de saint Augustin. Lorsqu'il veut définir l'homme, il reprend la vieille définition issue de l'*Alcibiade* : une âme rationnelle qui se sert d'un corps (*De moribus Ecclesiae*, I, 27, 52). Le second exemple prend toute sa portée quand on compare l'*Esprit de la philosophie médiévale* d'É. Gilson et le tome récent que la *Cambridge*

24. *De officiis*, III, 13-32

History vient de consacrer à la philosophie médiévale : le premier auteur insiste fortement sur l'anthropologie ; le second ouvrage n'en parle que par instants. Il le fait surtout à propos d'un débat logique déjà présent de manière implicite dans le texte de Sénèque que nous avons cité : peut-on parler d'*humanitas* ou de l'homme en général? Le problème des universaux semble mettre l'homme en cause et même l'anthropologie. Mais nous avons entendu quelles réponses donnaient par anticipation Cicéron et Sénèque. Boèce, semble-t-il, les avait suivis. Ils refusaient de se laisser entraîner dans un conflit qui leur paraissait insoluble : les idées peuvent exister à l'extérieur ou dans notre esprit. Elles sont peut-être dans l'esprit de Dieu. Quoi qu'il en soit[25], il convient de maintenir cette recherche de l'idéal qui, dans l'union de *ratio* et d'*oratio*, affirme la transcendance. Nous continuons à reconnaître et à respirer la rose, même si nous soupçonnons qu'elle n'est qu'un nom. La question posée aujourd'hui par un roman célèbre valait aussi pour l'humanité comme le suggère notre texte du *De finibus*, V, 33. On ne s'étonne pas dès lors qu'à Chartres, dans le moment où la querelle des universaux battait son plein, Jean de Salisbury ait repris dans son intégralité, après Boèce, la théorie cicéronienne de la culture.

Elle s'affirme, bien sûr, à la Renaissance et, cette fois, les deux sens du mot humanisme prennent leur plénitude. Car il ne s'agit pas seulement d'exalter les bonnes lettres, de revenir au modèle antique (problème qui naturellement ne se posait pas pour Cicéron et qui va entraîner de longs débats sur le « cicéronisme » ou sur les anciens et les modernes). La question de l'imitation des anciens est en effet posée. Un tel retour au passé fait-il partie de l'humanisme? Érasme répondrait qu'il fait imiter le Cicéron total, Budé, que la *philologia minor*, attentive aux œuvres antiques, est la propédeutique de la *philologia maior*, que l'on doit rejoindre par un *transitus* et qui fait sa place au christianisme. Le vrai problème est de définir les rôles respectifs du judaïsme, de l'Antiquité classique et de la modernité dans la philosophie de l'homme. Disons que les trois interviennent historiquement et que tous ceux-là se trompent qui, comme B. H. Lévy, isolent un des facteurs[26].

Mais une série d'ouvrages de premier plan exaltent aussi comme valeur la « dignité humaine ». On va de Manetti à Bovelles en passant par Pic de la Mirandole[27]. Je m'arrêterai seulement à ce dernier pour

25. S'agit-il d'un refus de poser les problèmes philosophiques? On pourrait le croire chez Cicéron ou Sénèque (mais il s'agirait encore d'un choix philosophique de la simplicité). Chez Boèce, la chose est moins vraisemblable. On peut penser, de manière générale, que nos auteurs reprennent en les banalisant les apories du *Parménide*.

26. B. H. Lévy, *Le testament de Dieu* ; pour Érasme, cf. le *Ciceronianus* ; pour Budé, la préface du *De transitu*.

27. Cf. en dernier lieu l'éd., par Michel Simonin, de : Pierre Boaistuau, *Bref discours de l'excellence et dignité de l'homme* (bibl.).

souligner deux points : 1° il respecte et domine une topique qui vient pour une bonne part du Moyen Age et qui s'impose en son temps : l'homme est à mi-chemin de l'échelle des êtres. Cela entraîne plusieurs conséquences : il peut monter ou descendre, mais aussi il est le lien, le *nexus* qui assure l'unité du *cosmos*. Il a donc une double fonction : louer le créateur, ordonner la création ; 2° pour accomplir une telle œuvre, il faut qu'il soit libre. Dieu l'a donc créé inachevé, à la différence des autres animaux, dont les fonctions sont déterminées. Il lui appartient à lui-même d'achever l'ébauche. Bien entendu, un tel enseignement s'appuie sur une tradition foisonnante[28]. Pic connaît la Kabbale, Plotin, la scolastique. Mais il a lu également Cicéron et il est capable de faire les rapprochements. Son éclectisme doit beaucoup à l'Arpinate, ainsi que son sens de l'indétermination humaine et de la liberté. On voit ainsi que la Renaissance, dans sa réflexion sur l'humain comme dans sa conception de la culture, sait reconnaître chez Cicéron[29] toutes les formes platoniciennes de la transcendance : il s'agit, en cherchant l'homme, d'y trouver ce qui le dépasse (cf. *De legibus*, I, 59) : c'est toujours l'amour, qu'il s'agisse du dialogue, de la beauté ou de la recherche du vrai et de Dieu. On ne s'étonne pas dès lors que l'humanisme aboutisse à l'étude des lettres : comme le dit Bovelles à la fin de son traité sur l'homme, le meilleur don de nature qu'il pût recevoir de Dieu était évidemment celui de la culture.

Poursuivons notre esquisse jusqu'à l'époque moderne. Un premier trait nous frappe : la tradition cicéronienne, si elle existe, est souvent inconsciente. Cependant, elle arrive jusqu'à nos jours de plusieurs manières, en passant par les relais que nous venons de signaler. Il convient d'en prendre conscience, simplement pour garder des idées claires et aussi par loyauté envers le passé. Les problèmes sont ici rendus complexes par la diversité des questions nouvelles que pose notre temps. Cependant, il est possible de reprendre quelques-unes des distinctions que nous avons trouvées chez notre auteur.

1° L'humanisme cicéronien reste présent à titre de question et d'exigence dans la théorie de l'éducation et de la culture. Il s'agit de définir des programmes et un esprit. Aujourd'hui plus que jamais, il paraît nécessaire d'accorder la rhétorique et la philosophie. D'abord, il faut les distinguer et marquer leurs spécificités respectives. En particulier, il faut se rappeler que, chez les anciens, la philosophie comprenait les sciences, notamment exactes. Le problème qui se pose actuellement est de savoir comment équilibrer sciences humaines et exactes

28. Bornons-nous à renvoyer au P. DE LUBAC, *Pic de la Mirandole* (une grande partie de l'œuvre du P. de Lubac tourne autour de l'humanisme).

29. Cet aspect de la tradition humaniste est souvent méconnu ; il fait pourtant la gloire de l'orateur qui lie dans son œuvre, de manière concrète, l'amour des lettres à l'amour de l'humain sans contrarier pour cela l'amour de Dieu.

d'une part, sciences et lettres d'autre part. Cicéron a fixé pour l'avenir une idée essentielle : la connaissance des lettres existe par elle-même ; elle demande une certaine spécialisation mais elle doit être complétée par la philosophie et la culture générale, qui ne peuvent cependant se substituer à elle.

2° Le débat sur l'homme est aujourd'hui lié à une interrogation philosophique sur les mots et les choses. Si Michel Foucault récuse l'humanisme, c'est qu'il retrouve le vieux nominalisme. On aimerait qu'il le dise plus clairement, qu'il revienne aux sources, au lieu de partir arbitrairement du temps de la Renaissance. Il devrait alors constater que les questions qu'il pose ont d'abord été formulées à Rome, dans un temps où le nominalisme n'avait pas cours. Il verrait que l'homme n'est pas une idée générale, mais un existant concret. Il rejoindrait à la fois Heidegger et l'*Alcibiade* de Platon ou le personnalisme cicéronien. Nous avons noté en effet que, dans nos textes, la théorie des idées générales n'intervient jamais : l'homme se définit par son idéal concret : rapports de l'âme et du corps, insertion de l'action dans la contemplation, amour effectif et vécu du beau ou de la justice. Les chercheurs de Fribourg, animés par l'esprit de Heidegger, ont même pu montrer que l'*humanitas* cicéronienne était avant tout *humanitas romana*. Sans doute ! L'humanité naît sur les chemins de la terre et de la forêt, qu'a décrits le philosophe allemand[30]. Mais elle connaît aussi, comme lui, les horizons. Elle est le point de contemplation et d'action où s'accordent la terre et les horizons. Dès lors, il n'est pas possible de réduire la culture à un simple formalisme, qui ramènerait textes et idéologies à leur structure interne. Il n'est pas possible non plus (et Foucault l'a bien montré), de tout ramener à une essence humaine dogmatiquement donnée. Mais il faut continuellement étudier dans l'homme, qui en est précisément le lieu, l'interférence des langages et de leurs référents. On ne peut se contenter ni des positivismes ni des formalismes. L'humain est au point de jonction. Dilthey s'était déjà aperçu, lorsqu'il instaurait la notion de *Weltanschauung*, qu'il devait beaucoup à Cicéron. Cela explique aujourd'hui la double renaissance du cicéronianisme et de la rhétorique dans les études littéraires. Les rapports de D. Poirion, M. Fumaroli et A. Michel au récent Congrès de l'Association Guillaume Budé ont souligné cette exigence de méthode, bien connue d'hommes comme Lucien Febvre ou Jean Prévost, mal respectée à une époque plus récente.

3° Au-delà de l'éducation, des mots, de la culture, la question de l'humanisme et de l'anthropologie reste posée. Elle prend des formes

30. Pour les latinistes, groupés autour de K. Büchner, cf. plus haut ; pour Heidegger, consulter par exemple *Le chemin de campagne* (*Der Feldweg* ; trad. française dans *Questions III*, Paris, 1976, où l'on trouvera également la *Lettre sur l'humanisme* et la *Lettre à Jean Beaufret*).

multiples qu'il n'est pas question de scruter ici : anthropologie culturelle et politique, humanisme athée et divino-humanisme[31] ; les nietzschéens se demandent si le surhomme ne doit pas se confondre avec la transcendance même de l'humain[32] ; les marxistes s'interrogent pour savoir si l'humanisme est un projet fondamental ou une idéologie aliénante : ils pourraient répondre dialectiquement qu'il est l'un et l'autre selon les interprétations, mais aussi qu'un de leurs journaux s'appelle l'*Humanité* et que Jaurès, qui aimait ce titre, connaissait fort bien l'éloquence et Cicéron. Les problèmes se trouvent aiguisés par l'évolutionnisme. L'homme reste-t-il l'homme s'il évolue? On a répondu oui, du personnalisme laïc de Renouvier à celui de Teilhard.

Cicéron, bien sûr, n'est pas responsable de toutes ces questions. Mais on pressent que, dans leur élaboration, les catégories de pensée qu'il avait forgées — transcendance de l'humain, lien étroit entre humanisme et anthropologie, théorie de la culture — n'ont pas été sans importance. L'Antiquité reste présente : elle fournit à la fois une problématique et une exigence minimale : il s'agit du respect de l'homme et de l'espoir de le parfaire. Au-delà du dogmatisme, Cicéron refusait de tomber dans le formalisme sceptique ou sophistique. Il répondait simplement que, lorsqu'on prononçait devant lui le mot « homme », il le comprenait, sinon par la science qui s'approfondit sans cesse, du moins par la beauté, par l'amitié, par l'espoir. Il éclairait ainsi le sens premier de la tradition platonicienne en posant à la fois le primat de l'âme et l'unité de l'humain. Il affirmait que l'homme est libre et qu'une telle liberté consiste à adhérer à l'être et à l'idée, non à en inventer le sens. Sa lecture reste fondamentale pour quiconque médite sur l'humanisme. D'autre part, au-delà de beaucoup de conflits, elle nous enseigne ce qu'il est nécessaire de se rappeler : au sujet de l'homme, il ne faut ni s'abandonner au mépris, ni désespérer, ni conclure. Il faut songer aussi que, parmi toutes les valeurs philosophiques, celle-ci est la plus créatrice de paix.

31. Sur le divino-humanisme, voir les ouvrages du P. Varillon.
32. Cf. notamment Mikel Dufrenne, *Pour l'homme. Essai*, Paris, 1968.