II

LA PSYCHOLOGIE DE PANÉTIUS : RÉFLEXIONS SUR L'ÉVOLUTION DU STOÏCISME À ROME ET LA VALEUR DU TÉMOIGNAGE DE CICÉRON

par François PROST

Maître de conférences à l'Université de Paris-Sorbonne

SOMMAIRE. — ***Panétius*** *passe communément pour le premier Stoïcien avant Posidonius à avoir adopté une* ***psychologie dualiste****, divisant l'âme en une partie rationnelle et une partie irrationnelle. Un examen attentif des sources montre au contraire d'une part qu'une telle doctrine n'a pas été soutenue par Panétius, dont l'enseignement sur l'âme s'accorde sur le fond avec la doctrine* ***moniste*** *de l'****Ancien Portique*** *(Zénon, Cléanthe, Chrysippe), et d'autre part que le dualisme présent dans le* De officiis *de Cicéron appartient à ce dernier et non à Panétius. Le but de ce travail est de montrer d'abord que Panétius a voulu sans l'altérer renouveler et adapter au public romain la doctrine stoïcienne, ensuite que* ***Cicéron*** *procède dans le* De officiis *avec Panétius comme il l'avait fait avec Chrysippe dans les* Tusculanes *: il utilise des doctrines stoïciennes comme de remarquables instruments d'analyse des passions et de l'action humaine, mais dans le cadre d'une philosophie d'****inspiration platonicienne*** *qui enseigne seule à ses yeux la vérité sur la nature de l'homme, partagée entre une nature animale irrationnelle et un rattachement par l'âme à la transcendance divine.*

EPITOME. — *Panaetius primus inter Stoicos haberi solet qui ante Posidonium hominis animum in duas partes diuisum esse docuerit, rationis alteram participem, alteram expertem. Cum uero quae Panaetii in priscis fontibus exstant ea diligenter inspicias, hoc reperias : Panaetium primo nullo in loco animum diuisum esse dixisse ; quae autem ad animum apud eum pertineant, ea cum ueterum stoicorum doctrinis non discrepare ; animum denique diuisum esse a Cicerone quidem dici in eis libris qui De officiis inscribuntur, sed eam esse ipsius Ciceronis rationem, non Panaetii. Quae cum ita sint, hoc opusculo duo demonstrare nitimur, Panaetium primo ueterum stoicorum de animo doctrinas conseruatas nouis modis uerbisque Romanis tradere conatum esse, Ciceronem deinde in De officiis libris Panaetii doctrina de officio ita usum esse sicut ante in Tusculanis Disputationibus Chrysippi de perturbationibus : nam utrisque in libris Cicero stoica ratione utitur, ut quae mirifice de officiis perturbationibusque doceat, ad aliam quandam philosophiam defendendam, hoc est ad Platonis : qui unus Ciceroni de hominis natura uera dicere uidetur, quippe qui eam naturam in duas partes diuisam esse doceat, alteram rationis expertem communemque cum beluis, alteram rationalem diuinaeque naturae participem.*

I. Position du problème.

Les philosophes hellénistiques ont opposé deux conceptions de l'âme humaine : d'un côté, une conception « dualiste », qui divise l'âme en une

partie rationnelle et une partie irrationnelle, de l'autre côté, une conception « moniste », qui conçoit l'âme comme un tout structurellement indivisible et essentiellement rationnel : l'irrationalité devient alors le fait d'une désobéissance de l'âme une à sa propre norme, un dysfonctionnement interne qui ne suppose aucune partie par elle-même irrationnelle. La théorie dualiste est celle qu'a défendue la tradition académicienne issue de Platon ; le monisme est apparu comme une innovation caractéristique de la philosophie stoïcienne. Cependant, on connaît au moins un Stoïcien partisan d'une conception dualiste de l'âme : le médio-stoïcien du Ier siècle avant J.-C. Posidonius. En outre, les savants modernes ont longtemps débattu pour savoir si le monisme avait été défendu de façon unanime par les maîtres de l'Ancien Portique, ou bien si la paternité en revenait plus ou moins exclusivement à Chrysippe. Aujourd'hui, on s'accorde le plus souvent à reconnaître que la conception moniste de l'âme est bien caractéristique de l'Ancien Portique dans son ensemble. Comment se situe alors Panétius, premier maître du Moyen Portique, dans cette tradition complexe ? Prolonge-t-il la vue des Anciens ou bien annonce-t-il la voie nouvelle de Posidonius ? La réponse apportée à cette question conditionne non seulement notre connaissance de la pensée de Panétius, mais aussi la vision globale de la philosophie stoïcienne : il s'agit alors de déterminer dans quelle mesure cette philosophie s'est attachée, dans sa tradition, à une conception de l'homme comme un être fondamentalement rationnel, chez qui l'irrationalité, sous la forme de la passion, ne peut être qu'une déviance pathologique et en aucun cas un élément constituant de sa nature ; en outre, la question d'une éventuelle ligne de fracture entre un Ancien Portique moniste et un Moyen Portique dualiste dans son ensemble amène à s'interroger sur l'influence que Rome a pu exercer sur les philosophes grecs à partir du IIe siècle avant J.-C., puisqu'une telle évolution serait alors à mettre en rapport avec l'introduction de la pensée grecque dans le contexte culturel romain, notamment par le biais du « cercle des Scipions » [1].

La théorie panétienne de l'âme est illustrée par un petit groupe de témoignages [2]. Les commentateurs ont longtemps admis que Panétius avait conçu une partition de l'âme entre ψυχὴ ἄλογος et ψυχὴ λογική, appuyée sur une nouvelle physique composant l'âme de feu et d'air [3]. M. VAN STRAATEN, dès son édition de 1946, a été dans les premiers à reconnaître que le monisme caractérisait l'Ancien Portique dans son ensemble, et, d'autre part, il a suggéré que Panétius partageait ce point de vue orthodoxe moniste [4]. Cependant, les savants ne reconnaissent pas toujours que tel est bien le point de vue de M. VAN STRAATEN et lui prêtent à tort une lecture

1. Voir GRIMAL (1975) et FERRARY (1988).

2. Éditions des fragments par M. VAN STRAATEN (1946) et (1952) et F. ALESSE (1997). Sur la psychologie, cf. T. 119-128 Alesse, soit les F. 12, 82, 83, 85-88 Van Straaten, auxquels F. ALESSE ajoute Cic., *Off.* 102 (suite du F. 87 V. S. = T. 122 A.) et un passage de Galien sur le fœtus (= *S.V.F.* II, 743).

3. *Cf.* VAN STRAATEN (1946 : 104-105).

4. *Cf.* VAN STRAATEN (1946 : 108-115) (la question est traitée dans son ensemble aux pages 102-119).

dualiste, et dans l'ensemble l'interprétation dualiste demeure prépondérante dans les études consacrées à Panétius. Parmi les plus récentes, deux retiennent l'attention : l'importante synthèse de Peter STEINMETZ dans l'ouvrage collectif capital *Die hellenistiche Philosophie*, et le travail d'édition et de commentaire de Francesca ALESSE[5]. Ce dernier travail exposant avec le plus de détail ce qu'on trouve plus succinctement ailleurs, c'est lui que je prendrai en référence. F. ALESSE convient que le monisme est la doctrine commune de l'Ancien Portique, mais pour elle, Panétius s'est démarqué de cette tradition en adoptant une psychologie dualiste ; avec les autres interprètes évoqués, elle rapporte cette rupture à une influence de la tradition platonicienne[6]. Le présent travail a pour objectif de montrer que cette thèse doit être rejetée, pour conforter, à la lumière des travaux récents en psychologie ancienne et avec de nouveaux arguments, l'interprétation première de VAN STRAATEN.

L'interprétation de F. ALESSE prend en considération deux arguments :

(1) Le dualisme du *De officiis* (T. 121-124 Alesse) : Pour F. ALESSE, ces passages, tous tirés de la deuxième moitié de *Off.* I, exposent une conception dualiste de l'âme : l'âme est partagée entre une force d'impulsion (*appetitus*) qui est le moteur de l'action, et la raison (*ratio*, *cogitatio*) appelée à gouverner l'impulsion.

(2) Une distinction φύσις / ψυχή : Elle est évoquée dans un court passage de Némésius (T. 125 Alesse), concernant la voix et la reproduction. Pour F. ALESSE, ce texte montre que certaines activités, qui dans le schéma moniste étaient comptées comme des parties de l'âme rationnelle et impliquaient la participation intégrale de l'hégémonique, sont toujours considérées par Panétius comme relevant de l'âme, mais n'impliquent plus une telle participation de la raison ; cela revient donc à diviser l'âme en une partie rationnelle et une partie irrationnelle, ce qui ferait de Panétius un précurseur direct de Posidonius.

L'adoption d'une psychologie dualiste a ses effets sur la morale pratique, notamment sur la question de la douleur : pour F. ALESSE, Panétius a abandonné la thèse selon laquelle la douleur n'est pas un mal et a renoncé à l'exigence « d'apathie », l'absence de toute « passion » (nous dirions aujourd'hui « d'émotions »), en particulier le chagrin[7]. Le premier point

5. *Cf.* STEINMETZ (1994), ALESSE (1994 et 1997), également LONG/SEDLEY (1987, t. 1 : 321, mais fortement nuancé t. 2 : 315), SPANNEUT (1994 : 4670-4674), GILL (1994 : 4605-4606, jugement prudent) ; parmi les travaux de référence plus anciens, citons RIST (1969 : 183-184) et VOELKE (1973 : 116, laisse en suspens la question de la nature de ce dualisme). Notons que pour P. STEINMETZ, le dualisme panétien constitue un retour à une conception zénonienne qui serait beaucoup moins moniste que celle de Chrysippe (*art. cit.* p. 659). Pour une appréciation critique du travail d'édition de ALESSE (1997), voir compte rendu de LÉVY (1998).

6. *Cf.* ALESSE (1994) 194-217. LÉVY (1997 : 110) souligne un point capital qui n'avait guère retenu l'attention : c'est que la psychologie panétienne se distingue d'emblée du dualisme platonicien en ce qu'elle « n'a aucun soubassement ontologique » analogue à celui de la psychologie platonicienne, Panétius ne paraissant d'après les témoignages « à aucun moment (avoir fait) état d'une forme quelconque de transcendance ».

7. *Cf.* ALESSE (1994 : 156-162).

est illustré par un passage où Cicéron (*Fin.* IV, 23) critique ce qui lui paraît « l'inanité » de la théorie stoïcienne des préférables [8] :

> « Quelle différence cela fait-il qu'on appelle la richesse, le pouvoir, la santé des « biens » ou qu'on les appelle des « objets préférés », si celui qui les appelle des biens ne leur attribue rien de plus que toi qui appelles ces mêmes objets « préférés » ? C'est pourquoi cet homme d'une intelligence et d'un sérieux éminent entre tous, et digne de la familiarité qui fut la sienne avec Scipion et Lélius, je veux dire Panétius, lorsqu'il écrivit à Q. Tubero sur le fait de supporter la douleur, n'affirma nulle part ce qui, s'il avait pu le prouver, aurait dû être le point essentiel, cette idée que la douleur n'est pas un mal ; au lieu de cela il détaille ce qu'elle est, quelles sont ses qualités, ce qu'il y a en elle d'étranger à nous, et enfin quelle est la méthode pour la supporter. Or, par son avis, vu qu'il était stoïcien, il me semble que se trouve condamnée l'inanité de vos jeux de mots. »

Quant au second point, il ressort d'une courte allusion qu'Aulu-Gelle place dans la bouche d'un de ses personnages [9] :

> « Le sage peut donc tolérer et finalement vaincre (la douleur), il ne peut pas ne pas du tout en accueillir la sensation ; l'insensibilité à la douleur (ἀναλγησία) et l'apathie (ἀπάθεια) sont ainsi désavouées et rejetées, non seulement selon ce que j'en pense, dit-il, mais aussi selon ce qu'en pensent certains esprits avisés du Portique même, comme Panétius, homme sérieux et érudit. »

F. ALESSE rapproche ces textes d'un certain nombre de textes d'inspiration académicienne ou péripatéticienne où se rencontre le même concept d'ἀναλγησία, et conclut que Panétius a développé une théorie de la douleur plus proche de la tradition académico-péripatéticienne et en rapport étroit avec sa psychologie dualiste [10].

L'interprétation de F. ALESSE pose un problème de méthode. Sa lecture dualiste de la psychologie panétienne s'appuie en premier lieu sur le témoignage cicéronien. Sans se prononcer pour le moment sur le fond même de ce témoignage, il convient de noter avant toute chose que les trois passages qui exposent une conception pluripartite de l'âme (T. 121-123 Alesse) ne mentionnent pas explicitement Panétius. Même s'il est vrai que

8. Cic., *Fin.* IV, 23 = F. 113 Van Straaten = T. 83 Alesse : *Quid enim interest, diuitias, opes, ualetudinem, bona dicas anne praeposita, cum ille qui ista bona dicit, nihilo plus iis tribuat quam tu qui eadem illa praeposita nominas ? itaque homo in primis ingenuus et grauis, dignus illa familiaritate Scipionis et Laelii, Panaetius, cum ad Q. Tuberonem de dolore patiendo scriberet, quod esse caput debebat, si probari posset, nusquam posuit, non esse malum dolorem, sed quid esset et quale, quantumque in eo esset alieni, deinde quae ratio esset perferendi ; cuius quidem, quoniam Stoicus fuit, sententia condemnata mihi uidetur esse inanitas ista uerborum.*

9. Gell., *Noct. Att.* XII, 5, 10 = F. 111 Van Straaten = T. 84 Alesse : *Haec ergo uir sapiens tolerare et eluctari potest, non admittere omnino in sensum sui non potest ;* ἀναλγησία *enim atque* ἀπάθεια *non meo tantum, inquit, sed quorumdam etiam ex eadem porticu prudentiorum hominum, sicut iudicio Panaeti, grauis atque docti uiri, inprobata abiectaque est.*

10. ALESSE (1997 : 222 = T. 83 *Commento*).

les deux premiers livres du *De officiis* suivent de près le Περὶ τοῦ καθήκοντος de Panétius, il convient d'examiner d'abord sans préjugé les autres témoignages contenant la mention explicite de Panétius. On reviendra donc à ces textes après avoir étudié les trois autres pièces du dossier, à savoir et dans cet ordre : le rejet de l'apathie attribué à Panétius par Aulu-Gelle (T. 84) ; l'écrit sur la douleur adressé à Tubero (T. 83) ; la question du φωνητικόν et du σπερματικόν (T. 125). Cet ordre d'examen, inverse de celui adopté par F. ALESSE, est celui de la difficulté croissante, lorsque l'on se pose la question de savoir ce qui doit être, au juste, attribué en propre à Panétius.

II. Les témoignages extérieurs au De officiis.

1. AULU-GELLE, Noct. Att. *XII, 5, 10 = F. 111 Van Straaten = T. 84 Alesse.*

F. ALESSE attribue à Panétius ce qui est en fait la conception de Calvisius Taurus, le personnage (académicien et non stoïcien) d'Aulu-Gelle [11], et de surcroît une conception reposant elle-même sur une confusion. Sur le fond, Aulu-Gelle n'a pas compris la théorie stoïcienne à laquelle il fait allusion. L'idée stoïcienne est que l'apathie n'est pas exclusive de la sensibilité, tant qu'il ne s'agit que de cela, une sensibilité physique. Aulu-Gelle croit remettre en cause le principe de l'apathie alors qu'il fait allusion à la théorie stoïcienne des προπάθειαι, ou « affections préliminaires » [12]. Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans le détail complexe de cette théorie, ni dans celui des éléments présents dans le texte cité. Disons simplement qu'Aulu-Gelle confond deux choses distinctes dans la pensée stoïcienne, d'une part la sensibilité physique à la douleur qu'on ne peut réprimer et d'autre part la production d'un jugement qui identifie la douleur à un mal et constitue la « passion » dont il faut être exempt. Cependant, le témoignage de Cicéron, *Fin.* IV, 23 contribue à éclairer ce qui, dans la doctrine de Panétius, a pu conduire à ce genre de confusion.

2. CICÉRON, Fin. *IV, 23 = F. 113 Van Straaten = T. 83 Alesse.*

Sur le fond, F. ALESSE (1994, p. 157) lit dans ce texte que Panétius « a renoncé à démontrer *non esse malum dolorem* ». Ce n'est pas exactement ce que dit le texte : Cicéron rapporte que dans son écrit « Panétius n'a nulle part posé (*nusquam posuit*) *non esse malum dolorem* ». Or, n'avoir nulle part, dans un écrit donné, affirmé une idée, n'est pas la même chose que

11. Sur ce personnage, *cf. Noct. Att.* I, 26, 1 ; son rattachement au courant académicien : *cf. Noct. Att.* VII, 14, 5 ; l'éditeur d'Aulu-Gelle, R. MARACHE, le présente comme « plus diatribiste que platonicien ».

12. Les principaux témoignages sur cette théorie sont : Cicéron, *Tusc.* III, 83 et *Fat.* 40 ; Sénèque, *Ep.* 71, 29, *Ep.* 113, 18 et *De ira* II, II-III ; Plutarque, *Virt. mor.* 449 a-b ; Aulu-Gelle, *Noct. Att.* XIX, 1, 14-20 (= ÉPICTÈTE, *Diss.* F. 9 Schenkl) ; *cf.* INWOOD (1985 : 175-181) et (1993).

d'avoir renoncé à en démontrer la vérité. C'est en outre Cicéron qui ajoute la glose selon laquelle cette idée *aurait dû être* le point fort de son propos *si Panétius avait été* en mesure de le démontrer.

Le texte cicéronien n'autorise pas donc à attribuer à Panétius en propre autre chose que le fait que, dans cet écrit-là, il n'a pas affirmé *non esse malum dolorem*. L'argument de Cicéron (anti-stoïcien) tire sa force de *ne pas prétendre*, contrairement à ce que croit F. ALESSE, que Panétius aurait renoncé au dogme : il souligne le fait brut du silence de Panétius, censé être éloquent par lui-même. Cicéron laisse entendre que *même un Stoïcien orthodoxe*, pourvu qu'il soit sensé, est obligé de passer sous silence le dogme, parce que ce dernier est en soi absurde.

L'écrit de Panétius était apparemment une « épître », selon le terme employé ailleurs par Cicéron[13], adressée à un grand, sur le thème de la douleur, et sans doute motivée par une circonstance particulière : l'hypothèse d'une *Consolatio* paraît assez vraisemblable[14]. Il comportait une dimension théorique (examen de la nature de la douleur), mais elle-même subordonnée à un but pratique : montrer *quae ratio esset perferendi*, à l'adresse de ce Quintus Tubero sans doute en proie au *dolor*. Pourquoi Panétius n'a-t-il pas dans ce texte affirmé *non esse malum dolorem* ?

(1) Tout d'abord, Q. Tubero, notable romain, à une époque où, notamment grâce à Panétius, les subtilités de la philosophie hellénistique commençaient — mais commençaient tout juste — à gagner les bons esprits du temps, eût sans doute reçu un tel propos comme une absurdité, sinon une provocation, et ce d'autant plus s'il était lui-même en état d'affliction[15] : mais cela n'implique pas que Panétius lui-même n'en ait pas senti la vérité.

(2) Pour autant, l'attitude de Panétius ne doit pas se ramener à un excès de casuistique mondaine. Son silence peut également s'interpréter dans les cadres de la théorie orthodoxe chrysippéenne. En effet, l'Ancien Portique avait proposé deux méthodes de consolation : la première était celle de Cléanthe et consistait à montrer à l'affligé que la douleur n'est pas un mal ; peu effective sans doute, elle avait alors été concurrencée par celle de

13. *Cf.* Cic., *Tusc.* IV, 4 = F. 47 Van Straaten = T. 88 Alesse : (...) *epistola qua(e)dam, quae est ad Q. Tuberonem* (...).

14. *Cf.* Cic., *Luc.* 135 = F. 137 Van Straaten = T. 89 Alesse : *Legimus omnes Crantoris ueteris Academici de luctu; est enim non magnus uerum aureolus et ut Tuberoni Panaetius praecipit ad uerbum ediscendus libellus.*

15. Le décalage philosophico-culturel est illustré par Cicéron lui-même dans la rédaction de ses *Académiques* : la réécriture de l'ouvrage a été entre autres raisons motivée par le désir de substituer aux personnages de la première version d'autres d'une génération plus jeune, car l'attribution à ces vénérables Catullus, Lucullus et Hortensius de discours aussi élaborés sur un tel sujet souffrait d'un défaut de crédibilité (ils étaient pourtant contemporains et amis d'Antiochus) : *cf.* Cic., *Att.* XIII, 12, 3; 16, 1; 19, 5. Sur cette question, *cf.* LÉVY (1992: 129-140), question reprise récemment par GRIFFIN (1997 : 14-16). Au témoignage des *Académiques* s'ajoute celui du *proœmium* de *Tusc.* IV (§ 5), où Cicéron avoue ne pouvoir citer de têtes philosophiques avant précisément Lélius et Scipion (par fierté nationale, il veut cependant croire que l'amour de la sagesse est ancien à Rome). Il évoque d'ailleurs aussitôt après l'ambassade des philosophes athéniens de 155, pour en tirer argument qu'il devait bien y avoir de bons esprits à Rome pour les écouter — alors que cette ambassade marque, plus ou moins symboliquement, l'arrivée de la philosophie à Rome, d'où l'attitude d'un Caton le Censeur à l'égard de ces fortes têtes venues du dehors.

Chrysippe qui proposait de montrer à l'affligé que le deuil repose sur le sentiment d'un devoir d'affliction : on s'afflige parce qu'on croit qu'on doit le faire, que le chagrin est la réponse appropriée à la situation [16]. Cependant la méthode de Chrysippe ne nie pas la vérité sur laquelle repose celle de Cléanthe, à savoir que la douleur n'est pas un mal. Elle s'attache en premier lieu à l'idée erronée de devoir et place entre parenthèses la négation du mal : c'est très exactement ce que fait Panétius. Dès lors, Panétius n'a pas renoncé à la conception stoïcienne de la douleur ; il n'a pas non plus estimé, comme le prétend Cicéron, qu'il ne *pouvait* pas la démontrer, mais qu'il ne *devait* pas procéder de la sorte, à la fois eu égard au dédicataire de l'ouvrage (et à travers celui-ci au public romain), et en raison de la nature proprement philosophique de son écrit [17].

3. NÉMÉSIUS, De nat. hom. *15 = T. 125 Alesse.*

Les multiples problèmes que soulève ce texte ne seront pas examinés ici [18]. D'un mot, disons que la reconstruction de F. ALESSE suppose de comprendre le témoignage de Némésius dans un sens qui est presque l'inverse de ce que dit explicitement le texte. Némésius dit en effet que Panétius a défini la reproduction comme une partie de la nature et non de l'âme. Or F. ALESSE en vient à la conclusion que la reproduction relève de l'âme, mais d'une partie irrationnelle de l'âme. Surtout, il est possible de rendre compte de ces fragments autrement que par une dualité de l'âme, en les rapprochant de deux fragments de Diogène de Babylone sur la voix et la parole [19]. Diogène distingue deux aspects dans le phénomène global de la parole humaine : d'une part les mécanismes physiologiques constitutifs de toute voix animale, d'autre part l'aspect articulé et rationnel du langage humain, où la pensée et les conceptions viennent informer cette matière inarticulée. Dans un esprit analogue Panétius a pu distinguer deux aspects dans le phénomène de reproduction, l'un strictement physiologique, l'autre par lequel l'âme se transmet sous la forme de λόγοι σπερματικοί véhiculés comme des impressions par le premier aspect. Il reviendrait alors seulement à Némésius de n'avoir retenu que le premier point de vue, tant

16. Méthodes présentées par Cicéron, *Tusc.* III, 77-78 (Cléanthe) et III, 68 et 76 (Chrysippe) ; *cf.* WHITE (1995). J'ai moi-même repris cette question dans ma thèse de doctorat (à paraître).

17. En conséquence, l'autre partie de la glose est également à rejeter : Cicéron prétend qu'une telle affirmation *aurait dû être le point fort (esse caput debebat)* de son exposé. Nullement, si Panétius préférait aborder la question sous l'angle chrysippéen de l'idée de devoir liée à la passion, et s'attacher à la phénoménologie des effets du mal, par exemple. En outre, on sait par Cicéron lui-même (qui s'en rit) que les Stoïciens, rejetant la définition de la douleur comme mal, ne manquaient certes pas de *copia uerborum* pour la qualifier, dans le strict respect de l'orthodoxie, comme « contre nature », « difficile à supporter », etc. (*cf. Tusc.* II, 29-30). Sans doute est-ce ce qu'il faut entendre par l'allusion de Cicéron *quantumque in eo inesset alieni*. Panétius n'a pas manqué de décrire la douleur pour ce qu'elle est, mais s'est seulement gardé de prononcer le terme de *malum*, fût-ce pour le nier.

18. Voir ALESSE (1994 : 198-209) ; sur la valeur de Némésius comme source, voir par exemple le jugement de INWOOD (1985 : 29, n. 47), à propos de son témoignage sur Zénon.

19. Diogène de Babylone, *ap.* D. L. VII, 55 = *S.V.F.* III, 17 Diogène = LONG/SEDLEY 33H et Diogène de Babylone, *ap.* Galien, *Plac.* II, 5, 9-13 = *S.V.F.* III, 29 Diogène = *L.S.* 53U.

en ce qui concerne la voix que pour ce qui regarde la reproduction. Il est temps désormais d'aborder le témoignage cicéronien du *De officiis*.

III. Le témoignage cicéronien du De officiis.

L'examen de cette collection ne permet pas de conclure à un dualisme panétien. C'était déjà le sens de la brève analyse proposée par M. VAN STRAATEN [20]. Mais il est aussi possible de préciser. L'hypothèse proposée ici est que ce qui peut être rapporté à Panétius se comprend rigoureusement dans le cadre de la doctrine orthodoxe, tandis que le dualisme psychologique effectivement présent dans le livre I du *De officiis* est le fait de Cicéron et non de sa source stoïcienne.

1. CICÉRON, De officiis *I, 90 = F. 12 Van Straaten = T. 124 Alesse.*

Il convient de partir du dernier des textes étudiés par F. ALESSE, car il s'agit de la seule attribution explicite à Panétius. Selon ce texte, Panétius dit que Scipion avait coutume de comparer les hommes à des chevaux de la manière suivante : les hommes exaltés par leur bonne fortune doivent être ramenés à la sérénité et à la conscience de la vanité des choses humaines par la raison et la philosophie, de même qu'on confie au dresseur les chevaux énervés par la violence des combats. F. ALESSE (1994, p. 196-197) voit dans ce texte une observation faite par Panétius et attribuée à l'Africain, appuyant l'idée d'une séparation entre une faculté rationnelle et une faculté irrationnelle dans l'âme. Or, en premier lieu, aucune raison ne justifie *a priori* de dépouiller l'Africain de la paternité de cette image. Le texte est un témoignage sur la vie de Panétius, si l'on veut [21], il ne constitue pas un fragment de sa doctrine. L'Africain de Cicéron, et non, *a priori*, Panétius, fait une scène de genre, directement inspirée des pratiques de son temps et de son milieu [22]. D'autre part et surtout, l'image ne s'applique pas à l'âme et encore moins à une âme divisée, mais à l'homme comme personne, tel qu'il envisage sa vie, sa condition et sa fortune. La fougue et la violence des chevaux ne représentent en aucune façon une impulsion irrationnelle, mais bien plutôt une forme de passion très réfléchie, faite d'illusion de puissance et de vanité aveugle. Enfin la « morale » de l'histoire n'appelle pas à placer l'impulsion irrationnelle sous le contrôle de la raison, mais, par la réflexion, à « découvrir la fragilité des choses humaines et l'inconstance de la fortune ». En conclusion, nous sommes en présence,

20. *Cf.* VAN STRAATEN (1946 : 106) : « (Panétius) met les appétits et la pensée les uns à côté de l'autre et veut que la pensée domine les appétits : qu'il ait, en agissant ainsi, fait implicitement un facteur irrationnel de la ὁρμή ne nous semble pas très clair » ; 106-107 : « il se pourrait très bien que les fragments 87 et 88 (V. S.) aient été écrits par un partisan de la tradition ancien-stoïcienne » (...) « on ne peut pas parler d'une innovation faite par lui (sc. Panétius). »

21. Il est rangé comme tel par VAN STRAATEN dans la section biographique.

22. *Cf.* images équestres prêtées par Cicéron à Lélius : Cic., *Lae.* 63 ; 67.

non d'un fragment de psychologie panétienne, mais d'un solide morceau de moralité populaire, teintée de philosophie et exprimée par une image rustico-militaire, le tout formant un ensemble assez révélateur, sans doute, de ce que devait être le niveau réel de pénétration philosophique dans le cercle de Scipion, hors les philosophes professionnels comme Panétius.

2. CICÉRON, De officiis *I, 132 = F. 88 Van Straaten = T. 121 Alesse et* De officiis *I, 102 = T. 123 Alesse.*

Off. I, 132 dit[23]:

> « Les mouvements de l'âme sont de deux sortes, les uns relevant de la pensée, les autres de l'impulsion. La pensée s'applique surtout à la recherche du vrai, l'impulsion pousse à l'action. Il faut donc veiller à utiliser la pensée en vue des choses les meilleures, et à rendre l'impulsion obéissante à la raison. »

Le texte ne divise pas l'âme en une partie rationnelle et une partie irrationnelle, mais, à l'intérieur de l'âme, distingue des mouvements (*motus*) d'une même âme, une impulsion qui est le moteur de l'action et une fonction de pensée théorétique: c'est le schéma orthodoxe. Même dans une conception strictement moniste on peut distinguer ainsi la connaissance et l'action[24]. Il est certes vrai que le texte appelle à « rendre l'impulsion obéissante à la raison ». Mais cela ne nécessite pas non plus le dualisme structurel: les impulsions doivent être soumises à la droite raison, en ce sens que l'âme rationnelle doit dans la motivation de l'action doit obéir à sa propre norme, la droite raison, tandis que la passion est conçue et présentée comme une « impulsion désobéissant à la raison »[25]. Et de fait, l'analyse du § 102 s'assortit d'une claire exigence d'apathie dans la plus pure tradition chrysippéenne (*efficiendum est ut ... omni animi perturbatione careant*). Si la raison s'écarte de sa propre norme, elle tombe tout entière dans l'irrationalité, à l'image d'un coureur emporté par son propre élan. C'est ce qu'explique *Off.* I, 102[26], et tout cela est orthodoxe[27]:

23. *Motus autem animorum duplices sunt: alteri cogitationis, alteri appetitus. Cogitatio in uero exquirendo maxime uersatur, appetitus impellit ad agendum. Curandum igitur ut cogitatione ad res quam optimas utamur, appetitum rationi oboedientem praebeamus.*

24. Le principe de l'impulsion appartient en propre à la théorie de l'action, et non à la théorie de la connaissance, ce que notre texte viendrait du reste confirmer. *Cf.* INWOOD (1985: 101, n. 271): les propositions purement théorétiques font l'objet d'un assentiment uniquement cognitif, tandis que les propositions incluant un prédicat pratique (impératif) font l'objet d'un assentiment pratique qui produit l'impulsion. B. INWOOD a d'ailleurs sans doute raison de rejeter l'hypothèse selon laquelle il existerait des impulsions non pratiques (hypothèse de LONG, TSEKOURAKIS, BONHÖFFER).

25. *Cf.* Stobée, II, 88, 8-90, 6 = LONG/SEDLEY 65A (1). Sur le texte de Cicéron, *cf.* analyse juste de LONG/SEDLEY, t. 2, p. 315.

26. Texte non inclus par M. VAN STRAATEN dans sa collection, ajouté aux *testimonia* par F. ALESSE.

27. *Nam qui appetitus longius euagantur et tamquam exsultantes siue cupiendo siue fugiendo non satis a ratione retinentur, ii sine dubio finem et modum transeunt; relinquunt enim et abiciunt oboedientiam nec rationi parent, cui sunt subiecti lege naturae.*

> « En effet les impulsions qui s'égarent trop avant (*longius euagantur*[28]) et, comme exultant, aussi bien dans leurs mouvements de désir que dans leurs mouvements de fuite, ne sont pas suffisamment contenues par la raison, ces impulsions-là sans doute aucun transgressent la limite et la mesure. Car elles abandonnent et rejettent l'obéissance et ne suivent pas la raison, à laquelle elles sont soumises par la loi de la nature. »

3. *CICÉRON*, De officiis *I, 101 = F. 87 Van Straaten = T. 122 Alesse.*

Enfin, il y a bien un dualisme psychologique dans le livre I du *De officiis*, au § 101, qui évoque une *duplex uis animorum atque natura* :

> « Doubles sont l'essence et la nature des âmes : en l'appétition consiste une partie, en grec la ὁρμή [= l'impulsion], qui entraîne l'homme ici et là, une autre partie en la raison qui enseigne et explique ce qu'il faut faire et ce qu'il faut éviter[29]. »

Mais ce dualisme est celui de Cicéron et non de Panétius : on le voit au fait que ce court passage n'a pas sa place dans le développement panétien sur le « convenable » (*decorum* = τὸ πρέπον, cf. § 93) et la nature raisonnable de l'acte approprié (καθῆκον) où il apparaît ; la considération sur la nature double des âmes n'est logiquement reliée ni à ce qui précède (*decorum* dans les actions du corps et de l'âme), ni à ce qui suit (qualité des actions qui définit le καθῆκον), et ne contribue pas au raisonnement sur l'action qui l'accueille. La fin du § 100 a bien évoqué une forme de dualisme, mais ce dualisme éthique de l'âme et du corps tout à fait compatible du reste avec le monisme psychologique. En outre, l'idée d'une dualité de l'âme n'a rien à faire avec la définition de l'acte approprié par le critère du raisonnable. Il paraît en fin de compte assez clair que le « fragment » de Panétius dans le texte cicéronien constitue, tout à l'inverse, un fragment très cicéronien inséré dans un développement inspiré de Panétius, en un point où il n'a d'ailleurs pas vraiment sa place[30]. On notera en revanche,

28. Une expression analogue se lit d'ailleurs dans la définition de Cic., *Tusc.* IV, 11 : *Quidam breuius* (sc. *quam Zeno*) *perturbationem esse appetitum uehementiorem, sed uehementiorem eum uolunt esse qui* longius discesserit *a naturae constantia*. Pour l'image du coureur, *cf.* Chrysippe, Περὶ παθῶν, *ap.* Galien, *Plac.* IV, 2, 10-18 (= *S.V.F.* III, 462 = *L.S.* 65J (5-7)) : on parle « d'excès » de l'impulsion à cause du fait que les hommes outrepassent la proportion (συμμετρία) qui convient naturellement à leurs impulsions. L'idée peut être explicitée ainsi : lorsqu'on marche selon son impulsion, le mouvement des membres ne connaît pas d'excès (οὐ πλεονάζει), mais est adapté à l'impulsion de manière qu'on puisse à volonté s'arrêter et changer de direction ; en revanche, dans le cas de la course, il n'en va plus de même, mais le mouvement des membres excède l'impulsion, et on est emporté sans plus pouvoir docilement changer de direction dès que l'on s'est engagé dans cette voie » ; *cf.* NUSSBAUM (1987 : 169) ; KERFERD (1978 : 489) ; pour l'idée d'excès, *cf.* également Stob. II, 88, 8-90, 6 (= *S.V.F.* III, 378, 389 = *L.S.* 65A).

29. *Duplex est enim uis animorum et natura*, una pars in appetitu posita est quae est horme Graece, quae homines huc et illuc rapit, altera in ratione, quae docet et explanat quid faciendum fugiendum sit.* (*NB : M. Testard propose *naturae*.)

30. Cette interprétation permet de rendre meilleur compte du détail même de ce texte. En effet, si la phrase cicéronienne transcrivait un passage de Panétius, il faudrait attribuer à celui-ci l'emploi, assez curieux, du terme de ὁρμή pour désigner exclusivement l'appétition irrationnelle, ce qui ne s'ac-

dans un autre passage panétien (*Off.* I, 89), une condamnation très orthodoxe de la colère dans l'exercice de la justice.

Enfin, Sénèque (*Ep.* 116, 5) rapporte la réponse, « tout en grâce » (*eleganter*), de Panétius à ce jeune homme moins innocent qu'il n'y paraît, qui lui demandait si le sage était susceptible de tomber amoureux. Le contexte de la *Lettre* 116 (surtout en son début) n'est pas d'une orthodoxie irréprochable, et a pu déteindre sur le mot de Panétius[31]. Le début de la réponse de Panétius en effet montre assez qu'il ne laisse pas la moindre place à la passion[32]:

> « Pour ce qui est du sage, nous verrons (*uidebimus*). Toi et moi, en revanche, qui sommes bien loin de la sagesse, ne nous mettons pas en situation de tomber dans un état de trouble, où l'on perd la maîtrise de soi, s'asservit à autrui et s'abaisse à ses propres yeux. »

IV. Cicéron, Panétius et le stoïcisme: synthèses et mutations.

En conclusion, il n'y a donc pas de dualisme panétien dans le *De officiis*. En ce qui concerne Cicéron, il est l'auteur vraisemblable de l'insertion du § 101, le seul texte énonçant un dualisme incontestable. Pourquoi? L'hypothèse proposée est que Cicéron a reproduit, dans le *De officiis*, le mouvement déjà adopté dans les *Tusculanes*. De fait, les *Tusculanes* combinaient une anthropologie dualiste et l'étiologie stoïcienne des passions (*Tusc.* IV, 10-11)[33]. Cicéron utilisait alors le stoïcisme comme un langage remarquable pour exprimer une vérité fondamentale, qui n'est pas celle de Zénon, mais de Platon. De même, dans le *De officiis*, il reprend un fond de doctrine stoïcienne, en l'occurrence, la théorie de Panétius sur l'acte approprié, pour l'adapter à une philosophie essentiellement dualiste, d'inspiration platonicienne. Une certaine façon de présenter les choses, un mélange habile de précision et d'éloquence, permettent d'accueillir la théorie stoïcienne de la passion dans un cadre qui n'est plus le sien, c'est-à-dire

corde pas avec la psychologie stoïcienne, même hors monisme. Il est plus économique de supposer, dans la logique de l'interprétation qui vient d'être proposée, que Cicéron de sa propre initiative offre l'équivalence *appetitus* = ὁρμή dans le contexte de son dualisme à lui (d'inspiration académicienne): cela est moins embarrassant dans la mesure où, n'étant pas stoïcien (et ne transcrivant pas alors une source stoïcienne), il a une relative liberté dans le choix des termes, et s'en rapporte à un usage grec courant et non philosophiquement technique.

31. *Cf.* VEYNE (1993: 1051, n. 1): « De ces lignes de Sénèque, on a abusivement conclu qu'il avait renoncé à l'idéal du sage et fait du stoïcisme une morale humaniste, modérée, cicéronienne avant la lettre. Il n'en est évidemment rien; ces lignes montrent simplement que, tout en tenant le sage pour aussi rare que le Phénix, Panétius prouve à un jeune oison qu'il n'est pas dupe de la question que celui-ci lui pose. »

32. Sénèque, *Ep.* 116, 5 = *L.S.* 66C = F. 114 Van Straaten = T. 82 Alesse: *De sapiente, uidebimus: mihi et tibi, qui adhuc a sapiente longe absumus, non est committendum ut incidamus in rem commotam, inpotentem, alteri emancupatam, uilem sibi.*

33. Sur l'anthropologie des *Tusculanes*, *cf.* MILLER-JONES (1963) qui démontre que la théorie de la première *Tusculane* ne doit rien à Posidonius. Sur l'unité fondamentale des *Tusculanes* et leur signification dans le parcours philosophique de Cicéron, *cf.* MICHEL (1961), (1967), (1967-1968); LÉVY (1992: 445-494).

de conserver les outils d'analyse qu'elle offre sans la reconnaître pour ce qu'elle est en profondeur, un monisme radical totalement étranger au dualisme de la tradition académicienne. La *duplex uis animorum atque natura* du § 101 permet ainsi à Cicéron de détourner au profit de sa propre vision de l'homme la contribution panétienne sur l'action humaine dans le monde, à travers la pratique des *officia*, de même que, dans les *Tusculanes*, la rigueur de l'analyse stoïcienne des émotions avait été mise au service d'une conception dans laquelle la rationalité parfaite n'est pas contenue en puissance dans les données de l'instinct comme le prétendent les Stoïciens, mais appartient à l'ordre de la transcendance divine, selon une conception platonicienne.

D'autre part, l'intérêt de la psychologie de Panétius n'est pas constitué par une remise en cause du monisme. Les textes qui ont été étudiés suggèrent une certaine approche, un certain usage de cette doctrine, où s'imprime la marque personnelle de ce philosophe. Le stoïcisme est pour Cicéron un langage au service d'une pensée autre : Panétius avait, lui, forgé un nouveau langage au service du stoïcisme orthodoxe.

Le stoïcisme panétien est ainsi avant tout un stoïcisme adapté à un nouveau public, ce qu'on pourrait appeler un *stoïcisme d'attention*. Attention, tout d'abord, à son nouvel environnement culturel : le stoïcisme romain ne peut être un stoïcisme outrancier, tant dans l'affirmation des valeurs que dans les comportements, d'où la condamnation des *cynica*, la défense du *decorum* ; d'où l'abandon, aussi, du style conquérant et presque hybristique, illustré par Chrysippe [34]. Le stoïcisme, né pour partie « sur la queue du chien » [35], évoluera à Rome vers une philosophie du *respect*, respect des institutions, des traditions, de la décence ; respect des personnes aussi [36], et c'est là le second aspect de l'attention panétienne, qui fait de son stoïcisme, également, une philosophie de l'*écoute*. Panétius sait écouter l'Africain ; il ne lui ordonne pas de s'écarter de son soleil, au contraire il transmet les termes, les images mêmes par lesquelles les plus éclairés de ces nouveaux maîtres ont pensé la sagesse. Il sait aussi écouter Quintus Tubero et respecter son humanité.

Panétius seulement n'est pas de ceux qui croient que la sagesse se

34. Cette dimension est notamment visible dans le domaine de la théologie : par exemple Chrysippe, Περὶ φύσεως, *ap.* Plutarque, *Stoic. rep.* 1038c : « De même qu'il convient à Zeus de se glorifier de son être et de sa vie, d'être fier et, s'il faut le dire, de porter haut la tête, se pavaner et se vanter, puisqu'il mène une vie digne qu'on s'en vante, de même cela convient-il aux bons, qui ne sont en rien dépassés par Zeus » ; la réaction d'un adversaire comme Plutarque est celle d'une indignation mêlée de désarroi lorsqu'il rapporte que, si en principe les dieux se distinguent de l'homme par le bonheur et la vertu, « selon Chrysippe il ne leur reste même pas cela » (κατὰ Χρύσιππον οὐδὲ τοῦτο περίεστιν αὐτοῖς, Plut., *Comm. not.* 1076a).

35. Diogène Laërce VII, 4 rapporte le jeu de mot ancien selon lequel Zénon aurait écrit sa *République* (texte très marqué par les théories cyniques) « sur la queue du chien » (ἐπὶ τῆς τοῦ κυνὸς οὐρᾶς), Κυνόσουρα étant le nom d'un promontoire sur la côte de l'Attique.

36. Sur cette attention aux personnes, *cf.* notamment VOELKE (1961 : 152-166) s'inscrivant dans la tradition de BRÉHIER (1985 : 348-354 et 1955: 131-134), qui voyait dans Panétius un initiateur de l'humanisme moderne, contre POHLENZ (1934) qui voyait dans l'éthique de Panétius avant tout une morale du chef à destination de l'aristocratie romaine.

gagne et se transmet par les voies du mépris et de l'arrogance, si philosophiques soient-elles. Le concept de *temeritas* alliant à ses résonances toutes romaines les échos de la προπέτεια, particulièrement haïe des Stoïciens grecs, a pu être, en négatif, un emblème panétien; le cynisme, à cet égard, est une pensée de la *temeritas*: de ses adeptes on peut dire ce que le *De officiis* dit des mauvaises impulsions: *longius euagantur*. Le « raccourci », ἡ σύντομος ὁδός, va trop vite et trop loin; et comme la passion selon Chrysippe, il entraîne dans son excès le retournement intégral des valeurs, la subversion de son principe: la *temeritas* cynique, visant la sagesse dans la vie κατὰ φύσιν, aboutit à violer, dans les corps comme dans les âmes, la *lex naturae* [37].

D'autre part, comme l'a bien vu Chrysippe dans sa méthode thérapeutique, ce n'est pas en prenant, pour ainsi dire, les gens à rebrousse-poil qu'on les guérit de leurs passions. Seule une théorie moniste peut rendre compte de ce en quoi la passion est intrinsèquement abominable: c'est que le passionné est convaincu de bien faire, d'accomplir un acte approprié, de remplir un devoir. La corruption de la rationalité se cache nécessairement derrière le masque de la raison. Le travail du philosophe commence par dégager cette illusion. Le stoïcisme, souvent comparé (par ses tenants) à une chirurgie, ne mérite pas cette image sanglante. Dès lors que la passion est rationnelle, la bonté de l'homme est présente, comme en négatif, en elle qui est absolument mauvaise. La thérapeutique stoïcienne opère comme une spéléologie qui va libérer l'homme de lui-même, prisonnier au fond de sa caverne. Mais l'image platonicienne se retourne de part en part: la caverne est son λόγος même, lorsque celui-ci contredit sa propre nature et se cache à lui-même la lumière de l'évidence.

Panétius a donc dû parler à ses *familiares* un langage adapté. Son public n'était pas disposé à entendre un langage moniste, peut-être trop subtil, en tout cas trop éloigné de l'intuition. Aussi a-t-il vraisemblablement choisi la réserve (*nusquam posuit*). C'est un *decorum* philosophique qui s'abstient de prononcer les mots qui fâchent mais préserve l'intégralité de l'exigence: soumettre les impulsions à la raison, être exempt de trouble de l'âme. Avec Panétius le message de Chrysippe se formule dans le langage de Scipion.

Mais Panétius emprunte aussi le langage de Platon et d'Aristote: Philodème décrit Panétius comme ἰσχυρῶς φιλοπλάτων καὶ φιλαριστοτέλης, ajoutant qu'il a cédé sur la doctrine de Zénon, séduit par l'Académie et le Péripatos [38]. Rejoint-on ainsi, *in fine*, le dualisme et la métriopathie? Moins laconique, heureusement, que le mot de Philodème [39], un dernier

37. *Cf.* Cic., *Off.* I, 128 et 148 (= T. 73 Alesse): *Nos autem naturam sequamur et ab omni quod abhorret ab oculorum auriumque approbatione fugiamus.* (148:) *Cynicorum uero ratio tota est eicienda: est enim inimica uerecundiae, sine qua nihil rectum esse potest, nihil honestum.*

38. Philodème, *Stoicor. Hist. PHerc.* 1018, col. LXI (= F. 1 Van Straaten = T. 1 Alesse): ἦν γὰρ ἰσχυρῶς φιλοπλάτων καὶ φιλαριστοτέλης, καὶ παρενέδωκε τῶν Ζηνων[είω]ν [τι διὰ τὴ]ν Ἀκαδήμειαν [καὶ τὸν Περί]πατον.

39. GILL (1994: 4608) met cette référence à Platon et Aristote en rapport avec une pratique d'enseignement qui amène l'auditeur à réfléchir sur ce qui est pour soi la vie bonne.

passage de Cicéron montre que cet aspect des choses appartient lui aussi à ce qu'on peut appeler le « style Panétius »[40] :

> « Rejetant leur côté lugubre et plein d'aspérités, Panétius n'approuva ni leur rudesse doctrinale (*acerbitas sententiarum*), ni leur dialectique entortillée (*disserendi spinae*), mais il fit preuve d'un côté de plus de douceur (*fuit mitior*), de l'autre de plus de clarté (*illustrior*), et avait constamment à la bouche Platon, Aristote, Xénocrate, Théophraste, Dicéarque, comme le montrent aussi bien ses écrits. »

L'éloge oppose Panétius, homme de douceur et de clarté, à ses prédécesseurs, qui, voulant s'éloigner des Péripatéticiens, « se rendent plus frustes, tout d'aspérités et de dureté, dans leurs propos comme leurs manières » (*horridiores euadunt asperiores duriores et oratione et moribus*). En fait, tous les traits concourent à brosser le tableau d'une pensée qui se singularise par son style. L'abondance des références faites à la tradition royale de la philosophie athénienne ; le souci de la clarté ; le goût de la persuasion plutôt que de la démonstration aride ; l'éclat et l'agrément : rien de cela qui, sur le fond, constitue une violation profonde des dogmes, mais un ensemble qui définit, dans le cadre stoïcien, une nouvelle personnalité philosophique, une autre façon d'être stoïcien. Il est en outre évident que citer Platon et Aristote, fût-ce à tout propos, n'est pas embrasser leur pensée[41]. De fait, Caton ne lut-il pas le *Phédon* avant de se donner la mort à Utique[42] ? On ne mettra pas pour cela en doute son orthodoxie ; et pourtant l'immortalité à laquelle Socrate veut croire dans ses derniers instants n'était pas celle que défendirent les maîtres du Portique. Panétius lui-même, quelque admiration qu'il eût pour Platon, n'hésita pas à rejeter la thèse de l'immortalité de l'âme, y compris l'immortalité partielle et limitée du dogme stoïcien. Cicéron, qui rapporte ce trait, s'étonne de la conjonction de cette admiration et de ce rejet[43]. Mais c'est que Panétius n'a jamais été, à proprement parler, un Stoïcien « platonisant »[44].

40. Cic., *Fin.* IV, 79 (= F. 55 Van Straaten = T. 79 Alesse) : *Quam illorum tristitiam atque asperitatem fugiens Panaetius nec acerbitatem sententiarum nec disserendi spinas probauit fuitque in altero mitior, in altero illustrior, semperque habuit in ore Platonem, Aristotelem, Xenocratem, Theophrastem, Dicaearchum, ut ipsius scripta declarant.*

41. Panétius s'inscrit dans le cadre stoïcien de lecture des textes platoniciens : même le monisme psychologique, comme découlant d'une ontologie fondée sur le principe de corporalité, peut être rapproché d'un courant d'interprétation du *Timée* bien attesté dès les premiers Stoïciens : *cf.* BRUNSCHWIG (1988) et SEDLEY (1993 : 326-327) ; l'implication immédiate du monisme, à savoir la définition de toute passion comme jugement, peut aussi avoir été rapprochée de la reconnaissance par Platon des facteurs cognitifs de l'émotion (*cf. Rép.* IV, 440-441) et de son projet de réforme poétique (*Rép.* II-III) qui associe la maîtrise des émotions au contrôle des opinions inspirées par les œuvres : *cf.* NUSSBAUM (1993 : 106-107).

42. *Cf.* Plut., *Vita Cat.* 78, 2.

43. *Cf.* Cic., *Tusc.* I, 79-80 = F. 83 Van Straaten = T. 120 Alesse. Sur le rejet par Panétius de la doctrine de la survie de l'âme, *cf.* analyses de ALESSE (1994 : 176) et LÉVY (1997 : 109).

44. Sur le fond, Panétius s'est en fait inscrit dans une tradition authentiquement stoïcienne de lecture des textes platoniciens, dans laquelle Platon lui-même sert plus souvent d'intermédiaire qu'il ne marque un terme absolu : derrière lui se profile avant tout Socrate, mais d'autres aussi, à l'occasion : ainsi Posidonius remonte-t-il, à travers la référence à la tripartition platonicienne, jusqu'à Pythagore. *Cf.* SEDLEY (1993 : 313, n. 4).

La réponse de Panétius sur l'amour, rapportée par Sénèque, est à cet égard très significative. Dans l'attitude même du philosophe s'exprime l'attention à la personne de l'interlocuteur, avec le respect, sans doute amusé, pour ses préoccupations. Tout suggère ces qualités d'*humanitas* et de *facilitas*, que Cicéron (*Off.* I, 90), ou peut-être à travers lui Panétius, louait chez Philippe de Macédoine et dont il déplorait l'absence chez Alexandre. Changement de « manières » (*mores*) si l'on veut, pour d'autres moins rudes, loin des provocations du stoïcisme cynicisant; mais pas de relâchement sur le fond, puisque la passion, fût-ce celle de l'amour, doit rester dehors. Cependant, en écartant d'un *uidebimus* la question du sage, Panétius ne ramène pas seulement l'attention au champ de l'homme ordinaire. Par là même, il évite le piège tendu par la fausse naïveté de l'interlocuteur : car, d'une manière analogue à ce qu'il fit dans la lettre à Tubero, il passe sous silence un point de doctrine qu'il ne nie pas pour autant. En effet, pour les premiers Stoïciens du moins, seul le sage sait aimer[45]. Zénon sans doute, Chrysippe peut-être aussi, se seraient laissé prendre. Panétius, en ne répondant pas, en fait, à la question posée, fait preuve d'une *facilitas* qui ne cède nullement sur le dogme, mais constitue la réponse adaptée à son public. Les philosophes, suggère Panétius, ne sont pas là pour mettre de mauvaises idées dans la tête des jeunes gens.

Le terme-clef est celui de *douceur* (cf. *Fin.* IV, 79, *fuit mitior*), qui concentre tous les aspects de l'adaptation panétienne du stoïcisme. Toute la tradition académico-péripatéticienne se range derrière Cicéron pour suggérer que la douceur, une μεσότης chez Aristote[46], porte en elle la négation de l'ἀπάθεια. Or Panétius a senti que le stoïcisme se fossilisait dans le style chrysippéen et devait se renouveler, *et oratione et moribus*. La douceur allait être l'instrument et la matière de cette évolution. Panétius offre la synthèse réussie de l'ἀπάθεια chrysippéenne et de la πραότης aristotélicienne, ouvrant la voie à un stoïcisme régénéré. Aulu-Gelle, si peu clairvoyant sur cette question, nous a heureusement conservé en traduction latine une longue citation du Περὶ τοῦ καθήκοντος, où se lit la permanence de l'esprit stoïcien[47] :

> « La vie des hommes qui passent leur existence dans le siècle et veulent être utiles à eux-mêmes et aux leurs, comporte des travaux et des périls qui se succèdent à l'improviste et presque tous les jours. Pour s'en garder et

45. *Cf.* D.L. VII, 129-130. Sur la question en général, *cf.* NUSSBAUM (1995).

46. *Cf.* Aristote, *Éth. Nic.* IV, chap. 11, 1125b 24 sqq.

47. Gell., *Noct. Att.* XIII, 28, 3-4 = F. 116 Van Straaten = T. 87 Alesse : *Vita, inquit, hominum qui aetatem in medio rerum agunt ac sibi suisque esse usui uolunt, negotia periculaque ex improuiso adsidua et prope cotidiana fert. Ad ea cauenda atque declinanda perinde esse oportet animo prompto semper atque intento, ut sunt athletarum qui pancratiastae uocantur. Nam sicut illi ad certandum uocati proiectis alte brachiis consistunt caputque et os suum manibus oppositis quasi uallo praemuniunt membraque eorum omnia, priusquam pugna mota est, aut ad uitandos ictus cauta sunt aut ad faciendos parata : ita animus atque mens uiri prudentis aduersus uim et petulantias iniuriarum omni in loco atque tempore prospiciens esse debet, erecta, ardua, saepta solide, expedita in sollicitis, numquam coniuens, nusquam aciem suam flectens, consilia cogitationesque contra fortunae uerbera contraque insidias iniquorum quasi brachia et manus protendens, ne qua in re aduersa et repentina incursio inparatis inprotectisque nobis aboriatur.*

> s'en préserver il faut avoir l'esprit toujours vif et attentif, comme les athlètes dits pancratiastes. Car de même que ceux-ci, appelés à combattre, prennent position en se tenant les bras en avant, et protègent leur tête et leur visage derrière leurs mains comme derrière un rempart, et que tous leurs membres sont prêts, avant même le début du combat, à esquiver les coups comme à en donner : de même l'âme, la pensée de l'homme avisé doit en tout lieu et en tout temps voir venir la violence et les outrages des injures, bien droite, tendue, solidement fortifiée, résolue dans les difficultés, ne fermant jamais les yeux, n'abaissant nulle part sa garde, tenant en avant comme elle le ferait de bras et de mains ses résolutions et ses réflexions contre les coups de la fortune et contre les attaques des malfaisants, afin que dans la confrontation soudaine avec l'adversité, un coup de force ne nous surprenne pas sans préparation ni protection. »

Le stoïcisme de Panétius n'est pas un stoïcisme édulcoré, *ad usum delphini*. Il demeure authentiquement un stoïcisme de combat, une pensée de la place forte, de la citadelle intérieure. Panétius ne pouvait pas avoir l'inconséquence d'introduire, avec l'irrationalité dans une âme divisée, l'ennemi à l'intérieur comme un cheval de Troie.

Bibliographie

ALESSE F. (1994), *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, Naples, Bibliopolis.
ALESSE F. (1997), *Panezio di Rodi. Testimonianze*, Naples, Bibliopolis.
BRÉHIER É. (1955), *Sur une des origines de l'humanisme moderne. Le* De officiis *de Cicéron*, dans *Études de philosophie antique*, Paris, P.U.F., p. 131-134.
BRÉHIER É. (1985), *Histoire de la philosophie. I. Antiquité et Moyen Âge*, Paris, P.U.F. ; nouvelle édition, coll. « Quadrige ».
FERRARY J.-L. (1988), *Philhellénisme et impérialisme. Aspects idéologiques de la conquête romaine du monde hellénistique, de la seconde guerre de Macédoine à la guerre contre Mithridate*, Rome, École Française de Rome.
GILL Ch. (1994), *Peace of mind and being yourself: Panaetius to Plutarch*, dans *A.N.R.W.* II, 36, 7, p. 4599-4640.
GRIFFIN M. (1997), *The composition of the* Academica *: motives and versions*, dans *Assent and argument. Studies in Cicero's Academic books*, B. INWOOD et J. MANSFELD éd., Leiden, Brill, p. 1-35.
GRIMAL P. (1975), *Le siècle des Scipions*, Paris, Aubier, 2e éd.
INWOOD B. (1985), *Ethics and human action in Early Stoicism*, Oxford.
INWOOD B. (1993), *Seneca and psychological dualism*, dans *Passions and perceptions*, J. BRUNSCHWIG et M. NUSSBAUM, éd., Cambridge, Cambridge University Press, p. 150-183.
KERFERD G. B. (1978), *The origin of evil in Stoic thought*, dans *Bull. of the John Rylands University Library*, Manchester, p. 482-494.
LÉVY C. (1992), *Cicero Academicus. Recherches sur les* Académiques *et sur la philosophie cicéronienne*, Rome, École Française de Rome.
LÉVY C. (1997), *Les philosophies hellénistiques*, Paris, Librairie Générale Française, coll. « Le Livre de Poche – références ».

LÉVY C. (1998) : compte rendu de ALESSE (1997), dans *R.É.L.* 76, 1998, p. 302-304.

LONG/SEDLEY (LS) = A. A. LONG et D. N. SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

MICHEL A. (1961), *Rhétorique et philosophie dans les* Tusculanes, dans *R.É.L.* 39, 1961, p. 158-171.

MICHEL A. (1967), *Quelques aspects de l'interprétation philosophique dans la littérature latine*, dans *Rev. Phil. de la France et de l'étranger*, 157, 1967, p. 79-103.

MICHEL A. (1967-1968), *Cicéron et les sectes philosophiques. Sens et valeur de l'éclectisme académique*, dans *E.O.S.* 57, 1967-1968, p. 104-116.

MILLER-JONES R. (1963), *Posidonius and Cicero's* Tusculan Disputations I, 17-81, dans *C.Ph.* 18, 1963, p. 202-238.

NUSSBAUM M. (1987), *The Stoics on the extirpation of the passions*, dans *Apeiron* XX, 1987, p. 129-177.

NUSSBAUM M. (1993), *Poetry and the passions : two Stoic views*, dans *Passions and perceptions*, J. BRUNSCHWIG et M. NUSSBAUM éd., Cambridge, Cambridge University Press, p. 97-149.

NUSSBAUM M. (1995), *Eros and the wise : a Stoic response to a cultural dilemma*, dans *O.S.A.Ph.* XIII, 1995, p. 231-267.

POHLENZ M. (1934), *Antikes Führertum. Cicero de officiis und das Lebensideal des Panaitios*, Leipzig, Teubner.

RIST J. M. (1969), *Stoic philosophy*, Cambridge.

SEDLEY D. (1993), *Chrysippus on psychophysical causality*, dans *Passions and perceptions*, J. BRUNSCHWIG et M. NUSSBAUM éd., Cambridge, Cambridge University Press, p. 313-331.

SPANNEUT M. (1994), *Apatheia* ancienne, *apatheia* chrétienne. I. *L'apatheia* ancienne, dans *A.N.R.W.* II, 36, 7, p. 4641-4717.

STEINMETZ P. (1994), *Panaitios aus Rhodos und seine Schüler*, dans *Die Philosophie der Antike 4 : Die hellenistische Philosophie*, H. FLASHAR éd. (*Grundriss der Geschichte der Philosophie*), Bâle, Schwabe & Co. AG. Verlag, vol. 2, p. 646-669.

VAN STRAATEN M. (1946), *Panétius, sa vie, ses écrits et sa doctrine avec une édition des fragments*, Amsterdam.

VAN STRAATEN M. (1952), *Panaetii Rhodii fragmenta. Collegit iterumque edidit Modestus Van Straaten*, Leiden, Brill (3e édition, 1962).

VEYNE P. (1993), SÉNÈQUE, *Entretiens. Lettres à Lucilius*, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins ».

VŒLKE A. J. (1961), *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panétius*, Paris, Vrin.

VŒLKE A. J. (1973), *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, P.U.F.

WHITE S. A. (1995), *Cicero and the therapists*, dans *Cicero the philosopher*, J. G. F. POWELL éd., Oxford, Clarendon Press, p. 219-246.