Cicéron

L'oubli du corps
Des fins des biens et des maux, livre IV, XI, 26

Roselyne Dégremont

Philopsis : Revue numérique
https://philopsis.fr

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr

Cicéron à Caton : « Eh bien, maintenant, que tes stoïciens nous expliquent, ou plutôt explique-nous toi-même (car qui le peut mieux que toi ?) comment il se fait qu'étant partis des mêmes principes que les anciens, vous en arriviez à cette conclusion, que ce soit le fait de vivre moralement [honeste vivere], c'est-à-dire de vivre avec la vertu comme principe, autrement dit d'une façon qui réponde à la nature, qui constitue le souverain bien ; et comment, en quel endroit, il se fait néanmoins que vous ayez laissé le corps en route, ainsi que toutes les choses qui, tout en étant selon la nature, ne dépendent pas de nous, bref le devoir lui-même [ipsum officium]. Ce que je demande en somme, c'est comment il se fait que ces choses si importantes que la nature avait recommandées à la sagesse, aient été tout d'un coup abandonnées par celle-ci. Si ce n'était pas pour l'homme tout entier que nous nous posons la question du souverain bien, mais pour un être animé qui ne serait qu'une âme (on me permettra une hypothèse de ce genre, qui nous aidera à trouver la vérité), même à cette âme votre fin ne conviendrait pas. Il lui faudrait encore, en effet, la santé et l'absence de douleur ; en outre, une tendance naturelle la pousserait à se conserver elle-même, ainsi qu'à faire bonne garde autour de ces deux choses, et elle se donnerait comme fin de vivre selon la nature, en d'autres termes, comme je l'ai dit, d'avoir toutes les choses qui sont selon la nature ou la plus grande partie d'entre elles et celles qui ont le plus de valeur. Car de quelque sorte qu'on imagine un être animé, fût-il même, selon notre hypothèse, dépourvu de corps, il est

nécessaire qu'il y ait dans l'âme des analogues [similia] à ce qu'il y a dans le corps ; d'où il suit qu'il est absolument impossible de constituer la fin dans l'ordre des biens autrement que selon ma formule de tout à l'heure. Chrysippe, du reste, voulant montrer en quoi les êtres animés diffèrent les uns des autres, dit que les uns excellent par le corps, que d'autres excellent par l'âme, que quelques-uns valent par l'un comme par l'autre ; après quoi il dispute de l'objet qu'il convient d'assigner comme terme extrême à chacune de ces catégories d'êtres animés. Mais, quoiqu'il ait mis l'homme dans une catégorie où l'excellence devrait être attribuée à l'âme, il constitue cependant un souverain bien tel que l'homme paraît, non pas exceller par l'âme, mais n'être rien qu'une âme. »

Introduction

1. Quoiqu'il se dise académicien, quoiqu'il révère Platon, Cicéron n'adopte pas sa dialectique du pas à pas, telle que deux interlocuteurs cherchant une idée vraie, leurs questions et réponses alternent. Dans le *De finibus* (DFi), Cicéron d'abord oppose à un exposé épicurien continu une réfutation de l'épicurisme (livres 1, puis 2) ; puis, à un exposé stoïcien, une réfutation du stoïcisme (livre 3, puis livre 4). A chaque fois, le premier exposé n'est pas accompagné par sa discussion tout du long. Alors le risque est pris que la doctrine et sa réfutation ne soient pas ajustées. Ici Cicéron avance le thème de la soustraction du corps : Caton l'avait-il avancée dans son exposé ? - non. Cicéron avance encore l'abandon du devoir dans le stoïcisme : c'est une grosse surprise, puisque les stoïciens au contraire ont une théorie du devoir (DFi, III, XVII, XVIII) défendue et maintenue par Caton. Que veut-il dire ?

La globalité de l'exposé (livre 3) et de la réfutation (livre 4) nous fait question. Qu'est-ce que réfuter une philosophie ? Dans ces conditions, nous risquons de nous en tenir à une question de goût ou de préférence pour un système plutôt que pour un autre. Ce serait tout de même dommage ! Car advient, dans la distance prise avec un système exposé *grosso modo*, une possibilité de trouver l'atmosphère d'une philosophie irrespirable : ainsi, poser le plaisir pour principe et fin de la vie bonne, Cicéron le sent toujours très mal et sa tête, hochant de gauche à droite, dit non : « non, non, pas le plaisir ! Impossible ! » ; poser que la douleur n'est pas un mal, de même : il dit « impossible ! » Et là, le blocage a lieu. La réception d'une philosophie est ainsi une question à part entière : soit une phrase épinglée est ressentie comme insupportable, soit un ressenti global débouche sur un rejet ; ces attitudes risquent de dominer (comme quand, lisant *les Principes de la connaissance humaine*, les jésuites ont dit : si le monde est perçu, alors il n'est qu'un fantasme, donc cette philosophie est celle de l'illusion. Alors, cet irlandais est extravagant, Berkeley est tout simplement fou : fuyons !)

2. Cette critique engagée du stoïcisme nous pose à vif la question : qu'est-ce que comprendre ? Ce qui semble à l'un incompréhensible l'est-il seulement pour lui, parce qu'il ne sait pas jouer un certain jeu de langage, ou l'est-il en soi ? Cicéron là-dessus a donné le ton et été franc : « Je ne me hasarde pas volontiers contre les stoïciens ; non que je sois tout à fait de leur avis, mais un scrupule me retient : ils disent tant de choses que je comprends à peine. » (Dfi, IV, I, 2) Et les accusations pleuvent : « Ils forgent des mots nouveaux, et ils délaissent les usuels. » Leurs énoncés sont brefs, étriqués, énigmatiques : « Ils vous piquent, comme avec des dards avec de petites interrogations pointues. » (Dfi, III, 7) Il leur reproche de façon répétée aussi d'avoir des raisonnements serrés.

Ou alors, dit-il ici, les difficultés à comprendre viendraient des principes adoptés au départ : en effet, s'ils ne sont pas les bons, l'incohérence guette dans les propositions inférées. Et là une difficulté est sensible. Cicéron exprime deux choses incompatibles : (1) le stoïcisme est enfant de l'ancienne philosophie et lui ressemble : les deux partagent les mêmes prémisses ; et (2) le stoïcisme est nouveau par rapport aux philosophies antérieures. Aurait-il d'autres prémisses ?

Roselyne Dégremont © *Philopsis* – Tous droits réservés

Apprécier l'ancien et le nouveau entre en jeu. A Caton, Cicéron dit : « Il y a des choses qui vous sont communes avec les anciens philosophes ; celles-ci, tenons-les pour accordées. » (Dfi, IV, X, 24) Mais est-ce vrai ? Les stoïciens sont-ils réellement partis des mêmes principes que les académiciens, les péripatéticiens ? N'est-ce pas ce présupposé-là, l'idée fausse ?

3. Quel est le problème ? Si le premier principe commun est de suivre la nature, plus précisément de nous conserver, nous hommes, corps et âme, alors le terme extrême dans l'ordre des biens est indiqué par un : « vivre selon la nature ». (Notons au passage, que cette règle souvent attribuée aux seuls stoïciens, Cicéron la voit commune à toutes les philosophies.) Et donc , si « les biens » et « les maux » sont choses relevant du cours du monde, de notre histoire, - et donc liés au cours des choses, au hasard, aux circonstances …, la fin (télos) — ou terme extrême, ultime, ou souverain bien — serait bien plutôt donnée par la nature :

> « Le souverain bien consiste à vivre en s'appuyant sur la connaissance des choses qui arrivent naturellement, en choisissant celles qui sont conformes à la nature et en rejetant celles qui sont contraires à la nature, en d'autres termes, à vivre en correspondance avec la nature et en accord avec elle. » (Dfi, III, IX, 31)

On dira : cela est bien général … ! Toutefois, il faut s'accrocher au mot « connaissance » :

> « C'est en effet lorsque, partie des choses qui sont selon la nature, l'âme s'élève par une comparaison rationnelle, c'est à ce moment qu'elle parvient à la notion du bien. » (Dfi, III, X, 33).

Connaissance et usage de la raison sont indispensables à la vertu ; et l'ignorance, l'opinion fausse, les passions égarent les hommes loin du bien. Le bien est toujours moral, dit Caton. Ce qui est avancé par Caton comme propre aux stoïciens est l'idée que *« la fin dans l'ordre des biens n'est pas susceptible d'accroissement »* (Dfi, III, XIV, 48) : ou bien l'on est sage, libre, vertueux ; ou non. Ou l'opportunité, eukaria, est saisie, ou non (sans qu'entrent en compte la brièveté ou la durée) ; il y a pile un moment où l'accord avec la nature se réalise. Il n'y a pas de plus et de moins, pas de degrés, pas de progression ou de régression.

> « De même que s'obscurcit et se noie, à la lumière du soleil, la lueur d'une lampe ; de même que se perd dans l'étendue de la mer Egée une goutte de miel, ou dans la masse des trésors de Crésus un liard de plus, ou encore l'unité d'un pas dans la longueur de la route qui va d'ici à l'Inde ; de même, la fin dans l'ordre des biens étant ce que disent les stoïciens, toute la valeur que les gens dont il s'agit attribuent à des choses corporelles nécessairement s'obscurcit, s'étouffe, se perd devant l'éclat et la grandeur de la vertu. » (Dfi, III, XIV, 45)

Les « rerum corporearum » deviennent d'une valeur nulle, confrontés à la vertu. C'est ici une allusion discrète au statut du corps dans la pensée stoïcienne que fait Caton : car il nous a dit que la vertu du sage dépend de sa connaissance, de son raisonnement, de quelque chose donc qui est de l'ordre de la pensée ; alors, nous devons conclure que tout ce qui n'est pas « pensée » est annulé en tant que « bien » possible : la beauté, la santé du corps, la durée plus ou moins longue de la vie, la mort, les ressources matérielles, l'argent, les honneurs, etc... Aussi, qu'est-ce que « suivre la nature », « accomplir notre nature humaine » ? c'est penser si vrai que la vertu en découle. Qu'importent nos avoirs : corps, possessions, richesses, honneurs, etc...

Alors, Caton n'aurait pas dit que « la nature humaine » c'est le tout « âme-corps » ? Les stoïciens auraient-ils là une prémisse nouvelle en réalité ? Au fond, pour eux, l'existence de la raison introduit une différence qui distancie le philosophe de la nature humaine comprise comme corps et âme, de la compréhension de la nature comme élan de vie, impulsion ou tendance à conserver tout son être . L'exposé offert par Diogène Laerce l'indique discrètement : La nature gouverne la plupart des vivants (plantes ou animaux) à leur insu, sans qu'ils en

Roselyne Dégremont © *Philopsis* – Tous droits réservés

prennent conscience ; mais à certains êtres vivants elle donne aussi « l'impulsion », et ceux-ci se gouvernent conformément à leur impulsion ; et à d'autres encore elle donne en plus la raison.

> « Mais quand la raison est donnée aux êtres raisonnables en vue d'une régulation plus parfaite, à bon droit, pour eux, vivre selon la nature devient vivre selon la raison. Celle-ci vient en effet s'ajouter comme un artisan œuvrant sur l'impulsion. » (Diogène Laerce, VII, 86).

La présence de la raison changerait donc toute la donne.

I. La demande de Cicéron

> « Eh bien, maintenant, que tes stoïciens nous expliquent, ou plutôt explique-nous toi-même (car qui le peut mieux que toi ?) comment il se fait qu'étant partis des mêmes principes que les anciens, vous en arriviez à cette conclusion, que ce soit le fait de vivre moralement [honeste vivere], c'est-à-dire de vivre avec la vertu comme principe, autrement dit d'une façon qui réponde à la nature, qui constitue le souverain bien ; et comment, en quel endroit, il se fait néanmoins que vous ayez laissé le corps en route, ainsi que toutes les choses qui, tout en étant selon la nature, ne dépendent pas de nous, bref le devoir lui-même [ipsum officium]. Ce que je demande en somme, c'est comment il se fait que ces choses si importantes que la nature avait recommandées à la sagesse, aient été tout d'un coup abandonnées par celle-ci. »

1. La demande est articulée ainsi : si les stoïciens admettent comme tous qu'il faut vivre vertueusement, en accord avec la nature (c'est là le souverain bien), pourquoi abandonnent-ils en route certaines des choses conformes à la nature, donc abandonnent-ils le devoir, tout en déclarant qu'elles ne dépendent pas de nous ? Pour eux, le corps est de ces choses qui ne dépendent pas de nous. La notion même de « ce qui dépend et de ce qui ne dépend pas de nous », quoique pour nous essentiellement martelée et mise en œuvre par Epictète, relevait bien du stoïcisme des débuts, de celui de Zénon de Cittium.

Notre première surprise, c'est que oubli du corps et oubli du devoir sont présentés comme liés, associés. Comment cela se fait-il ? Le mot grec « kathekon » est traduit en latin par le mot « officium », en français par le mot « devoir ». Or maintenant nous comprenons un « devoir » comme étant une obligation impérieuse, un « tu dois », un « il faut ». Mais par « kathekon », les grecs entendaient davantage ce qu'il convient de faire : ce qui est juste, dans telle ou telle circonstance – et le mot français « convenable » a souvent été proposé. Par exemple : si je saigne, il convient que je nettoie la plaie et la panse ; si je veux maintenir mon corps en bonne santé, il convient que chaque jour je marche ou coure ou nage, etc... : cela est préférable à paresser et devenir peu à peu impotent. Aussi le terme « officium » n'est-il pas un épouvantail moral ; loin s'en faut.

> « Le chapitre du devoir fait suite au chapitre des préférables. Le devoir se définit : ce qui est conséquent dans la vie, ce qui, accompli raisonnablement, comporte justification... Cette définition s'étend jusqu'aux bêtes brutes, car elles ont une sorte d'activité qui est conséquente à leur propre nature ; mais, pour les animaux raisonnables, le devoir s'énonce comme « ce qui est conséquent dans la vie ». (Stobée, Morceaux choisis , II, 85, 13. in J-P Dumont : *Eléments d'histoire de la philosophie antique*, p. 598-599).

Comme il convient à l'oiseau d'apprendre et de savoir voler, à nous il convient de marcher. Nous sommes là dans le registre de l'activité naturelle à notre corps. C'est seulement pour les êtres raisonnables que des «convenables » peuvent se formuler précisément comme des actions droites, vertueuses ; mais autres qu'elles, il y a des actions qui sont juste « préférables » pour nous vivants humains : comme se marier, comme devenir écrivain, comme devenir marin, etc...

Roselyne Dégremont © *Philopsis* – Tous droits réservés

2. Et dès lors, nous avons envie de dire à Cicéron : les stoïciens ne délaissent pas l'homme total, âme et corps. Le sage ne soustrait pas « le corps », il n'en abandonne pas la dépouille sur le bord de son chemin ; non, car il doit marcher et boire : simplement tout ce qui relève de l'âme (qui, on le sait, est elle-même « un corps » ayant huit fonctions : toucher, voir, ouïr, sentir, goûter, parler, penser, et engendrer) est un cran au-dessus de ce qui concerne l'homme comme tout, « âme et corps ». Le sage tente de percevoir, imaginer et juger le mieux possible, de reconnaître la loi naturelle, d'être un juste..., car en tant qu'il a la raison, c'est ce qu'il lui revient de faire, c'est ce qu'il veut. Mais aussi il demeure un homme, à qui il convient de faire certaines choses dont l'importance n'est pas majeure, mais moyenne. Il peut convenir à l'un de se marier, tandis qu'un autre s'en garde bien : cela n'est pas bien grave ! Est-ce que les stoïciens oublient le corps ? C'est juste qu'ils dévaluent d'un cran, relativement à l'âme, le tout « âme-corps ».

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr

Roselyne Dégremont © *Philopsis* – Tous droits réservés