

Epreuve - Matière : 103-0303

Session :

CONSIGNES

- Remplir soigneusement, sur CHAQUE feuillet officiel, la zone d'identification en MAJUSCULES.
- Remplir soigneusement le cadre relatif au concours OU à l'examen qui vous concerne.
- Ne pas signer la composition et ne pas y apporter de signe distinctif pouvant indiquer sa provenance.
- Rédiger avec un stylo à encre foncée (bleue ou noire) et ne pas utiliser de stylo plume à encre claire.
- N'effectuer aucun collage ou découpage de sujets ou de feuillet officiel.
- Numéroté chaque PAGE (cadre en bas à droite de la page) sur le nombre total de pages que comporte la copie (y compris les pages vierges).
- Placer les feuilles dans le bon sens et dans l'ordre de numérotation des pages.

Cicéron : Traté des devoirs, §§ 152-155

C'est en 54 avant notre ère que Cicéron rédige le De Officiis à destination de son fils qui étudie la philosophie en terres grecques. L'ouvrage, certes, se revendique, jusqu'à son titre, du traité du stoïcien Panétius, Peri katekhtaike (des « actions convenables », que Cicéron rend par le terme d'officium), mais son auteur entend insister sur un aspect que Panétius n'a, quant à lui, pas discuté (nous tâcherons de comprendre pourquoi), soit celui du conflit entre plusieurs principes guidant l'action, qui il s'agit de conflit seulement apparent, entre l'honestum et l'utile, qui fournit le contenu de livre III du traité, ou du conflit entre plusieurs devoirs résultant chacun de l'honestum, qui fournit le contenu de la fin du livre I dont notre texte est extrait. Après avoir, au livre I, exposé les quatre parties de l'honestum¹, que les stoïciens appellent arête, Cicéron opère un arrêt réflexif dans son exposition pour nous rappeler, à nous qui ne sommes pas des sages, mais qui reconnaissons, à la différence des épiciens, la valeur de la vertu, que nous sommes des hommes et que nous avons parfois à faire prévaloir, dans notre action, un devoir sur un autre, et par leur intermédiaire, une partie de l'honestum sur une autre.

Tel est l'enjeu de notre texte qui traite de l'honestum et dans lequel l'auteur soutient que si plusieurs actes sont « honnêtes », et si la connaissance est dans l'énumération stoïcienne que Cicéron reproduit, première, il ne s'ensuit pas

1- et les devoirs qui en résultent

que les devoirs qui en résultent doivent être inconditionnellement préférés à ceux qui résultent d'autres parties de l'honestum : de fait, souvent l'auteur, elle doit le céder, en cas de conflit, aux devoirs qui découlent de la justice et qui ont pour lieu propre la communauté. Mais Cicéron affirme, en fait, davantage : c'est la connaissance qui, d'elle-même, invite à sa secondarisation en cas de conflit au profit de la communauté. Dès lors, non seulement Cicéron ajoute complote Panetius, mais plus encore, il paraît faire jouer le stoïcisme contre le stoïcisme, dans un geste analogue à celui de De Finibus IV, par l'exemple de la vigne : l'extrait peut se lire comme l'anticipation d'un tel geste, car les principes des stoïciens (l'oikeiosis) s'opposent à leurs conclusions (la négligence du corps jusqu'à son mépris) mais cette fois au plan de la vertu morale elle-même, à savoir que la sagesse, bien comprise, doit parfois le céder à l'action, de la même manière que le corps doit le céder à l'âme, sans pour autant cesser d'être important. Cicéron soutient ici une thèse en son nom propre (« je suis d'accord ») et paraît ainsi nuancer l'agnosticisme théorique du début de l'ouvrage. Deux remarques s'imposent alors. D'abord, le De Officiis s'adresse aux non sages, et tout comme le conflit de livre III, ce conflit, pour être difficile à trancher, n'est qu'une apparence de conflit (on remarque, nous le verrons, que le sage du texte quitte la vie sans hésitation). Ensuite, sous ce débat théorique se lit, en creux, la position de Cicéron lui-même, oscillant entre la vie philosophique et l'action politique au gré des oscillations de cette dernière, de sorte que cette secondarisation de la connaissance n'écroule en rien sa valeur propre : de même que l'action naît de la réflexion (cf. la casuistique de livre III, ou les remarques à Torquatus en De Finibus II, mobilisant ses illustres ancêtres), la réflexion permet de guider l'action. Dès lors, c'est moins à l'effacement de la connaissance face aux devoirs dus à la communauté qu'à la pleine compréhension de leurs rapports mutuels que Cicéron invite dans ce texte. Ce qu'il s'agit de défendre, dans ce texte, ce serait donc, contre Platon (République V) que le sage, le philosophe, loin de devoir être enraciné à sa contemplation pour gouverner, y va volontiers et sans même hésiter. S'il lit en creux, bien sûr, la justification rationnelle des actions de Cicéron lui-même, au cours de sa vie, et la possibilité de la « sagesse totale », qui fonderait l'enjeu de livre II du De Cratère, opposant Antoin à Cratère.

À cet effet, le texte s'organise en trois temps. Il s'agit d'abord pour l'auteur de faire le bilan de la réflexion qui précède : tous les devoirs ont été exposés, mais c'est oublier que nous pourrions avoir à choisir parmi eux, au cours de notre existence, et donc à faire valoir l'un au détriment d'un autre, ce dont Panétius, écrivain pour les sages (Cicéron était lui-même, d'après le Lucullus, et magnus opinatus), n'a pas traité (I). Une fois ce bilan établi, Cicéron s'exprime en son nom propre et recourt à un modèle didactique d'un laconisme pur latin : cette brève fiction, destinée à montrer que s'adonner à la contemplation, sans possibilité aucun de faire communautaire avec d'autres hommes, est un vice (c'est pourquoi le sage choisit de quitter la vie) se passe de tout artifice rhétorique. Il nous faudra donc déployer l'implacable qui nous rend le raisonnement terribles de Cicéron (II). Dès lors, c'est naturellement que l'auteur s'intéresse à la communauté politique, lieu où l'honestum est à la fois le plus utile et le plus manifeste, ce qui n'est autre que dire qu'elle constitue le seul type de communauté qui soit. Comme Cicéron l'a établi ailleurs (De Finibus III et V, De Legibus, début du livre II), celle-ci est à la fois un terme (auquel on pense depuis la famille, par la « recommandation », une fin (elle est le lien propre de l'humanité) et un ambitus (par rapport à la communauté que l'homme forme avec les dieux) ~~(III)~~ (III). Imperium terme



L'extrait s'ouvre par un bilan : ce qui a été exposé auparavant est « suffisant ». Il s'agit donc de rappeler ce qui a été exposé, et de savoir pourquoi, plutôt que « car », cela est « suffisant ». Ce que Cicéron a développé, dans le livre I, c'est, d'abord, les quatre parties de l'honestum, puis, partie par partie, les devoirs qui en découlent, soit, en fait, une double dérivation. De l'unité de l'honestum, il est possible de dégager quatre parties, mais cette distinction est une distinction de raison, utile avant tout à l'apprentissage et au non-sage : pour Panétius et les stoïciens, la vertu est une unité, c'est-à-dire qu'elle ne peut qu'être perdue en entier, et non par parties seulement. Être vertueux, c'est être vertueux, et nul homme ne peut être modéré sans être sage, être juste sans être sage en même temps persévérer de la grandeur d'âme, la megalepsychia. De même, puisque la vertu, pour Cicéron, n'est pas autre chose que son exercice (De Re Publica I), l'homme vertueux fait le sage, n'a pas à apprendre ses devoirs de l'extérieur : il sait comment

il convient d'agir en toute circonstance et être vertueux, c'est exécuter les devoirs prescrits par l'honnêteté : devoirs du sage qu'il se doit lui-même, ils sont appelés « devoirs parfaits ». On comprend alors pourquoi l'homme peut être « suffisant » : il ne peut qu'être destiné à celui qui n'est pas sage, et qui donc se meurt dans le domaine du probable (lucullus) rhémator par Cerniade, et non de la science et de la connaissance compréhensive (kata-leptiki), et il n'est jamais que ce qui paraît probable à l'auteur même du traité magnus opinator. Le jugement sur le traité le justifie du même coup : il s'adresse à l'homme qui aspire à l'honnêteté, sans déjà en participer, et il lui est destiné par un homme qui lui aussi y aspire, sans adopter une position de surplomb par rapport à l'apprenant qui pourra tirer profit du traité et, par pratique de ces devoirs devenus progressivement de plus en plus « honnêtes », s'éveillant à la vertu de la façon qu'Aristote lui-même mentionne (Éthique à Nicomaque III).

Aussi est-ce pourquoi la question d'un conflit des devoirs peut surgir pour un non sage : la parcellisation de l'honnêteté en parties et des parties en devoirs, nous l'avons dit, est une distinction de raison, à fonction principalement pédagogique. On comprend alors pourquoi l'omission de Bonitus en peut-être autre chose qu'un alibi ou un accident : pour le sage, le conflit, qui n'est qu'apparent, n'existe pas. De quelle quels conflits, Cicéron entend-il ici traiter alors ? Ceux où la question est, au cas où il faudrait choisir entre plusieurs devoirs lequel choisir, il peut s'agir d'un conflit entre deux devoirs liés à la communauté (par l'encre, par exemple, au cas d'Euthyphron, dans l'Euthyphron : fallait-il interdire un procès à son père, au nom de la communauté politique, ou n'en rien faire au nom de la piété filiale ?) ou entre des parties différentes de l'honnêteté, et c'est à deux l'extraire traité dans les lignes suivantes. Pour l'heure, notons que la question n'est pas de savoir si telle partie de l'honnêteté l'emporte, abstraitement sur une autre, mais de savoir de plusieurs devoirs lequel participe le plus de l'honnêteté, donc lequel, en fait, est davantage devoir qu'un autre, pour le non sage, alors que pour le sage, il n'y a, dans pareilles circonstances, qu'un seul choix qui de soi s'impose à son action. Dis donc, cette « confrontation » n'est qu'une isothémie apparente, pour laquelle nous, non sages, avons besoin de principes afin de nous guider dans notre décision, et de la rendre la plus conforme à ce que commande l'honnêteté qu'il nous est possible. Pour autant, cela arrive « souvent », non systématiquement : c'est dire que le conflit des devoirs peut se produire mais, à l'exception purement de l'homme politique, nous le verrons, qu'il n'est pas à penser comme le régime usuel de la vie, pour laquelle privilégier l'honnêteté et l'utile suffit. Demandons-nous donc, avec Cicéron, quelles sont les quatre parties de l'honnêteté, pour arbitrer entre les devoirs grâce à elles.

Epreuve - Matière : 103-0303

Session :

CONSIGNES

- Remplir soigneusement, sur CHAQUE feuillet officiel, la zone d'identification en MAJUSCULES.
- Remplir soigneusement le cadre relatif au concours OU à l'examen qui vous concerne.
- Ne pas signer la composition et ne pas y apporter de signe distinctif pouvant indiquer sa provenance.
- Rédiger avec un stylo à encre foncée (bleue ou noire) et ne pas utiliser de stylo plume à encre claire.
- N'effectuer aucun collage ou découpage de sujets ou de feuillet officiel.
- Numéroté chaque PAGE (cadre en bas à droite de la page) sur le nombre total de pages que comporte la copie (y compris les pages vierges).
- Placer les feuilles dans le bon sens et dans l'ordre de numérotation des pages.

De l'honestum, quatre parties se dégagent, ou, comme l'eût l'auteur, quatre domaines : commoditas, communio, grandeur d'âme, modération, et ils épuisent tout l'honestum. Cela fournit déjà un critère d'arbitrage : tout acte qui se présente à ma délibération et qui n'est subsumable sous aucun d'eux est à écarter comme ne relevant pas de l'honestum. Les quatre domaines sont liés aux quatre vertus stoïciennes (à penser nous l'avons dit, comme une distinctio rationis) : la sagesse, la justice, le courage et la modération (sapientia). Or, l'une ne va pas sans les autres, et elles se co-impliquent toutes mutuellement. De fait, pour les stoïciens (à Enchiridion III-IV), de même que le nageur suffoque autant à quelques centimètres de la surface qu'au fond de la mer, tout bon sage est forcément vicieux, et Platon veut son Callicles de ce point de vue. Dès lors, cette « comparaison » à laquelle Cécilia va se livrer témoigne d'un prix de distance d'avec Panetius et son traité : l'identité des titres dissimule donc une différence de fond, et traitée de ce ~~de~~ que Panetius a « omis » n'est pas un acte immigifiant. Notons néanmoins qu'à rebours du livre III, il s'agit ici d'un conflit interne à l'honestum, et non entre l'honestum et l'utile, soit un conflit apparent, certes, mais nimbé de la lueur propre à la vertu. Comment donc s'y orienter, et agir malgré lui ?



Le deuxième moment du texte est tout entier dédié à cette question, qu'il ne résout toutefois qu'en partie. Cicéron oppose, en fait, en brossant les deux, non plus de précision, et relevant de la communauté à ceux relevant de la connaissance, et il résout le conflit par le recours à la notion de « conforme/approprié à la nature ». D'où ce critère est-il tiré ? Et pourquoi s'agit-il de celui et auquel le lecteur était en droit de s'attendre, soit celui de la conformité à l'honestum ? En fait, la réponse à la seconde question est qu'il s'identifie, et elle suppose la réponse à la première. Cet argument est stoïcien, et c'est le fait exposé par Caton, au livre III de De Finibus. Sans prétendre lui faire justice, nous le résumons brièvement pour justifier cette substitution. En fait, tout animal, tout être vivant est, dit sa nature, « approprié » à soi : c'est la thèse de l'oïkonomie, et elle signifie que tout être tend spontanément à sa conservation, ce pourquoi le poisson craint le requin et non la roche, pourtant autrement plus massive. À cette thèse rajoute celle, qui la complète, de la « recommandation », qui vaut essentiellement pour l'homme. Celui-ci a d'abord soin de son corps, puis de son âme, de soi-même, puis de sa famille, etc., et il finit par ^{s'apercevoir} ~~s'apercevoir~~ d'après les stoïciens, qu'il préfère à une longue existence une existence réglée par des principes gouvernant sa conduite, qu'il découvre progressivement, et auxquels il s'veille depuis sa simple conservation. Bref, qu'il préfère la santé de l'âme à celle du corps, c'est-à-dire la vertu. Cela explique et justifie de choix, par l'auteur, d'un tel critère : la nature nous acheminant à la vertu, ce qui est conforme à la nature est, de fait, conforme à la vertu, celle-là nous conduisant à celle-ci, et étant donc un principe plus général, valable pour tout vivant et pas pour l'homme, bien que celui-ci ait à rendre vers cette nature, par un effort rationnel, alors que l'instinct, par exemple, suffit pour les animaux.

Ainsi, Cicéron veut-il que « les devoirs tirés de la communauté sont plus appropriés à la nature que ceux qui découlent de la connaissance », mais il lui faut justifier cette thèse que les stoïciens n'acceptaient probablement pas pour les raisons que nous avons dites. À cet effet, Cicéron propose un exemplum, un modèle didactique, tout à fait lapidaire : un sage, s'il devait choisir entre la mort ou une vie qui consisterait en devoirs tirés de la connaissance dans

un monde où il ne lui serait jamais possible de voir personne (et non pas où il serait seul au monde!), c'est la mer qu'il choisirait sans hésiter, alors même qu'il disposerait d'une abondance de biens et resterait en vie. Reprenons cet argument dans le détail. D'abord, évidemment nul sage ne choisirait lui-même cette vie, puisque le sage ne choisit jamais le vice et préfère la mort au vice. L'auteur invite à une expérience de pensée, où un sage serait bruyamment dans une fautive situation, dont il serait pleinement conscient d'embêter. Or, avant toute autre, le sage devrait d'abord prendre connaissance de la vie qui est la sienne, avant de décider si elle mérite d'être vécue ou non. La vie dont Cicéron examine le portrait est une vie de connaissance, mais pas que; le sage disposant d'une abondance de biens, ferait aussi, bien sûr, montre de la 1^{re} partie de l'honestum, la modération, et peut-être du courage, s'il devait faire face à des animaux dangereux. Toujours est-il que le sage n'aurait pas part qu'à une seule partie de l'honestum, mais à deux au moins, trois peut-être, et il aurait part à la connaissance de façon maximale (« tout objet digne de connaissance »). Malgré tout cela, frustré de toute communauté et dans une solitude absolue, ce serait un vice pour lui que de pratiquer l'honestum, ce dernier lui commandant de mourir pour quitter cette vie. À ce stade de l'argument (l. 17), le syllogisme implique en le suivant: la vertu est un tout; le sage isolé n'y a pas part, ne pouvant exercer les devoirs vis-à-vis de la communauté; ne pas être vertueux est être vicieux. La mort est préférable au vice. donc le sage quitte cette vie de vice. L'argument est, en fait, sous-entendu par un autre raisonnement, que Cicéron explicite ensuite et auquel nous allons nous intéresser à présent, qui s'applique à montrer que l'argument précédent suppose seulement la pleine compréhension de ce qu'est la connaissance, « premier de tous les vertus ».

En fait, la sophia bien comprise conduit à la phronesis; il s'agit de comprendre comment. La sagesse est la « science des choses divines et humaines », et elle conduit le sage à reconnaître qu'il forme une seule communauté avec les dieux, par leur participation mutuelle au logos: tel est l'engin de lien $\neq$ de De legibus, qui par cette communauté de nature ^{établit} une communauté fondée sur la droite raison, de sorte que la contemplation des mondes, conduisant à ~~être~~ voir le vrai territoire de raison, fait signe vers une raison divine, ordmatrice, dont les hommes participent à leur mesure. La sagesse conduit donc à la pitié (communauté des hommes et des dieux) et à la justice (celle des hommes, dans la mesure où ce sont des expressions de la loi naturelle qui est la droite raison. Donc, contempler le monde, c'est être perpétuellement ramené à la communauté formée avec les dieux, et par conséquent avec les hommes, qui eux aussi ont reçu en partage la droite raison, dans la mesure où tous obéissent au droit naturel.

Or, le droit prescrit une conduite vis-à-vis des dieux (piété), et des hommes (justice). autrement dit, il prescrit la participation à la communauté d'être raisonnable, et tel est le sens de cosmopolitisme stoïcien que Cicéron assume pleinement ici, mais une participation restée fondée en raison, et la intervient la phronesis, la science des choses à rechercher et à éviter. Le mouvement a ici du paradoxal que cette dernière, d'après Aristote par exemple (Éthique à Nicomaque, VI), est plus incertaine que la sophia, donc, d'après Cicéron, elle dérive pourtant. Comment comprendre que le plus certain donne lieu à l'incertain? Parce que nous ne sommes pas suffisamment sages, voilà pourquoi l'exercice de la phronesis suppose une pédagogie critique de la délibération morale, et tel est, en partie, l'ambition de De Officiis. Ors bien, la vertu suprême commande, comme devoir suprême, de lui préférer le devoir issu de la partie de l'honestum qui concerne la communauté; la vraie sagesse conduit, par la compréhension de l'interrelation des vertus, à son propre dépassement dans la figure de la communauté. C'est pourquoi une science de la nature qui ne déboucherait sur aucun agir serait, de fait, inutile, c'est-à-dire qu'elle ne serait qu'une science partielle, plus égarante qu'autre chose, et, comme le rappelle Cicéron au livre I de De Re Publica, la vertu n'est pas autre chose que son exercice. Mais s'il existe deux communautés au moins dont l'homme fait partie, peut-être en existe-t-il d'autres encore, et dis-les, laquelle choisit pour établir le lien propre de la vertu? Celle où l'agir vertueux se reconnaît tout entier dans la communauté politique du genre humain.



C'est à la justification de ce combat que s'attache le début du troisième moment de l'essai. La communauté du genre humain n'est pas première chronologiquement: nous sommes d'abord appropriés à nous-mêmes puis reconnaissons notre famille comme nos semblables, puis d'autres hommes (amis, village) et, par cercles concentriques, nous parvenons à la communauté du genre humain tout entier. Nous venons dans un instant que Cicéron paraît subitement de cette communauté humaine totale à la patrie communautaire locale, qui n'inclut pas tous les hommes. Pour l'instant, il s'agit de savoir pourquoi Cicéron exclut les animaux et les dieux. Ceux-là d'abord: ils n'ont pas accès au droit naturel, et nous ne formons donc pas de communauté avec eux, ce qui soutient Cicéron, en De Legibus I contre l'opinion de Pythagore. Ceux-ci ensuite: ils sont plus parfaits que nous et nous ne pouvons, en conséquence, sauvegarder leurs

Epreuve - Matière : 103-0303

Session :

CONSIGNES

- Remplir soigneusement, sur CHAQUE feuillet officiel, la zone d'identification en MAJUSCULES.
- Remplir soigneusement le cadre relatif au concours OU à l'examen qui vous concerne.
- Ne pas signer la composition et ne pas y apporter de signe distinctif pouvant indiquer sa provenance.
- Rédiger avec un stylo à encre foncée (bleue ou noire) et ne pas utiliser de stylo plume à encre claire.
- N'effectuer aucun collage ou découpage de sujets ou de feuillet officiel.
- Numéroté chaque PAGE (cadre en bas à droite de la page) sur le nombre total de pages que comporte la copie (y compris les pages vierges).
- Placer les feuilles dans le bon sens et dans l'ordre de numérotation des pages.

intéressé; au contraire, ce sont eux qui recitent aux nôtres, et pour cette raison nous pouvons être pieux envers eux, mais non pas justes. Par ailleurs, noter certainement des dieux est difficile, en témoignent l'écrit de La Nature Desseins, et incertaine. Dis-les, c'est pour cela que « cette action se recommandait surtout dans la sauvegarde des intérêts des hommes ». Ce n'est pas à dire que l'être pieux est impossible, seulement que la pitié est plus difficilement recommandable, les dieux qui elle est due nous étant moins connus que les hommes à qui s'adresse la justice. Il faut donc donner à cette action priorité sur la connaissance. Mais pourquoi alors, donner la priorité à la patrie sur la communauté de genre humain ? Probablement parce que nos actes y ont des effets plus visibles et plus immédiats, et plus réalisables : l'homme qui a pu sauver sa patrie, le militaire qui prétendrait avoir sauvé le genre humain.

Cette priorité de la communauté sur la connaissance, c'est aux hommes d'élever l'apparence, et en parole et en acte. Pour le montre, Cicéron recourt à une nouvelle fiction lapidaire, et ça peut être des circonstances dans lesquelles il lui-même a interrompu la contemplation pour sauver sa patrie. En fait, il suffit de transposer le sage du premier argument dans un monde où la solitude ne lui serait pas imposée, qui aurait part à la communauté mais qui se tournerait surtout à la connaissance, au point que l'il serait à même de percer les « mystères de l'univers ». Est-il en train de le découvrir, et n'est-il que la seule chance de le faire, il délaisserait toutefois cette recherche. Pourquoi Cicéron recourt-il à un deuxième argument pour arriver à cela, autrement dit : qui avait le premier d'insuffisant ? Trop arbitraire, peut-être, et surtout hypothétique, cette circonstance

pour plain au miranthropes, mais le sage la fuira et ne s'y retrouvera jamais préférant mourir. Rien n'était dit, d'autre part, du génie propre de premier sage, soit de son aptitude à la contemplation, ici, elle est portée à son maximum radical. Mais, plus encore, c'est lorsque le sage serait au plus fort de sa contemplation qu'il faucherait qu'il s'y soustrairait de lui-même : difficile de voir là autre chose qu'une réminiscence ou une réécriture de l'attitude de ce philosophe - rons de la République. Pourtant, Cicéron ne minimise pas la valeur de la connaissance et de l'étude de la nature (comme d'ailleurs dans le Tractatus), qu'elle nous procure des joies immenses, en dépit de son obscurité, dès lors que l'on parvient, à son propos, au savoir - ce qu'il appelle le verissime), il aurait autrement choisi des objets d'étude futiles. Pourtant, l'homme qui préférerait une telle contemplation à la sauvegarde de la patrie paraîtrait pêcher aussi contre la modération, et la prudence de Cratès (« il paraît pouvoir ») fait signe vers un tel orgueil. Enfin, si la science est le domaine du verissime, la science ou la destruction d'une patrie, elles sont bien plus certainement connaissables et réalisables - aussi un tel sage préférerait-il un savoir vraisemblable, donc pas un savoir, en fait, mais une opinion probable, à la sauvegarde de sa patrie qui, et peut-être Cicéron songe-t-il à Cratès, lui a permis, par l'éducation qu'il a reçue, de s'adonner à une pareille contemplation. Notons cependant qu'à rebours d'autres passages de son œuvre Cratès ne mentionne aucun exemple en particulier (ni Torquatus, ami de Torquatus ni Caton), sans doute parce que, tout homme d'élite ayant tranché en faveur de l'agir, il y en aurait trop à citer, ou bien parce que, prévenant perpétuellement son patrie de tout danger, il ne saurait, comme le sage qui mentionne Cratès, être pris au dépourvu.

Une question toutefois demeure : ce sage n'agirait-il ainsi que pour la patrie ? Non, répond Cratès, qui penseur en chemin inverse la progression de l'éducation, de soi à la communauté formée avec les dieux : il agirait de même pour servir « un parent ou un ami ». Le faisant, l'auteur rappelle que, de même que Rome ne s'est pas faite en un jour, de même le sentiment patriotique : tout homme est d'abord fils de père, puis ami d'un tel, avant d'être, c'est-à-dire de se servir, citoyen. Plus encore : comme l'écrit Cicéron lui-même, au livre III de De Officiis, certains hommes, si cela est convenable pour eux, devorum,

peuvent mentir à un juge, et tuer le patrie, pour sauver leur père ou leur fils : la patrie a besoin d'hommes qui ne trahissent pas leur famille. La vertu impose la priorité, pour certains actes, d'un ordre de moralité, d'une communauté sur une autre : on peut aider son voisin plutôt que son frère, mais c'est celui-ci qui t'en défendra, au tribunal, contre celui-là. Alors, l'homme d'élite préférera sauver sa patrie plutôt que de continuer à contempler des nations incertaines en l'espérance de certitudes, mais il préférera aussi sauver seulement un ami ou un parent, même si leur péril n'était pas immédiat (Rome envagée) mais potentiel (un ami accusé de meurtre). Néanmoins, on ne sait où Cicéron placerait la limite : où commence le danger, et faut-il interrompre sa contemplation pour retirer un écharde d'un pied d'un ami ? L'auteur en appelle ici, sans doute, à la phronesis de l'acteur, qui t'aime à peu fin, parmi d'autres, d'exercer et d'acquiescer. Dès lors, les devoirs de commandement, bien compris, nous font savoir que les devoirs de justice, en cas de conflit, doivent l'emporter sur ceux-là même qui ont permis leur mise au jour. Et de fait, l'auteur parle de « préférence » des devoirs de justice, qui ont en vue l'intérêt des hommes. Attention toutefois : cela ne revient pas à préférer l'utile à l'honestum ! C'est l'honestum qui conduit, en cas de conflit, à préférer une partie de l'honestum qui a peu de conséquence, non pour principe, l'intérêt des hommes, même si, bien sûr, rien d'utile ne pouvant ni ne peut être honestum, cette préférence est à destination des non sages, et seulement elle s'achève à eux sans la forme d'un « il faut » achever depuis l'arrogantia de Cicéron et après tout de même, plus d'un argument de sa part.



Au terme de ce commentaire, voilà un conflit des devoirs résultant de l'honestum, les seuls devoirs qui soient, de préférence, grâce à un principe valable pour tout conflit opposant un devoir tiré de la communauté à un devoir tiré de la communauté avec les hommes, soit un devoir de justice : préférer celui-ci à celui-là, en vertu même de ce que le principe de celui-là commande à qui sait entendre et écouter la voix de la raison en lui. Certes, dans ce geste de priorisation du second par la pleine compréhension du premier domaine

de l'honoreum, rien n'est dit des conflits pouvant résulter des devoirs découlant de
autres domaines. La raison en est peut-être la suivante : de la même manière que la
justice se dérive de la sagesse, dont elle est une partie, peut-être grandeur d'âme et
modération se dérivent-elles de la justice bien comprise, qui en retour permet de les
évaluer. Peut-être, aussi, s'agit-il d'exercer la sagacité du lecteur, et de le laisser tirer
les conclusions de la conclusion. Toujours est-il qu'un chose au moins est certaine :
rien, aux yeux des hommes, ne doit avoir plus de prix que le devoir de la justice, et par
eux rien ne doit avoir plus de prix pour les hommes que les hommes eux-mêmes.
En dépit de ralliement de Cicéron à la Nouvelle Académie, qui mettait l'armonie, dans
le varron, peut-être enfin est-ce là une certitude qui jamais ne quitta l'atypique,
ce pourquoi il jugea bon de la transmettre à son jeune fils lors de sa
formation philosophique bien de sa patrie d'origine.