

Epreuve - Matière : 103, 0303 Session : 2023

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.

Le Traité des devoirs (ou De officiis) est le dernier ouvrage philosophique que Cicéron écrit avant qu'il ne soit assassiné sur les ordres de Marc-Antoine. Il le dédie à son fils qui étudie à Athènes (et qui, de ce fait, est surtout plongé dans des considérations théoriques), car il entend lui rappeler l'importance de la dimension pratique de l'existence; et ce, en l'incitant, par ce livre, à porter son attention sur la question des devoirs. Plus précisément, l'objet de ce traité est avant tout la question de l'identification des devoirs et des moyens concrets qu'il faut mettre en œuvre pour les accomplir. Autrement dit, il ne s'agit pas du tout de traiter abstraitement du bien en général, mais au contraire de construire un certain nombre de dispositifs pour ^{mieux} identifier et mieux accomplir nos devoirs pratiques. Dans ses précédents ouvrages (tels que les Académiques, par exemple), Cicéron se revendiquait d'un scepticisme que d'autres ont qualifié de modéré (dans la mesure où il ne consistait pas à suspendre absolument son assentiment, en raison de l'obscurité des choses, mais à simplement approuver des représentations vraisemblables, sans pour autant leur conférer un caractère d'évidence et de certitude absolue). Ici, l'Arpinate adopte plutôt une démarche dogmatique au sens neutre du terme (c'est-à-dire ^{au sens} où il affirme un certain nombre de thèses), et ce, parce qu'il se situe explicitement dans la lignée du stoïcisme (il le déclare dans les premiers paragraphes de l'ouvrage), et même dans la lignée d'un stoïcien en particulier : Panétius (qui est, d'ailleurs, mentionné dans les premières lignes de notre texte). Ce dernier a lui-même écrit un traité des devoirs (Pei Tou Kathêkonta) dont Cicéron s'inspire directement, notamment en reprenant la plaité entre utilitas et honestum. Toutefois, il entend compléter l'œuvre de Panétius en envisageant le conflit possible entre l'utile et l'honnête.

Mais dans le texte qu'il nous revient de commenter, ce n'est pas de ce conflit dont il s'agit, mais d'un autre : celui qu'il peut y avoir entre deux actes ^{honnêtes}.

Se situant à la fin du premier du De officiis, après que Cicéron a défini l'honestum comme un ensemble de vertus, structuré par les quatre vertus cardinales (que sont la sagesse, la justice, le courage et la tempérance), il va s'agir à présent de montrer qu'il consiste, plus précisément, en un tout hiérarchisé, au sommet duquel se trouvent les devoirs de justice. La question à laquelle ce texte se confronte paraît être la suivante : comment déterminer, entre deux actes honnêtes (et plus particulièrement, entre des devoirs liés à la connaissance et des devoirs liés à la justice), "celui qui l'est davantage" (l. 3-4) ? La thèse de Cicéron répond à cette question de la façon suivante : "Sur la poursuite des connaissances et sur les devoirs qui en dépendent, il faut donner la prééminence aux devoirs de la justice, qui ont en vue l'intérêt des hommes" (l. 31-33). Mais un problème demeure qu'il conviendra d'élucider au fil de ce commentaire : si l'on se situe, ici, dans une perspective stoïcienne, il faut admettre que le bien se caractérise par sa perfection, c'est-à-dire par son achèvement, et qu'il n'est donc pas sujet à des variations, à des ajouts ou à des retranchements. Comment concevoir, dès lors, qu'entre deux actes honnêtes, il y en ait un qui le soit davantage, et ^{donc} qu'il faille choisir le meilleur de ces deux actes ? En un mot, peut-il y avoir une gradation dans le bien ?

L'analyse suivra le mouvement argumentatif du texte. Dans un premier moment, Cicéron va formuler un nouveau problème (celui de savoir comment déterminer, entre deux actes honnêtes, celui qui l'est davantage), ainsi que ses conditions d'émergence, à savoir le fait que l'honestum se subdivise en quatre domaines (l. 1-7). Ensuite, il va ressemer ce problème général de la comparaison entre deux actes honnêtes sur une comparaison particulière, à savoir celle que l'on peut faire entre "les devoirs tirés de la communauté" et "ceux qui dérivent de la connaissance", et va formuler une première version de sa thèse en lui adjoignant deux justifications principales : l'une relative à la tendance naturelle de l'homme à la sociabilité, l'autre à la définition même de la sagesse qui inclut analytiquement l'idée de communauté (l. 8-23). Enfin, il réfère son raisonnement à l'exemple éminent des hommes d'élite (c'est-à-dire des individus d'exception, et en particulier, les grands hommes politiques) qui vient apporter une ultime confirmation de sa thèse et démontrer, en outre, qu'il ne peut y avoir, en réalité, qu'un divorce apparent entre l'utilitas et l'honestum (l. 24-33).

le point de départ du texte qu'il nous revient de commenter consiste en une allusion à "ce qui a été exposé" (l.2) précédemment, à savoir "la manière dont les devoirs dérivent des différents domaines de l'honestum" (l.1-2). Précisons ce point : dans les lignes qui précèdent notre extrait, Cicéron avait exposé l'ancrage naturaliste de l'honestum, et ce, en montrant que les quatre vertus qui le composent (la sagesse, la justice, le courage, la tempérance ; ou, dans la traduction qui nous est proposée : la connaissance, la communauté, la grandeur d'âme, la modération) s'originent dans quatre tendances (hormê) fondamentales de la nature humaine. Celles-ci sont : la recherche de la vérité, la tendance à la sociabilité, la tendance au courage et, enfin, la tendance à préférer l'ordre, la cohérence, l'harmonie. Ainsi avait-on vu, par exemple, que la tendance à la sociabilité préparait, en quelque sorte, la vertu de justice (la vertu se définissant comme une disposition au bien consistant dans le parachèvement des tendances naturelles). Et de ces quatre vertus (ou domaines de l'honestum) découlent quatre devoirs correspondants que sont : les devoirs de vérité, les devoirs sociaux, les devoirs d'élévation et de grandeur d'âme et les devoirs du convenable (decorum, tiré de quod decet : "ce qui convient") ; les devoirs se définissant ainsi comme des actions conformes à cette disposition qu'est la vertu.

Mais dans notre passage, il s'agit, pour Cicéron, de faire un pas de plus, sur la base de cet exposé des quatre domaines de l'honestum et de la manière dont les devoirs en dérivent ; et ce, en posant un problème nouveau, que Panétius avait, d'ailleurs, "omis de traiter" (l.4). Il s'agit donc bien, pour l'Arpinate, d'aller plus loin que son prédécesseur et d'accomplir ce qu'il n'a pas accompli lui-même. Ce problème est formulé ainsi : "il peut souvent arriver que les actes honnêtes eux-mêmes soient confrontés et comparés entre eux, pour déterminer, de deux actes honnêtes, celui qui l'est davantage" (l.2-4). Ce à quoi Cicéron fait allusion ici, c'est ce que l'on pourrait appeler les conflits entre les devoirs, ou les cas de conscience, ou encore les dilemmes : je dois faire A et je dois faire B, mais je ne peux pas faire les deux (notamment lorsqu'ils sont exclusifs l'un de l'autre) et il me faut choisir l'un d'entre eux. Il est donc question de comparer, c'est-à-dire de mettre en balance et de peser le pour et le contre, entre deux actes honnêtes. Toutefois, il faut immédiatement s'étonner de cela : si, en bonne orthodoxie stoïcienne, on admet que le bien est parfait, comment envisager qu'il puisse exister des actes plus ou moins bons, plus ou moins vertueux (l'un étant meilleur que l'autre, notamment) ? En effet, la perfection comme caractère essentiel de la conception stoïcienne du bien est bien établie, et ce, même dans le corpus cicéronien. Ainsi, dans le troisième livre du De finibus, est développée une analogie entre le bien et le miel, qui va justement dans ce sens : de même que l'on reconnaît immédiatement le caractère sucré du miel sans avoir besoin de le comparer à autre chose, (par exemple, en goûtant

une boisson amère) ; de même, on reconnaît le bien sans avoir à le comparer avec autre chose, car il est parfait, achevé, au sens où on ne peut rien lui ajouter ni rien lui retrancher. Autrement dit, au livre III du De finibus où est exposé la conception stoïcienne du télôs, le bien est ainsi décrit qu'il exclut toute comparaison. Dès lors, comment envisager qu'un acte honnête puisse être meilleur qu'un autre acte honnête ?

Une première solution consiste à contraster la figure du sage stoïcien et celle des progressants que nous sommes : le sage, dont l'hégémonique (la partie dominante de l'âme) est tout entière tournée vers le bien, n'a pas de cas de conscience, car il est seul capable d'accomplir des devoirs parfaits (Katôrthoma en grec) ; les progressants, en revanche, qui correspondent à l'immense majorité de l'humanité, ne peuvent, quant à eux, accomplir que des devoirs communs ou intermédiaires (Kathêkonta), c'est-à-dire des actions qui tendent à se conformer à une disposition vertueuse parfaite, mais qui, de fait, n'en proviennent pas. Cette distinction correspond, d'ailleurs, à la deuxième division que Cicéron met en évidence au début du livre I du De officiis : il ne s'agit pas de traiter du souverain bien, mais des préceptes qui forment le cours de la vie pratique (première division) ; et il ne s'agit pas de traiter des Katôrthoma, mais seulement des Kathêkonta, car nous ne sommes pas des sages, mais des progressants (deuxième division).

Donc, nous sommes amenés à hésiter et à ne pas toujours ce qu'il vaut mieux faire dans telle ou telle situation présentant plusieurs options : contrairement au sage, nous pouvons, et nous sommes, de fait, "souvent" (l. 2) confrontés à des conflits ~~de~~ entre les devoirs, à des cas de conscience. Une autre solution (s'ajoutant à la première) consiste à rappeler que, dans la doctrine stoïcienne, la vertu (en tant que disposition au bien) est une, mais qu'elle s'actualise ou s'instancie selon des circonstances particulières, de telle sorte que ce sont les différents domaines de l'honestum qui sont mobilisés en fonction de celles-ci. Ainsi, c'est seulement face au danger qu'il s'agit de faire preuve de courage (ou de grandeur d'âme), par exemple, et non pas en toutes circonstances.

Dès lors, s'il y a comparaison entre des actes plus ou moins honnêtes, c'est parce que nous ne sommes pas des sages qui accomplissent toujours leurs devoirs parfaitement, et c'est parce que l'exercice de la vertu suppose une actualisation de celle-ci en fonction de circonstances particulières, de telle sorte que les quatre domaines de l'honestum sont amenés à faire l'objet d'une telle comparaison "dans le choix du devoir" (l. 7). On retrouve ici la problématique centrale du De officiis, à savoir l'identification du devoir, sous un aspect que Pautetius lui-même n'avait pas traité.

Une fois le problème posé, ainsi que ses conditions d'émergence, Cicéron le particularise et se propose de traiter la question de savoir comment déterminer quels devoirs sont les plus honnêtes entre ceux qui relèvent de la connaissance

Epreuve - Matière : 103, 0303 Session : 2023

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.

(ou sagesse) et ceux qui relèvent de la communauté (ou justice). D'entrée de jeu, il annonce son parti-pris en faveur des seconds et il va s'employer par la suite à justifier sa position, et ce, par deux justifications principales.

Cicéron affirme dogmatiquement la thèse suivante : "je suis d'avis que les devoirs tirés de la communauté sont plus appropriés à la nature que ceux qui dérivent de la connaissance" (l. 8-9). Cette première formulation de la thèse développée dans cet extrait a ceci de remarquable qu'elle mentionne une certaine appropriation à la nature, c'est-à-dire au concept stoïcien d'oikeiōsis que Cicéron utilise abondamment aussi bien dans le De officiis que dans le De finibus. Le concept permet de comprendre en quoi la conception stoïcienne de la vertu a rapport à une certaine conformité à la nature. En substance, l'oikeiōsis renvoie à un mouvement de retour vers ce qui m'est propre (oikeion) : il se manifeste, tout d'abord, par les tendances natives ou premières que l'on observe notamment chez les enfants et les animaux ; et consiste alors ^{en} un certain sens de la préservation de soi et de son propre corps (il est donc d'abord amour de soi). Mais, chez l'être humain, l'oikeiōsis est évolutif et il va, avec l'avènement de la raison, soit ^{se} prévenir par un mauvais usage de celle-ci (de sorte que ces tendances naturelles soient détournées), soit se prolonger, par un bon usage de la raison, et se projeter vers le dehors, de telle sorte que l'amour de soi se commue en amour des autres (jusqu'à parvenir, dans le cas du sage, à un amour du genre humain dans sa totalité). Ainsi, si "les devoirs tirés de la communauté sont plus appropriés à la nature que ceux qui dérivent de la connaissance", c'est qu'ils trouvent leur source dans une des tendances naturelles les plus fondamentales de l'être humain (si ce n'est la plus fondamentale) : la tendance à la sociabilité. C'est précisément

ce que met en évidence le premier argument en faveur de la thèse de Cicéron dans ce texte ; argument qui consiste en une expérience de pensée (exposé de la ligne 10 à la ligne 13, à partir de "supposons un sage ..."). Il consiste à montrer que le sage stoïcien (celui dont l'hégémonique est disposée d'une manière parfaitement vertueuse) peut certes être un savant, un homme de science, mais il ne saurait être un ermite retiré dans sa tour d'ivoire ou dans son intimité pour mieux s'abstraire des vicissitudes du monde, et en particulier du monde humain. Au contraire, le sage stoïcien est un être pleinement engagé dans la vie sociale et politique : son âme est certes en connexion directe, pour ainsi dire, avec le cosmos ou, pour utiliser une image stoïcienne, avec la Grande Cité ; mais il participe aussi activement à la petite cité (la cité particulière) et ^{aux actions} politiques qui ont cours au sein d'elle, à ceci près que les Kathêkonta qu'il y accomplit (car le sage accomplit aussi des Kathêkonta, comme les devoirs civiques, en particulier), il les accomplit parfaitement. Toujours est-il que s'il était amené à ne vivre que parmi les livres, et non plus parmi les hommes, il y a fort à parier, comme l'écrit Cicéron, qu'"il quitterait la vie" (l. 13). Cet exemple peut rappeler celui du suicide de Caton que Cicéron évoque plus loin dans le De officiis (lorsqu'il déploie sa théorie des personae) et le fait que l'acte consistant à quitter la vie n'est pas prosaïte chez les stoïciens, du moment que l'on est empêché de faire son métier d'homme (comme Caton l'a estimé lorsqu'il a vu ce qu'était la vie sous les ordres du tyran). Ainsi, le sage stoïcien ne peut pas faire son métier d'homme s'il est loin de ses congénères, car enfin la sociabilité est cette tendance naturelle à laquelle on ne peut que faire retour pour être pleinement homme.

A cette première justification de la thèse, s'en ajoute une seconde consistant en une argumentation se référant à la définition même de la sagesse. Cicéron commence par la distinguer d'une "autre science" — la prudence (ou phronêsis en grec) —, à savoir "celle des choses qu'il faut rechercher et de celles qu'il faut éviter" (l. 15-16). Généralement, chez Cicéron, la sapientia renvoie à la sagesse théorique et libérale (détachée de toute considération pratique), alors que la prudencia renvoie à la sagesse pratique, résolument orientée vers l'action. Cette distinction est opérante, ici. Toutefois, la définition qu'il lui donne ^{ici} de la sagesse (sophia en grec, sapientia en latin) va raffiner quelque peu ce lien entre théorie et pratique, car il va s'agir de

montrer que la définition même de la sapientia fonde réellement les devoirs pratiques éminents que sont les devoirs de la justice. Cette définition est formulée de la façon suivante : "cette sagesse, donc, dont j'ai dit qu'elle occupait la première place, est la science des choses divines et humaines, qui inclut la communauté et la société des dieux et des hommes entre eux" (l. 16-18). Pour comprendre en quoi consiste cette communauté et cette société des hommes et des dieux, il faut rappeler un point de doctrine stoïcienne, à savoir que les hommes et les dieux habitent le même monde, pour les penseurs du Portique (ce qui n'est pas le cas, par exemple, des épicuriens qui estiment^{que} les dieux, quant à eux, vivent dans des intermundi si éloignés de nous qu'ils ne font absolument pas société avec nous, comme le montre Velleius dans le livre I du De natura deorum). En d'autres termes, les dieux et les hommes habitent la même demeure (le cosmos) : c'est ce qu'ils ont de commun et c'est donc ce qui fonde leur communauté. Mais plus encore, leur communauté est une communauté de souffle (somphroia), dans la mesure où les âmes ne sont pas des atomes psychiques, détachés de tous les autres, mais plutôt des souffles chauds (pneuma) qui participent tous d'un même souffle cosmique et rationnel, de sorte que ces membres (et non ces parties) du monde conspirent, littéralement. La communauté des dieux et des hommes consiste donc en cette communauté pneumatique. En outre, si les hommes et les dieux font société, c'est parce que le même élément rationnel est présent chez les premiers et les seconds. Toutefois, la plupart des hommes ne font pas immédiatement un bon usage de leur raison. Autrement dit, ils ne sont pas tous des sages, loin s'en faut, de sorte que l'on peut supposer que ce sont surtout les sages qui font société avec le divin, au sens où ils les égaleraient, en quelque sorte (et n'auraient pas simplement une chose de commune avec eux). Ainsi donc, le sens de la communauté est inclus analytiquement dans la définition de cette vertu qu'est la sagesse et qui tient, pour cette raison, "la première place" (l. 16) au sein des vertus. D'où l'inférence suivante : "Si c'est bien là la vertu suprême, comme ce l'est assurément, le devoir suprême doit nécessairement être celui qui dérive de la communauté." (l. 18-19). On notera, soit dit en passant, que l'incise "comme ce l'est assurément", aussi discrète soit-elle, est loin d'être anodine : elle exprime le caractère dogmatique (et donc pas sceptique) de la démarche cicéronienne quand il est question d'éthique. Il apparaît, en somme, que cette préséance accordée à la communauté tient au caractère cosmologique de l'éthique stoïcienne (pour laquelle c'est une erreur et une faute que de considérer sa personne et son action comme détachés de tout le reste) ; celle-ci, telle que Cicéron la présente, ayant pour conséquence que nous avons plus de devoirs envers l'humanitas tout entière qu'envers les personnes particulières, comme nous allons le voir. Cicéron ajoute immédiatement que : "de fait, la connaissance et la contemplation de la nature seraient, en un sens, mutilées, inachevées, si elles ne

débouchaient sur aucun agi effectif." (l. 19-21). Cette phrase a quelque chose de mystérieux : en quel sens, précisément, seraient-elles mutilées, inachevées, si elles ne débouchaient sur aucun agi effectif ? Par hypothèse, on pourrait invoquer l'unité profonde entre théorie et pratique qui parcourt l'ensemble du corpus cicéronien, ainsi que sa vie (comme il aime à le rappeler avec insistance). Dès lors, il faudrait admettre que la connaissance trouverait son achèvement dans la pratique, et notamment dans la politique (comme le laisse d'ailleurs entendre la prochaine phrase). Cela explique sans doute en partie le fait que l'Arpinate refuse d'adopter un scepticisme radical (comme celui d'Arcésilas) dans l'étude de la nature (comme il le met en évidence à la fin du deuxième livre des Académiques), car cela mènerait à l'inaction (apraxia). Et c'est pourquoi, sans doute, il préfère suivre la logique du probable qui se définit comme la propriété des représentations persuasives (ou vraisemblables) qui n'ont pas le même caractère d'absolue évidence et de certitude que la représentation ^{véritable} comprehensive stoïcienne, mais qui, justement, permettent d'orienter l'action. Car enfin, l'enjeu ^{véritable} de l'agi effectif se trouve "surtout dans la sauvegarde des intérêts des hommes et porte, par conséquent, sur la société des genres humains" (l. 21-22). L'adverbe "surtout" traduit bien le fait que cet agi effectif se reconnaît aussi ailleurs, mais qu'il est porté, pour ainsi dire, aux nues dans l'action politique lorsque celle-ci se fait cosmopolite. Comme l'ont montré les traités politiques que sont le De republica et le De legibus, Cicéron se fait le chantre d'un cosmopolitisme patriotique, en quelque sorte, car enraciné à Rome. Mais cet ancrage particulier ne l'empêche pas d'avoir une vocation proprement universelle, et qui a pour conséquence éthique que nous avons toujours plus de devoirs envers l'humanitas ^{dans son ensemble} qu'envers les particuliers. C'est pourquoi, lorsqu'au livre III du De officiis, Cicéron mentionne la justification de l'enrichissement individuel par le stoïcien Hécaton de Rhodes (qui contribuerait à l'enrichissement collectif), l'Arpinate se distancie des arguments de celui-ci pour cette raison.

Enfin, après avoir justifié par deux arguments principaux le fait qu'il faut "donner [à la sauvegarde des intérêts des hommes] la priorité sur la connaissance" (l. 22-23), Cicéron trouve l'ultime preuve de sa thèse dans l'exemple (au sens moral du terme) que montrent "les hommes d'élite", c'est-à-dire les hommes politiques d'exception.

Par le biais d'une longue question rhétorique (l. 24-30) qui, par définition, n'appelle pas de réponse dans la mesure où elle consiste en une affirmation déguisée, Cicéron établit l'absurdité qu'il y aurait pour un homme capable de "venir en aide" à sa patrie "en péril" de ne pas intervenir, parce qu'il est trop occupé à regarder les étoiles. Cette absurdité est à mettre sur le même plan, pour l'Arpinate, que celle qu'il

Epreuve - Matière : 103 0303 Session : 2023

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.

y avait à ne pas venir en aide à un proche qui est en danger (l. 30-31). La superposition de ces deux exemples montre bien que, pour le grand homme politique, l'attachement à la patrie est du même ordre que l'attachement qu'il y a entre les membres d'une famille ou entre de véritables amis. Ainsi voit-on l'aboutissement de l'oikeiōsis par lequel on ou vient à aimer les autres comme de véritables prolongements de soi (de même que, pour des parents, leur enfant est un prolongement d'eux-mêmes qu'ils aiment comme ils s'aiment eux-mêmes). C'est là sans doute la plus haute version que peut atteindre le cosmopolitisme, compris comme cet aboutissement suprême des tendances naturelles, tel que cela est thématisé dans le concept stoïcien d'oikeiōsis (et qui prendra, chez Cicéron, et chez Hénocles, après lui, la forme imagée des cercles concentriques que l'on vient concentrer en soi par un mouvement centripète, quand on arrive au bout du processus, ce qui, bien sûr, n'est pas assuré d'advenir, sauf peut-être chez le sage, si tant est qu'il en ait déjà existé un seul).

Le lyrisme avec lequel Cicéron déploie cette question rhétorique semble faire écho à sa propre expérience de la vie politique et sa fréquentation des grands de la République romaine, ainsi qu'à l'histoire glorieuse de Rome (à laquelle il fait souvent allusion) et aux valeurs romaines ancestrales (le mos maiorum) qu'il défend sans cesse, notamment à travers sa conception de l'honestum qui mêle celles-ci à la sagesse grecque. En tout cas, ce passage fait très certainement écho au "Songe de Scipion" à la fin du livre VI du De republica, dans lequel le personnage éponyme parle avec son grand-père des grands hommes du passé qui accèdent à l'éternité par leurs actions remarquables. Ce sont ces hommes d'exception en particulier qui accèdent à la gloire éternelle car ils ont justement su sauvegarder les intérêts (utilitas) de l'humanité tout entière. C'est pourquoi, par leur exemple, ils démontrent aussi une des grandes

thèses du De officiis, à savoir que l'honestum et l'utilitas ne s'opposent qu'en apparence et qu'il ne peut y avoir de conflit qu'entre ce qui est honnête et ce qui paraît utile. Car, au fond, l'honestum et l'utilitas se réciproquent, dans la mesure où l'honnête correspond à l'utile véritable ; ici thématise comme "la sauvegarde des intérêts des hommes" (l. 21-22). D'où la formulation finale de la thèse : "On comprend par là que, sur la poursuite des connaissances et sur les devoirs qui en dépendent, il faut donner la préséance aux devoirs de la justice, qui ont en vue l'intérêt des hommes - et rien ne doit avoir plus de prix aux yeux d'un homme." (l. 31-33).

Au terme de l'analyse, il apparaît qu'entre deux actes honnêtes que sont ^{un} ~~le~~ devoir de justice et un devoir de connaissance, il faut donner la préséance au premier, car il y a une gradation du bien lorsqu'il s'agit d'accomplir des Kathêkonta, notamment parce qu'il existe une tendance naturelle à la sociabilité qui donne un ancrage naturaliste à ce type de devoir, mais aussi parce que le sens de la communauté est contenu dans la définition de la sagesse de façon analytique. De tout cela, les hommes politiques d'exception donnent un exemple flamboyant, préfigurant ainsi la démonstration ultérieure.

Blank lined paper with horizontal ruling lines.

