

Y a-t-il quelqu'un derrière le masque ? A propos de la théorie des *personae* chez Cicéron

Carlos Lévy

Dans son article de 1977 consacré aux quatre *personae* stoïciennes, définies par Cicéron au premier livre du *De officiis*, Philippe De Lacy s'étonnait déjà du peu d'intérêt porté par la recherche à un texte dont il soulignait à juste titre l'importance, tant du point de vue de la psychologie que de celui de l'éthique¹. Il n'est pas certain que les choses aient fondamentalement changé depuis cette date, malgré les efforts de quelques chercheurs. Ce désintérêt, au moins relatif, est d'autant plus surprenant que, dans le même temps, P. Hadot et M. Foucault ont très largement diffusé l'idée que le monde romain a été le creuset dans lequel s'est forgé en grande partie la conception occidentale du moi². Simplement Hadot et Foucault, fascinés par l'époque impériale, et tout particulièrement par les figures de Sénèque et de Marc-Aurèle, ont fait comme si les penseurs de la République s'étaient totalement désintéressés de la question du sujet et, en tout cas, l'un et l'autre ont totalement laissé de côté la problématique du texte cicéronien. Notre objectif ici sera fort simple. Nous présenterons d'abord le passage du *De officiis*, en cherchant à montrer que, malgré les multiples rapprochements qui ont pu être suggérés, il garde une singularité irréductible. Dans une seconde partie, nous suggérerons une interprétation fondée sur des notions du stoïcisme le plus orthodoxe, ce qui peut paraître surprenant puisque l'histoire de la philosophie a longtemps fait de Panétius l'inventeur d'un Moyen-Portique qui aurait sensiblement modifié dans le sens d'une moindre rigidité la doctrine de Zénon et de Chrysippe³.

1. Ph. DE LACY, «The Four Stoic *Personae*».

2. Voir, en particulier, P. HADOT, *La citadelle intérieure ; Qu'est-ce que la philosophie antique ?* ; I. et P. HADOT, *Apprendre à philosopher* ; M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*.

3. Sur Panétius, voir F. ALESSE, *Panezio di Rodi e la tradizione stoica ; Panezio di Rodi, Testimonianze* ; F. PROST, «La psychologie de Panétius».

On sait que le livre I du *De officiis* est construit sur les quatre divisions de l'*honestum*, qui constituent une présentation rénovée de la liste des quatre vertus cardinales, à peu près canonique depuis Platon. La modification la plus importante provient de ce qu'à la place de la σοφροσύνη, *temperantia* en latin, apparaît comme quatrième vertu le πρέπον que Cicéron traduit par *decorum*, en justifiant sa traduction : § 93 *id quod dici latine decorum potest, graece enim πρέπον dicitur decorum*. Il n'est pas dans notre propos d'entrer ici dans le détail des problèmes philosophiques et rhétoriques posés par le couple πρέπον/*decorum*⁴. Nous rappellerons simplement que la traduction cicéronienne ne correspond pas exactement au sens premier du terme grec puisque le πρέπον, c'est ce qui attire le regard, ce que l'on remarque immédiatement tandis que le *decorum* latin, tout comme l'*honestum* qui désigne le souverain bien, correspond beaucoup plus à une adéquation sociale. Par ailleurs, si le πρέπον est souvent présent chez Platon et chez Aristote⁵, en revanche il semble avoir joué un rôle très discret dans le stoïcisme avant Panétius. Chez Diogène de Babylone, pourtant chronologiquement assez proche du philosophe de Rhodes, le πρέπον n'est encore qu'une vertu de l'énonciation, l'adéquation de la parole à la réalité⁶. Dans le premier livre du *De officiis*, en revanche —et il n'y a aucune raison de penser que Cicéron ne suit pas ici Panétius— la notion de *decorum* fait l'objet d'une théorisation approfondie, avec notamment la distinction qui est faite au § 96 entre le *decorum* général, celui qui est présent dans toute action vertueuse et le *decorum huic subiectum*, distinction qui pose de sérieuses difficultés d'interprétation⁷. C'est dans ce contexte qu'apparaît au § 107 la théorie des *personae*, dont il convient de décrire le plus précisément possible l'exposé.

La phrase d'introduction : 107 *intellegendum etiam est duabus quasi nos a natura indutos esse personis*, pose par l'intermédiaire du *quasi* la *persona* comme métaphore, ce qui n'a rien de surprenant, puisque les Stoïciens étaient de grands inventeurs et utilisateurs de cette figure qui leur permettait mieux faire comprendre les aspects difficiles de leur doctrine⁸. D'emblée deux difficultés apparaissent : pourquoi est-il question de deux *personae*, alors qu'en réalité il y en a quatre ? Pourquoi les deux autres n'apparaissent-elles qu'au § 115 ? Une explication facile a été avancée par A. Schmekel qui a défendu l'idée que seules les deux premières *personae* viendraient de Panétius, les deux autres étant selon lui des ajouts cicéro-

4. Pour une présentation de l'ensemble de ces problèmes, voir A.R. DYCK, *A Commentary on Cicero, "De officiis"*, pp. 238-249.

5. Voir Platon, *Crit.* 109b ; *Hip. Mai.* 291b et 294a ; *Lois*, 828c et 835c ; *Pol.* 284 ; Aristote, *Eud.* III 6, 1233 b7 et *Rhét.*, III 7,2, 1404b4.

6. Cf. Diog. Laërce, VII 60 = *SVF* Diog. III 24 : πρέπον δέ ἐστι λέξις οἰκεία τῷ πράγματι.

7. Voir sur ce point DYCK, *A Commentary*, pp. 245-249.

8. Voir sur ce point K.H. ROLKE, *Bildhafte Vergleiche bei den Stoikern*.

niens⁹. Cette interprétation, caractéristique d'une *Quellenforschung* qui s'est toujours obstinée à différencier «das fremde und das eigene»¹⁰ dans les traités cicéroniens, n'a été acceptée par personne, tant est évidente la cohérence philosophique des quatre *personae*. En réalité, Cicéron, dont il ne faut pas oublier qu'il s'adresse d'abord à un fils peu doué pour la philosophie, procède méthodiquement : il présente les deux premières *personae*, les explique par de multiples exemples, puis passe aux deux dernières. Beaucoup plus intéressante est l'identification de ce *nos* dont il nous est dit qu'il est revêtu de deux masques, ou investi de deux rôles. La première *persona* est celle de notre nature rationnelle, celle de notre participation à la raison qui nous différencie des bêtes, ce qui avait déjà été très nettement souligné deux paragraphes auparavant¹¹. Cicéron, probablement parce qu'il considère que la métaphore de l'acteur est suffisamment éclairante, ne dit rien sur la manière dont il faut comprendre le verbe *indutos esse*, et pourtant il y a là une difficulté qui n'est nullement négligeable. Au théâtre, un acteur revêt un masque, joue un rôle, mais, quel que soit son degré d'assimilation au personnage qu'il joue, il constitue un individu qui existe en dehors de ce masque et de ce rôle. Lorsque, comme dans le texte cicéronien, les *personae* sont celles du sujet humain, on est en droit de se demander quelle est la nature de ce *nos* que Cicéron nous présente comme le support des masques successifs.

Une interprétation est tentante, qu'il convient cependant, nous semble-t-il, d'écartier. On sait que dans le stoïcisme originel l'homme n'est considéré comme un être rationnel qu'à partir de l'âge de sept ans¹². Il serait donc possible d'affirmer qu'il existe, avant cet âge, un *nos* qui serait antérieur à l'imposition par la nature de la première *persona*, celle de la rationalité. Cette interprétation fait difficulté, pour deux raisons au moins :

–même dans le stoïcisme de Zénon et Chrysippe, l'être humain avant sept ans ne peut pas être considéré comme en tout point semblable à un animal dépourvu de raison. A la différence des animaux il constitue à partir de ses représentations un système notionnel dont l'achèvement à l'âge de sept ans constitue précisément le *logos*. Le témoignage d'Aetius que nous avons cité exprime cela très clairement : ἐκ τῶν προλήψεων συμπλεροῦσθαι.

–l'une des grandes différences entre Panétius et ses prédécesseurs est qu'il semble n'avoir jamais envisagé l'être humain autrement que dans sa rationalité et qu'il a introduit le concept de *logos* dans l'*oikeiôsis* à la naissance qui, avant lui, était considérée comme une attitude instinctive commune à

9. A. SCHMEKEL, *Die Philosophie der mittleren Stoa*. Cette thèse a été reprise par K. BÜCHNER, *Cicero*, p. 346.

10. Pour reprendre l'expression utilisée par A. LÖRCHER, *Das Fremde und das Eigene*.

11. Off. I 105 : *sed pertinet ad omnem officii quaestionem semper in promptu habere, quantum natura hominis pecudibus reliquisque beluis antecedit.*

12. Voir sur ce point Aetius, *Plac.* IV 11,4 = *SVF* I 149 : ὁ δὲ λόγος καθ' ὃν προσαγορευόμεθα συμπλεροῦσθαι ἐκ τῶν προλήψεων λέγεται κατὰ τὴν πρώτην ἔβδομάδα.

l'homme et à l'animal¹³. A vrai dire, il est difficile de déterminer si ce changement était dû à la nature d'un traité consacré à l'éthique moyenne et dans lequel il convenait donc de souligner ce qui sépare l'homme de l'animal, ou s'il a correspondu à une mutation plus profonde encore. On ne peut cependant négliger le fait que la sociabilité est, dans le *De officiis*, une caractéristique de l'espèce humaine.

Il nous faut donc admettre que l'expression *nos a natura indutos esse personis*, contrairement à ce qu'implique sa logique sémantique et grammaticale, ne suppose pas un temps où l'être humain serait *sine persona*. L'idée d'un *nos* qui se réduirait à un corps animale vivant et sur lequel viendrait, en quelque sorte, se poser la rationalité ne semble pas pouvoir être défendue dans la perspective moniste qui continue à être, selon nous, celle de Panétius¹⁴. La *persona* rationnelle ne s'ajoute pas à un *nos* dépourvu de raison comme le masque se pose sur le visage de l'acteur, elle est la condition *sine qua non* de l'existence du *nos*, elle est le *nos*. De même, dans la perspective de l'ontologie stoïcienne, il ne peut pas exister de *nos* transcendantal, puisque les philosophes du Portique ont très strictement défini la liste des incorporels : le temps, le lieu, le vide et le *lekton*¹⁵. Le prix à payer pour la métaphore, c'est la dissociation dans le temps de ce qui en fait est unitaire. Cette même impossibilité à dissocier la *persona* du sujet, se confirme en ce qui concerne la seconde *persona*, celle des caractéristiques individuelles de l'âme qui font, dit Cicéron, que certains soient simples et ouverts, d'autres astucieux et rusés¹⁶. Ces caractéristiques de l'âme sont comparées par lui à celles du corps et il semble clair qu'il est impossible d'imaginer un moment dans la vie d'un individu où elles n'existeraient pas, un moment où il serait un être sans qualités. Tout au plus, peut-on imaginer que la métaphore de la *persona* que l'on revêt exprime le développement de qualités que la nature a mis dans le sujet dans sa naissance. La distance entre le sujet et le masque qu'il revêt, constitutive de cette métaphore, ne serait donc que la transposition spatiale du processus temporel d'actualisation de caractéristiques naturelles présentes dès la naissance.

13. Cf. *Off.* I 12 : *eademque natura ui rationis hominem concilat homini et ad orationis et ad uitae societatem*. On notera la différence avec la version «orthodoxe» du dogme, telle qu'on l'a trouve dans *Fin.* III 62. Sur la notion d'*oikeiôsis*, T. ENGBERG-PEDERSEN, *The Stoic Theory of Oikeiôsis*, et R. RADICE (éd.), *Oikeiôsis*.

14. Voir sur ce point PROST, «La psychologie de Panétius», p. 52 : «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». La thèse de l'orthodoxie à la naissance a été précédemment défendue par M. VAN STRAATEN, *Panétius ; Panetii Rhodii fragmenta*.

15. Voir sur ce point, outre l'ouvrage classique d'E. BRÉHIER, *La théorie des incorporels*, V. GOLDSCHMIDT, «ὑπάργειν», et J. BRUNSCHWIG, «La théorie stoïcienne du genre suprême».

16. *De off.* I 107 : *Altera autem quae propria singulis est tributa. Ut enim in corporibus magnae dissimilitudines sunt — alios uidemus uelocitate ad cursum, alios uiribus ad luctandum ualere, itemque in formis aliis dignitatem inesse, aliis uenustatem — sic in animis exsistunt maiores etiam uarietates.*

Très différent est le statut de la troisième et de la quatrième *persona*, qui sont présentées dans les § 115 à 122. Le donateur n'est plus la nature et il ne s'agit plus donc de caractéristiques que l'on pourrait qualifier d'essentielles, mais de *personae* qui vont se surajouter au substrat naturel et qui correspondent donc mieux à la conception que l'on se fait généralement de la métaphore du masque. La troisième *persona* est le rôle social qui va nous être imposé par les circonstances, ce que Cicéron appelle *casus aliqui aut tempus*¹⁷, la quatrième résulte de notre choix volontaire : *a nostra uoluntate proficiscitur*¹⁸. Les problèmes philosophiques posés par ces deux *personae* sont différents de ceux que nous avons rencontrés à propos des deux premières, mais tout aussi ardu. Si l'on admet que le *casus* joue un rôle, comment cette prise en compte de la fortune peut-elle être conciliée avec la conception déterministe de la nature que tout Stoïcien se doit de professer ? Si notre liberté peut décider de ce que sera notre vie, que deviennent les caractéristiques individuelles de la seconde *persona* ? Dyck a raison de souligner que tout cela n'est pas nécessairement en contradiction avec le stoïcisme¹⁹. Les Stoïciens n'hésitaient pas à parler de *τύχη*, en précisant qu'il ne s'agissait pas d'absence de détermination, mais d'ignorance des causes déterminantes²⁰ et nous savons, notamment par le *De fato* de Cicéron combien Chrysippe avait cherché à concilier la liberté et le déterminisme²¹. Il n'en reste pas moins vrai que la logique de l'assemblage de ces quatre *personae* n'apparaît pas avec clarté. La question du sens de ce passage reste donc entière. Pour tenter de tourner la difficulté, on a multiplié les rapprochements dans lesquels on a voulu voir des éléments d'explications, alors que, nous semble-t-il, ils contribuent surtout à renforcer la singularité du texte cicéronien.

Avant d'entrer dans le détail de ces références, nous évoquerons quelques vers écrits par un adversaire du Portique qui nous paraissent remarquables parce qu'ils expriment avec une grande force une conception de la *persona* — terme explicitement mentionné — qui est à l'opposé de celle de Cicéron. Il s'agit du passage du livre III de Lucrèce, dans lequel le poète, après avoir évoqué des gens bardés de fausses certitudes philosophiques qui prétendent ne pas avoir besoin de la sagesse épicurienne²², se plaît à souligner que, lorsque ces personnages sont confrontés à des situations terri-

17. *De off.* I 115 : *Ac duabus iis personis quas supra dixi, tertia adiungitur quam casus aliqui aut tempus imponit ; quarta etiam nobismet ipsi iudicio nostro accomodamus.*

18. *Ibid.* : *quarta etiam quam nobismet ipsi iudicio nostro accomodamus. Nam regna, imperia, nobilitatem, honores, diuicias, opes eaque quae sunt his contraria, in casu sita temporibus gubernantur ; ipsi autem gerere quam personam uelimus, a nostra uoluntate proficiscitur.*

19. *Op. cit.*, p. 286.

20. Voir, à titre d'exemple, Aet. *Plac.* I 29,7 = *SVF* II 966.

21. Voir sur cette question A.A. LONG, «Freedom and determinism», et l'état de la question fait par R.J. HANKINSON, «Determinism and indeterminism».

22. Il s'agit des tenants des doctrines d'Empédocle et d'Anaximène, comme le montre l'allusion à leur *doxa* au sujet de la nature de l'âme, dans les vers III 43-44.

bles, le masque tombe et ils ont recours à la religion, ce qui les révèle dans leur réalité, c'est-à-dire dans leur tragique inconsistance²³ :

*Nam uerae uoces tum demum pectore ab imo
Eliciuntur et eripitur persona, manet res.*

Comme cela a été justement signalé par P.F. Moreau²⁴, le masque dont parle ici Lucrèce est doublement aliénant : il égare les autres, mais il trompe aussi les porteurs du masque sur eux-mêmes. La *res*, c'est la vérité du sujet, qui ne se manifeste que lorsque des situations exceptionnelles parviennent à arracher les masques. Il est à noter que ce vers est la seule référence métaphorique à la *persona* que l'on trouve dans le poème lucrézien. L'autre référence se trouve dans le quatrième livre²⁵, où elle est destinée à expliquer le problème de l'image inversée dans le miroir «comme si l'on lançait contre poutre ou pilier un masque fait d'argile (*cretea persona*) avant qu'il ait séché, et qu'ensuite, gardant au front sa forme exacte, il des-sine, écrasé, son visage inversé». Malgré leurs ressemblances évidentes, on remarquera cependant une similitude entre les deux passages : dans le premier, le choc psychologique arrache le masque et révèle une vérité tout autre que celle qu'il exprimait ; dans le second, le choc physique fait dire au masque exactement l'inverse de ce qu'il disait. Les deux premières *personae* du *De officiis* sont constitutives du sujet, tandis que la *persona* dont parle Lucrèce le rend étranger à la fois aux autres et à lui-même. Les deux grands philosophes romains considèrent la *persona*, l'un comme un principe d'aliénation, l'autre comme la condition même de l'existence du sujet. Comment situer les témoignages dans lesquels on a cru pouvoir trouver des éléments explicatifs du passage cicéronien ?

En amont de Panétius-Cicéron, deux courants philosophiques sont constamment évoqués à propos de notre texte, le cynisme et le stoïcisme hétérodoxe d'Ariston. Pour ce qui est d'Ariston, qui s'était séparé de l'orthodoxie stoïcienne parce qu'il estimait qu'elle accordait trop d'importance aux préférables²⁶, nous savons par Diogène Laërce²⁷ qu'il affirmait : «le sage est comparable au bon acteur, lequel, qu'il reçoive le rôle de Thersite ou d'Agamemnon, les joue chacun comme il convient» (προσηκόντως, distinct

23. *DRN* III 57-58. Il est à noter que ce vers est la seule référence métaphorique à la *persona* que l'on trouve dans le poème lucrézien.

24. *Lucrèce. L'âme*, Paris 2002, p. 17 : «Ce masque n'est pas une simple imposture destinée à abuser autrui. Celui qui le porte en est victime aussi bien : il croit à son discours illusoire ; pas plus que les autres, il ne connaît sa propre réalité, que seule la crise lui révélera».

25. *DRN* IV 296, trad. B. PAUTRAT, Paris 2002.

26. Voir sur ce philosophe le livre d'A.M. IOPPOLO, *Aristone di Chio*.

27. Diog. Laërce, VII 160 : εἶναι γὰρ ὁμοιον τὸν σοφὸν τῷ ἀγαθῷ ὑποκριτῇ, ὃς ἂν τε Θεοσίτου ἂν τε Ἀγαμέμνονος πρόσωπον ἀναλάβῃ, ἐκάτερον ὑποκρινεῖται προσηκόντως.

de *πρέπον*). Faute d'un contexte, l'interprétation n'est pas simple. A.M. Ioppolo a cru pouvoir distinguer de manière assez nette cet usage de la métaphore et celui que nous trouvons dans le troisième livre du *De finibus* dans la bouche de Caton qui exprime un stoïcisme beaucoup plus orthodoxe —celui de Chrysippe ou d'Antipater— que celui d'Ariston²⁸. Il est exact que les deux textes paraissent exprimer des opinions différentes, puisque Caton dit que le sage est semblable à l'acteur en ce qu'il ne peut jouer qu'un rôle donné, tandis que, pour Ariston, le sage joue tous les rôles à la perfection. Néanmoins, malgré cet incontestable changement dans la présentation, il ne nous paraît pas certain que l'inspiration soit fondamentalement différente²⁹. Dans les deux cas, le sage est excellent dans l'interprétation d'un rôle, mais, tandis que Caton met l'accent sur le fait que l'accord avec la raison universelle ne permet d'avoir, en une situation donnée, qu'une seule conduite, Ariston semble avoir surtout cherché à éviter une sorte de codification *a priori*, ce que l'on pourrait appeler, de manière totalement anachronique, une tentation kantienne. Quoi qu'il en soit, notons des différences importantes avec le texte du *De officiis*. Chez Ariston, il s'agit explicitement du sage, c'est-à-dire d'une raison parfaite qui, en tant que telle, donne au personnage une substantialité immédiatement distincte de la *persona*. Tout au plus peut-on dire que les situations différentes définissent chez ce Stoïcien hétérodoxe une sorte de phénoménologie de la raison. N'oublions pas que Cicéron, au contraire, se situe à l'origine et non à l'aboutissement, puisque c'est la rationalité elle-même qui est identifiée à la première *persona*. Si l'on compare maintenant le passage du *De officiis* à celui du *De finibus*, on remarquera que le premier présente la raison comme une détermination ouverte, rien n'étant dit de ce qu'est exactement cette rationalité —et nous aurons à revenir sur ce point— tandis que le second insiste sur son caractère normatif : elle est l'ordre qui doit impérativement régir la vie humaine.

En ce qui concerne les Cyniques, un texte de Bion de Borysthène, philosophe qui fut, au moins à un moment de sa vie, tenté par cette orientation philosophique³⁰, affirme que, tout comme le bon acteur s'efforce de bien jouer tous les rôles écrits par le dramaturge, de même l'homme de bien s'efforcera de jouer correctement tous les rôles que lui propose la fortune. Celle-ci est comparée par lui à une poétesse qui attribue tantôt un premier rôle, tantôt un second et qui fait jouer, à l'un le rôle du roi, à l'autre celui du mendiant³¹. Cela ne signifie pas, évidemment, que, si la fortune lui donne l'occasion d'être riche, il consacrera sa vie à gagner le plus d'argent possi-

28. *Fin.* III 24 : *Vt enim bistrioni actio, saltatori motus non quiuis, sed certus quidam est datus, sic uita agenda est certo genere quodam, non quolibet.*

29. On remarquera à ce sujet qu'A.M. IOPPOLO se démarque, p. 198 n. 27, de la position de ROLKE, p. 296, qui avance l'hypothèse que Chrysippe avait consciemment utilisé la métaphore de l'acteur dans un sens opposé à celui d'Ariston.

30. Voir l'article «Bion de Borysthène», écrit par J. F. KINDSTRAND.

31. *Frg.* 16a KINDSTRAND.

ble, mais que, très riche ou très pauvre, il se comportera tout aussi vertueusement. L'évocation de la fortune, présente également dans la troisième *persona* du *De officiis*, inciterait à un rapprochement avec Cicéron qui ne pourrait être que superficiel. Chez Bion, la τύχη constitue la mise à l'épreuve d'un personnage qui, quoi qu'il arrive, se doit de rester le même, c'est-à-dire bon. Chez Cicéron, le *casus* attribue à un sujet donné des caractéristiques particulières qui sont un des éléments dont il doit tenir compte lorsqu'il veut avoir une conduite conforme au *decorum* : *haec omnia, cum quaerimus quid deceat, complecti animo et cogitatione debemus*³². On est en droit d'estimer que, si Cicéron appliquait la métaphore de la *persona* au sage et non au progressant, il attribuerait à la fortune un rôle semblable à celui que l'on trouve chez Ariston ou chez Dion, mais le problème est précisément qu'il ne parle de *persona* qu'à propos du progressant et que ce décentrage ne peut être considéré comme indifférent³³.

Quelques mots sur ce que l'on trouve en aval de Cicéron. On n'a pas assez remarqué que Sénèque, pourtant stoïcien et, de surcroît, lecteur de Cicéron, ne reprend aucunement la théorie panétienne des *personae*. De manière assez paradoxale, c'est plutôt dans la tradition de Lucrèce qu'il se situe lorsque, dans une de ses lettres³⁴, il parle de la nécessité de démasquer non seulement les êtres humains mais toutes les réalités : *non hominibus tantum sed rebus persona demenda est et reddenda facies sua*. Tout comme les enfants sont épouvantés par des personnes que pourtant ils connaissent dès qu'elles portent un masque effrayant, les adultes, qui sont des *maiusculi pueri*, de grands enfants, tremblent devant les *personati*, c'est-à-dire tous ceux qui portent un masque, fait à la fois de leur propre prétention et de la crédulité de ceux qu'ils impressionnent.

En revanche, il est vrai que l'on est parfois plus proche de Cicéron chez Epictète, grand utilisateur du terme πρόσωπον, qu'il utilise aussi bien dans le sens premier que de manière métaphorique. Sans prétendre entrer ici dans le détail d'un ensemble assez complexe³⁵, il convient de formuler quelques remarques à ce sujet. Le sens le plus fréquent est celui du rôle social qu'un individu joue dans la société et de la dignité qui est inhérente à la pleine acceptation de ce rôle. De cela on trouve un bel exemple lorsqu' Epictète raconte l'histoire de cet athlète vainqueur à Olympie qui, tombé malade, est mort à la seule perspective d'avoir à subir une opération qui le priverait

32. *Off.* I 117.

33. Sur la possibilité de trouver la métaphore de l'acteur chez Antisthène, voir F. DECLEVA CAZZI, «La tradizione antisthenico-cinica in Epitteto». Sur l'origine socratique-platonicienne de l'identification de la vie à une pièce de théâtre, voir A.M. IOPPOLO, *Aristone*, p. 189 n. 3.

34. *Ep.* 24, 13.

35. On notera, en particulier, qu'en *Diss.* I 29,41, Epictète reprend le thème de la fonction aliénante du masque : Ἔσται χρόνος τάχα, ἐν ᾧ οἱ τραγωδοὶ οἴσονται ἑαυτοῦς εἶναι προσωπεῖα καὶ ἐμβάδας καὶ τὸ σῶμα. De manière significative, Epictète emploie ici προσωπεῖα, et non πρόσωπα. Cf. II 1,15, où les προσωπεῖα sont les masques qui épouvantent les enfants.

de ses parties génitales. A quelqu'un qui lui avait demandé si ce personnage s'était comporté en athlète ou en homme, le philosophe répondit³⁶ : «Comme un homme, mais un homme dont le nom avait été proclamé aux jeux d'Olympie, qui avait passé toute sa vie dans une telle position et qui n'était pas un client de Baton, le parfumeur». Epictète fait intervenir dans tout ce passage le concept d'εὐλογον, qui apparaît ainsi comme une variante du πρόπον panétien. Cet athlète s'est comporté en harmonie avec lui-même, mais en harmonie avec lui-même κατὰ τὸ πρόσωπον, c'est-à-dire en tant que possédant des caractéristiques déterminées qui relèveraient chez Cicéron de la troisième *persona*. Le but d'Epictète dans l'utilisation de cet exemple est double : mettre en évidence ce que signifie la notion de relation harmonieuse à soi-même et suggérer implicitement que, si cet athlète est en accord avec lui-même en tant qu'athlète, le philosophe sera en accord avec lui-même en tant qu'être de raison. On retrouve cette même idée d'un devoir moral lié à une situation donnée lorsqu'Epictète se demande quelles sont les obligations inhérentes aux fonctions de père ou de frère, l'expression employée étant³⁷ : τοῦτου τοῦ προσώπου ἐπαγγελία. Ce dernier terme est particulièrement bien choisi parce qu'il associe deux sens : en droit attique, il désigne la sommation d'avoir à subir la δοκιμασία, pour un orateur déclaré indigne par jugement et qui se présentait néanmoins pour prendre la parole³⁸ ; de manière plus générale, il signifie la promesse. Il évoque donc à la fois la contrainte d'un ordre extérieur et l'obligation morale que suppose l'existence d'une promesse, laquelle n'a de sens que si l'on suppose la liberté du sujet. Ajoutons qu'en accord avec l'orientation de Panétius et de Cicéron, Epictète estime que la logique du πρόσωπον ne permet pas de concilier des rôles différents³⁹ : il n'est pas possible d'être à la fois Thersite et Agamemnon. On remarquera néanmoins qu'Epictète ne théorise jamais véritablement la métaphore du πρόσωπον, il est l'habile utilisateur de l'effort théorique qui a été fait avant lui, sans que l'on puisse définir avec exactitude quelles sont ses sources et comment il les a utilisées⁴⁰.

L'analyse des passages relatifs au masque tant en amont qu'en aval du texte cicéronien ne permet donc, contrairement à ce qui a parfois été affirmé, que des rapprochements contestables ou partiels. Par son caractère systématique et la variété des approches de la notion de *persona*, le passage du *De officiis* constitue un *unicum*. C'est le premier point sur lequel doit être

36. *Diss.* I 2,29. trad. BRÉHIER.

37. *Ibid.* II 10-8.

38. Cfr. Eschine, *Tim.* 64 et 81.

39. *Diss.* IV 2,10 : οὐ δύνασαι καὶ Θεοσίτην ὑποκρίνασθαι καὶ Ἀγαμέμνονα. Le καὶ ... καὶ, qui souligne la simultanéité, permet de considérer que ce texte n'est pas en totale contradiction avec le témoignage concernant Ariston, puisque, dans ce dernier, l'accent est mis sur la diversité des hypothèses : ἄν τε ... ἄν τε.

40. Pour un *status quaestionis* concernant la situation d'Epictète par rapport au cynisme et au Portique, à la fois Ancien et Moyen, voir DECLEVA CAZZI, «La tradizione», pp. 93-96.

fondée une bonne compréhension de ce témoignage. Le second est la définition de la nature du texte. Jusqu'à une époque très récente⁴¹, on avait considéré comme acquis qu'il relève uniquement de la morale, parce qu'il se trouve dans un traité d'éthique, et, qui plus est, d'éthique de second ordre, au sens littéral du terme, puisque Cicéron-Panétius ne parle pas du sage, mais du progressant. De ce point de vue, l'essor actuel des études sur le «moi» a accentué cette tendance, dans la mesure où on s'est encore plus éloigné de la nature du stoïcisme pour ne considérer qu'un point coupé de tout environnement autre qu'éthique et social. Très caractéristique de cette rétraction est l'article de Chr. Gill devenu une sorte de classique sur ce texte, qui est fondé sur la distinction entre la «personhood», définie par la rationalité, la conscience, la capacité à assumer des responsabilités légales et morales, et la «personality» qui ne concerne que la singularité d'un individu⁴². Pour Gill, la finalité du texte est de déterminer certains points cruciaux de choix de vie et de donner un ensemble de normes destinées à guider ce choix. Dans une telle perspective, les multiples *exempla* cicéroniens apparaissent comme les éléments d'une véritable casuistique à vocation pédagogique. Tout cela mérite certainement d'être analysé, mais la question que Gill a laissée de côté est la suivante : le texte cicéronien ne dit-il que cela ? n'est-il qu'une méditation sur les moyens de rendre moins imparfait le sujet moral face à la multitude de ses obligations ? En d'autres termes, le texte ignore-t-il les deux autres parties de doctrine stoïcienne, la logique et la physique, et ne dit-il donc rien sur ce que sont le monde et la vérité ? Cela implique l'élucidation d'un troisième point : la place de Panétius dans l'histoire du Portique. Parce qu'il a affirmé très fortement sa sympathie pour Platon et Aristote⁴³, on en a souvent conclu un peu vite qu'il s'était écarté profondément de l'orthodoxie stoïcienne. La tendance minoritaire, celle qui affirme que les différences entre Panétius et l'Ancien Portique sont plus apparentes que réelles, a reçu récemment un soutien de poids avec un article de F. Prost qui, sur la question de la nature de l'âme, a montré, de manière convaincante à notre sens, que Panétius était beaucoup plus proche du monisme de Chrysippe que du dualisme platonicien et que les aspects dualistes du *De officiis* doivent beaucoup plus à Cicéron qu'à Panétius. Ce que nous voulons montrer ici est que même s'il est arrivé à Panétius d'innover sur certains points, il est resté fidèle au principe sur lequel est fondée toute la doctrine, à savoir que le système est à tout moment tout entier présent en chacun de ses éléments. Cela signifie que la théorie des *personae* parle de l'éthique concrète parce que c'est une métaphore en situation et que, de surcroît Cicéron a sans doute, par la prolifé-

41. Et, plus précisément, jusqu'à la parution de l'article d'E. SONDEREGGER, «Stoa», dont nous avons pris connaissance après avoir fait la communication qui devait aboutir à cet article.

42. Chr. GILL, «Personhood and Personality».

43. Voir Philod., *Sto. hist.* (Pherc. 1018), col. LXI = test. 1 ALESSE, où le philosophe de Rhodes est qualifié de φιλοπλάτων και φιλοαριστοτέλης.

ration des exemples, accentué cet aspect, mais qu'il est aussi un texte profondément stoïcien en ceci qu'il parle aussi du rapport de l'homme à l'univers.

Ce que l'on appelle la théorie stoïcienne des catégories, ou des genres de l'être affirme que toute réalité existe et doit être pensée selon quatre genres⁴⁴ (voir Simplicius, *SVF*, II, 369) : le substrat (ὑποκείμενον), la chose qualifiée (ποίησις, subdivisé en κοινῶς ποίσις et ἰδίως ποίσις), la chose disposée d'une certaine manière (πῶς ἔχον) et la chose disposée d'une certaine manière en relation avec quelque chose (πῶς ἔχον πρὸς τι). En simplifiant à l'extrême, on peut dire que, dans le stoïcisme, le monde naît d'une union qui n'a jamais eu lieu entre un élément actif, le *logos*, et un substrat immobile et amorphe. Dire que cette union n'a jamais eu lieu, cela signifie que le *logos* et la matière sont éternellement unis, comme cela est, affirmé en particulier, par Sextus Empiricus⁴⁵) et que seule une opération de la pensée permet de dissocier ce qui est de toute éternité indissociable. Le monde comporte des êtres qui peuvent être pensés comme qualités communes ou particulières : qualité commune, l'homme, l'être humain en général, qualité individuelle, Socrate en tant qu'individu différent de tous les autres individus. Mais Socrate peut être triste ou joyeux, c'est la catégorie du πῶς ἔχον, et il peut se trouver dans telle ou telle situation par rapport à tel ou tel, c'est le πῶς ἔχον πρὸς τι. A partir de ces indications on comprendra que la théorie des *personae* n'est pas une simple facilité métaphorique, à vocation pédagogique, mais un effort extrêmement intéressant pour penser le sujet moral selon les catégories stoïciennes, en l'insérant dans l'ordre du monde. Il ne suffit pas cependant de tenter de faire coïncider les quatre catégories et les quatre *personae*, il faut encore comprendre la logique qui sous-tend cet ensemble. Nous ne croyons pas qu'il s'agit d'une classification descriptive et statique. Les Stoïciens ne sont pas des Péripatéticiens et c'est, nous semble-t-il, de manière dynamique qu'il faut tenter de l'interpréter.

Ce que dit la première *persona* qui correspond selon nous au substrat et à la chose qualifiée de manière générale, c'est que, tout comme l'univers dans sa perfection rationnelle, l'homme, seul être de raison dans le monde, doit être pensé dans son unité, même si le langage, par facilité, peut parfois conduire à dissocier la raison du substrat matériel. L'unité du *nos* est d'ordre physique, tout le problème étant de faire coïncider l'unité éthique avec cette unité physique. On remarquera à cet égard que, dans l'embryologie stoïcienne la conception et la naissance reproduisent, dans le temps cette fois, l'impossible naissance du monde, puisque tout comme le

44. Voir les témoignages réunis par VON ARNIM dans *SVF* II 369-375, et particulièrement celui de Simplicius en 369. Sur cet aspect du stoïcisme, voir S. MENN, «The Stoic Theory of Categories», qui, après avoir retracé l'origine platonicienne et aristotélicienne des deux premières catégories stoïciennes, a tenté de montrer que la troisième aurait été inventée par Ariston pour donner un soubassement ontologique à sa conception de la vertu.

45. *AM* IX 75-76 = *SVF* II 311

logos travaille la matière inerte, la semence de l'homme va, à partir de la matière du corps de la femme, façonner l'embryon⁴⁶. La deuxième *persona* est celle de l'ἰδίως ποῖον, elle dit, contre l'aparallaxie des sceptiques, l'irréductible spécificité de tout être humain. La troisième *persona*, correspond au troisième et au quatrième genre, elle atténue la fixité de la seconde, en indiquant toutes les modifications que la fortune, autrement dit l'entourage au sens le plus général, fait subir au sujet, elle exprime le déterminisme des situations et des relations. Reste la quatrième *persona*, celle du choix personnel pour laquelle on se trouve, si l'on peut dire, à court de catégories et qui semble, de ce fait, remettre en question l'interprétation que nous proposons. Elle est effectivement inexplicable si nous raisonnons de manière linéaire, par différenciations successives, mais le stoïcisme ne raisonne jamais de manière linéaire, il instaure partout la circularité qui est celle de l'histoire du monde, avec ces cycles éternellement répétés de destruction et de construction. Reasonner de manière circulaire, cela signifie que la quatrième *persona* coïncide avec la première, qu'il y a eu là aussi ce passage du même au même, si lumineusement mis en évidence par V. Goldschmidt⁴⁷. En quoi peut-il y avoir coïncidence entre le choix individuel et la rationalité présente en tout être humain ? C'est que la rationalité originelle se perd dans la passion, dans l'opinion, dans tous les faux-semblants de la société si, à un moment ou l'autre, et de préférence dans la jeunesse, le choix de la raison, de la vertu ne vient accomplir, conquérir ce qui nous a été donné et dont nous sommes si prompts à vouloir nous débarrasser. Nous sommes tous par nature rationnels, mais le seul être de raison est celui qui a décidé de réaliser sa nature rationnelle par le choix de la vertu. Citons ici Goldschmidt⁴⁸ : «De fait, la philosophie, qui est l'art de vivre, est bien réellement une conquête, mais il faut savoir que rien ne saurait être conquis aux yeux des stoïciens, qui, en un sens, ne nous soit pas donné d'avance». Si la quatrième *persona* n'actualise pas la première, le don du *logos*-providence, qui fait de l'homme potentiellement un Dieu, se trouve irrémédiablement gâché. Cela c'est Cicéron lui-même qui le dit quand il donne comme paradigme de tous les choix celui d'Hercule placé entre le vice et la vertu, Hercule héros stoïcien par excellence, Hercule qu'il est difficile, mais non impossible d'imiter⁴⁹.

Il est temps de répondre à la question que nous avons posée au début de cette communication : «Y a-t-il quelqu'un derrière le masque ?». Pour cela, nous reviendrons sur la métaphore du théâtre⁵⁰, qui avait déjà été utilisée

46. Cf. Hiéroclès, *Eth. sto.* I 5-33, 4, 38-53=53b.

47. V. GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, p. 55.

48. *Loc. cit.*

49. *De off.* I 118.

50. La position de SONDEREGGER, p. 19, nous semble bien excessive, lorsqu'il écrit : «die Lehre von den vier Personene bei den Stoikiern keine Lehre von Personen ist, auch nicht von Rollen». Le propre des grands textes est de pouvoir dire plusieurs choses à la fois !

par Chrysippe lorsque, à propos de la propriété privée, il disait que tout comme les gradins du théâtre, les choses appartiennent à la fois à tous les hommes et à ceux qui s'en sont emparés les premiers⁵¹. Dans le cas du *De officiis*, la métaphore, parfaitement justifiée puisque, dans le stoïcisme, la raison ne peut être dissociée de la sensation, et que, de surcroît, le théâtre dit à la fois la sociabilité de l'individu et sa solitude, permet surtout de mettre en évidence l'idée que l'homme doit interpréter librement dans l'extraordinaire complexité du monde un texte écrit de toute éternité. Cependant, contrairement à Lucrèce et à Sénèque qui prennent la métaphore en quelque sorte au premier degré, cherchant à découvrir qui se cache derrière le masque, Cicéron utilise toutes les potentialités de l'image pour dire quelque chose qu'elle n'exprime pas immédiatement. En effet, la dualité de ce qui est évident et de ce qu'on ne voit pas, inhérente au terme même de *persona*, est chez lui comme l'amorce seulement de la réflexion sur quelque chose de plus essentiel : comment construire le sujet moral, à la fois particule de raison qui doit se mettre à l'unisson du *logos* universel, et partie prenante d'un monde qui est celui de la singularité et du déchirement ?

BIBLIOGRAPHIE

- F. ALESSE, *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*, Naples 1994.
 ID., *Panezio di Rodi, Testimonianze*, Naples 1997.
 E. BRÉHIER, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris 1910.
 J. BRUNSCHWIG, «La théorie stoïcienne du genre suprême et l'ontologie stoïcienne», dans J. BARNES et M. MIGNUCCI édés, *Matter and Metaphysics*, Naples 1988, pp. 19-127.
 K. BÜCHNER, *Cicero Bestand und Wandel seiner geistigen Welt*, Heidelberg 1964.
 F. DECLEVA CAIZZI, «La tradizione antisteneo-cinica in Epitteto», dans G. GIANNANTONI (éd.), *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica*, Urbino 1977, pp. 93-113.
 A.R. DYCK, *A Commentary on Cicero, "De officiis"*, Ann Arbor 1996.
 T. ENGBERG-PEDERSEN, *The Stoic Theory of Oikeiosis*, Aarhus 1990.
 M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, Paris 2001.
 Chr. GILL, «Personhood and Personality. The Four-Personae Theory in Cicero *De officiis* I», *OSAP* 6, 1988, pp. 169-199.
 V. GOLDSCHMIDT, «ὑπάρχειν et ὑφίσταται dans la philosophie stoïcienne», *REG* 85, 1972, pp. 331-344.
 ID., *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris 1989⁵.
 A.M. IOPPOLO, *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*, Naples 1980.
 P. HADOT, *La citadelle intérieure*, Paris 1992.
 ID., *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris 2001.
 I. et P. HADOT, *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité*, Paris 2004.

51. *Fin.* III 67.

- R.J. HANKINSON, «Determinism and indeterminism», dans K. ALGRA *et al.* éd., *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge 1999, pp. 513-540.
- J. F. KINDSTRAND, «Bion de Borysthène», dans R. Goulet éd., *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. 1, Paris 1994, pp. 108-112.
- Ph. DE LACY, «The Four Stoic Personae», *Illinois Classical Studies* 2, 1977, pp. 163-172.
- A.A. LONG, «Freedom and determinism in the Stoic theory of human action», dans *Problems in Stoicism*, Londres 1971, pp. 173-199.
- A. LÖRCHER, *Das Fremde und das Eigene in Ciceros Büchern De finibus bonorum et malorum und den Academica*, Halle 1911.
- S. MENN, «The Stoic Theory of Categories», *OSAP* 17, 1999.
- F. PROST, «La psychologie de Panétius : réflexions sur l'évolution du stoïcisme à Rome et la valeur du témoignage de Cicéron», *REL* 79, 2001, pp. 37-53.
- R. RADICE (éd.), *Oikeiôsis. Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e la sua genesi*, Milan 2000.
- K.H. ROLKE, *Bildhafte Vergleiche bei den Stoikern*, Hildesheim-New York 1975.
- A. SCHMEKEL, *Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhange*, Berlin 1892.
- E. SONDEREGGER, «Stoa : Gattungen des Seienden und "Personen"», *MH* 57, 2000, pp. 10-19.
- M. VAN STRAATEN, *Panétius, sa vie, ses écrits et sa doctrine avec une édition de ses fragments*, Amsterdam 1946.
- ID., *Panetii Rhodii fragmenta*. Collegit iterumque edidit Modestus Van Straaten, Leiden 1952.