

La faculté de se prémunir dans le *De Officiis* de Cicéron

CHARLOTTE POUYAUD, *Université Bordeaux Montaigne*

RÉSUMÉ : Dans le stoïcisme, la faculté de se prémunir, la *prudencia*, permet à l'homme d'anticiper les événements futurs et ainsi d'agir toujours conformément à la rationalité du monde. Cette faculté est associée à la sagesse, *sapientia*, traditionnellement considérée comme un certain type de connaissance. Dans le *De Officiis*, qui est un traité sur les devoirs, l'accent est mis sur l'aspect pratique des vertus. Ainsi, dans cet ouvrage, Cicéron fait varier le sens de la *prudencia* : elle est d'abord définie comme le propre de la raison humaine, puis comme la dimension pratique de la vertu, la distinguant de son versant théorique, la *sapientia*, et enfin comme ruse lorsqu'elle est séparée de la justice. Nous expliquerons donc comment Cicéron fait de la *prudencia* une vertu pratique, nécessairement associée à la raison humaine et à la connaissance du vrai.

Introduction

Selon la cosmologie stoïcienne, le monde est gouverné par la raison. Ce faisant, tout ce qui advient n'est pas contingent, mais nécessaire, rationnel et bon. L'histoire du monde, d'une certaine manière, est écrite : il y a un destin du monde. Or il semblerait que du point de vue de l'homme, les événements n'apparaissent pas toujours comme nécessaires et que le monde n'apparaisse pas non plus comme étant parfaitement rationnel. C'est ce que précise Alexandre d'Aphrodise avec la définition stoïcienne de la fortune qu'il donne dans son traité *Sur le destin* : « [Les stoïciens] posent que tout arrive nécessairement (*ex anankês*) et [soutiennent] que la fortune/le fortuit (*hê tuchê*) n'est pas [pour autant] éliminée. [...] [Ils] définissent la fortune et le hasard (*tên tuchên kai to automaton*)

comme *des causes obscures pour la raison humaine (aitian adêlon anthrôninô (i) logismo (i))¹* ».

Cette définition du fortuit implique que la raison humaine n'a pas un accès clair et précis à la manière dont se déroule le destin, car elle n'en comprend pas les causes. Autrement dit, elle a une certaine déficience en ne percevant pas nécessairement la rationalité qui est constamment à l'œuvre dans le monde, et ce derrière n'importe quel événement. En effet, l'homme n'a pas les moyens de se représenter l'entière du destin, puisqu'il n'a pas un point de vue omniscient et englobant sur le monde qui lui permettrait d'embrasser l'enchaînement rationnel des événements. Ainsi, au lieu de percevoir les événements comme nécessaires, il les interprète comme étant le fruit du hasard. Or ce que nous appelons hasard, pour les stoïciens, est en vérité une cause rationnelle – puisque le monde est gouverné par la raison –, mais dont la rationalité ne nous apparaît pas. De fait, dans le stoïcisme, la fortune est seulement le produit de la raison humaine et n'existe pas en dehors d'elle. Or, ne pas percevoir la rationalité à l'œuvre dans le destin, c'est aussi ne pas comprendre en quoi les événements sont nécessairement bons. En effet, il faut préciser que, pour les stoïciens, se conformer à la rationalité est la condition *sine qua non* d'une vie heureuse. Rappelons que la sagesse est ce par quoi nous pouvons atteindre la *vita beata*, qui ne consiste en rien d'autre que de se conformer à la raison. Or, dès lors que nous percevons les événements comme mauvais, nous sommes enclins à les subir (ils peuvent par exemple nous plonger dans un état de tristesse). Et d'autres problèmes se dressent encore, car ne pas connaître les circonstances implique que nous ne sommes pas capables de les contrôler ou d'agir correctement et en connaissance de cause. Si nous sommes pris au dépourvu, il est probable que nous ne sachions pas comment agir, ni quelle décision prendre. Et dans ce cas, notre choix ne sera pas le fruit d'une réflexion rationnelle, mais probablement celui d'un empressement, d'une confusion, d'une maladresse et de fait, la possibilité de se laisser aller aux passions. Ainsi, ne pas agir correctement face aux circonstances, succomber aux passions, ne pas être en mesure de juger ce que nous devons faire, ne pas accepter notre destin, revient à dire que nous n'agissons pas

conformément à la raison, et donc que nous ne sommes ni vertueux ni heureux.

Nous avons remarqué deux niveaux : d'un point de vue global, le monde est un enchaînement causal prédéterminé et rationnel, et du point de vue de l'homme les causes s'enchaînent sans qu'il les comprenne nécessairement, et en pâtit. L'enjeu pour l'homme est, comme nous l'avons vu, la nécessité d'être vertueux, puisque suivre la raison est le propre de la sagesse. Dans ce cas, existe-t-il une vertu permettant de combler cette incapacité à comprendre les événements ? L'homme n'a-t-il pas un moyen de pallier cette déficience ? Nous allons voir que le stoïcisme indique bien une manière de limiter les conséquences de cette déficience de la raison humaine, ou du moins de les amoindrir, laissant la possibilité à l'homme de se diriger vers la sagesse.

La solution est à chercher du côté de la prudence. Elle est l'une des quatre vertus et est souvent rattachée à la notion de *sapientia*, sagesse, définie comme *connaissance du vrai*. Dans la philosophie stoïcienne, le terme *prudencia* est une contraction de *providentia* signifiant providence. La notion de *prudencia* revêt dès lors aussi le sens particulier de prévision, d'anticipation². Elle se révèle être la capacité à se projeter, à anticiper ce qui peut arriver, à déterminer ce à quoi je pourrais faire face en vue de ne pas être surpris et déstabilisé. À plus forte raison, elle permet de savoir à l'avance comment je pourrais agir dans telle ou telle situation. Notons au passage que cette faculté n'est qu'une facette de la notion de *prudencia*, déjà existante dans la pensée grecque, notamment chez Aristote, et reformulée à l'époque romaine. Mais revenons à notre sujet, car c'est précisément cet aspect de la *prudencia* qu'il nous importe de traiter, et nous en trouvons des traces dans le *De Officiis* de Cicéron, un ouvrage qui s'appuie, pour les deux premiers livres, sur une œuvre perdue du stoïcien Panétius. Nous allons examiner comment, dans cet ouvrage, se traduit cette faculté de se prémunir. Est-elle le propre de la *prudencia* comme nous venons de le dire ? Ou bien revêt-elle un autre nom ? Il semblerait qu'une étude attentive de cette faculté dans le *De Officiis* nous permette de mieux saisir sa genèse, de comprendre ce sur quoi elle repose et dépend.

Ce travail vise à montrer trois aspects de la *prudentia* qu'expose Cicéron : d'une part, la *prudentia*, faculté de se prémunir, prend racine dans la raison humaine et elle est dès lors liée à la sagesse, la *sapientia*. Deuxièmement, dans le cadre de ce traité des devoirs, il est nécessaire de faire valoir la dimension pratique des vertus : la *prudentia* sera donc une vertu pratique qui nécessite un certain exercice. Elle est en ce sens moins la faculté de se prémunir comme on l'entend traditionnellement que la capacité de bien agir en toute situation. Et troisièmement, l'étude de cette notion révèle la nécessité de penser l'inséparabilité des vertus et le fait que cette faculté d'anticipation n'a de sens qu'en la pensant vis-à-vis de la raison.

Cicéron donne à ce terme plusieurs définitions, ce qui rend difficile de restituer une définition claire, cohérente et univoque de la *prudentia*. La première définition fait de la *prudentia* une faculté intellectuelle, comme étant le propre de la raison et de l'exercice de cette raison, et donc associée à la *sapientia*, connaissance du vrai : « L'homme, en revanche, parce qu'il possède en partage la raison (qui lui permet de discerner les conséquences, de voir les causes des choses et de n'ignorer point leurs prodromes et, pour ainsi dire, leurs antécédents) met en rapport les ressemblances, il associe et attache aux choses présentes celles qui sont à venir, il embrasse aisément du regard le cours de sa vie tout entière, et il prépare ce dont il a besoin pour la mener³ ». La seconde définition distingue en revanche la *prudentia* de la *sapientia* en tant que, respectivement, l'une serait la dimension pratique et l'autre le versant théorique : « Et la première de toutes les vertus, cette sagesse que les Grecs appellent *sophia* – par la prudence, que les Grecs désignent du nom de *phrônesis*, nous entendons, en effet, une autre science, celle des choses qu'il faut rechercher et de celles qu'il faut éviter⁴ ». Plutôt que de définir la *prudentia* telle qu'on la qualifie traditionnellement, comme faculté intellectuelle d'agir, Cicéron l'attribue précisément à la dimension pratique, autrement dit à la faculté d'agir quelle que soit les événements, et ce, conformément à la raison. La *prudentia*, en tant que vertu, est ainsi étroitement liée à la raison et est la dimension

pratique de la vertu, qu'elle forme avec la *sapientia*, dimension théorique de celle-ci.

1. L'anticipation comme le propre de la raison

Au tout début du livre I, au paragraphe 11, Cicéron commence par distinguer les hommes des animaux. Les hommes et les animaux ont bien un point commun, qui est le souci de se conserver. Néanmoins, un élément de différenciation vient s'imposer, qui n'est autre que la raison. Les hommes seraient dotés en propre de la raison, tandis que les animaux seraient irrationnels. Pour expliquer plus précisément ce que revêt cette différence, Cicéron poursuit :

Mais, entre l'homme et la bête, il y a surtout cette différence, c'est que la seconde ne s'applique, pour autant qu'elle est mue par sa sensibilité, qu'à ce qui est proche ou présent, n'ayant qu'une perception très réduite du passé ou de l'avenir ; l'homme, en revanche, parce qu'il possède en partage la raison (qui lui permet de discerner les conséquences, de voir les causes des choses et de n'ignorer point leurs prodromes et, pour ainsi dire, leurs antécédents) met en rapport les ressemblances, il associe et attache aux choses présentes celles qui sont à venir, il embrasse aisément du regard le cours de sa vie tout entière, et il prépare ce dont il a besoin pour la mener⁵.

Nous voyons ici que la raison est définie comme étant cette faculté de se projeter et d'anticiper. Ce n'est donc pas la *prudentia* qui est mentionnée pour qualifier cette anticipation, mais bien la raison. En définissant la faculté de prévision comme étant le critère de séparation entre les hommes et les bêtes, Cicéron place cette faculté d'anticipation au centre de la nature humaine. L'homme peut se préparer afin de savoir comment agir dans sa vie future. On remarque que la distinction réside dans le fait qu'il a la capacité de s'extraire de l'instant présent, d'occuper un point de vue en dehors du moment dans lequel on se trouve. Il n'est de fait pas prisonnier du présent comme le sont les bêtes (qui utilisent la sensation, laquelle dépend de la *présence* de l'objet sensible). Et c'est seulement par cette capacité

à se détacher du présent qu'il peut se projeter et se préparer au futur. Ce qui distingue l'homme de l'animal est sa nature rationnelle qui lui permet de se projeter dans différentes temporalités. Tandis que les bêtes, au contraire, ne font que suivre la sensation (la bête est « mue par sa sensibilité ») et s'enferment ainsi dans le présent. En ayant la capacité de se remémorer le passé et de se projeter dans le futur, l'homme n'est pas seulement guidé par la sensation comme l'est la bête. La nature rationnelle de l'homme s'oppose ainsi à la sensation qui caractérise le comportement animal, qui est une adhérence au présent, et le place ainsi au-delà de cette unique spatialité.

Cicéron précise également que les hommes ont la raison « en partage ». Il faut éclaircir ce point : ce qu'il entend par là est que les hommes ont en partage la raison *avec les dieux*. Or il est intéressant de remarquer que la raison divine, contrairement à la raison humaine, a un point de vue omniscient sur le monde. Autrement dit, elle perçoit toute la rationalité qui est à l'œuvre dans le monde et son enchaînement causal. Ainsi, on pourrait comprendre pourquoi la faculté d'anticipation est le propre de la raison ou bien au contraire pourquoi la raison est définie comme étant la capacité de prévoir, en tant que celle-ci est la possibilité pour l'homme d'éviter ce vers quoi l'entraîne sa déficience et de se conformer à la rationalité du monde. Cependant, il faut préciser que l'anticipation n'est pas pour autant l'équivalent de cette omniscience de la raison divine. Elle n'est qu'un truchement, car l'homme n'a jamais les moyens de comprendre véritablement les causes du monde, comme le dit Jean-Joël Duhot dans *La conception stoïcienne de la causalité* :

Une connaissance véritablement causale du monde ne peut être que divine, mais cela n'entraîne pas que l'homme doive se contenter d'une connaissance illusoire, laissant à Dieu la connaissance des réalités. Les signes que nous appréhendons sont soit des causes (la blessure au cœur par exemple), soit l'envers ou la trace d'une causalité, qui nous permet ainsi d'en déceler l'existence et le fonctionnement ; la causalité cachée est alors comprise par analogie avec une causalité connue⁶.

La faculté de se prémunir s'avère être alors un outil pour contrer cette déficience, sans pour autant la combler réellement. Nous allons à présent voir les mécanismes intellectuels permettant à l'homme de s'extraire du présent.

2. L'anticipation comme faculté intellectuelle

Ce qui ressort de cette citation est la caractéristique spécifiquement intellectuelle de la raison : les verbes qu'utilise Cicéron (discerner, associer, voir, ne pas ignorer) relèvent de la connaissance et du raisonnement. Se prémunir pour l'avenir nécessite l'exercice d'un raisonnement sur les choses. Il semblerait qu'il faille *connaître* la manière dont les choses adviennent, ce qu'elles provoquent et être en mesure de les différencier, les classer les unes par rapport aux autres. Précisons néanmoins que cette connaissance se fait dans la mesure du possible, à l'échelle des capacités de l'homme. L'enjeu est de se constituer une sorte de *connaissance* des choses, de leurs causes. Le travail de cet exercice de la raison est d'évacuer le hasard que produit naturellement la raison humaine, en l'amenant vers une connaissance des choses permettant l'anticipation.

Par ailleurs, cette définition n'est pas sans rappeler ce qu'Aristote entend par prudence. La prudence chez Aristote est la « vertu de délibération » : elle est la « la prévision qui cherche à percer un avenir obscur, parce qu'ambigu ; elle est aussi la prévoyance qui préserve l'individu des dangers⁷ ». Autrement dit, cette définition de l'anticipation comme faculté intellectuelle, de raisonnement remonte déjà, au moins, à Aristote. Néanmoins, comme l'indique Danielle Lories, la comparaison ne peut aller plus loin, car pour Aristote, il existe de la contingence dans le monde sublunaire et par conséquent, il est possible de délibérer sur ce qu'il nous sera possible de faire. Selon Danielle Lories, la faculté d'anticiper dans le stoïcisme est davantage « une interprétation » du futur, qui reste à différencier d'une délibération⁸. En effet, l'enjeu pour l'homme dans le stoïcisme est de se conformer au destin.

Toutefois une telle capacité relève d'un raisonnement qui s'exerce sur les choses, et donc implique une capacité d'analyse dans le présent, sur ce que nous percevons. Pouvons-nous alors connaître

les choses dès lors que nous les appréhendons? L'exercice de ce raisonnement ne nécessite-t-il pas un entraînement, un vécu? Pouvons-nous connaître les causes des choses, leurs conséquences dès la première fois que nous les rencontrons?

3. *L'anticipation dépend de la science de la connaissance du vrai*

Une première mention de la prudence dans le livre I permet peut-être de préciser en quoi consiste la faculté d'anticiper. Voici comment Cicéron la définit :

Ces quatre parties, bien que liées les unes aux autres et entremêlées, donnent cependant naissance à des types de devoirs déterminés ; ainsi celle dont nous avons parlé en premier lieu, dans laquelle nous plaçons la sagesse et la prudence, inclut en elle la recherche et la découverte du vrai, et telle est la fonction propre de cette vertu. En effet, à mesure qu'un homme distingue plus nettement la vérité de chaque chose, et qu'il peut en voir et en exposer la cause avec pénétration et célérité, il passe alors ordinairement (et à bon droit) pour l'homme le plus avisé (*prudenterissimus*) et le plus sage (*sapientissimus*)⁹.

Ici la *prudentia* est associée à la *sapientia*, sagesse, qui est le savoir, la connaissance du vrai, et toutes deux sont définies comme « la recherche et la découverte du vrai ». La *prudentia* n'est donc pas explicitement définie comme étant la faculté de prévision. Dans ce cas, si la prudence n'est pas pensée comme étant la clairvoyance, mais plutôt comme étant la science théorique de la connaissance, du savoir, il n'en demeure pas moins que la faculté de se prémunir, étant le propre de la raison, ne soit pas liée à ce savoir. Car la connaissance du vrai est visiblement la connaissance des choses et de leurs causes (« à mesure qu'un homme distingue plus nettement la vérité de chaque chose, et qu'il peut en voir et en exposer la cause avec pénétration et célérité ») et plus largement la connaissance de la nature, qui, comme nous l'avons dit est le propre de l'anticipation : il faut déceler les causes et les conséquences des choses afin d'anticiper les événements à venir. Dans son ouvrage *Faire usage : la pratique du*

stoïcisme, Thomas Bénatouïl indique que cette connaissance a bien pour but de déceler la rationalité du monde : « Seules l'expérience et la connaissance scientifique de la nature permettent selon Chrysippe de s'y [la nature] insérer sereinement et de démontrer la rationalité intime de son organisation¹⁰ ».

Dès lors, si l'anticipation est affaire de rationalité et que la connaissance de la nature est de fait la connaissance de la rationalité du monde, alors nous percevons bien en quoi il y a corrélation. De la même manière, c'est toujours par nos facultés intellectuelles que cette connaissance de la nature est rendue possible, ce sont des « grilles d'intelligibilité » qui nous permettent de comprendre le monde¹¹. Comme nous l'avons mentionné précédemment, l'anticipation se définit comme étant un raisonnement, une analyse qui implique cette connaissance de la nature. En ce sens, nous pouvons dire qu'elle est elle-même une forme de savoir porté exclusivement sur les choses à venir. Cicéron précise ensuite que ce sont des « grilles d'intelligibilité » qui nous permettent de comprendre le monde. Or, nous allons voir à présent si cette faculté d'analyse, d'anticipation, est naturellement opérante chez l'homme. Car si elle est rangée parmi les vertus et qu'elle est un exercice de la raison, il nous faut comprendre comment elle se manifeste.

4. L'apprentissage de l'anticipation

Puisque l'anticipation dépend de la raison (et de la connaissance du vrai), remonter à sa genèse permet de montrer en quoi elle est à la fois innée et non innée, en tout cas que son effectivité n'est pas naturellement opérante en l'homme.

La différence entre la raison humaine et la raison divine permet notamment d'éclaircir ce point. Certes, l'homme a bien en partage la raison avec les dieux, mais un point les différencie. Comme le fait remarquer Thomas Bénatouïl, il existe véritablement une distinction entre la raison humaine et la raison divine :

La distinction entre possession et usage, *habere* et *uti*, est ici explicite : son enjeu est de différencier nettement la rationalité divine, toujours opérante, efficace et engagée dans

l'administration du monde, de la rationalité humaine sujette à d'innombrables éclipses. Cicéron [en *De natura deorum* II 79] veut ainsi dire que, chez les dieux, l'usage ne se distingue pas de la possession, dès lors que les dieux ne se contentent jamais de disposer de la raison : elle est, chez eux, sans cesse active et ils ne font rien qui ne soit validé et piloté par elle. Comme « l'usage » des membres du corps ou « l'usage des représentations », l'expression « l'usage de la raison » fait donc d'abord allusion à la mise en œuvre effective d'une capacité par son possesseur, qui ne se contente pas de détenir cette puissance sans l'activer ou de subir ses effets sans la maîtriser¹².

Cette différence dévoile le caractère rationnel inébranlable de la raison divine face à une rationalité humaine épisodique. La rationalité des dieux est toujours en action, toujours là, tandis que la rationalité humaine n'est pas systématiquement opérante. Autrement dit, la raison humaine est perfectible et doit fournir un effort pour espérer atteindre la constance de la raison divine. C'est pourquoi il est dit dans le stoïcisme que la raison suit un développement : l'homme doit prendre conscience de sa nature rationnelle qu'il ne perçoit pas à la naissance, pour ensuite chercher à la développer et l'exercer. Et cette « prise de conscience » de sa propre rationalité naît lorsque le désir de connaissance du vrai se fait sentir (il apparaît donc simultanément). Rappelons également que pour les stoïciens, l'homme, une fois né, est perverti par la société (dès lors que l'enfant est aux mains des nourrices), qui le corrompt en l'éloignant de cette nature originellement rationnelle et vertueuse. De fait, la rationalité est à retrouver et à reconquérir par la vertu. Ceci expliquant pourquoi la faculté d'anticiper est attribuée au sage. Or celui-ci, chez les stoïciens, n'illustre pas la majorité des hommes. Bien au contraire, il est une figure très rare, voire idéale – le reste des hommes étant des insensés. Ces trois points montrent donc que la raison humaine n'est pas naturellement opérante. De fait, la rationalité de l'homme s'apprend et il doit fournir un effort, un travail pour se conformer à cette rationalité, qui n'est autre que l'exercice de la vertu. Et par extension, puisque la faculté d'anticiper est le propre de la raison,

elle n'est pas non plus naturellement opérante. Ces différents points mettent également en lumière que c'est le bon usage de la raison qui permet d'activer cette faculté d'anticipation. En effet, pour les stoïciens, le bon usage dépend de l'exercice de la vertu, et l'anticipation étant corrélée à la première vertu, alors celle-ci est tributaire d'un bon usage de la raison. Sans cet exercice adéquat de la raison, l'homme ne peut se projeter au-delà du présent dans lequel il s'enlise. Car ne pas se conformer à la raison, c'est suivre ses passions et ses impulsions, réagir dans un présent sur lequel nous n'avons pas prise puisqu'une certaine maîtrise du présent dépend d'une forme de savoir du passé et de l'avenir.

Une nouvelle occurrence dans le *De Officiis* laisse entendre la nécessité de l'apprentissage et rappelle également la nécessité de l'expérience acquise : « Ainsi le propre d'un jeune homme est de respecter ses aînés et, parmi eux, de choisir les meilleurs et les plus estimés pour s'appuyer sur leur jugement et leur autorité, car la jeunesse doit, dans son ignorance, être instruite et guidée par la prudence des vieillards¹³ ».

La prudence est bien ici associée à la vieillesse, renforçant alors l'idée que celle-ci s'acquiert au fil de la vie par *l'expérience*. Comme nous le disions auparavant, nos facultés intellectuelles telles que la déduction, l'analyse, ne peuvent s'exercer en vue de l'anticipation qu'à condition que nous ayons déjà connu certains événements. Dans cet extrait, on remarque qu'elle s'acquiert chez les jeunes individus au contact d'un homme de bien, d'un sage, pouvant être un tuteur dans cette recherche de la connaissance de la nature. En d'autres termes, bien que cette faculté soit le propre de chaque homme, celle-ci est une hétéronomie. En somme, cette occurrence rend compte de deux choses : d'une part que la prudence s'acquiert bien avec l'expérience de la vie, d'autre part qu'elle renvoie à la parénétiqque que recommandent les stoïciens afin de contribuer à l'apprentissage de la vertu pour l'homme progressant.

5. L'intérêt de l'anticipation à l'échelle de la cité

C'est au paragraphe 74-81 du livre I que nous retrouvons cette faculté illustrée telle que nous l'avons envisagée selon sa première

mention. Elle apparaît dans le cadre d'une discussion que mène Cicéron dans le but de démontrer que les exploits civils ne sont pas moins à louer que les exploits militaires. Si ces derniers sont habituellement davantage loués que les exploits civils, Cicéron remarque deux avantages à ce genre d'exploits. Le premier se trouve dans l'exemple qu'il donne de Solon et Thémistocle : bien que l'on retienne la victoire de Thémistocle, on oublie de considérer la portée du projet qu'a mené à bien Solon, qui est l'institution de l'Aréopage. Cicéron souligne ici l'utilité pérenne de la décision de Solon, ce que l'on ne peut attribuer à la victoire de Thémistocle. Ce que cherche à souligner Cicéron ici semble être l'avantage du courage civil à s'attarder sur le raisonnement, la préparation portée à l'ouvrage futur, qu'on ne retrouve pas dans les décisions militaires. Il ajoute que les civils ont également la capacité et le devoir d'agir selon leur pensée et la bonne « direction » de leur âme, ce qui sous-entend une fois de plus que les décisions seraient prises avec raison. Il veut ici pointer la dangerosité de la guerre lorsque celle-ci n'est pas le fruit d'un raisonnement, mais au contraire le fruit d'une décision impétueuse et intempestive. Le danger est de trop faire la guerre, sans que cela soit utile alors même qu'elle doit être évitée le plus possible. Il faut donc tempérer cette imprévisibilité. La faculté d'anticiper s'avère être la solution pour éviter de se mettre en danger inutilement. Ainsi, un grand homme ne doit pas se laisser déstabiliser par les circonstances et de fait, ne pas céder aux passions. Mais Cicéron ajoute que cette faculté d'agir correctement et sous le joug de la raison ne suffit pas encore : il faut pouvoir se projeter dans l'avenir. Il faut également pouvoir anticiper ce qui peut arriver :

Sans doute est-ce là le partage d'une grande âme, mais voici, en plus, celui d'une grande intelligence : anticiper par la pensée ce qui est à venir, déterminer, assez longtemps à l'avance, ce qui peut arriver dans un sens comme dans l'autre ainsi que ce qu'il faudra faire quand un événement se produira, et ne pas s'exposer à dire un jour : « Je n'y avais pas pensé ». Voilà le propre d'une grande âme ; élevée et confiante dans sa prudence ainsi que son jugement¹⁴.

Ici, la faculté d'anticiper est bien décrite comme étant proprement intellectuelle, et précisément, il s'agit d'anticiper toutes les situations dans lesquelles nous pourrions nous retrouver. Autrement dit, faire la liste de toutes les options possibles afin de ne pas être surpris par une circonstance que l'on n'aurait pas déjà considérée. Par ailleurs, cette représentation des situations futures possibles a surtout pour but d'imaginer comment nous pouvons agir. On voit également qu'elle est directement liée à la prudence, ici connaissance du vrai. À cela s'ajoute que l'anticipation est, pour les stoïciens, l'une des conditions à la vie heureuse, car l'utilisation de la mémoire et de l'anticipation (notamment sur les difficultés futures) contribue à une unification de la conscience humaine. Or cette unification de la conscience est nécessaire à la vie heureuse, puisqu'elle permet un état constant de bien-être¹⁵. L'anticipation, dans ce cas, n'est pas une connaissance précise de ce qui va se produire, mais seulement la préparation psychologique que peut entreprendre l'homme afin de ne pas se laisser dépasser par les circonstances.

Cicéron fait ensuite une nouvelle fois référence à la dualité entre l'homme et la bête. Ce qui caractérise la bête est d'agir spontanément, sans même s'attarder sur la situation, ni réfléchir sur ce qu'il y a de mieux à faire. Une fois de plus, un tel comportement n'est pas digne de l'homme qui doit, en vertu de sa rationalité, prendre la peine d'anticiper ses actions selon les circonstances. Il est intéressant de voir ici que la question de l'anticipation est reportée aux affaires publiques, notamment la guerre. La guerre, selon Cicéron, est à éviter le plus possible. Ainsi la capacité d'anticipation est nécessaire pour répondre à cette condition. Ce qu'il préconise est qu'il faut savoir discerner ce qui est bon à faire et surtout ne pas se mettre au-devant du danger. Il ajoute plus loin : « Voilà pourquoi appeler de ses vœux la tempête par temps calme est le propre du fou, tandis que parer à la tempête par tous les moyens possibles est le propre du sage, surtout s'il y a plus de bien à se tirer d'affaire que de mal à demeurer dans une situation incertaine¹⁶ ».

Encore une fois, se mettre dans une situation périlleuse et même la provoquer n'est pas digne de l'homme, car il lui est possible de la contrer par l'anticipation. À l'échelle de la cité, l'anticipation s'avère

cruciale afin de ne pas la mettre en péril s'il n'y a pas lieu de faire la guerre.

Bien que nous ayons admis que l'anticipation dépend d'une connaissance des choses, de la connaissance du vrai, elle n'est pas pour autant une science exacte des choses à venir. Cet extrait laisse entendre qu'un grand homme peut seulement faire des pronostics sur les situations à venir : il fait la liste de toutes les situations dans lesquelles il pourrait se retrouver. Néanmoins, l'anticipation ne lui indique pas ce qui va réellement se produire. Elle est seulement une science au conditionnel : il pourrait se produire ceci, cela etc. De fait, il semble d'autant plus clair, à la lecture de ce texte, que l'anticipation n'est jamais une projection certaine du futur. Elle est uniquement la production de possibilités, et le travail de l'homme, une fois ces possibilités établies, est de réfléchir à la manière dont il peut agir dans telle ou telle situation. Cela pointe encore une fois un certain défaut ou une incapacité de la raison humaine par rapport à la raison divine. Les facultés de la raison humaine sur ce point ne sont jamais équivalentes à celles de la raison divine. La faculté d'anticiper n'est qu'un truchement qui n'égale pas l'omniscience de la raison divine.

6. *La prudence comme sagesse pratique et la division des vertus*

Le paragraphe 153 du livre I vient cependant marquer une rupture. Cicéron indique que *sapientia* et *prudentia* sont distinctes :

Et la première de toutes les vertus, cette sagesse que les Grecs appellent *sophia* – par la prudence, que les Grecs désignent du nom de *phrónesis*, nous entendons, en effet, une autre science, celle des choses qu'il faut rechercher et de celles qu'il faut éviter –, 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 eux¹⁷.

La *prudentia* n'apparaît plus alors comme étant l'égale ou le synonyme de la sagesse. La faculté de prévenir, que nous pensions une, est subdivisée en deux sciences distinctes. Mais quelle est alors leur différence ? La suite du passage nous éclaire sur cette question :

« Et de fait, la connaissance et la contemplation de la nature seraient, en un sens, mutilées et inachevées si elles ne débouchaient sur aucun agir effectif¹⁸ ».

Donc, ce qui différencie la *sapientia* de la *prudentia* est que la première est théorique, la seconde pratique. Ainsi ce que nous avons examiné auparavant, comme connaissance du vrai en tant que faculté intellectuelle dont dépend l'anticipation, se révèle être a posteriori le propre de la sagesse. La *prudentia* est donc pensée comme le versant pratique de la *sapientia*, en tant qu'elle est l'application de cette anticipation. Autrement dit, elle est la capacité d'agir selon notre anticipation et donc de choisir ce qui est bon et de rejeter ce qui est mauvais. Pour les stoïciens, et notamment pour Cicéron dans le *De Officiis*, la vertu ne peut être seulement théorique, elle est même avant tout pratique.

Au livre II, Cicéron développe une ambiguïté concernant la *prudentia*. Elle est bien la sagesse pratique mais se révèle être une ruse lorsqu'elle est séparée de la seconde vertu, la justice. Il remarque en effet que sans la justice, la *prudentia* n'est pas une vertu. Plus loin dans le texte, au paragraphe 33, Cicéron revient sur la nécessité de lier prudence et justice dans le cadre spécifique de ce que doit inspirer un dirigeant, notamment la confiance. Dans cet exemple, le véritable caractère vertueux ne peut s'acquérir que par l'association de la justice et de la prudence. Car si la sagesse pratique qu'est la prudence consiste à agir en connaissance de cause, la prudence seule ne suffit pas à agir conformément à la vertu. En effet, il est toujours possible d'user d'une certaine ruse, ou mesquinerie, afin de répondre à ses propres fins, par exemple. Dans ce cas, la prudence entre en contradiction avec la justice et n'est pas vertueuse. Il ne s'agit d'ailleurs pas de la ruse en tant que *mêtis*, dont l'illustration pour les stoïciens est Ulysse, qu'ils considèrent comme un exemple de sagesse. Or on comprend mal pourquoi Cicéron parle de prudence en tant que ruse, puisque nous avons vu qu'elle était une vertu, tout en sachant qu'il défend la théorie de l'inséparabilité des vertus – revendiquée par Chrysippe – qui consiste à dire que la possession d'une vertu implique la possession de toutes les autres. Au paragraphe 35, il clarifie ce point en affirmant ne pas ébranler cette idée, mais parle ainsi car il s'adresse à la foule. En réalité, lorsqu'il

parle de la justice dissociée de la prudence, il entend davantage la prudence comme un trait de caractère, de même que l'on parle d'un homme courageux, pour citer son exemple, ou respectueux, et ne parle donc pas de la prudence comme vertu. Considérer la prudence comme vertu indépendamment de la justice, c'est se méprendre. Et de fait, lorsque nous parlons de prudence en tant que vertu, elle ne peut être pensée qu'en étant associée à la justice. Ce faisant, l'apparence de division n'en est pas une, puisque la justice implique nécessairement la prudence. Cicéron fait apparaître cette nuance car elle permet de montrer que la prudence en tant que ruse est à l'origine du conflit entre le beau et l'utile, qui est le problème qui l'occupe au début du livre II. Ainsi, on pourrait dire qu'il distingue deux types de prudence, l'une comme vertu, la seconde comme trait de caractère. La nuance qu'apporte Cicéron sur la prudence pointe l'ambiguïté morale de celle-ci, à laquelle il faut prendre garde.

7. Conclusion

Les différentes occurrences que l'on trouve dans le *De Officiis* sur la faculté de se prémunir permettent d'en dresser un portrait à partir de quelques extraits : d'abord définie comme le propre de la raison, elle est à la fois ce qui distingue l'homme des bêtes, mais aussi ce qui distingue et rapproche la raison humaine de la raison divine. Elle est également une faculté purement intellectuelle, en tant qu'elle est un raisonnement. Cependant, bien qu'elle dépende d'une connaissance des choses, pouvant s'effectuer dans le présent et par la mémoire, elle n'est pas pour autant une connaissance exacte de l'avenir. En réalité, elle est plutôt une estimation des possibles, suffisant à l'homme pour se prémunir et ne pas se laisser dépasser par les événements. En ce sens, elle est moins une connaissance à proprement parler qu'une disposition, un état psychologique constant à atteindre.

La *prudentia*, habituellement définie comme étant la clairvoyance dans le stoïcisme, est définie spécifiquement dans le *De Officiis* comme étant un savoir. Néanmoins la faculté de se prémunir semble liée à la *prudentia* en tant qu'elle est dépendante de cette connaissance du vrai, la *sapientia*, et propre à la raison. Par ailleurs, elle est une faculté qui doit s'activer et qui ne peut s'acquérir qu'au fil de la vie, par

le développement de la raison et la pratique de la vertu. On comprend également qu'elle est utile à l'échelle de la cité, car dans le cas des guerres, elle permet à un chef militaire de bien agir, de ne pas se laisser déstabiliser et ainsi mener correctement la bataille, mais aussi et surtout d'éviter la guerre tant qu'il est possible de l'éviter. Toutefois, la fin du livre I indique que la faculté de se prémunir, la *prudentia*, est précisément le versant pratique de la *sapientia*, la connaissance du vrai. Et en enfin, au livre II, Cicéron ajoute une nuance supplémentaire concernant la prudence : il tient à distinguer la prudence comme vertu de la prudence dissociée de la justice, qui dès lors ne serait que ruse. Ainsi la *prudentia* dans le *De Officiis* dépend de la connaissance du vrai, la *sapientia*, et est davantage la vertu pratique de savoir agir en toute situation plutôt que la faculté intellectuelle de se prémunir.

-
1. Alexandre d'Aphrodise, *Traité du destin*, traduction par Pierre Thillet, Paris, Les Belles Lettres, 2002, 15, 1-13, p. 51.
 2. Sophie Aubert-Baillet, « De la *phrónesis* à la *prudentia* » dans *Mnemosyne*, n° 68 (2015), p. 68-90. Mais elle ajoute également : « *Prudentia* au sens de “clairvoyance” ou *perspicientia*, mot bâti sur la racine de *specio* et qui évoque comme la *prouidentia* l'idée de vision. Elle désigne la “vue claire”, la “perspicacité”, la “parfaite connaissance” ».
 3. Cicéron, *Les Devoirs*, texte établi par M. Testard, présenté et traduit par S. Mercier, Paris, Les Belles Lettres (coll. Classiques en poche), 2014, I, 11, p. 15.
 4. *Ibid.*, I, 153, p. 175.
 5. *Ibid.*, I, 11, p. 15.
 6. Jean-Joël Duhot, *La conception stoïcienne de la causalité*, Paris, Vrin, 1988, p. 127.
 7. Sophie Aubert-Baillet, *loc. cit.*, p. 68-90.
 8. Danielle Lories, *Le sens commun et le jugement du phronimos, Aristote et les Stoïciens*, Louvain, Peeters, 1998, p. 42.
 9. Cicéron, *op. cit.*, I, 15, p. 19-21.
 10. Thomas Bénatouïl, *Faire usage : la pratique du stoïcisme*, Paris, Vrin, 2006, p. 265.
 11. Jean-Joël Duhot, *op. cit.*, p. 127.
 12. Thomas Bénatouïl, *op. cit.*, p. 67.
 13. Cicéron, *op. cit.*, I, 122, p. 139.

14. *Ibid.*, I, 81, p. 91.
15. Christopher Gill, « Panetius on the Virtue of Being Yourself » dans A. Bulloch, E. S. Gruen, A. A. Long and A. Stewart (éd.), *Images and Ideologies, Self-definition in the Hellenistic World*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, University of California Press, 1994, p. 331-354.
16. Cicéron, *De Officiis*, *op. cit.*, I, 83, p. 93.
17. *Ibid.*, I, 153, p. 175.
18. *Ibid.*