

«Prometheus» 34, 2008, 160-180

LA NOTION ÉTHIQUE DE *KALÓS* / *KALÓN* EN LATIN *

1. Il est bien connu qu'en grec l'adjectif *καλός* désigne à la fois la beauté sensible et l'idée de bonté, convenance ou perfection dans n'importe quel domaine. Chez Homère déjà on le rencontre employé avec une nuance morale et *καλόν* (ἔστι) peut signifier "c'est bon, c'est convenable"¹. On sait bien que cette interférence entre le beau et le bon est particulièrement prononcée dans la langue grecque, où, aujourd'hui, *καλός* a fini par signifier seulement "bon", tandis que "beau" s'exprime par *ὠραῖος*, qui, en grec classique, désigne proprement la beauté de la jeunesse. Nous reviendrons tout à l'heure sur les implications philosophiques que cette équivalence linguistique a entraînées dans la pensée grecque; mais il faut remarquer qu'il s'agit là d'une interférence très naturelle qu'on retrouve en bien de langues, anciennes comme modernes: on peut parler de "belles" ou de "bonnes" actions, aussi bien que d'actions "mauvaises" ou "vilaines"²; et on dit "bel et bien" en français, comme "bello e buono" en italien – des tournures favorisées aussi par l'allitération. En latin, avant la pénétration massive de la culture et de la pensée grecques, on trouve déjà, par exemple, des tournures comme *mala forma* et *bona forma* chez Plaute et Térence respectivement³, ou même, plus tard, *crure malo*, "une jambe laide", chez Horace⁴, et *boni colores* chez Lucrèce⁵, comme, d'autre part, *pulchrum facinus* chez Térence⁶, ou, à un niveau déjà quasiment éthique, *pulchri animi* chez Ennius⁷ et *pulchrum est* chez Accius⁸. Il y a en effet, en latin, une interférence très fréquente entre beauté physique et beauté morale, au point que Pierre Monteil, l'auteur d'un gros volume sur les notions de beau et laid en latin, se demande, à la fin de sa recherche, "si l'esprit latin n'a pas appréhendé la beauté esthétique à travers des jugements moraux"⁹. Il faut en effet remarquer que même *pulcher* ne signifie pas à l'origine, "beau" sans plus, mais plutôt "bon", "favorable" dans le do-

* Ce travail a été présenté le 26 octobre 2007 à l'École Normale Supérieure de Lyon lors du colloque "Acculturation des concepts et motivation terminologique à Rome" organisé par le GDR 2643 *Ars Scribendi*. Il sera aussi publié dans la revue en ligne "Interférences".

¹ Cf. Hom. *Il.* 9.615; 21.439-440.

² Cf. Monteil 1964, 14.

³ Plaut. *merc.* 414 *forma mala*; Ter. *Andr.* 119.

⁴ Hor. *sat.* 1.102.

⁵ Lucr. 2.419.

⁶ Ter. *Phorm.* 869-870 *pulcherrimum / facinus audivi*.

⁷ Enn. *ann.* 550 V. = 563 Sk. *optima cum pulchris animis Romana iuventus*.

⁸ Acc. *Armor. iud.* fr. V Dangel *tropaeum ferre me a forti viro pulchrum est*.

⁹ Monteil 1964, 341.

maine augural et religieux¹⁰. Or, en Grèce c'est plutôt le contraire qui a eu lieu: on est passé de l'esthétique à l'éthique. C'est là l'un des facteurs qui peuvent peut-être expliquer pourquoi la notion éthique de *καλός/καλόν* n'a pas été exprimée en latin par *pulcher* ou par d'autres termes proprement esthétiques, mais de façon prépondérante par *honestus/honestum* – même si cette traduction, comme nous le verrons, est bien plus nuancée qu'on ne pourrait le penser au premier abord, et en tout cas pas aussi tranchante que celle des *Glossae Graeco-Latinae*, qui rendent *καλός* par *bonus*¹¹.

Max Pohlenz, dans un ouvrage vieilli, mais toujours important, *L'homme grec*, a suivi le procès de fusion des sensibilités éthique et esthétique en Grèce depuis Homère jusqu'à Plotin¹², en passant par la pensée platonicienne et le Stoïcisme; nous en dirons quelque chose plus loin, en parlant de la conception du *καλόν/honestum* que l'on retrouve à Rome de Cicéron à Sénèque. Mais auparavant il nous faut examiner la façon concrète dont ces auteurs procèdent dans leurs traductions de textes grecs dont nous conservons l'original. Il n'y a pas grand' chose à dire de Sénèque, sauf que dans les deux traductions¹³ qu'il donne de la cinquième *rata sententia* d'Épicure¹⁴ il rend seulement par *honeste* les trois adverbess *φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως*, que Cicéron, lui, traduit soigneusement par *sapienter, honeste iusteque*¹⁵. On pourrait penser que pour Sénèque *honeste* possède à lui seul assez de prégnance pour lui permettre de se dispenser de traduire les deux autres adverbess; mais il s'agit là de deux essais de traduction trop restreints pour nous permettre d'en tirer des conclusions fondées. Nous reviendrons sur Sénèque plus tard, pour examiner sa traduction de l'expression *καλὸς κάγαθός* chez Platon.

Bien plus intéressantes pour nous sont les remarques que l'on peut faire à propos des traductions cicéroniennes. On observera d'abord que dans ses traductions poétiques Cicéron se révèle tout à fait aveugle à la beauté que ses modèles attribuent aux objets qu'il décrivent. Il supprime l'adjectif *καλός* ou

¹⁰ Monteil 1964, 74-90.

¹¹ *CGL* II, p. 337, 46.

¹² Pohlenz 1962, 495-508. On remarquera que d'Homère à Platon et Aristote *καλόν* désigne en grec l'idéal. Cf. Jaeger I, 1953², 27 n. 4. Dans le Stoïcisme, bien que le *καλόν* et l'*ἀγαθόν* tendent à coïncider, le *καλόν* désigne l'*ἀγαθόν* parfait: *SVF* III 83; *Sen. ep.* 118.10-18; 120.1-8. Pour Sénèque cf. León Sanz 1997 (sans référence aux Stoïciens grecs).

¹³ *Sen. beat.* 10.1 *ego enim nego quemquam posse iucunde vivere nisi simul et honeste vivat*; 7.1 *aiunt nec honeste quemquam vivere posse ut non iucunde vivat, nec iucunde ut non honeste quoque*.

¹⁴ *Epic. rat. sent.* 5 οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως, οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως ἄνευ τοῦ ἡδέως. Cf. *ad Men.* 123.

¹⁵ *Cic. fin.* 1.5.7 *non posse iucunde vivi, nisi sapienter, honeste iusteque vivatur; nec sapienter, honeste, iuste, nisi iucunde*; cf. 2.50.

l'adverbe *καλά* qu'Aratos applique à des astres ou à des constellations¹⁶ et, chez Homère, il glose *καλός* par un terme concrètement descriptif: un beau platane devient un platane ombreux¹⁷.

Un procédé tout à fait semblable apparaît dans un morceau célèbre du *De senectute*, où Cicéron traduit un passage assez étendu de l'*Économique* de Xénophon¹⁸ dans lequel la notion de *καλός* se rencontre à plusieurs reprises. Chez Xénophon, Lysandre admire la beauté des arbres du jardin de Cyrus¹⁹, mais Cicéron souligne leur hauteur²⁰; il supprime bel et bien l'allusion à la belle distribution des lignes bien droites des arbres²¹ en y substituant la description d'un terrain bien travaillé²². Dans le discours de Lysandre il supprime encore une fois la mention de la beauté du jardin²³ en faveur de la diligence du jardinier²⁴ et, ensuite, celle de la beauté des vêtements et des bijoux de Cyrus²⁵ en faveur de leur richesse²⁶. On constate que Cicéron a systématiquement éliminé les cinq allusions à la beauté qui se trouvent dans le texte grec. Cela n'est pas sans éveiller chez le lecteur le soupçon qu'il n'est pas du tout sensible à la beauté purement esthétique. Que cela soit propre à Cicéron ou qu'il s'agisse d'une caractéristique de l'esprit latin, c'est un nouveau facteur qui concourt à expliquer pourquoi le *καλόν* philosophique a été traduit par *honestum* plutôt que par *pulchrum*²⁷.

Cicéron se comporte de façon différente lorsqu'il s'agit d'une beauté qui atteint le niveau philosophique. Dans le *Timée* de Platon, dont il a traduit une partie, il est souvent question de la beauté cosmique de l'œuvre du démiurge. Il n'y a pas là de nuance éthique et nous ne serons pas surpris de constater que Cicéron a souvent exprimé cette idée par l'adjectif *pulcher* et le substantif *pulchritudo*²⁸. Et pourtant il s'est parfois évertué à rendre la nuance de valeur

¹⁶ Arat. 244 ἀστὴρ καλός τε μέγας τε (Cic. *Arat.* 33, 16 Buescu *stella*); Arat. 450 καλὰ φαεῖνει (Cic. *Arat.* 33, 221 *est*); Arat. 488 καλοί τ' Ὀφιοῦχοι ὄμοι (Cic. *Arat.* 33, 260 *Anguitenens humeris eqs.*).

¹⁷ Hom. *Il.* 2.307 καλῆ ὑπὸ πλατανίστῳ (Cic. *div.* 2.63 *sub platano umbrifera*).

¹⁸ Cf. De Caria 1974, 331-336; Powell 1988, 223-230.

¹⁹ Xenoph. *oec.* 4.21 ὡς καλὰ μὲν τὰ δένδρα εἶη.

²⁰ Cic. *sen.* 59 *proceritates arborum*.

²¹ Xenoph. *oec.* 4.21 εὐγόνια δὲ πάντα καλῶς εἶη.

²² Cic. *sen.* 59 *humum subactam atque puram*.

²³ Xenoph. *oec.* 4.21 θαυμάζω ἐπὶ τῷ κάλλει.

²⁴ Cic. *sen.* 59 *mirari se... diligentiam*.

²⁵ Xenoph. *oec.* 4.23 τῶν τε ἱματίων τὸ κάλλος... καὶ τῶν στρεπτῶν καὶ τῶν ψελλίων τὸ κάλλος.

²⁶ Cic. *sen.* 59 *purpuram eius... ornatumque Persicum multo auro multisque gemmis*.

²⁷ Peut-être Colum. 12.2.4 *nihil esse pulchrius... dispositione et ordine* vient de la traduction cicéronienne de Xenoph. *oec.* 8.2 οὐδὲν οὕτως καλόν... ὡς ἡ τάξις.

²⁸ Cic. *Tim.* 4 *numquam... pulchritudinem persequetur* (Plat. *Tim.* 28b οὐ καλόν); 6

et de perfection qui dans le grec *καλός* s'ajoute à celle de beauté. Il a alors accompagné *pulcher* d'un autre adjectif plus spécifique, ou bien il a substitué à *καλός* une autre expression qui fait ressortir l'idée de valeur en supprimant celle de beauté. C'est ainsi que *δεσμῶν κάλλιστος*, qui désigne chez Platon le nœud cosmique, devient chez Cicéron un lien *aptissimum atque pulcherrimum*; et, dans le même contexte, *κάλλιστα* est rendu par *optime*²⁹. Ailleurs cette idée est exprimée par *praeclarus* ou bien par *praestans* ou *praestare* au lieu de *καλός*³⁰. Et comme la rationalité se place au niveau le plus élevé, l'agrégat cosmique *καλῶς ἀρμωσθέν* de Platon se transforme chez Cicéron en un ensemble *ratione vincum*³¹. À une unique reprise l'adverbe *pulcherrime* est employé pour rendre, à lui seul, *κάλλιστα καὶ ἄριστα* de Platon³².

Il va sans dire que, lorsque Cicéron trouve dans ses modèles philosophiques une référence à la beauté dont la connotation est tout clairement sensible, il n'a aucune difficulté à la rendre par *pulchritudo*, même s'il s'agit des doctrines les plus authentiquement stoïciennes³³. Mais nous avons déjà remarqué qu'il a traduit par *honeste* le *καλῶς* de la cinquième *rata sententia* d'Épicure, dont la signification est sans doute éthique³⁴.

2. C'est précisément au temps où la philosophie grecque était en train d'imposer à Rome des valeurs non traditionnelles que les Romains se tournèrent vers leur propre tradition pour exprimer l'idéal que la pensée grecque, et en particulier la philosophie stoïcienne, leur proposait: le *καλόν*, le "beau" éthique, que – nous l'avons vu – ils rendirent par *honestum*.

Avant de toucher à l'évolution sémantique du mot latin grâce à laquelle il devint capable de traduire *καλόν*, nous devons faire quelques remarques sur la manière dont il fut employé en cette fonction.

L'adjectif *honestus* se trouve utilisé dans des sens étroitement liés à des idées prônées par le Stoïcisme de Panétius déjà chez son contemporain Luci-

pulcher est hic mundus (29a *καλός ἐστι ὅδε ὁ κόσμος*); 10 *pulcherrimum... pulcherrimum* (30a-30b *κάλλιστον... κάλλιστον*); 11 *pulchrum* (30c *καλόν*); 12 *pulcherrimum* (30d *καλλίστω*); 51 *pulcherrimarum rerum atque optimarum* (46e *καλῶν καὶ ἀγαθῶν*).

²⁹ Plat. *Tim.* 31c *δεσμῶν δὲ κάλλιστος... κάλλιστα* (Cic. *Tim.* 13 *vinculum... aptissimum atque pulcherrimum... optime*).

³⁰ Cic. *Tim.* 4 *praeclarum* (Plat. *Tim.* 28a *καλόν*); 10 *praestantius* (30b *κάλλιον*); 17 *praestabat* (33c *κάλλιον*).

³¹ Plat. *Tim.* 41b; Cic. *Tim.* 40.

³² Cic. *Tim.* 46; Plat. *Tim.* 42e.

³³ Cf. Cic. *Tusc.* 4.72 *amorem ipsum conatum amicitiae faciendae ex pulchritudinis specie* (*SVF* III 395 ἔρωσ δὲ ἐπιβολὴ φιλοποιίας διὰ κάλλος ἐμφαινόμενον). Dans *Tusc.* 1.65 Cicéron fait allusion au vers homérique décrivant la beauté de Ganymède (Hom. *Il.* 20.233 *κάλλιστος*) par *forma*.

³⁴ Cf. ci-dessus, note 15.

lius. Il est à peine nécessaire de rappeler son fragment célèbre sur la vertu:

*virtus scire homini rectum, utile quid sit, honestum,
quae bona, quae mala item, quid inutile, turpe, inhonestum*³⁵.

On remarquera, d'une part, que l'*honestum* est opposé au *turpe* (grec αἰσχρόν), selon une tradition qui commence bien avant Lucilius et continue bien après lui; d'autre part que Lucilius déjà, comme Cicéron par la suite, recourt à une accumulation de termes; c'est peut-être que déjà Lucilius perçoit comme inadéquate la traduction de καλόν par *honestum*, bien que, chez lui, ce terme ne soit pas accompagné de mots comportant une nuance esthétique, comme cela arrive souvent chez Cicéron; enfin qu'en rapprochant l'*honestum* de l'*utile* Lucilius se rallie clairement à la doctrine stoïcienne, qui avait résolu l'opposition ancienne entre le καλόν et le συμφέρον en décrétant que l'honnête est seul véritablement utile³⁶.

Un autre fragment de Lucilius nous ramène à l'aspect essentiel du καλόν panétien: le πρέπον, que Cicéron rendra plus tard par *decorum*, sur lequel nous reviendrons sous peu. Si l'on pense au *De officiis* cicéronien, il est en effet difficile d'interpréter autrement ces mots de Lucilius:

*et spatium curando corpori honestum
sumemus*³⁷.

Il faut dédier au soin de son corps un espace de temps πρέπον, "convenable", qui, par cela même, est aussi καλόν, *honestum*.

On peut se demander si, dans le fragment sur la vertu, *honestum* est un adjectif prédicatif ou bien un adjectif neutre substantivé désignant la notion abstraite de καλόν. Comme le latin est dépourvu d'article, on pourrait en effet traduire "ce qui est droit, utile, honnête" ou bien "ce qui est le droit, l'utile, l'honnête". Un passage d'Horace clairement influencé par celui de Lucilius nous aide heureusement à trancher la question. Il s'agit d'un vers du début de la deuxième épître du premier livre, qui concentre le modèle:

*quid sit pulchrum, quid utile, quid non*³⁸,

où les derniers mots (*quid non*) nous montrent qu'il s'agit d'adjectifs prédicatifs: "ce qui est beau, ce qui est laid, ce qui est utile et ce qui ne l'est pas".

Le premier essai de conceptualisation ne doit donc pas être mis au compte de Lucilius mais de son adversaire Accius, le créateur d'un abstrait qui n'eut guère de fortune: *honestitudo*, qui disparaît après lui et qui manque d'ailleurs

³⁵ Lucil. *inc.* fr. 23.4-5 Charpin.

³⁶ Cf. *SVF* I 127; 558; III 82; 86; 87; 208; 210; et tout le troisième livre du *De officiis* cicéronien. Les Stoïciens indiquaient l'utile par συμφέρον, χρήσιμον ou ὠφέλιμον.

³⁷ Lucil. III fr. 25 Charpin. Klose 1933, 130, n'a pas vu la connexion avec la pensée de Panétius.

³⁸ Hor. *epist.* 1.2.3. Monteil 1964, 93, voit dans *pulchrum* de ce texte horatien une nuance religieuse. Il a sûrement tort. Il ignore d'ailleurs le parallèle avec Lucilius.

de toute signification éthique et philosophique³⁹. Le substantif abstrait qui allait s'imposer apparaîtra chez Sisenna et dans la *Rhétorique à Hérennius*⁴⁰ et recevra de Cicéron sa signification éthique: il s'agit d'*honestas*, un mot qui vit encore dans les langues romanes. Mais chez Cicéron la notion éthique de *καλόν* est exprimé encore plus fréquemment par l'adjectif neutre substantivé *honestum*. En effet, il semble que dans les œuvres philosophiques de Cicéron l'adjectif masculin *honestus* (et féminin *honesta*) au sens éthique ne soit jamais appliqué à des personnes, et il l'est très rarement chez Sénèque⁴¹. Cela est peut-être dû au fait que les philosophes grecs, et parmi eux les Stoïciens, ne rapportent pas volontiers l'adjectif *καλός* au sage; les Stoïciens le font seulement pour faire remarquer que leur sage est le seul dont on puisse dire qu'il est beau – et, dans ce cas, les Romains employaient *pulcher* ou *formosus*⁴². Pour rendre sa supériorité morale, les Stoïciens disent plutôt que le sage est *σπουδαῖος*⁴³. Les Romains ont recours plutôt à leur formule traditionnelle de *vir bonus*⁴⁴, que l'on adopte et adapte aussi – nous le verrons – pour proposer un équivalent latin du *καλός κάγαθός* hellénique.

On peut affirmer que, à partir de Cicéron, *honestum* devient courant en latin comme traduction de *καλόν*⁴⁵. Et même si les Romains étaient conscients, comme nous le verrons, qu'il s'agissait là d'une correspondance parfois inadéquate, on constate qu'ils ont transféré à l'*honestum* une caractéristique que les Stoïciens tiraient de leur étymologie fantaisiste de *καλόν*, qu'ils faisaient dériver de *καλεῖν*, “appeler”: *καλόν*, disaient-ils, est l'un des noms de la vertu parce qu'elle “appelle” les hommes, c'est-à-dire les at-

³⁹ Acc. *Oenom.* fr. VI; *Myrmid.* fr. VII Dangel. Sur *honestitudo* cf. Sblendorio Cugusi, 127.

⁴⁰ *TLL* s.v. *honestas*.

⁴¹ Par ex. Sen. *beat.* 8.1; *ira* 3.37.4; *ep.* 21.8 (avec un calembour entre la signification politique et éthique d'*honestus*).

⁴² *Formosus* à partir de Lucilius, *inc.* fr. 32.2 Charpin *formosus dives liber rex solus ut extet*; cf. Cic. *Mur.* 61 (= *SVF* I 221); *acad. pr.* 2.136 (= *SVF* III 599). Horace, *epist.* 1.1.106-107 *dives, / liber, honoratus, pulcher, rex denique regum* imite de près le vers lucilien, mais substitue *formosus* par *pulcher*, cf. Cic. *fin.* 3.35 (= *SVF* III 591). Pour le sage seul *καλός* cf. *SVF* III 594; 598.

⁴³ Cf. Pohlenz 1970, 35 et n. 9.

⁴⁴ On peut rappeler la définition catonienne de l'orateur: *vir bonus dicendi peritus*, ou bien le début du son *De agricultura* (praef. 2): *virum bonum quom laudabant ita laudabant: bonum agricolam bonumque colonum*. Cf. Pohlenz 1970, 35-36. V. aussi ci-dessous, notes 125-128.

⁴⁵ Il reste pourtant que le manqué de l'article rendait difficile de distinguer en latin la notion abstraite de l'*honestum* des *honestas* particuliers et individuels. Cf. Poncelet 1957, 340.

tire à soi⁴⁶; de son côté, Sénèque nous parle de la grande puissance de l'*honestum* pour attirer et ravir les esprits⁴⁷.

Dans ce texte de Sénèque la *pulchritudo* de l'*honestum* est au tout premier plan⁴⁸, mais cela n'empêche pas que le *καλόν* soit exprimé par *honestum* et non pas par *pulchrum*. De fait nous savons par Cicéron⁴⁹ que les Romains distinguaient deux types de beauté (*pulchritudo*): la *venustas*, c'est-à-dire la grâce ou le charme, qui convenait aux femmes, et la *dignitas*, pour les hommes. Quelques paragraphes plus loin seulement, Cicéron associe la *dignitas* à l'*honor* et à l'*honestas*⁵⁰ – ce qui nous donne une autre justification du fait que l'on ne pouvait pas rendre le *καλόν* éthique par *pulchrum*, un terme qui contenait la notion de *venustas* aussi bien que de *dignitas*. En effet, dans une lettre à Atticus, Cicéron, en employant le terme grec, reproche à César l'ignorance du *καλόν*, qui s'identifie à l'*honestas*, sans laquelle il n'y a point de *dignitas*⁵¹.

Mais, au fond, que représente pour l'intellectuel romain cette correspondance établie entre un mot indigène dont le sémantisme, nous le verrons tout de suite, est, du moins à l'origine, tout à fait différent, et la notion éthique du *καλόν*? Ici c'est Sénèque qui vient à notre secours. Il s'agit bien d'un cas analogue à celui du grec εὐθυμία, que Sénèque rend par un mot déjà employé par Cicéron: *tranquillitas*⁵². Le philosophe ajoute qu'il faut *signare* ("baptiser", si l'on peut dire) la notion grecque par un nom latin, qui ne doit pas reproduire la forme du mot grec – c'est-à-dire, qu'il refuse le calque morphologique. S'agirait-il donc, dans le cas en question, de calque sémantique? L'autre terme choisi par Cicéron, *securitas*, serait plus proche de cela,

⁴⁶ SVF III 208 *καλόν, ὅτι πρὸς ἑαυτὴν (ἢ ἀρετὴ) πέφυκε καλεῖν τοὺς ὀρεγομένους αὐτῆς*. Cf. Fischer 1914, 13 n. 1.

⁴⁷ Sen. *benef.* 4.22.2 *ad alliciendas mentes hominum ingens honesti potentia... delentis admiratio luminis et fulgoris sui rapit*. Cf. Cic. *inv.* 2.157 *adliciat ad sese... trahens* (où il s'agit d'un *quiddam* indéfini, qui est bien l'*honestum*). On disait à peu près la même chose du *bonum*: Sen. *ep.* 118.8 *bonum est quod invitat animos, quod ad se vocat*.

⁴⁸ Sen. *ibid.*: *ingens honesti potentia, cuius pulchritudo animos circumfundit*.

⁴⁹ Cic. *off.* 1.130.

⁵⁰ Cic. *off.* 1.138-139 (en parlant de la maison appropriée à l'homme de bien) *hominis honorati... dignitatisque... honori... dignitatis... dignitas... honestanda*.

⁵¹ Cic. *Att.* 7.11.1 *ne umbram quidem τοῦ καλοῦ viderit... ubi est... dignitas nisi ubi honestas?* Cf. 2.19.1.

⁵² Sen. *tranq.* 2.3 *hanc stabilem animi sedem Graeci εὐθυμίαν vocant, de qua Democriti egregium volumen est, ego tranquillitatem voco; nec enim imitari et transferre verba ad illorum formam necesse est: res ipsa de qua agitur aliquo signanda nomine est, quod appellationis Graecae vim debet habere, non faciem*. Cicéron avait déjà rendu εὐθυμία par *tranquillitas*, mais seulement par métaphore (*fin.* 5.23 *securitas quae est animi tamquam tranquillitas*; cf. *off.* 1.69; 1.72). V. Setaioli 1988, 34; 97-107.

du fait que toute sa gamme sémantique se réfère à l'âme, comme εὐθυμία, tandis que *tranquillitas* s'applique en premier lieu aux éléments. Or, un calque sémantique à peu près "parfait" – si l'on peut dire – de *καλόν* aurait bien été *pulchrum*; mais, de son côté, *honestus* avait acquis, lui aussi, au cours de son évolution sémantique, une signification esthétique, qui sans doute facilita son emploi pour rendre *καλός*, mais qui était bien loin de représenter sa valeur originelle⁵³. Comme pour εὐθυμία/*tranquillitas*, il s'agit donc d'une équivalence conventionnelle posée entre le terme grec et le terme latin – un procédé qui favorisa l'élargissement sémantique du second tout en conditionnant et altérant la signification de la notion grecque originelle; mais c'était un procédé dont la pauvreté du vocabulaire latin face à la terminologie philosophique grecque ne permettait pas de se passer. Ceux qui, comme Andrew Dyck, le dernier commentateur du *De officiis*, pensent que Cicéron a simplement voulu emplir la notion politique romaine de *honestum/honestas/honestus* d'un contenu nouveau emprunté à la théorie stoïcienne des vertus⁵⁴ méconnaissent les problèmes complexes qui se posaient aux Romains écrivant sur la philosophie. Certes, on ne peut pas nier l'influence des conceptions politiques et sociales romaines, dont on va traiter brièvement ci-après; mais une approche comme celle de Dyck est sûrement une simplification d'une question bien plus complexe.

3. Dans les tout dernières lignes de son essai sur le *πρέπον*, Max Pohlenz remarque qu'on ne peut pas s'attendre à ce qu'un peuple qui traduisait *καλόν* par *honestum* se montre réceptif à l'unité établie par les Grecs entre éthique et esthétique⁵⁵. Mais, au fond, que signifie *honestus*? Il s'agit d'un adjectif dérivé du substantif *honos*, ou, pour mieux dire, d'une forme non attestée **honus* -*eris*. Ce substantif et ses dérivés ont été l'objet d'un mémoire de master très remarquable dû à notre jeune ami Mathieu Jacotot⁵⁶. Ce travail est très important pour saisir la signification foncière de ces mots, car il fait por-

⁵³ Cf. Jacotot 2006, 104-107. V. aussi Klose 1933, 103-104.

⁵⁴ Dyck 1999, 31. La faute de perspective de Dyck se manifeste avec clarté lorsqu'il écrit (p. 97) qu'*honestum* est traduction adéquate de *καλόν* parce que tous les deux sont louables par eux-mêmes (*SVF* II 1003; 1005; III 29; *Cic. leg.* 1.37; *fin.* 2.45). Il ne s'aperçoit pas que l'on peut dire ça d'*honestum* précisément parce qu'on le fait correspondre à *καλόν*. En plus, nous avons déjà constaté que *honestus* correspondait déjà à *καλός/καλόν* chez Lucilius. Pohlenz lui-même méconnaît l'importance de celui-ci, lorsqu'il écrit qu'avant Cicéron *honestus* n'avait pas de signification morale (Pohlenz 1970, 36). Pour la notion politique exprimée par *honos, honestas* v. Hellegouarc'h 1963, 383-388.

⁵⁵ Pohlenz 1933, 92: "für die Identität von Gutem und Schönem werden wir volle Empfänglichkeit nicht bei einem Volke erwarten, das *καλόν* mit *honestum* wiedergab".

⁵⁶ Jacotot 2006. Cf. aussi Klose 1933.

ter son investigation sur leur usage dans la littérature latine des origines jusqu'à Lucilius, c'est-à-dire antérieurement à la pénétration massive de la philosophie grecque à Rome. Il ressort de la recherche de Jacotot qu'*honos* est un mot très "polysémique", dont la signification première est à la fois la considération dont on jouit et le signe tangible de cette considération. La valence sociale de cette notion est donc au premier plan – au point qu'*honos* finit par désigner, entre autre, les charges publiques elles-mêmes. Quant à *honestus*, il est naturellement lié à *honos* et désigne d'abord soit celui qui jouit de l'*honos* soit celui qui en est digne. Par ce biais, il est clair qu'*honestus* était un mot capable de s'ouvrir à des nuances éthiques, même si le lien avec la reconnaissance publique restait très fort. En effet, une évolution graduelle d'*honestus* vers une signification morale se perçoit très nettement à partir d'une période très ancienne, et donc préphilosophique⁵⁷. Or, si l'estime méritée qu'on exprime par *honestus* touche au domaine esthétique, cet adjectif peut acquérir la signification de "beau"⁵⁸ et cela, comme l'a très bien montré Mathieu Jacotot, antérieurement au contact d'*honestus* avec *καλός*. Le mot latin signifie "beau" déjà chez Caton⁵⁹, et puis chez Térence et Lucilius⁶⁰.

Les deux significations, morale et esthétique, sont les mêmes qui convergent dans le grec *καλός*, même si la valence sociale qui se trouve dans *honestus* n'est pas sans modifier le sens de la notion grecque. La complexité de ce passage peut être très bien appréciée dans des vers horatiens où les valeurs traditionnelles, qui demeurent celles du vulgaire, s'opposent à celles de Mécène, qui, sans s'identifier totalement aux catégories philosophiques, nous conduisent néanmoins à un niveau éthique bien plus élevé:

turpi secernis honestum

*non patre praeclaro, sed vita et pectore puro*⁶¹:

"pour distinguer l'homme de bien de l'homme malhonnête, tu considères non la noblesse du père mais la pureté de la vie et du cœur". Il est significatif que les termes de valeur gardent leurs appellations: *honestus* et son opposé *turpis*, le grec *αἰσχρός*. Ce qui change est le critère des valeurs, qui passe du social à l'éthique. Bien sûr, Cicéron avait déjà écrit ses traités philosophi-

⁵⁷ Pour l'évolution sémantique d'*honestus* v. Klose 1933, 98-135; Jacotot 2006, 95-112.

⁵⁸ Cf. *TLL* s.v. *honestus*, 2912.42- 2913.26.

⁵⁹ Cato *agr.* 80.3. Cf. Jacotot 2006, 104.

⁶⁰ Ter. *eun.* 132; 230; 474 (référé à des personnes); Lucil. III fr. 33 Charpin; *inc.* fr. 111 Charpin; VIII fr. 7.1 Charpin (*honeste*). Cf. Jacotot 2006, 105-107; Klose 1933, 103; 132.

⁶¹ Hor. *sat.* 1.6.64-65. Cf. Klose 1933, 131. La signification sociale traditionnelle d'*honestus* apparaît plus loin dans la même satire: 1.6.96-97, et ailleurs chez Horace.

ques, mais c'est seulement grâce aux changements politiques intervenus entre-temps qu'on peut faire prévaloir les valeurs nouvelles non seulement dans la spéculation abstraite, mais aussi dans la conduite concrète de la vie. Le fils de l'affranchi pourra désormais devenir l'ami du noble ministre d'Auguste. En effet, bien que Cicéron ne se lasse pas de proclamer, comme les Stoïciens les plus orthodoxes, que l'*honestum* est *per se expetendum*⁶² et demeure louable même si personne ne le loue⁶³, il ne manque pas de remarquer à plusieurs reprises que ce même *honestum* n'est pas sans éveiller l'approbation publique⁶⁴. En cela l'esprit de Cicéron s'accordait très bien avec celui dans lequel Panétius avait façonné sa philosophie, dessinée pour l'aristocratie qui à son époque dirigeait la république romaine. Il est vrai que Cicéron, comme sans doute Panétius, distinguait l'*honestum* propre aux *κατορθώματα* du sage parfait de l'*honestum* de second ordre tel qu'il se rencontre dans les *καθήκοντα* ou *officia* des honnêtes gens ordinaires.

4. Mais de quelle manière les philosophes grecs avaient-ils établi l'étroite connexion – voire l'identité – du bon et du beau moral? Nous connaissons très bien, dans le *Banquet* de Platon, le discours de Diotima selon lequel la beauté sensible doit servir d'escalier pour atteindre la beauté noétique, identifiée au bien⁶⁵. Le rationalisme stoïcien avait d'ailleurs emprunté un chemin différent, en prenant pour point de départ une analogie entre le corps et l'âme bien loin de toute implication métaphysique⁶⁶. Le fondateur lui-même, le Phénicien Zénon, s'était rallié à l'idée éminemment hellénique de la *καλοκάγαθία* en remarquant que la beauté du corps était le signe de la bonne disposition à la vertu⁶⁷. Après lui, Chrysippe dans sa théorie avait fait dépendre la beauté, tant du corps que de l'âme, d'une symétrie, ou harmonie de leurs parties constitutives⁶⁸. Galien, qui nous rapporte la doctrine de Chrysippe,

⁶² Cf. p. ex. Cic. *fin.* 2.44; 2.56; 2.99; 3.36; 3.38; 5.20; 5.61; 5.64; *leg.* 1.48; *off.* 3.33; 3.35. Cf. *SVF* III 38-48. Sénèque dit la même chose fréquemment aussi: p. ex. *benef.* 4.1.3; 4.9.3; 4.16.2; 4.17.2; 4.17.3; 4.19.4; *ep.* 118.8; etc.

⁶³ Cf. Cic. *off.* 1.14; *fin.* 2.49.

⁶⁴ Cf. Cic. *off.* 1.98; 1.126. Cf. Klose 1933, 107-108.

⁶⁵ Plat. *symp.* 211cd.

⁶⁶ Aristote, *polit.* 1, 1254b 36 ss., avait déjà parlé de beauté du corps et de l'âme. Cf. Philippson 1930, 367.

⁶⁷ *SVF* I 248; cf. Chrysippe: *SVF* III 718-719.

⁶⁸ *SVF* III 278; 279; 392; 471-472. Cf. Setaioli 2007, 50-51. Philippson 1930, 373-376, cherche à séparer ces témoignages en référant *SVF* III 471-472 à Chrysippe, tandis que *SVF* III 278 remonterait à Panétius (à travers Hécaton). En réalité – nous le verrons – ils s'opposent en bloc à la doctrine de Panétius rapportée par Cicéron, *off.* 1.14. Panétius posait l'harmonie dans la cohérence des actions, tandis que pour Chrysippe elle consistait en celle des "parties" du *λόγος*, c'est-à-dire de ses pensées et opinions.

lui fait grief de n'avoir pas su préciser les parties du λόγος de l'âme dont l'harmonie produit la beauté; mais ailleurs il nous renseigne lui-même sur la conception chrysippéenne de l'âme comme "un ensemble de notions et de prolepses"⁶⁹, qui doivent donc être considérées comme ses parties – ce qui nous est confirmé par Cicéron⁷⁰ et Philon⁷¹.

Ce rapprochement de la beauté de l'âme et du corps nous montre que, pour les représentants les plus anciens de la Stoa déjà, éthique et esthétique ne pouvaient pas être séparées. Plus tard, l'analogie entre la beauté du corps et celle de l'âme se retrouve chez Panétius, comme nous le constatons à travers le *De officiis* cicéronien, et jusque chez Sénèque⁷². On constate par cela que pour le monisme stoïcien l'élément sensible de la beauté ne se place point à un niveau inférieur, comme pour Platon; c'est pourquoi pour Chrysippe la couleur, comme nous l'apprenons encore par Cicéron⁷³ et Philon⁷⁴, est part intégrante, avec l'harmonie, de la beauté des corps, et cela au contraire de Platon, selon lequel elle était un obstacle à l'appréhension de la beauté véritable⁷⁵. Pour Panétius encore la couleur qui s'acquiert par l'exercice physique fait partie de la beauté du corps⁷⁶: un probable héritage de la conception ancienne de la καλοκάγαθία.

L'idée de l'harmonie et de la symétrie comme base et essence de la beauté nous rappelle celle très voisine du πρέπον, qui avait déjà fait l'objet d'un dialogue attribué à Platon: l'*Hippias majeur*. Socrate y avait soutenu que le πρέπον concerne l'apparence et n'est pas un signe infaillible de beauté véritable⁷⁷. Panétius, en stoïcien et moniste qu'il était, supprime l'opposition entre apparence et réalité: si l'on perçoit le πρέπον, ce que Cicéron traduit par *decorum*⁷⁸, on peut être sûr d'être en présence du beau⁷⁹. J'ai examiné ail-

⁶⁹ SVF II 841 ἐννοιῶν τέ των καὶ προλήψεων ἄθροισμα.

⁷⁰ Cic. *Tusc.* 4.31 *in animo opinionum iudiciorumque aequabilitas et constantia... pulchritudo vocatur* (SVF III 279).

⁷¹ SVF III 392 τὸ δὲ τῆς διανοίας (κάλλος) ἐν ἀρμονίᾳ δογμάτων καὶ ἀρετῶν συμφωνία (Philo *de Mose* 3, vol. II Mang. p. 156).

⁷² Sen. *ep.* 120.1-5.

⁷³ Cic. *ibid.*: *cum coloris quadam suavitate.*

⁷⁴ Philo *ibid.*: εὐχροία.

⁷⁵ Plat. *symp.* 211e.

⁷⁶ Cf. Cic. *off.* 1.130.

⁷⁷ [Plat.] *Hipp. mai.* 293d ss. Cf. Philippson 1930, 391; Pohlenz 1933, 55-58; Pohlenz 1970, 97-98; Dyck 1999, 242-243. Après Platon, Aristote (*top.* 135a 43) avait envisagé l'association du πρέπον et de la beauté (qui consiste en une συμμετρία des parties: *top.* 116b 21).

⁷⁸ Cic. *off.* 1.93; cf. *orat.* 70.

⁷⁹ Cicéron parle du *decorum* à propos de la tempérance (σωφροσύνη): *off.* 1.93; mais il ajoute tout de suite qu'il se réfère à toute l'*honestas*, c'est-à-dire à toutes les vertus. Il dit

leurs en détail l'unité de l'éthique et de l'esthétique chez Panétius⁸⁰. Ce qu'il nous faut surtout souligner maintenant c'est un aspect que les savants ne me semblent pas avoir remarqué: bien que Panétius, comme Chrysippe, pose le parallélisme entre la beauté du corps et celle de l'âme, qu'il fait consister en une *convenientia* ou *constantia* qui n'est pas sans rappeler la *συμμετρία* de l'ancien maître, il n'insiste pas sur la beauté de l'âme dans l'abstrait, comme pure cohérence intérieure de ses parties constitutives, mais plutôt sur la congruence des actions concrètes tournées vers l'extérieur; il parle, bien sûr, de *consilia* et d'*opinionones*, mais il met les pensées en rapport étroit avec l'action: *in consiliis factisque; et opinionibus et factis; aut faciat aut cogitet*⁸¹. On perçoit très bien l'importance de l'élément social dans le beau moral de Panétius, qu'on pouvait bien dès lors, on le voit, rendre en latin par *honestum*.

5. Bien que Cicéron ne se soucie pas, comme nous l'avons vu, de conserver en latin les descriptions de la beauté purement esthétique contenues dans les textes non philosophiques qu'il a traduits, il est clair qu'il a perçu l'insuffisance de la transposition de *καλόν* par *honestum*, dans la mesure où elle ne rendait guère justice à l'idée de beauté, qui restait essentielle dans le terme grec, même dans son emploi éthique. Un certain embarras apparaît dans les fréquentes accumulations de termes latins par lesquelles il s'évertue à clarifier la notion grecque de *καλόν*⁸²; il dit une fois explicitement que l'idée d'*honestum* sera exprimée de façon plus adéquate par de telles accumulations⁸³. À deux reprises le terme *pulchra* apparaît parmi ceux qui sont rapprochés d'*honestas*; mais il s'agit alors d'un adjectif qualifiant des *honestas* particuliers et non pas d'un neutre substantivé⁸⁴.

que l'*honestum* et le *decorum* sont indissolublement liés, qu'il est difficile de les distinguer (§ 94) et que l'on peut le faire seulement en abstrait (§ 95). Le *decorum* apparaît là où se trouve l'*honestas*. Il est donc sa manifestation visible. Philippson 1930, 391-392; Pohlenz 1970, 98-99.

⁸⁰ Setaioli 1985, maintenant recueilli et mis au jour dans Setaioli 2000, 111-217; 397-408.

⁸¹ Cf. Cic. *off.* 1.14 (l'entier paragraphe).

⁸² Cf. p. ex. Cic. *Tusc.* 2.30 *quod honestum, quod rectum, quod decorum appellamus, quod idem interdum virtutis nomine amplectimur*. Nos avons constaté quelque chose de semblable déjà chez Lucilius. Cf. Klose 1933, 105-106; 118.

⁸³ Cic. *fin.* 3.14 *istud quod honestum appellas, rectum, laudabile, decorum – erit enim notius quale sit pluribus notatum vocabulis idem declarantibus*. Le seul avantage d'*honestus* est que, à la différence de *καλός*, il possède un composé négatif, *inhonestus*, qu'à partir de Lucilius on a employé à côté de *turpis*, lorsqu'il s'agissait de donner une idée adéquate de la notion grecque d'*αἰσχρός* par d'accumulations semblables (p. ex. Cic. *fin.* 3.14).

⁸⁴ Cic. *Tusc.* 5.67 *quae pulchra, honesta, praeclara sunt; fin.* 4.58 *ea honesta, ea pulchra, ea laudabilia*. Plusieurs fois l'adjectif *pulcher* désigne à lui seul la belle et bonne action

La *pulchritudo* est d'ailleurs un attribut fréquent de l'*honestum*, de la vertu ou de l'âme vertueuse chez Cicéron, lorsqu'il se réfère au parallèle stoïcien entre la beauté morale et la beauté physique dont nous avons naguère parlé⁸⁵, mais aussi ailleurs⁸⁶.

Cicéron recourt même à d'autres termes de signification esthétique pour qualifier la beauté morale, y compris *formosus* et *formositas*⁸⁷; mais pour exprimer la notion philosophique de *καλόν* il emploie toujours *honestum*. À un seul moment il se sert de *pulcher* pour se référer allusivement au *καλόν*, et encore s'agit-il d'un passage tout particulier. Dans le dialogue *Sur la vieillesse*⁸⁸ Caton le Censeur parle assez vaguement de "quelque chose de beau" – *aliquid pulchrum* (on notera que Cicéron n'a pas substantivé l'adjectif) – qui est l'idéal des gens de bien. Le personnage littéraire de Caton ne peut guère être représenté comme versé en philosophie grecque; on ne peut donc pas lui prêter le terme désormais devenu technique d'*honestum*; mais que cet *aliquid pulchrum* soit bien le *καλόν* des Stoïciens ne fait point de doute: il suffit d'observer qu'il est qualifié de désirable pour lui-même – *quod sua sponte peteretur*. Mais ce que l'on poursuit pour lui-même n'est pas autre chose que l'*honestum*, comme Cicéron le dit très souvent et comme nous l'avons déjà remarqué⁸⁹. Il arrive donc qu'un passage intentionnellement non technique présente une traduction plus littérale de *καλός/καλόν*, c'est-à-dire *pulchrum*, tout à fait comme dans le vers horatien que nous avons discuté auparavant, où Horace a substitué *pulchrum* à *honestum* de son modèle Lucilius⁹⁰.

Quant à Sénèque, il emploie *pulcher* au sens éthique bien plus librement que Cicéron⁹¹; mais même chez lui il ne semble pas que se trouve le neutre substantivé *pulchrum*. Le seul passage où l'on pourrait le soupçonner est le

morale. P. ex. *Tusc.* 2.63-64; *off.* 1.18; etc. Le meurtre de César est lui-même un *factum pulcherrimum*: *off.* 3.19.

⁸⁵ P. ex. *Cic. Tusc.* 4.31; *off.* 1.14. Fischer 1914, 14.

⁸⁶ P. ex. *Cic. Tusc.* 1.70; *off.* 2.37; *fin.* 2.47; 2.49; 4.42. Cf. Klose 1933, 105.

⁸⁷ *Cic. off.* 1.126 (la *formositas* est une caractéristique du *decorum*); *de orat.* 3.54-55 (les vertus sont égales, mais *est specie alia magis alia formosa*); *fam.* 9.14.4 *nihil est... virtute formosius, nihil pulchrior, nihil amabilius*.

⁸⁸ *Cic. sen.* 43 *esse profecto aliquid natura pulchrum, quod sua sponte peteretur, quodque... optimus quisque sequeretur*.

⁸⁹ Cf. ci-dessus, note 62.

⁹⁰ *Hor. epist.* 1.2.3. Cf. ci-dessus, note 38. Horace, qui, bien entendu, emploie *honestum* (p. ex. *c.* 4.9.43; cf. *sat.* 1.6.45: ci-dessus, note 61), présente d'autres termes non techniques semblables. Cf. p. ex. *epist.* 2.2.41 *curvo dinoscere rectum*, où *curvo* substitue le technique *pravo* (διεστραμμένος).

⁹¹ Cf. Fischer 1914, 13.

suivant⁹²: *ad omne pulchrum vir bonus sine ulla cunctatione procurret*. On peut se demander si l'homme de bien court vers toutes les choses qui sont honnêtes ou vers tout honnête; mais de toute façon il ne s'agit pas de la notion abstraite de *καλόν*, mais plutôt d'un *καλόν* particulier, d'une *honestares*, comme Sénèque le précise quelques lignes plus loin. Les problèmes expressifs posés par l'absence de l'article en latin apparaissent encore une fois très clairement.

Pour le reste Sénèque, comme Cicéron, se sert d'*honestum* pour rendre τὸ *καλόν*; mais, à la différence de celui-ci, il emploie *honestas* trois fois seulement dans toute son œuvre⁹³: le concret a nettement pris le dessus sur l'abstrait même dans la conceptualisation des notions. Mais que Sénèque attache à *pulcher* une signification éthique est démontré par sa réaction à l'usage qu'en fait le poète qu'il aime plus que tous: Virgile⁹⁴. Celui-ci avait dit que la vertu est plus aimable si elle se manifeste dans un corps beau. Sénèque conteste l'idée et, implicitement, l'usage du terme par Virgile. Si celui-ci avait raison, dit-il, la beauté du corps serait un embellissement de la vertu – *honestamentum*, un mot probablement créé par lui-même⁹⁵, et presque une provocation, parce que ce vocable, dérivé d'*honestus*, est employé en opposition à l'*honestum* éthique. Or, la vertu n'a pas besoin d'embellissements par définition, car elle est elle-même le *καλόν*. La provocation continue lorsque Sénèque qualifie de *formosus* l'esprit du vertueux Claranus, dont le corps était déformé; et enfin il attribue la *pulchritudo* à l'âme de celui-ci. Comme je l'ai montré en détail ailleurs⁹⁶, Sénèque a accepté la doctrine stoïcienne selon laquelle la langue s'est progressivement éloignée de l'usage propre des mots, dont la signification véritable – *ἔτυμολογία* – est, bien entendu, celle établie par les penseurs stoïciens. Dès lors, il lui arrive de critiquer l'usage que même les plus grands auteurs de la littérature latine, tels Virgile, Ovide ou Tite-Live, font de quelques mots⁹⁷. Il ne peut assurément

⁹² Sen. ep. 66.21 *ad omne pulchrum vir bonus sine ulla cunctatione procurret... se honestae rei tamquam bono viro credet*.

⁹³ Sen. beat. 4.3; ep. 92.6; 92.19.

⁹⁴ Sen. ep. 66.2 *errare mihi visus est qui dixit*

gratior et pulchro veniens e corpore virtus (Verg. Aen. 5.344).

Non enim ullo honestamento eget: ipsa magnum sui decus est et corpus suum consecrat. Aliter certe Claranum nostrum coepi intueri: formosus mihi videtur et tam rectus corpore quam animo. 3 Potest ex casa vir magnus exire, potest et ex deformi humilique corpusculo formosus animus et magnus... 4 Claranus mihi videtur in exemplar editus, ut scire possemus non deformitate corporis foedari animum, sed pulchritudine animi corpus ornari.

⁹⁵ Si, comme je le crois, la deuxième épître à César (où ce mot se trouve à 13.2) n'est pas de Salluste, mais plutôt un exercice rhétorique tardif.

⁹⁶ Setaioli 1988, 25-33.

⁹⁷ Cf. Setaioli 1988, 31 et n. 89.

pas accepter qu'on fasse dépendre la beauté de la vertu de celle du corps, comme l'a fait Virgile dans le vers qu'il critique dans ce texte.

6. Il ressort de ce que nous avons dit jusqu'ici d'un côté qu'*honestum* était le mot le plus adéquat pour rendre en latin la notion éthique de *καλόν* (du moins celle de Panétius), mais de l'autre que cette traduction ne rendait pas justice à la composante esthétique du *καλόν*, qu'on reliait ainsi indissolublement à la sphère sociale. On passait, dès lors, de l'universel au domaine de l'histoire, c'est-à-dire au contingent. De plus, et malgré tous les efforts de Cicéron, on séparait l'éthique de l'esthétique – deux domaines qui dans le Stoïcisme étaient étroitement unis non seulement par le *πρέπον* panétien, mais aussi et surtout parce que dès l'origine les Stoïciens les considéraient comme deux manifestations du *λόγος* universel.

Cicéron, nous l'avons vu, s'en rendait bien compte. Il cherche à exprimer par d'autres ressources linguistiques la nuance esthétique de son *honestum*, sans laquelle il aurait été très difficile de saisir le lien entre celui-ci et le *decorum*; et, dès le début du *De officiis*, il se réfère à un passage du *Phèdre* platonicien qui proclame que la vision de la sagesse – la *φρόνησις* – inspirerait le plus grand amour des hommes si elle était percevable par les yeux, comme la beauté sensible⁹⁸. Il avait bien compris que l'aspect pour ainsi dire "visuel", "esthétique" au sens étymologique du mot, était essentiel dans la notion du beau éthique. Cicéron rapporte ici à l'*honestum* ce que Platon avait dit de la sagesse; il est plus précis dans le *De finibus*, où il traduit la *φρόνησις* de ce texte platonicien par *sapientia*. Mais après la citation platonicienne du *De officiis* on ne découvre la moindre trace de ravissement esthétique. Bien au contraire, Cicéron se met à énumérer méticuleusement les quatre vertus qui composaient l'*honestum* dans la division intellectualiste du Stoïcisme. Il est très intéressant de comparer ce passage de Cicéron avec un texte semblable de Sénèque. Ce dernier vivait sous l'Empire et, quoiqu'il continuât à traduire *καλόν* par *honestum*, il ne pouvait plus attacher à ce terme la pleine signification sociale qu'il conservait pour Cicéron. Nous avons déjà vu que Sénèque emploie l'adjectif *pulcher* au sens éthique bien plus librement que Cicéron; mais il faut ajouter que, en bon stoïcien, il n'avait pas rompu l'unité de ces deux manifestations complémentaires du *λόγος* qui sont la beauté sensible et la beauté morale. J'ai illustré ailleurs en détail cette attitude séné-

⁹⁸ Cic. *off.* 1.15 *formam quidem ipsam... et tamquam faciem honesti vides, quae si oculis cerneretur 'mirabiles amores', ut ait Plato, 'excitaret'*. Cf. Plat. *Phaedr.* 250d *φρόνησις οὐκ ὁράται – δεινοὺς γὰρ ἂν παρεῖχε ἔρωτας... – ... νῦν δὲ κάλλος μόνον ταύτην ἔσχε μοῖραν*.

quienne face à la beauté sensible et la beauté éthique⁹⁹, qui lui font ressentir le même frisson instinctif. Les deux choses les plus belles sont pour lui – au même titre – la nature sensible et la vertu: *duo quae pulcherrima sunt... natura communis et propria virtus*¹⁰⁰. On reconnaît dans ces mots l'esprit stoïcien le plus pur.

Chez Sénèque aussi on rencontre, comme chez Cicéron, un passage¹⁰¹ où l'on imagine les effets de la vision directe de la beauté éthique. Il ne se réfère à aucun auteur, mais il est probable qu'il a eu à l'esprit le même passage du *Phèdre* platonicien, et peut-être aussi un morceau du discours de Diotima dans le *Banquet*, où il s'agit de la vision non pas de la φρόνησις, mais du καλόν lui-même¹⁰². Sénèque décrit avec enthousiasme la beauté de l'âme de l'homme de bien; comme Cicéron il énumère les vertus, mais il poursuit sur un ton également enthousiaste non dépourvu de nuances religieuses et en recourant même à la citation virgilienne pour rehausser le style¹⁰³; et enfin, dans son enthousiasme fondé sur le monisme stoïcien, il va au-delà de Platon, qui, dans le passage du *Banquet*, avait dit qu'à travers la contemplation de la beauté sensible, enveloppée par la chair et les couleurs, on peut remonter à la beauté transcendante. Pour Sénèque, au contraire, l'on peut affiner son regard au point de percevoir la beauté intrinsèque de la vertu, sa *pulchritudo*, qui transparaît même à travers la chair et les misères humaines¹⁰⁴.

7. À notre revue des attitudes des Romains face aux problèmes linguistiques et intellectuels que leur posait le καλόν hellénique nous ajouterons, en forme d'appendice, un bref aperçu sur leur façon d'exprimer en latin une notion fondamentale non seulement de la pensée des Grecs, mais de leur civilisation toute entière: celle de καλὸς κάγαθός. Il s'agit là d'un idéal à l'origine aristocratique, d'une conception globale de l'homme, qui envisageait l'édu-

⁹⁹ Setaioli 2007, 52-57, analysant, entre autre, Sen. ep. 41.3; 115.3; Marc. 18; Helv. 8.2-6; aussi Cic. nat. deor. 2.98.

¹⁰⁰ Sen. Helv. 8.2.

¹⁰¹ Sen. ep. 115.3 *si nobis animum boni viri liceret inspicere, o quam pulchram faciem, quam sanctam, quam ex magnifico placidoque fulgentem videremus, hinc iustitia, illinc fortitudine, hinc temperantia prudentiaque lucentibus!* Le contexte complet est trop long pour être reproduit ici, mais il est également important. On pourra rappeler que Sénèque conçoit le beau moral comme le plus beau spectacle, digne de Jupiter lui-même: prov. 2.9.

¹⁰² Plat. symp. 211c-212a.

¹⁰³ Sen. ep. 115.5 (Verg. Aen. 1.327-328 et 330).

¹⁰⁴ Sen. ep. 115.6 *sed si... aciem animi liberare impedimento voluerimus, poterimus perspicere virtutem etiam obrutam corpore, etiam paupertate opposita, etiam humilitate et infamia obiacentibus; 7 cernemus, inquam, pulchritudinem illam quamvis sordido obtectam.*

cation harmonieuse de l'âme aussi bien que du corps; cette conception fut ensuite adoptée par des cercles bien plus étendus que l'ancienne aristocratie, en s'adaptant tout au long de l'évolution historique et sociale aux exigences changeantes de la société, mais en signifiant toujours la perfection physique et morale de l'homme. On peut renvoyer, sur ce sujet, aux études, vieilles mais encore importantes, de Werner Jaeger¹⁰⁵ et de Max Pohlenz¹⁰⁶. Platon et Aristote emploient encore cette appellation pour indiquer la fusion harmonique de toute perfection, et Platon qualifie de *καλὸς κάγαθός* son philosophe idéal¹⁰⁷.

De leur côté les Stoïciens identifiaient leur *τέλος* de vivre suivant la nature au *καλὸν κάγαθόν*¹⁰⁸, mais on sait par Xénophon qu'en son temps déjà on avait du mal à comprendre le contenu exact de cette formule un peu usée¹⁰⁹. Chez Panétius nous avons déjà trouvé, à travers le *De officiis* cicéronien, une trace de l'ancienne conception aristocratique de la *καλοκάγαθία* dans l'importance qu'il attribue à la couleur saine acquise par l'exercice physique¹¹⁰; on pourra ajouter qu'il compte la chasse parmi les occupations honnêtes, c'est-à-dire *καλαί*¹¹¹, ou dignes du *καλὸς κάγαθός*, dans l'esprit du *Κυνηγετικόν* de Xénophon¹¹².

Nous pourrions dégager plus aisément l'attitude des Romains face à cette idée et expression hellénique fondamentale après avoir examiné au préalable comment ils l'ont rendue lorsqu'ils l'ont rencontrée dans les textes grecs qu'il traduisaient.

Dans sa traduction du *Timée*, où il s'agit de la beauté et de la bonté de la création démiurgique, Cicéron a traduit littéralement l'expression grecque: il y a des causes pourvues de raison qui sont productrices de beaux et bons effets: *pulcherrimarum rerum atque optimarum* (*καλῶν καὶ ἀγαθῶν* en grec)¹¹³. Il n'en va pas de même lorsque la nuance éthique prend le dessus. Dans les *Tusculanes* Cicéron traduit un morceau du dialogue entre Socrate et Polos tiré du *Gorgias* platonicien, et fait dire à Socrate: *ita prorsus existimo, bonos beatos, improbos miseros*. L'original platonicien oppose *καλὸν καὶ*

¹⁰⁵ Jaeger I, 1953², 27-28; 44-45; 60; 496-497; II, 1954, 226; 236-237; 253-254; 332-333; 382; 462; III, 1959, 26; 247-248; 302; 311; 433.

¹⁰⁶ Pohlenz 1962, 497-500.

¹⁰⁷ Plat. *resp.* 489e. Cf. Jaeger II, 1954, 462.

¹⁰⁸ *SVF* III 16.

¹⁰⁹ Xen. *oec.* 6.12. Critobule avoue qu'il lui faut apprendre de Socrate ce que signifie *καλὸς κάγαθός* pour le devenir lui-même.

¹¹⁰ Cic. *off.* 1.130. Cf. ci-dessus, note 76.

¹¹¹ Cic. *off.* 1.105.

¹¹² Cf. Jaeger III, 1959, 311.

¹¹³ Cic. *Tim.* 51 (Plat. *Tim.* 46e).

ἀγαθόν d'un côté et ἄδικον καὶ πονηρόν de l'autre¹¹⁴. Ici toute la traduction est d'ailleurs très abrégée. Mais le dernier exemple cicéronien, que nous a conservé un hasard heureux, est peut-être révélateur. Nous avons perdu la traduction cicéronienne de l'*Économique* de Xénophon, mais Priscien¹¹⁵ nous a transmis un fragment qui traduit une phrase où Socrate emploie l'expression καλὸς κάγαθός. Il dit à Critobule qu'il a fait la connaissance, je cite, "d'un homme qui me semblait de ceux qui portent à juste raison ce titre de 'gens de bien'"¹¹⁶. La traduction de Cicéron rapportée par Priscien est la suivante: *homo ex eo numero hominum, qui apud nos hoc nomine dignantur*, où, comme le remarque Priscien et comme il arrive parfois, *dignantur* est employé comme un passif: "un homme de ceux qui chez nous sont considérés dignes de cette appellation", c'est-à-dire du nom d'homme. Cicéron a rapporté *hoc nomine* non pas à toute l'expression καλός τε κάγαθός ἀνὴρ, comme les mots de Xénophon τοῦτο τὸ ὄνομα qui lui correspondent, mais seulement au terme *homo*, en lui donnant la signification prégnante d'"homme véritable", "homme parfait", pour en faire, tant bien que mal, l'équivalent de l'expression grecque toute entière. On remarquera qu'au moment même où il supprime de cette manière la formule grecque, Cicéron fait dire à Socrate que la forme linguistique qui résulte de sa traduction latine est employé "chez nous", c'est-à-dire chez les Grecs!

Une dernière traduction qui nous intéresse est celle que Sénèque a faite d'un passage du *Gorgias* platonicien¹¹⁷. Quoique Sénèque abrège beaucoup le texte de Platon, il en traduit deux fois, de façon différente, la phrase qui contient l'expression καλὸς κάγαθός, selon un procédé rhétorique qu'on retrouve ailleurs dans ses essais de traduction¹¹⁸. La première fois il la modifie: "si tu es vraiment καλὸς κάγαθός" devient *si modo tecum erit virtus*;

¹¹⁴ Cic. *Tusc.* 5.35 (Plat. *Gorg.* 470e). On ne peut pas savoir si Salluste a eu à l'esprit la notion de καλὸν κάγαθόν lorsqu'il a écrit *quibus divitiae bono honestoque potiores erant* (*Iug.* 8.1). *Bonum* et *honestum* rapprochés chez Sall. *Iug.* 29.2; 82.2; 85.49. Cf. Plat. *Menex.* 247d (ἀγαθοὺς καὶ εὐκλεεῖς); Sen. fr. 123 Haase = F 88 Vottero *bono honestoque proposito*.

¹¹⁵ Prisc. *inst.* 8.19, *GL* II, p. 385, 20-22. Cf. Virck 1914, 12-13.

¹¹⁶ Xen. *oec.* 6.12 συνεγενομένην ποτὲ ἀνδρί, ὃς ἐμοὶ ἐδόκει εἶναι τῷ ὄντι τούτων ἐφ' οἷς τοῦτο τὸ ὄνομα δικαίως ἐστὶν ὃ καλεῖται καλός τε κάγαθός ἀνὴρ. La traduction est de Chantraine 1949, 57.

¹¹⁷ Sen. *ep.* 71.7 *quisquis volet tibi contumeliam faciat et iniuriam, tu tamen nihil patieris, si modo tecum erit virtus. Si vis... beatus esse, si fide bona vir bonus, sine contemnat te aliquis* (Plat. *Gorg.* 527d καὶ ἕασόν τινά σου καταφρονῆσαι ὡς ἀνόητον καὶ προπηλακίσαι, ἐὰν βούληται, καὶ ναὶ μὰ Δία σύ γε θαρρῶν πατάξαι τὴν ἄτιμον ταύτην πληγὴν· οὐδὲν γὰρ δεινὸν πείσι, ἐὰν τῷ ὄντι ἦς καλὸς κάγαθός, ἀσκῶν ἀρετήν.

¹¹⁸ Cf. Setaioli 1988, 200-205.

la deuxième fois il s'en tient davantage au texte et traduit *si (vis esse) fide bona vir bonus*. Il a eu recours à l'expression indigène *vir bonus* pour rendre *καλὸς κἀγαθός*.

Faut-il conclure qu'à Rome il n'y avait rien de semblable à la notion grecque de la *καλοκἀγαθία*? On hésite à l'affirmer avec certitude parce que nous lisons ces mots dans l'inscription funéraire d'un Scipion¹¹⁹, qui remonte à un âge très reculé: *quoius forma virtutei parisuma fuit*. Faut-il y supposer une influence de la notion grecque sans correspondance avec des idées indigènes? Le fondateur lui-même de la Ville éternelle, nous dit Cicéron, était devenu roi car il était supérieur à tous *et corporis viribus et animi ferocitate*¹²⁰ – pour sa force physique et la fierté de son esprit. S'il s'agit là d'un *καλὸς κἀγαθός* romain, nous avons sans doute affaire avec une idée très primitive, dépourvue de toute élaboration éthique et encore plus philosophique: dans le *De officiis* Cicéron ne se prive pas de critiquer Romulus et il pose la vertu comme une qualité requise des rois¹²¹.

On pourrait voir dans l'adjectif latin *bellus* une espèce de *καλὸς κἀγαθός* indigène étymologiquement concentré, qui d'ailleurs ne parvint jamais à exprimer l'idée de perfection qui se trouve dans la formule grecque. Il s'agit en effet d'un diminutif assez répandu dans la langue parlée, qui n'était point approprié à cet usage¹²². En latin un *bellus homo*, loin d'être un *καλὸς κἀγαθός*, peut même ne posséder qu'une élégance fautive et décevante. C'est le cas du Suffenus catullien, ce poète grossier bien éloigné de l'idéal littéraire de Catulle¹²³. Ce fut pourtant par ce mot apparenté à *bene* et *bonus* que la notion de beauté fut transmise de la façon la plus appropriée au français et à l'italien, où d'ailleurs on a besoin d'appariements favorisés par l'allitération, tels "bel et bien" ou "bello e buono", pour reconstituer le rapprochement entre beauté et bonté qu'on ne perçoit plus dans "beau" ou "bello" à eux seuls. Sur ce terrain c'est seulement à un niveau très humble que nous retrouvons un *καλὸς κἀγαθός* – mais il s'agit d'un *καλὸς κἀγαθός* d'affranchis: le défunt Crysanthus, que l'on célèbre dans le festin de Trimalchion pétronien par les deux mots rapprochés aussi dans les expressions française et italienne que nous venons de mentionner: *homo bellus, tam bonus Chrysanthus*¹²⁴. Il est clair que dès cette époque on ne percevait plus la parenté étymologique entre *bellus* et *bonus*.

Il nous faut dès lors revenir à la traduction sénéquienne de *καλὸς κἀ-*

¹¹⁹ *CIL* I 30 (L. Cornelius Scipio Barbatus).

¹²⁰ *Cic. rep.* 2.4.

¹²¹ *Cic. off.* 3.41 et 2.41 respectivement.

¹²² Sur *bellus* cf. Monteil 1964, 221-240.

¹²³ *Catull.* 22.9; cf. 24.7-8. Monteil 1964, 231-232.

¹²⁴ *Petr.* 42.3.

γαθός par *vir bonus*¹²⁵ pour vérifier si l'on a établi une équivalence quelque peu constante entre les deux notions grecque et latine¹²⁶. Comme l'a remarqué Andrew Dyck¹²⁷, Cicéron tend à substituer l'idéal du *vir bonus* à celui du sage stoïcien, parfait mais presque irréel; et en effet son *vir bonus* est très proche du προκόπτων panétien¹²⁸, qui s'efforce de faire des progrès vers la vertu: *ad virtutem... progressio*. Mais la notion de *vir bonus* à Rome – comme d'ailleurs celle de καλὸς κάγαθός en Grèce¹²⁹ – avait subi une évolution, ou, si l'on veut, une involution. Il est inutile de citer un texte quelconque pour rappeler que *boni* avait fini par désigner en politique le parti conservateur. Et, comme en Grèce encore – on se souvient du passage de Xénophon cité plus haut¹³⁰ –, l'expression avait perdu en grande partie sa signification. Sénèque nous dit qu'on avait l'habitude d'appeler *virī boni* tous les candidats aux charges publiques¹³¹. Pourtant, même si l'expression *vir bonus* ne parvint jamais à indiquer la perfection absolue, elle fut souvent employée au sens éthique, et la traduction sénéquienne du texte du *Gorgias* nous confirme qu'on la considérait comme suffisamment adéquate pour rendre καλὸς κάγαθός – au moment même où l'application éthique de la notion de καλοκάγαθία prenait un essor renouvelé dans le Stoïcisme de langue grecque à Rome, comme on le constate dans les diatribes de Musonius¹³². Mais cela confirme aussi que le latin tendait à sacrifier la composante esthétique des termes éthiques grecs. On n'en est pas surpris, si l'on se rappelle que Cicéron supprime complètement l'expression καλὸς κάγαθός en traduisant l'*Économique* de Xénophon, aussi bien que les références à la beauté esthétique dans ses traductions du grec.

Université de Pérouse

ALDO SETAIOLI

¹²⁵ Nous avons vu que Sénèque emprunte cette formule en parlant de la vision de l'âme de l'homme de bien: *ep.* 115.3, cf. ci-dessus, note 101. Cf. aussi *ep.* 66.21, ci-dessus, note 92. *Vir bonus* est d'ailleurs une formule courante chez Sénèque.

¹²⁶ Pour la notion latine cf. ci-dessus, note 44.

¹²⁷ Dyck 1999, 516-517.

¹²⁸ Cf. Cic. *off.* 3.16-17; *Lael.* 18-19. Cicéron se réfère aussi aux δίκαιοι par la désignation de *virī boni*, tout en soulignant qu'il ne s'agit pas d'une expression technique (*off.* 2.33-38).

¹²⁹ Cf. Plat. *resp.* 569a πλουσίων τε καὶ καλῶν κάγαθῶν λεγομένων.

¹³⁰ Xen. *oec.* 6.12 (ci-dessus, note 109).

¹³¹ Sen. *ep.* 3.1.

¹³² P. ex. Muson. p. 7.19 Hense, 8.1, 19.12, 19.14, 28.5-6, 28.13, 38.16, 59.14, 76.3, 109.2. Cf. Pohlenz 1962, 499-500, qui d'ailleurs ne cite aucun passage.

OUVRAGES CITÉS

- P. Chantraine, *Xénophon, Économique*, Texte ét. et trad., Paris 1949
- F. De Caria, *Cicerone C. M. 79-81 e Senofonte Cyr. VIII 7, 17 e Cic. C. M. 59 e Sen. Oec. IV 20-25*, "RCCM" 16, 1974, 321-336
- A.R. Dyck, *A Commentary on Cicero, De officiis*, Ann Arbor 1999
- R. Fischer, *De usu vocabulorum apud Ciceronem et Senecam Graecae philosophiae interpretes*, Diss. Freiburg i. Breisgau 1914
- J. Hellegouarc'h, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la république*, Paris 1963
- M. Jacotot, *Honos et ses dérivés. Étude sémantique des origines à Lucilius*, Mémoire de master 2, Paris IV - Sorbonne 2006
- W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, Trad. ital., Firenze (I, 1953²; II, 1954; III, 1959)
- F. Klose, *Die Bedeutung von honos und honestus*, Diss. Breslau 1933
- I.M. León Sanz, *Análisis de las definiciones de lo bueno que comenta Séneca*, dans: *Séneca dos mil años después*. Actas del Congreso Internacional Conmemorativo del Bimilenario de su Nacimiento (Córdoba, 24 a 27 de Septiembre de 1996), Córdoba 1997, 333-340
- P. Monteil, *Beau et laid en latin. Étude de vocabulaire*, Paris 1964
- R. Philippson, *Das Sittlichschöne bei Panaitios*, "Philologus" 85, 1930, 357-413
- M. Pohlenz, *Tò πρέπον. Ein Beitrag zur Geschichte des griechischen Geistes*, "NGG" 1933, 53-92
- M. Pohlenz, *L'uomo greco*, Trad. ital., Firenze 1962
- M. Pohlenz, *L'ideale di vita attiva nel De officiis di Cicerone* (trad. ital. de *Antikes Führertum. Ciceros De officiis und das Lebensideal des Panaitius*, Leipzig und Berlin 1934), Brescia 1970
- R. Poncelet, *Cicéron traducteur de Platon. L'expression de la pensée complexe en latin classique*, Paris 1957
- J.G.F. Powell, *Cicero, Cato Maior De Senectute*, edited with Introd. and Comm., Cambridge 1988
- M. T. Sblendorio Cugusi, *I sostantivi latini in -tudo*, Bologna 1991
- A. Setaioli, *Seneca e lo stile*, ANRW II 32.3, 1985, 776-852
- A. Setaioli, *Seneca e i Greci. Citazioni e traduzioni nelle opere filosofiche*, Bologna 1988
- A. Setaioli, *Facundus Seneca. Aspetti della lingua e dell'ideologia senecana*, Bologna 2000
- A. Setaioli, *Some Ideas of Seneca's on Beauty*, "Prometheus" 32, 2007, 49-65
- C. (= K.) Virck, *Cicero qua ratione Xenophontis Oeconomicum Latine verterit*, Diss. Berlin 1914