

Pierre Sarr  
 Université Cheikh Anta Diop, Faculté de Lettres et Sciences  
 Humaines, Dakar  
 Psarr2003@yahoo.fr

## *Ut eadem sit utilitas unius cuiusque et uniuersorum.* De l'obligation de sauvegarder l'intérêt général chez les auteurs latins: l'exemple de Cicéron

*Résumé.* La question du bien commun a été abordée par Cicéron dans trois de ses œuvres : *De prouinciis consularibus*, *De finibus bonorum et malorum* et *De officiis*. Si, dans le *De prouinciis*, le bien commun trouve son fondement dans l'expérience personnelle de l'auteur qui place l'intérêt de la République au-dessus de ses rancunes personnelles, dans le *De finibus* et le *De officiis*, le vécu laisse la place à la réflexion philosophique. Partant de la théorie de l'harmonie universelle, Cicéron soutient dans le *De finibus* que le bien commun est inscrit dans la nature, comme le sont du reste les lois qui régissent les cités. Mais il ne saurait y avoir de bien commun sans justice : c'est pourquoi Cicéron s'évertue à démontrer dans le *De officiis* que les vices sont contraires à la nature, donc au bien commun, et que seules les vertus y sont conformes, avant de conclure sur l'universalité de la solidarité humaine.

*Mots-clés* : Cicéron, intérêt général, intérêt particulier, vice, vertu.

### **Introduction**

Entre l'intérêt général et l'intérêt particulier, lequel faut-il faire prévaloir ? Cette question a occupé bien des penseurs. Les religions, d'une manière générale, fondent leur enseignement sur le respect du bien commun, défini comme l'ensemble des conditions sociales qui permettent tant aux groupes qu'à chacun de leurs membres d'atteindre leur perfection d'une façon plus totale et plus aisée. Dans l'antiquité, les philosophes grecs, en particulier Platon, ont soutenu que l'homme doit se souvenir qu'il n'est pas dans le monde pour lui seul, mais pour sa patrie et pour les siens. À leur suite, les philosophes romains, à l'instar de Cicéron, Quintilien et Marc-Aurèle, se sont penchés sur la question. Dans cette étude que nous consacrons à Cicéron, nous essaierons de voir comment cet auteur a théorisé l'intérêt général dans trois de ses œuvres,

à savoir : *De prouinciis consularibus*, *De finibus bonorum et malorum* et *De officiis*.<sup>1</sup> Il s'agira aussi de passer en revue les arguments sur lesquels notre auteur se fonde pour mettre l'intérêt général au-dessus de l'intérêt particulier.

### **L'intérêt général dans le *De prouinciis consularibus***

La première œuvre se situe dans le contexte politique des dernières années de la République, fait de dissensions et de rivalités. Le discours sur les Provinces consulaires, prononcé probablement en 56 avant J.-C., porte sur la désignation des nouveaux gouverneurs de provinces consulaires. Conformément à la *Lex Sempronia*,<sup>2</sup> le consul Lentulus Marcellinus avait convoqué le Sénat pour le renouvellement des gouverneurs de provinces consulaires, arrivés à la fin de leur mandat. Pour cette année, quatre provinces étaient concernées : La Macédoine gouvernée par Pison, la Syrie entre les mains de Gabinius, la Gaule cisalpine et transalpine dévolue à César. Lorsque Cicéron prit la parole, il demanda, au nom de l'intérêt suprême de la République, le rappel de Pison et de Gabinius<sup>3</sup> et, contre toute attente, le maintien de César en Gaule.<sup>4</sup> A coup sûr, les relations entre Cicéron, Pison et Gabinius n'étaient pas des meilleures.<sup>5</sup> Tous deux avaient été favorables à son bannissement : bien que Cicéron ait soutenu la candidature de Pison au consulat, sa fille Tullia

---

<sup>1</sup> Les textes et traductions des œuvres utilisées sont ceux de l'édition Budé.

<sup>2</sup> La *Lex Sempronia* ordonnait le tirage au sort des provinces qui devraient être dotées de nouveaux gouverneurs, avant la désignation de leurs futurs titulaires. Elle fut complétée en 52 avant J.-C. par la *Lex Pompeia de prouinciis*, qui exigea un délai de 5 ans entre la magistrature à Rome et la fonction de gouverneur.

<sup>3</sup> *Prou. cons.* 1,1–2.

<sup>4</sup> *Ibid.* 8,18–9,23. Cicéron lui-même fait part de son retournement dans une lettre à Atticus (4,5) et s'en explique dans la lettre *Fam.* 1,7 à Lentulus. Cette attitude de Cicéron a été diversement appréciée. Van der Bruwaene 1963 ne semble pas admettre la thèse de la palinodie. En revanche, des auteurs comme Carcopino 1947 mettent en exergue la versatilité de Cicéron. Cf. Merlin 1974, 132 : « Pendant son exil, ses lettres le décrivent qui gémit, qui récrimine avec un manque notoire de dignité et d'énergie ; puis, une fois de retour, il passe de l'opposition à César au silence et du silence à la soumission publique et affichée, manifestant dans son désir d'être agréable au maître du jour la bassesse d'un reniement perpétuel ».

<sup>5</sup> Voir Guard 2011.

ayant été mariée à un de ses parents, ce dernier ne s'était pas opposé à l'interdiction faite aux sénateurs de porter le deuil de l'orateur. De plus, il railla ses vers, résista à l'intervention de Pompée en sa faveur, et quand le bannissement fut effectif, il se retourna ouvertement contre lui et pillait même ses biens. Quant à Gabinus, il avait répondu favorablement aux sollicitations de Clodius qui lui avait promis la province de son choix s'il concourait avec lui à faire exiler Cicéron. À l'ambition personnelle, s'ajoutait son désir de venger Catilina dont il avait été l'ami et que Cicéron avait fait mourir. Cicéron avait donc des raisons valables de demander le rappel des deux hommes. Pourtant, sa demande est motivée – du moins en apparence – plus par des raisons d'État que par des griefs personnels. Le fait était que le comportement des deux hommes dans leurs provinces respectives avait fini de jeter le discrédit sur Rome et n'était plus à l'avantage des habitants de ces provinces ni des citoyens romains qui y vivaient : « Le sommet de l'État, responsable de la déchéance de Cicéron, se trouve ainsi aux mains d'hommes asservis par la luxure ; Cicéron laisse craindre que l'assouvissement de leurs désirs ne passe avant l'intérêt public, en raison d'une concupiscence insatiable, d'un hédonisme égoïste, en contradiction avec l'amour familial, défini comme généreux et altruiste ». <sup>6</sup> Ainsi, en sollicitant le rappel de Pison et de Gabinus, Cicéron veut montrer qu'il obéit plus au sentiment du bien public qu'à ses rancunes personnelles : « Il est, dit-il, du plus haut intérêt pour l'État que la Syrie et la Macédoine soient attribuées de sorte que mon ressentiment n'est pas en opposition avec le bien général » (*Prou. cons.* 1).

S'agissant de César, Cicéron n'avait pas moins de griefs contre lui que contre les deux autres. <sup>7</sup> En 63, il n'excluait pas l'implication de César dans la conjuration de Catilina. En 59, il s'était opposé à la *Lex Julia* sur l'*ager Campanus*, refusant ainsi la main tendue de César qui venait d'être élu consul, pour ne pas avoir à appuyer sa politique. En 58, après avoir refusé l'offre de César de l'accompagner en Gaule, il avait compris que c'était César qui avait lâché Clodius contre lui, ce qui lui valut l'exil. À son retour d'exil, il n'avait cessé de s'attaquer aux actes de César et n'avait pas daigné faire le déplacement à Lucques, au moment où tous

---

<sup>6</sup> Guard 2011, 250.

<sup>7</sup> Sur les relations de Cicéron et de César, voir Boyancé 1970, 160–179.

les grands personnages de Rome s’y étaient donné rendez-vous. Par conséquent, Cicéron avait de bonnes raisons de demander le retour de César. Pourtant, alors que l’aristocratie, qui avait compris dans quel dessein César faisait la conquête des Gaules, voulut l’empêcher de la poursuivre, Cicéron demanda et obtint qu’on le laissât poursuivre son œuvre.<sup>8</sup> Derrière cette décision, se cache manifestement un calcul politique. En effet, l’aristocratie, à laquelle il s’était attaché depuis le temps de son consulat, n’avait plus sa confiance dans la mesure où le Sénat n’avait pas fait grand chose pour lui éviter l’exil. De plus, depuis la rencontre de Lucques et le partage du monde entre les triumvirs, César se montrait le maître incontesté de Rome et il était devenu nécessaire de rentrer dans ses bonnes grâces. Toutefois, les griefs personnels et le calcul politique sont moindres devant la menace que représentaient les Gaulois pour Rome. Salluste n’écrivait-il pas déjà : « Les Romains avaient alors, comme de nos jours, l’opinion que tous les autres peuples devaient céder à leur courage, mais qu’avec les Gaulois, ce n’était pas pour la gloire, c’était pour le salut qu’il fallait combattre » (*Iug.* 64). Et Cicéron lui-même de renchérir : « Dès le commencement de notre République, tous nos sages ont regardé la Gaule comme l’ennemie la plus redoutable pour Rome » (*Prou. cons.* 13). L’intérêt public exigeait donc le maintien de César en Gaule. L’attitude de Cicéron envers César, d’une part, et à l’égard de Pison et de Gabinius, d’autre part, peut être sujet à discussion : lorsque Cicéron soutient l’action de César en Gaule, c’est à la fois dans l’intérêt commun (la haine des Gaulois), comme il l’affirme, et par calcul politique (rentrer en grâce auprès de César). En revanche, dans le cas de Pison et de Gabinius, il est très heureux de faire coïncider sa rancune personnelle et l’intérêt de Rome : il justifie ses haines personnelles par l’intérêt collectif et, en se couvrant des intérêts de l’État, il peut aussi satisfaire son désir de vengeance. Il a donc beau jeu de mettre en avant le bien public, en satisfaisant aussi ses intérêts personnels.

Dans l’affaire de Gabinius et de Pison, les punir, c’est venger Cicéron tout en rétablissant la légalité à Rome. En tout état de cause, lorsqu’il affirme mettre ainsi l’intérêt général au-dessus de ses rancœurs et de ses intérêts politiques, Cicéron se laisse guider non seulement par l’amour

---

<sup>8</sup> Cf. *Prou. cons.* 20 et voir *supra* n.4.

qu'il éprouve pour sa patrie et qu'il a tant proclamé,<sup>9</sup> mais aussi par l'exemple d'illustres prédécesseurs,<sup>10</sup> surtout quand on sait, comme l'a expliqué Guard, que l'exemplum « est un outil démonstratif qui place l'argument sous l'autorité d'un précédent connu de tous ». <sup>11</sup> Mais où Cicéron trouve-t-il le fondement de la nécessité de privilégier le bien général au détriment du bien particulier ? La réponse à cette question nous est donnée dans le *De finibus* et le *De officiis*.

### **L'intérêt général dans le *De finibus***

Au livre 3 du *De finibus*, oeuvre consacrée à la recherche du souverain bien, Cicéron reprend la thèse stoïcienne de l'harmonie universelle. Selon la doctrine stoïcienne, pour laquelle Cicéron a de la sympathie, le monde forme un tout dont toutes les parties sont reliées les unes aux autres par une sympathie générale. « Le monde est gouverné par la volonté des dieux. Il est comme la ville ou cité universelle des hommes et des dieux » (*Fin.* 3,64). Partant de ce principe, Cicéron en déduit que la solidarité que tous les hommes doivent éprouver les uns envers les autres découle de l'ordre même de la nature : le particulier étant subordonné au général comme la partie l'est au tout, l'intérêt particulier, par ce fait même, doit être subordonné à l'intérêt général : « D'où il suit, par une conséquence naturelle, que nous devons faire passer l'intérêt de la communauté avant le nôtre ». La connaissance de cet ordre suffit à comprendre les règles qui doivent régir la communauté des hommes puisqu'elle même obéit aux mêmes lois qui président à l'ordre du monde. C'est pourquoi, la corrélation que Cicéron établit entre la finalité des lois « faire passer le salut de l'État avant celui des particuliers » et le devoir du citoyen « assurer l'intérêt de tous », découle du même principe de l'harmonie universelle. En effet, Cicéron distingue deux sortes de lois : la loi universelle et les

<sup>9</sup> Ibid. 23: « Je brûle d'un incroyable amour pour la patrie ; c'est cet amour qui m'a poussé autrefois à lutter pour elle au risque de ma vie contre les dangers immenses qui nous menaçaient et, derechef, au moment où tant de traits étaient dirigés de toutes parts contre la patrie, à m'y exposer seul à les recevoir tous pour défendre l'intérêt général ».

<sup>10</sup> Il cite l'exemple de Sempronius Gracchus qui n'hésita pas à soutenir L. Scipion malgré l'animosité qu'il éprouvait à son égard et celui de Marius, à qui L. Crassus et M. Scaurus confièrent une mission importante malgré l'hostilité qu'ils avaient contre lui.

<sup>11</sup> Guard 2007, 1.

lois humaines : la loi universelle, parce que inhérente à la nature, reflète la volonté divine qui gouverne l'univers : et puisque l'esprit des hommes participe de l'esprit des dieux, les lois humaines qui régissent les cités doivent être conformes aux exigences de l'ordre universel. Il en est aussi des cités comme des lois : l'homme est d'abord citoyen du monde et les cités humaines ne sont que les maillons de la cité universelle. Ce principe de l'harmonie universelle, affirmée dans le *De finibus*, trouve son développement au livre 3 du *De officiis*.

### **L'intérêt général dans le *De officiis***

Pour Cicéron, la justice est le cœur de toute vie sociale et donne à l'homme le fondement de sa définition. En effet, c'est ce qui contribue au développement, à l'enrichissement, et à l'épanouissement de l'homme qui est conforme à la Nature et non ce qui participe à sa détérioration, à sa destruction et à sa ruine. De là, Cicéron, dans un premier temps, va démontrer en quoi les vices, en particulier l'injustice, l'individualisme, l'égoïsme, sont contraires à la nature avant de s'appliquer à montrer que seules les vertus sont conformes à la nature.

#### ***Les vices sont contraires à la nature***

Selon l'auteur du *De officiis*, l'injustice, l'individualisme et l'égoïsme sont les plus grands maux et sont plus nuisibles pour la société des hommes que tous les autres maux. Cicéron fonde sa démonstration sur la théorie stoïcienne des indifférents, l'exemple des membres du corps, le droit des gens et les lois qui régissent les cités.

#### **La théorie des indifférents**

Cicéron affirme d'emblée que l'injustice est plus opposée à la nature que la mort, la pauvreté et la douleur. Pour comprendre cette assertion, il convient de situer la place de ces trois notions dans le contexte doctrinal du stoïcisme.

Entre le bien et le mal, les stoïciens distinguent une troisième catégorie constituée de ce qu'ils appellent *adiaphora* (indifférents).<sup>12</sup> Les indifférents ne sont ni des biens (ils ne sont ni avantageux ni utiles en eux-mêmes) ni des maux (ils ne sont pas nuisibles en eux-mêmes). A cet

---

<sup>12</sup> Diogène Laerce 7,102-103.

égard, sont des indifférents : la vie, la santé, la beauté, la force, la richesse, etc., ainsi que leurs contraires : la mort, la maladie, la laideur, la faiblesse, la pauvreté, etc.

Les indifférents, n'étant ni des biens ni des maux, peuvent dès lors être utilisés dans l'un ou l'autre sens. Ainsi, l'on peut faire usage de la santé et de la force pour commettre un crime, ce qui serait indubitablement un mal. *A contrario*, une maladie et un état de faiblesse pourraient dissuader de commettre ce crime, quand bien même voudrait-on le commettre.

Mais les indifférents eux-mêmes font l'objet d'une analyse encore plus fine, car les stoïciens les divisent en trois catégories.

Les *indifférents non préférables* (*adiaphora aproegmena*), comme la mort, la maladie, etc., ne sont pas préférables parce qu'ils n'ont pas de valeur (*exia*),<sup>13</sup> c'est-à-dire qu'ils ne concourent pas à une vie en accord avec elle-même, dans la mesure où celle-ci ne sort jamais du cadre du bien. En outre, ces indifférents sont non préférables en ce qu'ils font obstacle à une vie conforme à la nature.

Les *indifférents préférables* (*adiaphora proegmena*), comme la vie, la santé, la richesse, etc., sont préférables en ce qu'ils ont de la valeur et que, par conséquent, ils contribuent à nous permettre, dans la mesure où nous en faisons le choix, de vivre conformément à la nature, si bien qu'ils possèdent un pouvoir dérivé d'aider à une telle vie entée dans le bien. Les *proegmena* eux-mêmes sont susceptibles de division tripartite.<sup>14</sup>

Les *indifférents absolus* n'empêchent ni n'aident à vivre conformément à la nature. Par exemple, le nombre de cheveux que nous avons sur la tête, et autres choses semblables, demeurent absolument sans lien et avec le cadre du bien, et avec celui du mal.

Ce cadre doctrinal étant précisé, il apparaît que la mort et la pauvreté sont des indifférents non préférables. Par conséquent, elles ne peuvent d'aucune manière favoriser une vie conforme à la nature – au contraire, elles prennent le contre-pied de celle-ci, l'une parce qu'elle rompt avec la nature dans la mesure où, sans la vie, il ne peut être question d'une vie conforme à la nature, l'autre parce qu'elle peut nous priver de potentiels moyens aidant à une vie conforme à la nature.

---

<sup>13</sup> Ibid. 7,104.

<sup>14</sup> *De fin.* 3,17.

Qu'en est-il de la douleur ? Elle doit tout d'abord être située dans le cadre de la doctrine *passio* ou *perturbatio*. Qu'est-ce qu'une *perturbatio* ou *passio* ? C'est un mouvement excessif de l'âme, contraire à la nature ou irrationnel. L'on notera au passage que ce qui est irrationnel est, par définition, opposé à la nature, puisque la nature est raison, c'est-à-dire à l'opposé de toute *perturbatio* ou *passio*.

On gardera à l'esprit que les passions sont des jugements ou des opinions, ou en dérivent, comme le montre très bien Cicéron. Parmi les quatre genres de passions, la douleur se rattache à *lupe*, de sorte qu'elle est bien une opinion (ou passion). Or, comme le rappelle le même Cicéron,<sup>15</sup> si les passions sont en notre pouvoir, toute passion n'en est pas moins le résultat d'une défaillance de notre esprit s'écartant de la droite raison, c'est-à-dire d'une vie conforme à la nature. Voilà pourquoi la douleur n'est pas conforme à la Nature, dans la mesure où, comme expression d'une passion, elle en prend le contre-pied.

Il résulte de ces développements que la mort et la pauvreté sont des indifférents non préférables. Or, tout indifférent non préférable est contre nature en ce qu'il se ligue avec les forces contraires à la nature. Quant à la douleur, elle est une passion, c'est-à-dire une opinion qui se définit comme un jugement sur un mal présent. En tant qu'opinion, qui s'écarte, de par sa nature, de la droite raison, elle est contre nature. Par conséquent, si la mort, la pauvreté et la douleur sont contraires à la nature, il en résulte que l'injustice, l'individualisme et l'égoïsme le sont encore plus puisqu'ils annihilent la solidarité qui naît du lien naturel qui unit tous les hommes : « Si en effet nous devons être ainsi disposés que chacun, pour son propre avantage, dépouille autrui ou lui nuise, il est inévitable que soit rompu ce qui est le plus conforme à la nature, le lien social du genre humain » (*Off.* 3,5,21). En pareille circonstance, il en est des hommes comme des membres du corps.

La comparaison avec les membres du corps

La comparaison que Cicéron établit entre la communauté des hommes et les membres du corps découle encore de la thèse centrale du stoïcisme, selon laquelle la société elle-même est une émanation de la nature et que le genre humain forme une société universelle ». Le point de départ de

---

<sup>15</sup>*Tusc.* 4,6.



cette société universelle, c'est que la nature « fait que les enfants sont aimés des parents » (*Fin.* 3,19,62–64). Or, ce qui le fait tout d'abord savoir, ce sont la forme et les membres du corps, dit Cicéron. Certains de ceux-ci, par nature, existent pour eux-mêmes : tels les yeux pour voir, les oreilles pour entendre. Ils n'ont guère besoin d'autres organes pour accomplir leur fonction propre. D'autres membres servent d'auxiliaires à d'autres, telles les jambes et les mains, qui assurent des fonctions intermédiaires. Cette répartition fonctionnelle au service d'un objectif commun, réalisée par la nature chez l'individu humain, se retrouve dans la faune : certaines bêtes n'existent que pour elles-mêmes, tandis que d'autres n'existent qu'en étant au service d'êtres différents. Ainsi, la complicité des membres du corps – un bel exemple de cette solidarité nous est illustré par le discours de Menenius Agrippa que nous relate l'historien Tite-Live<sup>16</sup> –, à l'instar de celle qui a cours dans la faune, contribue à illustrer la solidarité entre les hommes qui est l'œuvre de la nature, elle-même gouvernée par les dieux. Il est vrai que la première recommandation que la nature nous donne est la préservation de notre corps : pour le maintenir en santé et en force, il faut le nourrir et le soigner. Mais cela ne nous donne pas pour autant le droit de nuire à autrui pour notre propre intérêt : la nature nous l'interdit, le droit des gens aussi.

### Le droit des gens

Dans la juridiction romaine, le droit des gens (*ius gentium*) s'oppose au droit civil (*ius ciuile*) réservé aux citoyens romains. Cicéron met sur le même pied la nature et le droit des gens.<sup>17</sup> On lit dans *De officiis* 3,23 : *neque uero solum natura, id est iure gentium*, ce qui établit une équivalence entre *natura* et *iure gentium*. Pourquoi le *id est* ?

Pour comprendre cette assertion et l'équivalence qu'elle pose, il faut se référer à *Fin.* 3,19–21, qui explique que la société s'enracine dans la nature. C'est la nature elle-même qui nous prédispose à vivre en société. Ainsi, écrit Cicéron, « comme la nature a donné aux taureaux de lutter contre les lions de toutes leurs forces et de tout leur élan pour défendre

---

<sup>16</sup>2,32–33. Voir aussi Florus 1,17 et Quintilien 5,11,19.

<sup>17</sup>*Off.* 5,23.

leurs veaux, elle pousse également les hommes valeureux et capables d'agir ... [pour] sauver le genre humain ».

Dans le cadre doctrinal que voilà, le droit, pour les stoïciens, ne peut être qu'un droit naturel. « Quant au droit, conclut Cicéron, si l'on peut employer ce terme, il existe par nature » (3,20,66). C'est pourquoi le droit des gens (*ius gentium*) n'est pas autre chose que le droit de nature (*ius naturae*). En somme, le droit est le prolongement de la nature et, par suite, se conforme à celle-ci. C'est la raison pour laquelle, le droit naturel étant conforme à l'ordre du monde, la solidarité que tous les hommes doivent éprouver les uns envers les autres découle de la nature.

Ce qui est valable pour le *ius gentium* l'est aussi pour les lois des cités qui, elles aussi, sont des lois naturelles. Celles-ci trouvent leur fondement dans la loi de nature qui doit normalement servir de modèles aux législateurs des cités. C'est aussi pourquoi les lois des cités sont des lois naturelles. Si donc les lois ne recherchent pas l'intérêt général, ce sont les cités elles-mêmes qui n'ont plus leur raison d'être.<sup>18</sup>

Jusqu'ici, Cicéron a abordé la question de l'intérêt général en fonction de la relation des indifférents et des passions avec la nature. A présent, il va l'étudier dans la relation des vertus avec la nature en montrant en quoi elles sont conformes à la nature, avant de démontrer l'universalité de la solidarité humaine.

### ***Vertus et intérêt général***

#### Conformité des vertus avec la nature

La vertu se définit comme l'état de perfection d'un être ou d'une chose. Dès lors, la vertu de l'homme est ce qui lui permet de pleinement se réaliser. Aussi tout ce qui contribue au plein épanouissement de l'homme est-il conforme à la nature. Il en va ainsi des vertus telles que l'élévation (*excelsitas*), la grandeur d'âme (*magnitudo animi*), la courtoisie (*comitas*), la justice (*iustitia*), la générosité (*liberalitas*), que Cicéron juge plus en conformité avec la nature que le plaisir, la vie et la richesse. Le plaisir (*hedone*), rappelons-le, est un jugement, une opinion, sur un bien présent : il est donc une *passio* ou *perturbatio* et, à ce titre, il est opposé à la nature, toute opinion étant par définition un élan contraire à la nature.

---

<sup>18</sup>Cf. *supra*, développement sur le *De finibus* 3,64.

Aussi bien le sage est-il dépourvu de toute opinion.<sup>19</sup> La vie et la richesse sont des indifférents préférables en ce qu'elles peuvent, si les conditions sont réunies, se mettre au service des forces favorables à la nature, tandis que les vertus sont par définition conformes à la nature. Par conséquent, les vertus, en tant qu'elles sont proprement naturelles, sont plus conformes à la nature que la vie et la richesse dont l'orientation vers la nature ne peut être que conditionnelle, relative, quand le plaisir, lui, en tant qu'opinion, ne concerne pas le sage. De toutes les vertus, la justice est sans doute la plus importante puisque Cicéron la considère comme « la maîtresse de toutes les vertus ». Mais cette justice ne saurait se limiter à donner à chacun son dû. Elle dépasse le simple principe d'égalité : « La justice s'accomplit dans l'amour du prochain, cet amour qui nous conduit à souffrir nous-mêmes plutôt qu'à voir l'autre souffrir. La justice n'est donc pas une symétrie des égoïsmes, un égoïsme compensé et bien pesé. Il ne suffit pas d'avoir le droit pour soi pour être juste. Être juste, c'est d'abord prendre soin du droit des autres, quitte à ce que mon droit soit négligé. »<sup>20</sup>

Toutefois, il ne suffit pas de posséder la vertu, il faut la pratiquer, raison pour laquelle Cicéron privilégie l'action solidaire par rapport à la vie solitaire. Cette prééminence de l'action sur la solitude trouve son explication, de nouveau, dans la philosophie stoïcienne. Pour les stoïciens, la sociabilité est naturelle. Cela signifie que, de par la volonté de la nature, les hommes sont faits pour vivre ensemble, en groupes ou en communautés, par opposition à l'existence solitaire de certains vivants. Pour illustrer cette vérité, Cicéron donne deux exemples : l'homme, dit-il, a beau avoir à sa disposition tous les biens qu'il puisse désirer, s'il est coupé de ses semblables, il ne pourra pas jouir de ces biens dans la solitude ; de même, quel que soit le plaisir qu'il peut tirer de la contemplation du ciel et des astres, ce plaisir serait vain, s'il n'a personne avec qui le partager. Par conséquent, les êtres raisonnables doivent conjuguer leurs actions pour que chacun ait l'obligation de ne pas agir comme s'il n'y avait que lui au monde. Il n'est donc pas étonnant que, pour Cicéron, comme pour d'autres auteurs, Hercule n'aurait pas été le héros que l'on sait s'il n'avait pas enduré tant d'épreuves pour le bien de l'humanité.

---

<sup>19</sup> Diogène Laerce 7,121.

<sup>20</sup> Collin 2005, 1.

Son dévouement, magnifié par Sénèque dans *Hercules Oetaeus*, est de loin préférable et plus conforme à la nature que l'attitude de celui qui ne se préoccupe que de lui. Une communauté humaine dans laquelle l'entraide serait la règle offrirait sans aucun doute un modèle enviable de civilisation. Certes, il est possible de servir les hommes dans le loisir (*otium*), c'est-à-dire dans une retraite studieuse à l'écart des affaires publiques.<sup>21</sup> N'empêche que le souci du salut d'autrui est un impératif que la nature nous impose et qui s'étend à tous les hommes. Pour Cicéron, l'étude de la science ne serait pas complète si elle ne conduisait pas à l'action qui, elle, n'a de sens que si elle est orientée vers la sauvegarde des intérêts de l'humanité. Cette nécessaire corrélation entre la contemplation et l'action a été bien mise en évidence par Stéphane Mercier, qui soutient que « dissocier l'action de la contemplation pour les isoler l'une de l'autre revient donc à aller à l'encontre de la nature même des choses et un philosophe « complet » ne sacrifie pas l'une au profit de l'autre, mais tâche de tenir ensemble les deux bouts ». <sup>22</sup> C'est pourquoi Cicéron reproche à Platon de reléguer le philosophe dans la seule recherche de la vérité car, ce faisant, il observe certes le premier précepte de la justice qui consiste à ne faire du tort à personne, mais il occulte le second puisque, par amour pour l'étude, il abandonne ceux-là qu'il devrait protéger.

#### L'universalité de la solidarité humaine

Cicéron aborde ce thème en *De officiis* 3,6,27–28. Pour montrer cette universalité, il pose comme postulat la thèse de la sympathie universelle : la nature nous commande de prendre soin d'autrui et de subordonner le particulier au général. De cette prémisse, il résulte que l'intérêt personnel ne doit pas rentrer en conflit avec l'intérêt général. Ceci implique nécessairement que la solidarité, base de la communauté, dépasse le cadre des liens de parenté pour s'étendre à tous les hommes : de même que les

---

<sup>21</sup> Dans la préface de son *De originibus*, Caton justifiait la rédaction de son ouvrage en disant que les hommes illustres ne devaient pas moins rendre compte de leur loisir (*otium*) que de leur activité (*negotium*). Il signifiait, comme tous les Romains, que le loisir était le temps qui n'était pas consacré directement aux affaires mais qui devait être employé à servir l'État par la réflexion, en l'occurrence la réflexion historique. Salluste défend la même idée dans la préface du *De coniuratione Catilinae*.

<sup>22</sup> Mercier 2010a, 2.

intérêts de la famille sont subordonnés aux intérêts de l'ensemble des citoyens, de même les intérêts des citoyens sont subordonnés aux intérêts généraux de l'humanité. Il s'ensuit que les mêmes devoirs qui sont dus aux parents et aux citoyens sont aussi dus à l'étranger, sans quoi serait rompu le lien au risque de rompre le lien social qui unit tous les hommes. En définitive, la solidarité universelle entre les hommes trouve sa raison d'être dans la loi divine dont la loi naturelle n'est que l'expression. Œuvrer pour l'intérêt général, c'est donc se sentir citoyen du monde et responsable de tous ses semblables. Cicéron rejoint ainsi Térence dans l'expression de la commune filiation humaine : « Je suis homme et j'estime que rien de ce qui est humain ne m'est étranger » (*Heautontimoroumenos* 1,77). La seule restriction que Cicéron fait intervenir c'est lorsqu'il s'agit de personnes jugées inutiles et nuisibles à la société, à l'instar du tyran. Celui-ci, tel que le définit Stéphane Mercier, « est précisément celui qui, en renversant toutes les valeurs, s'institue comme l'ennemi par excellence du genre humain. En brisant toute relation fondée sur l'affection qui porte naturellement les hommes vers leurs semblables, en exerçant sur eux un pouvoir qui repose sur la coercition et en se donnant le droit de disposer à sa guise de leurs biens comme de leur vie, le tyran s'exclut *ipso facto* de la communauté humaine ». <sup>23</sup> Sévir contre un tel homme ou ceux qui lui sont semblables en les dépouillant de leurs biens ou en leur ôtant la vie ne serait pas contraire à la nature, à condition toutefois que la seule motivation soit l'intérêt de la communauté. En ce moment, le motif de l'acte efface la nocivité de l'acte lui-même.

## Conclusion

Œuvrer pour le bien commun peut paraître chose aisée dès l'instant où cela s'inscrit dans la nature même de l'homme. Pourtant cet exercice obéit à deux contraintes majeures : il faut d'abord se départir de tout ce qui inhibe chez l'homme le sens de la collectivité, en particulier des passions, ces « maladies de l'âme » qui sont contraires à la nature ; ensuite, cultiver les vertus qui permettent de vivre en conformité avec la raison, ce qui équivaut à mettre l'honnête au-dessus de l'utile puisque dans toute action où l'utile l'emporte sur l'honnête, c'est la communauté humaine qui est

---

<sup>23</sup> Mercier 2010b, 2.

atteinte et dissoute. L'homme ne doit donc avoir qu'un seul but : identifier son intérêt particulier à l'intérêt général. La portée de la réflexion de Cicéron sur le bien commun a été bien saisie par un bon nombre de ses commentateurs.<sup>24</sup> Mais peut-elle encore avoir un impact dans nos sociétés où l'individualisme prend le dessus sur la collectivité, où, sous couvert de l'intérêt général, des individus assouviennent leurs intérêts particuliers, où les nouvelles technologies créent de nouvelles formes de relations ? Rien n'est moins sûr, même si la problématique du bien commun demeure d'une actualité brûlante.

## Bibliographie

- P. Boyancé (1970), *Études sur l'humanisme cicéronien*, Bruxelles.
- J. Carcopino (1947), *Les secrets de la correspondance de Cicéron*, Paris.
- D. Collin (2005), « Cicéron et la communauté du genre humain : commentaire d'un extrait du *de officiis* », dans *Philosophie et politique*, denis-collin.viabloga.com.
- T. Guard (2001), « Amour et haine dans les discours d'action de grâce de Cicéron », dans S. Coïn-Longeray (éd.), *L'amour et la haine. Études littéraires et lexicales*, Paris, 243–265.
- T. Guard (2007), « Morale théorique et morale pratique : nature et signification des exempla dans le *De officiis* de Cicéron », *Vita Latina* 176, 50–67.
- S. Mercier (2010a), « Introduction à la philosophie de Cicéron (II). La vertu comme conformité à la nature », *Folia Electronica Classica* 20, [bcs.fltr.ucl.ac.be/FF/20/TM20.html](http://bcs.fltr.ucl.ac.be/FF/20/TM20.html).
- S. Mercier (2010b), « Introduction à la philosophie de Cicéron (III). La cohérence de la pensée éthique », *Folia Electronica Classica* 20, [bcs.fltr.ucl.ac.be/FF/20/TM20.html](http://bcs.fltr.ucl.ac.be/FF/20/TM20.html).
- A. Merlin (1947), compte-rendu : J. Carcopino, *Les secrets de la correspondance de Cicéron*, dans le *Journal des savants* 2,2, 126–143.

---

<sup>24</sup>Muller 1990, 18 : « Il nous faut inventer une nouvelle manière de vivre ensemble ( à défaut, nous nous retrouverions dans les mêmes tombeaux), et comme Cicéron, il s'agit pour nous de sauver l'essentiel d'un passé qui n'a pas été entièrement stérile et d'inaugurer le monde sans histoire où nous administrerons en commun les biens du monde, et où nous les répartirons de manière à assurer à chacun l'épanouissement de sa créativité ». Et plus loin, 19 : « Ils [les citoyens du même monde] ne pourront s'unir que dans les aspirations d'ordre universel, que dans un retour à ce qui est commun à tous, et ce ne peut être que notre commune humanité ».

Pierre Sarr

P. Muller (1990), *Cicéron, un philosophe pour notre temps*, Lausanne.

M. van der Bruwaene (1963), compte-rendu : Jean Cousin, Cicéron, Discours, t. 15, dans *l'Antiquité classique* 32, 269.

Pierre Sarr

Université Cheikh Anta Diop, Faculté de Lettres et Sciences Humaines, Dakar

**'Ut eadem sit utilitas unius cuiusque et uniuersorum.'**  
**Safeguarding the general interest: the example of Cicero**

Abstract

The issue of common good has been addressed by Cicero in three of his works: *De provinciis consularibus*, *De finibus bonorum et malorum* and *De officiis*. In *De provinciis*, the common good finds its foundation in the personal experience of the author, who places the interest of the Republic over his personal grudges, whereas in *De finibus* and *De officiis* real life experience gives way to philosophical thinking. Given the universal harmony theory in *De finibus*, Cicero states that the common good is as natural as the other laws that govern cities. But there would be no common good without justice: this is why in *De officiis* Cicero strives to explain that vices are contrary to nature while virtues comply with the common good, before concluding on the universality of human solidarity.

*Key Words*: Cicero, general interest, particular interest, vice, virtue.