

Nathalie LHOSTIS

LA REPRESENTATION DE L'OFFICIUM DANS LES COMEDIES DE PLAUTE

La notion de devoir est centrale dans la morale antique¹. Si l'on s'en tient à la définition de Cicéron qui a été le premier, à Rome, à la conceptualiser², elle est au centre de la mise en pratique de trois des vertus cardinales, à savoir la justice, le courage et la tempérance. Le devoir est alors associé à l'obéissance à des préceptes qui ont été posés en vue de l'accomplissement de ces vertus³. Cette notion est, chez Cicéron, exprimée par le terme *officium*. Or ce terme est assez présent dans l'œuvre de Plaute, puisque l'on en dénombre quarante-trois occurrences. Il est donc intéressant d'étudier l'emploi de ce terme dans l'œuvre d'un auteur antérieur à la pensée cicéronienne et qui l'a par ailleurs influencée⁴ : quelle est la représentation de l'*officium* dans les comédies plautiniennes ?

Deux phénomènes sont observables. D'une part, l'ensemble des occurrences partage un point commun fort : l'idée centrale d'acte. D'autre part, à partir de ce sème fondateur, s'effectuent des différenciations du sens du terme *officium* par ajout d'un ou de plusieurs sèmes qui permettent des distinctions, des nuances. Notre étude se propose donc d'analyser ces divers glissements de sens en s'appuyant sur un classement des différentes occurrences présentes dans le corpus plautinien. Après une étude du sème fondateur, nous nous intéresserons aux occurrences qui lui ajoutent l'idée de répétition de l'action – conduisant ainsi à des sens tels que métier, habitude – puis à celles, plus spécifiques, qui, englobant également les notions d'obligation et d'intériorité, donnent au terme le sens de devoir moral. Ces différentes analyses conduiront à voir comment cette polysémie du terme *officium* sert différents enjeux de la comédie plautinienne : enjeux dramatique, éthique, esthétique, philosophico-moral.

¹ Cicéron, dans le *De officiis*, souligne que cette question a été traitée par toutes les écoles philosophiques (*De officiis*, I, 5) ; plus loin, il la juge au centre de la vie humaine (*De officiis*, I, 4).

² Cicéron juge ainsi nécessaire d'écrire un traité philosophique intitulé *De officiis* (*Des devoirs*) qui a pour objet de transmettre ce que dit la philosophie grecque sur ce sujet moral. Il s'inspire plus particulièrement de la philosophie du Portique (*De officiis*, I, 1-6).

³ Cf. Cicéron, *De officiis*, I, 7-17 : *Omnis de officio duplex est quaestio : unum genus est quod pertinet ad finem bonorum, alterum, quod positum est in praeceptis quibus in omnis partis usus vitae confirmari possit. Superioris generis huius modi sunt exempla : omniane officia perfecta sint, num quod officium aliud alio maius sit, et quae sunt generis eiusdem. Quorum autem officiorum praecepta traduntur, ea quamquam pertinent ad finem bonorum, tamen minus id apparet, quia magis ad institutionem vitae communis spectare videntur ; de quibus est nobis his libris explicandum. [...] Reliquis autem tribus virtutibus necessitates propositae sunt ad eas res parandas tuendasque quibus actio vitae continetur, ut et societas hominum coniunctioque seruetur et animi excellentia magnitudoque [...] eluceat.* « Toute enquête sur le devoir est double. Une partie concerne le souverain bien, l'autre réside dans les préceptes grâce auxquels, en tous domaines, est assurée la conduite de la vie. Voici des exemples touchant à la première partie : tous les devoirs peuvent-ils être parfaits ? Est-ce qu'un devoir peut être plus grand qu'un autre ? Et les questions du même genre. Quant aux devoirs dont on enseigne les préceptes, bien qu'ils concernent le souverain bien, cela moins est apparent pendant car ils semblent concerner davantage la vie quotidienne ; c'est de ceux-ci que je dois traiter dans ce livre. [...] Pour les trois autres vertus, des obligations ont été posées, afin de préparer et de conserver les conditions grâce auxquelles la conduite de la vie est assurée de telle sorte que le lien social entre les hommes soit maintenu et que la grandeur et l'élévation de l'âme [...] brille. »

⁴ Cicéron évoque à de nombreuses reprises les comédies romaines et leurs dramaturges.

L'OFFICIUM COMME ACTION.

L'*officium* désigne d'abord une action, le fait de faire quelque chose, comme le rappelle son étymologie qui met en lumière son lien avec l'idée d'ouvrage (*opus*) et l'idée de faire (*facere*)⁵. Ce lien à l'action est le noyau commun à l'ensemble des occurrences étudiées. Il n'est donc pas étonnant que nombre d'occurrences soient des compléments d'un verbe d'action tel que les verbes *facere* et *curare*. Le substantif *officium* apparaît presque comme un complément d'objet interne ; l'expression *facere officium* pouvant alors se traduire par « faire une action, un ouvrage, un travail ». Considérons quelques exemples qui soulignent ce sens simple et initial du terme *officium*. Le premier est issu du *Curculio* (v. 280)⁶ :

CV: *Date uiam mihi, noti, ignoti, dum ego hic officium meum
Facio.*

Curculio : Faites-moi place, connus, inconnus, le temps que j'accomplisse ma mission.

Ce propos est celui d'un « parasite *currens* ». Ce qui est désigné par *officium* est extrêmement circonscrit et ponctuel : un acte concret et simple destiné à se concilier les faveurs de son patron, Phédrome. L'accent est mis sur l'exécution, elle-même soulignée par le rejet du verbe *facere* au vers suivant. Cela ne fait pas partie de l'apanage du parasite de se faire le messager. Un des divertissements ici pour le spectateur est de voir le parasite prendre le rôle dévolu normalement au *seruus currens*⁷. Dans l'*Asinaria* (v. 380), l'action ainsi désignée consiste à aller trouver le maître pour lui expliquer le plan de la ruse :

LI : *Quin tuum officium facis ergo ac fugis.*

Liban : Allons, remplis ta besogne, et dépêche-toi.

L'on trouve un emploi semblable dans les *Bacchides* (v. 760) où Chrysale, le *seruus callidus*, organise la ruse et demande à ses comparses de tenir leur rôle pendant que lui tiendra le sien.

Vos nostrum curate officium, ego efficiam meum.

Faites votre besogne, moi, je ferai la mienne.

Dans ces occurrences⁸, le terme d'*officium* désigne une tâche ponctuelle et concrète, accomplie dans le présent du locuteur. Cet *officium* n'est lié à aucune règle universelle ou du

⁵ Cf. A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, Klincksieck, 1931, p. 666.

⁶ Toutes les références au texte de Plaute sont celles de l'édition parue aux CUF – Les Belles Lettres.

⁷ Le *seruus currens* est un des types d'esclave de la comédie nouvelle grecque et romaine. Il s'agit d'un esclave affairé, s'attendant à l'accomplissement des ordres de son maître ; son affairément se traduit en termes scéniques par le fait qu'il court souvent. L'autre type d'esclave est le *seruus callidus*, l'« esclave rusé » qui organise la ruse.

⁸ Cf. également les occurrences suivantes :

Epidicus, v. 337 : EP : *Fecisti iam officium tuum ; me meum nunc facere oportet.*

Épidicus : Tu as accompli ta tâche ; maintenant il faut que j'accomplisse la mienne.

Trinummus, v. 818 : CA : *Eo ego igitur intro ad officium meum.*

Calliclès : Et moi je rentre accomplir ma tâche.

Casina, v. 508-509 : CH : *Sed si nunc facere uult era officium sum*

moins générale, à aucune détermination supérieure. Si l'on se place sur le plan de l'analyse littéraire, la fonction de ces occurrences est strictement d'ordre dramatique. En effet, l'*officium* conçu comme tâche à accomplir a souvent rapport avec la mise en place de la ruse, au centre de la dramaturgie plautinienne : l'*officium* est alors précisément le rôle joué dans la ruse. Il est remarquable que ce terme soit souvent précisé par un déterminant possessif (*meum, tuum, uestrum*) ou par un nom au génitif, ce qui donne bien à voir la répartition des tâches et des rôles⁹ dans l'accomplissement de la ruse. Il souligne l'avancée de l'action : transmission d'un message¹⁰, accomplissement des étapes de la ruse¹¹. Son emploi répété dans ce contexte exhibe l'importance de la ruse dans l'intrigue comique de Plaute : elle est l'acte par excellence de la comédie plautinienne¹².

La notion d'action est au centre du sens du terme *officium*. Mais l'ensemble des occurrences témoignent de sens plus complexes selon les contextes. Différentes nuances viennent spécifier l'action, sa nature. Au sème initial, s'ajoutent d'autres sèmes.

L'OFFICIUM COMME ACTION REPETEE : DE LA NOTION DE METIER A CELLE DE NORME SOCIALE.

Un des sèmes les plus fréquents est celui de la répétition de l'action. Le terme *officium* ne désigne plus seulement une action ponctuelle accomplie ou envisagée dans le présent mais un ensemble d'actions habituelles déterminées par une position sociale. Il renvoie par exemple au métier, défini comme un ensemble de tâches ponctuelles répétées. C'est le cas de l'occurrence présente dans le prologue du *Poenulus* (v. 12) où est évoqué le métier de crieur : *Iam dudum exspecto si tuum officium scias*¹³. Plusieurs métiers sont ainsi évoqués : celui de fermier¹⁴, celui du filage, activité propre à la femme¹⁵, et surtout celui de proxénète exercé par le *leno* ou la *lena*. Les occurrences suivantes sont intéressantes car elles caractérisent le personnage du *leno*. Deux d'entre elles dans le *Pseudolus*¹⁶ donnent une définition claire de ce métier, de son essence pour ainsi dire, à savoir, faire et défaire des *fides* (« des marchés ») en fonction du *quaestum* (« gain »). Le métier du *leno* est pure transaction commerciale qui ne s'appuie que sur le profit espéré. D'une façon générale, ce métier se caractérise par le fait de prendre de l'argent aux jeunes gens désespérément amoureux d'une courtisane. Le passage suivant de l'*Asinaria* (v. 173-175) est particulièrement éclairant¹⁷ :

Nostra omnis lis est.

Chalinus : Si maintenant la maîtresse de maison veut faire ce qu'elle a à faire, notre cause est entendue.

⁹ Dans un théâtre dont la dimension métapoétique a été, à juste titre, soulignée, le terme *officium* désigne à la fois la tâche à accomplir dans l'intrigue et le rôle au sens dramatique du terme. La ruse est conçue pour ainsi dire comme théâtre dans le théâtre.

¹⁰ Cf. *Curculio*, v. 280.

¹¹ Cf. l'ensemble des occurrences citées *supra*.

¹² Ce lien entre un nom mettant en avant l'idée d'action et un motif au cœur de l'action théâtrale n'est pas étonnant ; le théâtre est action.

¹³ « Ça fait longtemps que j'attends pour voir si tu connais ton métier ».

¹⁴ Cf. *Casina*, v. 104.

¹⁵ Cf. *Mercator*, v. 522.

¹⁶ Deux occurrences se font écho :

Pseudolus, v. 375 : *BA: Si id non refert, posse opinor facere me officium meum.*

Ballion : S'il ne l'apporte pas, je pense que je peux faire mon métier. (Il s'agit d'une somme d'argent que le soldat doit apporter au *leno* pour acheter une fille).

Pseudolus, v. 377 : *Si tu argentum attuleris, cum illo perdidero fidem. Hoc officium meumst*

Si tu apportes l'argent, je romprai le marché avec lui. C'est là mon métier.

¹⁷ Cf. *Trinummus*, v. 711 pour un emploi semblable.

[...] *Quid ne accusas, si facio officium meum ?*
Nam neque fictum usquam est neque pictum neque scriptum in poematis,
Vbi lena bene agat cum quiquam amante, quae frugi esse uolt.

[...] De quoi donc m'accuses-tu, si je fais mon métier ?
De fait, on n'a jamais vu ni en sculpture, ni en peinture, ni en poésie,
Une *lena* être bienveillante envers un amant lorsqu'elle veut être d'un bon rapport.

Le terme d'*officium* a ici une fonction rhétorique ; il est utilisé dans le cadre d'une légitimation d'un comportement. Être *lena* est un métier, c'est-à-dire une activité qui a ses principes propres et qui a pour but de rapporter de quoi vivre (*quae frugi uolt*). La *lena* refuse le plan axiologique et subjectif adopté par Diabole¹⁸ au profit d'une sorte de point de vue pragmatique, qui revendique l'appartenance à un corps de métier. Le terme *officium* semble aussi avoir un sens métagoétique. En effet, pour justifier son comportement, elle en appelle également à des autorités à savoir la sculpture, la peinture et la poésie : personne n'a jamais vu dans les ouvrages d'art aucune *lena* se montrer généreuse avec ses clients¹⁹. En employant le terme *officium*, le personnage désigne à la fois son métier et le type comique auquel il appartient et qui le définit.

Parfois, il ne s'agit pas tant du métier au sens technique du terme mais d'une habitude, d'un comportement stéréotypé perçu négativement et cible du comique. Il en est ainsi de l'occurrence présente dans l'*Aulularia* (v. 403-405), référant aux cuisiniers :

AN: Sed quid hoc clamoris oritur hinc ex proximo ?
coqui, hercle, credo, faciunt officium suum.

Anthrax : Mais qu'est-ce que c'est que ces cris qui sortent de là, de chez le voisin ?
Ce sont les cuisiniers, assurément, qui font leurs affaires.

Le premier vers cité évoque le contexte : celui d'un bruit qui sort de la maison. L'expression *officium suum* ne réfère pas strictement au métier de cuisinier mais à un comportement stéréotypé des cuisiniers – certes lié à leur profession, à savoir le désordre et le bruit qu'ils introduisent dans les cuisines. Alfred Ernout, dans son édition parue aux Belles Lettres, traduit d'ailleurs par « tour des cuisiniers » ; si cette traduction force un peu le trait, elle souligne la dimension satirique de la remarque, d'autant plus forte qu'elle est le fait d'un autre cuisinier. Soulignons que là encore la valeur métagoétique du terme n'est pas à exclure dans la mesure où celui-ci désigne précisément le code comique qui fait de tout cuisinier un personnage bruyant. Le *Pseudolus* (v. 912-913) offre un emploi semblable, cette fois autour du métier de ruseur, exhibé dans la comédie plautinienne :

PS : [...] nimis metuebam male ne abisses.
SI : Fuit meum officium ut facerem, fateor.

Pseudolus : Je craignais fort que tu n'aies déserté.
Singe : J'aurais fait mon métier, je l'avoue.

Le contexte permet de comprendre le sens particulier d'*officium* ici. Il renvoie à une tendance de Singe (le ruseur) à être peu fiable : celui-ci n'obéit qu'à sa volonté. Cette

¹⁸ *Asinaria*, v.173 : *Male agis mecum*
Tu agis mal avec moi.

¹⁹ *Asinaria*, v. 174-175.

absence de fiabilité est en lien avec son « métier » de ruseur. En désertant, il aurait eu un comportement conforme à son métier. L'expression *officium* insiste ici sur la dangerosité potentielle du ruseur ; elle participe à la réflexion menée dans la comédie plautinienne, et particulièrement dans le *Pseudolus*²⁰, sur la ruse, élément structurel valorisé mais également questionné²¹. L'expression *puerile officium* présente dans la *Cistellaria* souligne un aspect officieux du métier d'esclave, servir de mignon c'est-à-dire d'objet sexuel à son maître. Ce rôle attribué à l'esclave est évoqué dans la comédie à des fins comiques²².

L'évolution graduelle du sens d'*officium* est remarquable : il désigne une tâche professionnelle, puis, plus largement, un comportement stéréotypé lié au métier et /ou type comique. Mais d'une façon plus générale, l'*officium* peut être défini non pas seulement par le métier et /ou type comique mais par toute position sociale : le sème de normalité est alors prépondérant. Différentes occurrences du terme *officium* évoquent, en effet, différentes positions sociales et ce que l'on attend par conséquent d'elles²³ : le maître, l'épouse, les parents²⁴, le frère²⁵. Ces occurrences dressent le tableau d'un monde ordonné où les prérogatives sont ainsi déterminées par la position dans la société. Le terme *officium* fait alors signe vers cette norme sociale et participe à la vraisemblance de la pièce²⁶. Prenons l'exemple de la *Casina* (v. 259-260) où les époux discutent de la place du maître de maison, de ses prérogatives.

CL: *Mirum ecastor te senecta aetate officium tuum
non meminisse.*

Cléostrate : Il est étonnant, par Pollux, que malgré ton grand âge, tu oublies la place qui te revient.

²⁰ En dédoublant le personnage du ruseur –Pseudolus est le ruseur aux bonnes intentions et Singe le ruseur dénué du sens de la responsabilité morale, Plaute questionne la ruse, sa légitimité et ses dangers.

²¹ La ruse n'est pas positive dans la pensée romaine, à la différence de ce qui se passe dans la pensée grecque. Plaute doit donc en construire la légitimité tout en posant les difficultés qu'elle pose.

²² *Cistellaria*, v. 657 : LA : *Faciendum est puerile officium ; conquinisca ad cistulam*

Lampadion : Il faut jouer notre rôle de mignon et se baisser pour ramasser la cassette.

Ce vers constitue un commentaire grivois d'une situation complètement anodine.

²³ Le cadre de la comédie plautinienne étant celui de la famille, il n'est pas étonnant de remarquer une focalisation sur les positions au sein de l'univers domestique.

²⁴ Cf. *Persa*, v. 617-618 :

TO: [...] *Non diu apud hunc servies.*

VI: *Ita pol spero, si parentes facient officium suum.*

Toxile : Tu ne seras pas esclave longtemps.

La jeune fille : Non, je l'espère bien si mes parents jouent leur rôle.

L'*officium* réfère au soin qui revient aux parents à savoir le salut de leurs enfants.

²⁵ *Trinummus*, v. 639-640 :

LE : *Scio ego et sentio ipse quid agam neque mens officio migrat*

Nec tuis depellar dictis quin rumori seruiam.

Lesbonicus : Je le sais et je comprends tout seul ce que je dois faire, mon esprit n'écarte pas de mon devoir.

Et tu ne m'empêcheras pas, par des propos, de me soumettre à l'opinion.

Il s'agit du devoir d'un frère envers sa sœur, en l'absence de leur père, de s'occuper de marier sa sœur et donc de l'assurer d'une dot pour ce mariage.

²⁶ Au sens où l'entend Genette dans « Vraisemblance et motivation », dans *Figures II*, Editions du Seuil, Points, 1969, p. 73 : « En fait, vraisemblance et bienséance se rejoignent sous un même critère, à savoir, « tout ce qui est conforme à l'opinion du public ». Cette « opinion », réelle ou supposée, c'est assez précisément ce que l'on nommerait aujourd'hui une idéologie, c'est-à-dire un corps de maximes et de préjugés qui constitue tout à la fois une vision du monde et un système de valeurs. » Genette parle également de « devant-être ».

Ce sont les propos de Cléostrate à Lysidamus, son mari. Elle refuse que ce dernier intervienne dans la gestion des esclaves de la maison. La question est celle du rôle de l'époux au sein de la *domus*, qui ne doit pas empiéter sur le rôle domestique de l'épouse. Ce qui est en jeu, c'est bien la répartition des rôles selon des normes sociales. Lorsque, par la suite, Cléostrate emploie l'expression *quia si recte aut commode facias*²⁷, elle insiste sur l'idée d'une norme du comportement²⁸. Un peu plus loin, elle précise son propre rôle (v. 585) en opérant une distinction entre l'épouse et la courtisane : *non matronarum officiumst sed meretricium*²⁹. Le comportement attendu d'une épouse et celui attendu d'une courtisane sont totalement différents. L'épouse est du côté de l'institution et de la procréation légitime. La courtisane du côté de l'amour, de la passion et de ses manifestations : les caresses (*blanditiae*) sont donc les prérogatives des courtisanes, pas celles des épouses.

Les occurrences du terme *officium* appliquées au cas de l'esclave suggèrent la menée d'une certaine réflexion. Il est possible, en effet, de remarquer une tension entre son utilisation pour désigner la tâche voire l'obligation de l'esclave et celle pour décrire le comportement naturel de l'esclave. Ainsi dans le *Pseudolus* (v. 149-150), Ballion, le *leno*, reproche à ses esclaves d'avoir un si mauvais naturel qu'il faut les contraindre par la force physique à remplir leur devoir.

*Verum ita uos estis praediti neglegentes ingenio inprobo,
Officium uestrum ut uos malo cogatis commonerier.*

Mais vous êtes dotés d'un si méchant naturel
que vous nous forcez à vous rappeler méchamment votre devoir.

Mais dans les *Captiui*³⁰, Tyndare, l'esclave, et son gardien sont en désaccord quant à la signification de la notion d'*officium* appliquée à un esclave. Le premier prétend qu'il sait agir conformément à son statut d'esclave, c'est-à-dire obéir et rester sous les ordres de son maître, même s'il n'y est pas contraint par des chaînes, tandis que le gardien affirme que le penchant de tout esclave est de prendre la fuite s'il le peut : l'*officium* est alors ce vers quoi est naturellement porté l'esclave en raison même de son statut. D'une manière parfois un peu surprenante, le terme *officium* est ainsi employé pour désigner une sorte de comportement spontané, un naturel servile. En témoignent les vitupérations de Ballion dans le *Pseudolus*³¹ : *Harpaga, bibe, es, fuge. Hoc est eorum officium* (« Pille, bois, mange, fuis. Voilà ce qu'ils savent faire »)³². L'expression est frappante : le passage de la deuxième personne du singulier – caractérisant les quatre verbes à l'impératif – à la troisième personne du pluriel – impliquée par le pronom *eorum* – souligne la généralisation effectuée par Ballion. Il ne s'agit pas du comportement de quelques esclaves mais bien d'un véritable naturel servile s'appliquant à tout esclave.

²⁷ *Casina*, v. 260 : « si tu te conduisais correctement et convenablement. ».

²⁸ Concernant l'*officium* de l'*erus*, voir aussi *Amphitryon*, v. 721 où est évoqué le rôle du maître vis-à-vis de l'esclave (rôle de sanction en l'occurrence).

²⁹ Cela n'est pas le rôle des matrones mais des courtisanes.

³⁰ *Captiui*, 206a-b :

TY: *Quid a nobis metuit ? Scimus nos*

nostrum officium quod est, si solutos sinat.

LOR : *At fugam fingitis ; sentio quam rem agitis.*

Tyndare : Qu'a-t-il craint de nous ? Nous savons
ce qu'est notre devoir, s'il nous laissait libres.

Le surveillant : Oui vous préparez votre fuite ; je vois ce que vous manigancez.

³¹ *Pseudolus*, v. 140.

³² Cf. également *Poenulus*, v. 427.

L'ensemble de ces occurrences souligne la dimension éthique de la comédie en suggérant l'existence d'un certain « devant-être » des personnages en fonction de leur fonction dans la société³³. Cette dimension éthique est liée à une certaine dimension métathéâtrale car l'*officium* désigne tout autant ce qui est attendu des types comiques³⁴ que des hommes eux-mêmes, membres de la société romaine. Le terme *officium* soulignerait néanmoins une composition des premiers ancrée dans la réalité des seconds³⁵.

Enfin, un phénomène est à évoquer : la présence d'un degré plus ou moins grand de généralité dans la caractérisation de l'*officium*. Cela est particulièrement visible lorsque l'on envisage la construction grammaticale dans laquelle est compris le terme *officium*. Ce substantif peut être actualisé par un déterminant possessif, exprimant ainsi un rapport étroit entre l'*officium* évoqué et un personnage inclus dans la relation d'élocution. Il peut aussi être spécifié par un autre substantif au génitif circonscrivant explicitement une catégorie, par exemple *matronarum officium*. Mais ce deuxième substantif peut aussi définir une catégorie plus large qui relève moins d'un classement social que d'un classement moral : *fidentis officium* (*officium* d'une femme fidèle)³⁶, *improbi uiri officio* (*officium* d'un honnête homme)³⁷, *uiri officium* (*officium* d'un homme)³⁸. Cet horizon, celui d'une norme plus générale, suggère une acception plus morale du terme *officium*, et conduit à son sens de devoir au sens philosophique du terme d'autant plus que, parfois, ces occurrences sont accompagnées de la référence à des valeurs morales spécifiques. Dans quelle mesure le rôle d'un individu dans la société est alors conçu comme un véritable devoir au sens pleinement moral du terme ?

L'OFFICIUM COMME « DEVOIR » : UNE ACCEPTION PHILOSOPHICO-MORALE DU TERME ?

Axiologie et intériorisation

L'acception morale du terme *officium* implique deux éléments : une axiologie, c'est-à-dire la valorisation d'un comportement associé à des valeurs spécifiques ; et un mouvement d'intériorisation, c'est-à-dire une acceptation intérieure et profonde de la règle et, autrement dit, une conscience (morale) de la tâche à accomplir.

Certaines occurrences du terme *officium* montrent que cette notion fonctionne avec des termes évaluatifs et axiologiques. Tout d'abord, l'*officium* peut être précisé par son association à des valeurs prépondérantes dans la morale romaine : *pietas*³⁹, *pudor*, *honor*⁴⁰ par exemple. Par ailleurs, l'évocation de l'*officium* se fait souvent au sein d'une sentence qui exhibe la valeur générale et normative du propos ; la mise en place de l'axiologie est finalisée par la présence d'expressions qui expriment clairement l'idée de norme morale, telles *hoc est serui facinus frugi*⁴¹, *aequum est*. Il en est ainsi dans le *Stichus* (v. 7-8) :

³³ Ce « devant-être » est parfois mis à distance et devient cible du comique ou de la satire.

³⁴ C'est-à-dire du personnage comique en tant qu'il est défini par un ensemble de codes propres au genre.

³⁵ La dimension comique implique certes une certaine déformation lors du passage de l'un à l'autre.

³⁶ Plaute, *Truculentus*, v. 434-436. Il s'agit ici de distinguer deux types de femmes : la courtisane et l'amoureuse sincère.

³⁷ Plaute, *Stichus*, v. 14.

³⁸ Plaute, *Stichus*, v. 297. Pinacion fait référence au fait qu'il n'a pas à aller porter un message important s'il n'en a pas été prié. Il semble que c'est la catégorie d'homme véritable c'est-à-dire d'homme libre qui soit ici désignée. Pinacion est un esclave. On comprend donc le sel de sa prétention à être prié, de sa volonté de manifester un certain orgueil comme le souligne la suite de ses paroles.

³⁹ Cf. l'exemple extrait du *Stichus* cité *infra*.

⁴⁰ Plaute, *Trinummus*, v. 697 : *Is est bonus homini pudico meminisse officium suum.*

L'honneur d'un homme de bien est de se souvenir de son devoir.

⁴¹ Plaute, *Aulularia*, v. 587-588 : *Hoc est serui facinus frugi facere quod ego persequor, Ne morae molestiaeque imperium erile habeat sibi.*

*Nostrum officium
Nos facere aequomst
Neque id magis facimus
Quam nos monet pietas.*

Il est juste que nous fassions
notre devoir ;
Nous ne faisons rien de plus que
ce que la piété exige de nous.

Ces quelques vers donnent bien à voir des *praecepta*, tels que Cicéron les évoque dans le *De officiis*⁴². La notion d'*officium* entendue comme devoir nécessite une certaine intériorisation de ces préceptes. Elle est déjà présente lorsque les personnages invoquent le lexique moral axiologique évoqué précédemment. Il indique en effet une acceptation de la règle et donc une certaine implication dans le devoir. Mais il est remarquable que, dans l'œuvre de Plaute, lorsque la notion d'*officium* est convoquée, elle est fréquemment accompagnée de termes appartenant au champ lexical de la pensée et à celui de la mémoire, renforçant l'idée d'intériorisation. En effet, se souvenir de son devoir, c'est l'accomplir de son propre mouvement, sans pression extérieure. Il y a une véritable conscience de l'*officium* ; l'impératif n'est plus seulement extérieur mais intérieur : l'*officium* peut donc être conçu comme un véritable devoir moral. La tirade de Strobilus dans l'*Aulularia* (v. 587-600) en donne un exemple remarquable :

*Hoc est serui facinus frugi facere quod ego persequor*⁴³,
Ne morae molestiaeque imperium erile habeat sibi.
Nam qui ero ex sententia seruire seruus postulat,
In erum matura, in se sera condecet capessere.
*Sin dormitet, ita dormitet, **seruum esse ut cogitet.***
Nam qui amanti ero seruitutem seruit, quasi ego seruo,
*Si erum uidet superare amorem, **hoc serui esse officium reor,***
Retinere ad salutem, non enim quo incumbat eo inpellere.
Quasi pueri qui nare discunt scirpea induitur ratis,
Qui laborent minus, facilius ut nent et moueant manus,
*Eodem modo seruuum ratem esse amanti ero **aequum censeo,***
Vt toleret, ne pessum abeat, tamquam catapirateria.
Erile imperium ediscat, ut quod frons uelit oculi sciant.
Quod iubeat, citis quadrigis citius properet persequi.
Qui ea curabit, abstinebit, censione bubula.

C'est le devoir d'un bon esclave d'agir comme je le fais,
Pour exécuter sans retard ni mauvaise humeur les ordres de son maître.
Car l'esclave qui veut servir son maître selon ses vœux
Doit agir dans l'intérêt de son maître d'abord, dans le sien ensuite.
Et s'il veut dormir, qu'il dorme de telle sorte qu'il garde à l'esprit qu'il est un esclave.
Car celui qui est au service d'un maître amoureux,

C'est le devoir d'un bon esclave d'agir comme je le fais,
Pour exécuter sans retard ni mauvaise humeur les ordres de son maître.

⁴² La question de la fonction de ces *praecepta* et donc d'une réelle dimension didactique et morale de la comédie plautinienne ne sera pas discutée ici.

⁴³ Nous mettons en gras.

S'il voit l'amour dominer son maître, je pense qu'il est de son devoir, à l'esclave, de le retenir pour sauvegarder le salut de son maître et non pas de le pousser là où il est entraîné. Comme les enfants qui apprennent à nager sont pourvus d'un radeau en osier pour qu'ils se fatiguent moins et qu'ils nagent et fassent le mouvement des bras plus facilement, De la même façon, l'esclave doit être, je pense, le radeau du maître amoureux, Pour qu'il le soutienne, et l'empêche de sombrer comme un chien de plomb. Qu'il apprenne à connaître les ordres du maître de telle sorte que ses yeux sachent ce que veut la tête. Ce qu'il ordonne, qu'il se hâte de l'exécuter plus rapidement qu'un quadriges rapide. Celui qui prendra ce soin, se tiendra loin de la censure des nerfs de bœuf.

Le bon esclave est celui qui a conscience de son statut d'esclave (*seruum esse ut cogitet*) et qui adapte son comportement à ce statut. *Strobilus* est lui-même un esclave ; les différentes occurrences des verbes de pensée impliquent une acceptation de cette définition du rôle de l'esclave ainsi qu'une intériorisation puisque l'esclave le formule à son tour, en ses propres mots. Ce phénomène est également attesté par la récurrence du verbe *memini*, à l'instar du vers 1378 du *Miles Gloriosus* :

Ne me moneatis. Memini ego officium meum.

Plus d'exhortations ! J'ai de moi-même à l'esprit mon devoir.

Le passage du verbe *monere* au verbe *meminisse* souligne clairement l'opposition entre impératif extérieur et impératif intérieur. Cette opposition entre sollicitation extérieure et mouvement intérieur est récurrente⁴⁴. Citons par exemple les vers 58-59 du *Stichus* :

*Qui manet ut moneatur semper seruos homo officium suum
Nec uoluntate id facere meminit, seruos is habitu hau probust*

L'esclave attend toujours qu'on l'exhorte à son devoir,
Et qui ne s'en rappelle pas de lui-même n'est pas une bonne affaire.

Cette intériorisation est également mise en avant par la présence d'un refus affirmé de l'*officium*. Dans la *Mostellaria* (v. 27-28 et v. 36-37) au début, deux esclaves discutent au sujet du devoir d'un esclave. Le premier soutient l'existence d'un *officium* du *seruus* qui serait de servir les intérêts de son maître tandis que l'autre soutient la prééminence de ses intérêts personnels. Il refuse de faire des obligations qui s'imposent à lui un devoir. Il oppose d'ailleurs au terme *officium* le terme *libet* mis en évidence par sa place en début de vers et par l'accumulation de compléments qui achèvent de remplir ledit vers. Il oppose à une obligation sociale intériorisée son bon plaisir.

GR : *Hocine boni esse officium serui existumas
Vt eri sui corrumpat et rem et filium ?
[...]
TR : Libet potare, amare, scorta ducere
mei tergi facio haec, non tui, fiducia.*

Grumion : Est-ce que tu penses que c'est ça le devoir d'un bon esclave
De perdre à la fois le bien et le fils de son maître ? [...]
Tranion : Il me plaît de boire, de faire l'amour, de me payer des filles.

⁴⁴ Cf. aussi *Trinummus*, v. 697 ; *Rudens*, v. 921-922 ; *Pseudolus*, v. 1104 sq.

Je fais tout cela au prix de mon dos, non du tien.

Deux logiques sont esquissées : celle, morale, d'une conscience du devoir fondée sur une distinction entre le bien et le mal et celle d'un rapport de force où l'action est déterminée par la contrainte et le libre-choix potentiellement sanctionné par un châtement physique. L'*officium* est présenté ici comme une obligation que l'on choisit ou refuse.

Vers une utilisation plus philosophique du terme officium.

Certains passages plautiniens donneraient à voir l'« esquisse » d'une notion philosophico-morale dans la mesure où ces occurrences et leurs contextes mettent en avant l'existence de questions définitionnelles intéressantes concernant la notion d'*officium*. Nous en étudierons ici quelques unes.

Devoir et agent moral. Le personnage de l'esclave, lorsqu'il en réfère à son *officium*, pose la question suivante : qui peut être l'agent du devoir moral ? Plusieurs passages la soulèvent sans apporter, semble-t-il de réponse définitive. Dans le *Persa* (v. 615-616), une jeune fille, de naissance libre, mais faite prisonnière, associe statut d'homme libre et devoir :

[...] *Satis est dictum. Quamquam ego serua sum,
Scio ego officium meum ut, quae rogiter, uera ut accepi eloquar.*

[...] Cela suffit. Quoique esclave,
je sais mon devoir de telle sorte que je répondrai, aux questions qui me seront posées, en disant la vérité, comme je l'ai appris⁴⁵.

La présence de la subordonnée concessive est significative : dire la vérité est le propre des êtres libres. On n'attend pas d'un esclave de faire preuve d'une telle rectitude morale et c'est en tant que personne libre de naissance que la jeune fille a conscience de ce devoir de dire la vérité. Par ailleurs, cette conscience semble être le fruit d'une éducation (*ut accepi*). Elle est acquise et non pas vraiment naturelle. Elle s'oppose alors à l'*officium* de l'esclave entendu comme penchant – entre autres – à la fuite, qui, lui, est présenté comme spontané. La nature de l'agent moral est de fait une question philosophique. Ainsi Sénèque, dans le *De beneficiis*, rapporte de la manière suivante les définitions aristotéliennes des trois notions de *beneficium*, d'*officium* et de *ministerium* (III, 18,1) :

Sunt enim qui ita distinguant, quaedam beneficia esse, quaedam officia, quaedam ministeria ; beneficium esse, quod alienus det (alienus est, qui potuit sine reprehensione cessare) ; officium esse filii, uxoris, earum personarum, quas necessitudo suscitatur et ferre opem iubet ; ministerium esse serui, quem condicio sua eo loco posuit, ut nihil eorum, quae praestat, imputet superiori praeterea.

Certains distinguent entre le fait d'obliger, d'accomplir un devoir ou une besogne imposée. On oblige, dit-on, lorsqu'on est étranger à la personne (on est étranger, lorsqu'on eût pu, sans encourir de blâme, s'abstenir) ; le devoir concerne un fils, une épouse, personnes que le lien de parenté pousse à l'action et auxquelles elle ordonne de porter secours ; la besogne imposée est celle de l'esclave, et sa condition le met hors état, quelque service qu'il rende en effet à son supérieur, de s'en faire, qui plus est, un mérite auprès de lui.

En revanche, Sénèque pose, en vertu d'un droit de l'homme, la possibilité pour un esclave d'être vertueux, car la vertu dépend du sentiment qui préside à un acte et non cet

⁴⁵ Cf. également *Persa*, v. 645 : *haec erit bono genere nata ; nihil scit nisi uerum loqui.*

Elle est bien née, je suppose, car elle ne sait rien faire d'autre que dire la vérité.

acte lui-même. En ce sens, l'esclave peut aussi accomplir un devoir moral et non plus seulement une obligation contrainte. Dans le *Pseudolus*, les propos de l'esclave semblent répondre par avance à ce type d'argument en associant directement probité et liberté. Ce que cherche un « bon esclave » serait moins la vertu en elle-même que la liberté qu'un comportement irréprochable peut faire gagner. L'intention d'un bon esclave ne serait donc pas d'être bon moralement, mais de pouvoir prétendre à l'affranchissement en récompense⁴⁶. Dans l'*Aulularia* (v. 588-602)⁴⁷ s'esquisse la possibilité d'un esclave vertueux, déterminé dans son action par une conscience morale du devoir, de l'*honestum*. Cette possibilité, néanmoins, ne semble être posée que pour être contredite ou du moins évacuée. Il est possible de distinguer plusieurs moments dans l'argumentation de l'esclave. Le devoir de l'esclave est d'abord associé à une obéissance sans faille et rapide ; puis il est défini par le fait de contenir la passion de son maître ; en faisant cela, l'esclave devient un radeau pour son maître ; enfin, le souci d'éviter la punition remet brusquement au centre du propos l'impératif de la rapidité d'exécution : l'esclave apparaît alors un pur exécutant des ordres de son maître, quel que soit l'ordre. La vocation morale de l'esclave évoquée plus haut disparaît. Le développement moral central concernant la nécessité de protéger le maître de ses passions semble donc être un ensemble clos sur lui-même sans incidence sur le reste⁴⁸. Il y a bien un glissement dans le discours de l'esclave : on passe d'un devoir consistant à retenir l'*adulescens* amoureux pour le préserver de sa passion à un devoir d'exécution : accomplir avec diligence et rapidité les ordres de l'amoureux afin que sa passion soit satisfaite. Si l'on ne retient pas la thèse de l'interpolation, ce glissement révèle la dimension satirique du passage : la cible est alors la prétention de l'esclave⁴⁹ qui cherche à grandir son œuvre en y introduisant une dimension morale absente en réalité. Nous pensons que cet exemple n'implique pas un refus de Plaute de considérer l'esclave comme un agent moral et révèle moins une position idéologique sur cette question qu'un code dramaturgique : les esclaves valorisés dans la comédie plautinienne ne sont pas les esclaves récitant leur catéchisme et se montrant obéissants mais les *serui callidi* qui dirigent l'action⁵⁰. Dans tous les cas, ce qui nous intéresse ici, c'est le fait que ces occurrences du terme *officium*, parce qu'elles concernent un cas particulier, celui de l'esclave, ouvrent un espace de questionnement.

Devoir moral et devoir social. La discussion des deux sœurs Pamphila et Panégyris au début du *Stichus* (v. 34-47) conduit à établir une distinction entre devoir moral et devoir social.

PAM : *An id doles soror, quia illi suum officium*

Non colunt, quom tu tuum facis ?

PAN : *Ita pol.*

PAM : *Tace sis ; cane sis audiam ego istuc*

Posthac ex te.

PAN : *Nam quid iam ?*

⁴⁶ Plaute, *Pseudolus*, v. 1104-1116.

⁴⁷ Cf. texte cité supra (p. 7-8).

⁴⁸ Il est d'ailleurs parfois interprété comme une interpolation ; cette thèse est appuyée par la présence de la conjonction de coordination *nam* qui l'introduit et dont le sens, qu'on attendrait explicatif et confirmatif, n'est d'ailleurs pas clair.

⁴⁹ Cette prétention peut être un *topos* du genre : cf. Térence, l'*Eunuque*, v. 923-940.

⁵⁰ Nous ne pouvons développer ici les conséquences de cette valorisation du *seruus callidus* dans le système de valeur mis en place dans la comédie plautinienne. Sur l'opposition entre les esclaves valorisés et ceux soumis à la satire, voir I. David, G. Puccini-Delbey, *Silves Latines 2010-2011, Plaute, Rudens – Pétrone, Satiricon*, Paris, Atlande, 2010.

PAM : *Quia pol meo animo omnis sapientis
Suum officium aequom est colere et facere.
Quam ob rem ego te hoc, soror, tam etsi es maior,
Moneo ut tuum memineris officium.
Etsi illi improbi sint atque aliter
In nos faciant quam aequomst, tam pol,
[...], omnibus obnixè opibus
Nostrum officium meminisse decet.*
PAN : *Placet ; taceo.*
PAM : *At memineris facito.*

Pamphila : Es-tu affligée, ma sœur, parce qu'ils ne font pas leur devoir, quand toi, tu fais le tien ?

Panégryris : oui, ma foi.

- Tais-toi ; garde-toi, s'il te plaît, que j'entende cela de ta part désormais.

- Et pourquoi ?

- Parce que assurément il est juste, à mon avis, que tout sage respecte son devoir et l'accomplisse.

C'est pourquoi, ma sœur, même si tu es l'aînée, je t'exhorte à garder ton devoir à l'esprit.

Même s'ils ne se conduisent pas en honnêtes hommes

et qu'ils agissent envers nous autrement que selon ce qui est juste, et bien, par Pollux,

[...], il convient que, par tous les moyens et avec effort,

nous gardions à l'esprit notre devoir.

- L'avis est bon. Je me tais.

- Tâche de t'en souvenir.

Ces propos de Pamphila qui contrastent avec les propos de sa sœur mais aussi, par la suite, avec ceux du père, mettent en avant la tension entre deux façons de voir le devoir des épouses. L'une est pour ainsi dire sociale : le mariage est un contrat qui engage les deux partis et qui garantit les intérêts des deux partis. Le non-respect de certaines clauses permet la rupture du contrat. C'est la position de Panégryris et de son père : ce sont bien ces conditions réelles et matérielles du mariage qui sont évaluées (le fait que leurs maris sont partis depuis trois ans, sans donner de nouvelles, sans revenir ; la pauvreté dans laquelle les deux femmes sont plongées) et qui font de ces deux mariages des mariages dignes d'être rompus aux yeux de la société. L'autre façon de voir fait du respect par les femmes de l'engagement marital un devoir absolu, qui ne dépend pas des circonstances particulières mentionnées. Le choix de comportement dépend uniquement d'une volonté et d'une détermination intérieure. Il semble ainsi que les propos de Pamphila rejoignent la notion stoïcienne d'indifférent : le comportement des maris ne dépendant pas des épouses, celui-ci est un indifférent ; seul leur propre comportement dépend d'elles. Cette conception est également proche de la notion de grandeur d'âme abordée par Cicéron dans son *De officiis*. Le comportement juste est ainsi fondé sur le mépris des choses extérieures. Seuls l'*honestum* et le *decorum* sont déterminants⁵¹. Cet exemple permet de distinguer entre le devoir social et le devoir moral, entre le devoir entendu comme « ce qu'on doit en terme de soumission et d'obéissance » et le devoir comme obligation morale. Le premier pourrait être lié à la *fides* (contrat qui définit la relation entre deux personnes en fonction de leurs statuts), le second à la sagesse.

⁵¹ Cicéron, *De officiis*, XX, 66.

Devoir et raison. Une deuxième question est celle de la détermination pratique du devoir, notion que le *Trinummus* présente comme soumise à questionnement. Le devoir n'est pas toujours un absolu, une règle précise. Sa détermination dépend des circonstances. Dans la pièce citée ci-dessus, les deux jeunes gens Lesbonicus et Lysitèles s'opposent quant à la définition du devoir du premier⁵². Celui-ci a ruiné sa famille pour financer son amour pour une courtisane. Il ne lui reste plus qu'un champ qu'il entend donner à son ami comme dot pour conclure le mariage entre lui et sa sœur. Ceci est selon lui, son devoir ; faire le sacrifice de son avenir au profit de celui de sa sœur. C'est dans cet acte qu'il retrouvera un peu d'honneur. Le point de vue de Lysitèles est contraire : selon lui, Lesbonicus doit garder son champ pour lui permettre de vivre honorablement et donc de ne pas salir le nom de sa famille. Il cherche à le préserver de l'*inopia*, chose honteuse. La définition du devoir semble dans un premier temps relativement claire : il s'agit de préserver son honneur. La discussion entre les deux amis, dès lors qu'ils sont d'accord sur cette définition du devoir, est de définir l'honneur. C'est ici que leurs opinions divergent. Pour Lysitèles, l'honneur réside dans le fait de préserver son patrimoine ; l'*inopia* est à elle seule une cause de déshonneur (v. 653-654). Pour Lesbonicus, l'*infamia* est distincte de l'*inopia* ; le véritable déshonneur, dans son cas, serait de rajouter la première à la deuxième, de faire payer le prix de sa propre faute à sa sœur. Sa définition de l'*infamia* prend donc en compte sa situation particulière. Les deux jeunes gens présentent des raisonnements argumentés et fondés sur des valeurs romaines ; la conversation prend fin sans que l'un ou l'autre n'ait cédé et adopté le point de vue de l'autre. La scène pose donc une question morale qui semble insoluble et donne à voir une sorte d'aporie que seule la fatalité comique du genre va résoudre. La scène met ainsi en avant la difficulté de s'entendre, lors d'un cas pratique, sur l'action conforme au devoir. La prise en compte des circonstances implique un lien très fort entre la notion d'*officium* et celle de raison. Considérons la question, toute rhétorique, de Calliclès (v. 174) : *Quid fuit meum officium facere ?* (« Où était donc mon devoir ? »). Elle est développée par une suite de questions introduites par *Vtrum ... aequom fuit...* qui énumère les différentes possibilités d'action, actions non retenues en raison de leur inadéquation. Cette succession met en avant la réflexion déterminant l'action à accomplir. On rejoint ici la définition de l'*officium* comme une action dont l'accomplissement possède une justification raisonnable⁵³, comme un préférable défini par la raison.

Par ailleurs, ce qui pourrait permettre ici de juger la décision de Lesbonicus, c'est peut-être avant tout son intention. Dans les devoirs dépendant des circonstances, la qualité morale de l'agent est prépondérante. Ce qui apparaît dans l'exemple précédent, c'est le caractère problématique d'un devoir fondé sur l'*honoros* et sur la *fama*⁵⁴, c'est-à-dire sur l'interprétation extérieure d'une action et non sur l'intention. C'est ce que souligne l'exemple de Calliclès, l'ami du père de Lesbonicus ; il a acheté à ce dernier la maison familiale, alors qu'il est contraint par ses dépenses de la vendre. Calliclès semble ainsi avoir profité de la situation et ravi à son ami sa demeure. En réalité, il n'a acheté la maison de son ami que pour éviter qu'elle passe entre les mains d'étrangers. Dans une sorte de distinction de type stoïcien, Mégaronidès différencie *officium* (choix d'un acte raisonnable dans une circonstance particulière) et *fama*. Ce qui est important, c'est donc bien l'intention avec

⁵² Cf. Plaute, *Trinummus*, v. 626-718.

⁵³ Cicéron, *De finibus*, III, 58 ; DL, VII, 107-109 ; la notion est celle d'*eulogos apologia*, de *prababilis ratio*.

⁵⁴ Plaute, *Trinummus*, v. 639-640 :

LE : *Scio ego et sentio ipse quid agam neque mens officio migrat,*

Nec tuis depellar dictis quin rumori seruiam.

Lesbonicus : Je sais et je vois bien par moi-même ce que j'ai à faire ; mon esprit reste fixé sur mon devoir.

Et tes paroles ne me détourneront pas de me régler sur l'opinion. ».

laquelle il a agi et non pas l'interprétation que l'on peut faire, de l'extérieur, de son acte⁵⁵. En effet, il explique par la suite la raison de cet achat à son ami : il n'a acheté la maison qu'afin de préserver le trésor qui s'y trouve caché, et dont l'existence lui a été révélée par le père de Lesbonicus, qui lui a fait promettre de n'en parler à personne et surtout pas au fils en question. Si la raison est un élément important dans la définition du devoir, le fait que Plaute choisisse le terme *officium* dont le sens fondamental est celui d'action confirme, d'une façon générale, le lien entre devoir et action ; le devoir se fait en deux temps : il est déterminé par la raison et ensuite accompli dans l'action⁵⁶.

Devoir et effort. Un passage du *Stichus* (v. 34-47)⁵⁷ met en avant l'effort associé à l'*officium*. Cet *officium* s'oppose alors à celui de l'esclave entendu comme « comportement naturel » ou plutôt « comportement spontané », évoqué ci-dessus. L'idée d'effort est claire et formulée plusieurs fois dans ce qui apparaît comme une structure déductive binaire⁵⁸ et exhibée par un travail lexical. En effet, on notera le rythme binaire de la formulation *Suum officium colere et facere*, qui insiste sur le travail nécessaire à l'accomplissement du devoir, le terme *colere* soulignant la durée de l'exercice et non son résultat. Remarquons également l'adverbe *obnixè* encadré par l'expression *omnibus opibus* ainsi que le verbe *meminisse* qui rappelle la présence perpétuelle du devoir. L'intériorisation du devoir est un exercice permanent. Le devoir apparaît comme une sorte de tension de l'âme vers le convenable qu'il s'agit de renouveler, de ranimer sans cesse.

Devoir et sagesse. Avec l'apparition du terme *sapiens*⁵⁹, le discours de Pamphyla pose la question du rapport entre *officium* et sagesse, entre *officium* et philosophie. Il y aurait donc un écart maximal entre les premières occurrences citées où l'*officium* avait le sens simple d'action et cette dernière occurrence. L'*officium* comme devoir absolu, l'effort dirigé vers ce devoir, la référence au sage, la forme fortement sentencieuse du passage, tout ceci attribue une dimension philosophique à la notion d'*officium*. Une sorte de modèle féminin est ainsi esquissé.

Quelle importance donner à cette occurrence et à cette connotation philosophique et morale ? Le point de vue de Pamphila, celui d'un devoir marital absolu semble l'emporter dans la pièce puisque Panégyris finit par approuver et le père par accepter que ses filles continuent à attendre leurs maris respectifs. D'ailleurs tout ce premier acte a souvent été compris comme un prétexte à dérouler un discours moral, morceau typique du genre comique qui plaisait au public. Il convient néanmoins de poser la question d'une éventuelle distance comique. Le propos semble marqué par une certaine emphase (forme sentencieuse, répétitions). Par ailleurs, le devoir est ici énoncé de manière impérieuse sans être justifié ou expliqué. La répétition remplace le raisonnement. Quelle pertinence peut

⁵⁵ Plaute, *Trinummus*, v. 103-105

ME : *Haec cum audio in te dici, discrucior miser.*

CA : *Est atque non est mi in manu, Megaronides ;*

Quin dicant, non est ; merito ut ne dicant, id est.

Mégaronidès : Lorsque j'entends dire de telles choses sur toi, j'en ai les entrailles retournées.

Calliclès : Cela dépend et ne dépend pas de moi à la fois, Mégaronidès.

Ce qu'ils disent, ne dépend pas de moi ; le fait qu'ils ne le disent pas à juste titre, cela dépend de moi.

⁵⁶ Cette importance de l'action est conforme à la conception grecque de la philosophie comme domaine pratique. Cf. P. Hadot, *La Philosophie comme manière de vivre*. Paris, Albin Michel, 2002 et P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995. Cicéron insiste également sur cette dimension dans sa définition du devoir. Cf. Cicéron, *De officiis*, 4 et 7.

⁵⁷ Ce passage est cité et analysé *supra*.

⁵⁸ Rappel de la règle générale selon laquelle le devoir s'applique à tous les sages ; déduction conséquente : la nécessité pour les sœurs de s'y conformer ; puis évocation d'une circonstance particulière, déduction identique, à savoir la nécessité de garder à l'esprit son devoir.

⁵⁹ Plaute, *Stichus*, v. 39.

donc avoir cette exhortation ? En outre, il faut se souvenir que c'est une femme qui tient ce propos. Que penser de cette proclamation féminine à la sagesse ? Enfin, la figure du sage, chez Plaute, n'est pas entièrement positive et univoque. Le terme *sapiens* est positif avant tout lorsqu'il réfère à une habileté dans la ruse.

Ainsi, Plaute fait le choix de désigner, par le terme *officium*, différentes réalités, y compris des réalités aussi différentes que le sont celles d'ordre métathéâtral et celles d'ordre philosophico-moral. Pourquoi ? Notre étude a mis en avant deux phénomènes : d'une part, la notion d'acte est conservée dans l'ensemble des occurrences et y est centrale et, d'autre part, à travers un nombre conséquent d'entre elles, l'on perçoit un éclatement des sens, une plasticité du terme. Cette tension entre conservation de l'unité sémantique et promotion d'une multiplicité des sens suggère la mise en place, dans l'œuvre plautinienne, d'une réflexion sur l'action. Plaute ne propose pas une théorie générale du « faire » mais juxtapose, met en concurrence divers « faires » particuliers, et ainsi suggère une interrogation sur l'action, et particulièrement sur la façon dont elle est déterminée. En ce sens, l'opposition entre l'*officium*, lorsqu'il s'applique *in fine* au type comique, c'est-à-dire à une réalité théâtrale, et l'*officium* comme devoir moral qui s'applique à l'homme en tant qu'agent moral correspond à l'opposition entre deux extrêmes dans la conception de l'action : le déterminisme et la liberté. En effet, d'un côté, l'*officium* n'est que l'expression du code générique – il est donc prédéterminé et relativement fixe –, de l'autre, il est une action qui doit être déterminée par la raison, mise en œuvre par la volonté propre du sujet. C'est la question de la responsabilité de l'action qui est ainsi posée. La variation des substantifs compléments du nom *officium* dresse alors un échantillon des cas possibles que l'on peut diviser en trois catégories, selon un ordre croissant de liberté dans la détermination de l'action : l'*officium* du type comique, l'*officium* de l'homme en tant qu'être social (*officium* d'un parent, d'un fils etc.), l'*officium* de l'homme en tant qu'être moral (*officium uiri, boni ingeni* etc.). Appliqué à certains personnages, l'emploi du terme semble stigmatiser une absence d'autonomie : la volonté de ces personnages n'a pas l'occasion de s'actualiser dans une action. L'exemple du personnage de l'esclave est remarquable ; la pluralité des types d'esclave permet de mettre en avant des « faires » différents. Le terme *officium* n'est pas en effet utilisé pour désigner le « faire » du *seruus callidus* mais est, au contraire, réservé aux autres esclaves ; or le premier mène l'action, décide, détermine ses actions comme celle des autres tandis que les autres esclaves obéissent⁶⁰ et ont la particularité de ne pas jouir d'une liberté d'action⁶¹.

⁶⁰ Lorsqu'ils récitent leur catéchisme de bon esclave, c'est bien le devoir (*officium*) d'obéissance qu'ils mettent en avant.

⁶¹ De la même façon, le terme *officium* n'est pas utilisé pour décrire le « faire » des *adulescentes*.

BIBLIOGRAPHIE

CICERON, *De officiis*, éd., M. Testard, Paris, Les Belles Lettres, 1965.

DUMONT, J-C., « Contenu et expression philosophique dans la comédie latine, *La langue latine, langue de la philosophie, actes du colloque, Rome, 17-19 mai 1990*, éd. Ecole Française de Rome, Rome, 1992, p. 39-50.

GENETTE, G., « Vraisemblance et motivation », dans *Figures II*, Paris, Editions du Seuil, Points, 1969, p. 71-99.

GRIMAL, P., « Existe-t-il une morale de Plaute ? », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n°44, p. 185-198.

KONSTAN, D., *Roman comedy*, Ithaca, Cornell University Press, 1983.

LEVY, C., « Cicéron créateur du vocabulaire latin de la connaissance », *La langue latine, langue de la philosophie, actes du colloque, Rome, 17-19 mai 1990*, éd. Ecole Française de Rome, Rome, 1992, p. 91-106.

MOORE, T.J., *The Theater of Plautus: Playing with the audience*, Austin, University Texas Press, 1998.

PETRONE, G., « Plauto e il vocabulario della filosofia », *La langue latine, langue de la philosophie, actes du colloque, Rome, 17-19 mai 1990*, éd. Ecole Française de Rome, Rome, 1992, p. 51-57.

SLATER, N., *Plautus in Performance: The Theatre of the Mind*, Princeton, Princeton University Press, 1985.

THOMAS, J-F., « Observation sur l'expression de la modalité d'obligation chez Plaute », *Les modalités en latin*, éd. C. Moussy, 2002, p. 95-109.