

Agrégation externe de philosophie

Histoire de la philosophie

Cicéron

Carlos Lévy

Cicéron et la philosophie

Remarques préliminaires

1-Cicéron fut-il un philosophe ?

La question centrale : "Cicéron est-il un philosophe ?" continue à susciter des passions. Les conditions de réponse à une telle question seront l'objet même de ce cours, mais il convient déjà de s'interroger sur la manière de l'aborder. Plusieurs approches sont en effet possibles

- si l'on entend par "philosophe", un créateur, quelqu'un qui a élaboré un système nouveau, il est évident qu'à la différence d'Épicure ou de Zénon, le Stoïcien, Cicéron n'est pas un philosophe de création. En revanche, si on estime que la mise en réseau de plusieurs systèmes crée des polarités, des synergies nouvelles, le doute est au moins permis. Or nul n'est en mesure de prouver que les connexions effectuées par Cicéron ont déjà été effectuées par d'autres que lui ;

- on peut répondre à cette question par des questions :

- *pourquoi, alors que le monde hellénistique s'est étendu de la Grèce à l'Inde, n'y a-t-il eu nulle part un effort pour philosopher dans une autre langue que le grec ? Le cas le plus frappant est celui du monde de la Bible : à Alexandrie, alors que l'on se trouve à quelques centaines de kilomètres de Jérusalem, pratiquement personne parmi les Juifs ne parle plus ni l'hébreu ni l'araméen à partir du II^e siècle avant J.-C., la Bible a été traduite et la traduction est considérée comme équivalant à l'original. C'était là un effet du prestige de la culture du colonisateur, dans un monde où le pouvoir était détenu par les Grecs. De ce point de vue, la position de Rome fut différente. Dès ses origines, elle a été infiltrée par la culture grecque, mais elle n'a jamais été dominée par la Grèce. De fait, au fur et à mesure que la puissance romaine s'est accrue, le nombre de Grecs présents à Rome aussi, mais la tentation a existé, très forte, chez une élite bilingue, de pratiquer la culture grecque en grec. Deux noms vont marquer l'avènement d'une philosophie latine : Lucrèce qui utilise cette langue, mais en affirmant qu'elle est un obstacle et qui se plaint de *l'egestas, patrii sermonis*, de la pauvreté de la langue héritée de ses pères ; Cicéron qui, à l'inverse, non seulement légitime l'utilisation du latin, mais affirme que les virtualités de sont au moins aussi importantes que celles du grec.

À travers le cas Cicéron, c'est aussi la question de la relation de la philosophie au pouvoir qui se pose. Cicéron a été l'un des tout premiers à penser le pouvoir culturel comme forme importante du pouvoir tout court et à estimer que la puissance de Rome ne pouvait pas être uniquement militaire et politique, qu'il devait être culturel et qu'il ne pouvait pas y avoir de pouvoir culturel romain sans philosophie romaine.

- Cicéron s'est-il lui-même considéré comme philosophe ? La réponse est moins simple qu'il n'y paraît. Il y a dans l'immense corpus une seule occurrence où il se qualifie lui-même clairement de *philosophus*, il s'agit d'une lettre à *Fam*, IX, 17, 2 à Papirius Paetus, dans laquelle il exprime une forme de reconnaissance à César, à qui il doit d'être en vie après la guerre civile, se définissant lui-même comme "un homme à la fois courageux et philosophe" (*vir fortis idemque philosophus*) Ailleurs, Cicéron ne dit pas qu'il est philosophe, mais qu'il fait de la philosophie. Être philosophe, à l'époque de Cicéron, c'est un statut lié à la langue et à l'identité grecques, statut impensable pour quelqu'un qui, de surcroît, est un consulaire, un ancien consul. L'un des grands apports de Cicéron à la philosophie aura été de montrer par son exemple que quelqu'un d'originellement étranger à la langue et à la culture grecques pouvait progressivement acquérir un statut très proche de celui du *philosophus*, autrement dit d'un homme qui est pris dans une structure scolaire, exigeant une conversion philosophique ;

- la proximité de Cicéron par rapport à la philosophie n'a cessé, en effet, de se renforcer. Dans le *De oratore*, II, 156, écrit en 55, il reprend une expression tirée du Néoptolème du poète tragique, Ennius : il faut philosopher certes, *sed paucis*, à petites doses. Dix ans après, dans les *Tusculanes*, II, 1, sa position a changé : il faut philosopher, mais pas à petites doses, *sed non paucis*. La philosophie est devenue à ses yeux un engagement total. Cela ne signifie pas qu'il n'y aura pas de "rechute" après les *Tusculanes*, puisque la mort de César lui donnera pendant quelques mois l'illusion d'un retour possible à la vie politique. Néanmoins, il y a un parcours cicéronien, dans lequel la philosophie occupe trois périodes privilégiées : les années de formation, avec notamment la rencontre des Académiciens Philon de Larissa et Antiochus d'Ascalon ; le moment où, percevant le caractère gravissime de la crise de la République, il recourt à la philosophie comme à un étai de la tradition, avec le *De oratore* en 55, le *De re publica* en 54, le *De legibus* en 51 ; les années 45-44 pendant lesquelles il écrit les oeuvres qui sont au programme de l'agrégation cette année ;

- une autre approche possible est celle de la description de cycles pendant lesquels l'oeuvre et la personnalité de Cicéron sont perçues comme philosophiques et d'autres où il provoque un violent rejet. L'une des manières de lire saint Augustin, c'est précisément de le suivre depuis la conversion à la philosophie grâce à *l'Hortensius* cicéronien, jusqu'aux

dialogues, cicéroniens dans leur forme comme dans leur esprit, de Cassiciacum, près de Milan, après la conversion, avant le détachement par rapport à Cicéron qui fut un détachement par rapport à la philosophie, jusqu'au méprisant *Tullius quidam* ("un certain Tullius") des *Confessions* qui est un détachement d'Augustin par rapport à la philosophie. La fortune philosophique de Cicéron fut immense, avec des moments privilégiés, comme la Renaissance, ou l'époque des Lumières. La philologie allemande du XIXe, obnubilée par sa passion pour la Grèce, inventa la méthode de la recherche de sources, *Quellenforschung*, qui réduisait Cicéron à n'être que l'auteur maladroit de traductions-adaptations de chefs d'oeuvre grecs. Il fallut attendre l'article libérateur de Pierre Boyancé¹

méthode pseudo-scientifique et pour opposer à l'image d'une oeuvre-mosaïque, celle d'une pensée vivante en permanente recherche. Jusqu'à ces deux dernières décennies, l'image de Cicéron comme philosophe était une spécialité française, illustrée, notamment, dans la continuité de P. Boyancé, par les noms de P. Grimal et d'A. Michel. Depuis, avec la parution d'ouvrages comme *Philosophia togata*, édité par J. Barnes et M. Griffin ou *Cicero the Philosopher*, édité par J. Powell, c'est le monde anglo-saxon qui s'est mis à grande vitesse à étudier Cicéron comme philosophe.

2-Le latin, première langue non-grecque de la philosophie

- le lieu commun "les Romains n'ont rien apporté d'original à la philosophie" omet un élément d'une importance extrême. Les Romains sont en effet ceux qui ont les premiers montré concrètement qu'il était possible de philosopher dans une autre langue que le grec. Ce qui paraît aujourd'hui une évidence, encore que l'exemple d'Heidegger prouve que la tentation existe toujours chez certains de considérer que la philosophie est ontologiquement liée au grec et, dans son cas, à l'allemand, était alors tout simplement impensable. C'est à Cicéron que revient le mérite d'avoir décollé la philosophie de la langue grecque, entreprise aux conséquences gigantesques, entreprise dont on se dit qu'elle aurait pu échouer si tous ceux qui, à Rome même, ne voyaient pas l'intérêt de philosopher en latin avaient triomphé. Aujourd'hui, tout au presque se fait en anglais dans certaines disciplines scientifiques (biochimie, géophysique etc.). Après tout, la philosophie aurait pu rester "collée au grec", tout comme le judaïsme est resté "collé", jusqu'au XIX^e siècle, à l'hébreu, ou tout comme la religion musulmane reste "collée" à la langue arabe. À l'intérieur même du monde des antiquisants, deux grandes tendances sont perceptibles. Pour Roland Poncelet, l'entreprise cicéronienne fut

P. Boyancé, "Les méthodes de l'histoire littéraire, Cicéron et son oeuvre philosophique", *Revue des Études Latines*, 14, 19336, p. 288-309.

méritoire mais ratée, puisque, selon lui, le latin était constitutionnellement incapable d'exprimer correctement la pensée abstraite. On se demande tout de même par quel miracle Descartes, Spinoza et Leibniz ont pu, après tant d'autres, philosopher en latin. Pour Alain Michel et Noemi Lambardi, au contraire, Cicéron a été un traducteur artiste, autrement dit quelqu'un qui a été un créateur, en même temps qu'il rendait la pensée de ses modèles grecs.

En réalité, l'entreprise cicéronienne commence non par la philosophie, mais par la rhétorique. La rédaction du *De inuentione* (autour de 86) était déjà en elle-même un acte d'audace, si l'on se rappelle que, dans la génération antérieure à celle de Cicéron, on avait chassé de Rome les *rhetores latini* qui se consacraient à enseigner la rhétorique dans leur propre langue. En 55, dans le *De oratore*, III, 95, Cicéron affirmait déjà : « Ni le génie de notre langue ni la nature du sujet ne s'opposent à ce que cette antique et excellente sagesse des Grecs soit appropriée à notre usage et à notre génie. Mais il faut pour cela des hommes instruits et jusqu'à ce jour nous n'en avons pas eu dans ce genre. Si jamais ils apparaissent, ils devront l'emporter sur les Grecs ». Pour Cicéron, philosophe de la volonté, il n'y a pas plus de fatalité linguistique que de fatalité historique. Le *princeps*, dans le politique, et *l'eruditus homo*, dans le culturel, ont pour fonction d'assurer l'hégémonie romaine. Toutefois, ce n'est qu'en 45-44, autrement dit alors qu'il avait plus de soixante ans, âge considérable à cette époque, que Cicéron théoriserait sa pratique de la traduction, notamment face à Varron, le plus grand érudit de son époque, qui ne voyait absolument pas quel pouvait être l'intérêt de philosopher en langue grecque. Son refus était fondé sur le raisonnement suivant : pourquoi fournir un effort considérable pour traduire, alors que les illettrés ne pouvaient comprendre ces textes, tandis que les lettrés, eux, les comprenaient parfaitement en grec ? Face à cela, Cicéron plaide pour la cohérence d'une culture romaine dans laquelle tout, à l'exception de la philosophie, avait déjà été exprimé en langue latine. Cicéron se situe dans la tradition de Platon qui répugnait aux néologismes et qui, dans le *Cratyle*, 439b, avait affirmé qu'il faut "apprendre et rechercher les choses en partant d'elles-mêmes plutôt que des noms". Son grand reproche à Zénon est précisément d'avoir créé des noms pour rien. Pour Cicéron, il faut ne recourir au néologisme que lorsqu'on n'a pas d'autre recours et mettre à contribution les ressources de la langue latine, plutôt que de produire de simples calques. Cela est exprimé en *Fin.* IV, 15 :

" Il ne sera pas nécessaire de rendre le terme grec par un mot latin calqué sur lui, comme ont coutume de le faire les traducteurs à court d'expression, alors qu'il existe un mot plus usuel disant la même chose. On peut même faire ce que j'ai coutume de faire : là où les Grecs ont un mot, j'emploie, si je ne peux pas faire autrement, plusieurs mots : cela n'empêche pas

qu'on doive nous accorder le droit d'user un terme grec toutes les fois que le latin ne nous offrira pas d'équivalent".

I) Cicéron et l'Académie

Toute étude sérieuse de la philosophie cicéronienne doit partir du constat que, de ses années de formation à sa mort, Cicéron s'est toujours perçu comme un Académicien, autrement dit comme quelqu'un se situant dans la tradition de Platon. Il a eu avec l'épicurisme des relations beaucoup plus complexes qu'on ne le croit communément, il a éprouvé un immense intérêt à l'égard du stoïcisme, mais il ne lui a jamais donné son adhésion, parce que l'Académie représentait pour lui à la fois l'aristocratie de la philosophie et l'expression de sa propre tendance, comme individu et comme avocat, à ne jamais avoir une vision univoque de la réalité.

Comprendre la relation de Cicéron à l'Académie exige que nous renoncions auparavant à un certain nombre de schémas interprétatifs que nous serions tentés d'appliquer spontanément. Par exemple, il vaut mieux, dans toute la mesure du possible, éviter d'utiliser le concept de scepticisme. Non seulement celui-ci n'existait pas linguistiquement en latin, mais Cicéron ne percevait pas Pyrrhon comme un sceptique et ne paraît pas avoir eu connaissance de la rénovation du pyrrhonisme par Enésidème, pourtant son contemporain². Penser le scepticisme sans sa composante pyrrhonienne est pour nous sinon impossible, du moins très difficile. Or, pour Cicéron, c'est la Nouvelle Académie, et elle seule, qui a donné sa forme définitive à la pensée du doute, certes déjà présente antérieurement chez d'autres philosophes, mais de manière encore imparfaite. Par ailleurs, pour nous, le scepticisme est une orientation philosophique autosuffisante, tandis que le doute de la Nouvelle Académie, pose chez Cicéron le problème du rattachement à la fois institutionnel et philosophique de celle-ci à Platon, lequel n'est jamais présenté chez lui comme étant exclusivement un penseur du doute. Ajoutons encore que notre conception de l'adhésion à une orientation philosophique est évidemment déterminée par le modèle grec, or non seulement Cicéron n'est pas un philosophe professionnel, mais il a une situation particulière dans la société romaine. Par son propre talent, *l'homo nouus* est devenu consul, puis consulaire, ce qui fait qu'il se trouve un peu en marge de la *nobilitas* en raison de ses origines et qu'en même temps, il ne peut ignorer les

² Le seul passage cicéronien qui a pu faire naître la croyance que Cicéron avait connu Enésidème se trouve en *Luc.* 32. Voir sur ce texte les opinions contradictoires de Gucker 1978, 116 n. 64, Ioppolo 1986, 65-70, Lévy 1992, 24.

codes politiques et sociaux liés à son rang. Dans le *De finibus*³, il dira qu'il est des choses qui sont permises aux Grecs et qui ne le sont pas aux Romains. Ce qui est ainsi affirmé à propos de l'épicurisme est également valable à propos d'autres doctrines. Un dernier élément doit être pris en compte, à savoir l'importance de la tradition à l'intérieur même de la philosophie. Ce qui nous apparaît comme un choix purement individuel de Cicéron a déjà un précédent chez le poète satirique Lucilius, chez qui nous trouvons déjà les principales composantes de ce que sera l'attitude cicéronienne : l'admiration pour Platon et une connaissance assez précise de son oeuvre, une relation étroite à la Nouvelle Académie, puisqu'il fut même le dédicataire de l'un des ouvrages de Clitomaque⁴, et, en même temps, l'utilisation de l'éthique stoïcienne comme un moyen de renforcer les valeurs du *mos maiorum* mises à mal par les bouleversements dus à la conquête⁵.

I. Cicéron témoin et acteur de l'histoire de l'Académie

I. 1 La période de formation

La première doctrine philosophique à laquelle Cicéron fut formé se trouva être étrangement l'épicurisme, qu'il connut à travers l'enseignement de Phèdre⁶. Pourtant c'est un Académicien, Philon de Larissa, qui provoqua en lui un véritable "coup de foudre" philosophique. Philon était arrivé à Rome en 88 av. J.-C., fuyant Athènes assiégée par Mithridate. Cette décision eut des conséquences importantes pour l'histoire du platonisme. L'institution platonicienne, vieille de trois siècles, se trouvait ainsi coupée de son siège et de ses pratiques, ce qui provoqua sa fin, puisque Philon n'eut pas de successeur. Dans le *Brutus*⁸, Cicéron raconte ce que fut sa rencontre avec Philon, en des termes qu'il convient d'examiner avec attention : "Après que Philon, chef de l'Académie, se fut exilé avec les principaux citoyens d'Athènes, au moment de la guerre contre Mithridate et se fut réfugié à Rome, je me livrai à lui, enflammé d'une sorte de passion incroyable pour la philosophie, à laquelle je m'appliquais avec une attention d'autant plus soutenue, qu'indépendamment du très grand attrait des questions elles-mêmes, dont la variété et l'extrême importance me

³ *Fin.* II. 68.

⁴ *Luc.* 102.

Voir Görler 1984.

⁶ *Fam.* XIII. 1.2.

⁷ Pour tous les aspects historiques relatifs à l'histoire de l'Académie, voir Glucker 1978, passim, Görler 1994, 776-785. Sur Philon de Larissa, Brittain 2001.

⁸ *Brutus* 306.

captivaient, je pouvais croire le fonctionnement normal des procédures judiciaires aboli pour jamais". On notera que rien de précis n'est dit de l'orientation philosophique de Philon, celui-ci apparaissant dans le texte comme étant beaucoup plus le représentant de la philosophie elle-même que d'une doctrine particulière. Il ne nous est pas présenté ici comme un penseur du doute, mais bien comme quelqu'un qui est porteur d'un savoir multiforme. Etrangement, le nom de ce dernier scholarque de l'Académie ne sera que très rarement prononcé avant la seconde période de rédaction philosophique⁹, celle qui suivit la guerre civile, laquelle, en achevant l'isolement politique de Cicéron, le fit revenir à la période pré-politique de sa vie, ces années de formation consacrées en partie à la philosophie. La mort de Philon laissa l'Académie sans représentant officiel¹⁰, puisque Antiochus d'Ascalon, ayant fait sécession avant même le départ du scholarque pour Rome, avait rompu l'institution, même s'il prétendait détenir la légitimité philosophique". De ce fait, lorsque Cicéron entreprit dans la dernière partie de sa vie, de prendre la défense de la philosophie néoacadémicienne, qu'il présente comme oubliée de tous¹², il pouvait se considérer comme le seul successeur du dernier successeur de Platon. Si sa *dignitas* de consulaire lui interdisait d'assumer explicitement ce rôle, les *Tusculanes* expriment, avec une référence précise à Philon", la présence de cette tentation. Cicéron y apparaît comme le maître dissertant devant un disciple auquel est dévolu un rôle vraiment minimal. Il va de soi qu'aucun des amis de Cicéron ne pouvait être représenté en disciple.

Lorsque, en 79 av. J.-C. se rendit en Grèce et en Asie, pour un voyage que dictait la prudence politique mais qui fut aussi un voyage de formation, il suivit l'enseignement d'Antiochus d'Ascalon, dont il parle, de manière moins affective, mais avec admiration, toujours dans le *Brutus*¹⁴ : il est une très grande autorité, un immense savant, un philosophe très connu et très sage. On remarquera qu'alors que Philon était désigné simplement comme *princeps Academiae*, « chef de l'Académie », expression correspondant exactement à sa situation institutionnelle de scholarque, Antiochus est présenté comme « un très grand philosophe de l'Ancienne Académie ». Le génitif *ueteris Academiae*, traduit ici non pas une appartenance institutionnelle, puisque l'Ancienne Académie avait cessé d'exister depuis plusieurs siècles, mais une orientation philosophique revendiquée. Antiochus prétendait remonter à l'Académie dogmatique des successeurs immédiats de Platon, en annulant cette

⁹ *De or.* III. 110 ; *Fam.*, XIII. 1.2, de juin ou juillet 51.

¹⁰ *Luc.* 17.

¹¹ Voir Glucker 1978 *passim* et Barnes 1989.

¹² *ND* 1. 6.

¹³ *Tusc.* II. 9.

¹⁴ *Brutus* 315.

désastreuse parenthèse que représentait à ses yeux la philosophie du doute inaugurée par Arcésilas. Si tout le monde est d'accord pour reconnaître qu'Antiochus était profondément dogmatique, la nature de ce dogmatisme donne lieu à débat. Cicéron le qualifiait de *germanissimus Stoicus*¹⁵, ce qui signifiait qu'il était, à peu de chose près, un authentique Stoïcien sous des dehors platonisants. Il ne faut pas oublier toutefois que cette affirmation se trouve dans un contexte violemment polémique, de surcroît dans une *disputatio* où l'on n'adhère pas nécessairement aux arguments que l'on défend. La lecture du *De finibus*, où Antiochus critique l'éthique des Stoïciens presque aussi vigoureusement qu'il avait attaqué la suspension du jugement néo-académicienne incite à une interprétation plus nuancée de ce philosophe qui paraît avoir eu pour stratégie de réaffirmer la primauté d'une version dogmatique du platonisme à laquelle il intégrait des éléments stoïciens et péripatéticiens dont il prétendait déjà qu'ils se trouvaient déjà chez Platon et chez ses successeurs immédiats.

1.2 La perception néo-académicienne de l'histoire de l'Académie

Cicéron avait une connaissance directe de Platon, dont il a traduit plusieurs ouvrages¹⁶. Son admiration pour le fondateur de l'Académie concernait aussi bien l'écrivain que le philosophe, elle était telle que dans les *Tusculanes*, il n'hésite pas à affirmer qu'il préfère se tromper avec Platon que d'avoir raison avec des philosophes comme les Epicuriens¹⁷. Or, à travers ses deux maîtres académiciens, Cicéron a reçu deux versions radicalement différentes de l'histoire de l'Académie, situation d'autant plus complexe que, comme nous le verrons plus loin, Philon de Larissa lui-même avait, à Rome, pris ses distances par rapport à l'orthodoxie néo-académicienne. Celle-ci telle qu'elle avait été exprimée dans les ouvrages de Clitomaque, disciple de Carnéade, resté fidèle à la doctrine de la suspension générale du jugement (*epochè*) et auteur, nous dit Cicéron, de plus d'une foule d'ouvrages¹⁸. Si nous prenons le discours de Cicéron dans le *Lucullus*, qui est l'expression d'une pensée néoacadémicienne, sans qu'il soit toujours possible de discerner avec toute la précision souhaitable quelles sont les sources utilisées, la présentation de l'histoire de l'Académie est la suivante :

- l'école platonicienne est censée incarner l'expression la plus achevée d'une tendance au doute présente chez de nombreux philosophes, notamment les Présocratiques, chez qui les Néoacadémiciens s'étaient plu à mettre en évidence des éléments d'incertitude, dans une

¹⁵ *Luc.* 132.

¹⁶ Voir Görler 1994, 1052-3, Lambardi 1982, Lévy 2003, Powell 1995.

¹⁷ *Tusc.* I. 39.

¹⁸ *Luc.* 16.

généalogie sceptique avant la lettre¹⁹. Ils cherchaient ainsi à réfuter le reproche qui leur était fait d'avoir introduit une véritable révolution dans l'Académie²⁰, ce qui s'accompagne chez Cicéron, peu enclin aux grands bouleversements, d'une recherche des *auctores*, dans la constitution d'une sorte de *mos maiorum* philosophique. Parmi ces *auctores*, le seul Présocratique important dont on constate l'absence est Héraclite, probablement parce qu'il était la référence majeure des Stoïciens. Ce qui n'empêche pas Cicéron, dans une attitude d'évidente provocation, d'inclure Chrysippe parmi les philosophes plus tardifs qui ont utilisé des arguments contre la connaissance par les sens ;

- dans cette perspective, Socrate est celui qui, ne se contentant pas de remarques éparses sur les incertitudes de la connaissance, a marqué une étape nouvelle en ne laissant subsister qu'une seul savoir, celui de l'ignorance universelle²¹. Les choses sont nettement moins claires en ce qui concerne Platon. Certes, en deux endroits²², Platon est présenté par Cicéron comme le philosophe de la recherche qui, contrairement à ce qu'affirme Antiochus, ne peut être tenu pour un dogmatique. Toutefois, le même Cicéron au § 162 du *Lucullus*, inclut Platon dans la doxographie de la vérité et lui attribue comme critère l'intellect. Cette contradiction peut donner lieu à des explications en termes de sources, et l'on peut y voir notamment une trace des innovations de Philon de Larissa. On ne doit pas pour autant exclure totalement qu'il y ait là un signe de la difficulté de la Nouvelle Académie à récupérer Platon comme ancêtre de la suspension universelle du jugement ;

- la justification historique ainsi amorcée visait à établir un *continuum* entre Socrate et Arcésilas. Ce dernier, en introduisant sa philosophie du doute généralisé, n'aurait fait que supprimer le dernier élément de connaissance que Socrate avait laissé subsister²³. La pensée du doute absolu ne serait donc qu'un socratisme poussé à ses conséquences ultimes. Evidemment, il existe à nos yeux une réelle différence entre une pensée qui érige en savoir la conscience de l'ignorance et l'attitude qui consiste à proclamer que nous ne pouvons même pas avoir la certitude de notre ignorance, mais cette présentation permettait d'affirmer la thèse d'une forme au moins de fidélité partielle de la Nouvelle Académie à l'inspiration socratique ;

¹⁹

Luc. 72-73. Nous employons, par commodité, le terme de « Nouvelle Académie » pour désigner la période qui va d'Arcésilas à Philon de Larissa. Sextus Empiricus *HP* 1. 220, expose une classification plus complexe dans laquelle Arcésilas avait instauré la Moyenne Académie, Carnéade la Nouvelle. Il précise que certains ajoutaient une quatrième, celle de Philon et de Charmadas et une cinquième, celle d'Antiochus. Cicéron, lui ne connaît que l'Ancienne et la Nouvelle.

²⁰ Voir Brittain-Palmer 2001, Lévy 2002.

²¹ *Luc.* 75 • *Lib. Ac.* 146

²² *Ibid.*

²³ *Lib. Ac.* 145.

- la radicalisation du doute par Arcésilas fut maintenue jusqu'à Carnéade, dit Cicéron tout à la fin du passage qui nous est parvenu du premier livre des *Libri Academici*. En réalité, il fait état dans le *Lucullus*, de divergences entre les disciples de Carnéade qui s'étaient affrontés sur le sens de son enseignement. Clitomaque, qui considérait son maître comme un héros, comparable dans le domaine de la philosophie à Héraclès, estimait à la fois que le fond de la pensée de Carnéade ne pouvait être connu et que celui-ci n'avait jamais fait d'exception à la règle de l'épochè universelle²⁴. Selon lui, Carnéade n'avait jamais soutenu dogmatiquement que le sage donnerait son assentiment à l'opinion²⁵. À ses yeux, il ne s'agissait que d'une proposition à valeur dialectique, qui ne pouvait être comprise que dans le contexte d'une réfutation du stoïcisme. Carnéade ne serait donc jamais allé au-delà du *pithanon*, que Cicéron traduit par *probabile*²⁶, autrement dit de représentations persuasives dont il reconnaissait qu'elles pouvaient être utilisées pour guider l'action et la connaissance, mais auxquelles il niait le caractère d'évidence que les Stoïciens accordaient à la *phantasia katalèptikè*, la représentation laquelle, en vertu de l'ordre rationnel inhérent à la nature, donne une image exacte de l'objet. En revanche, Métrodore de Stratonice, qui prétendait avoir été le seul à comprendre la pensée de Carnéade et Philon de Larissa, selon toute probabilité dans ses livres romains, affirmaient que le sage pourrait donner son assentiment à l'opinion²⁷. Carnéade serait donc passé de la perfection négative du sage — un sage qui ne donne son assentiment à aucune représentation, symétrique du sage stoïcien qui possède la science absolue - à une conception faillibiliste de la sagesse dans laquelle il pourrait arriver au sage de prendre le risque de l'erreur²⁸. D'autres Néoacadémiciens sont évoqués par Cicéron. De Charmadas, qui étudia sept ans à Athènes sous la direction de Carnéade, avant de partir en Asie, d'où il revint pour créer sa propre école dans le Ptolemaeum²⁹, nous savons que, doué d'une prodigieuse mémoire, très éloquent et intéressé par les problèmes posés par la rhétorique, il fit travailler l'orateur Crassus sur le *Gorgias*³⁰. Un autre des interlocuteurs du dialogue, Antoine, dit de lui qu'il réfutait tout le monde³¹, ce qui était parfaitement conforme à la pratique instituée par

²⁴ *Luc.* 108.

²⁵ *Luc.* 78.

²⁶ Glucker 1995. Sur les interprétations controversées de l'*eulogon* et du *pithanon* dans la pensée néoacadémicienne, voir Couissin 1929 et Ioppolo 1986.

²⁷ *Luc.* 78.

²⁸ Sur la question controversée des innovations de Philon de Larissa, voir Brittain 2001, Görler 1994, 932-4, Lévy 1992, 48-51, Tarrant 1985.

²⁹ Sur Charmadas, voir Görler 1994, p. 906-8 ; Brittain 2001, 312-3. L'essentiel de nos informations se trouve dans *Ind. Ac.* 31.35-32.10.

³⁰ *De or.* 1.47.

³¹ *De or.* 1. 84.

Arcésilas et consolidée par Carnéade. Selon Cicéron³², Carnéade avait pour coutume de dire que Clitomaque disait les mêmes choses que lui, mais que Charmadas, de surcroît, les formulait de manière identique. Rien chez Cicéron ne paraît donc corroborer l'affirmation de Sextus pour qui Charmadas aurait été le fondateur, avec Philon de Larissa, de la quatrième Académie³³. Quant à Lacyde, disciple d'Arcésilas, qui précéda Carnéade à la tête de l'Académie, Cicéron le présente comme un simple continuateur de l'orientation définie par son maître, alors que le témoignage de *l'Index Academicorum* est beaucoup plus complexe à son sujet ;

- on aurait pu imaginer que les *Academica* seraient une sorte d'hommage rendu par Cicéron à la mémoire de Philon de Larissa. Et, de fait, dans une de ses lettres à Varron, après l'écriture de l'oeuvre, il écrit à celui-ci³⁴ : "je t'ai attribué le rôle d'Antiochus, j'ai pris celui de Philon", ce qui laisserait penser à une identification sans nuance du disciple à son maître. La réalité est nettement moins simple, puisque Cicéron, en tout cas dans le *Lucullus*, condamne nettement les innovations des livres romains de Philon³⁵. Sans entrer dans le détail de celle-ci, on peut affirmer que la grande originalité de Philon fut de faire passer *l'épochè* du statut d'attitude ne connaissant pas d'exception à celui d'arme dirigée contre le stoïcisme. En affirmant que les choses sont connaissables par nature, mais qu'elles ne le sont pas en fonction du critère stoïcien³⁶, Philon prenait le risque de mécontenter à la fois ses amis de la Nouvelle Académie, furieux de le voir renoncer à *l'épochè* généralisée et son ancien élève, devenu son adversaire, Antiochus d'Ascalon. En effet, cette évolution privait Antiochus d'un de ses thèmes préférés, à savoir qu'en adoptant le doute généralisé, Arcésilas et ses successeurs s'étaient coupés de la véritable tradition platonicienne. Inversement, Philon, lui, était d'autant plus à l'aise pour revendiquer l'unicité de l'histoire de l'Académie au travers de ses multiples avatars³⁷.

I. 3 *L'histoire de l'Académie selon Antiochus*

Tout autre était la version de cette histoire que Cicéron a pu recueillir d'Antiochus d'Ascalon. Celui-ci ne contestait pas que Socrate avait pratiqué la réfutation de ceux qui croyaient savoir et ne s'était attribué d'autre science que celle de l'ignorance³⁸. Toutefois,

³² *Orator* 51.

³³ Cf. note 18.

³⁴ *Fam.*, IX, 8, 1.

³⁵ *Luc.* 77.

³⁶ *Sextus HP1* 235.

³⁷ *Lib.Ac.* I, 13.

³⁸ *Lib.Ac.* 1. 15-16.

contrairement aux Néocadémiciens, il ne s'en tenait pas à cette caractéristique. Il insistait beaucoup sur l'éthique socratique, de façon à montrer tout en pratiquant une dialectique qui n'aboutissait à aucune certitude, il avait³⁹ des croyances positives en ce qui concerne la vertu. En revanche, tout en reconnaissant qu'il y avait dans la philosophie de Platon des aspects au moins stylistiquement variés, il lui attribuait une véritable doctrine, dont il affirmait qu'elle avait été prise en charge, avec une terminologie différente, par l'Ancienne Académie et le Lycée, puisqu'il contestait, au moins dans un premier temps, que la création par Aristote de sa propre école ait pu correspondre à des désaccords philosophiques profonds. Pour construire sa vision de l'histoire de l'Académie, Antiochus n'hésitait donc pas à admettre qu'il y avait eu une césure au moins partielle entre Socrate, d'une part, Platon et ses successeurs, d'autre part, puisqu'il dit que l'Ancienne Académie avait élaboré ce que Socrate désapprouvait, à savoir un système philosophique (*ars quaedam philosophiae*), comportant des parties rangées dans un ordre bien déterminé. C'est à Platon qu'il attribuait la division tripartite de la philosophie en éthique, physique et dialectique. En ce qui concerne le contenu même de la doctrine, les choses sont moins claires, puisque c'est aux successeurs de Platon et aux Péripatéticiens qu'il en attribuait l'élaboration. À l'intérieur de chacune de ces parties, il amalgamait en rétroprojection des éléments péripatéticiens et stoïciens. Plusieurs interprétations peuvent être données de cette démarche, et l'on peut même soutenir qu'elle ait jamais existé, comme cela a été fait par D. Sedley, pour qui Antiochus se serait comporté, au moins en ce qui concerne la physique, beaucoup plus en historien de la philosophie qu'en faussaire⁴⁰. On peut néanmoins affirmer qu'il était lui-même conscient de ce que sa démarche comportait de surprenant, puisqu'après avoir ainsi unifié l'Ancienne Académie et le Lycée, il mettait tout de même en évidence les modifications introduites par Aristote et ses successeurs, et en premier la renonciation à la transcendance⁴¹. De même, tout en affirmant que Zénon n'avait fait qu'introduire des modifications purement formelles dans l'éthique de l'Ancienne Académie, il faisait un exposé, fort exact, de la gnoséologie stoïcienne, qui mettait en évidence les différences de fond entre celle-ci et l'intellectualisme platonicien, décrit au § 30 comme reposant sur la méfiance à l'égard des sens. La conception de l'histoire de la philosophie développée par Antiochus est à la fois unitaire et différenciée. Tout part de Platon, inspirateur de l'Ancienne Académie, et tout retourne à lui, mais dans ce trajet de retour sont charriés bon

³⁹ *Lib.Ac. 1. 17 : philosophiae forma.*

⁴⁰ Sedley 2002.

⁴¹ *Lib.Ac. I. 33.*

nombre des innovations que les philosophes d'inspiration platonicienne, ou présumés tels, ont élaborés.

La radicale différence qui caractérise ces deux versions de la tradition platonicienne ont conduit les chercheurs à s'interroger sur ce que fut l'attitude de Cicéron. C'est ainsi que s'opposent deux grandes thèses, celle de la fidélité à l'enseignement de Philon de Larissa et celle de l'existence d'une période pendant laquelle il aurait préféré les thèses d'Antiochus⁴². Reste cependant cette évidence que, pour qu'une solution soit trouvée à un problème, encore faut-il qu'il se pose. La connaissance des différences entre les conceptions de ses deux maîtres n'a pas été nécessairement vécue chez lui à chaque période de sa vie comme les deux termes d'une alternative entre lesquels il faudrait choisir. Ce n'est pas parce que ce choix est mis en scène dans la dernière période philosophique qu'il faut nécessairement le projeter dans le passé.

1.4 Une fidélité problématique ?

1.4.1 Du *De inuentione* au *De oratore*

Alors que, comme nous l'avons vu, Cicéron présente, dans le *Brutus*, sa rencontre avec Philon comme un véritable "coup de foudre" philosophique, et qu'il dit également l'impression profonde qu'a produite sur lui Antiochus d'Ascalon, on est surpris de voir le peu de place que l'Académie occupe dans son oeuvre, au moins explicitement. Les deux préfaces du *De inuentione*, écrit entre 88 et 83, donc dans la période suivant l'enseignement de Philon de Larissa, contiennent quelques éléments que l'on peut référer à celui-ci, qu'il s'agisse de l'association de la rhétorique et de la sagesse comme étant à l'origine de la civilisation, ou encore de la montée vers l'idéal à partir des réalités sensibles, dans l'épisode de Zeuxis et des Crotoniates. Si Philon n'avait enseigné que la philosophie, l'absence de son nom serait parfaitement normale, mais nous savons qu'il avait donné aussi des cours de rhétorique. Or cette information ne sera transmise par Cicéron que plus de quarante ans après la venue de Philon à Rome, ce qui donne une idée de la complexité des mécanismes psychologiques liés non seulement à la mémoire, mais aussi à la coexistence chez l'orateur-philosophe de deux mondes moins aisément compatibles qu'on ne le croit parfois. Si l'on se reporte une vingtaine d'années plus tard lorsque, dans le *Pro Murena*, Cicéron s'en prend au rigorisme stoïcien de Caton, il en profite pour évoquer ses propres maîtres dont il dit qu'ils se rattachent à Platon et à Aristote⁴³. L'évocation des études philosophiques faites dans la jeunesse inciterait à voir

⁴² Voir Glucker 1988, Görler, 240-267, Lévy 1992, 104-126.

⁴³ *Mur.* 63 : *nostri, inquam, illi a Platone et Aristotele, moderati homines et temperati...*

dans l'allusion une référence aux cours qu'il a lui-même reçus, mais, dans la mesure où, pour Caton, seul Zénon, fondateur du stoïcisme est explicitement mentionné, l'expression *a Platone et Aristotele* peut tout aussi bien désigner l'ensemble de tradition issue de Platon et d'Aristote, par opposition au Portique. Dans ce cas, l'association des deux écoles renverrait à l'enseignement d'Antiochus d'Ascalon et l'on pourrait en déduire que Cicéron s'identifie à celle-ci. Les choses sont, en réalité, moins simples. Tout d'abord, l'affirmation selon laquelle le sage a des opinions sur ce qu'il ignore et peut changer d'opinion pouvait tout aussi bien convenir à Philon de Larissa, dont nous savons que ce fut l'une des innovations par rapport à l'orthodoxie carnéadienne. Par ailleurs, nous ne sommes pas ici dans un traité philosophique, mais dans un discours, dans lequel l'utilisation de thèmes philosophiques directement ou indirectement aristotéliens était plus efficace contre Caton que ne l'aurait été la doctrine sceptique de la suspension du jugement. Cela ne veut pas dire que le double patronage de Platon et d'Aristote soit purement tactique⁴⁴. Cicéron l'a inscrit dans la topographie de son *Tusculanum*, en appelant Lycée et Académie ses deux gymnases⁴⁵. Ces deux philosophes sont sa référence, sa source d'inspiration, il connaît les débats sur l'histoire des écoles qu'ils ont créées, mais, n'écrivant pas d'ouvrage philosophique, il n'estime pas, à ce moment de sa vie, avoir à entrer dans le détail de ces questions. On trouve un autre exemple de cette généralité dans une lettre à Caton⁴⁶, où il évoque leur passion pour « cette vraie et antique philosophie » qu'ils ont été les seuls à introduire dans la vie politique et militaire. L'expression, avec notamment la référence à l'ancienneté, fait penser à l'enseignement d'Antiochus d'Ascalon, qui estimait que les Stoïciens devaient à l'Ancienne Académie l'essentiel de leur doctrine morale. Cicéron, qui dans cette lettre est demandeur, puisqu'il souhaite que Caton l'aide à obtenir une *supplicatio* pour ses faits d'arme en Cilicie, transforme ici en argument de parenté le thème du plagiat, tel qu'il sera utilisé dans le livre IV du *De finibus*, et il crée ainsi entre le Stoïcien et lui une solidarité philosophique, prélude à une solidarité nettement moins théorique. Jusqu'ici, nous n'avons pas encore rencontré la Nouvelle Académie. Celle-ci apparaît pour la première fois nettement dans le *De oratore*, écrit en 55. Elle est présente, nous l'avons vu, à travers les témoignages attribués par Cicéron aux orateurs Antoine et Crassus⁴⁷. De manière plus spécifiquement philosophique, le grand excursus du livre III du *De oratore*⁴⁸ donne quelques indications intéressantes sur la perception de l'Académie par Cicéron, même si la fiction de la

⁴⁴ En *Tusc.* 1. 22, il affirme que ces deux philosophes sont toujours ses préférés, mais toujours avec une préférence pour Platon.

⁴⁵ *De cons.* dans *Diu.* 1. 13, v. 21-2.

⁴⁶ *Fam.*xv, 4, 16.

⁴⁷ *De or.* i. 45.

⁴⁸ *De or.* III. 54-143.

forme dialoguée ne permet pas d'en tirer directement des conclusions quant à sa position. On notera simplement les deux éléments suivants :

- une tendance très forte à faire de l'Académie la source de toute la philosophie, puisque toutes les écoles philosophiques sont censées descendre de Socrate et de Platon. On est ainsi surpris de voir que même les Pyrrhoniens sont présentés comme se réclamant de Socrate, ce qui n'apparaît vraiment pas dans les fragments de Timon, le disciple de Pyrrhon, où, au contraire, l'Athénien est fort mal traité ;

- en ce qui concerne l'Académie, Cicéron, au § 67, commence par reprendre la position d'Antiochus d'Ascalon, affirmant l'unité doctrinale des successeurs immédiats de Platon, d'une part, d'Aristote, d'autre part. En revanche, au lieu de considérer, comme le faisait Antiochus, que la Nouvelle Académie constituait une rupture dans la tradition issue de Platon, Cicéron la présente comme une résurgence d'une tendance aporétique déjà présente chez Socrate et chez Platon. Arcésilas est donc ainsi présenté comme un disciple de Polémon qui, dans la riche variété de la tradition platonicienne a choisi une orientation différente de celle de son maître⁴⁹. Dans cette habile articulation des conceptions de l'histoire de l'Académie professées par ses deux maîtres, nous voyons une confirmation du fait que Cicéron préférait, à ce moment de sa vie, articuler les enseignements de ses deux maîtres académiciens, plutôt que de souligner leurs différences.

1.4. 2 Le *De re publica* et le *De legibus*

Peu après le *De oratore*, la question de l'histoire de l'Académie est encore présente dans le *De re publica*. Outre une discussion, au début de l'oeuvre, entre Tubéron et Scipion sur le sens de la pensée socratique, caractérisée par le refus de la physique et l'influence pythagoricienne, Carnéade occupe une place importante dans le livre III, construit autour de son antilogie sur la justice lors de la grande ambassade des philosophes en 155. On serait tenté de voir un éloignement de Cicéron par rapport à la Nouvelle Académie, dans le fait que ce philosophe est blâmé parce qu'il « tourne souvent en ridicule les meilleures causes en recourant à d'ingénieuses arguties »⁵⁰. En réalité, il y a moins éloignement qu'utilisation d'une orientation philosophique au service d'un projet politique particulier. Le but du *De re publica* est en effet de donner à Rome par le biais de la réflexion philosophique cette structure, cette vitalité qu'elle n'est plus capable de trouver dans le *mos maiorum*. Dans un tel contexte, le doute académicien n'avait de place que comme instrument méthodologique d'une recherche

⁴⁹ *De or.* III. 67.

⁵⁰ *Rep.* III. 9.

destinée à renforcer les institutions et la loi contre la montée de la violence. Lactance dit que Carnéade n'avait pas d'aversion pour la justice, mais souhaitait mettre en lumière la faiblesse des arguments utilisés par les défenseurs de celle-ci⁵¹. Il est fort possible que là ce soit l'interprétation donnée par Cicéron lui-même de l'antilogie qu'il mettait en scène, et elle n'entraînait donc aucun rejet radical de la dialectique carnéadienne. C'est, nous semble-t-il, une approche assez semblable de la Nouvelle Académie dans un passage du *De legibus*⁵² qui a retenu tout particulièrement l'attention des spécialistes de Cicéron, alors qu'elle n'est qu'un élément qui doit être resitué dans l'ensemble des notations relatives à cette question. Il convient de l'examiner dans le détail, et d'abord de le resituer dans son contexte. Le but proclamé par Cicéron au § 37 est « l'affermissement des états, la consolidation des mœurs et le salut des peuples ». Comme dans le *De re publica*, la primauté appartient à la pratique, et plus particulièrement au politique, au sens le plus général du terme. C'est dans cette perspective que Cicéron analyse les différentes éthiques philosophiques, en examinant pour chacune d'elles sa compatibilité avec son projet. Voici ce qu'il dit de la Nouvelle Académie :

« Mais pour <l'école> qui jette le trouble dans toutes ces questions, l'Académie, celle nouvelle d'Arcésilas et de Carnéade, nous la supplions de garder le silence. Car si elle se jette sur ces matières qui nous paraissent assez bien établies et mises au point, elle provoquera de trop grands désastres. Elle, je souhaite l'apaiser ne l'osant pas refouler ».

On remarquera qu'il n'y a aucun signe explicite d'appartenance de Cicéron à la Nouvelle Académie. Le démonstratif *hanc* indique plutôt une proximité chronologique qu'il n'est l'équivalent d'un possessif. L'école d'Arcésilas et de Carnéade apparaît à la fois comme un adolescent turbulent, capable de saccager un espace pourtant bien balisé, et comme une réalité suffisamment prestigieuse pour qu'il ne soit pas possible de s'en débarrasser sans trop de ménagement, comme Cicéron le fait avec le Jardin. Le texte ne donne aucune indication précise sur l'affiliation philosophique de Cicéron. Il exprime son admiration pour l'école platonicienne et sa conscience de la capacité du doute systématique à mettre en question les constructions conceptuelles qu'il est en train d'élaborer. Sur le fond, Cicéron ne rejette pas cette démarche critique, il la considère cependant comme inopportune par rapport à l'œuvre qu'il est en train d'écrire et à la situation dans laquelle se trouve la *res publica*.

⁵¹ Lact. *Epit.* 50. 5-8=*Rep.* III. 10.

⁵² *Leg.* I. 39. Voir Görler 1995, 86-7.

1.4. 3 La période postérieure à la guerre civile

Bien qu'il soit évidemment hasardeux de se lancer dans ce type de spéculation, il n'est pas improbable que, sans la guerre civile, il n'aurait pas éprouvé le besoin d'entrer dans le détail des problèmes de l'histoire de l'Académie. Avant même le début des hostilités, la correspondance montre à quel point la problématique des choix qu'il avait à faire dans l'urgence, le sensibilisa tout particulièrement à la question des mécanismes et de la justification de l'assentiment. Une lettre du 12 mars 49⁵³, montre notamment comment la *disputatio in utramque partem*, d'inspiration à la fois rhétorique et philosophique, est mise en oeuvre par lui à travers la confrontation de thèses contradictoires en relation avec la réalité immédiate. L'opposition des camps en présence était en elle-même une sorte de propédeutique au problème du *dissensus* qui se trouvera, peu de temps, après au centre de sa réflexion philosophique. Le loisir forcé auquel l'avait conduit la victoire de César créait les conditions pour la mise en oeuvre d'un grand projet qui, à défaut de lui donner un rôle politique majeur, ferait de lui le guide culturel et intellectuel du peuple romain et qui lui redonnerait dans les belles-lettres le prestige qu'il n'avait plus dans la vie publique. La présence dans *l'Orator*, qui a précédé immédiatement l'oeuvre philosophique, d'une présentation particulièrement nette de l'idéalisme platonicien⁵⁴, ne permettait pas de penser que l'orientation philosophique néo-académicienne serait affirmée tout de suite après avec une telle vigueur. On connaît les raisons invoquées par Cicéron pour expliquer sa décision de prendre la défense d'une orientation philosophique, dont il affirme lui-même qu'elle n'avait pas de défenseur depuis la mort de Philon de Larissa, plus de quarante ans auparavant⁵⁵. L'harmonie qu'il décèle entre cette philosophie et la rhétorique ne peut être l'explication unique, puisque, dans le *De oratore*, il était conseillé à qui voudrait dépasser une éloquence purement technique de s'adresser indifféremment aux disciples d'Aristote ou à ceux de Carnéade⁵⁶. Pour lui, comme il l'explique dans les prologues des oeuvres philosophiques⁵⁷, se rattacher à la Nouvelle Académie, c'est se mettre à l'abri de la *temeritas* qui fait que l'on se donne à peu de frais l'illusion d'être possesseur de la vérité. La fonction du philosophe néoacadémicien, telle qu'elle est conçue par lui, s'apparente à celle d'un juge qui évalue les différents arguments et met en lumière les failles dans la démonstration de chacune des parties. De ce fait, la fonction critique, qui exige une totale liberté d'esprit, est en harmonie avec la fonction pédagogique

⁵³ Att. IX. 4,3.

⁵⁴ Or. 9-11.

⁵⁵ ND I. 11.

⁵⁶ De or. III. 71.

⁵⁷ Voir Ruch 1956.

que Cicéron s'est attribuée par rapport au peuple romain, puisque pour pouvoir juger les systèmes, il faut les connaître. Ajoutons la fonction politique que revêt la suspension du jugement dans le contexte de la dictature césarienne. Face à un personnage tout puissant, au moins aussi sûr de lui dans le domaine du politique que le sage stoïcien en philosophie, Cicéron revendique une tout autre conception de la perfection, évidemment mieux adaptée à son propre cas, celle d'une conscience lucide de la faillibilité d'un petit homme, un *homuncio*⁵⁸, faillibilité qui n'empêche pas, bien au contraire, de poursuivre inlassablement sa quête de la vérité, dans la tradition du « il ne faut pas céder à la fatigue » platonicien⁵⁹.

Le début de la seconde version des *Academica* contient une phrase qui est la première affirmation explicite de Cicéron en ce qui concerne son attitude par rapport à la Nouvelle Académie. Il n'est pas inutile de rappeler qu'elle concerne un homme qui a soixante ans ! Varron, qui est l'interlocuteur de Cicéron, lui demande si ce qu'il a entendu à son sujet est vrai⁶⁰.

- « (on dit que) tu as abandonné l'Ancienne Académie et que tu t'occupes de la Nouvelle ».

- « Quoi donc », dis-je ? « Il aura été permis à notre ami Antiochus, de revenir de la nouvelle demeure dans l'Ancienne et nous ne pourrions pas passer de l'ancienne dans la nouvelle ? Assurément les choses les plus récentes sont celles qui ont été les mieux corrigées et amendées ».

On notera dans cet échange un déséquilibre sémantique. Varron emploie le verbe *tractare* qui, comme cela a été démontré par Görler, signifie simplement « s'occuper de »⁶¹. À ses yeux donc, Cicéron a simplement changé de sujet. Après avoir traité de thèmes politiques platonico-aristotéliens dans les *Lois* et le *De re publica*, il va présenter la philosophie de la Nouvelle Académie. Par une sorte de composition "en abyme", le livre dont il est question dans le dialogue est celui précisément qui contient le dialogue. Or, Cicéron, parce qu'il veut faire un bon mot et amorcer polémiquement le dialogue en s'en prenant à Antiochus, ne répond pas sur le plan du livre qu'il est en train de préparer, mais sur celui du choix de l'appartenance philosophique. En s'identifiant comme le symétrique d'Antiochus, il cesse au moins pendant quelques instants d'être un Romain qui veut instruire ses compatriotes et il interiorise la problématique de l'adhésion à une doctrine donnée.

⁵⁸ *Luc.* 134.

⁵⁹ *Rep.* 445b.

⁶⁰ *Lib. Ac. I.* 3.

⁶¹ Görler 1995, 108 vs Glucker 1978, 44.

IL Les *Académiques*

II.1 L'élaboration des *Académiques*⁶²

Les *Académiques* sont probablement l'oeuvre de Cicéron dont il est le plus facile de suivre l'élaboration à travers la correspondance et c'est précisément la complexité de l'élaboration qui explique quelques uns des problèmes auxquels on se trouve confronté dans l'étude de ces dialogues. Bien que la chronologie présente quelques problèmes de détail, on peut analyser parfois avec une extrême précision le cheminement de l'auteur dans un travail qui fut pour lui une source de difficultés et d'interrogations. Il n'est pas impossible que la préparation des *Académiques* ait commencé en mars 45, puisque, dans une lettre à Atticus envoyée d'Astura le 7 de ce mois, il fait allusion à des travaux littéraires parmi lesquels figurait peut-être la recherche de documentation pour ce dialogue. Il se peut aussi que l'on ait une autre trace de cette phase préalable à la rédaction de l'oeuvre dans une lettre à Atticus en date du 19 mars, où Cicéron demande à son ami de vérifier la date et les circonstances de la visite de l'Académicien Carnéade à Rome. Or cet épisode est mentionné dans le *Lucullus*, 137, d'une manière qui, il est vrai, ne permet pas de penser que Cicéron ait mis à profit toutes les informations qu'il avait demandées. En tout cas, le 13 mai, il annonce qu'il vient de terminer *duo magna sunt agmata* (« deux grands ouvrages »), eXpression dont le sens peut être discuté mais qui, selon toute vraisemblance, inclut la première version des *Académiques*. La confirmation de cet achèvement se trouve dans une lettre du 29 mai, écrite de Tusculum, où il indique que le *Torquatus*, qui dans le *De finibus* traite de l'épicurisme, est à Rome et que ce livre y a été précédé par le *Catulus* et le *Lucullus*. Tels étaient, en effet, les titres des deux livres constitutifs de la première version des *Académiques*.

Cicéron aurait pu en rester là et cela nous aurait peut-être permis de lire une version complète des *Académiques*. Mais l'oeuvre qu'il avait conçue présentait à ses yeux une invraisemblance majeure, celle de confier des exposés souvent très techniques à des personnages, Catulus le jeune, Lucullus, Hortensius, qui n'étaient certes pas incultes, mais qui n'avaient pas eu les connaissances que leur attribuait Cicéron. Pourquoi avoir donc choisi ces trois *optimates* dans un premier mouvement ? Nous avons eu l'occasion de suggérer que ce

⁶² Sur les problèmes relatifs à l'élaboration de l'oeuvre, cf., outre l'édition récente de J. Kany-Turpin en GF, J. Glucker, *Antiochus and the late Academy*, Göttingen, 1978, p. 406-420 ; C. Lévy, *Cicero Academicus*, Rome, 1992 ; W. Görler, *Die Hellenistische philosophie*, t.2, Bâle, 1994, p.1038-1039 ; M. Griffin, "The composition of the *Academica* : motives and versions, dans *Assent and argument. Studies in Cicero's Academic books*", Leiden, 1997, p.1-35, avec p. 28-32 une très utile reproduction de tous les passages cicéroniens relatifs à la préparation des *Académiques*.

choix si peu vraisemblable s'explique si l'on admet que son intention fut d'abord de rendre hommage à des amis disparus, qui représentaient, par-delà leurs différences, une pensée politique et un art de vivre situés à l'opposé du système césarien. Il convenait donc de les remplacer par des hommes ayant une culture philosophique plus étendue, et Cicéron pensa d'abord à Caton et à Brutus. Il aurait sans doute réalisé ce projet, s'il n'avait reçu une lettre d'Atticus, lui suggérant de donner un rôle à Varron dans une de ses oeuvres. Cette suggestion provoqua chez Cicéron des sentiments contradictoires. D'une part, il en voulait quelque peu à Varron de lui avoir promis deux années auparavant la dédicace d'un ouvrage important et de ne pas avoir avancé dans la rédaction de celui-ci. Mais par ailleurs, le personnage de Varron, dont l'érudition était incomparable et qui avait été l'élève d'Antiochus d'Ascalon, permettait de régler à lui tout seul l'épineux problème de l'attribution des rôles dans les *Académiques*. Cette transformation est ainsi décrite par Cicéron lui-même⁶³: "Décidé par ce que tu m'as dit de Varron dans ta lettre, j'ai retiré toute l'Académie aux membres de la haute noblesse pour l'attribuer à notre confrère et de deux livres, j'en ai fait quatre".

Ce sentiment de satisfaction devant une transformation rapide aboutissant à des livres à la fois plus importants et plus condensés n'empêcha pas Cicéron d'éprouver par la suite des hésitations et de se demander s'il devait vraiment dédier son ouvrage à Varron. Pendant toute cette période, il a cherché à faire assumer par Atticus la responsabilité de la dédicace, très probablement parce qu'il était lui-même intimidé par la personnalité de Varron et parce qu'il craignait que celui-ci ne prît mal le fait d'être soumis à la dialectique cicéronienne dans un dialogue où il représentait un dogmatisme dont la réfutation représentait la base même de l'oeuvre.

La première version, aurait dû disparaître totalement - Cicéron parle à son sujet de *iactura* - mais elle survécut, même si dans l'Antiquité c'est la seconde version qui semble avoir été lue communément. Ce point est d'une grande importance. Il ne faut pas oublier que le *Lucullus*, considéré aujourd'hui comme un témoignage majeur pour la connaissance de l'épistémologie stoïcienne, fut un texte renié par son auteur, pour des raisons, il est vrai, qui tenaient beaucoup plus de la diplomatie que de la philosophie. Sous quel titre les deux versions successives circulèrent-elles ? C'est un problème dont on a facilement une idée en constatant la très grande variété des manières actuelles de se référer à cette oeuvre. Certains utilisent la distinction entre *Academica priora* et *Academica posteriora*, tandis que d'autres s'en tiennent au nom des dialogues, et n'utilisent donc que les titres *Lucullus*, *Catulus* et

⁶³ *Art.*, XIII, 13, 1.

Varron, sans qu'on sache d'ailleurs très bien si par *Varron* ils désignent uniquement le premier livre de la seconde version, ou l'ensemble de ce qu'il était convenu d'appeler les *Academica posteriora*. D'autres, enfin, utilisent comme titre *Libri Academici* à la place de *Academica*. Cette diversité a son origine chez Cicéron lui-même. Les deux livres de la première version avaient pour titre *Catulus* et *Lucullus*, mais on ne peut déterminer avec certitude s'il avait également attribué un titre à l'ensemble. Certains éditeurs estiment, en se fondant sur *Att.*, XIII, 19, où il est question déjà de la seconde version, qu'il aurait appelé l'ensemble *Academica*, mais la lecture du contexte me paraît rendre cette hypothèse peu vraisemblable, puisque *Academica* est dans ce passage l'équivalent de *Epicurea*, *Stoica* ou *Peripatetica*, lesquels ne constituent évidemment pas des titres. En ce qui concerne la seconde version, Cicéron la désigne à deux reprises dans les lettres à Atticus par *Akadèmikè suntaxis* (« ouvrage académique »). Cela s'explique par le caractère particulier de la correspondance avec Atticus, si riche en termes grecs, mais il ne faut pas en conclure nécessairement que tel était dans l'esprit de Cicéron le titre de l'oeuvre. En réalité, le texte le plus révélateur se trouve dans une lettre à Atticus où, à côté d'un titre en bonne et due forme, le *De gloria*, il utilise à propos du troisième livre des *Académiques*, l'expression *in Academico tertio*, ce qui laisse penser que le titre de l'oeuvre était *Libri academici*, que l'on retrouve dans plusieurs passages des oeuvres philosophiques et chez les auteurs de l'Antiquité tardive. Il n'y aurait donc pas de problème si, en deux passages d'autres oeuvres philosophiques, Cicéron n'utilisait l'expression *in Academicis*, qui peut se comprendre soit comme un neutre substantivé soit comme un adjectif s'accordant avec un *libris* sous-entendu. Quand on fait l'histoire de l'édition de ces dialogues, on constate que c'est seulement à partir du XVI^{II}^e siècle - comme l'on montré des recherches récentes, que le titre *Academica* s'impose, non pas sur *Libri Academici* mais sur *Academicarum quaestiones*, expression descriptive par laquelle Cicéron désigne son oeuvre dans une lettre à Atticus et qui servit de titre dans les éditions du XVI^e au XVI^{II}^e siècles. En tout état de cause, la manière la moins arbitraire de désigner ces dialogues est aujourd'hui la suivante :

- utiliser *Catulus* et *Lucullus* pour les deux dialogues constitutifs de la première version, dont seul le *Lucullus* nous est parvenu ;
- parler de *Libri Academici* pour les quatre dialogues de la seconde version qui mettaient tous Cicéron et Varron face-à-face, et dont seul le premier nous est parvenu, au demeurant mutilé.

Pour des raisons d'ordre pratique, j'utiliserai, dans ce qui suit, le terme *Académiques* pour désigner l'ensemble des deux versions.

II. 2 L'oeuvre en son temps

Cicéron a su remarquablement jouer dans cette oeuvre sur l'insertion de l'oeuvre dans l'espace et dans le temps. Les dialogues ont tous lieu dans des sites exceptionnels : la villa de Catulus à Cumes sur la baie de Naples pour le *Catulus*, celle d'Hortensius à Bauli pour le *Lucullus*, celle de Varron à Cumes et le lac Lucrin (fg.13 Reid) pour la dernière version. Nous avons dit ailleurs combien le paysage marin, avec ses fréquents changements, est important dans l'oeuvre comme argument en faveur du scepticisme. Ajoutons que la mer est aussi l'emblème du dialogue : elle sépare et unit à la fois. Dans ce monde, au moins en partie rêvé, c'est tout un que de visiter ses amis et de discuter leurs opinions philosophiques. Le soir, chacun regagne sa demeure tout comme il garde son opinion, mais l'espace d'une journée, l'échange a pu avoir lieu. Et pour Cicéron, qui lui-même compose les *Académiques* au bord de la mer, a pu chercher à vaincre sa solitude en évoquant les *amici amissi*, les amis perdus, tels qu'il aurait aimé qu'ils fussent, à la fois hommes politiques et philosophes, à son image. En ce qui concerne le temps, il ne s'agit plus d'échange mais de rupture. La date à laquelle le *Catulus* et le *Lucullus* sont censés avoir eu lieu (62/1) n'est pas très éloignée de celle de la rédaction des dialogues et pourtant entre les deux il y a eu l'écroulement d'un monde. Le Cicéron qui apparaît dans ces premiers *Académiques* est encore tout auréolé de sa victoire sur Catilina, à laquelle il est d'ailleurs fait explicitement allusion. Celui qui écrit l'oeuvre est un vaincu amer qui sait qu'il n'a plus aucune prise sur l'Histoire. Catulus et Lucullus, qui symbolisaient la fraction la plus intransigente des *optimates*, autrement dit le courant politique le plus conservateur, le plus opposé à l'idéologie qui triomphait avec César, étaient morts, et chacun des dialogues est précédé d'une *laudatio* qui, dans de telles conditions, ne pouvait pas ne pas avoir une signification politique, cf. *Att.*, XIII, 32, 3 : *noua prohoemia sunt addita, quibus eorumque uterque laudatur*. Il est également frappant de constater qu'au moment où un homme impose son pouvoir absolu sur Rome, Cicéron écrit une oeuvre dans laquelle il fait l'apologie de la faillibilité humaine. Bien sûr, il serait absurde d'affirmer que Cicéron établit entre César et le stoïcisme une relation de type philosophique. Ce qui nous paraît certain, en revanche, c'est que la critique de l'infailibilité du sage stoïcien dans les *Académiques* ne peut pas être dissociée d'un contexte politique dans lequel, pour la première fois depuis des siècles dans l'histoire de Rome, le pouvoir politique est détenu par un homme qui représente pour Cicéron la figure platonicienne du tyran. Le fait que Cicéron se soit forcé à entretenir des relations convenables avec César tout au long de la dictature ne change rien à ses sentiments profonds, qu'il exprimera sans beaucoup de retenue après les Ides de mars, comme le montrent les cris de joie de la correspondance et la condamnation sans appel qu'il

exprime dans le *De officiis*. À l'inverse, l'apologie du probabilisme, c'est-à-dire d'une conduite qui intègre l'erreur comme une composante inévitable du comportement humain a inévitablement des résonances biographiques, quand on sait quelles furent les trances et les hésitations de Cicéron au moment de la guerre civile.

II.3 Le problème des sources, la construction de l'oeuvre

Le temps n'est heureusement plus où les "chercheurs de sources" se faisaient forts de découvrir le ou les textes grecs que Cicéron aurait utilisés pour l'élaboration de chacune de ses oeuvres philosophiques et nous avons essayé de montrer ailleurs par quelle interprétation abusive de la lettre à Atticus, XII, 52, on a voulu transformer toutes les oeuvres philosophiques de Cicéron en de simples *apographa*, des adaptations sans aucune originalité. Il n'en reste pas moins vrai que tout traité, tout dialogue cicéronien intègre un certain nombre d'informations tirées de sources grecques. En ce qui concerne les *Academiques*, le problème des sources présente une double particularité : d'une part, il semble que Cicéron nous ait lui-même révélé les auteurs dont il s'est inspiré, lorsqu'il a écrit dans sa lettre dédicatoire à Varron : *tibi dedi partis Antiochinas...mihi sumpsit Philonis* (« je t'ai donné le rôle d'Antiochus... je me suis attribué celui de Philon ») ; mais, d'autre part, nous verrons que, pour de multiples raisons, les *Académiques* ne peuvent être définis comme la simple mise en scène du conflit ayant opposé les deux maîtres académiciens de Cicéron, Philon de Larissa et Antiochus d'Ascalon. Remarquons au demeurant que le terme même de *partes*, du fait de son pluriel, présente une ambiguïté : il peut s'agir du rôle tenu par chacun de ces deux philosophes dans une même oeuvre, mais il peut également se référer aux rôles présents dans une oeuvre d'Antiochus et dans une oeuvre de Philon.

Rappelons ce qu'il en est du débat philosophique dans les différentes phases de la rédaction de l'oeuvre. La première version, nous l'avons dit, comportait deux dialogues, le *Catulus* et le *Lucullus*, dont le premier est perdu. Il est évident que cette disparition du *Catulus* est pour beaucoup dans les multiples problèmes que nous posent les *Académiques*, mais nous possédons quand même un certain nombre d'informations. Les interlocuteurs étaient Catulus, Hortensius et Cicéron. Lucullus était présent, mais il n'intervenait pour ainsi dire pas. Catulus se faisait le porte-parole des critiques que son père aurait adressées à Philon de Larissa, lui reprochant de renier le scepticisme radical d'Arcésilas et de Carnéade et de limiter son scepticisme à une réfutation du critère stoïcien de la connaissance. Paradoxalement, il rejoignait en cela Antiochus d'Ascalon, adversaire dogmatique de Philon, car pour réussir sa tentative de retour à l'Ancienne Académie, l'Ascalonite avait besoin d'une

Nouvelle Académie qui restât fidèle à son scepticisme absolu. Mais si Catulus se faisait le défenseur d'un retour à Arcésilas et à Carnéade, quel pouvait être le rôle de Cicéron ? Il est probable qu'il avait renforcé l'exposé historique de Catulus et nous savons aussi qu'il avait fait une incursion dans le problème gnoséologie, incursion qu'il qualifie lui-même dans le *Lucullus* § 79, de prématurée. Quant à Hortensius, il se faisait le porte-parole d'Antiochus d'Ascalon en laissant de côté le problème gnoséologique qui sera traité dans le second dialogue par Lucullus. Reste la question de savoir comment concilier nos maigres informations sur le *Catulus* avec la réalité du *Lucullus*, que nous avons la chance de posséder. Ce second dialogue présente une apparente clarté : Cicéron y défend le scepticisme de Arcésilas et de Carnéade contre le dogmatisme gnoséologique stoïcien.

En ce qui concerne Antiochus, il est présenté par Cicéron lui-même comme la source du discours de Varron. Dans la première version (*Luc.*, § 11-12), Lucullus se réfère de manière très précise au *Sosus*, écrit par Antiochus pour répliquer aux livres romains de Philon de Larissa, et il évoque les discussions qui auraient eu lieu devant lui à Alexandrie pendant plusieurs jours et au cours desquelles se seraient affrontés Antiochus et l'Académicien sceptique Héraclite de Tyr. Dans la deuxième version Varron est encore plus précis, puisqu'il dit : "qu'est-ce qui pourrait me faire plus plaisir que d'entendre rappeler les propos que j'ai jadis entendus de la bouche d'Antiochus" ?

Comme nous l'avons signalé ailleurs, le problème qui surgit, si l'on admet qu'Antiochus est la source des discours de Lucullus et de Varron, est celui de la cohérence de la pensée de l'Ascalonite. Varron fait l'éloge de l'Ancienne Académie en attribuant à celle-ci une doctrine de la connaissance très hostile aux sens, incapables de percevoir quoi que ce soit avec certitude dans le flux des objets sensibles. En revanche, Lucullus expose une gnoséologie qui est identique à celle du stoïcisme et il fait donc de la représentation sensible, la représentation cataleptique, le critère de la connaissance. Comment concilier ces deux positions qui paraissent inconciliables et qui pourtant font référence à un même philosophe ? On peut envisager plusieurs hypothèses :

- Antiochus, tout se réclamant de la philosophie de l'Ancienne Académie, n'aurait pas adhéré à l'idéalisme platonicien, mais à la théorie stoïcienne de la connaissance. Il reste à expliquer pourquoi ce philosophe, qui, dans le domaine de l'éthique, reprochait au stoïcisme de n'avoir eu d'autre originalité que terminologique, comme cela apparaît dans les livres IV et V du *De finibus*, aurait pris le parti du Portique sur le seul point où il reconnaissait que celui-ci avait rompu avec la tradition platonicienne. Il ne faut jamais oublier qu'Antiochus ne s'était jamais formellement réclamé de l'école stoïcienne et que le stoïcisme qui lui est imputé

doit sans doute beaucoup à la polémique qu'il a menée contre son ancien maître de l'Académie ;

- en revanche, il paraît certain qu'Antiochus, qui avait rassemblé de nombreux arguments contre le scepticisme, considérait la théorie stoïcienne de la sensation comme un moindre mal par rapport à la philosophie de la Nouvelle Académie. Il a donc fort bien pu défendre la théorie stoïcienne de la connaissance, mais dialectiquement, dans le cadre d'une joute oratoire avec un représentant de la Nouvelle Académie ;

- nous avons pu proposer dans notre thèse une explication fondée sur la répartition des rôles dans les différentes versions des *Académiques*. On sait, en effet, que dans une phase intermédiaire, Cicéron avait pensé attribuer au stoïcien Caton le discours tenu précédemment par Lucullus et qui sera finalement donné à Varron. Il y a donc lieu de se demander si ce discours ne correspond pas à celui qui aurait été tenu dans le *Sosus* par Sosus lui-même, cet ami d'Antiochus, dont nous savons qu'il fut un philosophe stoïcien, disciple de Panétius. Auquel cas, la confusion entre stoïcisme et pensée d'Antiochus serait surtout le fait de Cicéron.

Le problème des *Philonis partes* n'est guère plus simple. Le *Sosus* d'Antiochus d'Ascalon avait été écrit contre les livres romains de Philon, dans lesquels étaient exposées des innovations par rapport à la tradition de l'Académie qui scandalisèrent ses amis comme ses ennemis. On serait donc en droit de penser que les *Académiques* (ancienne et nouvelle version) exprimeraient à la fois le contenu des innovations philoniennes et la réfutation antiochienne de celles-ci. Or Lucullus dit qu'il laissera de côté la critique des thèses propres à Philon et, par ailleurs, le discours de Cicéron ne contient rien qui permette de penser qu'il s'éloigne des grands thèmes du scepticisme de l'Académie, tels qu'ils avaient été élaborés par Carnéade. En fait, tout porte à croire que les innovations philoniennes avaient été traitées dans le dialogue perdu, le *Catulus*. À trois reprises, en effet, dans le *Lucullus*, Cicéron se réfère à la discussion qui a eu lieu la veille et aux critiques qui avaient été adressées aux innovations philoniennes par Catulus le père, qui accusait tout simplement Philon d'être un menteur. Le problème qui se pose donc en ce qui concerne les exposés de Catulus et de Cicéron lui-même est donc d'expliquer la coexistence des innovations philoniennes et de la critique académicienne de celle-ci. Sans entrer dans le détail d'une question controversée, l'hypothèse la plus vraisemblable est que Cicéron ait travaillé à la fois sur le *Sosus* et sur les livres romains de Philon. Si l'on admet, en effet, que dans le *Sosus*, Antiochus ne s'était pas limité à présenter son différend avec Philon, mais, que, pour mieux montrer l'infidélité de Philon à la tradition néoacadémicienne, il avait fait figurer un représentant de l'Académie hostile à ses

innovations, il est possible que les critiques de Catulus à l'égard de Philon aient été inspirées du discours de ce personnage. Quant au discours de Cicéron, il a pu avoir comme source soit ce même discours du *Sosus*, soit les critiques que Philon lui-même adressait à la théorie stoïcienne de la connaissance, car sur ce point sa pensée n'avait pas varié par rapport à la tradition carnéadienne. Le plus important est que, comme nous l'avons souligné ailleurs, les *Académiques* ne peuvent être interprétés uniquement en termes de *Quellenforschung*, autrement dit Cicéron n'est pas un simple adaptateur. En effet, le *Sosus* d'Antiochus devait avoir pour finalité principale de critiquer les innovations philoniennes tandis que les livres romains de Philon reposaient sur une réinterprétation de l'histoire de l'Académie, dans le sens d'un scepticisme limité au rejet du critère stoïcien et d'un renforcement de la thèse de l'unité de l'Académie. Or l'oeuvre cicéronienne ne coïncide avec aucune de ces orientations. La réfutation du critère stoïcien y est intégrée à une doctrine de la suspension universelle du jugement, pour laquelle la référence est non pas Philon, mais Arcésilas ou Carnéade. La mise en scène du conflit entre ses deux maîtres n'a donc été pour Cicéron qu'un élément secondaire, l'important pour lui étant d'argumenter en faveur d'une thèse qui lui tient à coeur pour des raisons existentielles au moins autant que philosophiques, celle de l'impossible certitude de l'assentiment.

Les problèmes de la composition sont étroitement liés à ceux des sources, mais ils impliquent également l'analyse d'une mise en forme rhétorique propre à Cicéron. Sans entrer dans le détail de cette question, nous donnerons ici les moments importants de chacun de deux dialogues qui nous sont parvenus.

II. 4 *Contenu de chacune des deux versions :*

11.4.1: Les *Libri Academici*

1-14 : le *prooemium* permet la mise en scène du dialogue, Cicéron et Atticus s'empressant de rendre visite à Varron arrivé la veille à Cumes. Dès le début cependant les interlocuteurs s'éloignent des préoccupations liées à l'actualité politique pour aborder un problème essentiel, celui de la possibilité de créer une philosophie de langue latine. Sur ce point Varron fait preuve de pessimisme et de résignation, alors que Cicéron plaide pour que soit mis fin à l'exclusivité du grec, formulant ainsi l'un de ses plus audacieux apports à la philosophie. Un aspect important de ce *prooemium* réside dans le fait que l'on y voit Cicéron essayer de convaincre le Réatin, tout à ses recherches érudites, de se consacrer également à la philosophie ;

15-42 : le discours de Varron présente plusieurs parties nettement différenciées :

15-18 : cette partie qui s'apparente à une *narratio* distingue trois époques philosophiques : celle des physiciens, celle de Socrate marquée par la prédominance de l'éthique et celle de Platon, à qui est attribuée l'élaboration du système tripartite qui, dans l'esprit d'Antiochus d'Ascalon, était à la fois celui de l'Ancienne Académie et du Lycée à ses débuts ;

19-33 : exposé de la doctrine de l'Ancienne Académie construite selon la division tripartite : éthique, physique, logique ;

33-34 : les modifications péripatéticiennes, présentées à travers les apports de trois philosophes, Aristote, Théophraste et Straton, qui symbolisent chacun une partie de la philosophie (logique, éthique, physique) ;

35-42 : la *correctio* stoïcienne présentée dans l'ordre : éthique, physique, logique. C'est dans ce dernier domaine seulement que Varron-Antiochus admet une discordance réelle par rapport à la tradition platonicienne.

43-46 : exposé de Cicéron dans lequel Arcésilas est à la fois replacé dans la tradition socratique et présenté comme le philosophe qui a construit sa dialectique sur le principe de l'isosthénie des discours. Le texte s'arrête malheureusement à l'endroit précis où Cicéron signale l'existence de divergences entre Arcésilas et Carnéade.

II.4.2. La construction du *Lucullus* :

1-9 : *prooemium* consacré à la *laudatio funebris* de Lucullus et à la défense de la philosophie néoacadémicienne, seule capable d'assurer pleinement la *iudicandi potestas*.

10-62 : discours de Lucullus 10-12 : *narratio* de l'épisode d'Alexandrie et définition de la stratégie de Lucullus : laisser de côté les innovations philoniennes pour s'attaquer à la philosophie d'Arcésilas et de Carnéade.

13-18 : critique de la conception néoacadémicienne de l'histoire de la philosophie et définition du problème à traiter : prouver le bien-fondé du critère stoïcien de la connaissance.

19-39 : exposé de la doctrine stoïcienne de la connaissance, de la représentation à la science, avec de nombreuses mises en cause des critiques néoacadémiciennes.

40-62 : examen et réfutation des arguments de la Nouvelle Académie.

64-148: discours de Cicéron

64-68 : exorde et définition de ce que Cicéron considère comme une question essentielle : le sage peut-il donner son assentiment à l'opinion ?

69-71 : critique véhémement de l'attitude d'Antiochus d'Ascalon.

72-76 : énumération des *auctores* du scepticisme.

76-78 : le problème de la représentation cataleptique comme centre du débat entre Stoïciens et Néoacadémiciens.

79-98 : réfutation des arguments défendus par Lucullus.

98-105 : eXposé du probabilisme.

106-112 : nouvelle réfutation d'Antiochus.

112-115 : annonce du passage à l'examen du *dissensus* des philosophes.

116-128 : le *dissensus* à propos de la physique.

129-141: le *dissensus* à propos de l'éthique.

142-146 : le *dissensus* des dialecticiens.

147-148 : départ des interlocuteurs.

Comme cela a été montré par M. Ruch, la construction du *Lucullus* se caractérise par sa forme chiasique. Lucullus commence par un exposé du dogme stoïcien en matière de connaissance, puis réfute les critiques qui sont adressées à celui-ci par les Néoacadémiciens. En revanche, dans son propre discours, Cicéron met en premier la critique du stoïcisme, avant de présenter le probabilisme comme solution à la faillite du dogmatisme. D'entrée de jeu, la forme même des discours met en évidence la différence qui existe entre une doctrine qui ne laisse aucune place au doute et une pensée d'essence dialectique.

II.5 Place des *Académiques* dans la vie et l'oeuvre de Cicéron

II.5.1 Considérations générales

Longtemps Cicéron a été considéré comme un simple propagateur des grandes doctrines grecques, et plus précisément hellénistiques. D'un certain point de vue, il porte lui-même une part de responsabilité dans cette image simpliste, puisqu'il a souvent justifié son oeuvre de philosophe en arguant surtout de son intérêt pédagogique. L'homme politique romain pouvait difficilement présenter son projet philosophique autrement que comme une entreprise d'utilité publique. Deux thèmes reviennent donc fréquemment dans les *prooemia* des oeuvres philosophiques : celui du loisir forcé dû à la dictature, et celui de la nécessité d'enrichir la culture latine en lui intégrant une discipline jusqu'alors uniquement illustrée par les Grecs. Cette présentation que fait Cicéron des motifs qui l'ont conduit à écrire des livres philosophiques correspond sans aucun doute à un aspect important de la réalité. Mais on ne saurait pour autant ignorer d'autres aspects, moins souvent mis en valeur par lui, et qui nous paraissent néanmoins essentiels pour la compréhension de son oeuvre.

Tout d'abord, à lire les préfaces de ses ouvrages philosophiques, on a souvent l'impression que Cicéron sous-estime nettement la présence philosophique à Rome et qu'en quelque sorte il s'approprie le thème cher aux philosophies hellénistiques du *prôtos eurestès*, du découvreur, pour se présenter lui-même comme le premier Romain à faire oeuvre de philosophe. Une telle vision des choses néglige l'existence non seulement des livres épicuriens - si décriés, il est vrai par Cicéron - d'Amatinius et de Rabirius, mais aussi et surtout celle du *De rerum natura*, auquel quelques mots seulement font allusion dans une lettre à Quintus. En outre, la mise en évidence par Cicéron d'une opposition à la philosophie de la part de certains milieux traditionalistes fait parfois oublier la réalité de la pénétration des doctrines philosophiques dans toute une partie de la société romaine. On peut citer un ensemble d'éléments qui le prouvent : l'accueil enthousiaste fait par la jeunesse romaine à l'ambassade de 155 ; la diffusion par le théâtre de bon nombre de thèmes philosophiques ; la curiosité culturelle qui poussait nombre d'aristocrates romains à visiter les écoles philosophiques athéniennes ; l'installation à Rome de maîtres de renom, comme le Stoïcien Panétius, ou Philon de Larissa, scholarque de l'Académie et la création de véritables cercles, notamment épicuriens. Lucrèce, Caton, Cicéron ne sont pas des individualités philosophiques surgies *ex nihilo* mais bien le résultat d'un long processus au cours duquel la philosophie s'est installée à Rome, il est vrai non sans difficulté.

II.5.3 Un plan préétabli ?

Le fait même que Cicéron ait écrit un protreptique comme *l'Hortensius*, dans lequel il se mettait en scène tentant de convaincre son ami et rival en éloquence des bienfaits de la philosophie, pose le problème de savoir si l'extraordinaire foisonnement d'ouvrages de la deuxième période philosophique correspondait à un plan préétabli. Une chose est sûre au moins, c'est que Cicéron a eu à cette époque le projet de traiter tous les aspects de la philosophie, autrement dit les trois parties traditionnelles de la philosophie hellénistique. P. Steinmetz, dans l'article qu'il a consacré à l'organisation de l'oeuvre philosophique cicéronienne, essentiellement à travers l'étude du *proæmium* du second livre du *De diuinatione*, regroupe dans un premier ensemble les livres qui avaient pour fonction d'offrir aux Romains une présentation systématique de la philosophie : après *l'Hortensius* comme protreptique, les *Académiques* pour la théorie de la connaissance, le *De finibus* et les *Tusculanes* pour l'éthique, le *De natura deorum*, le *De diuinatione* et le *De fato* pour la physique. À ce premier groupe Steinmetz ajoute les *Topiques*, destinées selon lui à compléter le cycle pédagogique. Dans le second groupe, caractérisé par une approche plus personnelle

des problèmes philosophiques, il inclut la *Consolatio*, le *Cato maior*, le *Laelius* et le *De officiis*. Cette division doit être nuancée en précisant que, même dans les oeuvres en apparence les plus abstraites et les plus pédagogiques, la personnalité de Cicéron et ses interrogations face aux épreuves auxquelles il est confronté à cette époque ne sont jamais réellement absentes. Mais il est vrai que les oeuvres du premier groupe forment un ensemble compact, dont la structure est, au moins en partie, mise en évidence par Cicéron lui-même.

L'Hortensius fait fonction de protreptique, mais en même temps il est lié à la première version des *Académiques* de manière si étroite que l'on a pu employer le terme de "trilogie" pour désigner cet ensemble. Non seulement il s'agit de dialogues de forme "aristotélicienne", portant chacun le nom d'un personnage, mais ces personnages n'ont pas été choisis au hasard. À travers eux, Cicéron a voulu évoquer — en pleine dictature de César — l'art de vivre d'une époque, celle où des aristocrates de renom savaient mettre à profit les périodes *d'otium* pour se consacrer aux choses de l'esprit. Nous avons eu l'occasion de signaler que Cicéron s'est trouvé pris dans une contradiction dont il a eu très vite conscience lui-même : comment concilier, d'une part, le désir de rendre hommage à des personnages dont le moindre mérite à ses yeux n'était pas de symboliser ce que César avait voulu détruire, et, d'autre part, le souci de vraisemblance, mis à mal par la participation de ces distingués *optimates* à des discussions ardues sur le problème de la connaissance ? Car du point de vue philosophique, la finalité des *Académiques* était de présenter aux Romains cultivés le débat sur la connaissance tel qu'il avait opposé Stoïciens et Académiciens, et par là-même de traiter une sous-partie de l'une des trois grandes divisions de la philosophie hellénistique. Mais, alors que l'on aurait pu s'attendre à ne trouver que le problème gnoséologique, Cicéron annonce la suite de son oeuvre et commence même à traiter les questions relatives à l'éthique et à la physique. En effet, au § 112 du *Lucullus*, Cicéron se formule le reproche de s'être laissé enfermer dans la problématique en quelque sorte trop technique des Stoïciens et il se propose d'abandonner ces "buissons" pour s'engager dans un débat plus vaste. Du problème de l'assentiment envisagé du seul point de vue de la gnoséologie, il passe à celui de l'assentiment à une doctrine philosophique, à une conception de la sagesse, car, dit-il, *de sapiente...omnis haec quaestio est*. Mais s'interroger sur la sagesse implique que l'on examine chacune des parties dont elle est composée. Ainsi donc trois exposés consécutifs vont avoir pour objet de montrer que ni dans la physique, ni dans l'éthique, ni dans la logique, on ne peut parvenir à une connaissance certaine. Cependant ce constat d'incertitude n'est nullement définitif, puisque, à la fin du dialogue, Cicéron invite ses interlocuteurs à poursuivre la recherche, non plus sur la

gnoséologie, mais sur "l'obscurité de la nature" et sur les dissentiments des philosophes concernant la définition des biens et des maux.

II.5. 4 Le désaccord des philosophes. Les *Académiques* comme annonce des oeuvres ultérieures.

L'exposé sur la physique présente de nombreuses ressemblances avec la construction doxographique ultérieure que Diels a reconstituée dans ses *Doxographi graeci* et qu'il a attribuée à Aetius. Que Cicéron ait élaboré tout ce passage à travers des données scolaires est indiscutable. Mais il serait pour autant injuste d'ignorer la part personnelle d'élaboration, que l'on peut mettre en évidence notamment à partir du passage consacré aux mathématiques. En ce qui concerne la source du passage, les ressemblances relevées par Diels entre Cicéron et Théophraste sont réelles, mais partielles. Diels avait supposé une source intermédiaire entre Cicéron et Théophraste, qu'il avait appelée *Vetusta placita*, et J. Mansfeld a cru pouvoir aller plus loin en parlant de *Vetustissima placita* qu'il a datés de l'école d'Arcésilas. Il s'agit là d'une hypothèse contestable, car si nul ne songerait à contester que Cicéron puise pour cette doxographie physique à une source académicienne, on a tout lieu de croire que le développement des études doxographiques dans l'Académie date de Carnéade, dont la conduite dans ce domaine aussi fut guidée par le souci de prendre le contrepied de Chrysippe.

Du point de vue philosophique, l'exposé cicéronien sur le désaccord des physiciens a des prolongements dans le *De natura deorum*, mais aussi dans les *Tusculanes*. On sait que le premier traité s'achève sur l'affirmation que la théologie stoïcienne est la plus vraisemblable, ce qui permet à Cicéron de concilier sa philosophie de la suspension du jugement et son admiration pour la cohérence du système stoïcien. Cette conclusion formulée sur le mode du probable apparaît comme un progrès par rapport au *Lucullus*, dans lequel le *dissensus*, en ce qui concerne non seulement la nature des dieux mais leur existence même, est si grand que Cicéron y déclare être incapable de choisir entre le stoïcisme et la thèse de Straton de Lampsaque, ce Péripatéticien qui avait nié l'existence des dieux, considérant que tous les phénomènes de l'univers pouvaient s'expliquer par le seul jeu des forces physiques. La recherche philosophique aura donc permis à Cicéron de passer sur ce point du constat du *dissensus* à un choix marquant le dépassement de l'isosthénie initiale des opinions contraires. Or ce même progrès peut être constaté entre le *Lucullus* et les *Tusculanes* pour ce qui est de l'âme. Dans le *dissensus* du *Lucullus* Cicéron se contente d'évoquer quelques théories philosophiques sur la nature de l'âme. Certains philosophes sont nommément désignés : Dicéarque, qui contestait l'existence même de l'âme, Platon et sa tripartition, Xénocrate

assimilant l'âme à une idée. Mais rien dans ce passage ne permet d'aller au-delà de l'énumération de thèses dont il nous est dit qu'elles peuvent être défendues *in utramque partem* avec la même force. Dans la première *Tusculane*, au contraire, la longue énumération des doctrines psychologiques ne se termine pas par un tel constat d'impuissance, mais par l'affirmation que, si la vérité est accessible aux seuls dieux, le vraisemblable constitue une fin que l'homme peut se proposer. Ainsi donc, parti d'une position fondée sur le principe fort peu platonicien de la force égale des arguments contraires, Cicéron aboutit dans cette première *Tusculane* à la conclusion toute platonicienne que l'immortalité de l'âme, si elle n'a rien d'une certitude, constitue un "beau risque à courir".

La continuité entre le *Lucullus* et les traités suivants est encore plus frappante en ce qui concerne l'éthique et le problème du souverain bien. En effet, dans le *Lucullus*, Cicéron ne se contente pas, à la différence de ce qu'il a fait pour la physique, de mettre en évidence les contradictions des moralistes, il structure déjà de manière très forte la réflexion qu'il développera dans le *De finibus* et dans les *Tusculanes*. En effet, on peut résumer ainsi les principaux moments de ce passage sur le *dissensus* des moralistes :

- des § 129 à 131, les opinions des moralistes sur le souverain bien sont exposées selon l'une des variantes de la *diuisio carneadia*, c'est-à-dire de la classification que Carnéade avait construite, selon nous pour répondre à celle de Chrysippe, et dont le principe sera exposé dans le dernier livre du *De finibus*. Dans le *Lucullus*, la vocation antistoïcienne de la *diuisio* n'est guère apparente et la classification semble avoir deux objectifs principaux. Il s'agit, en effet, pour Cicéron d'effectuer un premier tri dans la masse des opinions en écartant les *sententiae relictæ*, comme celles des indifférentistes, mais aussi de montrer la profondeur des divergences opposant les grands systèmes existant encore ;

- dans les § 132 à 137, Cicéron s'en prend avec véhémence à Antiochus d'Ascalon, lui reprochant de se réclamer de l'Ancienne Académie et de professer en même temps une doctrine très proche du stoïcisme, alors que ces deux attitudes sont inconciliables. Ainsi se trouve évoqué de manière très polémique et à travers le cas particulier de l'Ascalonite ce qui sera l'un des grands thèmes du *De finibus*, à savoir le problème de la différence entre la tradition académicienne et les innovations introduites par le fondateur du stoïcisme ;

- dans les § 138 à 141, le problème du souverain bien est à nouveau posé en termes doxographiques, à travers la classification que Chrysippe avait élaborée avec le dessein de prouver que la seule formule du souverain bien satisfaisante pour la raison était celle identifiant totalement le *telos* à la vertu. Chrysippe ne retenait que trois formules défendables, le plaisir, *l'honestas* et l'association des deux. Tout son effort visait, en réalité, à ne laisser

face à face que les deux termes opposés, disqualifiant ainsi toutes les solutions - et notamment celle de ses principaux rivaux, les Péripatéticiens - qui prétendaient apporter quelque chose à la vertu pour accéder au bonheur parfait. Si l'on tient compte du fait que la solution *honestas* + plaisir correspond dans la *chrysippea diuisio* à une présentation polémique de l'éthique péripatéticienne, les trois formules du souverain bien sur lesquelles Cicéron s'interroge à travers la classification du scholarque stoïcien sont précisément celles qui seront longuement étudiées dans le *De finibus*. L'examen plus rapide qui en est fait par Cicéron dans le *Lucullus* dépasse certes le stade de l'isosthénie qui caractérisait le traitement du *dissensus* des physiciens, mais ne va pas au-delà d'une adhésion affective à la thèse de l'*honestas*. On peut dire qu'au terme de ce passage deux grands problèmes restent en suspens : celui du choix entre le rigorisme stoïcien et l'éthique péripatéticienne, plus sensible aux faiblesses humaines, et, plus généralement, celui du degré d'adhésion à une doctrine éthique particulière. C'est dans les *Tusculanes* que Cicéron apportera sa réponse à ces deux problèmes (103) ;

- la troisième partie du *dissensus*, § 142-146, pose un problème du point de vue de la construction du dialogue, puisque l'on revient au problème de la connaissance qui avait été traité longuement auparavant. Mais il n'y a pas pour autant redite, car l'évocation du désaccord des philosophes sur le critère de la vérité permet de sortir de l'antagonisme entre la Nouvelle Académie et le Portique qui avait dominé le dialogue. C'est ainsi que Platon, dont jusqu'alors il n'avait même pas été fait mention, se trouve évoqué comme défenseur d'un critère identifié à l'intellect. L'ensemble du passage est encore une fois dominé par la polémique dirigée contre Antiochus, mais on trouve dans cet ensemble l'évocation du débat entre Stoïciens et Mégariens sur la logique des propositions, qui jouera un si grand rôle dans le *De fato*.

Ainsi donc, selon des modalités diverses, les *Académiques* dans leur ensemble, et tout particulièrement le *Lucullus*, annoncent et préparent le reste de l'oeuvre philosophique. À cette articulation on peut tenter de trouver des explications en termes de sources. Mais une telle approche serait bien incomplète si elle conduisait à négliger la part de Cicéron lui-même dans cette organisation. On a souvent insisté sur sa volonté, incontestable, de permettre aux Romains de rivaliser avec les Grecs dans un domaine où ils étaient encore en position de disciples. Ce que le *Lucullus* montre, peut-être mieux encore que les traités qui suivront, c'est la volonté d'aller au fond des questions théoriques les plus ardues, de la part d'un homme dont la recherche est enracinée à la fois dans une culture philosophique très variée et dans un destin personnel hors du commun.

II.6 L'Académie et son histoire

II.6.1 Les *Académiques* et l'histoire de l'Académie

Ce n'est pas l'aspect le moins intéressant des *Académiques* que d'y voir des Académiciens s'interroger sur l'histoire de l'Académie. Un tel débat eût été inconcevable dans les autres écoles, fondées sur un enseignement dogmatique, qui, même s'il ne resta jamais immuable, détermina un type de fidélité que l'on retrouve, avec d'inévitables variantes, aussi bien chez les Epicuriens que chez les Stoïciens. Il est évident que la philosophie platonicienne ne pouvait donner naissance à une tradition de cette nature, et qu'au contraire des penseurs, que tout ou presque paraissait opposer, étaient en droit de se réclamer de Socrate et de Platon, ou plus exactement de tel ou tel aspect de l'oeuvre platonicienne. Déjà dans l'Antiquité certains avaient cru pouvoir expliquer les importantes variations dans l'histoire de l'école platonicienne en distinguant plusieurs Académies. Nous trouvons chez Sextus Empiricus le témoignage le plus complet sur cette classification, qui différenciait trois Académies⁶⁴ : l'Ancienne, celle de Platon et de ses successeurs immédiats, la Moyenne, celle d'Arcésilas, la Nouvelle, celle de Carnéade et de Clitomaque. Sextus précise que d'aucuns ajoutaient une quatrième, celle de Philon de Larissa et une cinquième, celle d'Antiochus d'Ascalon. Cette présentation de l'histoire de l'Académie mérite qu'on s'y arrête et surtout qu'on la lise à la lumière de ce que nous trouvons chez Cicéron. La première différence que l'on peut remarquer, c'est la mention chez Sextus de cette "Moyenne Académie", dont il n'est nulle part question dans le corpus cicéronien, même si certains interprètes ont cru la retrouver dans un passage des *Partitions oratoires*. Cicéron semble être sur le point de mentionner, à la fin du passage qui nous a été conservé de la dernière version, une différence notable entre Arcésilas et Carnéade, mais elle concernait selon toute vraisemblance les variations carnéadiennes - ou tout au moins les diverses interprétations de la pensée de Carnéade - sur le problème de l'*epochè* du sage, problème longuement débattu dans le *Lucullus*. Or le Cicéron du *Lucullus*, s'il distingue des nuances entre Arcésilas et Carnéade, n'établit jamais entre eux de différence suffisamment radicale pour justifier un changement d'Académie. Il apparaît donc que la distinction entre la Moyenne et la Nouvelle Académie fut le fait d'exégètes postérieurs à l'époque cicéronienne et qui transformèrent une nuance réelle en critère de différenciation. En ce qui concerne la différence entre l'Ancienne Académie et la Nouvelle - celle-ci regroupant Arcésilas et Carnéade -, elle est bien présente dans les *Académiques*, mais comme problème, comme

⁶⁴ Sext. Emp., *H.P.*, I, 220. Cf. également Diogène Laërce, I, 19 ; Eusèbe, *P.E.*, XIV, 4, 16 ; Clément Al., *Strom.*, I, 14, 63-64.

question donnant lieu à des interprétations contradictoires. En effet, si pour ceux qui représentent Antiochus d'Ascalon, la coupure entre l'Ancienne Académie et la Nouvelle fut radicale, pour Cicéron, au contraire, Arcésilas ne fit rien d'autre que de radicaliser la tendance au doute déjà présente chez Socrate et dans les écrits platoniciens. Si le texte de Sextus se caractérise par une clarté toute didactique, les *Académiques* reflètent remarquablement un moment important de l'histoire de l'école platonicienne, celui où les Académiciens, après avoir mobilisé une grande partie de leur énergie à combattre les écoles hellénistiques, et tout particulièrement le stoïcisme, se sont posés le problème du sens même de l'appartenance à l'Académie.

C'est en -387 que Platon fonda l'Académie, institution dont le livre de J. Glucker a montré qu'elle ne jouissait d'aucun statut d'association, pour la simple raison qu'un tel statut n'existait pas en droit athénien. Dans ces conditions l'événement majeur dans l'école était donc la désignation d'un nouveau scholarque. Platon choisit lui-même comme successeur son neveu Speusippe et il est vraisemblable que personne n'osa alors suggérer une autre forme de choix. Les usages démocratiques de la société athénienne finirent cependant par s'imposer, puisque le successeur de Speusippe, Xénocrate, fut élu contre deux autres candidats, à un moment où Aristote se trouvait providentiellement en Macédoine. Nous n'avons aucun témoignage sur des élections en ce qui concerne les successeurs de Xénocrate, mais ce silence doit être probablement interprété comme le signe d'une institutionnalisation du procédé. Voici les dates d'élection au scholarquat des principaux scholarques de l'Académie, telles qu'elles ont été établies par T. Dorandi : Speusippe : 348/7 ; Xénocrate : 339/8 ; Polémon : 314/3 ; Cratès : 270/69 ; Arcésilas 268/4 ; Lacyde : 244/3 ; Carnéade : 167/6 ; Clitomaque : 127/6 ; Philon de Larissa : 110/9.

Comme l'a démontré de manière convaincante J. Glucker, l'Académie disparut en tant qu'institution lorsque Philon de Larissa quitta Athènes assiégée par Mithridate pour se réfugier à Rome. Antiochus d'Ascalon prétendit certes rétablir le lien avec la tradition platonicienne, que selon lui la Nouvelle Académie avait brisé, mais il avait contre lui d'avoir appartenu à l'école dont il contestait la légitimité. L'école qu'il fonda à Athènes et par laquelle il avait prétendu restaurer l'Ancienne Académie disparut après la mort de son frère Aristus.

II.6.2 *L'Ancienne Académie*

L'orientation de l'Académie vers le doute radical lors du scholarquat d'Arcésilas constitua un changement si important aux yeux de ses contemporains, que c'est probablement dès cette époque que l'on désigna sous le nom d'Ancienne Académie la période allant de

Speusippe à Cratès. Nous aurons l'occasion de voir que la rupture fut moins radicale qu'on ne le croit communément, mais il n'en demeure pas moins que l'étude de la philosophie des Anciens Académiciens présente des caractéristiques que l'on ne retrouve pas lorsqu'on analyse la pensée d'Arcésilas et ses successeurs. On notera en particulier que, contrairement à Arcésilas et à Carnéade qui s'en étaient tenus à une philosophie orale, les philosophes de l'Ancienne Académie ont beaucoup écrit. Or de ces multiples ouvrages, il ne reste que fort peu de chose, et les témoignages indirects donnent lieu à des interprétations souvent divergentes. Le principal de ces témoins est Aristote, qui ne mentionne les Académiciens que pour les réfuter, le plus souvent sans les citer avec précision. Malgré ces difficultés, on ne peut nier que, grâce à un certain nombre de travaux récents, notre connaissance de l'Ancienne Académie ait beaucoup progressé ces dernières années.

Selon Diogène Laërce, Speusippe resta fidèle aux dogmes de Platon. Une telle affirmation peut surprendre quand on sait que ce philosophe renonça à la théorie platonicienne des Formes. Il y a cependant quelque chose de vrai dans ce que dit Diogène Laërce, puisque l'abandon de l'idéalisme de la part de Speusippe répondait au souci de ne pas s'enfermer dans une doctrine de plus en plus controversée, mais ne signifiait pas pour autant qu'il renonçât à ce qui était le substrat de cette doctrine, à savoir l'existence de réalités transcendantes au monde. Ce qui caractérise, en effet, la pensée de Speusippe, dont on a souvent souligné la relation au pythagorisme, c'est que les objets mathématiques vont occuper la place laissée par la renonciation aux Formes, considérées comme indéfendables. Alors que Platon assignait une place intermédiaire à ces objets mathématiques, les situant entre, d'une part, les Formes et, d'autre part, les nombres et figures du sensible, Speusippe les considéra comme des réalités absolues. Plus précisément, les nombres, qui sont pour Speusippe les premiers êtres et dont les figures dérivent par analogie, naissent de deux principes, l'Un et la multiplicité, et Aristote lui a reproché de ne pas avoir su préciser comment se fait cette génération.

Pour Speusippe, il existe une multiplicité de substances : les nombres, les figures, l'âme (que dans la tradition de Platon il affirme être immortelle), les objets sensibles. Entre ces différentes substances il établit une relation de similarité, ce qu' Aristote condamne en disant que l'univers selon Speusippe a un caractère "épisodique", c'est-à-dire se caractérise par la discontinuité. Et il est vrai que le peu qui nous est parvenu de la réflexion speusippéenne ne permet pas de comprendre de manière très satisfaisante comment il concevait l'organisation de l'univers. On serait tenté de mettre sur le compte de la tradition indirecte et de l'hostilité d'Aristote les obscurités qui subsistent dans notre perception de la pensée de cet Académicien.

Mais le fait même que son successeur Xénocrate ait renoncé à la conception speusippéenne des nombres laisserait plutôt penser que celle-ci était vite apparue comme porteuse d'au moins autant de contradictions que la théorie platonicienne des Formes.

La pensée de Xénocrate apparaît comme beaucoup plus systématique que celle de Speusippe, sans doute en réaction contre le grief d'épisodisme qui ait été formulé contre le premier successeur de Platon. Nous savons par Sextus Empiricus que Xénocrate distinguait trois substances : la sensible, à l'intérieur du ciel, l'intelligible à l'extérieur, la substance mixte dans le ciel lui-même. Mais alors que Speusippe avait identifié ces réalités transcendantes aux nombres, Xénocrate revenait aux Idées, qu'il définissait comme étant à la fois des modèles et des causes, sans s'enfermer pour autant dans une attitude d'orthodoxie platonicienne. En effet, sa grande innovation fut l'identification du nombre idéal et du nombre mathématique, ce qu'Aristote lui reprocha sévèrement. On retrouve ce même effort de rénovation de la pensée platonicienne dans sa cosmologie et dans sa psychologie. Xénocrate, en effet, avait interprété le *Timée* de manière très libre, en arguant du fait que certaines thèses de Platon dans cette oeuvre s'expliquaient par un souci de clarté pédagogique. Et surtout il avait défini l'âme comme "un nombre qui se meut lui-même", associant ainsi la théorie platonicienne de l'âme automotrice et sa propre théorie des idées nombres.

Xénocrate eut un rôle de tout premier plan dans la définition des structures de la philosophie hellénistique, car, si l'on en croit Sextus Empiricus, ce fut lui qui le premier formula la tripartition de la philosophie : physique, éthique, logique. Sextus affirme que cette division était déjà présente chez Platon et tel semble également avoir été l'avis d'Antiochus d'Ascalon, si l'on en juge par le discours de Varron dans les *Académiques*. Mais cette attribution tardive est démentie par la lecture même du corpus platonicien dans lequel on serait bien en peine de trouver une organisation comparable à celle, par exemple, du stoïcisme, doctrine construite selon la tripartition xénocratéenne. Une telle passion du système ne doit pas cependant nous faire considérer Xénocrate comme un penseur exclusivement intéressé par l'abstraction. Il fut, en effet, tout particulièrement soucieux d'étudier les relations entre philosophie et religion n'hésitant pas à identifier l'Un et la Dyade, les principes dont il faisait descendre toute chose - ce qui a permis de voir en lui un précurseur du néoplatonisme - à Jupiter et à Héra, et peuplant le monde sublunaire de démons invisibles, créatures intermédiaires entre les dieux et les hommes. Cette cosmologie, il la reliait à sa réflexion sur les mathématiques en comparant la nature divine à un triangle équilatéral, la nature démonique à un triangle isocèle et la nature humaine à un triangle scalène.

La philosophie de Xénocrate doit donc être perçue dans sa double orientation : caractérisée par la recherche d'un platonisme plus cohérent que celui de Platon et de Speusippe, elle est également déjà porteuse de certains thèmes caractéristiques de la philosophie hellénistique, notamment dans le domaine de l'éthique. Cela apparaît encore plus clairement à propos de Polémon, qui est probablement celui des scholarques de l'Ancienne Académie que nous connaissons le moins bien, mais dont la réflexion sur le souverain bien, défini comme la vie conforme à la nature, semble avoir beaucoup influencé Zénon, le fondateur du stoïcisme. Lorsqu'Antiochus d'Ascalon reprochait donc aux Stoïciens d'avoir plagié l'éthique élaborée par l'Ancienne Académie, il pouvait donc s'appuyer sur certains éléments réels, le problème étant qu'il en oubliait d'autres, par exemple que les philosophes de cette école n'avaient jamais renoncé à la croyance platonicienne en l'immortalité de l'âme et qu'une telle permanence ne pouvait pas être sans incidence sur la définition de la morale.

II.6.3 *La Nouvelle Académie*

Nous avons déjà eu l'occasion d'exprimer les réserves que nous inspire l'utilisation systématique du terme "sceptique" pour qualifier la Nouvelle Académie. En effet, la philosophie sceptique telle que nous la trouvons dans les livres de Sextus Empiricus, trouve sa source dans le néopyrrhonisme d'Enésidème, personnage mystérieux mais dont nous savons qu'il parvint à donner au scepticisme son autonomie en le rattachant à la figure de Pyrrhon, lequel, à en juger par le témoignage de Cicéron, était considéré jusqu'alors comme un moraliste indifférent à tout ce qui n'était pas le souverain bien. Avant Enésidème, existait certes déjà dans la philosophie de la Nouvelle Académie cette clé de voûte de toute pensée sceptique qu'est la suspension universelle du jugement. Mais *l'epochè* académicienne, contrairement à celle du néopyrrhonisme, n'est pas libre de toute référence à une pensée étrangère au scepticisme. En effet, la Nouvelle Académie, si on en juge en tout cas par l'attitude d'Arcésilas, n'avait pas rompu avec la tradition platonicienne; elle prétendait, au contraire, pouvoir fonder sa philosophie du doute sur une interprétation sceptique de Platon. Arcésilas se présentait comme celui qui était allé plus loin que Socrate dans la voie du doute, puisqu'il rejetait jusqu'au savoir négatif du maître de Platon. Or, même si les Néoacadémiciens étaient intimement convaincus du caractère sceptique de la pensée platonicienne, il est évident que cette oeuvre offrait une résistance à une telle réduction et que cela générait une tension dont on trouve au moins une trace dans la manière dont Arcésilas citait le vers d'Hésiode qu'il utilisait pour affirmer que les dieux avaient dissimulé aux

hommes l'intelligence⁶⁵. Or, si on rapproche cette modification du passage où Cicéron dit qu'Arcésilas affirmait que l'univers est recouvert de ténèbres⁶⁶, on comprend qu'il y avait chez lui au moins la tentation de mettre en relation la suspension du jugement avec une transcendance au regard de laquelle non seulement les sens, mais aussi la raison humaine seraient incapables de percevoir toute vérité. Nous reviendrons plus loin sur les fondements gnoséologiques de la suspension du jugement chez Arcésilas, mais il convient de rappeler ici qu'à la justification proprement philosophique de son doute radical, Arcésilas ajoutait une argumentation fondée sur l'histoire de la philosophie. Nous savons par Cicéron et par Plutarque qu'il appuyait son scepticisme non seulement sur la référence à Platon et à Socrate, mais aussi sur une exégèse sceptique de certains Présocratiques. A travers cet amalgame qui peut paraître confus, il cherchait - de manière assez paradoxale, puisqu'il faisait figure d'innovateur dans l'Académie - à exalter une manière ancienne de philosopher qu'il opposait au dogmatisme des écoles hellénistiques. En cela aussi il différait du pyrrhonisme.

Si Carnéade modifia sur certains points la pensée d'Arcésilas, il apparaît cependant que son scholarquat exceptionnellement long se caractérisa surtout par l'approfondissement de la philosophie de l'*epochè*. Confronté aux objections qui avaient été adressées à la philosophie d'Arcésilas par Chrysippe, lequel avait recensé minutieusement les arguments sceptiques pour mieux les réfuter, il élaborait, à partir du sentiment de vérité que l'on éprouve devant certaines représentations, ce que l'on a appelé le probabilisme et qui apparaît en fait comme une construction théorique - d'un statut sujet à controverses - destinée à montrer qu'il est possible d'agir sans fonder son action sur un assentiment ferme à des représentations. Mais il ne se contenta pas d'attaquer le stoïcisme sur la question de la connaissance et nous connaissons beaucoup mieux maintenant la manière dont il avait organisé sa critique de la morale stoïcienne. Les philosophes du Portique affirmaient que la nature indique immédiatement à l'homme ce qui est bon pour lui et ils définissaient la vie morale comme le passage de l'accord instinctif avec la nature, qui permet à l'homme de rechercher immédiatement ce qui est bon pour sa survie, à l'acceptation rationnelle de l'ordre universel. Carnéade, au contraire, démontrait par sa dialectique que la pulsion originelle de l'homme se manifeste surtout par l'égoïsme et la violence, ce qui lui permettait de critiquer la conception stoïcienne d'un souverain bien purement intérieur. Nous avons vu que dans le *Lucullus* même on trouve une version de la *diuisio carneadia* destinée non pas à enfermer les Stoïciens dans une sorte de

⁶⁵ Eusèbe, *P.E.*, XIV, 4, 15. Ce vers se trouve dans *Les travaux et les jours*, y. 42.

⁶⁶ *Lib. ac.*, I, 45.

piège dialectique, comme ce sera le cas dans le livre V du *De finibus*, mais de manière plus générale à montrer la multiplicité des solutions proposées par les dogmatiques. Et dans le domaine de la physique, l'examen des références à Carnéade dans les traités que Cicéron a consacrés à cette partie de la philosophie montre la variété des moyens que l'Académicien mettait en oeuvre pour ruiner la conception stoïcienne d'une rationalité immanente au monde : critique de l'acceptation par le Portique de la mythologie traditionnelle, valorisation à finalité dialectique de la physique mécaniste de Straton de Lampsaque, refus d'admettre que la volonté humaine se trouve prise dans la trame de la causalité universelle.

Il n'y a donc aucune partie de la pensée stoïcienne qui ait été à l'abri des coups de boutoir de la dialectique carnéadienne. Mais la longueur même de ce scholarquat et le caractère exclusivement oral de l'enseignement carnéadien expliquent qu'il y ait eu des variations dans cette pensée et que les disciples se soient vite affrontés sur la signification de l'enseignement du maître.

Clitomaque fut le premier philosophe de la Nouvelle Académie à écrire des livres - et même en très grand nombre, puisque la tradition lui attribuait plus de quatre cents volumes ! - sur la philosophie de la suspension du jugement, qu'il défendait de manière radicale. Utilisant à son tour le ton emphatique que les autres philosophes hellénistiques employaient pour parler du fondateur de leur doctrine, il avait comparé son maître Carnéade à Hercule, lui témoignant ainsi sa reconnaissance d'avoir délivré l'âme humaine du dogmatisme. Cette métaphore avait elle-même au demeurant un caractère polémique, puisque les Stoïciens voyaient dans Hercule le symbole mythologique de leur conception du sage. La préoccupation essentielle de Clitomaque semble avoir été, à en juger par le témoignage de Cicéron, de montrer que la pensée carnéadienne constituait une véritable libération pour l'homme puisqu'elle lui permettait de penser et d'agir sans avoir à encourir le reproche d'assumer l'erreur. Pour Clitomaque, *l'épochè* carnéadienne constituait donc un absolu, le seul dogme destructeur de tous les dogmes et donc de lui-même. Tel n'était pas l'avis d'un autre disciple de Carnéade, Métrodore de Stratonice, qui prétendait avoir été le seul à comprendre l'enseignement du maître et qui estimait que la philosophie du doute chez Carnéade avait une valeur uniquement relative, c'est-à-dire antistoïcienne. Dans le *Lucullus*, Métrodore est évoqué comme celui qui, avec Philon de Larissa, avait défendu une thèse que Cicéron trouve scandaleuse, celle d'un sage à qui il arriverait de donner son assentiment à l'opinion.

II.6.4 Les innovations de Philon de Larissa

Cette association chez Cicéron de Métrodore et de Philon de Larissa nous conduit à l'un des problèmes qui se trouvent au coeur même des *Académiques*, celui des innovations du dernier scholarque de l'Académie. Cicéron nous raconte, en effet, la stupéfaction d'Antiochus d'Ascalon lorsqu'il reçut à Alexandrie les livres écrits à Rome par Philon de Larissa et dans lesquels il affirmait trouver des thèses qu'il estimait être en contradiction avec ce que les scholarques de la Nouvelle Académie avaient défendu jusqu'alors. Il est important de noter que Cicéron inclut dans la scène de la réception des livres un philosophe resté fidèle à l'orthodoxie néoacadémicienne, Héraclite de Tyr, qui lui aussi affirmait être choqué par le contenu de cet ouvrage. L'interprétation des innovations philoniennes constitue un des problèmes importants de l'histoire de l'Académie, compte tenu du fait que l'état dans lequel nous est parvenu le texte cicéronien rend impossible toute certitude. Ce qui a dû choquer particulièrement Antiochus, qui avait fondé sa dissidence sur le projet de revenir à la philosophie de l'Ancienne Académie, c'est que Philon ait affirmé plus fortement que ses prédécesseurs l'unité historique de l'Académie et surtout qu'il se soit donné les moyens de rendre cette thèse plus crédible. Si Arcésilas avait prétendu trouver chez Socrate et Platon les racines de *l'époque* universelle, Philon, lui, revenait aux origines de l'Académie pour justifier sa relativisation de la suspension du jugement. De manière indiscutablement originale par rapport à ses prédécesseurs, il affirmait que les choses sont connaissables par nature, le véritable problème étant donc celui du moyen de rendre cette connaissance actuelle. Sur un point au moins, cependant, Philon restait dans la continuité d'Arcésilas et de Carnéade : il considérait que le critère stoïcien, la représentation "compréhensive" (ou « cataleptique »), ne pouvait être considéré comme définissant la connaissance exacte d'un objet. Il est donc fort vraisemblable qu'une partie des livres romains de Philon reprenait tels quels les arguments antistoïciens élaborés par les scholarques précédents. Le problème demeure de savoir si Philon se contenta de critiquer la gnoséologie stoïcienne ou s'il essaya de définir une voie nouvelle vers la connaissance. Selon nous rien dans les *Académiques* ne justifie que l'on attribue à Philon une théorie de la connaissance fondée sur une nouvelle conception de l'évidence. Il nous paraît, en revanche, probable que Philon ait lu avec ses disciples romains, dont Cicéron, des dialogues platoniciens non-aporétiques, d'une manière beaucoup plus libre que les scholarques antérieurs, qui eux se devaient de trouver même dans de tels textes des éléments annonceurs de leur propre scepticisme.

Les incertitudes importantes qui subsistent à propos de la philosophie de Philon de Larissa sont dues essentiellement au fait que les témoignages qui concernent ce philosophe

sont rares et que la partie des *Académiques* dans laquelle Cicéron exposait le plus longuement ses innovations ne nous est pas parvenue. En revanche, la difficulté que nous éprouvons à définir avec précision la pensée d'Antiochus d'Ascalon proviendrait plutôt d'une abondance d'informations dont la cohérence n'apparaît pas toujours avec clarté. Nous avons déjà eu l'occasion d'évoquer à propos du problème des sources la discordance entre les deux porte-parole d'Antiochus, Varron expliquant que les philosophes de l'Ancienne Académie se méfiaient des sens et ne se fiaient qu'à l'intelligence, seule capable de percevoir les Formes tandis que Lucullus fait un exposé en tout point conforme à la gnoséologie stoïcienne fondé sur la défense de la perfection sensorielle. Et l'on trouve une troisième version dans le livre IV du *De finibus*, où la théorie de la connaissance de l'Ancienne Académie est décrite comme associant les sens et la raison⁶⁷. Antiochus, qui - comme le montre le *De finibus* IV - critiquait violemment Zénon en lui reprochant de s'être le plus souvent contenté d'avoir procédé à des modifications purement terminologiques de la philosophie de l'Ancienne Académie, reconnaissait que le fondateur du stoïcisme avait réellement innové dans le domaine de la connaissance. Nous ne croyons pas vraisemblable que l'Ascalonite, qui se réclamait avec force de l'Ancienne Académie, ait adhéré à la doctrine stoïcienne sur le seul point où il concédait à celle-ci une originalité. Le fait que Lucullus se réfère à Antiochus ne constitue pas un argument définitif, puisque nous avons vu que Cicéron avait songé par la suite à confier le même rôle à Caton, lequel aurait sans aucun doute invoqué l'autorité des maîtres du Portique et non celle de l'Ascalonite. Au demeurant, on perçoit la même liberté de Cicéron, en tant que metteur en scène de ses dialogues philosophiques, dans le livre V du *De finibus*, où l'éthique d'Antiochus est exposée par un Péripatéticien. Si on prend en compte, d'une part, les trois passages sur la connaissance que nous avons évoqués et, d'autre part, ce que nous savons de l'attitude générale d'Antiochus à l'égard de la Nouvelle Académie et du Portique, l'interprétation la plus vraisemblable est celle d'une utilisation par l'Ascalonite de ses deux adversaires l'un contre l'autre. Plus précisément il semble s'être servi des Stoïciens pour réfuter l'attitude néoacadémicienne de défiance à l'égard des sens et de la raison, tout comme il a utilisé Carnéade pour mettre en évidence les contradictions de la téléologie stoïcienne. On ne doit jamais perdre de vue le fait que la volonté d'Antiochus de revenir à l'Ancienne Académie ne correspondait nullement à une préoccupation d'antiquaire, mais bien au désir de montrer que cette philosophie était une construction admirable, riche de ce que d'autres philosophes avaient cru découvrir par la suite. Or ce qui fait précisément la difficulté de

⁶⁷ *Fin.* IV, 9

l'exposé de la philosophie de l'Ancienne Académie, tel qu'il est présenté par Varron, c'est que nous n'y trouvons pas une description rigoureuse des thèmes qui furent ceux de Speusippe et de Xénocrate, mais l'interprétation de ces philosophes par Antiochus, exégèse nullement innocente, puisque tout entière construite sur l'idée du caractère insurpassable de la philosophie des Anciens Académiciens et sur la revendication pour cette école de ce qui avait fait l'originalité de certains grands systèmes hellénistiques. Antiochus évoque l'Ancienne Académie dans la langue philosophique de son époque, si fortement marquée par le stoïcisme, et au passage ce sont les concepts eux-mêmes qu'il annexe d'une manière qui surprend tellement certains érudits modernes qu'ils n'hésitent pas à prendre au pied de la lettre les affirmations d'Antiochus. Ainsi, en ce qui concerne le concept d' *oikeiôsis*, fondement même de l'éthique stoïcienne et dont Antiochus prétendait qu'il avait déjà été utilisé par les philosophes de l'Ancienne Académie, alors qu'il y a tout lieu de croire que ce fut une des innovations radicales de la philosophie de Zénon. De même, l'exposé varronien de la physique de l'Ancienne Académie contient un mélange inextricable de thèmes propres à cette école et de conceptions stoïciennes rattachées arbitrairement à la philosophie des successeurs de Platon. Dans les notes correspondant à ces passages nous avons essayé de faire, dans la mesure du possible, le partage entre le substrat historique et la part qui revient à Antiochus.

II. 7 *Le problème gnoséologique et ses prolongements philosophiques*

‡ question de la représentation "cataleptique" ou "compréhensive"

Le débat entre Académiciens et Stoïciens sur la connaissance, tel qu'il est exposé par Cicéron dans les *Académiques*, a eu dans l'Antiquité un retentissement philosophique important et il a constitué un des noyaux autour desquels s'est effectuée la réélaboration du scepticisme à la Renaissance. Depuis que les études sur la philosophie hellénistique ont connu un essor important, la critique académicienne du stoïcisme est à nouveau un sujet sur lequel les chercheurs confrontent des opinions parfois très éloignées les unes des autres. Dans ce qui suit nous essaierons d'éviter les discussions sur des points de détail pour ne retenir que ce qui peut aider à une meilleure compréhension du texte cicéronien.

Les Stoïciens étant communément représentés comme des philosophes d'une intransigeante rationalité, on peut avoir du mal à comprendre que lorsqu'ils ont défini le critère de la connaissance, ils l'aient identifié non pas au *logos* dans sa perfection, mais à une représentation, « représentation cataleptique (ou compréhensive) » caractérisée par trois éléments : la réalité de l'objet représenté, la conformité de la représentation à celui-ci,

l'impossibilité de trouver une représentation parfaitement identique et qui proviendrait d'un objet irréel ou distinct. En fait, il apparaît que, dans le domaine de la connaissance comme dans celui de l'éthique, les Stoïciens ont tenu à privilégier le point de départ, c'est-à-dire le contact immédiat du sujet avec le monde, considérant que la vocation systématique de leur système impliquait qu'ils fussent en mesure de décrire le passage en l'homme de ce qui est instinctif à la rationalité absolue du sage.

À leurs yeux la représentation cataleptique constitue le critère de la connaissance parce que c'est la circulation naturelle d'une information immédiatement authentique entre le monde et le sujet de la sensation qui conditionne l'existence de l'activité conceptuelle et de la sagesse en tant que connaissance vraie de la rationalité universelle. Dans un passage très important, Lucullus établit un parallèle entre, d'une part, *l'oikeiôsis* morale qui fait que l'homme recherche nécessairement ce qui paraît être adapté à sa nature et, d'autre part, la tendance qui fait qu'il ne peut pas ne pas donner son assentiment à une représentation évidente⁶⁸. Mais cette représentation évidente, à la jonction du sujet et du monde, ne sollicite la tendance naturelle à comprendre que parce qu'elle est elle-même l'une des expressions en l'homme de l'admirable agencement de l'univers. Il suffit pour s'en convaincre de lire ce que dit Balbus dans le *De natura deorum*⁶⁹ : "quel ouvrier, sauf la nature, à qui nul n'est supérieur en habileté, pourrait atteindre une telle ingéniosité dans les organes des sens ?".

Si l'on en croit ce qu'écrivait Cicéron dans le *Lucullus*, c'est la critique d'Arcésilas qui contraignit Zénon à préciser sa pensée et à ajouter à la définition de la représentation "compréhensive" la clause d'infailibilité, celle qui garantit qu'aucune représentation parfaitement identique à la représentation "compréhensive" ne pourrait avoir comme origine un non-être ou un autre objet. Il est évident que le dialogue des deux scholarques, tel que le décrit l'Arpinate, n'a pas un caractère historique, et nous éprouvons même de la difficulté à préciser quelle fut la part de chacun des scholarques académiciens dans la critique du critère stoïcien. Ce qui est certain, en revanche, c'est que, comme le dit Cicéron lui-même, tous les scholarques de l'Académie, d'Arcésilas à Philon de Larissa, ont concentré leurs attaques sur cet aspect de la représentation "compréhensive". L'acharnement et la durée de l'affrontement entre Académiciens et Stoïciens sur ce point paraîtraient difficilement compréhensibles, si on ne lui reconnaissait qu'un caractère purement gnoséologique. En réalité, si la question de la représentation compréhensive fit l'objet de débats à ce point passionnés, c'est parce qu'elle symbolisait une véritable ligne de partage entre deux conceptions radicalement différentes :

⁶⁸ *Luc.* 38

⁶⁹ *DND*, II, 142

d'un côté, une tradition platonicienne défiante à l'égard des sens et de toute pensée s'affirmant détentrice d'une vérité absolue ; de l'autre, une philosophie hellénistique naturaliste, pour laquelle la vérité et le bien sont accessibles - au moins en principe - dans ce monde.

En effet, comme l'a magistralement démontré V. Goldschmidt, tout le système stoïcien est dans un passage du même au même et, à cet égard, la représentation "compréhensive" du *stultus*, identification exacte d'un objet, mais connaissance à la fois limitée et instable, puisqu'insérée dans un réseau de connaissances lacunaire et changeant, apparaît comme une lointaine préfiguration de cette science totale et immuable qui caractérise le sage. Bien plus, pour les Stoïciens, la sagesse, en tant que système complet de connaissances sûres, ne peut exister que si ce qui constitue le point de départ du processus cognitif a un fondement réel. On ajoutera que rien n'est plus étranger au stoïcisme que le dualisme sensation-raison et l'une des preuves en est que les philosophes de cette école ont affirmé clairement que toutes les représentations humaines sont rationnelles. Même si la *phantasia* est caractérisée comme passive, par opposition à l'assentiment, la raison y est déjà à l'oeuvre, car, tout comme le mot, indissociable de son *lekton*, ne peut être réduit à un simple son, la représentation humaine est inséparable d'un contenu propositionnel. Certes, ce contenu n'est pas entièrement conceptualisé au moment de la représentation, mais il n'est pas nécessaire que la représentation soit entièrement conceptualisée pour qu'elle constitue une pensée.

Pour les Stoïciens, à l'origine de toute connaissance il y a donc la représentation mais, à la différence des Épicuriens, qui accordaient une confiance illimitée à la sensation et mettaient sur le compte de l'opinion les erreurs communément considérées comme sensorielles, ils n'ont jamais nié qu'il pût exister des représentations "non compréhensives", c'est-à-dire non porteuses d'une information exacte. Toutefois ils les considéraient comme marginales et ils expliquaient leur l'existence par des conditions exceptionnelles ne permettant pas l'exercice normal des fonctions sensorielles. Très caractéristique à cet égard est l'exclamation de Lucullus, se plaignant de ce que les Académiciens fondaient leur argumentation sur des états pathologiques de l'individu : "On peut voir la légèreté de gens qui désirent tout brouiller. Nous demandons le jugement d'un esprit grave, constant, solide et sage, et nous prenons comme exemple des gens qui rêvent, des fous et des ivrognes..."⁷⁰. Pour un philosophe stoïcien, l'existence de quelques représentations qui ne correspondent pas à un objet réel ne change donc rien au fait que la nature a, pour ainsi dire, balisé le processus cognitif de l'homme en marquant d'un signe particulier les « représentations

⁷⁰ Luc., 53.

compréhensives ». C'est ce qui apparaît très clairement dans les *Academica posteriora*, où il est dit que Zénon ne faisait pas confiance à toutes les représentations, mais seulement à celles qui avaient *propriam quandam declarationem earum rerum quae uiderentur*, une manière particulière de révéler leur objet, et la comparaison avec un autre passage du *Lucullus* montre que cette marque caractéristique de la représentation "compréhensive", n'était rien d'autre que l'évidence⁷¹. De celle-ci, il nous est dit que les Stoïciens la considéraient comme autosuffisante au point d'estimer qu'elle ne nécessitait aucune définition supplémentaire. Tout au plus admettaient-ils qu'il convenait, afin d'éviter la diffusion de propos erronés, de répondre aux attaques que les Académiciens adressaient à ce concept.

Les différents moyens employés par Arcésilas et ses successeurs pour ruiner la doctrine stoïcienne de la représentation "compréhensive" obéissaient tous à une même finalité : prouver l'inanité de la théorie de la marque distinctive inhérente à cette représentation. Il ne s'agissait pas pour eux de contester l'existence de représentations vraies, mais de montrer que le sujet de la connaissance est incapable d'affirmer avec une certitude absolue à propos d'une représentation qu'elle correspond à une réalité, et ce en raison de l'existence de représentations fausses en tout point semblables à des représentations vraies. Les Stoïciens affirmaient que dans la nature chaque être a sa caractéristique propre et que cette rigoureuse individualisation des réalités a pour conséquence l'impossibilité de l'existence de représentations identiques d'objets différents. Tout au plus admettaient-ils que l'élucidation de certaines représentations aberrantes ou incertaines exige la fin de l'état pathologique ou des conditions particulières qui leur ont donné naissance. Pour les Académiciens, il s'agissait, au contraire, de procéder à l'extension dialectique à l'ensemble des représentations du caractère erroné de certaines d'entre elles. D'où l'importance accordée par eux à un procédé comme le sorite, ce passage insensible d'une chose à son contraire. Ainsi, dans cette confrontation entre l'Académie et le Portique, au réalisme ordinaire de la sensation - point de départ d'une doctrine qui n'a jamais voulu se couper totalement de la manière commune de penser - se trouve opposé le travail conceptuel de philosophes de tradition platonicienne, pour qui l'évaluation de la connaissance n'a pas à prendre en compte la confiance spontanée que tout homme éprouve à l'égard de ses sensations. Les arguments traditionnels du scepticisme, fondés sur des illusions sensorielles provenant de la confusion de deux réalités apparemment identiques, ou encore de l'existence de situations dans lesquelles l'homme croit percevoir ce qui n'existe pas, ont été utilisés par les Académiciens, non pour eux-mêmes, mais comme symptômes d'une incertitude

⁷¹ *Luc.*, 18.

universelle à l'opposé de la confiance stoïcienne dans la possibilité pour l'homme de parvenir à comprendre le fonctionnement du monde.

II.7.2 La problématique de l'assentiment et de *l'epochè*

De fait, on a trop souvent limité l'affrontement entre ces deux écoles à une controverse sur la vérité de la sensation, sans prendre en compte le fait que cet affrontement n'épargnait aucun des moments de la connaissance. La responsabilité en incombe probablement à Sextus Empiricus qui, dans l'exposé qu'il a fait de la pensée des principaux Académiciens, s'en est tenu aux problèmes concernant la représentation "compréhensive" et l'assentiment, alors que l'un des principaux intérêts des *Académiques* est précisément de nous livrer tous les aspects du débat, même si, logiquement, la part la plus importante correspond aux arguments pour et contre l'existence de la représentation "compréhensive".

Pour montrer à la fois l'interpénétration des moments de la connaissance et le fait que chacun d'entre eux reflète l'état de l'hégémonie qui l'a élaboré, Zénon utilisait une image devenue célèbre, celle de la main, qu'il comparait, ouverte, à la représentation, légèrement repliée, à l'assentiment, refermée, à la compréhension, c'est-à-dire à l'assentiment donné à une représentation compréhensive, et enfin, refermée et maintenue fermée par l'autre main, à la science. Nous retiendrons simplement ici de cette métaphore la très grande proximité qu'elle établit entre la représentation et l'assentiment et cela permet de comprendre que Lucullus estime ne pas avoir à s'étendre sur ce concept après avoir parlé des sensations. Trois passages sont plus particulièrement intéressants du point de vue de la problématique de l'assentiment. En *Lib. ac.*, I, 41, se trouve exposée la doctrine zénonienne du devenir de la représentation en fonction de la qualité de l'âme qui lui donne son assentiment : si l'âme est parfaitement rationnelle, la représentation devient science, ce qui signifie que l'information a été intégrée à une connaissance sûre et complète de la rationalité universelle. Sinon elle se transforme en opinion, dont Cicéron nous dit qu'elle est instable et apparentée à l'erreur. D'où ce paradoxe apparent que la compréhension est à la fois neutre et critère de la connaissance. En *Luc.*, 37, Lucullus présente brièvement la problématique stoïcienne de l'assentiment, que l'on peut résumer ainsi : l'assentiment dépend de nous - *in nostra potestate sita adsensio* - et en même temps la représentation "compréhensive" sollicite de manière irrésistible notre assentiment. Enfin, au § 67, Cicéron résume la position des deux écoles sur la question de l'assentiment du sage. Les deux attitudes diamétralement opposées sont celles d'Arcésilas et des Stoïciens. Pour Arcésilas, le fait que le sage donne son assentiment implique le risque d'erreur et donc quelque chose qui est en contradiction avec l'essence même de la sagesse. Pour les Stoïciens,

la capacité du sage à distinguer avec une certitude absolue la vérité de l'erreur le met à l'abri d'une telle éventualité. La position la plus complexe était celle de Carnéade qui, pour des raisons déjà diversement interprétées par les disciples du scholarque, avait admis que le sage puisse donner parfois son assentiment à l'opinion.

La suspension généralisée du jugement, qui constitua la grande innovation d'Arcésilas lorsqu'il devint scholarque de l'Académie, repose sur deux fondements - l'isosthénie et la subversion dialectique - sur l'articulation desquels les interprétations divergent. Arcésilas appuyait sa philosophie du doute sur le principe de l'isosthénie, de la force égale des contraires. Cependant les divers témoignages, et d'abord celui de Cicéron⁷² - *ut cum in eadem re paria contrariis in partibus momenta rerum inuenirentur* - ne mentionnent à son propos que l'équipollence des discours, ce qui rend fragile à notre sens la thèse de ceux qui se fondent sur l'isosthénie pour rapprocher l'Académicien et Pyrrhon, alors que dans le pyrrhonisme l'égalité des contraires existe autant dans les choses que dans les discours. Il y a tout lieu de croire que, contrairement à Pyrrhon, pour qui ce principe exprimait la nature même des choses, Arcésilas l'utilisait comme un moyen dans une pratique de la réfutation qui apparaît comme une sorte de dialectique socratique systématiquement destructive.

Depuis les deux études de P. Couissin parues en 1929⁷³, il est tout un courant de la recherche qui estime que les concepts fondamentaux utilisés par Arcésilas dans sa critique de la connaissance résultent de la subversion dialectique des concepts stoïciens. Si Arcésilas pouvait sembler avoir un objectif et des moyens peu platoniciens lorsqu'il se référait au principe de l'isosthénie pour montrer la parfaite incapacité de l'homme à aboutir à une certitude, en revanche sa critique de la représentation compréhensive retrouvait, dans son inspiration du moins, le refus platonicien de faire une confiance absolue aux sens. A travers les différentes attaques qu'il portait contre la théorie stoïcienne de la connaissance, Arcésilas cherchait à la fois à dénoncer ce qu'il considérait comme des aberrations - par exemple le fait que l'assentiment puisse être opinion chez le sot et science chez le sage⁷⁴ - et à mettre les Stoïciens en contradiction avec leurs propres affirmations. Ainsi il leur reprochait d'affirmer que l'on donne son assentiment à une sensation, alors que l'assentiment est, dans la logique stoïcienne même, donné non à une sensation mais à une proposition. Toute sa dialectique était orientée vers la démonstration qu'il n'existe pas de représentation répondant aux conditions du

⁷² *Lib. ac.*, I, 45. L'isosthénie d'Arcésilas est également attestée par Numénios ap. Eusèbe, *P.E.*, XIV, 4, 15 ; Diog. Laërce, IV, 28.

⁷³ P. Couissin, "L'origine et l'évolution de l'épochè", *REG*, 42, 1929, p.373-397 ; "Le stoïcisme de la Nouvelle Académie", *Rev. hist. phil.*, 3, 1929, p.241-276. La critique la plus systématique de la thèse de Couissin se trouve dans A.M. Ioppolo, *op. cit*

⁷⁴ Sext. Emp., *Adu. math.*, VII, 153.

critère stoïcien, c'est-à-dire telle qu'elle ne puisse être confondue avec une représentation fausse. Nous ne savons pas exactement quels furent les arguments sceptiques qu'il utilisa pour démontrer l'inexistence de la représentation compréhensive. Dans son exposé de la philosophie de cet Académicien, Sextus Empiricus se contente de se référer à "des exemples nombreux et variés". Certains ont cru pouvoir définir les arguments propres à Arcésilas et les distinguer de ceux employés après lui par Carnéade, mais leur thèse paraît fragile et Brochard était certainement plus proche de la vérité quand, tout en reconnaissant qu'il ne disposait pas d'argument définitif, il attribuait déjà à Arcésilas la majorité des développements que l'on trouve dans les textes qui se réfèrent à des Académiciens ultérieurs. On voit mal, en effet, comment il aurait pu ne pas utiliser l'arsenal traditionnel des adversaires de la connaissance sensorielle, se référant à la fois aux cas où le sujet commet une erreur sur des objets réels et à ceux où il est victime des productions de son propre esprit. Arcésilas ne niait pas l'existence de représentations conformes à leur objet, il contestait simplement l'aptitude de l'esprit à savoir les reconnaître avec une parfaite certitude et, paradoxalement, sa dialectique coïncidait partiellement avec l'un des dogmes de la canonique épicurienne. Epicure, en effet, avait affirmé que reconnaître l'existence d'une seule représentation fausse eût été ruiner toute la théorie de la connaissance sensorielle. Arcésilas, lui, objectait aux Stoïciens qu'à partir du moment où ils admettaient eux-mêmes l'existence de représentations fausses, ils devaient renoncer à définir comme critère de la connaissance une représentation dont la vérité s'imposerait immédiatement à chacun, grâce à la *propria nota* que serait la qualité de l'évidence.

Dans le système stoïcien, la dynamique de la représentation compréhensive entraîne l'assentiment d'une manière presque automatique. À partir du moment où Arcésilas croyait avoir montré qu'aucune représentation ne porte en elle-même la garantie de sa vérité, il était en droit d'affirmer que la suspension du jugement en toute occasion constituait la seule attitude conforme à la sagesse. Le statut de cette *epochè* fait problème car on s'est demandé si elle exprimait réellement une conviction d'Arcésilas ou si elle avait un statut dialectique, autrement dit si elle correspondait uniquement au désir de mettre les Stoïciens en contradiction avec eux-mêmes. L'interprétation qui nous paraît la plus vraisemblable est qu'à travers la subversion dialectique du stoïcisme et en employant les concepts élaborés par les Stoïciens eux-mêmes, Arcésilas avait cherché à exprimer ce qui était réellement pour lui une conviction et qui, au demeurant, avait de profondes racines platoniciennes, à savoir le rejet d'une doctrine dans laquelle le contact avec la réalité est un donné naturel. De manière sans doute radicale, la suspension universelle du jugement visait à réinstaurer le temps de la

recherche et la prudence philosophique qu'un scholarque de l'Académie pouvait estimer avoir été abolis par le dogmatisme stoïcien. À partir de sa critique de la représentation compréhensive, Arcésilas aboutissait donc à la définition d'un sage philosophe, chercheur obstiné d'une vérité insaisissable dans le flux des représentations et des arguments humains. Pour les Stoïciens la sagesse avait un contenu éminemment positif, celui d'une science parfaite et inébranlable, pour Arcésilas, au contraire, elle se définissait négativement, par le refus de prendre le risque de tomber dans la doxa.

II.7.3 La réponse académicienne à l'argument de l'apraxie

L'affrontement dialectique ne cessait pas pour autant avec l'identification de la sagesse à la suspension du jugement et Arcésilas se retrouvait en situation de devoir défendre lui-même cette *epochè* contre les attaques de ses adversaires, le grief principal étant qu'il est impossible de vivre détaché du monde, puisque n'adhérant à aucune représentation. L'Académicien avait donc à expliquer comment il est possible de vivre dans un état d'incertitude permanente et deux réponses à ce problème lui sont nommément attribuées.

L'une de ces réponses se trouve chez Plutarque⁷⁵, dans un texte difficile d'interprétation parce qu'il est difficile d'y délimiter avec précision la part qui revient à Arcésilas et les ajouts postérieurs. Si on le considère comme un témoignage fiable sur la réponse de l'Académicien à l'objection de l'apraxie, on en arrive à la conclusion suivante : Arcésilas aurait répliqué à ses adversaires que l'homme n'a pas besoin d'assentiment pour vivre puisque la *hormè* - la tendance naturelle qui caractérise le vivant dans la philosophie stoïcienne - suffirait à guider son action. Si Arcésilas a défendu une telle proposition, il n'a pu le faire que dialectiquement, pour ridiculiser le naturalisme du Portique, en sous-entendant que l'exaltation stoïcienne d'une *phusis* bienfaisante pour l'homme devrait s'accompagner de l'invitation à se laisser guider automatiquement par les représentations qui nous viennent des objets.

Quelle qu'ait été sa signification réelle, la référence d'Arcésilas à la *hormè* devait avoir un caractère marginal, comme on peut le déduire du fait qu'elle ne figure que dans le texte de Plutarque et que ni Cicéron ni Sextus n'y font la moindre allusion. Il en est tout autrement de la seconde réponse, qui constitue un point fondamental de la philosophie de l'Académie. Sextus, qui s'exprime avec précision sur ce point, nous dit que, tenant compte du fait que la vie doit être guidée par un critère, Arcésilas affirmait que celui qui suspend son jugement se

⁷⁵ Adu. Col., 1121e-1122a, cf. les interprétations divergentes d' A.M. Ioppolo, *op. cit.*, p.139-140 et de C. Lévy, "Le concept de *doxa*...", p. 266-269.

doit d'agir en réglant ses inclinations et ses aversions sur le critère de *l'eulogon*, défini comme "ce dont on peut donner une justification raisonnable". On a justement remarqué que le critère proposé par Arcésilas concernait uniquement l'action et, de ce fait, il apparaît comme étant un moment dans le jeu dialectique qui opposait l'Académicien aux Stoïciens sur le problème de l'assentiment. Mais cela signifie-t-il nécessairement, comme l'ont pensé plusieurs commentateurs modernes, que l'utilisation par Arcésilas du concept *d'eulogon* - très vraisemblablement d'origine stoïcienne - ait répondu au seul souci de mettre les Stoïciens en contradiction avec eux-mêmes, en montrant qu'ils avaient à l'intérieur de leur propre doctrine un moyen de définir une action morale dépourvue d'un assentiment ferme ? Faut-il nécessairement rejeter l'interprétation de ceux (à commencer par Cicéron), pour qui Arcésilas a réellement assumé la théorie de *l'eulogon* comme moyen de guider l'action ? Ici encore la contradiction nous paraît plus apparente que réelle, si l'on admet que tout en subvertissant les concepts stoïciens, Arcésilas a pu exprimer une idée qui n'allait pas à l'encontre de sa philosophie de l'universelle incertitude : celle d'une action guidée par le souci de bien agir et s'appuyant pour ce faire sur une raison consciente de sa faillibilité.

II.7.4 Carnéade et la naissance du probabilisme

Nous avons déjà eu l'occasion de dire qu'il n'est pas toujours facile de distinguer dans les textes néoacadémiciens ce qui revient à Arcésilas et ce qui doit être attribué à Carnéade. Ce qui est sûr, c'est que ce dernier avait à consolider l'argumentation de son prédécesseur mise à mal par les critiques que Chrysippe lui avait adressées. Même si Sextus dit que, contrairement à Arcésilas, Carnéade ne s'était pas contenté d'attaquer la définition stoïcienne du critère⁷⁶, il apparaît que la logique stoïcienne avait été au centre de sa critique. La partie commune à l'enseignement d'Arcésilas et de Carnéade, ou tout au moins celle qui symbolise le mieux la continuité entre les deux scholarques nous paraît résumée par les quatre propositions que l'on trouve dans le *Lucullus*⁷⁷

- il existe des représentations fausses ;
- celles-ci ne peuvent faire l'objet d'une perception certaine ;
- s'il est impossible de distinguer des représentations, il est par là-même impossible que les unes puissent faire l'objet d'une perception certaine, et les autres non ;
- il n'existe aucune représentation sensorielle à laquelle on ne puisse juxtaposer une représentation en tout point semblable et ne pouvant pas faire l'objet d'une perception certaine.

⁷⁶ *Adu. math.*, VII, 159.

⁷⁷ *Luc.*, 41.

Pour démontrer l'inexistence du critère stoïcien de la connaissance, Carnéade avait donc à prouver de manière plus convaincante encore que ne l'avait fait Arcésilas le bien-fondé de la quatrième proposition. Or, précisément l'exposé que fait Sextus de l'argumentation carnéadienne révèle un élément qu'Arcésilas ne semble pas avoir utilisé. Carnéade objectait, en effet, aux Stoïciens que la représentation est une modification du sujet révélatrice à la fois de l'objet qui la suscite et de l'état de ce sujet. Se référant à l'étymologie même du terme *phantasia*, Carnéade affirmait que, comme la lumière, la représentation devrait informer simultanément sur elle-même et sur l'objet, mais que l'expérience enseigne qu'il faut se défier d'elle, puisqu'elle peut être trompeuse et qu'il est impossible de savoir quand elle ne nous trompe pas. Le pendant de l'exposé de Sextus se trouve au § 48 du *Lucullus*, lorsque Cicéron évoque les mouvements intérieurs de l'esprit comme source de confusion entre les représentations. L'originalité de Carnéade par rapport à Arcésilas semble donc avoir été de fonder la critique de la gnoséologie stoïcienne sur l'impossibilité du sujet à sortir de lui-même. Il est fort possible qu'il ait été l'inventeur avant la lettre de l'argument du "malin génie", puisque, dans ce même passage du *Lucullus*, Cicéron expose l'argument néoacadémicien selon lequel un dieu qui rend probables des représentations fausses pourrait fort bien susciter des représentations qui, pour le sujet, ne se distinguent en rien de représentations vraies et qui sont néanmoins fausses. Le fond du problème nous semble être que pour les Stoïciens l'âme humaine est insérée dans la trame rationnelle d'une nature dans laquelle tout a été prévu pour l'homme, tandis que les Néoacadémiciens avaient gardé quelque chose de la conception platonicienne d'une âme exilée dans ce monde.

Pas plus qu'Arcésilas, Carnéade ne pouvait échapper à l'objection de l'apraxie, contre laquelle il devait lui-même estimer que les réponses d'Arcésilas avaient été insuffisamment convaincantes. Au § 31 du *Lucullus*, le défenseur de la logique stoïcienne affirme que la négation de la représentation compréhensive et son corollaire, la suspension de l'assentiment, "détruisent la vie de fond en comble". En effet, pour les Stoïciens, s'il n'y a pas de représentation sûre, il ne peut y avoir ni mémoire, puisque la mémoire est un dépôt de sensations, ni concepts, puisque les notions communes sont élaborées à partir des représentations, ni arts, ni sagesse. Lucullus insiste tout particulièrement sur ce dernier aspect, en soulignant que la sagesse ne doit douter ni d'elle-même ni de ses principes et qu'il est absurde d'imaginer une sagesse qui ne soit pas parfaitement ferme dans ses certitudes. Antipater avait à cet égard objecté à Carnéade qu'il devait au moins admettre un dogmatisme négatif du sage académicien, ce à quoi Carnéade répondait que la proposition "rien ne peut-

être perçu" ne s'excepte pas elle-même⁷⁸. Sur ce point essentiel, il ne cédait rien aux Stoïciens et il confirmait l'attitude d'Arcésilas, qui avait prétendu dépasser le dogmatisme négatif de Socrate.

En revanche, estimant sans doute qu'il y avait eu chez son prédécesseur quelque contradiction à soutenir simultanément que l'homme vit dans un univers de ténèbres et qu'il est possible de construire une action morale, il avait marqué sa différence en distinguant *l'adèlon* et *l'akatalèpton* et en affirmant que, si les choses ne peuvent pas faire l'objet d'une perception sûre, elles ne sont pas pour autant totalement incertaines. En effet, l'originalité de Carnéade par rapport à Arcésilas est d'avoir compris que le fait d'admettre que les représentations ne sont pas équivalentes du point de vue de la connaissance n'entraînait pas nécessairement une renonciation à la suspension universelle du jugement. Pour Carnéade certaines représentations donnent plus que d'autres l'impression d'être vraies et, si l'expérience intérieure ne comporte aucun élément de certitude, elle n'en est pas pour autant indifférenciée. Raisonnant à partir de la classification stoïcienne des *phantasiai*, Carnéade affirmait qu'il y a deux manières de diviser les représentations: a) celles qui peuvent faire l'objet d'une perception sûre/celles qui ne peuvent faire l'objet d'une telle perception ; b) celles qui sont probables/ celles qui ne le sont pas. À partir de là il pouvait objecter aux Stoïciens que sa critique de la représentation compréhensive rendait impossible la première distinction, mais laissait intacte la seconde.

Lorsque nous parlons de représentations "probables", nous employons le terme utilisé par Cicéron pour traduire l'adjectif grec *pithanos* qu'il rend en d'autres occasions par *uerisimilis*. Ces traductions posent elles-mêmes d'importants problèmes, que nous avons eu l'occasion de traiter ailleurs dans *Cicero Academicus*. Le terme grec, déjà abondamment employé par les Sophistes, avait été utilisé par les Stoïciens pour désigner la représentation qui suscite un léger mouvement dans l'âme et qui peut être vraie, fausse, vraie et fausse, ni vraie ni fausse. Pour Carnéade, la représentation *pithanè* est le matériau qui va permettre au sujet de se rapprocher le plus possible de la vérité, et pour exprimer cela il établissait une hiérarchie des représentations *pithanai*, distinguant trois niveaux :

- celle qui est simplement persuasive ;
- celle qui est persuasive et qui n'est pas "tirée en sens contraire", c'est-à-dire que rien ne vient démentir ;
- celle qui n'est pas "tirée en sens contraire" et qui a fait l'objet d'un examen détaillé.

⁷⁸ Luc., 28.

Cette hiérarchie est l'application à la représentation *pithanè* des distinctions par lesquelles Chrysippe avait voulu renforcer la théorie de la représentation compréhensive et cela pose le problème, déjà rencontré à propos d'Arcésilas, de savoir si ce qui nous est dit à propos du "probabilisme" de Carnéade doit être interprété comme une doctrine qui lui était propre. Là encore le fait que Carnéade s'exprime avec des concepts qui sont indiscutablement ceux du stoïcisme ne nous paraît pas exclure nécessairement l'existence d'une pensée personnelle. Mais, même si on laisse de côté le problème de l'interprétation générale de l'argumentation carnéadienne, la théorie de la représentation persuasive pose des problèmes ponctuels qui ne sont nullement négligeables.

En ce qui concerne le statut même de cette représentation *pithanè*, le témoignage de Sextus paraît contradictoire, puisqu'après avoir affirmé que pour Carnéade il n'existait aucun critère de la vérité, il affirme quelques paragraphes plus loin que pour l'école de Carnéade la représentation donnant l'impression du vrai constituait ce critère. On peut penser que Sextus a voulu dire dans le premier cas que Carnéade excluait l'existence d'un critère absolu de la vérité, et dans le second que ce même Académicien considérait le *pithanon* comme le critère de cette vérité relative qui est la seule à laquelle l'homme puisse accéder. C'est ce qui est exprimé dans le *Lucullus*, lorsque Cicéron dit à son interlocuteur⁷⁹ : *ea quae uos percipi comprehendique, eadem nos, si modo probabilia, uideri dicimus*, « ce que vous dites percevoir et comprendre, nous nous le considérons comme probable ».

Plus complexe est le passage des *Hypotyposes* où Sextus définit deux sens du verbe *peithesthai* : le sens pyrrhonien, et le sens donné par Carnéade et Clitomaque⁸⁰. Dans le premier cas, il s'agit de la simple soumission aux apparences, "comme l'enfant se soumet à son précepteur". Dans le second, le *pithanon* s'accompagne d'une forte inclination. Ce texte a été interprété par certains comme signifiant que Carnéade associait l'assentiment au *pithanon*. Or Sextus ne dit rien de tel. Tout au plus peut-on remarquer qu'il parle d'une "forte" inclination, alors qu'ailleurs il n'est question que d'une légère "inclination", mais cette différence peut être mise au compte de Sextus, désireux de souligner la différence existant entre Pyrrhoniens et Académiciens. Et s'il pouvait y avoir quelque doute en ce qui concerne ce témoignage, on remarquera que Sextus évoque à côté de Carnéade Clitomaque, dont nous savons par Cicéron qu'il fut un défenseur acharné de la suspension du jugement. Les interprétations que nous avons évoquées seraient donc à considérer comme dépourvues de tout fondement si elles ne se référaient implicitement à un problème, celui de l'assentiment à

⁷⁹ *Luc.*, 105.
⁸⁰ *Hyp. pyr.*, 1, 230

l'opinion, qui est au centre des *Académiques*, et sur lequel Cicéron reproche à Carnéade de s'être montré moins intransigeant qu'Arcésilas. Dans plusieurs passages, en effet, des *Académiques*, Cicéron signale que Carnéade avait parfois cédé sur ce point important : *Carneadem autem solitum etiam heri audiebamur solitum esse eo delabi interdum ut diceret opinaturum, id est peccaturum, esse sapientem*. Le statut de la proposition "le sage donnera son assentiment à l'opinion, donc il commettra une faute" est une question controversée chez les commentateurs de Carnéade. Le problème est d'autant plus complexe que, tout à la fin du dialogue, Catulus le Jeune rapporte un témoignage de son père, qui aurait ainsi défini la *sententia carneadi* : le sage donnera son assentiment à l'opinion, mais à condition d'avoir conscience du caractère hypothétique de cet assentiment et de savoir que rien ne peut faire l'objet d'une connaissance sûre. La source de ce passage a été diversement identifiée. L'hypothèse qui a la faveur de certains chercheurs actuellement, et qui nous paraît sans fondement est qu'il s'agirait là de la thèse de Métrodore. Or à aucun moment Cicéron, ni aucune autre source ne mentionnent une position métrodorienne qui serait différente de celle de Philon de Larissa.

II.7.5 La gnoseologie de Philon de Larissa

Il est hors de doute que Philon de Larissa fut pendant tout le début de son scholarquat un défenseur de l'interprétation clitomaquienne de la pensée de Carnéade. Il connaissait évidemment les thèses de Métrodore, mais il est fort probable qu'il les condamnait autant que les autres Académiciens. En effet, quand on affirme qu'il y aurait chez Philon une transition en douceur de l'interprétation clitomaquienne à des thèses personnelles, en passant par l'interprétation défendue par Métrodore, on oublie que le scandale provoqué par les livres romains de Philon ne peut s'expliquer que si cet ouvrage était le fait d'un homme qui, jusque là, avait toujours preuve d'une absence totale d'originalité.

Au § 18 du *Lucullus*, le défenseur de la gnoseologie stoïcienne accuse Philon d'avoir menti dans ses livres romains "parce qu'il pouvait à peine résister aux arguments qui étaient formulés contre l'opiniâtreté des Académiciens". Quelle était la nature de ce mensonge ? Ce que l'on peut comprendre d'après ce passage, c'est que Philon prétendait que l'on pouvait refuser le critère stoïcien, c'est-à-dire la confiance en la sensation, sans pour autant désespérer de la connaissance. *L'épochè* de Philon se voulait relative, limitée au rejet d'une doctrine, alors que ses adversaires dénonçaient comme une imposture ce passage de la suspension généralisée de l'assentiment au refus d'un seul critère et ils affirmaient que l'Académicien se trouvait malgré lui ramené au scepticisme absolu dont il prétendait se libérer : *ita imprudens*

eo quo minime uult reuoluitur. Il est certain que la position de Philon eût été plus forte s'il avait lui-même un autre mode d'accès à la connaissance. Le problème est qu'on n'a aucun texte qui fasse état d'un enseignement positif de sa part dans ce domaine. Numénios dit qu'il avait été vaincu par "l'évidence et la cohérence des sensations", mais cela est le point de vue d'un adversaire, non un exposé doctrinal^e. Au § 18 du *Lucullus* Cicéron dit bien que la plupart des Stoïciens ne refusaient pas de définir l'évidence et acceptaient d'en discuter avec ceux qu'ils estimaient dignes d'un tel débat, mais précisément Philon se trouve exclu de cette catégorie d'interlocuteurs valables. Reste le § 32, dans lequel on a voulu voir la preuve que Philon s'était différencié des Académiciens qui l'avaient précédé en valorisant *l'enargeia*. Nous avons dit ailleurs pourquoi nous ne croyons pas que Philon soit implicitement désigné dans ce texte et, au demeurant, la doctrine qui y est exposée s'intègre parfaitement dans la théorie carnéadienne des degrés de la probabilité. Il semble donc bien que Philon ait modifié l'interprétation générale de *l'épochè* néoacadémicienne, mais ait été incapable de donner un contenu concret à cette innovation.

Du point de vue systématique, qui est celui des Stoïciens, il existe nécessairement un lien entre l'assentiment donné à des représentations conformes à la réalité et la formation des concepts, puisque pour eux ceux-ci sont élaborés, selon des modalités diverses, à partir des représentations. En effet, certaines représentations sont exploitées instantanément, tandis que d'autres, entreposées dans la mémoire, deviendront les prénotions nécessaires à l'exercice de l'intelligence. Curieusement, cette théorie stoïcienne n'est réfutée nulle part par Cicéron dans le *Lucullus*. En revanche, il ne se fait pas faute de tourner en ridicule la thèse stoïcienne selon laquelle il ne pourrait pas y avoir une mémoire des choses fausses, en demandant à son adversaire si le fait que Siron, disciple du Jardin, se souvienne des dogmes épicuriens signifie que ceux-ci soient nécessairement vrais.

Une place importante est également accordée dans le débat à la dialectique, qui pour les Stoïciens est à la fois science de la distinction du vrai et du faux et vertu du sage. La doctrine stoïcienne en la matière n'est cependant exposée qu'à travers la critique qui en est faite par Cicéron. Celle-ci porte pour l'essentiel sur la contradiction existant selon l'Académicien entre la vocation universelle de la dialectique stoïcienne et le fait que le dialecticien soit par là-même conduit à juger du vrai dans des domaines qu'il ignore. De même l'incapacité du stoïcisme à apporter une réponse satisfaisante à tous les problèmes classiques (le sorite,

^{e1} Numénios ap. Eusèbe, *Praep. Eu.*, XIV, 9, 739 b = frg 28 Des Places.

le menteur, les futurs contingents), dans lesquels la distinction entre le vrai et le faux s'avère impossible, disqualifie pour un Académicien la dialectique stoïcienne.

II.7.6 Bilan des *Académiques*

Au terme de ces dialogues, trois propositions semblent acquises pour Cicéron :

- le vrai n'est pas une évidence, mais un horizon ;
- parce que le probable, le vraisemblable, se caractérisent par un manque, une absence,

ils ne sont pas un acquis stable, mais le moteur d'une dynamique ;

la seule évidence est l'impératif de la recherche, et en cela Cicéron est profondément platonicien. C'est cette permanence de la recherche qui sera le moteur des traités suivants.

III. Le *De finibus*

La présentation du *De finibus* que nous vous proposons obéit à deux finalités complémentaires :

- montrer l'unité de l'oeuvre en mettant en évidence le fait que Cicéron utilise une même méthode pour critiquer le stoïcisme et l'épicurisme ;

- montrer que cette unité de la méthode s'accompagne du traitement d'un riche matériau doxographique ;

- montrer comment le livre V du *De finibus* prépare, par un surprenant retournement, les *Tusculanes*.

Bref rappel de la relation entre le *De finibus* et le *Lucullus*

La réflexion sur le souverain bien dans le *De finibus* doit être articulée avec la présentation du désaccord des moralistes dans le *Lucullus*, 129-141. Ce passage contient successivement une présentation des différentes *doxai* selon la division de l'Académicien Carnéade, puis selon celle du Stoïcien Chrysippe.

La *divisio* de Carnéade divise les moralistes en deux groupes, le premier comprenant les systèmes tombés en désuétude, le second les doctrines éthiques encore vivantes selon ce schéma :

- le plaisir : Aristippe et Épicure ;
- le plaisir+l'honestas : Calliphon
- l'absence de douleur : le Péripatéticien Hiéronyme

- l'absence de douleur+l'honestas, la beauté morale : le Péripatéticien Diodore
- vivre selon l'honestas en jouissant des "choses premières selon la nature", l'Ancienne Académie, Aristote et ses amis ;
- jouir des choses premières selon la nature : Carnéade, pour s'opposer aux Stoïciens ;
- vivre *honeste*, selon la beauté morale : Zénon et les Stoïciens.

Cette *divisio* donne l'impression d'une cacophonie face à laquelle on ne peut que suspendre son jugement, mais par ailleurs, elle est très solidement structurée. On notera que ni Socrate ni Platon ne sont mentionnés.

Dans un premier temps, Cicéron concentre ses attaques contre Antiochus, en montrant que celui-ci, tout en affirmant vouloir retrouver la doctrine de l'Ancienne Académie, n'avait pas perçu à quel point celle-ci était différente de celle du Portique. Cicéron refuse à Antiochus de se réclamer de l'éthique académico-péripatéticienne, qui accorde une importance limitée mais réelle aux biens du corps et aux biens extérieurs, il ne voit en lui qu'un succédané du Portique. La fausse conciliation entre le stoïcisme et les *antiqui* (académico-péripatéticiens) proposée par Antiochus est donc rejetée, ce qui laisse intact le problème de la définition du souverain bien.

Une deuxième *divisio* est alors utilisée, celle de Chrysippe, lequel ne retenait que trois solutions possibles : la beauté morale (*honestas*), le plaisir ou la combinaison des deux. Si la *divisio* de Carnéade avait pour but de montrer la difficulté de faire un choix, celle de Chrysippe, en ne laissant subsister que le plaisir et la beauté morale comme solutions simples, visait de toute évidence à écarter la solution modérée proposée par Aristote. Chrysippe avait repris à sa manière la tripartition du *Philèbe*, dialogue dans lequel Platon, sur un fond ontologique totalement différent, n'envisage que trois hypothèses pour la définition du Bien : la sagesse, le plaisir ou le mélange des deux. Précisément parce qu'elle avait pour but moins d'exposer que de contraindre à un choix, la *divisio* de Chrysippe n'eut pas le même succès que celle de Carnéade. La meilleure preuve en est que, dans le livre III du *De finibus*, Caton, le défenseur du stoïcisme utilise une *divisio* mixte, combinant celle de Carnéade et celle de Chrysippe.

II1.2 La doxographie du *De finibus* V

Revenons donc à la *Carneadia divisio*, qui est utilisée avec plusieurs variantes chez Cicéron et dont l'archétype fait toujours l'objet de discussions entre spécialistes. L'exposé le plus complet des fondements de cette *divisio* se trouve au livre V, 16-23. Le problème est qu'il est fait par Pison, représentant d'Antiochus d'Ascalon, lui-même hostile à Carnéade. Il s'agit donc d'un texte qu'on ne peut ignorer mais qui demande à être interprété avec une grande prudence. Ce que nous dit Pison c'est que :

- Carnéade avait pour finalité de présenter toutes les opinions non seulement soutenues, mais possibles sur le souverain bien. Il s'agissait donc d'un cadre d'une extrême systématique ;

- Carnéade reprenait le principe exposé par Aristote au début de *l'Éthique à Nicomaque* (I, 1, 1094a, 1-2 : "tout art et toute recherche, de même que toute action et toute délibération réfléchie, tendent, semble-t-il, vers quelque bien"). Pour lui, la sagesse, art de vivre, ne pouvait faire exception à cette définition et devait avoir un but qui lui fût extérieur, tout comme la médecine ou l'art du pilote. Une telle affirmation de la part de Carnéade n'était pas simplement principielle, elle avait une finalité dialectique, il s'agissait de mettre en contradiction avec eux-mêmes les Stoïciens, pour qui précisément, la sagesse était non pas un art comme les autres, mais une harmonie ayant en elle-même sa propre fin (*Fin.* III, 7, 24).

- Carnéade interprétait à sa manière le naturalisme des systèmes hellénistiques en affirmant que dans toutes ces doctrines, il s'agit de retrouver en fin de parcours ce qui nous a été donné par la nature à la naissance. Ici encore, il s'agissait avant tout d'embarrasser les stoïciens qui n'avaient pas une conception aussi simpliste du principe de *l'oikeiôsis*, sur lequel nous allons revenir, qui veut que tout être vivant, et pas seulement l'être humain, recherche dès sa naissance ce qui est approprié à sa nature.

- à partir de là, Carnéade construisait sa *divisio* en rejetant les indifférentistes (Pyrrhon, Ariston, Erillus) qui précisément parce qu'ils n'admettaient pas de tendance et parce qu'ils avaient disparu historiquement ne pouvaient entrer dans le cadre qu'il avait ainsi défini. Les autres doctrines se répartissaient selon lui en fonction de quatre possibles solutions simples (le plaisir, l'absence de douleur, la jouissance des "objets premiers de la nature" ou l'effort pour atteindre ceux-ci) et trois solutions mixtes : la beauté morale + le plaisir, la beauté morale + l'absence de douleur, la beauté morale + les objets premiers de la nature.

La meilleure preuve du caractère quelque peu composite de la *divisio* telle qu'elle figure dans le livre V du *De finibus* est que les Stoïciens y figurent sous deux formes différentes : comme tenants de l'effort pour atteindre les "objets premiers de la nature" et comme tenants, sous d'autres termes, de la formule mixte "beauté morale+objets premiers de la nature".

III.3 Le principe de *l'oikeiôsis*

Ce principe constitue l'architecture même du *De finibus*. Il est mentionné, avec des nuances intéressantes, au début de chacun des trois grands exposés dogmatiques :

- L'Épicurien Torquatus affirme en I, 29-30 que, pour Épicure, "tout être animé, dès sa naissance, recherche le plaisir et s'y complaît, comme dans le plus grand des biens ; il déteste la douleur, comme le plus grand des maux et, dans la mesure de ses forces, il s'éloigne d'elle";

- le Stoïcien Caton dit en *Fin.* III, 16 : "dès que l'être animé est né... il se met en harmonie avec lui-même et il est intéressé à se conserver et à aimer sa constitution, ainsi que tout ce qui est propre à conserver cette constitution" ;

- enfin Pison, disciple d'Antiochus d'Ascalon, attribue, en V, 24, l'origine de *l'oikeiôsis* à l'Ancienne Académie et au Lycée : "tout être animé s'aime lui-même et, dès sa naissance, agit de façon à se conserver, parce que la première tendance dont l'ait doté la nature pour la protection de son existence est une tendance à se conserver et à être dans des conditions qui soient les meilleures possibles conformément à la nature".

L'utilisation de ce principe par les défenseurs de systèmes si différents pose évidemment la question de son origine. Nous n'entrerons pas dans le détail de cette archéologie. Disons simplement qu'actuellement il règne un quasi consensus sur l'origine stoïcienne de *l'oikeiôsis*, rares étant ceux qui maintiennent qu'il s'agit d'un concept inventé dans le Lycée. Cela évidemment n'empêche pas qu'il y ait eu dans l'élaboration stoïcienne du concept un certain nombre d'éléments académiciens et péripatéticiens.

À ces difficultés généalogiques s'ajoutent celles liées à la traduction cicéronienne. Il est clair qu'en privilégiant la racine *oik*, qui signifie "la maison", le fondateur du stoïcisme avait pris l'exact contre-pied de Platon qui, notamment dans le *Théétète*, prône la *fugè*, la fuite hors du monde des sensations et des passions. Pour un Stoïcien, tout est donné dans la nature, précisément à travers la sensation, et il appartient à l'être humain de s'approprier ce donné, de hisser sa nature particulière à la hauteur de celle du monde. La nature est une maison dont on doit s'approprier chaque pièce, il ne peut être question de chercher à s'enfuir vers une improbable transcendance. Cicéron aurait pu choisir une traduction calque, quelque chose comme *domesticatio*. Or Il a préféré utiliser *conciliatio* ou *commendatio* projetant ainsi dans la traduction le monde qui était le sien. La *conciliatio* est un concept rhétorique, c'est une des fonctions essentielles de l'orateur que de chercher à se concilier son auditeur ou la totalité de son public. Quant à la *commendatio*, il s'agit de l'une des pratiques sociales les plus fréquentes dans la société romaine de l'époque, la lettre de recommandation étant fréquente comme moyen d'action à l'intérieur d'une caste politique et sociale. Cependant il ne faut pas voir là de simples maladresses de traduction. Ce que met en évidence Cicéron, c'est une faiblesse dans la métaphore stoïcienne de la maison. La nature n'est pas seulement un lieu qu'il s'agit de s'approprier, elle est aussi une instance avec laquelle il convient de mettre en oeuvre des processus de séduction et de transaction. En ce sens sa traduction apparaît comme un enrichissement, comme un apport nouveau venu de l'altérité.

II1.4 La critique du souverain bien épicurien

La position de Cicéron à l'égard de l'épicurisme est beaucoup plus complexe qu'on ne le croit communément. Certes, il a souvent été injuste à l'égard de cette doctrine dont il a contribué à renforcer la caricature qu'en faisaient les adversaires grecs du Jardin. Mais il a aussi éprouvé une forme d'attachement à cette doctrine qui fut la première à laquelle il fut formé et qui avait séduit beaucoup de ses amis, dont Atticus. Il est certain cependant que la revalorisation partielle de l'épicurisme se rencontre beaucoup plus dans le dernier livre des *Tusculanes* que dans le *De finibus*, dont la vocation dialectique tourne parfois à la polémique. Dans l'épicurisme, tout part de ce que les philosophes de cette doctrine considèrent comme une évidence : l'être vivant, dès sa naissance, recherche le plaisir et fuit la douleur. Point besoin de longue méditation pour s'en convaincre, il suffit de voir les animaux et les enfants. Citant Épicure, Torquatus dit que "cela se sent, comme on sent que le feu est chaud, la neige est blanche, le miel est doux, toutes impressions qu'il n'est pas nécessaire d'appuyer de raisonnements compliqués". La réponse à la question du souverain bien est donc tout aussi simple : le plaisir et le bien suprême, la douleur le mal ultime. Or, ce n'est pas le point de départ de la doctrine que conteste Cicéron, mais son aboutissement. Que les êtres vivants aient une appétence spontanée pour le plaisir en mouvement, le plaisir "cinétique", il ne le conteste pas. En revanche, que le plaisir stable, "catastématique", l'absence de douleur, puisse être érigé en bien suprême, cela lui paraît inacceptable. En effet, dans la tradition du Platon de la *République* (IX, 584e-585a), il se refuse à admettre que l'absence de douleur puisse être autre chose qu'un état intermédiaire entre le plaisir et la douleur. Un autre Académicien, Plutarque, dit littéralement que Platon "a interdit" de confondre le plaisir et l'absence de douleur. Ce qui complique le problème c'est que, en grec, le mot *hèdonè* couvre un champ sémantique très vaste, pouvant couvrir en philosophie des significations très positives. Au contraire, si l'on en croit Cicéron, le mot *uoluptas* n'a aucune dignité, *dignitatem non habet*. En réalité, le rôle de Cicéron dans cette sémantique va être double : en tant que critique de l'épicurisme, il va accentuer la dévalorisation de *uoluptas*, tandis que, en parlant à travers le personnage de Torquatus, il va au contraire, donner précisément au mot la *dignitas* qui lui manquait et l'utiliser pour exprimer la joie intérieure que provoque l'ataraxie, l'absence de toute douleur.

Du point de vue du postulat de l'*oikeiôsis* qui, nous l'avons dit, régit toute la structure du *De finibus*, Cicéron décèle dans l'épicurisme une erreur systémique : l'aboutissement ne coïncide pas avec l'origine, puisque à l'origine il y a le plaisir, au sens le plus commun du terme, et que l'aboutissement, c'est l'absence de douleur, autrement dit une réalité qui, pour un

Académicien est fondamentalement différente du plaisir. L'épicurisme doit donc être disqualifié comme prétendant à la possession de la formule du souverain bien.

III.5 *Le souverain bien stoïcien et sa critique*

Les formulations du souverain bien stoïcien ont évolué, dans le sens d'une complexité toujours plus grande et dans un processus où la critique néoacadémicienne a joué le rôle d'un aiguillon, poussant les Stoïciens à toujours plus de précision. Au départ, la définition qu'en donnait Zénon, le fondateur de la doctrine, était d'une remarquable brièveté : "vivre harmonieusement", formule qui était de nature à exprimer le rejet du modèle artificialiste au profit d'un autre modèle, celui de la danse ou du jeu de l'acteur. Par la suite, on ajouta qu'il fallait vivre en harmonie avec la nature, puis on fit résider le souverain bien dans le choix des choses qui sont en accord avec la nature, enfin dans l'effort pour atteindre ce qui est conforme à la nature. C'est là la fameuse distinction entre le *skopos*, le but à atteindre, et le *telos*, le souverain bien, qui réside non pas dans le fait d'atteindre la cible, mais dans la tension maximale pour y parvenir, laquelle hisse, si l'on peut dire, le sujet moral à la hauteur du *logos* universel. C'est, en particulier, ce que dit Caton dans le *De finibus* III, 6, 22 : "dans une telle comparaison, le tireur devrait tout faire pour viser juste, et pourtant, c'est l'acte de tout faire pour réaliser son dessein qui serait, si je puis dire, sa fin dernière, correspondant à ce que nous appelons, quand il s'agit de la vie, le souverain bien ; tandis que l'acte de frapper le but ne serait qu'une chose méritant d'être choisie, non une chose méritant d'être recherchée par elle-même". La fin est donc dans la tension intérieure vers l'accord avec la nature, mais cela pose un problème difficile : si le souverain bien réside dans la tension intérieure, et en elle seule, comment admettre que le fait d'atteindre la cible puisse être en lui-même indifférent. Pour les Stoïciens, dans la tradition du Socrate du *Gorgias*, le vaincu peut être le vrai vainqueur, mais cela conduit à s'intéresser sur la valeur de l'ordre naturel, si souvent célébré par eux. Il est fort possible que pour eux, les diverses formules utilisées (choix, tension, expérience) aient été simplement des manières d'exprimer une même réalité. Néanmoins, ces changements, dont on peut effectivement discuter la portée réelle, témoignent de l'âpreté de la controverse avec la Nouvelle Académie.

Sur le fond, la méthode académicienne appliquée au stoïcisme est la même que celle utilisée contre l'épicurisme. Il s'agit de démontrer que, sous son apparence d'unité parfaite, le système stoïcien n'existe que par la confusion entre deux orientations contradictoires. La rigueur stoïcienne dissimulerait donc la confusion entre, d'une part, l'indifférentisme de Pyrrhon et d'Ariston, pour qui, à l'exception de la beauté morale rien n'avait aucune valeur et,

d'autre part, l'éthique de l'Ancienne Académie et du Lycée, dans laquelle une certaine importance était accordée aux biens du corps et de la fortune. Ainsi donc, le langage compliqué des Stoïciens à propos des "préférables" qui n'auraient qu'une valeur relative n'aurait d'autre fonction que de dissimuler les deux orientations contradictoires de la doctrine. Cicéron n'hésite pas, dans la tradition des Académiciens grecs à mettre en cause les origines phéniciennes de Zénon, le fondateur du stoïcisme⁸², pour le présenter comme un faussaire et un mystificateur. Du coup, les Stoïciens sont sommés par lui de choisir. Ou ils assument une indifférence radicale à ce qui n'est pas le souverain bien, ou ils accordent une importance réduite mais réelle à l'environnement du bien moral (corps et bien extérieurs).

III. 6 *Le paradoxe du livre V*

Le livre V exprime la doctrine éthique de l'Ancienne Académie, telle qu'elle avait été restaurée par Antiochus d'Ascalon et celle des Péripatéticiens, représentés par Staséas de Naples. Elle peut se résumer par la distinction que faisait Antiochus entre la *vita beata* (vie heureuse) et la *vita beatissima* (vie très heureuse). Pour la première, la vertu seule suffisait, pour la seconde, il fallait tenir compte de l'environnement de celle-ci, autrement dit des biens du corps et de la fortune. Une telle théorie aurait dû logiquement séduire Cicéron et être proclamée par lui formule gagnante dans la recherche du souverain bien. En effet, non seulement il l'avait utilisée comme un outil critique dans la réfutation des deux dogmatismes hellénistiques, mais elle présentait un avantage considérable, celui d'être en phase avec la sagesse populaire. De ce fait, elle pouvait être exprimée avec un langage simple, sans les néologismes dont les Stoïciens avaient abusé. Pourtant, et c'est là le paradoxe, Cicéron va critiquer cette doctrine aussi, moins sévèrement qu'il ne l'avait fait pour les deux précédentes, mais néanmoins avec fermeté. Pourquoi ? Parce qu'en laissant une place, si petite fût-elle aux biens du corps et de la fortune, les "Anciens" (Ancienne Académie et Péripatéticiens) avaient renoncé à la parfaite autonomie du bonheur. Admettre que celui-ci pouvait dépendre d'autre chose que de la vertu, c'était donner au hasard une prise sur lui. En d'autres termes, le stoïcisme, si âprement critiqué dans le livre IV, apparaît dans le livre V comme la seule expression d'un désir d'absolu que la morale du sens commun des Académico-Péripatéticiens ne pouvait assumer. Le *De finibus* s'achève donc sur un dilemme : d'un côté, le sens commun, la volonté de privilégier la vertu sans ignorer le corps ; de l'autre, une cohérence supérieure mais formelle assimilant la vertu au souverain bien et au bonheur. La sagesse des "Anciens" est trop humaine,

⁸² *Fin.* IV, 56.

celle du stoïcisme, d'une logique supérieure, semble n'avoir aucune prise sur la réalité charnelle de l'homme. Le débat doit donc se poursuivre et ce sera le rôle des *Tusculanes* de lui apporter une réponse au moins provisoirement définitive.

IV Les *Tusculanes*

IV. 1 La spécificité des *Tusculanes*

Les *Tusculanes* ont une place à part dans le corpus philosophique cicéronien. C'est en effet la seule oeuvre pour laquelle la question de la définition se pose dès l'abord⁸³. Le terme de *disputationes* pose un problème dont on tente de se sortir en parlant de « conférences prononcées à Tusculum », conférences que trop souvent encore on se refuse à considérer comme un ensemble cohérent⁸⁴. Mais, par-delà le statut des *disputationes*, on a souvent reproché à cette oeuvre de juxtaposer hâtivement des positions philosophiquement différentes, voire inconciliables. Or la *disputatio* n'est rien d'autre que le terme choisi par Cicéron pour traduire le terme grec (*skholè*), indiquant un exercice traditionnel dans les écoles philosophiques : le maître acceptait de discuter une thèse proposée par un ou plusieurs disciples. La question qui se pose concerne la structure même de l'oeuvre : les *disputationes* ont-elles été disposées sans ordre précis, ou bien Cicéron a-t-il choisi cette forme dialectique pour organiser la progression vers une vérité qu'il ne pourra entièrement assumer, puisque, dans cette oeuvre comme ailleurs, il rejette tout dogmatisme.

Les questions que nous traiterons ici sont les suivantes :

- 1) la situation des *Tusculanes* par rapport aux traités précédents ;
- 2) la question de l'âme ;
- 3) la problématique des passions ;
- 4) les *Tusculanes* comme terme de la réflexion sur l'éthique

V.1. *Continuité ou rupture par rapport aux traités précédents*

Il est nécessaire de percevoir la question de l'âme dans les *Tusculanes* dans une dynamique qui a son origine dans le *Lucillus* et dont les *Disputationes* sont précisément l'aboutissement. Nous reprendrons donc rapidement les différentes étapes de ce processus.

⁸³ Voir sur ce point A.E. DOUGLAS, *Form and Content in the Tusculan Disputations*, dans *Cicero the Philosopher*, éd. J.G.F. POWELL, Oxford, 1995, (p. 197-218), p. 198: "they are written in a form which Cicero never adopted elsewhere in his extant writings".

⁸⁴ Sur la nécessité de considérer les *Tusculanes* comme un ensemble cohérent, voir A. MICHEL, *Rhétorique et philosophie dans les Tusculanes*, dans *R.É.L.*, 39, 1961, p.158-171 et C. LÉVY, *Cicero Academicus*, Rome, 1992, p. 445-494.

Dans le grand développement consacré au *dissensus* des philosophes, qui se trouve à la fin du *Lucullus*, on trouve une partie consacrée à la physique et à l'intérieur de celle-ci une sous-partie dans laquelle il est question de l'incapacité de l'esprit humain à percevoir ce que sont l'âme et le corps⁸⁵. Du corps, il est dit au § 122 que même les médecins ne peuvent connaître quelles sont la localisation et la fonction de chacune de ses parties⁸⁶. Pour ce qui est de l'âme, Cicéron au § 124 est plus prolixe, mais tout aussi sceptique. On remarquera d'abord que la doxographie est construite sur des catégories aristotéliennes, celles de la substance, de la qualité et de la localisation. Les *doxai* évoquées se retrouveront dans la grande doxographie de la première *Tusculane*, mais insérées dans un ensemble beaucoup plus vaste⁸⁷ : Dicarque, qui conteste l'existence de l'âme, Platon et sa tripartition de l'âme, Xénocrate qui la définit comme un nombre, et les opinions qui ne sont pas explicitement identifiées : le sang (Empédocle), le feu ou le souffle (les Stoïciens). La fin de ce passage est importante : sur la question de l'âme, même la vraisemblance est hors de portée de l'esprit humain⁸⁸. La conclusion de la doxographie du *Lucullus* est pleinement sceptique, elle aboutit à un constat d'isosthénie : les *momenta* des arguments contraires sont équivalents, donc aucun progrès véritable dans la connaissance ne semble possible. L'impératif de la recherche, fondamental pour la Nouvelle Académie, se heurte à un obstacle apparemment insurmontable. Il ne faut pas oublier cependant que la finalité de Cicéron dans le *Lucullus* est de ruiner les certitudes stoïciennes et qu'à ce titre son discours a un caractère dialectique et polémique.

La question de la nature de l'âme paraît être absente du *De finibus*. Il ne s'agit effectivement que d'une apparence puisque, si l'oeuvre est tout entière consacrée aux éthiques des trois grands systèmes que sont l'épicurisme, le stoïcisme et la pensée académico-péripatéticienne d'Antiochus d'Ascalon, on ne doit pas négliger le fait que ces éthiques sont reliées à une théorie de la nature de l'âme. Certes, celle-ci n'est pas explicitement évoquée, mais elle sous-tend néanmoins le discours sur le souverain bien. L'expression la plus forte de cette solidarité des différentes parties de la philosophie se trouve dans ce qui est dit par Caton : « Car soit dans la nature, dont rien n'égale l'harmonie et l'ordonnance, soit dans les oeuvres de la main humaine, est-il possible de trouver quelque chose qui soit mieux agencé, plus solidement lié et assemblé ? La fin n'est-elle pas de tout point en accord avec le commencement ? Y a-t-il une conséquence qui ne réponde pas à ses prémisses ? Le système

⁸⁵ Voir *Luc.*, 124 : *tenemusne quid sit animus, ubi sit, denique sitne an, ut Dicearcho uisum est, ne sit quidem ullus ?*

⁸⁶ *Luc.*, 122, à propos des organes du corps : *itaque medici ipsi, quorum intereat ea nosse, aperuerunt ut uiderentur, nec eo tamen aient empirici notiora esse illa quia possit fieri ut patefacta et detecta mutantur.*

⁸⁷ *Tusc.*, I, 19-23.

⁸⁸ *Luc.*, 124.

n'est-il pas, dans toutes ses parties, si bien enchaîné, que le déplacement d'une lettre suffirait à tout faire crouler ». Ce que Cicéron va s'efforcer de montrer, au contraire, c'est que, malgré leur prétention à la cohérence absolue, les dogmatiques sont incapables de proposer un discours éthique qui soit en conformité avec leur anthropologie. Les Epicuriens proposent un souverain bien fait d'absence de douleur, mais ils sont accusés d'avoir ainsi voulu dissimuler la vulgarité du plaisir ordinaire et d'avoir confondu humanité et bestialité. Au § 113 du livre II⁸⁹, il est dit qu'ils n'ont pas tenu compte de l'âme, laquelle est définie par un certain nombre de fonctions dont on remarquera que celle qui vient en premier est la mémoire, que nous allons retrouver dans la première *Tusculane*. Quant aux Stoïciens, il leur est reproché d'avoir construit leur système en oubliant que l'homme est aussi un corps : ils ont oublié le corps en route⁹⁰. Plus intéressante encore est l'affirmation que, même si l'homme n'était qu'une âme, l'éthique stoïcienne serait sans fondement parce que l'âme fonctionne de manière analogue au corps : comme lui, elle connaît la santé et la maladie⁹¹. Enfin, au livre V, l'exposé de Pison propose une éthique cumulative qui considère l'homme comme l'assemblage de deux éléments que le sujet moral se doit de prendre en charge simultanément. Un passage est tout particulièrement important⁹² : « c'est Apollon Pythien qui nous ordonne de nous connaître nous-mêmes. Or nous connaître nous-mêmes consiste uniquement en ceci : savoir ce que sont les facultés de votre corps et de votre âme et suivre le genre de vie qui sache faire usage de l'un et de l'autre ». On sait que sur ce point le premier livre des *Tusculanes* innovera radicalement en retrouvant l'anthropologie du *Premier Alcibiade* et en affirmant donc que l'homme n'est rien d'autre que son âme⁹³. Dans le *De finibus* aucun système n'est considéré comme satisfaisant, aucun n'a proposé une éthique cohérente parce qu'aucun ne possède un véritable savoir sur l'homme. Ce que les *Tusculanes* vont montrer c'est que l'on ne peut accéder à une connaissance sur l'âme, sur l'homme, qu'en renonçant à la connaissance, à l'identification du savoir et de la certitude.

⁸⁹ *Fin.*, II, 113. Dans ce passage, les *partes animi* sont : la *memoria rerum innumerabilium*, la *conjectura consequentium*, le *moderator cupiditatis pudor*, la *iustitiae fida custodia* et la *doloris mortisque contemptio*.

⁹⁰ *Fin.*, IV, 26 : *quonam modo aut quo loco corpus subito desueritis?*

⁹¹ *Ibid.*, 27.

⁹² *Fin.*, V, 44.

⁹³ Sur cette question, voir les articles de P. BOYANCE, *Cicéron et le "Premier Alcibiade"*, dans *R.É.L.*, 1964, p. 210-225 ; J. PÉPIN, *Que l'homme n'est rien d'autre que son âme : observations sur la tradition du Premier Alcibiade*, *R.É.G.*, 82, 1969, p. 56-70 ; A. MICHEL, *Humanisme et anthropologie chez Cicéron*, dans *R.É.L.*, 62, 1984, p. 128-142.

V.2. La nature de l'âme

Par rapport à la doxographie du *Lucullus*, celle que nous trouvons dans le premier livre des *Tusculanes*⁹⁴ présente des différences intéressantes. On remarquera tout d'abord qu'elle est beaucoup plus développée que la précédente et qu'elle mêle des *doxai* philosophiques et médicales d'une manière qui pose de redoutables problèmes au commentateur⁹⁵. Mais paradoxalement, alors que cette extension du *dissensus* aurait pu constituer un argument supplémentaire pour affirmer l'isosthénie des thèses opposées, le développement doxographique s'achève par la phrase⁹⁶ : *harum sententiarum quae uera sit, deus aliqui uiderit ; quae ueri simillima, magna quaestio est*, ce qui, d'une part, établit de manière très platonicienne une distinction entre le savoir absolu qui appartient aux dieux et le savoir relatif des hommes et, d'autre part, fait du vraisemblable l'objet d'une interrogation, alors qu'il avait été auparavant purement et simplement exclu. La doxographie a, en réalité deux fonctions : elle va rendre nécessaire un choix, celui de la solution qui paraît être la plus proche de la vérité, et, par ailleurs, elle va établir un hiatus entre la question : « qu'est-ce que l'âme ? », qui dans la pensée hellénistique relève de la physique, et le but fixé à la *disputatio*, qui est d'affranchir l'homme de la crainte de la mort. Dans cet effort pour briser la systématisme caractéristique des dogmatiques hellénistiques, Platon est naturellement utilisé. La tradition de *l'Apologie de Socrate*⁹⁷, et plus particulièrement la fameuse alternative sur laquelle s'est construit le genre de la *consolatio*, est rappelée avec force au § 23, « *quaecumque uera sit earum sententiarum quas exposui, mors aut malum non sit aut sit bonum potius* ». La structure de la phrase montre bien que, contrairement aux représentants des systèmes étudiés dans le *De finibus*, Cicéron établit une césure entre l'ordre de l'éthique et celui de la connaissance. On peut à partir de définitions opposées de l'âme parvenir à une même sagesse face à la mort. C'est là quelque chose dont il faut préciser le statut. Il serait tentant de penser qu'il s'agit simplement d'un argument de caractère provisoire, parénétique, qu'il faudrait dépasser dans une étape ultérieure pour reconstituer une structure systématique moins imparfaite, or il n'en est rien. Il n'y aura jamais, en effet, dans les *Tusculanes* de connexion rigide entre la connaissance et l'éthique et il n'y a pas chez Cicéron d'au-delà des *Tusculanes*. Cette oeuvre marque le plus avancé de sa réflexion sur l'éthique et sur l'âme. Après les *Tusculanes*, il ne pourra que consolider quelques positions dans le domaine de ce que l'on a appelé la moralité moyenne et ce sera le *De officiis*. Ce refus de la structure rigide est dû, bien

⁹⁴ *Tusc.*, I, 18-23.

Voir *supra*, n. 9.

⁹⁶ *Tusc.*, I, 24.

⁹⁷ *Apologie*, 40c.

sûr, au choix philosophique de Cicéron, qui lui a fait préférer le scepticisme de la Nouvelle Académie, mais aussi à une manière de philosopher romaine qui répugne à s'enfermer dans les contraintes du système. Il suppose précisément un choix, c'est-à-dire la prise d'un risque, ce *kalos kindunos* dont parle Platon dans le *Phédon* à propos de la croyance en l'immortalité de l'âme⁹⁸. On peut mieux définir la position de Cicéron sur ce point en la comparant avec celle de Sénèque, telle qu'elle est exprimée dans la fameuse *Lettre* 102. On remarquera que Cicéron, lorsqu'il est question des philosophes qui croient que l'âme au sortir du corps rejoint son domicile céleste, Cicéron commence par évoquer un espoir (*spem*) et une opinion qui peut charmer⁹⁹: *si te hoc forte delectat*. Il n'est pas question à cet endroit d'un quelconque *probare*. La nuance n'échappe pas à son interlocuteur qui demande qu'on le conduise au-delà du *delectare*, dans le domaine de la *persuasio*, à quoi Cicéron répond que son éloquence ne peut être plus grande que celle de Platon (*num eloquentia Platonem superare possumus*), preuve supplémentaire que nous ne sommes pas là dans le domaine d'une vérité qui s'imposerait par la seule force d'arguments théoriques. Chez Sénèque aussi il est question

, d'une opinion qui fait plaisir puisqu'elle permet d'échapper au *fastidium* de la vie, mais qui n'a rien d'une certitude : elle est le fait d'hommes qui promettent plus qu'ils ne démontrent (*promittentium magis quam probantium*). Alors que chez Sénèque l'immortalité de l'âme est un *somnium iucundum bellum* auquel on peut se laisser aller (*dabam me spei tantae*), chez Cicéron elle suppose un véritable pari, ce qu'exprime remarquablement la formule *errare me hercule malo cum Platone...quam cum istis uera sentire* du § 39, prononcée par l'interlocuteur, mais reprise par Cicéron au § 40, dans un contexte qui demande à être analysé. En effet, la conscience de l'impossibilité de parvenir à une certitude qui puisse être acceptée par tous ne signifie pas que la raison doive se soumettre à un constat d'ignorance. Cicéron paraît même à un moment être convaincu par sa propre argumentation et renoncer à son scepticisme lorsqu'il affirme dans ce même paragraphe : *Num igitur dubitamus ? an sicut pleraque ? quamquam hoc quidem minime*. Cette affirmation est fortement nuancée par ce que l'on trouvera à partir au § 78, à savoir l'idée que la démonstration qui vient d'être faite sur l'immortalité de l'âme ne peut être considérée comme irréfutable, puisqu'elle comporte quelques éléments d'obscurité. Cicéron corrige ainsi ce que le § 40 pouvait avoir de trop dogmatique en suggérant que sa propre démonstration pourrait

⁹⁸ *Phédon*, 114 d.

⁹⁹ *Tusc.*, I, 24.

¹ *Ep.*, 102, 2

appartenir à la catégorie du *mouere*, de ce qui peut susciter un changement de position de l'auditeur sans pour autant être vrai¹⁰¹.

Sur quoi donc se construit la thèse de l'immortalité de l'âme ? Nous laisserons de côté ici l'argument du consensus et celui de *P auctoritas* des Anciens et nous nous intéresserons ici exclusivement à la rationalité critique qui se manifeste à partir du § 40, lorsque Cicéron reprend pour les examiner plusieurs des *doxai* énumérées dans sa doxographie. Ce qui nous semble particulièrement remarquable, c'est qu'il fonde sa démonstration de l'âme sur des arguments qui auraient horrifié Platon et qui relèvent plus de la méthode épicurienne consistant à connaître l'invisible par le visible que de la lecture du *Phédon*, du *Phèdre* ou du *Timée*. On remarquera, en particulier, que dans le *Timée*¹⁰², la fabrication de l'âme humaine se fait en ce qui concerne la partie immortelle avec le reste des composantes de l'âme du monde, les cercles du Même et de l'Autre, tandis que Platon ne donne que peu d'indications pour ce qui est de la fabrication de la partie mortelle. Tout au plus sait-on qu'elle a été réalisée non par le démiurge lui-même, mais par les assistants du démiurge et qu'elle comporte une partie agressive (*thumos*) et une partie désirante (*epithumia*)¹⁰³. En revanche, Cicéron, avant de montrer que l'âme est immortelle, veut prouver par des arguments relevant de la physique qu'elle s'élève vers le ciel : la *perspicuitas* — le terme est employé au § 40 - de cette montée s'appuie sur le fait que le feu et le souffle tendent vers les régions les plus élevées¹⁰⁴. Cela signifie-t-il pour autant que la perspective eschatologique cicéronienne s'appuie sur l'idée que l'âme est matérielle ? Sa position est, en réalité, beaucoup plus subtile. Il n'exclut pas que l'âme puisse être de l'air ou du feu, ce qui lui permet à la fois de donner une image très concrète de ce qu'est la montée de l'âme vers le ciel et de définir une sorte de *terminus post quem* déterminant l'espace dans lequel la thèse de l'immortalité de l'âme est défendable. Le raisonnement *a fortiori* est ainsi appliqué au § 41, « quant aux hypothèses où l'âme serait une espèce de nombre » — c'est la théorie de Xénocrate — « ce qui est une définition plus subtile que claire, ou bien ce fameux cinquième élément naturel qui est plus difficile à désigner qu'à saisir, il s'agit là de choses beaucoup plus incorruptibles et plus pures encore, en sorte qu'elles s'élèveraient à une très grande distance de la terre ». Même si l'on croit que l'âme est du feu ou de l'air on est en droit, ou plus exactement on a le devoir de croire à son immortalité, et c'est ce qu'il est reproché aux Stoïciens de ne pas faire puisqu'ils n'admettent qu'une survie limitée. Sa démarche est originale, elle laisse subsister un flou ontologique,

¹⁰¹ *Tusc.*, I, 78.

¹⁰² *Timée*, 41d.

¹⁰³ Voir *ibid.*, 69 c-d.

¹⁰⁴ *Tusc.*, I, 40-41.

la suspension du jugement sur ce qu'est l'âme, tout en définissant un ensemble de *doxai* qui permettent de croire à l'immortalité. On remarquera sur ce point une différence par rapport au *Songe de Scipion*, beaucoup plus précis du point de vue de l'ontologie. N'y est-il pas dit, en effet, que les hommes ont reçu une âme faite du même feu éternel que les constellations et les étoiles¹⁰⁵ ? Dans le *Songe de Scipion* les développements pythagoriciens et platoniciens sur la survie de l'âme se greffent sur une ontologie de celle-ci, stoïcienne, ou en tout cas compatible avec le stoïcisme. Dans les *Tusculanes*, ils s'articulent avec un ensemble de possibilités ontologiques parmi lesquelles Cicéron n'estime pas qu'il soit nécessaire de faire un choix pour rendre sa démonstration convaincante. On est à la fois très loin et très près de Platon : très loin parce que Platon n'aurait jamais accepté, même à titre d'hypothèse, l'idée d'une âme entièrement matérielle ; très près, parce que, lorsque Cicéron écrit au § 50 : « il saute aux yeux que la question de savoir ce que peut être l'âme, placée dans le corps comme dans une maison étrangère, est beaucoup plus difficile, beaucoup plus obscure que celle de savoir ce qu'elle peut être une fois sortie du corps et parvenue dans le libre ciel comme dans sa propre demeure », il reste, à sa manière bien particulière, fidèle à cette idée platonicienne présente notamment donc dans le *Timée*, à savoir que ce qu'il y a d'immortel en l'âme est plus facile à connaître que ce qui en elle est destiné à périr. Voir l'âme grâce à l'âme¹⁰⁶ implique *ipso facto* que l'âme se résigne à admettre qu'elle ne parviendra pas à une savoir total et à une certitude absolue sur elle-même puisqu'elle ne peut ignorer qu'elle est logée dans ce que Cicéron définit comme « une maison étrangère », ce corps qui est comparé un vase¹⁰⁷.

Pour Cicéron, néoacadémicien et platonicien, le doute quant à la nature exacte de l'âme, la liberté dans l'énonciation des hypothèses, n'empêche pas le recours à des thèmes platoniciens pour étayer la thèse de l'immortalité de l'âme, ce qui n'est pas sans comporter quelques difficultés. À titre d'exemple, la traduction dans les § 53-54 du passage du *Phèdre* 245c, qui avait été déjà cité dans le *De republica*¹⁰⁸, est destinée à établir le lien entre le mouvement de l'âme définie comme principe automoteur et son éternité. Ainsi s'effectue le passage entre l'immédiateté de la sensation intérieure (*sentit igitur animus se moueri*) et l'éternité (*ex quo efficitur aeternitas*). Mais comment cette démonstration, fondée sur un texte dans lequel Platon exprime avec beaucoup de force l'idée que l'âme est inengendrée, peut-elle s'harmoniser avec son assimilation à l'un des deux éléments, le feu ou l'air ? De ce point de vue, on comprend très bien que Panétius n'ait pas voulu, malgré toute son admiration pour

¹⁰⁵ *De rep.*, VI, 15.

¹⁰⁶ *Tusc.*, I, 52. Le thème est platonicien, comme le montre *Alc.*, I, 30 e.

¹⁰⁷ Voir *Tusc.*, I, 52.

¹⁰⁸ *De rep.*, VI, 27.

Platon, se laisser entraîner à abandonner le dogme stoïcien de la survie limitée au profit de celui de l'immortalité¹⁰⁹. Ce que Panétius rejetait et qui ne gêne pas Cicéron, c'est l'idée que l'âme puisse être matérielle et qu'elle survive éternellement. Le premier reste, malgré les innovations, l'homme d'une doctrine systématique, le second cherche surtout chez Platon la justification d'un espoir. De ce point de vue, le passage consacré à la mémoire et au rôle déterminant attribué à celle-ci, à la fois comme élément central de l'anthropologie et comme lien avec la transcendance est important. Le § 56 permet à Cicéron de se différencier à la fois de l'anthropologie cumulative des Péripatéticiens telle qu'elle a été définie dans le livre V du *De finibus* et du rationalisme des Stoïciens. Contrairement aux premiers, il ne considère pas que l'homme puisse être défini comme un microcosme du vivant qui cumulerait en lui le végétal, l'animal et le rationnel. Contrairement à l'anthropologie différentielle des seconds, il ne considère pas non plus que ce qui définit l'homme ce soit la raison. Ce qui n'appartient qu'à l'homme, disent les Stoïciens c'est la raison ; ce qui n'appartient qu'à l'homme, dit Cicéron, c'est la mémoire, qui dans le stoïcisme n'occupe qu'une place fort modeste¹¹⁰, puisqu'il y est défini comme un dépôt de représentations et qui dans le platonisme est réminiscence, c'est-à-dire souvenir de la transcendance. Or précisément l'idée que la mémoire pourrait être considérée comme un réservoir est présentée par Cicéron comme absurde au § 61. La véritable mémoire est celle dont parle Platon dont le *Ménon*, celle qui permet au petit esclave de retrouver les principes de la géométrie.

Il y aurait évidemment beaucoup de choses à dire encore sur l'eschatologie cicéronienne des *Tusculanes*. Nous nous contenterons de souligner ces deux points :

- le livre I permet à Cicéron de passer d'une incertitude jamais reniée sur ce qu'est l'âme au choix du dualisme platonicien qu'il maintiendra tout au long de l'oeuvre. D'une certaine manière ce dualisme est encore plus radical que celui de Platon. Au § 80, Cicéron dit que les parties irrationnelles sont « loin de la raison et sans communication avec elle ». Or dans le *Timée*, 69c, tout en disant que la partie immortelle de l'âme est séparée de la partie mortelle, Platon montre comment il y a malgré tout une communication entre elles, puisque la partie irrationnelle doit prêter l'oreille aux injonctions de la raison ;

- la lecture du livre I semble laisser peu de place à la conception du sujet au profit de celle de l'âme. Il s'agit de quitter sans tristesse le monde dans lequel l'âme est exilée pour aller vers un lieu où tout ce qui est entravé, diminué, ici-bas pourra se déployer librement.

¹⁰⁹ *Tusc.*, I, 79.

¹¹⁰ Voir la définition de la mémoire stoïcienne de la mémoire en *S.V.F.*, VII, 64 : la mémoire est un dépôt de représentations.

V.3.1. *Le moi et ses passions*

V.3.1.1. La construction cicéronienne du moi

Nous prendrons donc comme cadre de cette dernière partie la théorie qui se trouve exposée dans une oeuvre un peu postérieure mais qu'il ne nous semble pas illégitime d'utiliser ici, celle des quatre *personae* du premier livre du *De officiis* qui sont¹¹¹ : la nature humaine générale, les caractéristiques individuelles, les circonstances et le moi que l'individu se construit par son choix : *quarta etiam quam nobismet ipsi iudicio nostro accomodamus*. Nous justifions l'*hysteron proteron* qui consiste à utiliser le *De officiis* pour éclairer un aspect des *Tusculanes* en considérant comme probable que Cicéron ait eu connaissance de cette théorie, qui est la première et la plus complète que l'Antiquité nous ait léguée à propos du sujet, avant même d'écrire le traité consacré aux devoirs. En tout état de cause, il nous paraît préférable d'aborder la question du sujet dans les *Tusculanes* en utilisant une théorie liée au monde intellectuel dans lequel a vécu Cicéron, plutôt que de projeter sur l'oeuvre des concepts de la psychologie contemporaine. Mais avant d'entrer dans le détail de cette question, nous nous arrêterons sur un passage dont l'importance ne nous semble pas avoir été correctement appréciée.

Dans le prologue du premier livre¹¹², Cicéron établit un parallèle entre son activité passée d'orateur et l'activité philosophique à laquelle il se consacre : *ut antea declamitabam causas, quod nemo me diutius fecit, sic haec mihi nunc senilis est declamatio*. Il y a là une différence radicale avec les penseurs romains de l'époque impériale. Pour Sénèque, comme pour Marc Aurèle, la conversion à la philosophie commence par la rupture avec la rhétorique. Cette rupture est plus symbolique que réelle, puisque l'un et l'autre continuent d'écrire, chacun à sa manière, selon les canons de la rhétorique, mais elle a été dans leur existence une source de conflits : pour Sénèque dans la relation avec son père, pour Marc Aurèle dans sa relation avec son maître Fronton. Cicéron signale ici que pour lui, au contraire, il n'y a pas rupture mais continuité entre l'activité philosophique et la vie rhétorique. La conversion à la philosophie a eu lieu pour lui en 88, elle a suivi l'enseignement de Philon de Larissa, qui était à la fois son professeur de rhétorique et de philosophie. Bien que toute sa vie ait été marquée par la volonté de ne pas dissocier philosophie et rhétorique, les *Tusculanes* marquent une mutation profonde par rapport au *De oratore*. Dans ce traité, il s'agissait d'unifier la culture en accordant la première place à l'éloquence. En termes politiques, la philosophie y apparaissait comme la plus belle province d'un *imperium* qui revenait à la rhétorique. Dans les *Tusculanes*,

¹¹¹*Off*, I, 107 s.
Tusc., 1, 7.

et tout particulièrement dans le *prooemium* du second livre, Cicéron exprime une position très nettement différente. Rejetant la fameuse affirmation : *paucis : nam omnino baud placet* du Néoptolème d'Ennius par lequel Antoine définissait sa position à l'égard de la philosophie¹¹³, il proclame que sa vie est désormais tout entière occupée par celle-ci. Il serait cependant inexact de parler de "conversion". D'une part, en effet, Cicéron ne cache pas que la place que la philosophie a prise dans sa vie est due à *l'otium* forcé dans lequel il se trouve¹¹⁴. D'autre part, peu après, dans le *proæmium* du premier livre du *De natura deorum*, il défendra l'idée que toute sa vie a été philosophique et que c'est précisément lorsqu'il paraissait être le plus éloigné de la philosophie qu'il la pratiquait le plus¹¹⁵. Il n'en reste pas moins vrai que, dans les *Tusculanes*, et pour la première fois, sa vie est tout entière occupée par la philosophie conçue comme "souci de soi", c'est-à-dire comme transformation de soi. L'épreuve de l'exil l'avait certes préparé à ce changement, mais, à la différence de celui du stoïcien Rutilius Rufus, cet exil avait donné lieu à l'expression de toutes les passions contre lesquelles précisément les *Tusculanes* prétendent fortifier l'âme. Ce qu'il faut néanmoins préciser, c'est l'identité de ce sujet dont la transformation est au centre des *disputationes*.

La notion de *declamatio* comporte en effet la notion d'exercice. Au sens littéral les *Tusculanes* sont donc des "exercices spirituels", mais le sont-elles au sens employé par P. Hadot pour les *Pensées* de Marc-Aurèle ? En partie oui. Elles le sont parce qu'elles obéissent à la même nécessité, c'est-à-dire qu'elles ont pour objectif cette maîtrise du discours intérieur dont P. Hadot a fort justement écrit qu'elle constitue la vie philosophique stoïcienne. Elles le sont aussi parce que cette maîtrise est inséparable de l'acte de l'écriture. En effet, pas plus que Sénèque ou Marc Aurèle, Cicéron ne peut concevoir un discours philosophique qui ne devienne pas texte. Le rapprochement semble cependant devoir s'arrêter là. Marc-Aurèle s'adresse à lui-même, Sénèque à Lucilius qui est à la fois son ami, son double et son œuvre¹¹⁶, tandis que Cicéron s'adresse à un interlocuteur anonyme qui semble n'être qu'une figure bien évanescence de disciple, tant ses interventions sont rares et peu consistantes. Il est évident cependant que cet interlocuteur a une fonction philosophique et littéraire précise. Il constitue une sorte de marqueur de la progression de la démonstration et de l'effet que celle-ci produit sur une âme qui, au fond, ne demande qu'à se laisser entraîner vers la sagesse. Tantôt il fait preuve d'un enthousiasme que Cicéron doit tempérer, tantôt il renâcle quelque peu avant de

¹¹³ Voir *De or.*, II, 156. Voir aussi la même citation en *De rep.*, I, 30, à propos d'Aelius Sextus.

¹¹⁴ *Tusc.*, II, 1.

¹¹⁵ *Nat. de.*, I, 6.

¹¹⁶ Voir *Ep.*, 34, 2 : *adsero te mihi, meum opus es*.

suivre son maître dans des propositions qui répugnent au sens commun¹¹⁷. Mais, par delà ce rôle d'élève, ne représente-t-il pas au moins un aspect de Cicéron lui-même ? De ce point de vue, le premier livre contient une remarque apparemment anodine, mais d'un grand intérêt. Au § 29, Cicéron demande à son interlocuteur de se souvenir des cultes à Mystères grecs auxquels il a été initié¹¹⁸. Pourquoi, alors que pratiquement aucun autre trait de la personnalité de celui-ci n'est évoqué, son initiation aux mystères fait-elle l'objet d'une évocation si précise ? Il faut rapprocher ce passage de ce que nous trouvons dans le second livre du *De legibus*. Atticus, s'adressant à son ami qui se propose d'abolir les *sacra nocturna*, lui demande de faire une exception pour les Mystères athéniens auxquels ils ont été l'un et l'autre initiés¹¹⁹, ce que Cicéron accepte en faisant un éloge enthousiaste de ces cultes. À partir de ce rapprochement entre le *De legibus* et le passage des *Tusculanes*, on serait tenté de déduire que l'interlocuteur n'est autre qu'Atticus. Cette hypothèse n'est cependant pas satisfaisante. Atticus a été l'interlocuteur à part entière de précédents dialogues cicéroniens dans lesquels il est apparu avec les traits distinctifs de sa personnalité, notamment son attachement à l'hellénisme et à l'épicurisme. Il est peu probable que Cicéron aurait pris le risque de choquer cet ami très cher en le réduisant à une figure anonyme de disciple qui se laisse facilement conduire vers une adhésion ferme à ce platonisme qu'Atticus n'avait jamais accepté, même s'il a pu être dans sa jeunesse quelque peu attiré par l'enseignement d'Antiochus d'Ascalon¹²⁰. On pourrait imaginer également que l'interlocuteur est l'un de ces *familiares* anonymes qui sont évoqués au § 8 : *cum essent complures mecum familiares*. Mais pourquoi, dans ce cas, Cicéron n'indiquerait-il de ce personnage que ce trait qu'il a en commun avec lui ? En réalité, il semble difficile de contester qu'en indiquant l'initiation aux Mystères, Cicéron, sans jamais affirmer cela explicitement, donne à cette interlocuteur la dimension d'un double. Cela n'a rien de surprenant quand on sait que le processus de dédoublement avait caractérisé la consolation qu'il s'était écrite à lui-même après la mort de sa fille¹²¹. Le lien entre la *Consolation* et les *Tusculanes* a souvent été mis en évidence. Ce que nous pensons pouvoir affirmer c'est que, comme la *Consolation*, les *Tusculanes* participent du dialogue intérieur, et plus précisément encore de l'exercice spirituel qui vise à retrouver la sérénité après un drame personnel.

Là réside précisément la différence entre Cicéron, d'une part, Sénèque et Marc-Aurèle. d'autre part. Chez l'empereur-philosophe, et chez Sénèque aussi, malgré la présence de

¹¹⁷ Voir, par exemple, en *Tusc.*, V, 73, sa difficulté à admettre que le sage puisse être heureux dans les tortures.

¹¹⁸ *Tusc.*, I, 29.

¹¹⁹ *Leg.*, II, 36.

¹²⁰ *Leg.*, I, 54.

¹²¹ Voir *Tusc.*, I, 83.

Lucilius, on trouve l'expression immédiate d'un moi qui dit à la fois ses aspirations à la vertu et les incertitudes de son ascèse. Il en est autrement chez Cicéron, chez qui le moi est à la fois présent et volontairement dissimulé. Lorsqu'il parle de la mort, de la souffrance, du chagrin, il est évident, compte tenu des épreuves qu'il vient de vivre, que c'est d'abord ses inquiétudes personnelles, ses expériences douloureuses qu'il exprime, mais la plupart du temps cela demeure occulté par la dialectique, la rhétorique, l'impersonnalité de la question comme « le sage est-il inaccessible au chagrin? ». On pourrait à cet égard appliquer à Cicéron la remarque qu'il fait lui-même à son interlocuteur au § 59 du livre IV : *simulas enim quaerere te de sapiente, quaeris fortasse de te*. Il y a donc dans les *Tusculanes* une expression médiate du moi, qui fait que, si cette oeuvre annonce celle des philosophes romains elle en est aussi très différente. Faire de la déclamation philosophique, cela ne signifie pas seulement pour Cicéron faire de la déclamation sur des thèmes philosophiques, cela signifie aussi mettre la rhétorique au service d'une vie qui, du fait des circonstances politiques, ne peut plus trouver son sens que dans la philosophie. Par un paradoxe qui n'est qu'apparent, alors que dans les discours politiques ou judiciaires l'*ego* cicéronien s'exprime d'une manière que l'on a pu parfois juger excessive, dans ces *disputationes* où il affronte les questions les plus importantes et les plus difficiles qu'un être humain puisse se poser, le moi se fait discret, presque imperceptible. Par *pudor* autant que par formalisme, Cicéron ne veut pas que sa subjectivité fasse irruption dans un genre qui est codifié comme impersonnel à la fois par la rhétorique et la philosophie. Cependant, on doit aussi ajouter que, dans la logique même des *Tusculanes*, ce ne sont ni son passé ni ses caractéristiques individuelles qui définissent le sujet, mais sa capacité à être autre qu'il n'a été, ou plus exactement à sortir d'une apparence d'existence pour accéder à l'existence véritable. On peut donc bien appliquer à l'oeuvre cicéronienne ce que M. Foucault a écrit, dans l'ignorance de celle-ci¹²² : "Ce vers quoi l'individu doit tendre, c'est un statut de sujet qu'il n'a jamais connu à aucun moment de son existence. Il a à substituer au non-sujet le statut de sujet, défini par la plénitude du rapport de soi à soi". Accordons cependant à Foucault que Cicéron en se posant en "médiateur" de la transformation d'un personnage anonyme et évanescent et en donnant à l'exercice spirituel l'apparence d'un exercice rhétorique et dialectique, a lui-même rendu moins apparente l'audace intellectuelle de son oeuvre.

¹²² M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 125.

V.3.2. Combattre les passions

L'originalité des *Tusculanes* réside dans l'articulation souple entre une anthropologie dualiste à laquelle Cicéron donne sans ambiguïté sa préférence et une philosophie des passions de formulation très clairement stoïcienne, puisque la passion nous est décrite comme une maladie de la raison, autrement dit comme un état dans lequel la raison se met en conflit avec elle-même. Dans le stoïcisme, il existe quatre passions négatives (le chagrin, le désir, le plaisir, la peur) et trois passions positives, qui sont des états de plénitude de la raison (la volonté, la circonspection, la joie). Nous évoquerons simplement la définition de la passion que est donnée dans le troisième livre¹²³ : *cum omnis perturbatio sit animi motus uel rationis expers, uel rationem aspernans, uel rationi non oboediens*. Cette formulation n'a en soi rien qui puisse être considéré comme contraire au stoïcisme, elle reprend des expressions stoïciennes¹²⁴ et cependant il serait erroné d'y voir une adhésion cicéronienne à l'anthropologie du Portique. Chrysippe s'était longuement efforcé de redéfinir le sens d'*alogon*, de façon à pouvoir intégrer la notion d'irrationnel dans une théorie moniste, où tout est rationnel¹²⁵. Une telle préoccupation est étrangère à Cicéron qui ne fait pas sien ce travail de renouvellement du langage. Parce que la définition de la passion n'a pas chez lui le même environnement systématique que chez le scholarque stoïcien, elle peut être conciliée avec la conception dualiste de l'âme à laquelle il ne renonce pas¹²⁶. L'essentiel n'est pas pour lui de faire un choix entre platonisme et stoïcisme, mais de se convaincre que, bien que l'être humain soit ontologiquement fait de raison et de déraison, la victoire totale de la première sur la seconde est possible. C'est dans cette victoire, ou tout au moins dans sa possibilité, que réside véritablement pour lui la nature humaine. Tout homme doit veiller que la raison impose à la passion un *imperium* qui fasse d'elle l'équivalent d'un esclave ou d'un enfant¹²⁷. Toute pensée, et les Péripatéticiens sont particulièrement visés, qui laisse à la passion un tant soit peu d'existence autonome doit être combattue¹²⁸. Le stoïcisme, en affirmant que l'âme du sage est exempte de toute passion, apparaît à Cicéron comme une doctrine ontologiquement inexacte, mais qui, par la radicalité de son éthique, a su proposer à l'homme cet absolu terrestre que le platonisme ne pouvait lui offrir. Dans le premier livre des *Tusculanes*, l'âme aspire à la libération, au départ vers l'au-delà que lui apportera la mort. Dans les livres

¹²³ *Tusc.*, 111, 24.

¹²⁴ Voir, à titre d'exemple les passages de Stobée dans *SVF*, III, 378, 389, 394.

¹²⁵ Voir Galien, *Hip. et Plat. decr.*, IV, 2 = *SVF*, III, 462

¹²⁶ Voir *Tusc.*, IV, 10-11, où il déclare conserver comme *fous* la *discriptio* de l'âme donnée par Pythagore et Platon, tout en adoptant la théorie stoïcienne des passions.

¹²⁷ *Tusc.*, II, 48.

¹²⁸ *Tusc.*, III, 22.

suivants, il s'agit de conquérir *hic et nunc* sa liberté, autrement dit de réaliser pleinement les virtualités inhérentes à la raison humaine. Dans un cas, comme dans l'autre, la conscience philosophique vise à sortir de *l'ego* empirique pour pouvoir enfin coïncider avec le moi véritable.

Le mécanisme de la passion est toujours le même. Prenons un exemple simple, la mort d'un être cher. Parce que le sujet de la passion est, par définition, un être imparfait, à la raison fragile, il va donner un double assentiment. Face à la mort d'un être cher, par exemple, il va donner son assentiment à la proposition : "cette mort est un mal", totalement erronée aux yeux d'un Stoïcien, puisque la mort est inhérente à un ordre naturel fondamentalement bon. Mais à ce premier assentiment, en succède un autre, qui est de caractère normatif : "la mort étant un mal, je dois me lamenter à son sujet".

Accepter le stoïcisme, pour Cicéron, ce n'est pas trahir l'Académie, c'est se situer dans la tradition de Socrate pour une lutte plus efficace contre les passions de l'âme. En quoi le contrôle de soi est-il plus grand dans une théorie moniste que dans une théorie dualiste, ou pour reprendre les métaphores utilisées par Platon et par Chrysippe, en quoi est-il plus difficile à un cocher d'arrêter ses chevaux qu'à un coureur de s'arrêter juste sur la ligne¹²⁹ ? Dans le *Phèdre*, 246a-b, il est dit que les dieux ont des chevaux et des coches parfaits, alors que pour les autres êtres ils sont mixtes. Il y a dans les âmes humaines de bons et de mauvais chevaux, donc c'est bien ontologiquement que l'homme est incapable de conquérir une sérénité qui fasse de lui l'égal des dieux. Dans le stoïcisme, seule une réaction infinitésimale et purement physique peut échapper au sage. Sénèque dira, en se référant à Zénon, qu'il ne sent qu'une ombre de passion, non la passion elle-même. C'est précisément cette idée d'une capacité illimitée à se transformer soi-même qui séduit Cicéron¹³⁰ : *sanabimur si uolemus*. La volonté, c'est le désir et la raison enfin réconciliés, et le pouvoir de la volonté est infini parce qu'il serait inconcevable que la raison ne puisse pas se retrouver elle-même¹³¹. Une telle conception de nature humaine n'est-elle pas excessivement optimiste ? En III, 13, Cicéron n'élude pas l'objection. Les racines de la *stultitia*, dit-il, sont si profondes, que, malgré l'ascèse philosophique, il se peut qu'il en reste toujours quelque chose, mais ce ne sera que ce à quoi on ne peut échapper, le *necessarium*. Il s'intéresse pas beaucoup à cet hypothétique

¹²⁹ Chrysippe avait inventé la métaphore du coureur qui se laisse entraîner par sa course au-delà de la ligne d'arrivée (voir Galien, *Hip. et Plat. decr.*, IV, 4, 24-25 = *S. V.F.*, III, 476) sans doute pour échapper à la métaphore platonicienne du cocher et de l'attelage

¹³⁰ *Tusc.*, III, 13.

¹³¹ *Tusc.*, IV, 12 : 12 *Eam illi putant in solo esse sapiente, quam sic definiunt. : uoluntas est quae quid cum ratione desiderat*. Le sage est le seul à avoir le plein exercice de la volonté parce qu'il a le plein exercice de la raison. En lui, la volonté n'est rien d'autre que la dynamique de la raison.

necessarium, - sans doute l'équivalent de la *suspicio et umbra* de Sénèque - parce que la guérison complète de l'âme constitue pour lui un impératif catégorique qu'aucun obstacle, fictif ou réel, ne peut entraver. Que dans le livre V la perfection du sage apparaisse beaucoup plus comme une aspiration commune à toutes les pensées philosophiques que comme une réalité liée à la mise en oeuvre du stoïcisme, ne change pas fondamentalement le message de l'oeuvre. Dans le premier livre, c'est la croyance en l'immortalité de l'âme qu'il s'agissait de justifier, en mobilisant pour cela toutes les ressources d'une raison consciente de sa faillibilité. Dans les livres suivants, c'est également une croyance, mais d'un autre ordre que Cicéron cherche à fonder, la croyance en une perfectibilité morale de l'homme à laquelle aucune limite naturelle ne serait fixée.

Il y a donc dans les *Tusculanes*, deux absolus, celui de l'au-delà et celui d'ici-bas, correspondant à la double revendication cicéronienne du bonheur terrestre et de la félicité céleste. Dans le moule classique de la *declamatio*, auxquels sa formation et sa *uita ante acta* ne lui permettaient pas d'échapper, Cicéron coule des idées nouvelles, ou plus exactement dont l'association est nouvelle : celle d'une problématique du sujet qui ne se confond pas avec les interrogations traditionnelles sur la nature de l'âme, celle d'une capacité infinie du moi à se libérer de la passion et de la souffrance, celle d'une ascèse intérieure qui doit nécessairement s'exprimer par l'écriture, celle d'une tension vers le bien dans laquelle transcendance et immanence ne sont pas considérées comme incompatibles, celle enfin du rôle du dialogue, intérieur ou inter-subjectif, dans la conquête de soi. Il nous paraît donc incontestable que les *Tusculanes* constituent un moment fondamental dans l'élaboration de la conception occidentale du sujet.

V.4. Les *Tusculanes* comme terme de la réflexion sur l'éthique

Le dernier livre des *Tusculanes* paraît être en rupture avec ceux qui le précèdent. Alors que ceux-ci se caractérisaient par une tonalité très clairement stoïcienne, il se singularise par un retour en force de Platon. On y trouve également un effort de conciliation entre tous les systèmes, y compris l'épicurisme qui n'apparaissait ni dans le *Lucullus*, ni dans le *De finibus*, ni dans les livres précédents des *Tusculanes*. La question qui est au centre de cette *disputatio* : "la vertu suffit-elle à assurer le bonheur ?" semble ramener le lecteur à la fin du *De finibus*, lorsque Cicéron opposait sur cette question les Stoïciens et les Péripatéticiens. En réalité, loin d'être une répétition, les *Tusculanes* referment la boucle ouverte dans le *Lucullus* et établissent l'identité de la beauté morale et du bonheur, mais dans un tout autre esprit que ne le faisaient les Stoïciens. Cicéron envisage cette identité du seul point de vue de la cohérence logique,

sans considérer pour autant que le stoïcisme soit la seule doctrine capable de mettre en oeuvre cette identité. Pour un Stoïcien, le système inventé par Zénon est le seul capable de permettre la sagesse, autrement dit une vie heureuse, dans laquelle il n'est d'autre bien que la beauté morale. De surcroît cette perfection s'enracine dans *l'oikeiôsis*, autrement dit dans la pulsion de vie commune à l'homme et à l'animal. Pour le Cicéron de la dernière *Tusculane*, la *lex naturae* veut fait, au contraire, que l'âme humaine ne saurait être rapprochée de rien d'autre que de la raison divine. Cicéron est trop platonicien pour penser que la perfection puisse être réalisée *hic et nunc*, dans un monde où le critère de la vérité ne serait autre que la sensation. Ainsi donc, au sage stoïcien comme concept pouvant être incarné dans le monde, il va substituer le philosophe, autrement dit, comme le définit Platon dans le *Banquet* 204a-b, celui qui se trouve à mi-chemin entre le sage et l'ignorant. La grande leçon de la dernière *Tusculane* est que tous les philosophes, même les plus éloignés de Platon, sont des hommes dont la pensée est tendue vers un état idéal de perfection dans lequel beauté morale, bonheur, vertu seraient rigoureusement synonymes. La philosophie apparaît donc comme une dans sa visée, plurielle dans la manière de définir celle-ci et de l'articuler avec le réel.

VI. Le *De natura deorum*

VI.1 Présentation du dialogue

Le traitement de la physique chez Cicéron comporte les textes suivants : le *dissensus* sur la physique dans le *Lucullus*, le *De natura deorum*, le *De diuinatione* et le *De fato* qui, en fait, est à l'intersection des trois parties de la philosophie. Le *DND* est un traité qui intéresse à la fois les philosophes et les historiens de la religion romaine, sans que l'on ait toujours cherché à percevoir le sens de l'oeuvre dans sa totalité. Les trois livres paraissent, il est vrai, très clairement différenciés, avec l'exposé de Velléius et sa réfutation dans le premier, l'exposé du stoïcien Balbus dans le second et la réfutation de celui-ci par l'Académicien Cotta. Le dialogue est censé avoir lieu en 76 av. J-C., à un moment où Cicéron avait trente ans. L'élément le plus étrange du dialogue est que Cicéron n'y est pas le représentant de la Nouvelle Académie, la défense de la position de celle-ci étant confiée à Cotta, à la fois pontife, élève de Philon de Larissa et futur consul de 75. Cotta représente donc à la fois la *nobilitas* politique et celle de la philosophie, puisque, pour Cicéron, Platon est le philosophe par excellence, *princeps philosophorum*. Cicéron inaugure donc dans ce dialogue une situation dans laquelle il met en scène une sorte *d'époque* au carré, puisqu'il va se placer en position d'extériorité non seulement par rapport aux deux dogmatiques, l'Épicurien et le

Stoïcien, mais également par rapport à Cotta dont le choix philosophique est, en principe, identique au sien. Au moment où il rédige le *De natura deorum*, Cotta est mort et Cicéron se considère comme étant le seul survivant non seulement des Académiciens romains, mais de toute la tradition académicienne, qui, pour lui, peut se résumer par la capacité à plaider le pour et le contre sur toute question (I, 12), non dans une démarche sans but, non par goût de l'éristique mais dans un travail permanent pour démêler le vrai du faux. Il lui restait à démontrer qu'il pouvait se situer à distance d'un Néoacadémicien, et c'est là précisément l'un des aspects importants du *De natura deorum*. Il est possible également que, étant donné la place que la religion jouait dans la vie même de la *res publica*, il ait préféré laisser à Cotta le soin de développer des arguments qui pouvaient passer, et ce fut effectivement le cas par la suite, pour une mise en cause des croyances religieuses, alors que tout dans le discours de cet Académicien est de nature dialectique. Il convient donc d'examiner quelle est la position de Cotta, par rapport à l'épicurisme d'abord, par rapport au stoïcisme ensuite.

VI.2 L'épicurisme et sa critique

La théologie épicurienne a fait l'objet d'autant de railleries et d'attaques de la part des adversaires du Jardin que la morale proposée par Épicure. Comme on le sait, les dieux épicuriens vivent dans des intermondes, dans un état de béatitude parfaite, ils ont une forme humaine, ils parlent grec entre eux et ils ne se soucient nullement des affaires humaines. Tout récemment, un éminent spécialiste de l'épicurisme, David Sedley a cru pouvoir affirmer, à tort selon nous, que les Epicuriens ne croyaient pas à l'existence des dieux autrement que comme des images mentales régulatrices de la vie éthique. D'où l'accusation d'impiété, contre laquelle un contemporain de Cicéron, Philodème, le maître à penser de l'épicurisme campanien, avait écrit un traité *Sur la piété*. L'originalité du discours de Velléius sera de se déployer sur deux registres : d'une part, la mise en évidence de l'absurdité des théologies antérieures à Épicure, même Démocrite, à qui il est reproché d'être "dans l'erreur la plus totale" (I, 29), tout au long d'une doxographie d'une extrême précision et d'un grand intérêt pour l'histoire des théologies dans l'Antiquité ; d'autre part, et par opposition à l'obscurité de ces doctrines, la lumineuse simplicité de la théologie naturelle d'Epicure. Nul mystère, en effet, dans la théorie épicurienne de la formation de la prénotion des dieux (*anticipatio*, qui traduit le grec *prolēpsis*) : de ceux-ci qui sont formés d'atomes plus fins que les autres réalités, émanent des simulacres, des formes atomiques qui, en flux permanent, pénètrent les sens et l'esprit de tous les hommes, donnant ainsi un caractère universel à la croyance en l'existence des dieux.

Dans sa critique du discours de Velléius (I, 57-123), Cotta, après quelques compliments d'usage, avait fait preuve d'une grande agressivité à l'égard de l'épicurisme. Il avait flétri l'ingratitude d'Epicure à l'égard de ses défenseurs, et notamment de Démocrite, il avait présenté la théologie anthropomorphiste du Jardin comme un mélange d'incohérence et d'hypocrisie aboutissant à détruire la confiance des hommes dans les divinités. Il avait souligné l'inconséquence d'une théorie atomique fondée sur le hasard de la déviation, le *clinamen*, tout comme il avait raillé la nature atomique des dieux, ce quasi-être d'atomes d'une extrême finesse, la forme humaine qui leur était attribuée et surtout le fait qu'ils aient été dépouillés de tout pouvoir d'intervention dans les affaires humaines. Au terme de cette critique, l'épicurisme apparaît comme une doctrine à la fois incohérente et dangereuse pour la cité, puisqu'elle est censée conduire à l'impiété.

Malgré cela, à la fin du livre III, Velléius dit qu'il considère la réfutation par Cotta de l'épicurisme comme étant plus vraie que le dogme stoïcien. Pourquoi cette coïncidence paradoxale entre l'Epicurien et l'Académicien.

Parce que quantités de thèmes qui seront dialectiquement développés par Cotta contre le Stoïcisme rejoignent des dogmes épicuriens : le rejet de la mythologie populaire, le refus d'admettre que le monde ait une âme, croyance qualifiée par Velléius (I, 18) de "prodige bon non pour des philosophes qui raisonnent mais pour des gens qui rêvent", et surtout la négation de la providence divine. Cotta avait critiqué l'indifférence des dieux aux affaires humaines, tout comme il avait réfuté le providentialisme stoïcien. Velléius ne peut qu'être d'accord avec le second point, puisque l'épicurisme toute idée de providence divine, puisque celle-ci supposerait un manque, une faiblesse, comme cela est dit chez Lucrèce (V, 165-167) : "quel bénéfice des êtres jouissant d'une éternelle béatitude pouvaient-ils espérer de notre reconnaissance pour faire quoi que ce soit en notre faveur ?". Tout comme l'Académicien, les Epicuriens mettaient l'accent sur le fait que le monde, loin d'être un lieu idyllique, pensé par Zeus pour devenir "la maison commune des hommes et des dieux", était un espace dangereux, peuplé d'animaux féroces et dans lequel les catastrophes naturelles étaient fréquentes.

Le fait que Velléius se reconnaisse dans certains aspects de la démonstration de Cotta nous conduit à la conclusion que, pour Cicéron, l'épicurisme n'est pas dans une situation d'altérité absolue par rapport à la pensée dont lui-même s'inspire. La doctrine épicurienne contient des éléments dont un Académicien peut se servir contre le stoïcisme, non pas pour dresser ses adversaires l'un contre l'autre, mais parce que même l'épicurisme contient des perceptions fragmentaires de vérité, ou en tout cas de vraisemblable.

VI.3 *Le stoïcisme et sa réfutation*

Le Stoïcien Balbus construit son exposé en quatre parties : l'existence des dieux ; leur nature ; la providence ; le soin particulier avec lequel ils traitent les hommes. Il est exact que cet ordre, qui est celui proposé par l'humaniste Ange Politien au XVe, n'est pas celui de la tradition manuscrite. C'est là un problème pour lequel la moins invraisemblable des explications réside dans l'hypothèse d'une interversion de cahiers dans la tradition manuscrite. Au reste, le fait que, dans sa reprise, Cotta énumère les quatre parties dans l'ordre adopté par Politien constitue le meilleur argument en faveur de l'authenticité de celui-ci.

L'exposé de Balbus développe avec une remarquable précision les grands thèmes de la théologie stoïcienne :

- existence des dieux : les Stoïciens ont accordé une grande importance à l'argument du consensus universel, aucun peuple n'ayant jamais nié l'existence des dieux. À cela des raisons très simples selon eux : les dieux sont visibles dans l'ordre qui régit le ciel et qui atteste la présence d'une rationalité organisatrice du monde ; la divination a fait ses preuves partout et en particulier à Rome ;

- pour ce qui est de leur nature, elle peut être déduite de celle de leurs créatures, animées et rationnelles. Des arguments qui sont de l'ordre de la physique prouvent que toutes les parties du monde sont entretenues par le feu, donc le monde lui-même ne vit que parce qu'il a en lui un principe directeur (*hegemonikon*, § 29), qui n'est autre que le logos, à la fois feu, non feu destructeur mais feu créateur, et raison. Le monde est donc dieu, c'est un être animé, doué de sensation, d'intelligence et de raison (§ 47). La régularité de la marche des étoiles est présentée comme le signe le plus évident de cette nature ignée et rationnelle ;

- l'argument suivant, étroitement articulé au précédent, commence au § 73, consiste à mettre en évidence que le monde est gouverné par la providence, laquelle n'est pas une divinité particulière, mais l'intelligence divine en tant qu'elle organise le monde. Le monde, autrement dit Dieu, ou la nature, ou le logos, est à la fois le semeur, le planteur, le père et le nourricier (§ 86). En d'autres termes, il est directeur, modérateur, architecte (§ 90). Parce que le monde n'est rien d'autre que cette intelligence souveraine, il est non seulement bon mais beau, et les Stoïciens de s'extasier sur le soin avec lequel la providence a créé chacun des êtres. Tout témoigne de ce dessein intelligent qui a organisé le monde selon la *scala naturae*, qui va des objets aux plantes, puis aux animaux et aux êtres humains, les seuls êtres rationnels avec les dieux. Le corps même de l'être humain est longuement décrit dans sa perfection ;

- la place spéciale qu'occupe l'homme dans le monde est au centre de la dernière partie, qui commence au § 154. En effet, à la différence de leurs prédécesseurs, les Stoïciens ont

établi une différence radical entre, d'une part, l'être humain, dont la nature est d'être rationnel, et rationnel seulement, et tous les autres êtres animés qui, eux, sont des animaux irrationnels. Tout dans le monde aurait été pensé pour favoriser l'humanité, Chrysippe annonçant Bernardin de Saint Pierre dans quelques affirmations d'un providentialisme naïf.

Quel est le sens de la réfutation de Cotta ? Il ne faut jamais perdre de vue son caractère dialectique, il n'oppose pas un dogme à un autre dogme, il formule des objections qui sont la mise en évidence d'autant de failles dans la doctrine stoïcienne. Cotta n'est ni un athée, ni un sceptique au sens voltairien du terme. Il se dit profondément fidèle à la religion romaine dont il est un éminent représentant. Il ne s'agit donc pas pour lui de nier l'existence des dieux ou de tourner en dérision la religion, mais de ruiner la théologie stoïcienne, en tant qu'elle prétend parvenir à une certitude rationnelle. Dans la théologie stoïcienne une religion particulière est doublement dépersonnalisée : elle n'est qu'un exemple parmi d'autres de la croyance universelle en l'existence des dieux et elle n'est présentée que comme la perception confuse, incomplète de ce que la philosophie seule est à même d'exprimer avec rigueur. Pour Cotta, qui estime que les âmes des êtres d'élite sont "divines et éternelles" (III, 12), l'existence des dieux ne peut en aucun cas déduite de l'idée que les hommes en ont. Ce qu'il affirme, c'est que, *si l'on s'en tient à des critères rationnels*, d'une rationalité dogmatique, figée, le fonctionnement de la nature selon des lois purement physiques (c'est la doctrine que soutenait le Péripatéticien Straton de Lampsaque) est plus satisfaisant que l'hylozoïsme stoïcien. Dans la dialectique de Cotta-Carnéade, la physique de Straton représentait la doctrine qui aurait dû être celle des Stoïciens, si ceux-ci avaient été logiques avec eux-mêmes. On est en droit de se demander pourquoi des gens qui se situaient dans la succession de Platon se plaisaient à défendre la rationalité d'une doctrine réduisant le monde à un ensemble de forces, se combinant ou se neutralisant, sans l'intervention d'aucune rationalité organisatrice. L'une des hypothèses que l'on peut formuler pour expliquer ce paradoxe est que Carnéade se situait dans la tradition de ce qu'affirme Platon dans le *Timée*, 28a : "le monde du devenir naît, meurt, mais n'existe jamais vraiment". En utilisant comme instrument privilégié de sa dialectique, le sorite, ce sophisme permettant de passer insensiblement d'une chose à son contraire, Carnéade voulait mettre en évidence la contradiction qu'il y avait à rendre la nature divine indissociable de la matière et de la vie. Si cette interprétation est exacte, la critique féroce par Carnéade de l'immanentisme stoïcien proposait, en creux, de manière jamais explicitement affirmée, une autre solution, celle d'un absolu détaché de la matière, autrement dit une pensée de la transcendance. Ce n'est peut-être pas un hasard si, à la Nouvelle Académie et à sa dialectique aporétique, a succédé chronologiquement le moyen platonisme qui, lui, a explicitement

revendiqué une théologie de la transcendance. Parce que la dialectique carnéadienne offrait la possibilité de penser la théologie autrement que ne l'avaient fait les Stoïciens, l'attitude de Cotta, à la fois Académicien et haut dignitaire de la religion romaine est somme toute logique. Pour un Romain comme lui, la théologie ne peut se réduire à un discours limpide sur la rationalité vivante du monde. Les sorites carnéadiens, tout en semblant privilégier l'hypothèse d'un monde sans dieu, restituaient cette part de mystère qui, dans la philosophie, est inhérente à la transcendance et qui, dans la religion romaine, correspondait à la pratique minutieuse des rites.

VI.4 *La position de Cicéron*

Pourquoi Cicéron affirme-t-il à la fin du dialogue que la position de Balbus lui apparaît plus probable que celle de Cotta ? Peut-être, nous l'avons dit, parce qu'il ne tenait pas à assumer personnellement une position qui pouvait être taxée d'athéisme, en défendant lui-même certains arguments carnéadiens. Mais surtout son approbation de l'immanentisme stoïcien n'est nullement dogmatique, elle se fait sur le mode du probable, autrement dit elle préserve toujours cette part d'incertitude qui, pour lui, constitue l'essence même de la pensée de tradition platonicienne, et peut-être même de la philosophie. Dire que Zénon avait probablement raison, c'était briser la cohérence systématique de la doctrine de Zénon, et affirmer d'une autre manière la même chose que Cotta, à savoir qu'en matière de théologie, il ne peut y avoir de dogme définitif, mais seulement une recherche intellectuelle considérée comme compatible, au nom même du mystère inhérent à la nature des dieux, avec l'orthopraxie religieuse.

VII. *Le De divinatione*

VII.1 *Présentation du dialogue*

On trouvera dans l'édition par José Kany-Turpin du *De divinatione*, dans GF Flammarion, une riche introduction portant notamment sur les problèmes techniques de la divination qui ne nous arrêteront pas ici. Il y a là tout un aspect anthropologique qui est du plus haut intérêt, qui a fait l'objet ces dernières années d'une redécouverte, grâce au regain des études sur la religion romaine. Le *De divinatione* est un dialogue en deux livres qui se situe explicitement dans la continuité du *De natura deorum*, puisque, au §8, Quintus dit : "J'ai achevé, il y a peu de temps, la lecture de ton troisième livre *Sur la nature des dieux*, mais la

discussion qu'y mène Cotta a ébranlé mon opinion, sans l'anéantir complètement". Il s'agit donc de poursuivre sans relâche la recherche, impératif platonicien que Cicéron a appliqué tout au long de son oeuvre philosophique, ce qui en fait la difficulté. Le *De divinationes* est également le moment où Cicéron fait une pause, au moment où son oeuvre philosophique est en grande partie terminée, pour contempler le travail accompli, dans les §1-4 du livre II, dont la lecture attentive est indispensable pour une bonne compréhension du corpus cicéronien. Dans le premier livre, le discours de Quintus, de connotation fortement stoïcienne, même si la mention de Posidonius en I, 6, 64, 125 et 130, n'autorise plus à considérer ce philosophe comme la source unique, est construit sur la distinction entre divination naturelle (rêves, oracles) et divination artificielle (haruspices, augures, interprètes). Tout au long du livre, l'existence de la divination et sa valeur sont présentées comme des évidences, attestées par la pratique des nations et par le respect des philosophes, à deux exceptions, près, Xénophane et Epicure. Dans cette histoire de la divination, Rome est présentée comme un espace privilégié, son attachement à ses pratiques étant présenté comme étant à la fois le signe et la cause de sa glorieuse histoire : "Qui ne voit pas que, dans les meilleurs Etats, les auspices et les autres genres de divination ont exercé la plus grande influence ?". Dans le livre II, Cicéron, qui se situe évidemment dans la tradition de la Nouvelle Académie, va démontrer que la divination n'est pas un art, qu'elle repose sur le hasard. Par une construction en chiasme qu'il affectionne, c'est d'abord la divination artificielle qui est abordée, avant la divination naturelle. Tout au long de son exposé, Cicéron examine les formes de divination les unes après les autres et n'attaque les Stoïciens que lorsqu'ils ont défendu telle ou telle d'entre elles.

VII.2 Une triple problématique

Du point de vue de la pensée de philosophie de Cicéron, trois éléments doivent être mis en valeur :

- il y a peu de questions où la relation entre la Nouvelle Académie et Platon soit plus visible que celle de la divination. La méthode néoacadémicienne visant à démontrer que la divination n'est pas un art, reprend de manière assez précise celle de Socrate répliquant à Gorgias que la rhétorique n'a rien d'une *technè*. Il s'agit de démontrer que la divination n'a aucun domaine qui lui soit propre et, d'un point de vue philosophique, d'enfermer les Stoïciens dans l'aporie suivante : si tout est déterminé, comment prétendre qu'il puisse y avoir des *res fortuitae*, autrement dit des événements imprévus. Si, en revanche, tout est fortuit, comment pourrait-il y avoir des pratiques véridiques de prévision ?

- Platon avait souhaité une divination contrôlée. Il écrit dans le *Charmide*, 173c : "Accordons encore, si tu veux, que la divination est la science de l'avenir et que, si la sagesse venait à gouverner, elle nous débarrasserait des faux devins, tandis qu'elle mettrait en honneur les véritables prophètes autorisés des choses futures". En s'efforçant de ruiner le plaidoyer stoïcien pour la divination dans son principe même et à travers toutes ses manifestations, la Nouvelle Académie restait, d'une certaine façon, dans la tradition de Platon, même si la revendication d'une pratique élitiste de la divination n'était pas explicitement exprimée ;

- la position de Cicéron est remarquable en ceci qu'elle ne coïncide avec celle d'aucun philosophe. C'est d'abord celle d'un Romain qui, déjà en 51, dans le *De legibus*, avait affirmé que les augures romains avaient perdu "du fait de l'ancienneté et de la négligence", la science de déchiffrer l'avenir. Cela ne l'empêchait pas d'éprouver lui-même une immense fierté à assumer la fonction d'augure, au point d'écrire un *De auguriis*. Or, dans le *De divinatione*, sa position s'est durcie, il ne se contente pas de dire que l'art augural a décliné, il met en cause le principe même de cet art. Entre deux interprétations de l'art augural, celle de Marcellus qui en avait une conception exclusivement politique et celle d'Appius Claudius, qui accordait une véritable capacité divinatoire au collègue augural, c'est la première qu'il semble avoir choisi. Il est fort possible que ce soit l'exploitation éhontée de la divination, notamment par César, au cours de la guerre civile qui l'ait conduit à une critique aussi radicale. De surcroît, rien ou presque de ce qui avait été prévu par les devins ne se réalisa. Par là même, Cicéron en est arrivé à une dissociation entre la théologie philosophique qui, dans son esprit, ne pouvait inclure la divination, et la théologie civile qui devait l'inclure. Il s'est ainsi dissocié de Varron, l'inventeur de la tripartition : théologie mythique, théologie civile, théologie, qui, lui, estimait que les deux dernières étaient étroitement liées. Ce que l'on peut dire, si l'on ne s'empresse pas de condamner une incohérence cicéronienne, c'est que, pour lui, la divination a droit à l'existence comme élément important d'un ordre politique, celui de la *res publica*, dans laquelle l'augurat, notamment, a toujours joué un rôle important. La *res publica* des siècles précédents a incarné un ordre harmonieux jamais atteint auparavant dans le domaine du politique. En revanche, lorsque la divination entend s'auto-justifier, lorsqu'elle se dissocie d'un ensemble construit patiemment au cours des siècles et que la dictature de César venait de ruiner, Cicéron s'insurge contre ce qui lui paraît être une prétention illégitime.

VIII. Le *De fato*

L'oeuvre en son temps

Le fait qu'il ne nous soit pas parvenu complet contribue à faire du *De fato* l'un des textes les plus difficiles du corpus cicéronien. Du point de vue de la cohérence, thématique, le traité est étroitement lié au *De natura deorum* et au *De diuinatione*. Il est même explicitement annoncé dans le *De diuinatione*, II, 3, comme un projet destiné à compléter l'ouvrage sur la nature des dieux et celui sur la divination, référence à laquelle il faut ajouter *Diu. I*, 127, où Quintus, défenseur de la thèse stoïcienne s'engage à démontrer que tout arrive par la faute du destin et *Diu. II*, 19, où c'est Cicéron lui-même qui, à rebours, dit qu'il va mettre en évidence ailleurs la superstition inhérente à la théorie stoïcienne du destin. Le *De diuinatione* était terminé début avril — 44, juste après la mort de César. Il est vraisemblable que le *De fato*, lui, ait été composé autour du mois de juin de la même année. Il faut toutefois tenir compte de ce que Cicéron ne rattache pas le *De fato* exclusivement à la physique. Les quelques lignes du début, malheureusement tronquées, laissent penser qu'il affirmait que le problème du destin pouvait être pensé de trois manières : du point de vue de la physique, avec la question de savoir s'il existait bien, comme l'affirmaient les Stoïciens, une solidarité, une sympathie entre les différentes parties du monde ; du point de vue de l'éthique, selon que l'on reconnaissait à l'individu une autonomie dans la décision ou que l'on adoptait une position fataliste ; du point de vue de la logique, lorsqu'on se plaçait du point de vue de la vérité des propositions concernant l'avenir. Si cette hypothèse est exacte, le *De fato* peut apparaître comme le point de convergence de la réflexion cicéronienne au sujet des systèmes hellénistiques. La méthode est la même que dans les *Tusculanes*, c'est celle pratiquée dans les écoles philosophiques : un disciple propose une thèse et le maître la discute, la combat. Cela relève du *contra omnia dicere* cher à Arcésilas, fondateur de l'Académie dite sceptique.

Le traité cicéronien est le premier équivalent latin des traités grecs *Peri tês eimarmenês*. Les deux termes sont sémantiquement très différents. Le grec vient d'une racine qui signifie le partage et doit être mis en relation avec la représentation homérique du lot qui est attribué à chacun. Les Stoïciens, férus d'étymologies, que la science linguistique considère comme fantaisistes, l'avaient rattaché à *eirmos* qui signifie l'enchaînement, la série. *Fatum*, lui, doit être rattaché au verbe *fari* qui signifie "dire" et évoque particulièrement une parole oraculaire. La survivance du mot dans le portugais "fado", expression chantée d'une souffrance contre laquelle on ne peut rien suggère les nuances affectives qui étaient liés à lui.

Même si le stoïcisme occupe une place centrale dans le *De fato*, d'autres doctrines y jouent un rôle plus ou moins important : Démocrite, atomiste et déterministe ; Épicure, atomiste et penseur du hasard ; la Nouvelle Académie et sa critique de Chrysippe ; Diodore Cronos, le dialecticien de l'école mégarique, qui vécut environ du milieu du IV^e au début du III^e siècle av. J.-C., etc. Il n'en reste pas moins vrai que la réfutation de la prétention stoïcienne à concilier l'existence d'une causalité universelle et celle d'une autonomie du sujet humain, définie non par la négation de la causalité mais par la différenciation des causes elles-mêmes (causes principales, causes adjuvantes), occupe la plus grande partie de l'oeuvre. Le stoïcisme est attaqué sous plusieurs angles. Le premier est celui du nécessitarisme logique de Diodore, pour qui "cela seul est possible qui est vrai ou le sera", le second celui de l'épicurisme, avec la thèse de la déviation des atomes, ce *clinamen* qui ne figure dans aucun des textes d'Epicure lui-même, sans qu'aucune explication définitive de cette absence n'ait jamais été donnée, le troisième celui de Carnéade, scholarque de la Nouvelle Académie qui estimait que la distinction établie par Chrysippe entre des causes adjuvantes, celles qui, en ébranlant les sens mettent en route le processus de l'assentiment, et des causes principales, celles liées à la nature même du sujet, ne permettait en rien de concilier la causalité universelle et la nécessité du sujet. L'originalité de la présence de Carnéade dans le *De fato* tient à ce qu'elle concerne moins, en tout cas du point de vue de l'explicite, la problématique de l'assentiment que la conception même du sujet comme particule de liberté. Dans la mesure où c'est à cette position que Cicéron donne sa préférence, nous allons nous attacher à mettre en évidence les enjeux inhérents à ce choix.

VIII.2 Dialogue et magistère

Nous avons, dans notre présentation des *Academica*¹³², montré l'importance des *proemia*, à la fois pour situer l'oeuvre dans le contexte politique, dont elle est une expression détournée, et pour comprendre la représentation que se fait Cicéron lui-même de son activité philosophique. Une lecture superficielle laisserait penser qu'il n'y a pas, de ce point de vue, de véritable changement : l'Arpinate s'entretient avec un haut personnage de la politique romaine, et cet entretien est placé sous les auspices de l'Académie, avec comme principale différence, soulignée par l'auteur lui-même, le fait que la *disputatio in utramque partem* se trouve remplacée par la méthode du *contra propositum disserere*, pratiquée déjà précédemment dans les *Tusculanes*. À en croire Cicéron, ce changement de méthode ne serait dû qu'à un *casus*, sans

¹³² Lévy 1992, 140-180 et *passim*.

doute l'arrivée fortuite chez lui d'Hirtius qui lui avait demandé en quelque sorte un cours de philosophie¹³³. Mettre un ouvrage sur le destin sous le signe du *casus* constituait déjà un clin d'oeil, l'annonce de la couleur philosophique en quelque sorte, à savoir que les actions humaines ne sont pas régies par le destin. Par ailleurs, la différence entre l'antilogie et la contradiction systématique est un point d'une certaine importance dans la conception cicéronienne de la dialectique. Comme nous avons eu l'occasion de le souligner ailleurs, le fait pour lui de se réclamer d'une tradition de *l'elenchos* dans laquelle il inclut Socrate, Arcésilas et Carnéade, et qu'il assimile parfois à la *disputatio in utramque partem*¹³⁴, ne l'empêche pas d'établir une différence nette entre les deux méthodes, lorsqu'il suit Antiochus d'Ascalon, lequel, dans sa polémique opposait l'antilogie aristotélicienne et la réfutation néoacadémicienne¹³⁵. Dans ce début du *De fato*, en changeant de méthode sans se référer à d'autres oeuvres que les siennes, le *De natura deorum*, le *De divinatione*, Cicéron se dégage de l'influence des maîtres qui ont marqué sa jeunesse, ou tout au moins il ne sent plus tenu de les évoquer de manière aussi systématique.

Mais il nous semble qu'il faut aller plus loin dans l'analyse et tenter de comprendre quel est l'enjeu de cette confrontation entre les deux personnages. En ce qui concerne Cicéron, le *De fato* nous paraît constituer une étape supplémentaire dans ce que l'on pourrait appeler "la tentation d'être Philon", autrement dit de s'assumer comme professeur de philosophie¹³⁶, voire comme scholarque d'une école dont les disciples seraient le peuple romain tout entier, symbolisé par les plus illustres de ces représentants. Cela n'allait pas de soi, tant il était difficile d'imaginer, dans la perspective du *mos maiorum*, la compatibilité d'une dignité comme celle de consulaire et l'exercice d'une fonction pour ainsi dire professionnelle de philosophe. D'où la situation quelque peu étrange de Cicéron dans des traités philosophiques comme les *Academica*, le *De finibus* ou le *De natura deorum*. Tout en proclamant sa passion de la philosophie et sa volonté de créer une philosophie de langue latine, il ne pouvait pas, pour des raisons évidentes de *decus*, assumer véritablement ce magistère. Il se présente dans ces oeuvres comme un passionné de philosophie qui discute avec ses amis, à dignité égale ou presque égale. Cela n'était pas sans conséquence sur l'économie même du dialogue, la suspension universelle de l'assentiment s'harmonisant fort bien avec la contrainte sociale qui voulait que dans de telles discussions il n'y eût ni vainqueur ni vaincu. Lorsque les interlocuteurs du *Lucullus* ou du *De natura deorum*, pour ne citer que les deux exemples les plus clairs, se séparent, nul n'a perdu la

Fat. I.

¹³⁴ Voir *Nat. de. 1,11*

¹³⁵ *Fin. V, 11.*

¹³⁶ Voir Lévy 2002, 89-90.

face, nul n'est considéré comme détenteur de la vérité, il n'y a que des préférences croisées. Ce sont les *Tusculanes* qui traduisent le premier effort pour sortir de cette situation. C'est là que par un certain de signes assez nets, Cicéron indique qu'il assume sa fonction de professeur, par exemple l'utilisation de l'expression : *scholas Graecorum more* (I 7), le verbe *ambulo*, dans *aut sedens aut ambulans* (*ibid.*), ou encore *ambulantibus* (II 10), qui renvoie évidemment à l'espace du *peripatos*, et surtout le fait que second dialogue est placé sous le patronage de Philon de Larissa, lequel avait assuré, en prenant soin de choisir des moments différents de la journée, des cours de philosophie mais aussi de rhétorique¹³⁷. Cette mise en scène qui transformait la villa de Tusculum en école romaine de philosophie impliquait une contrainte, à savoir que l'interlocuteur fût anonyme, car il eût été outrepassant de présenter l'un des *familiares* présents dans la villa comme un simple *discipulus* de Cicéron, écoutant de longs exposés avec pour seul droit de faire de très brèves interventions. Dans les *Disputationes*, Cicéron se présente donc comme le scholarque d'une école dont les disciples ont été rendus anonymes, précisément parce qu'il était impossible d'aller jusqu'au bout du processus qui faisait que la métaphore du procès, si présente dans les dialogues précédents, laissait la place à la réalité, originellement étrangère, de l'école philosophique. Par rapport à l'audace très contrôlée des *Tusculanes*, le *De fato* représente une sorte de solution intermédiaire. Cicéron s'assume comme maître et la référence à Philon de Larissa, pour être implicite n'en est pas moins évidente. Le disciple, cette fois explicitement nommé, Hirtius, indique qu'il a déjà suivi des cours de rhétorique, mais également qu'il est lecteur des ouvrages philosophiques cicéroniens¹³⁸. En même temps, tout est fait pour diminuer le déséquilibre entre les deux personnages : Cicéron dit que Hirtius était déjà plein d'ardeur pour la rhétorique lorsqu'il a suivi son enseignement et il se présente lui-même comme un Romain (*Romanum hominem*) qui hésite à se lancer dans la discussion philosophique, en raison de la longue interruption due à sa carrière politique³⁹. Autrement dit, la situation maître-disciple résulte d'un accord réciproque et éphémère entre les deux personnages, non d'une institutionnalisation du dialogue. Il faudra attendre les Sextii, fondateurs de la première école philosophique romaine, pour que des Romains aillent jusqu'au bout du processus mis en oeuvre par Cicéron, et encore leurs oeuvres philosophiques furent-elles écrites en grec. Nous ajouterons que le parallélisme explicite avec les *Tusculanes*, au § 4¹⁴⁰, fait que, contrairement à Kidd, nous considérons comme hautement improbable qu'il y ait eu dans

¹³⁷ *Tusc.* 11, 9.

¹³⁸ *Fat.* 4.

¹³⁹ *Fat.* 3 et 4. Les cours d'éloquence à Hirtius sont mentionnés en *Fam.* IX, 16, 7.

Fat. 4.

la lacune une intervention de Hirtius¹⁴¹. Reste évidemment à expliquer le choix de Hirtius, *consul designatus* avec Pansa pour l'année 43, et qui, dans la tradition institutionnelle romaine, se trouvait hiérarchiquement au dessous du consulaire. L'explication donnée par A. Yon, l'éditeur dans les Belles Lettres, à savoir que Cicéron aurait cherché à se gagner les bonnes grâces de ce personnage¹⁴², nous paraît bien insuffisante. En effet, quand on lit les nombreuses allusions à Hirtius dans la correspondance, il apparaît que, si on laisse de côté un éloge sans doute forcé dans la septième *Philippique*¹⁴³, il est présenté comme quelqu'un que Cicéron s'efforce, sans trop d'illusion, de conduire dans le camp qui est le sien. En mai 44, il écrit à Atticus : "Cassius, pour sa part, me demande, m'implore instamment de faire d'Hirtius le meilleur possible des citoyens. A-t-il son bon sens, selon toi ? Un teinturier (ne peut blanchir) le charbon¹⁴⁴". Même chose dans une lettre un peu antérieure du même mois, où dans un passage assez corrompu, Cicéron exprime, apparemment sans grande conviction, son intention de faire changer Hirtius¹⁴⁵. Dans la correspondance, l'effort pour faire agir Hirtius d'une manière différente de celle induite par sa nature ou ses habitudes antérieures est présenté comme une entreprise à la fois nécessaire et risquée¹⁴⁶ : "Ils voudraient que j'amène Hirtius à de meilleurs sentiments : je m'y emploie, ma foi, et en paroles il est très bien ; mais il partage la vie et le toit de Balbus, qui lui aussi est bien, en paroles". Si l'on tient compte de ces éléments, le *De fato* est tout sauf un traité intemporel. Il est rédigé à un moment où la situation apparaît comme particulièrement incertaine : *quid futurum sit plane nescio*, écrira peu après Cicéron¹⁴⁷. Dans cette confusion, l'attitude des consuls qui devaient prendre leurs fonctions en 43 était un élément essentiel. Pansa semblait acquis au camp des meurtriers de César, Hirtius hésitait. Qu'est-ce qui fait qu'un individu agit de telle ou telle manière à un moment donné ? quelle est le pouvoir de la volonté ? telles sont les questions qui se trouvent au centre du *De fato*. Nous avons tenté de montrer, à propos des *Academica*, que le discours philosophique fonctionnait comme texte métapolitique par rapport à la situation créée par la dictature de César. Il n'en est pas autrement dans le *De fato*. La situation a changé, non la finalité du discours philosophique, qui permet à Cicéron de repenser dans l'universalité ce qui, dans la correspondance ou dans les discours, est exprimé immédiatement et à propos de certaines individualités. En termes de

¹⁴¹ I.G. Kidd, *Posidonius*, vol. II, *The Commentary*, Cambridge, 1988, p. 418 : "The passage occurs immediately after a huge lacuna in which Hirtius had spoken in defence of the Stoic doctrine of fate, and Cicero had begun to reply".

¹⁴² Yon 1997, VII.

¹⁴³ *Phil.* VII 12, 2.

Att. XV 5,1.

¹⁴⁴ *Att.* XIV 21, 4.

. XIV 20, 4.

¹⁴⁷ *Fam.* XII 22, 2 .

référence culturelle, on peut affirmer également que Cicéron, rompu à la discipline rhétorique du passage du singulier au général, par l'ascension de la cause particulière vers la thèse à vocation généralisante, établit le même type de rapport entre la correspondance qui décrit la situation individuelle et le dialogue philosophique qui transfère dans le domaine de l'expression conceptuelle la question suivante : "une nature humaine noire comme le charbon peut-elle blanchir" ? Sur ce point, la correspondance est pour le moins sceptique à propos du cas individuel d'Hirtius, tandis que l'oeuvre philosophique, elle, insiste les pouvoirs de la volonté. Il n'est pas impossible que, pour les contemporains, l'image de ce futur consul écoutant le vieux Cicéron lui démontrer que ni le destin ni le hasard ne sont des explications convaincantes pour qui veut comprendre véritablement les actions humaines

VIII. 3 De la sympathie stoïcienne à la *contagio* cicéronienne

Venons en maintenant à la partie qui concerne la sympathie stoïcienne, cette solidarité de toutes les parties du monde qui a fait l'objet d'une critique systématique de Nouvelle Académie. Il n'est pas utile de revenir ici sur l'histoire et le détail d'une notion qui n'est évoquée que pour être critiquée, beaucoup plus à travers des *exempla* que dans son contenu théorique. En revanche nous rappellerons un passage du *De finibus*, qui permet de comprendre la présence des deux noms auxquels elle est référée, celui de Posidonius et celui de Chrysippe. Dans le premier livre du *De finibus*¹⁴⁸, I, 6, Cicéron écrit : "Chrysippe, par exemple, a-t-il omis quelque chose dans son exposé du stoïcisme ? Cela ne nous empêche pas de lire Diogène, Antipater, Mnésarque, Panétius, beaucoup d'autres et surtout notre ami Posidonius?". J. Barnes s'est appuyé sur ces lignes ainsi que sur le fait que la présentation de *l'argos logos*, le discours fataliste, identique chez Origène et chez Cicéron¹⁴⁹, permet de penser que l'Arpinate a traduit littéralement un passage chrysippéen, pour en conclure qu'il y a eu de sa part, dans le *De fato* en tout cas, un travail direct sur les textes, opinion que nous partageons. Il est évidemment toujours possible d'imaginer quelque résumé, dans lequel Cicéron aurait trouvé une masse d'informations, mais le cas du *De officiis* montre que le recours au résumé n'empêche nullement la consultation directe des oeuvres. Le développement sur la sympathie aux § 5 et 6, ne comporte que des *exempla* grecs, la mention du pirate Icadius¹⁵⁰ nous conduisant même du côté de Rhodes, île familière à Posidonius, ce qui permet de supposer que ce passage du *De fato* reprend de près la source posidonienne. On pourra évidemment objecter que Posidonius ne

¹⁴⁸ *Fin.* 1, 6.

¹⁴⁹ Barnes 1985, 229-240.

¹⁵⁰ *Fat.* 5.

nous est livré dans ce texte qu'à travers la réfutation des exemples qu'il avait utilisés, ce qui renverrait à une source néo-académicienne. À cela il est possible de répondre que les dates de Posidonius ne permettent pas d'envisager d'autre réfutation que celle qu'auraient pu entreprendre, à la rigueur Philon de Larissa ou, de manière chronologiquement moins serrée, Antiochus d'Ascalon. Cela n'est pas absolument impossible, mais l'hypothèse n'est pas nécessairement plus vraisemblable que celle qui ferait de Cicéron l'auteur réel de l'ouvrage, puisque aucun des marqueurs qui rendent probable l'utilisation d'un de ces auteurs n'est présent dans le développement philosophique. Il est en tout cas un point qui est irréfutable, c'est le travail cicéronien sur le langage. Dans un article stimulant, mais qui ne nous a pas semblé pleinement convainquant, G. Luck a proposé de lire *cognatio* à la place de *contagio* dans les deux occurrences des § 5 et 7. Selon lui *contagio* ne pourrait pas être employé pour traduire *sumpatheia*, en particulier parce que le concept grec exigerait qu'il n'y ait pas de contact immédiat entre les réalités prises en compte. Le fait que son hypothèse ne repose paléographiquement que sur le témoignage de Turnèbe à propos du § 7 dans certains manuscrits, dans lesquels *cognatio* aurait figuré à la place de *contagio* ne nous empêche pas de tenter de comprendre selon quelle logique Cicéron a entrepris de rendre *sumpatheia*. Nous distinguerons un certain nombre de cas :

- la reprise pure et simple du terme grec en *Diu.* II, 34, 124, 142 et *Nat.* III 28 correspond à la fois à la volonté d'en donner la définition et de subvertir immédiatement celle-ci. En d'autres termes, il s'agit d'accepter le mot, mais uniquement pour substituer à la définition stoïcienne qui implique l'action d'un pouvoir divin, le simple jeu de forces naturelles¹⁵¹ : "cette cohérence et cette permanence sont dues aux forces de la nature, et non pas des dieux" ;

- le terme *contagio* n'intervient pas dans la langue philosophique de Cicéron avant les oeuvres de la dernière période. Auparavant il a été utilisé un certain nombre de fois dans les discours, toujours avec un sens très clairement négatif, à propos de la contagion de la guerre, par exemple¹⁵², ou la contagion d'un crime. Dans les *Tusculanes*, il indique la souillure du contact du corps¹⁵³ et dans l'ensemble du *De natura deorum*, on n'en trouve qu'une seule occurrence, avec un sens très strictement médical, à propos de l'air qui entre en contact avec les poumons¹⁵⁴. C'est dans le *De divinatione* seulement que la *contagio* apparaît comme traduction de la *sumpatheia*¹⁵⁵. Pourquoi cette innovation ? Il nous semble que trois raisons au moins

¹⁵¹ *Nat.* III, 28.

¹⁵² Voir *Ver.* 11,5,7.

¹⁵³ *Tusc.* 1, 72.

¹⁵⁴ *Nat. de.* II, 138.

¹⁵⁵ *Diu.* II, 33.

peuvent être évoquées, correspondant à des sens qui se superposent : a) la scientificité du terme ; b) ses virtualités dialectiques, mises en évidence lorsque Cicéron souligne la contradiction entre l'idée de contact et l'immensité des distances que peut supposer parfois l'idée même de sympathie¹⁵⁶ ; c) enfin, loin de croire, comme Luck, que les connotations péjoratives de *contagio* rendaient son emploi impossible, nous pensons qu'elles ont été utilisées par Cicéron comme une sorte d'aura négative servant à marquer un concept inacceptable avec les significations que les Stoïciens attribuaient à leur *sumpatheia*, mais réformable dans le sens d'une prise en compte plus scientifique de la réalité. Lorsqu'il écrit au § 33 : *Vt enim iam sit aliqua in natura rerum contagio, quam esse concedo* (« à supposer qu'il y ait quelque interaction dans la nature ») le mot *contagio*, avec sa nuance négative, renvoie à la sympathie stoïcienne, tandis que sa relativisation par l'usage du *aliqua* le rend acceptable pour Cicéron dans le sens d'une causalité naturelle non soumise au projet unique du destin ;

- de fait, l'utilisation de *contagio* apparaît comme une inflexion notable par rapport à un terme généralement connoté, lui, de manière très positive, dans les discours et les traités rhétoriques, à savoir précisément *cognatio*, la parenté. Il suffit de reprendre le cours de l'apparition des occurrences pour comprendre la logique du processus, la parenté. La première apparition de *cognatio* dans ce sens se trouve dans *Nat. de.* II, 19, et elle est le fait du Stoïcien Balbus qui exprime tous les aspects de ce concept à travers une formule stylistiquement très travaillée : *tanta rerum consentiens, conspirans, continuata cognatio* (« cet accord, cette harmonie maintenus continûment »). On notera évidemment le contraste entre ce *tanta cognatio* et le *aliqua contagio* que Cicéron utilisera dans le *De diuinatione*. Cette utilisation de *cognatio*, dont il ne semble pas qu'il y ait des exemples dans les textes stoïciens grecs¹⁵⁷, étendait d'une certaine manière à l'ensemble de la nature le modèle familial et social de l'*oikeiôsis*, elle instituait une unité familiale pour l'ensemble du monde. Or remarquera que, dans sa réfutation, l'Académicien Cotta prend tout de suite de distance dans l'utilisation du terme en disant en III 28 : *de conuenientia consensuque naturae, quam quasi cognations continuatam conspirare dicebas*. (« l'accord et l'harmonie régnant dans la nature, dont tous les éléments conspirent, disais-tu, comme si une étroite parenté les unissait »). Même chose, sous une autre forme, dans le *De diuinatione*, où *cognatio*, utilisé de manière affirmative dans le discours de Quintus¹⁵⁸, n'apparaît plus que sur le mode interrogatif ou sur le mode d'une

¹⁵⁶ *Diu.* 11, 92 : *Quae potest igitur contagio ex infinito paene interuallo pertinere ad lunam uel potius ad terram ?*

¹⁵⁷ On remarquera, en revanche, que la *sungeneia* de la nature figure dans le *Ménon*, 81 c-d.

¹⁵⁸ *Diu.* I, 110.

prémisse dialectique que l'on accorde provisoirement¹⁵⁹.

De ces quelques remarques, il nous semble que l'on peut retirer les conclusions suivantes :

- Cicéron ne se contente pas de rendre *sumpatheia* par un mot calque, il utilise plusieurs termes, car il faudrait encore ajouter aux deux que nous avons étudiés *coniunctio*, *concentus*, *consensus* utilisés dans un passage du *De diuinatione*¹⁶⁰ ;

- ces variations ne sont pas d'ordre purement stylistique. Les mots arrivent avec une histoire, une coloration, et Cicéron utilise celles-ci pour indiquer le statut dialectique du concept. L'utilisation de *cognatio* imposait immédiatement le modèle hylozoïque stoïcien, qu'il s'agissait de réfuter à travers des jeux de langage visant tantôt à poser ce mot en tant qu'objet d'interrogation, tantôt à lui infuser un sens nouveau. L'apparition de *contagio*, terme articulant l'objectivité du contact et la nuance de la souillure, indiquait une dialectique moins soumise à la lettre des affirmations de l'adversaire ;

- pour ces raisons, il nous semble qu'il faut accepter l'idée que Cicéron, dans le *De fato*, oeuvre dans laquelle il n'y avait pas de défenseur patenté de la position stoïcienne, a définitivement abandonné *cognatio* au profit de *contagio*. Lorsqu'il écrit au § 5 : *naturae contagio ualet, quam ego non tollo, uis est nulla fatalis*, la dernière proposition, dans sa négativité, explicite le *aliqua* du *De diuinatione*. Il y a une solidarité naturelle entre certains éléments du monde, mais elle n'a rien de systématique, elle ne correspond à aucun dessein providentiel. L'économie sémantique de *contagio* rendait donc dans ce traité plus apte à traduire la pensée cicéronienne que *cognatio*.

L'orientation que Cicéron défend dans tout notre passage peut se résumer à trois positions dont il convient de voir comment elles s'articulent :

a) l'identité phénoménologique entre le monde tel qu'il existe et un monde qui fonctionnerait selon le hasard (fin du § 6). Nous avons là une variante de l'argument de l'aparallaxie des représentations, qui aboutit à l'évacuation du destin, devenu hypothèse insoutenable, et à l'établissement d'une alternative : ou le hasard ou la nature. Si le monde tel qu'il nous apparaît est en tout point semblable à un monde qui serait régi par le hasard, tout comme la représentation d'un objet réel est, pour un Académicien, en tout point semblable à celle que nous en aurions dans le rêve, le choix n'existe plus qu'entre la *natura*, simple ensemble de forces physiques, et la *fortuna*, le destin apparaissant comme une hypothèse superflue. Dans le domaine gnoséologique, l'argument de l'aparallaxie permettait d'évacuer la

¹⁵⁹ Cf. *Diu.* 11, 33, 34, 143.

¹⁶⁰ *Diu.* II, 34.

doctrine stoïcienne d'une providence garante, en dernière instance, de la vérité des représentations, puisqu'elle a fait de l'univers "la cité commune des hommes et des dieux" et qu'elle a pourvu l'homme de sens merveilleusement façonnés, comme le souligne longuement Balbus dans le *De natura deorum*¹⁶¹. Nous retrouvons là les trois hypothèses du *De natura deorum*, avec cette différence que la position stoïcienne, considérée comme la plus vraisemblable par Cicéron à la fin du dialogue théologique, apparaît ici comme la plus fragile, celle qu'il convient d'exclure en premier ;

b) la *natura*, telle qu'elle est défendue par Cicéron, résulte de la critique par Cotta de la théorie stoïcienne de la Providence. Cotta avait, en effet, montré que, si les Stoïciens voulaient être logiques avec eux-mêmes, ils devraient admettre que le monde fonctionne par les forces de la seule nature, sans que l'on doive faire intervenir une quelconque présence divine à l'intérieur du monde¹⁶². D'un point de vue dialectique, cela aboutissait à la valorisation du système de Straton de Lampsaque, dans lequel le jeu des forces naturelles détermine tout, comme alternative au providentialisme stoïcien. Cela confirme, si besoin était la nature néo-académicienne de la critique exposée dès ces premiers paragraphes et la continuité de la position de Cicéron qui, à travers les trois dialogues défend une même thèse : celle d'une causalité naturelle non fatale ;

c) l'élément le plus nouveau est certainement la présence de la *uoluntas*. Les justifications théoriques concernant celle-ci se trouvent plus loin dans le texte¹⁶³, mais d'ores et déjà, à travers les différents *exempla*, la *uoluntas* apparaît comme une force indépendante de la *natura* et capable de transformer celle-ci. Stilpon et Socrate sont évoqués comme exemples de personnes ayant pu surmonter par la volonté des déterminations naturelles qui ne sont pas niées, séquence qui n'est pas sans rappeler que, dans la longue doxographie de légitimation du scepticisme que nous trouvons dans le *Lucullus*, Stilpon se trouve nommé juste après Platon et Socrate¹⁶⁴. Pour les tenants de la *Quellenforschung*, le statut de la volonté est précisément l'argument qui permettrait d'affirmer que la source de Cicéron est Antiochus d'Ascalon. Nous allons essayer de montrer que cette hypothèse fait abstraction du travail cicéronien qui a abouti à l'émergence de cette notion. En effet, le problème n'est donc pas seulement de savoir si la *uoluntas* a des antécédents grecs, mais de comprendre à quelle économie générale de la psychologie cicéronienne elle correspond. On remarquera tout d'abord, sans que l'on soit en mesure de déterminer s'il s'agit d'un hasard dû à la transmission, ou d'une caractéristique

¹⁶¹ *Nat. de.* 11, 142 s.

¹⁶² Voir sur ce point Lévy 1992, 576-77.

¹⁶³ Voir *Fat.* 23-26.

¹⁶⁴ *Lue.* 75.

réellement cicéronienne, que, de toutes nos sources concernant la gnoséologie stoïcienne, il est celui qui insiste le plus sur le fait que l'assentiment dépend de nous. Comme cela a été souligné par S. Bobzien¹⁶⁵, *eph èmin*, figure essentiellement dans des textes grecs tardifs, mais elle admet elle-même qu'il est fort vraisemblable que Chrysippe en ait fait usage. Il faut tout de même remarquer que l'expression est attestée en traduction dans un texte cicéronien concernant la philosophie non de Chrysippe, mais déjà avant lui de Zénon¹⁶⁶ :

assensionem adiungit animorum quam esse uult in nobis positam et uoluntariam.

(« il ajoute l'assentiment de l'esprit dont il veut qu'il se trouve en nous et qu'il soit volontaire »).

Face à une telle phrase, le premier problème qui se pose est évidemment de savoir quelle était l'expression grecque que Cicéron traduisait, l'hypothèse étant qu'il s'agissait d' *eph èmin* dans le système stoïcien originel. Nous n'entrerons pas dans cette discussion, rendue incertaine par le petit nombre de témoignages, de la distinction entre *eph èmin* et quelques expressions proches, la différence résidant probablement moins dans les prépositions elles-mêmes que dans l'usage des verbes. Nous ferons nôtre la conclusion qui est généralement adoptée, à savoir que, dans le stoïcisme, le *eph èmin* exprime la faculté de donner ou de refuser son assentiment, mais que cette faculté n'est pas ontologisée, en ce sens qu'elle ne peut être isolée de la nature individuelle d'une personne. Reste le problème de l'expression latine, et notamment du redoublement *uult/uoluntariam* qui peut être déjà être interprété comme indiquant le souci de ne pas laisser de côté quelque chose que la seule traduction calque du grec ne suffirait pas à rendre. La même problématique se trouve dans les *Tusculanes*, par exemple dans ce passage relatif aux passions¹⁶⁷ :

Una res uidetur causam continere, omnis eas esse in nostra potestate, omnis iudicio susceptas, omnis uoluntarias.

(« une seule proposition semble tout résumer : elles sont toutes en notre pouvoir, elles résultent du jugement, elles sont volontaires »).

Le *in nostra potestate* indique la possibilité dans laquelle nous étions de donner ou de refuser notre assentiment, le *omnis iudicio susceptas* exprime le fait que cet assentiment a été donné, reste évidemment le sens de *uoluntarias*, que l'on peut évidemment interpréter comme une simple fioriture stylistique cicéronienne, mais dont on peut également penser qu'il correspond à quelque chose de beaucoup plus profond dans la pensée de l'Arpinate.

¹⁶⁵ Bobzien 1998, 280.

¹⁶⁶ *Lib. Ac.* I, 40.

¹⁶⁷ *Tusc.* IV, 65

Dans le stoïcisme, une passion est un assentiment, ou un complexe d'assentiments, exprimant l'incapacité dans laquelle se trouve la raison de contrôler sa dynamique devant une représentation et devant la proposition qui lui est inhérente. Pour qu'il y ait *boulèsis*, volonté, il faut que la raison soit parvenue à sa perfection, autrement dit que l'on ait affaire à un sage, si bien qu'il n'existe véritablement de « volonté » stoïcienne que dans l'acceptation de l'ordre du monde. Cela, Cicéron le sait et il l'exprime de la manière la plus claire¹⁶⁸ : la *uoluntas* stoïcienne ne se trouve que chez le sage, et elle est un désir accompagné de raison, si bien que tout ce que l'on prend pour de la volonté chez le *stultus* n'est, en fait, que de la *libido*. Le problème réside cependant dans le fait que lui-même n'utilise pas le terme *uoluntas* pour désigner le désir d'une raison parfaite, mais bien pour exprimer la dynamique de toute âme humaine, que ce soit celle du sage ou celle du *stultus* qui s'égare dans la passion. Pour les Stoïciens, l'idée d'une volonté échappant au tissu universel de la causalité est tout simplement absurde¹⁶⁹. Or il est remarquable que les *Tusculanes* poursuivent l'effort cicéronien pour installer la *uoluntas* comme un élément qui ne peut être réductible à aucun autre de ceux qui sont employés pour décrire l'âme humaine alors même que Cicéron adopte explicitement la doctrine stoïcienne des passions sur fond de division platonicienne de l'âme¹⁷⁰. Qui plus est, en raison de la vocation thérapeutique des *disputationes*, la *uoluntas* dans les *Tusculanes* sera beaucoup plus liée aux égarements de la passion qu'à la sérénité de la parfaite raison. En même temps qu'il semble adhérer à la conception stoïcienne de la passion, Cicéron y introduit un élément d'hétérodoxie qui empêche que cette adhésion ne se transforme en dogme. Or il s'agit là de tout autre chose que d'une abondance oratoire. La notion de *uoluntas* s'est construite chez Cicéron dans un long cheminement et quelques exemples vont nous permettre de reconstituer cet itinéraire à la fois linguistique et philosophique :

- *Rep. I 47: et talis est quaeque res publica, qualis eius aut natura aut uoluntas qui illam regit*. Contrairement à la traduction d'E. Bréguet (« la qualité de toute constitution politique dépend du caractère et des intentions de celui qui la dirige »)¹⁷¹, le *aut...aut* doit être compris comme disjonctif, il confirme que, pour Cicéron, la *uoluntas* constitue une causalité qui ne se confond pas avec la nature de l'individu. Ce sera très exactement sa position dans le *De fato*. Cette même opposition entre la *natura* — cette fois-ci entendue au sens de nature

¹⁶⁸ *Tusc. IV, 12*.

¹⁶⁹ Voir sur cette question Bobzien, *op.cit.*

¹⁷⁰ *Tusc. IV, 10*.

¹⁷¹ Voir Bréguet, 1980, *ad loc.*

humaine - et la *uoluntas* se retrouve en *Tusc.* III 71, où les deux notions sont présentées comme étant les deux explications antagonistes de la passion¹⁷² ;

- *Tusc.* III 4 : parlant des hommes politiques qui, à partir de bonnes intentions, sont parvenus à des résultats négatifs, Cicéron écrit : *atque hi quidem optuma petentes non tam uoluntate quam cursus errore falluntur*. Ici, la *uoluntas* est une intention droite - qui annonce la *bona uoluntas* sénéquienne - dont l'application est contrariée, tandis que, lorsqu'il s'agit de passions liées à la sensualité, les hommes sont portés par le désir, qu'il s'agisse de la *pecuniae cupiditate* ou de la *uoluptatum libidine* ;

- *Tusc.* III 66: *perturbationum quae omnes oriuntur ex iudiciis opinionum et uoluntatibus*. D'un point de vue strictement stoïcien, *uoluntatibus* n'apporte rien par rapport à *iudiciis opinionum*, puisque la *doxa* est un assentiment faible donné à une représentation cataleptique, ou l'assentiment donné à une représentation non-cataleptique¹⁷³. Néanmoins Cicéron précise à chaque fois que la passion est volontaire, tout comme, dans un tout autre contexte, dans sa traduction du *Timée*, il rendra, à propos du démiurge, le *kata noun* platonicien par *ex sua mente et uoluntate*¹⁷⁴, ce qui confirme son intention d'installer dans la langue latine un élément important de la psychologie dont le grec ne lui semble pas avoir tenu suffisamment compte.

Dans la divergence entre ceux qui estiment que le latin a introduit une notion qui n'existait pas dans la pensée grecque et ceux qui soutiennent que la *uoluntas* n'a jamais constitué une faculté distincte de la raison¹⁷⁵, comment définir donc la position cicéronienne ? On peut, nous semble-t-il, affirmer que les contradictions apparentes s'effacent si l'on admet que, par l'usage répété de ce terme, il a voulu indiquer qu'il y a chez tout individu une part d'initiative et de responsabilité qui doit être prise en compte sans être nécessairement référée à la *uoluntas* stoïcienne par excellence, celle dans laquelle la volonté n'est que l'expression dynamique d'une rationalité parfaite. Cette non-coïncidence entre la *uoluntas* cicéronienne et la *boulèsis* stoïcienne pourrait évidemment être interprétée comme relevant du confusionnisme d'un philosophe non-professionnel. Nous l'interprétons plutôt comme un symptôme, celui du malaise de Cicéron qui choisit la théorie stoïcienne des passions parce qu'elle lui paraît la plus apte à affirmer l'autonomie du bonheur humain contre les contingences extérieures, mais qui, simultanément, s'aperçoit qu'elle peut aboutir à établir

¹⁷² *Tusc.* III 71.

¹⁷³ Voir *Lib. Ac.* I 41.

¹⁷⁴ *Timée*, 26.

¹⁷⁵ Pour un *status quaestionis* assez complet, voir Inwood 2000, 44-60, qui défend lui-même un *nihil noui* qui nous paraît difficilement acceptable au regard des textes.

une relation en quelque sorte de normalité entre la nature du *stultus* et ses égarements passionnels. Ce que dit le stoïcisme, c'est que la passion du *stultus* est liée à sa *stultitia*, qu'il en porte la responsabilité et que ce ne sont donc pas les événements qui doivent être mis en cause. Prendre conscience de cela c'est, pour un Stoïcien, amorcer la thérapie de la raison. Mais, en faisant de la volonté un aspect de la raison parfaite, le stoïcisme se condamne à établir un dualisme, au moins linguistique, entre le désir du sot, qui est passion, et la volonté du sage, qui est raison. Plus exactement, en considérant que le *stultus* n'a pas de volonté, mais une pulsion, une *hormè*, une dynamique, investie par une rationalité malade, le stoïcisme paraît sans doute à Cicéron sous-estimer ce qui assure la permanence du sujet à travers les variations de l'état de la raison. L'unification linguistique sous le terme de *uoluntas* installe à l'intérieur même de la rationalité malade du *stultus* la capacité de choisir dont il fait certes un usage détestable, mais qui est aussi la condition d'une éventuelle évolution favorable. En d'autres termes, le stoïcisme, en réservant la *boulèsis* au sage et *l'epithumia* au sot, privilégie l'évaluation éthique de la causalité individuelle, tandis que Cicéron se focalise sur l'existence d'une faculté de choisir et de décider, propre à tout être humain, beaucoup plus que sur l'idée que l'actualisation de cette liberté ne se trouve que chez le sage.

De ce point de vue, il ne nous semble pas illégitime de dire que l'aboutissement logique de la pensée cicéronienne sur la *uoluntas* dans les *Tusculanes* se trouve dans le *De fato*, lorsque, critiquant à la fois le *clinamen* épicurien et les efforts de Chrysippe pour définir la liberté à travers la distinction de deux types de causes, il se rangera de l'avis de Carnéade et affirmera que la volonté est à elle-même sa propre cause¹⁷⁶. Pour Cicéron, disciple de la Nouvelle Académie, mais également auditeur d'Antiochus d'Ascalon et lecteur de Lucrèce, l'utilisation de la *uoluntas* dans le *De fato* nous paraît comporter quatre aspects étroitement imbriqués :

a) la dialectique anti-stoïcienne, référée explicitement à Carnéade, visant à montrer que la liberté de l'assentiment, proclamée par les Stoïciens, ne pouvait pas être assurée par la théorie de la causalité, fondée sur la différence des causes, qu'ils avaient développée. Le Néoacadémicien, nous le voyons très clairement au § 31, mettait en contradiction deux aspects du système stoïcien : l'affirmation qu'il existe quelque chose qui est en notre pouvoir (*est autem aliquid in nostra potestate*) et la doctrine de la solidarité de tous les éléments du monde dans un processus de causalité universelle. En d'autres termes, il sommait dialectiquement les Stoïciens de choisir entre la fatalité et l'autonomie du sujet ;

¹⁷⁶ *Fat.* 23-6.

b) ce n'est pourtant pas dans ce passage que se trouve exposée la défense, au moins dialectique, de la volonté attribuée à Carnéade, mais dans la partie réfutant l'épicurisme. Il paraît difficile de ne pas y voir, par-delà l'affrontement entre le scholarque néoacadémicien et ses adversaires du Jardin, une réplique implicite de Cicéron à Lucrèce, montrant que la défense de la *uoluntas* ne nécessitait nullement théorie du *clinamen*¹⁷⁷ ;

c) il est très difficile d'imaginer à partir des § 23-24 du *De fato* ce que pouvait être la pensée de Carnéade sur l'automotion de la volonté. Une phrase comme : *uoluntatis enim nostrae non esse causas externas et antecedentis* contient sans doute une dose significative de réélaboration cicéronienne. Il paraît difficilement niable que l'Arpinate pense la liberté de la volonté sur le modèle de la théorie de l'automotion de l'âme dans le *Phèdre*, passage que Cicéron a traduit à deux reprises, dans le *De re publica* et la première *Tusculane*¹⁷⁸. Comme il n'y a pas de rason de mettre en cause *a priori* sa référence à Carnéade, il convient de se demander si celui-ci n'avait pas utilisé le principe platonicien de l'automotion de l'âme comme une arme à la fois contre la théorie stoïcienne des différents types de causes et contre le *clinamen* épicurien. Si telle fut son attitude nous aurions là un exemple supplémentaire de la complexité des liens existant entre la Nouvelle Académie et Platon. Il n'est pas impossible que l'articulation entre l'argument dialectique de l'autodétermination de l'acte volontaire et celui de l'automotion de l'âme ait été l'un des points de transitions entre scepticisme et moyen platonisme¹⁷⁹ ;

d) à cela il convient d'ajouter la spécificité de la notion latine de *uoluntas* qui parvient à Cicéron déjà riche d'un grand nombre d'occurrences dans les textes littéraires, rhétoriques et juridiques qui lui étaient antérieurs. Loin d'être un simple calque destiné à accueillir fidèlement les interprétations grecques des actes qui dépendent de nous, la *uoluntas*, en raison de la richesse de l'arrière-plan spécifiquement romain, constitua l'un des points sur lesquels l'acculturation de la philosophie à une langue et à une réalité qui lui étaient initialement étrangères, se révéla la plus féconde.

La présence de la *uoluntas* dans le *De fato* apparaît comme le complément nécessaire de la position que Cicéron avait prise sur les passions dans les *Tusculanes*. La définition stoïcienne de la passion comme opinion lui servait à faire échapper le sujet moral à l'idée

¹⁷⁷ *Fat.* 24 : *Acutius Carneades, qui docebat posse Epicureos suam causam sine hac commenticia declinatione defendere.*

¹⁷⁸ *Rep.* VI, 25 et *Tusc.* I, 53-54. On peut comparer cette phrase de la traduction (§ 54) : *ita fit ut motus principium ex eo sit quod ipsum a se mouetur* avec *Fat.* 23 : *uoluntatis enim nostrae non esse causas externas et antecedentis*. Voir sur ce point, Lévy 1992, 602-613.

¹⁷⁹ Sur le problème général de cette transition, voir Bonazzi 2003.

péripatéticienne du caractère inéluctable des *perturbationes*. La définition carnéadienne de la volonté comme *causa sui* lui permettait à son tour de libérer Pâme de la réactivité quasi automatique par rapport aux représentations qui constituait, en tout cas pour un Académicien, l'obstacle majeur que rencontrait le stoïcisme dans sa définition de la liberté. En ce sens, on peut dire que l'adhésion partielle au stoïcisme dans les *Tusculanes* ne fut pour Cicéron qu'un moment d'un projet beaucoup plus vaste, celui visant à définir ce qui dépend de nous à travers une faculté sans doute révélatrice de l'état général de la raison, mais qui méritait à ses yeux d'être instituée pour elle-même comme principe de liberté. Il serait évidemment excessif de faire de Cicéron l'inventeur du concept moderne de volonté. Il n'en reste pas moins vrai qu'en substituant à la complexité de l'expression grecque l'efficacité du terme unique et en articulant celui-ci au principe, originellement platonicien, de l'automotion de l'âme, il a provoqué un bouleversement notionnel dont toutes les conséquences n'ont pas encore été perçues.

Index

- Bobzien 1998** : S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Oxford 1998.
- Bonazzi 2003** : M. Bonazzi, *Academici e Platonici. Il dibattito antico sullo scetticismo di Platone*, Milan, 2003.
- Bréguet** : E. Bréguet éd. et tr., Cicéron. *La République*, 2t., Paris 1980-89.
- Brittain 2001** : Ch. Brittain, *Philo of Larissa. The Last of the Academic Sceptics*, Oxford 2001.
- Clark 1918** : A. C. Clark, *The Descent of the Manuscripts*, Oxford 1918.
- Escobar 1999** : A. Escobar, *Sobre la adivinacion. Sobre el destino. Timeo*, Madrid 1999.
- Frede 2002** : D. Frede, *Theodicy and Providential Care in Stoicism*, in D. Frede & A. Laks eds, *Traditions of Theology*, Leiden 2002,
- Gildenhard 2007** : I. Gildenhard, *Paideia Roman, a: Cicero's Tusculan Disputations*, Cambridge 2007.
- Hoyer 1898** : R. Hoyer, *Quellenstudien zu Ciceros Büchern De natura deorum, De diuinatione, De fato*, *Rheinisches Museum für Philologie* 53, 1898, 614 s.
- Inwood 2000** : B. Inwood, "The Will in Seneca the Younger", *CPh* 95, 2000, 44-60
- Kidd 1988** : I.G. Kidd, *Posidonius, vol. II, The Commentary*, Cambridge, 1988
- Lana 1992** : Italo Lana, "La scuola dei Sestii", dans P. Grimal éd., *La langue latine, langue de la philosophie*, Rome 1992, 109-124.
- Lévy 1992** : C. Lévy, *Cicero Academicus*, Rome 1992.

Lévy 2002 : C. Lévy, "L'âme et le moi dans les *Tusculanes*" , *REL* 2002, 78-84.

Luck 1978 : G. Luck, "On Cicero, De Fato 5, and Related Passages, *AIPh* 99, 1978, 155-8.

Shackleton Bailey 1967 : D.R. Shackleton-Bailey, *Cicero: Letters to Atticus*, Volume 6, Books 14-16, Cambridge 1967.

Voelke 1973: A.J. Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris 1973.

Zoller 2003 : R. Zoller, *Die Vorstellung vom Willen in der Morallehre Senecas*, Munich-Leipzig 2003.

V. Le *De officiis*

Le *De officiis* est sans doute de tous les traités cicéroniens celui qui a eu la postérité la plus brillante. Imité par Ambroise de Milan, il a été l'un des ouvrages les plus déterminants pour la constitution de la pensée morale dans le monde occidental. Deux éléments contribuent à mettre cette oeuvre à part du grand programme de formation à la philosophie éthique commencé avec le désaccord des moralistes dans le *Lucullus*, aboutissant aux *Tusculanes*. D'une part, chronologiquement, il s'agit d'une oeuvre de circonstance, écrite par Cicéron pour donner des conseils moraux à son fils qui suivait à Athènes les cours du Péripatéticien Cratippe. D'autre part, pour une fois, Cicéron mentionne explicitement sa source, en tout cas pour les deux premiers livres. Il s'agit du Stoïcien Panétius, considéré comme le fondateur du Moyen Stoïcisme, parce qu'il avait tenté de se rapprocher de la pensée de Platon et d'Aristote et parce qu'il semble s'être intéressé beaucoup plus à l'homme en progrès vers la sagesse (*progređiens* ou *proficiens*) beaucoup plus qu'au sage. L'oeuvre tout entière est construite sur l'idée stoïcienne que seule la beauté morale est utile à l'homme. Le premier livre est consacré à la beauté morale, dont la présentation diffère de celle, traditionnelle, des quatre vertus capitales. En effet, la beauté morale, dont l'unité est soulignée dans la tradition de Socrate est présentée non pas selon quatre parties mais selon quatre aspects : la connaissance de la vérité, qui remplace la vertu de *phronēsis* ; les devoirs relatifs à la communauté humaine, qui incluent la justice, mais la dépassent en lui adjoignant la bienfaisance (*beneficentia*, *liberalitas*) ; la grandeur d'âme qui se substitue au courage, mais là encore, le dépasse, d'une certaine manière, en abordant le problème des grandes entreprises liées au pouvoir politique ; enfin le convenable (*prepon* en grec, *decus* ou *decorum* en latin) , la principale innovation conceptuelle du *De officiis* : en effet, non seulement ce concept, qui se substitue à la *sôphrosunē*, n'exprime pas seulement l'idée de mesure, mais celle d'une harmonie de caractère également social et esthétique. Plusieurs points vont nous retenir à propos de cette oeuvre.

V.1. L'articulation entre stoïcisme et Nouvelle Académie

Le fait de défendre sur trois livres un aspect important de l'éthique du Portique ne signifie pas que Cicéron soit devenu stoïcien. Dans le *De officiis* aussi, Cicéron proclame son attachement à la Nouvelle Académie : "quant à nous", dit-il en III, 20, "notre Académie nous donne une grande liberté : tout ce qui peut se présenter comme le plus probable, il nous est permis, c'est notre droit de le défendre". Par ailleurs, il affirme qu'il ne puisera à la source stoïcienne qu'à son gré et à sa manière. Il a composé tout le livre III avec ses propres moyens

(*Marte nostro*) parce que ni Panétius ni Posidonius n'avaient traité le problème du conflit entre la beauté morale et l'utilité. Il a choisi le terme *d'officium* pour traduire le grec *kathèkon*, alors que les deux termes ont des connotations différentes : *officium*, qui est de la racine de *facere*, insiste sur l'action, perçue sous l'aspect philosophique, mais aussi politique, comme on peut le constater d'après la *Lettre à Atticus*, XVI, 14, 3. *Kathèkon*, au contraire, a comme sens premier l'idée d'un convenable, de l'accord avec un ordre préexistant. Il existe dans le stoïcisme un *kathèkon* de l'animal et même de la plante. Ce qui distingue l'homme dans le stoïcisme originel, ce n'est pas qu'il accomplisse des *kathèkonta*, mais le fait qu'on puisse distinguer à l'intérieur de ses *kathèkonta* des "convenables moyens", ce que Cicéron traduit par *officia media*, et des "convenables parfaits" ou *katorthômata*, en latin des *officia recta*. Les premiers correspondent à des normes naturelles objectivables. Les seconds ne peuvent pas être objectivés, ils résident dans la perfection de l'intentionnalité du sujet. L'*officium* cicéronien, au contraire, est spécifiquement humain et le *De officiis* accentue la différence entre l'homme et l'animal déjà présente dans la doctrine dès ses origines. Mais par sa définition même d'action morale moyenne, imparfaite, le concept *d'officium* permet à Cicéron de concilier le stoïcisme et la Nouvelle Académie. Nous avons vu qu'Arcésilas d'abord, Carnéade ensuite, avaient réfuté l'idée stoïcienne d'une perfection absolue du sage et qu'ils avaient proposé que celui-ci guide son action sur des critères moins parfaits, *l'eulogon* pour Arcésilas, le *pithanon* pour Carnéade, deux termes que Cicéron avait rendus par *probabile*. Le *De officiis*, c'est l'expression du *probabile* vu sous l'angle stoïcien.

V.2. le fondement panétien de *l'humanitas*

Le *De officiis* a été considéré comme le livre phare de l'humanisme occidental, par la place qu'il accorde à *l'humanitas*, terme à la fois générique et suggestif d'une qualité d'être spécifiquement humaine. La notion a été abondamment employée par Cicéron avant le *de officiis*, et on la trouve avec une certaine fréquence chez...César, qui écrit, par exemple, que les Belges, autrement dit les habitants de la Gaule du Nord sont les plus courageux des Romains, parce qu'ils sont les plus éloignés "de la culture et des sentiments d'humanités de la Provence" (*Guerre des Gaules*, I, 3). Il est intéressant de noter que, chez César, le courage est mis en relation avec l'absence *d'humanitas*, tandis que, chez Cicéron au contraire, *Off*, I, 62, un courage qui ne s'accompagne pas *d'humanitas* n'est que de la sauvagerie. Cette attention nécessaire à l'histoire spécifiquement latine de la notion *d'humanitas* - il faudrait évidemment citer ici le fameux "je suis homme et rien d'humain ne m'est étranger" de
, si clair par lui-même, si trouble par la personnalité de celui qui le

prononce, que Cicéron lui-même évoque en I, 30 - ne doit pas occulter l'importance de l'inflexion que, selon toute vraisemblance, Panétius lui-même avait imprimée au stoïcisme. Nous avons vu, en effet, que, dans le *De finibus*, III, la pulsion de vie à partir de laquelle se construit l'éthique est commune à la fois à l'homme et à l'animal. C'est là un point sur lequel la critique néo-académicienne du stoïcisme avait été particulièrement féroce. Or, dans le *De officiis*, I, 4, 12, nous trouvons la phrase suivante :

- "cette même nature, par la vertu de la raison, *ui rationis*, incline l'homme vers l'homme, en vue d'une communauté de langage et de vie ; elle met en lui surtout un amour spécial pour ceux qu'il a engendrés ; elle le pousse à vouloir qu'il y ait des réunions et des assemblées, et à les fréquenter ; elle le pousse en conséquence à l'effort de se procurer de quoi subvenir à son entretien et à sa subsistance, non seulement pour lui, mais pour son épouse, ses enfants et les autres êtres qui peuvent lui être chers et qu'il doit protéger".

Pour Panétius, la société humaine résulte bien de l'adaptation de l'homme à lui-même, en tant qu'être rationnel. Cette société n'a plus rien à voir avec les formes embryonnaires de société que l'on trouve dans le monde animal. En mettant la raison à l'origine des valeurs sociétales humaines, Panétius cherchait de toute évidence au grief adressé par Carnéade au stoïcisme, celui de fonder la justice dans un instinct commun à l'homme et à l'animal. Sur le fond, il n'est pas sûr qu'il y ait eu là une rupture avec l'inspiration originelle du stoïcisme puisque Chrysippe avait déjà dit que l'instinct social, présent chez l'homme dès la naissance, ne pouvait se manifester que lorsque le sujet était devenu rationnel.

V.3. Diogène et Antipater

Ce même problème de l'unité du stoïcisme se pose dans le *De officiis* à propos de la différence d'opinion entre Diogène de Babylone et Antipater de Tarse qui occupe une bonne partie du dernier livre. Le premier avait cru pouvoir éviter les critiques de Carnéade en définissant un domaine de compatibilité entre l'intérêt personnel et l'intérêt de la communauté humaine, visant à rapprocher le stoïcisme de l'opinion du plus grand nombre. Pour résumer sa pensée, il considérait que la non-explicitation permettait de créer un espace transactionnel dans lequel l'individu préservait son intérêt particulier sans pour autant cesser de penser en termes de solidarité universelle. Cette casuistique le conduisait à affirmer qu'un marchand de blé apportant une cargaison de blé à une île où régnait la disette pouvait garder le silence, s'il savait que d'autres navires allaient arriver après lui, arguant que le droit oblige le marchand à vendre une marchandise sans défaut, mais non à sacrifier son bénéfice. Antipater de Tarse maintenait l'esprit et la lettre du stoïcisme, en refusant d'établir la moindre distinction entre

l'intérêt général et celui de l'individu. Entre ces deux options Cicéron va choisir la plus rigoureuse, celle d'Antipater, et ce choix, fondateur d'une éthique de l'universalité et de l'impératif catégorique, il va le faire au moins tout autant au nom de la tradition juridique romaine qu'au nom de la doctrine stoïcienne.

V.4. *Les masques*

Dans *De off.*, I, 107 s, Cicéron développe la théorie des quatre *personae* de Panétius, d'une grande importance pour l'histoire de la naissance du moi dans la pensée occidentale. La *persona*, terme d'origine étrusque, désigne le masque, ou le personnage de l'auteur. La métaphore de l'acteur était présente dans le cynisme originel. L'originalité de Panétius fut de lui donner une extension systématique, en distinguant 4 *personae* constitutives de l'individu : la nature générale, commune à tous les humains ; la nature individuelle ; la nature telle qu'elle est déterminée par le hasard, la fortune ; la nature que l'on détermine par ses propres choix. Ce que l'on doit remarquer tout d'abord, c'est que le masque, loin de constituer un écran par rapport à la nature réelle constitue le processus phénoménologique de celle-ci. Par ailleurs, comment comprendre la structure des quatre *personae* ? Ce que nous proposons, c'est de les interpréter dans la circularité : la rationalité est commune à tous les hommes, mais elle constitue une structure à la fois réelle et virtuelle, puisque ses potentialités ne peuvent s'actualiser que si l'individu est capable de faire des choix rationnels. C'est par le quatrième masque que le premier se réalise pleinement, à travers la prise en charge des singularités individuelles qui nous sont données par la nature et des événements auxquels on se trouve confronté au cours de sa vie. À l'inverse, lorsque les caractéristiques personnelles et le poids des événements prennent le dessus, la rationalité demeure esquissée, interrompue. Le face-à-face avec le monde n'est pas pour autant une confrontation hostile. Panétius n'aimait pas les cyniques, leur violence, leurs provocations. Être soi-même, se réaliser à travers la rationalité des choix s'accompagnait chez lui du souci permanent du *decus*, du *decorum*, de la relation harmonieuse à l'environnement, condition sous toutes ses formes.

Quelques éléments de conclusion

Cicéron a-t-il été véritablement un philosophe ? Nous avons essayé de montrer que tel ne fut pas véritablement son dessein, dans la mesure où la figure du philosophe était liée à la langue grecque, à la culture grecque, à la structure des écoles. Ce qu'il a recherché avant tout, c'est la pratique de la philosophie, une pratique qu'il ne concevait ni comme solitaire, ni comme scolaire, mais à travers un magistère dont le principal bénéficiaire devait être le peuple romain. À travers sa recherche, ses errances et, parfois, ses erreurs, il a profondément modifié l'image et la réalité de la philosophie, à laquelle il a donné une langue nouvelle légitimée, ce qui n'était pas le cas de Lucrèce, et ce qui a permis d'ouvrir la voie à une idée aujourd'hui presque universellement admise : on peut philosopher en toute langue. En "décollant" la philosophie de la langue grecque et du statut du philosophe tel qu'il s'était constitué à l'époque hellénistique, il a défini pour elle des possibilités nouvelles d'une ampleur extraordinaire. En créant le vocabulaire philosophique qui est celui de l'Occident — rappelons que nous lui devons des termes comme "qualité", "assentiment", "compréhension" - il a compris et exprimé que toute traduction est une création. En ne perdant jamais de vue l'histoire et le pouvoir, il a donné à la philosophie romaine des caractéristiques qu'elle a léguées à la pensée occidentale. En somme, à défaut d'avoir, peut-être, un être philosophique, Cicéron a puissamment illustré ce que pouvait être un agir philosophique.

* * * * *