

Introduction à la philosophie de Cicéron (III) **La cohérence de la pensée éthique**

Stéphane Mercier

[Retour à la page d'accueil](#)

1. Amitié et piété filiale

L'homme comme animal social est intégré au sein d'un ensemble de sociétés définissant les relations qu'il entretient avec ses semblables (nous avons parlé de l'οἰκείωσις dans la deuxième section du précédent article) ; et, parmi toutes les communautés dont il est ainsi partie prenante (*Off.* I 50-54), nulle n'a plus d'agrément ou de solidité que celle fondée sur les relations d'amitié. C'est en effet l'amitié qui réalise au plus haut degré la nature sociale de l'homme, puisqu'elle est le lieu où s'épanouit le plus pleinement son affection pour autrui : « Parmi toutes les sociétés, aucune n'est plus éminente ni plus solide que lorsque des hommes de bien qui se ressemblent par leur caractère sont unis par des liens d'amitié » (*Off.* I 55). Cette forme d'affection entre individus est si naturelle qu'en réalité, si nous nous conformions aux vœux de la Nature, qui sont aussi ceux de notre nature, nous aurions autant d'amis qu'il y a d'hommes sur cette terre. Nous l'avons vu aussi, c'est la sociabilité même de l'homme, et non la peur, qui est au fondement des rassemblements humains ; et le mode le plus naturel des relations entre les hommes est l'affection mutuelle, et non une guerre de tous contre tous. Tel est bien le message de Cicéron, dans ce fragment du traité des *Lois* que nous a conservé Lactance dans ses *Institutions divines* (V 8) :

Tout de même qu'une seule et même nature est au fondement de l'univers et le maintient ensemble, et que toutes les parties de cet univers sont en harmonie les unes avec les autres, les êtres humains s'accordent naturellement les uns avec les autres. Le désaccord naît de leur méchanceté ; ils ne comprennent pas qu'ils sont unis par les liens du sang et placés sous une seule et même protection. S'ils se rendaient compte de cela, nul doute que les hommes mèneraient la vie des dieux.

Le lieu où se réalise pleinement l'accord naturel entre les hommes est l'amitié fondée sur la vertu (*Lael.* 36-44 et 83), puisqu'il n'y a pas, en dehors d'elle, de conformité possible avec la nature. L'amitié découle ainsi directement des attentes de notre humanité, et constitue, à ce titre, une condition essentielle du bonheur (*Lael.* 22). Le personnage de Lélius, principal protagoniste du dialogue éponyme, peut dès lors comparer une vie sans amitié à un univers dépourvu de soleil (*Lael.* 47). L'homme, quel qu'il soit, et précisément parce qu'il est un homme, c'est-à-dire un être tout ensemble rationnel – doué de parole, donc – et social, ne peut vouloir vivre

seul, fût-il en possession de richesses sans mesure et d'une santé à toute épreuve (*Off.* I 158 ; *Fin.* III 65).

Le caractère profondément naturel de notre disposition à former des amitiés transparait dans l'attrait qu'exerce sur nous l'honnête, fondement stable d'une relation d'amitié authentique (*Tusc.* II 58 ; *Lael.* 27-29). Même ceux qui savent que, pour toutes sortes de raisons, ils ne consentiraient pas aux sacrifices imposés par une véritable affection ne laissent pas de témoigner leur admiration devant une manifestation d'amitié authentique. Témoin la geste fameuse des légendaires Oreste et Pylade : comme un tyran réclamait que celui d'entre eux qui était Oreste, qu'il ne connaissait pas lui-même de visage, se manifestât pour être exécuté, il eut la surprise de voir l'un et l'autre se présenter du nom d'Oreste, pour mourir à la place de son ami. Les gens timorés eux-mêmes, incapables d'un tel acte, et les autres *a fortiori*, ne ménagent pas leurs applaudissements devant la scène portée au théâtre, preuve que le dévouement généreux de véritables amis ne laisse personne indifférent (*Lael.* 24 ; voir *Fin.* 79 et 84). Le vice lui-même, et non la seule pusillanimité, rend à son tour témoignage à la vertu à l'occasion de l'épisode que rapporte Cicéron dans les *Devoirs* :

On raconte que les pythagoriciens Damon et Phintias éprouvaient l'un pour l'autre le sentiment que voici : Denys le tyran [de Syracuse] avait fixé, pour l'un d'eux, le jour de son exécution, et, comme le condamné à mort avait demandé quelques jours pour recommander les siens, l'autre fut porté caution de sa comparution à la condition suivante : si le premier ne revenait pas, ce serait à lui de mourir. Quand le condamné revint au jour dit, le tyran, admirant leur loyauté, leur demanda de l'admettre en tiers dans leur amitié (*Off.* III 45).

Ainsi le tyran, qui, au sommet du pouvoir, vivait cependant une vie malheureuse et dans une solitude telle que, par crainte du barbier, il se brûlait lui-même la barbe au moyen d'un charbon ardent (*Off.* II 25 ; *Tusc.* V 58 – ceci concerne Denys l'Ancien ; quant à l'anecdote, on ne sait si elle se rapporte à celui-ci ou à son fils, Denys le Jeune), le tyran, disons-nous, ne pouvait manquer de soupirer après une amitié véritable. La chose est d'autant plus remarquable que, dans l'échelle du vice, le tyran est précisément celui qui, en renversant toutes les valeurs, s'institue comme l'ennemi par excellence du genre humain. En brisant toute relation fondée sur l'affection qui porte naturellement les hommes vers leurs semblables, en exerçant sur eux un pouvoir qui repose sur la coercition et en se donnant le droit de disposer à sa guise de leurs biens comme de leur vie, le tyran est celui qui s'exclut *ipso facto* de la communauté humaine. Lui étant aussi extérieur qu'il lui est nuisible, il mérite d'être à proprement parler *exterminé* (*exterminandum*, *Off.* III 32), c'est-à-dire autant repoussé en dehors des frontières du monde habité qu'abattu par ceux avec lesquels il ne peut coexister sans les opprimer.

Si donc il n'y a pas jusqu'au plus pervers des hommes pour ne pas aspirer à former des amitiés, c'est encore la preuve que d'innombrables possessions ne garantissent nullement le contentement (*Off.* III 25 ; *Lael.*

88). Mais que dire, à l'autre extrémité du spectre moral, du sage ? D'après les philosophes du Portique et d'autres avec eux, celui-ci est pleinement autarcique, se suffisant parfaitement à lui-même. Toutefois, insistent-ils, le fait d'être la source unique de son propre bonheur ne le conduit pas à l'isolement ou au repli sur soi ; et c'est ainsi que l'Arpinate fait dire au personnage du stoïcien Caton que « personne ne voudrait vivre dans la solitude » (*Fin.* III 65), pas même le sage.

Le sage est même l'ami parfait – et, à proprement parler, le seul à pouvoir être véritablement appelé ainsi, mais nous employons ici le langage commun (voir ce que nous avons dit à ce sujet dans le précédent article) –, celui qui est le plus propre à inspirer chez les autres l'amitié, car il est l'homme de bien par excellence. Seule la conformité à la nature, la vertu, garantit en effet la possibilité de l'amitié véritable ; et s'associer à d'autres personnes pour des motifs étrangers à l'honnête, ce n'est pas former des amitiés, mais des factions. Dans ces conditions, ce n'est pas être un ami que d'attendre de celui qu'on appelle de ce nom qu'il agisse au mépris de la moralité (*Lael.* 35 suiv.) ; plus généralement, quelle que soit la forme d'affection, même la plus légitime, que nous éprouvions pour quelqu'un, jamais elle n'autorise à perdre de vue l'honnête, celui-ci étant par définition le fondement de celle-là, si toutefois elle est conforme à la nature. Et Cicéron d'assurer en ce sens, dans l'un de ses discours, qu'il ne croit pas « permis de s'autoriser de l'amour fraternel pour sacrifier le salut public à celui de la famille » (*Syl.* 63).

D'après ce que nous avons vu à propos du caractère naturel des communautés humaines et des devoirs de justice que chacun doit à sa patrie, il apparaît clairement qu'il ne peut y avoir d'opposition entre les devoirs dus, les uns, aux amis, les autres, à la patrie : si les premiers forment un obstacle aux seconds, c'est qu'ils sont inspirés par les sentiments qui unissent non des amis, mais des factieux. Et tel est le jugement que porte Cicéron sur les rapports entre le philosophe stoïcien Blossius de Cumes et Tibérius Gracchus, le partisan, avec son frère, des réformes agraires que nous avons dites. Comme Blossius était interrogé à propos de ses liens avec Tibérius, on lui demanda s'il eût accepté de seconder son ami dans l'éventualité où celui-ci eût projeté de mettre le feu au Capitole (*Lael.* 37). En répondant, comme il le fit, par l'affirmative, il a donné, estime Cicéron, la preuve que son amitié n'était pas fondée sur la vertu, et que, partant, elle n'était pas vraiment de l'amitié. « Ce n'est pas une excuse pour une mauvaise action », écrit-il, « que d'avoir mal agi pour aider un ami : puisque le lien d'amitié est né de l'estime qu'inspire la vertu, l'amitié ne peut guère subsister si l'on renonce à la vertu » (*ibid.*).

Soit dit en passant, cette interprétation de la conduite de Blossius est partielle et présuppose l'excellence indiscutable de la structure de l'État romain et, par suite, le caractère foncièrement nuisible d'une réforme agraire. Le témoignage plus tardif de Plutarque, vers le tournant du deuxième siècle de notre ère, permet de juger de l'affaire autrement, tout en conservant le lien

unissant vertu et amitié. Dans sa *Vie de Tibérius Gracchus*, le moraliste grec souligne que Blossius, interrogé à propos du Capitole, avait affirmé qu'il eût effectivement suivi son ami si celui-ci avait projeté d'y mettre le feu, car « jamais Tibérius ne l'eût commandé sinon pour le bien du peuple » (*Vit. Tib.* 20.6). En somme, nous retrouvons ici une situation quelque peu analogue au cas de conscience posé à ce marchand de blé en route vers l'île de Rhodes, et dont nous relations les délibérations dans le précédent article : aucun homme de bien ne conteste qu'il ne soit pas permis d'agir au détriment de l'honnête, mais c'est à propos de l'identification de ce qui est honnête que surgit le désaccord.

Revenons à notre propos. Puis donc qu'il n'y a d'amitié que soutenue par un propos honnête, les amis sont capables et de s'encourager mutuellement et de se porter secours en pratiquant, si nécessaire, la correction fraternelle (*Lael.* 88), qui suppose une authentique liberté de parole. Cette correction, toutefois, s'accompagne aussi de l'indulgence que suscite l'affection (*Lael.* 61 et 89). Si, en effet, l'honnête n'admet pas de compromis, sous peine d'entraîner la ruine de l'amitié avec la sienne propre, il est de petites incartades dont peut s'accommoder l'amitié. Cette concession, de prime abord un peu curieuse, se comprend d'autant mieux que, on s'en souvient, nous vivons dans le monde réel, et non dans la cité idéale de Platon, et que nos amis ne sont pas davantage des sages que nous-mêmes, mais « des individus tels que c'est une chose admirable s'il se trouve en eux des images de la vertu » (*Off.* I 46).

L'indulgence, insistons-y, vaut seulement pour des écarts sans grande portée : pour Cicéron, admettre les projets d'un Gracchus ne relève pas de cette mansuétude, mais d'une complaisance pour le mal, directement incompatible avec l'amitié et la vertu. Un autre cas de conscience présenté sous forme d'échange dialogué dans le traité des *Devoirs* permet de prendre la mesure exacte des parts que l'on doit respectivement à l'affection d'un particulier qui doit nous être cher entre tous, notre père, et à notre patrie :

— « Eh quoi ? si un père pillait les temples et creusait des galeries jusqu'au trésor, son fils le dénoncerait-il aux magistrats ? » — « Ça, c'est un sacrilège ; et il y a mieux : le fils prendrait même la défense de son père, si celui-ci était accusé. » — « La patrie ne prime donc pas sur tous les devoirs ? » — « Si, au contraire, mais il est avantageux à la patrie elle-même d'avoir des citoyens qui font preuve de piété filiale ». — « Eh quoi ? quand un père s'efforcera de s'emparer de la tyrannie et de trahir sa patrie, son fils gardera-t-il le silence ? » — « Bien au contraire, il suppliera son père de n'en rien faire. S'il n'obtient aucun résultat, il lui adressera des reproches, des menaces même. Enfin, si l'affaire doit déboucher sur la ruine de la patrie, il donnera la priorité au salut de la patrie sur celui de son père. » (*Off.* III 90).

C'est en fin de compte une question de cohérence qui impose la manière dont tout un chacun doit s'acquitter de ses devoirs : puisque la vertu est au fondement de la sociabilité, et que celle-ci inclut cette forme éminente de relation entre personnes qu'est l'amitié, il est normal que les devoirs imposés par les relations sociales et amicales soient en phase avec les exigences

de la vertu. Partant, un peu d'indulgence est propre à favoriser la concorde sans détriment réel pour la justice – rappelons-nous l'affaire des fermiers d'Asie, dont il était question dans le premier article –, mais, ultimement, la sauvegarde de la vertu représente la seule possibilité de maintenir légitimement les liens d'affection qui peuvent et doivent unir le genre humain.

2. Concordisme et cohérence

Conformément à la distinction entre l'assentiment et l'approbation, il est parfaitement clair que le scepticisme permet à la fois au philosophe de juger sans parti pris et d'avoir des convictions fortes, dont il connaît cependant les limites épistémologiques : mieux vaut ne pas aller au-delà du vraisemblable (*Tusc.* I 17), qui est la « limite que l'esprit humain ne saurait dépasser » (*Tusc.* IV 47). L'Académicien peut ainsi jouer, comme il le fait effectivement avec Cicéron, le rôle d'un arbitre dans les débats qui divisent les écoles hellénistiques : tel est, par exemple, le rôle que l'Arpinate donne à son propre personnage dans le traité sur *La nature des dieux*, où les points de vue épicurien et stoïcien sont exposés et soumis au crible de la critique. Assistant à l'échange de vues en juge impartial (*Nat. deor.* I 17), il peut ainsi signaler que la conception stoïcienne, en dépit de la sévère critique à laquelle elle a été soumise par Cotta, son coreligionnaire académicien et sceptique, continue malgré tout de lui paraître relativement probable, ainsi que nous l'avons vu. La conséquence, disions-nous alors, était que la mise à mal des états rationnels d'un argumentaire, sans ruiner nécessairement l'édifice reposant sur lui, invitait à n'y donner son éventuelle adhésion qu'en renonçant à faire montre de trop d'assurance. Ce dont le scepticisme sonne le glas, ce n'est pas des convictions, mais des certitudes déplacées, parce que téméraires, des dogmatiques.

Cette manière de concevoir le rôle de l'épistémologie sceptique permet de comprendre pourquoi, en sus de cette posture initiale, et non malgré elle, Cicéron adopte largement un point de vue stoïcien ou stoïcisant, quelquefois très proche d'Antiochus d'Ascalon, auprès de qui il avait étudié (*Leg.* I 54 ; *Brut.* 315 ; *Luc.* 4). Ce philosophe, disciple dissident de Philon de Larisse (*Brut.* 306 ; *Nat. deor.* I 6 ; *Tusc.* II 9), à qui Cicéron devait son engagement sceptique, professait une doctrine qu'il disait être celle de l'« ancienne » Académie. Les informations que nous possédons sur l'un et l'autre penseurs grecs sont fragmentaires et de seconde main, mais il semble que ce que l'Ascalonite présentait comme la pensée de l'Académie avant son « tournant » sceptique, était une synthèse où des éléments nettement stoïciens se mêlaient à des doctrines péripatéticiennes et, bien entendu, platoniciennes.

L'une des idées maîtresses de cette synthèse paraît avoir été une forme de concordisme minimisant les différences entre ces trois écoles hellénistiques : Xénocrate, scolarque de l'ancienne Académie, et Aristote n'avaient-ils pas été « élevés parmi les trésors de Platon » (*Ac. post.* I 16) ? Quant aux Stoïciens, leur doctrine lui apparaissait comme étant, pour l'essentiel, une reformulation des dogmes platoniciens. Cicéron, qui paraît avoir apprécié

cette synthèse, mais sans en être la dupe, comme nous allons le voir, pouvait en ce sens parler, dans ses *Tusculanes*, de

la vraie et belle philosophie qui, procédant de Socrate, a subsisté jusqu'à ce jour chez les Péripatéticiens [assimilés aux anciens Platoniciens (voir *Fin.* IV 5), qui, comme philosophes dogmatiques, ne sont plus guère représentés, ayant cédé la place aux représentants de la « nouvelle » Académie] et aussi chez les Stoïciens, qui disent la même chose d'une autre manière, tandis que les Académiciens [sceptiques cette fois] arbitraient les controverses des deux écoles (*Tusc.* IV 6).

Bien que, sur le plan épistémologique, Cicéron rejette le dogmatisme de cette « ancienne » Académie dont Antiochus se présente comme le restaurateur, il est sensible au concordisme qui le sous-tend et permet aux trois grandes traditions hellénistiques de faire front commun contre l'hédonisme.

Nous avons déjà dit un mot de la méfiance de Cicéron à l'endroit du plaisir ; à ses yeux, la promotion hédoniste de celui-ci se révèle logiquement incompatible avec l'éthique des vertus (voir par ex. *Fin.* V 22) promue tant par les premiers disciples académiciens et péripatéticiens de Platon que par les Stoïciens : le plaisir, comme le soutient abruptement le personnage de Caton l'Ancien, porte-parole de ce *mos maiorum* dont nous avons souligné la proximité avec les thèses du Portique, est « sans rapport avec la vertu » (*Cat.* 41). Dans sa méfiance hostile, et malgré ce que nous avons déjà dit du caractère finalement indifférent du plaisir, Cicéron va jusqu'à écrire que celui-ci est « au plus haut point l'ennemi de la vertu et du bien » (*Part. orat.* 90). La formulation, ici, est excessive, mais ce qu'elle met en évidence est capital pour notre propos : l'incompatibilité que dénonce ici l'Arpinate entre plaisir et vertu revient à dire que la recherche de l'un est exclusive de l'autre ; et, s'il est cohérent avec lui-même, celui qui recherche la vertu n'a que faire du plaisir, et inversement. Penser le contraire, estime-t-il, cela revient à mêler l'homme et la bête : c'était l'erreur des philosophes Calliphon et Dinomaque (*Off.* III 119), pour nous presque des inconnus par ailleurs.

La cohérence de la démarche sera ainsi au cœur de l'analyse des différentes doctrines philosophiques, une fois qu'auront été écartés les hédonistes comme les philosophes dont les vues ne sont plus guère représentées. Les premiers, parce qu'ils concèdent d'entrée de jeu que l'honnête ne constitue pas une valeur de référence, ne sont pas des interlocuteurs dignes de ce nom, comme nous le disions dans la dernière partie du précédent article (voir également *Off.* III 37) ; les seconds, parce que, conformément à un point que nous avons évoqué dès le début du premier article, le philosophe, pour Cicéron, se distingue de l'historien de la philosophie, et n'est pas un archéologue du savoir voué à l'exhumation des pensées que le temps et les débats ont fini par invalider en les plongeant dans la désaffection.

Outre les représentants de la « nouvelle » Académie, qui, en raison de cette affiliation, n'ont pas de ligne doctrinale propre en dehors de leur rejet du dogmatisme, restent donc les Péripatéticiens et les Stoïciens : les « anciens » Académiciens n'ont plus à proprement parler de successeurs

(dogmatiques) depuis le scolarcat d’Arcésilas au III^e siècle ; Antiochus, en se présentant comme le restaurateur de l’Académie des premiers temps, ne prétend se distinguer ni des Péripatéticiens ni des Stoïciens, sinon par le langage ; enfin, les Épicuriens sont écartés en raison des graves incohérences qui leur sont imputées, ainsi que nous le verrons sous peu. Le rôle de l’Académicien sceptique sera donc, avant tout, d’être l’arbitre du débat opposant les représentants des deux courants en lice : entre eux, comme le dit Cicéron, c’est « un combat honnête, une dispute qui a de l’éclat » (*Fin.* II 68).

Sur quoi porte cet antagonisme ? D’après Antiochus, il s’agit, pour l’essentiel, d’une querelle verbale (*Fin.* V 74), ce qui nous ramène à ce que nous disions dans le précédent article à propos de l’importance de s’entendre sur les termes d’un débat. Mais les Stoïciens, Cicéron le sait bien, sont les premiers à contester l’identification que propose l’Ascalonite entre leurs vues et celles des Péripatéticiens (*Fin.* IV 80). Prenons le cas des « biens » extérieurs. Les Stoïciens contestent ce qualificatif, estimant que de tels avantages sont plutôt des « préférés » (προηγμένα, *praeposita* ou *promota* ; *Fin.* III 15 et 52), car, s’ils étaient de véritables biens, ils feraient partie intégrante du bonheur – et voilà ce que ne peuvent admettre des philosophes pour qui le bien unique, capable d’assurer, seul, le bonheur de qui le possède, est la vertu. Toutefois, d’un point de vue concordiste, on peut faire valoir que, dans les faits et quoi qu’ils en aient, les Stoïciens n’accordent ni plus ni moins aux avantages extérieurs que les Péripatéticiens, qui les sacrifient volontiers à l’indiscutable supériorité de l’honnête. Témoin le discours que prête Cicéron à Caton dans le troisième livre des *Termes extrêmes* :

De même que s’obscurcit et se noie, à la lumière du soleil, la lueur d’une lampe ; de même que se perd dans l’étendue de la mer Égée une goutte de miel, ou dans la masse des trésors de Crésus un liard de plus, ou encore l’unité d’un pas dans la longueur de la route qui va d’ici à l’Inde ; de même le souverain bien étant toute la valeur que les gens dont il s’agit [Caton s’en prend ici aux Péripatéticiens] attribuent à des choses corporelles s’obscurcit, s’étouffe, se perd devant l’éclat et la grandeur de la vertu (*Fin.* III 45).

Paradoxalement, c’est précisément à travers cette critique des Péripatéticiens que Caton s’engage malgré lui dans la voie du concordisme : en dépit de la disproportion, le liard et la fortune de Crésus sont bien de même nature ; de même, la lampe et le soleil sont des sources de lumière ; la goutte de miel est bien une goutte au milieu des autres gouttes de l’océan. L’analogie suggère donc l’opposé de ce que soutient Caton : pour être radicalement disproportionnés, les avantages extérieurs participent de la nature de la vertu et ne sont pas, à proprement parler, incommensurables avec elle – ce qui est exactement le point de vue péripatéticien (voir *Fin.* IV 31). Et, dans ces conditions, où est la différence entre Aristote et Zénon, sinon dans les termes dont ils se servent (*Fin.* IV 23) ?

Mais, à supposer qu'il n'y ait pas de différences de fond entre eux, des divergences nominales ne sont pas anodines pour autant ; et l'Arpinate dénonce la sécheresse absconse typique des représentants du Portique, à de rares exceptions près, comme Caton le Jeune, très capable de « donner à ses idées la parure de l'éloquence » (*Parad. Stoic.* 3 ; voir *Brut.* 118), ou encore Panétius (*Fin.* IV 23, 70). De manière générale, en effet, les traités de rhéoriques stoïciens composés par les premiers successeurs de Zénon, Cléanthe et Chrysippe (originaire de Soles, la ville dont on a tiré, en raison de l'incorrection du grec qu'on y parlait, le terme de 'solécisme'...), sont des lectures tout indiquées pour qui voudrait apprendre à rester muet, comme le remarque cruellement Cicéron (*Fin.* IV 7) après avoir dénoncé les « orateurs » stoïciens, qui donnent l'impression « d'arracher des épines ou de décharner des os » (*Fin.* IV 6). Au-delà de ces considérations esthétiques, Cicéron reproche au Portique le caractère à la fois contre-intuitif et contre-productif de ses options rhétoriques et lexicales.

Contre-intuitif d'abord : cela ressort des considérations évoquées plus haut à propos du nom susceptible de qualifier adéquatement les avantages extérieurs. Des « préférés », par contraste avec les « rejetés » (*ἀποπροηγμένα*, *reiecta* ou *remota* ; *Fin.* III 15 et 52) entendus comme des anti-préférables neutres. Soit, mais « pourquoi ne pas employer plutôt le langage ordinaire ? » Au vrai, la taxonomie du Portique, loin de clarifier les choses, a pour effet de brouiller les pistes, puisque parler d'un 'préféré' « a un sens plus fort » que parler simplement d'un 'bien' et « implique, ce me semble, une comparaison mettant une chose en avant d'autres. Or cela, à mon avis, c'est beaucoup dire » (*Fin.* 72-73). Dont acte.

Or le langage stoïcien, outre qu'il est déroutant, est aussi franchement contre-productif, comme le prouve l'exemple de Denys d'Héraclée. Celui-ci, qu'il ne faut pas confondre avec le tyran homonyme qui fut son aîné d'une vingtaine d'années, avait initialement étudié sous Zénon et embrassé le Stoïcisme ; il affirmait, en conséquence, que la douleur n'est nullement un mal, mais renonça plus tard à sa profession quand une ophtalmie très douloureuse le convainquit de se convertir aux vues d'Épicure et lui valut le sobriquet de 'Transfuge' (*Tusc.* II 60). Pourtant, si, dès le départ, il avait accepté d'appeler la douleur 'un mal', comme faisaient les disciples d'Aristote, jamais il n'eût sacrifié ses convictions sur la valeur suprême de l'honnête pour les troquer contre l'hédonisme du Jardin (*Fin.* V 94). « Voilà ce que c'est que d'avoir un riche vocabulaire », raille Cicéron, « car on est alors à même de dire de toutes sortes de façons ce que tout le monde désigne par un seul mot, 'le mal' » (*Tusc.* II 29-30). Affirmer avec les Stoïciens que la douleur est certes « pénible, fâcheuse, haïssable, contraire à la nature et difficile à supporter », mais refuser avec la dernière énergie de la mettre au nombre des maux, « à supposer que cela ne prête pas à rire, cela ne rend pas le moins du monde plus fort contre la douleur » (*Fin.* IV 52).

Et pourtant. Malgré ses critiques sévères et son peu de goût pour les propos hérissés et sans attraits du Portique, Cicéron ne peut manquer de se

demander parfois si, au bout du compte, les Stoïciens ne sont pas les seuls qui soient dignes véritablement du nom de ‘philosophes’ (*Tusc.* IV 53 ; *Fam.* IX 16.5). Ne disent-ils pas quelque chose de plus que tous les autres en assurant que l’honnête n’est pas seulement un bien, si grand qu’on le voudra, mais le seul bien digne de ce nom ? Nous avons déjà parlé des sentiments contradictoires qu’inspirait à l’Arpinate la conduite de l’irréprochable Rutilius Rufus. Ajoutons ici qu’à l’exemple déplorable de Denys le Transfuge s’oppose, par contraste, celui de Posidonius, philosophe stoïcien de son état, et ami personnel de Cicéron :

Pompée revenait de Syrie et se trouvait à Rhodes. Il voulut entendre Posidonius. Ayant appris que ce philosophe était gravement malade, à la suite d’une violente attaque de rhumatisme [ou de goutte], il tint du moins à lui rendre visite, car Posidonius était fort célèbre. En l’abordant, Pompée le salua, lui adressa ses compliments et exprima le regret de ne pouvoir l’entendre. Alors Posidonius : « Cela dépend de toi », dit-il, « et il ne sera pas dit qu’un aussi grand homme a perdu son temps à venir me voir parce que je ressentais une douleur physique ». De fait, Pompée racontait que Posidonius, couché dans son lit, développa avec une éloquence vigoureuse (...) qu’il n’y a de bon que l’honnête ; et, dans les moments où la douleur lui appliquait, pour ainsi dire, des pointes de feu, Posidonius répéta à plusieurs reprises : « Tu perds ton temps, douleur ; si importune que tu puisses être, tu ne me feras jamais convenir que tu sois un mal » (*Tusc.* II 61)

La perspective concordiste, malgré ses mérites, appelle ainsi des nuances : quelle que soit son obscurité et en dépit de ses défauts, la langue technique des Stoïciens apporte une correction significative à l’enseignement des anciens Platoniciens et des Péripatéticiens : la vertu, pour les Stoïciens, est non le *bien suprême*, que d’autres biens sont susceptibles de parfaire, mais l’*unique bien*. Cette différence, insistons-y, n’est pas cependant de nature à gommer l’accord des uns et des autres quand il s’agit d’affirmer que la vertu « est louable par elle-même, alors que rien n’est louable sans elle » (*Or.* II 343 ; voir *Part. orat.* 71).

Quant à savoir quelle position est la plus fondée en raison, Cicéron hésite entre l’une et l’autre, à l’exclusion de toute autre solution (*Off.* III 33). Le plus souvent, pourtant, le point de vue stoïcien paraît l’emporter à ses yeux, et c’est ainsi, par exemple, qu’il embrasse largement leurs vues dans la cinquième *Tusculane*, en soutenant que le bonheur est tout entier dans la vertu (*Tusc.* V 18) et que Platon lui-même ne dit pas autre chose dans le *Gorgias* (470d) ou dans le *Ménexène* (247e). De même, dans le traité des *Devoirs* qu’il adresse à son fils, l’Arpinate opte pour la doctrine stoïcienne, qu’il juge plus capable qu’aucune autre de parler de l’honnête « avec davantage d’éclat » (*Off.* III 20).

D’où vient alors l’hésitation qui le détourne d’embrasser une fois pour toutes l’éthique stoïcienne ? L’obscurité de la langue n’est pas un obstacle insurmontable, et une rhétorique appropriée – les *Paradoxes des Stoïciens* en fournissent la preuve éclatante – peut fort bien donner aux thèses du Portique la crédibilité que secondait bien mal la rhétorique promue par les

fondateurs. Plus profondément, c'est la cohérence même de leur position que Cicéron ne juge pas pleinement satisfaisante. Souvenons-nous qu'au moment d'évaluer les options philosophiques en présence, Cicéron écartait les Épicuriens, au motif que leur argumentation était essentiellement dépourvue de cohérence.

Arrêtons-nous un instant sur ce point, car nous touchons là un aspect très important de l'analyse, par l'Arpinate, des systèmes philosophiques. Les discours que tiennent les Épicuriens sur la vertu sont très dignes d'approbation, et témoignent de l'excellent naturel de bon nombre de représentants de cette école. Et « nie-t-on », demande Cicéron, « qu'Épicure ait été un homme de bien, un homme bon et humain ? » (*Fin.* II 80) Le problème vient de ce que les Épicuriens ne mesurent pas assez combien les propos estimables qu'ils tiennent sont en réalité incompatibles avec les prémisses hédonistes qu'ils adoptent (*Or.* III 63) ; en revanche, les hédonistes jouisseurs qui se réclament d'Aristippe sont plus cohérents (*Fin.* II 114), mais cette cohérence a un prix, puisqu'elle disqualifie d'entrée de jeu les Cyrénaïques, ainsi que nous l'avons dit. Épicure n'est donc point blâmé pour sa vie, mais pour son manque de pénétration (*Tusc.* III 46) ; et son point de vue est intenable aux yeux de qui se soucie de cohérence intellectuelle, comme le fait remarquer Cicéron à son interlocuteur dans le deuxième livre des *Termes extrêmes* :

Je ne me soucie pas de savoir ce qu'affirme ou nie Épicure ; ce que je recherche, c'est ce que doit dire, pour être conséquent avec lui-même, un homme qui place le souverain bien dans le plaisir (...) Je ne demande pas ce que dit Épicure, mais ce que la logique de son système et de son avis lui permet de dire (*Fin.* II 70 et 84 ; voir *Fin.* II 34 suiv.).

Or ce qui s'applique à Épicure s'applique dans la même mesure aux autres philosophes, dont Cicéron entend sonder la cohérence par-delà les thèses dont ils se font les promoteurs (voir *Leg.* I 54). Forts de ces considérations, nous pouvons revenir à présent à la question des avantages physiques et extérieurs, et à la manière dont il convient de les qualifier. S'il s'agit de biens à proprement parler, comme le veulent les Péripatéticiens, ils ont beau être très inférieurs au bien suprême qu'est l'honnête, ils n'en sont pas moins des éléments constitutifs du bonheur : le sage sera donc plus heureux riche et en bonne santé que pauvre et valétudinaire. Pour être pleinement cohérent avec la logique de ce point de vue, Théophraste a admis que le sage pouvait être malheureux, si, hors la vertu, tout n'était que maux dans sa vie : « On dit qu'aucun philosophe n'a prononcé de mot plus lâche », note Cicéron, « et c'est bien juste, mais je ne vois pas qu'on puisse être plus conséquent » (*Tusc.* V 24-25).

Or l'Arpinate juge inacceptable cette idée que le sage puisse ne pas être heureux (*Tusc.* V 28) ; et il n'est pas le seul : Antiochus d'Ascalon s'est efforcé de contourner la difficulté en proposant une distinction entre la vie « simplement heureuse », que réalise à elle seule la vertu, et la vie « parfaitement heureuse » de celui qui, en plus de la sagesse, jouirait à la fois des

avantages physiques et extérieurs (*Fin.* V 71 et 81). Toutefois, cette échappatoire n'est, pour Cicéron, qu'une parade dialectique sans consistance, un abus de langage : être heureux, c'est comme être innocent, on l'est ou on ne l'est pas (*Tusc.* V 41). Le problème de la position péripatéticienne est donc l'inverse de celle d'Épicure : là où le discours de celui-ci n'est conforme à l'honnête que parce qu'il n'est pas cohérent avec ses prémisses hédonistes, et donc inacceptables, celui des Péripatéticiens repose sur d'excellentes prémisses, mais débouche, en dépit de la distinction d'Antiochus, qui est insuffisante, sur les conséquences inacceptables correctement identifiées par Théophraste.

Tout ceci paraît de nature à renforcer le discours du Portique : le sage est toujours heureux puisque le bonheur repose sur la seule vertu, en dehors de laquelle aucun avantage ne mérite d'être appelé 'un bien' ; et le personnage de Caton a beau jeu, dans ces conditions, de vanter la cohésion des vues de son école (*Fin.* III 74). La cohésion ? Voire, car ce que les coreligionnaires du héros républicain paraissent oublier, c'est que l'homme est composé d'âme et de corps, et que la cohésion qu'ils revendiquent exige, à un moment ou à un autre, de faire fi de ce corps : « Vous laissez tomber le corps », leur fait remarquer Cicéron (*Fin.* IV 26 suiv.), et, à ce titre, votre doctrine se révèle manchote (*Fin.* IV 36 ; V 72). La faiblesse est de taille, mais elle bénéficie d'un soutien fort considérable, puisque cette réduction de l'homme à son âme est tout à fait dans l'esprit de Platon, qui l'énonce avec la plus grande netteté dans le *Premier Alcibiade* (130c), dont on peut certes contester l'authenticité, mais non l'orthodoxie platonicienne.

Partant, Cicéron se voit dans l'impossibilité de trancher une fois pour toutes, ne pouvant se résoudre ni à manquer de cohérence en omettant délibérément un élément du composé humain (comme le font les Stoïciens), ni à admettre que le sage puisse n'être pas heureux (comme cela découle logiquement du point de vue des Péripatéticiens). Toutefois, cette hésitation, dont les termes nuancent son concordisme, ne l'oblitére aucunement : les différences qui séparent, d'un côté, les premiers Platoniciens ainsi que les Péripatéticiens, et, de l'autre, les Stoïciens, pour n'être pas négligeables, ne sont pas non plus décisives, puisque les uns et les autres sauvegardent l'essentiel. De fait, que les avantages du corps et de l'extérieur soient ou non des biens au sens propre, ils sont tout au plus quantité négligeable en regard de l'honnête, bien suprême ou bien unique qui l'emporte sur toute autre considération – et c'est précisément pour cette raison que Cicéron parlait d'une « dispute qui a de l'éclat » entre les deux écoles (*Fin.* II 68).

En renvoyant dos à dos les deux grandes synthèses hellénistiques, Cicéron dénonce finalement les insuffisances du dogmatisme tout en signalant à la fois où le portent ses préférences, et quelles hésitations le retiennent d'embrasser décidément les vues des uns au détriment de celles des autres. Dans l'ordre des convictions, il s'agira d'admettre avant tout que c'est là où ils se rejoignent que les Stoïciens et les Péripatéticiens vont au cœur de leur héritage socratique, car

Socrate répétait qu'il jugeait sa tâche accomplie lorsque ses exhortations avaient suffisamment éveillé, dans l'âme d'un disciple, le désir de connaître et d'embrasser la vertu. Quand on est fermement persuadé que rien ne vaut la satisfaction d'être un homme de bien, on n'a plus, croyait-il, grand-chose à apprendre (*Or.* I 204).

En effet, la discussion subséquente, sans être le moins du monde vaine, est décidément secondaire ; et c'est avec la prudence du sceptique qu'il convient de l'aborder pour ne pas verser dans un dogmatisme qui, loin de servir la cause de l'honnête, la dessert plutôt par son assurance induite autant qu'importune, conformément à ce que nous avons vu à ce sujet dans le premier article.

3. Le plus beau cadeau des dieux

Le scepticisme, rappelons-le, n'épuise nullement le contenu du discours philosophique, mais en garantit la rigueur en se conformant à la mesure qui sied à nos intelligences limitées. En passant au crible les doctrines des différentes écoles, nous formons des convictions dont nous mesurons tant la nécessité que l'impossibilité de les fonder sur des certitudes définitives. Ces différentes convictions façonnent la physionomie de l'éclectisme cicéronien, dans lequel le fonds d'épistémologie sceptique soutient des éléments péripatético-stoïciens débarrassés du cadre dogmatique d'où ils ont été tirés, et réunis dans l'esprit de ce que l'on décrira comme une pensée de la réconciliation – laquelle prend même des proportions tout à fait remarquables dans la cinquième *Tusculane*. Un tel éclectisme, loin de porter la marque d'une pensée faible, s'avère au contraire plus satisfaisant qu'un rigide dogmatisme qui, par manque de souplesse justement, ne peut que se briser en subissant l'épreuve du réel.

La « nouvelle » Académie, redisons-le, ne s'oppose nullement à l'ancienne et il n'y a pas de rupture entre elles (voir *Luc.* 72-74 ; *Ac. post.* I 44), puisque leurs projets ne sont pas envisagés selon le même point de vue : la systématisation doctrinale est le fait de l'ancienne, tandis que la nouvelle consiste avant tout dans la reprise du scepticisme socratique au niveau de l'épistémologie. En se réclamant de l'Académie, Cicéron s'inscrit donc dans une tradition encore bien vivante à son époque, puisque lui-même a étudié, nous l'avons vu, auprès du scolarque Philon. Mais cette profession illustre ne l'est pas aux yeux de tous, et l'Arpinate ne doit pas seulement se défendre comme *homo nouus* (voir la troisième section de notre second article), mais aussi comme philosophe.

Plusieurs catégories d'opposants sont ici en cause : le peuple n'aime guère les philosophes (*Tusc.* II 4) ; d'aucuns les considèrent comme des propres à rien (*Luc.* 5) ; nous avons déjà évoqué, dans le premier article, les critiques hellénophobes contre lesquels Cicéron avait pour ainsi dire pris ses précautions en ne ménageant pas les « petits Grecs » ; d'autres enfin, même parmi les gens instruits, trouvent que la philosophie est une activité suspecte (*Fin.* I 1 ; *Off.* II 7). Ce n'est donc pas sans une certaine audace que Cicéron se

présente comme philosophe (*Mur.* 61 suiv.), à une époque où cette profession constitue clairement « une opinion qui vous nuit dans l'esprit des juges » (*Or.* II 154).

Il y a plus : parmi les philosophes eux-mêmes, certains reprochent à Cicéron son scepticisme, jugé peu compatible avec l'exercice de fonctions publiques importantes (*Luc.* 62). Mais, à dire vrai, de telles gens se méprennent sur le sens de la sceptique, et voilà pourquoi l'Arpinate, nous l'avons vu, est contraint de répéter qu'un abîme sépare le sceptique de l'indifférentiste. Enfin, une dernière critique, qui n'est peut-être pas la moindre, vient de ceux qui ne voient pas l'opportunité de philosopher en latin, quand tout l'héritage de cette discipline est en grec, et quand cette langue est, autant sinon plus que le latin, la langue commune des lettrés romains du temps (*Ac.* I 4-8). Mais sur ce point comme sur les autres, Cicéron tient bon, et nous avons pu voir précédemment avec quelle conviction il défendait la valeur de la langue latine (*Nat. deor.* I 8). Le philosophe latin peut donc assumer sans hésitation le rôle d'*imitator* des illustres représentants de la sagesse grecque, car ce terme ne signifie nullement que l'on imite ou que l'on calque, mais que l'on se fait l'émule et le rival d'un modèle, avec l'espoir, comme cela arrive (voir *Fam.* IX 7.2), que le disciple dépasse le maître.

Plus généralement, l'Arpinate assure que, si la philosophie est décriée, c'est qu'elle est par trop méconnue (*Diu.* II 1 *Nat. deor.* I 7), et que l'on ne sait pas assez quels immenses services elle rend aux hommes : infiniment digne d'honneurs qu'on ne lui accorde pas suffisamment, elle est en vérité la « mère de toutes les connaissances libérales » (*Or.* I 9). Ce rapport qu'entretient la philosophie avec les autres arts est cohérent avec ce que nous avons dit du rejet de la rhétorique aride du Portique (*Or.* I 50) comme de la disqualification de ces maladroites compositions latines d'Épicuriens qui n'avaient pas su se rendre dignes d'un public cultivé (*Fin.* I 7-8). Non que le critère proprement littéraire soit le plus important en matière de philosophie (*Fin.* I 15), mais il a sa valeur ; et c'est autant un tort de négliger l'éloquence pour la solidité du contenu que de consentir au sacrifice inverse. C'était déjà ce dont était convaincu l'Arpinate lorsqu'au temps de sa jeunesse, il notait, dès le début de son traité sur l'*Invention*, cette réflexion qui résume fort bien le service mutuel que se rendent les arts de l'orateur et du philosophe dans la vie publique :

Après mûre réflexion, la sagesse me fait pencher vers l'opinion que la philosophie sans éloquence est insuffisamment utile aux États, mais que l'éloquence sans la philosophie leur est toujours nuisible et ne leur est jamais utile. Si un homme néglige l'étude si honorable de la raison et du devoir pour donner tous ses soins à l'exercice de la parole, c'est un citoyen inutile à lui-même et funeste à sa patrie qui grandit. Mais celui qui s'arme de l'éloquence pour se mettre en état non de battre en brèche les intérêts de sa patrie, mais de combattre pour eux, cet homme-là me semble devoir donner un citoyen très utile et très dévoué à lui-même et à l'État (*Inu.* I 1).

La rhétorique a donc bel et bien besoin de philosophie, tout de même que la philosophie gagne beaucoup à s'exprimer avec éloquence ; et de là le passage en revue simultané des compositions rhétoriques et philosophiques proposé par Cicéron dans la préface au deuxième livre sur *La divination*, ainsi que nous le disions en liminaire de notre premier article.

Il ressort en outre du passage ci-dessus que, contrairement à un préjugé latent selon lequel on ne saurait être orateur et philosophe à la fois, la rhétorique telle que la conçoit Cicéron ne se subordonne pas le moins du monde la philosophie. À l'extrême limite, ce serait même plutôt le contraire (*Orat.* 140 suiv.), et il est clair, en tout état de cause, que, si l'Arpinate n'avait vu, dans la philosophie, qu'une discipline propre à seconder l'éloquence, jamais il n'y aurait consacré tous ses soins à une période de sa vie où, justement, il croyait que, par la faute du tyran, sa carrière d'orateur était bel et bien terminée (*Brut.* 306). L'idéal sera dès lors tel que nous le représente Cicéron dans le dialogue sur *L'orateur*, en soulignant les mérites de celui qui est tout ensemble orateur et philosophe au service du bien commun :

La faiblesse de la parole, chez l'homme qui a des idées, mais est incapable de les développer en paroles, n'est pas plus digne de louanges que la faiblesse des connaissances chez l'autre, qui n'a pas d'idées, mais trouve des mots en abondance ; et s'il fallait choisir, j'aimerais mieux les lumières sans facilité de parole que le bavardage avec la sottise. Mais, si nous cherchons ce qui doit l'emporter sans contredit, la palme serait pour l'orateur doublé d'un homme instruit (*Or.* III 142-143).

L'homme instruit n'est pas nécessairement un expert ou un spécialiste, mais un honnête homme. La culture de celui-ci ne peut toutefois pas se limiter pour autant à un mince vernis ; et Cicéron, tout en se dévouant prioritairement à l'action – le barreau ainsi que la carrière des honneurs qui le conduisit au consulat –, n'a jamais cessé de cultiver la philosophie depuis son plus jeune âge (*Fam.* III 10.7 ; *Brut.* 306 et 315). « Penses-tu », demande-t-il en ce sens dans une lettre, « que je fasse autre chose que vivre avec les lettres ou que je puisse vivre si je ne vivais pas dans le commerce des lettres ? » (*Fam.* IX 26.1). Sans jamais se laisser détourner du service à rendre à l'État, à ses amis et à ses concitoyens, l'Arpinate a ainsi employé tout son loisir à la philosophie (*Arch.* 12-13), et n'a donné l'impression de venir à elle sur le tard que parce qu'il n'a publié des ouvrages sur le sujet qu'à un âge déjà avancé. Mais la philosophie, comme il le dit à plusieurs reprises, est pour lui une amie de longue date, et c'est pour ne pas demeurer oisif quand la tyrannie l'eut réduit à l'inaction qu'il se mit à composer force traités (*Nat. deor.* I 6). Cette tyrannie qu'il dénonce et déplore tant et plus, c'est bien entendu celle de César, qui, après sa victoire sur Pompée et le parti républicain, s'est approprié la *res publica* et a causé la ruine de l'État. Le tyran est donc, une fois encore, l'homme à abattre, puisque, en agissant au mépris du droit naturel, il est « le pire des monstres » (*Rep.* II 48), l'ennemi par excellence du genre humain.

De là aussi la joie éprouvée par Cicéron à l'occasion de ce qu'il appelle, de façon très significative, « le merveilleux festin des ides de mars » (not. *Fam.* X 28.1). Une joie qui cependant tourna court, lorsqu'il se rendit compte qu'on avait abattu le tyran, mais non la tyrannie (*Ad Brut.* II 5.1). Pour comble de malheur, si César était perverti sans doute, mais cependant remarquable et brillant (*5 Phil.* 49), son successeur était infiniment pire (*2 Phil.* 116-117), car Marc Antoine n'était qu'une brute sauvage et malfaisante... Sous la dictature du tyran César, Cicéron trouva plus que jamais refuge dans les lettres (*Fam.* VII 33.2) en attendant le moment opportun pour reprendre la lutte, si celui-ci venait à se présenter. C'est que, nous l'avons vu à propos de la théorie des devoirs dans le précédent article, distinguer l'opportunité des circonstances (εὐκαιρία, *occasio* ; *Off.* I 142) est un élément de la vertu ; et l'Arpinate revint en effet à la politique pour tâcher, vainement mais noblement, d'abattre Marc Antoine et d'en finir avec la tyrannie. Sous la domination de César, il avait cependant choisi de ne pas s'engager dans un combat dont l'issue lui paraissait inévitable ; contraint à la retraite et tirant profit des enseignements de la philosophie, il a cependant voulu continuer à servir ses concitoyens par des œuvres écrites (*Orat.* 18 ; *Tusc.* 121), d'autant que les livres permettent à un homme de s'adresser à ceux qu'il ne pourra pas connaître de son vivant (*Off.* I 156). Du reste, si la philosophie est bonne et profitable en toutes circonstances, elle donne, dans une époque troublée, toute la mesure des services qu'elle peut rendre (not. *Fam.* IV 3.3 ou VI 12.4).

À la crise politique durement ressentie par un citoyen épris d'une République qui, par définition, ne pouvait être que libre, s'en ajouta une autre, plus douloureuse encore parce que plus intime. Au début de l'année 45, pendant que César s'appropriait à entrer en campagne contre la dernière armée républicaine digne de ce nom, Cicéron perdit sa fille, Tullia, qui, à la suite d'un accouchement difficile, mourut brusquement alors même qu'elle paraissait remise. La mort de sa Tulliola, de sa « petite Tullia » adorée (*Fam.* XIV 1.6 pour le diminutif affectueux) lui porta un coup terrible : Cicéron en conçut un chagrin épouvantable. Pendant des semaines, il partait chaque jour s'isoler dans les bois pour pleurer (*Att.* XII 15.1), et il lut sans réconfort tous les ouvrages de consolation sur lesquels il put mettre la main, il en reçut d'autres encore des ses amis, qui lui demandaient instamment de mettre des bornes à sa douleur, de se souvenir qu'il était Cicéron (*Fam.* IV 5.5). Progressivement, il reprit le dessus, et ces malheurs en cascade, ajoutés au loisir que lui imposaient les circonstances politiques (*Off.* III 1-3) – César avait vaincu à Munda, et plus personne ne paraissait en mesure de lui faire obstacle –, le décidèrent à se tourner résolument vers la composition d'ouvrages de philosophie.

Mais ceux-ci étaient d'abord un substitut à l'action inspirée par les principes philosophiques eux-mêmes. C'est que, nous l'avons vu au début du précédent article, la contemplation s'épanouit naturellement dans la pratique, et les hommes d'action formés à l'école de la sagesse l'emportent sur ceux

qu'on nous permettra d'appeler 'des êtres de chair'. Comme le disait en effet l'Arpinate dans sa *République*, composée quelques années plus tôt,

la vertu consiste entièrement dans les applications qu'on en fait. Or la plus haute de ces applications est le gouvernement de la cité et le déploiement par des actes, non en paroles, des mérites que glorifient vos philosophes dans les écoles (*Rep.* I 2).

Ceci rejoint ce que nous disions à propos de la primauté de la justice, et souligne, une nouvelle fois, la nécessité, pour le philosophe, d'être également un homme d'action. Or l'action dans une cité composée d'êtres rationnels passe par l'usage de la parole, et de là l'importance d'être un orateur capable de mettre son verbe au service de ses semblables. Derechef, cela permet de comprendre pourquoi Cicéron, *homo nouus*, a tant insisté sur la valeur exemplaire de ses mérites personnels : avec lui, c'était un civil qui parvenait aux plus hautes fonctions sans rien devoir de son élévation à une carrière militaire, et sans s'autoriser du sang de ses ancêtres pour justifier son accession au premier rang de la cité. Tout concourt, par conséquent, à souligner la grande cohérence et le sérieux des conceptions philosophiques de l'Arpinate, pour qui le véritable ami de la sagesse est celui qui fonde en raison le service qu'il rend à la communauté humaine. Et cet idéal est placé sous le signe de la conciliation entre l'action et la parole, au service d'un projet de concorde et de justice ; voilà pourquoi, renvoyant implicitement à son maître Platon, Cicéron peut présenter la philosophie comme ce qu'il a « aimé plus que tout au monde au cours de [sa] vie, et le plus beau présent que les dieux aient fait à la race des hommes » (*Fam.* XV 4.16 ; voir *Tusc.* I 64 et Platon, *Tim.* 47a-b).

Ce présent, nous pensons l'avoir suffisamment établi à travers l'ensemble de nos trois études, Cicéron s'en est montré le digne dépositaire en le cultivant à la fois dans ses pensées et, avec plus ou moins de constance, dans ses actes. Puisse donc cet éloge adressé en conclusion à la philosophie servir la cause de celle-ci auprès de tous, et achever de les persuader que, s'ils décident de cheminer en compagnie de Cicéron sur la voie qu'elle nous montre, ils pourront, avec autant de prudence que de conviction, travailler à la réalisation toujours plus grande de notre commune humanité.

Annexe : éléments bibliographiques en langue française

Les œuvres de Cicéron sont, pour la plupart, publiées dans la série bilingue (latin-français) de la « Collection des Universités de France » par l'Association Guillaume Budé, qui propose tous les discours (20 tomes), une partie notable des œuvres philosophiques et rhétoriques (19 tomes), la correspondance (11 tomes), et les fragments poétiques accompagnés de la traduction latine des *Phénomènes* d'Aratos (1 tome).

Outre l'*Hortensius*, qui exerça une influence décisive sur le jeune Augustin, et dont les fragments qui subsistent ont été édités et traduits notamment par M. Ruch (1958), trois œuvres philosophiques importantes manquent dans cette prestigieuse collection : les *Académiques*, *La divination* et *La*

nature des dieux. Pour ce dernier dialogue, on consultera la traduction de C. Auvray-Assayas dans la collection « La roue à livres » des Belles Lettres (2002, sans texte latin). *La divination* est parue chez GF-Flammarion dans une édition bilingue due à J. Kany-Turpin (2004) ; et il en va de même pour les *Académiques*, publiées tout dernièrement (septembre 2010) par le même traducteur.

Par quelles œuvres le lecteur désireux de découvrir la philosophie de Cicéron doit-il commencer ? Cela dépend : les *Académiques* sont tout indiquées pour l'épistémologie ; pour le reste, on pourra privilégier les *Tusculanes* (comment lutter contre la crainte de la mort ? contre la douleur ? contre les passions en général, et le chagrin en particulier ? où se trouve le vrai bonheur de l'homme ?) et le traité des *Devoirs* (la vie selon la vertu et la primauté absolue de l'honnête sur toute autre considération). Bien qu'ils aient une portée plus restreinte, les deux dialogues *Caton l'Ancien* et *Lélius* portent, respectivement, sur la vieillesse et l'amitié, et constituent également d'excellentes lectures.

La collection des « Classiques en poche », aux Belles Lettres, propose ces deux derniers titres dans une édition bilingue peu onéreuse. Pour les *Devoirs*, nous espérons publier bientôt notre propre traduction dans une collection pratiquant des prix démocratiques ; quant aux *Tusculanes*, une traduction seule en trois volumes (intitulés *Devant la mort*, *Devant la souffrance* et *Le bonheur*) est sortie de presse il y a quelques années aux éditions Arléa. Le prestigieuse collection de « La Pléiade », aux éditions Gallimard, avait publié en son temps un volume intitulé *Les Stoïciens* (1962), qu'É. Bréhier n'avait pu terminer entièrement avant sa mort ; ce précieux ouvrage a été réédité en deux volumes accessibles à toutes les bourses dans la collection « Tel » : le premier (1997) comporte plusieurs œuvres de Cicéron, dont la partie principale des *Académiques*, le troisième livre des *Termes extrêmes*, une partie des *Tusculanes* et de *La nature des dieux*, ainsi que *Le destin* et *Les devoirs* au complet.

La littérature secondaire est immense ; assurément elle ne peut jamais remplacer – et c'est heureux – la lecture des œuvres de Cicéron lui-même, mais donnons cependant quelques indications au lecteur curieux de s'engager dans ce vaste champ d'études. En matière d'épistémologie, la grande référence est le monumental *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et la philosophie cicéronienne* (1992) de C. Lévy. L'ouvrage, par ses dimensions et l'ampleur de son propos, risque de décourager le néophyte, mais il est remarquable à tous égards. S'il est permis de mentionner ici un ouvrage en langue anglaise, signalons une excellente présentation de la question du scepticisme de l'Académie en général, et de Cicéron en particulier, publiée par Ch. Brittain en introduction à sa traduction des *Académiques* (sous le titre *On Academic Scepticism*, 2006).

Comme études introductives, nous pouvons signaler le *Cicéron* (2006), dû à C. Auvray-Assayas publié dans la collection des « Figures du savoir » aux Belles Lettres : l'ouvrage est accessible et soigné, mais un peu sommai-

re. Plus substantielle, une introduction générale à la pensée de Cicéron, abondamment illustrée par des textes, a été publiée par Ph. Muller sous le titre *Cicéron, un philosophe pour notre temps* (1990) ; c'est un ouvrage assez personnel, mais intéressant. Ajoutons un bref *Cicéron. L'avocat et la République* par P.-F. Mounier, qui, tout en se focalisant sur quelques aspects limités de la pensée cicéronienne, propose une approche introductive qui n'est pas sans mérites.

Malgré ses excès, l'étude que J. Boes consacre à *La philosophie et l'action dans la correspondance de Cicéron* (1992) est un plaidoyer vibrant en faveur de la portée philosophique et du beau témoignage rendu par cette œuvre à la personnalité de Cicéron ; il s'oppose ainsi du tout au tout à un ouvrage de sinistre mémoire jadis commis par J. Carcopino.

Parmi les principaux érudits de langue française qui ont publié d'importants travaux sur la pensée de Cicéron, on doit au moins citer M. Boyancé, A. Michel et C. Lévy, dont nous parlions ci-dessus. Le premier est parfois un peu daté, mais ses principaux articles ont été utilement réunis dans un volume intitulé *Études sur l'humanisme cicéronien* (1970) ; le dernier est excellent, mais il est souvent plus difficile d'accès. Quant au second, outre son ouvrage célèbre sur *Les rapports de la rhétorique et de la philosophie dans l'œuvre de Cicéron* (1960), il a publié sur cet auteur une foule d'articles, parmi lesquels il faut renvoyer en particulier à son étude « Rhétorique et philosophie dans les traités de Cicéron » publiée dans le tome I.3 de la série impressionnante *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* (1973). M. Testard et d'autres encore devraient au moins être mentionnés, mais parler ici de tous ceux qui le méritent risquerait de faire mentir le titre de « repères » que nous souhaitons conserver à cette annexe.

De manière plus générale, pour la vie de l'Arpinate, la référence est incontestablement le *Cicéron* de P. Grimal, publié chez Fayard (1986). Deux ans plus tôt, le même auteur avait publié, sous le même titre, une excellente petite synthèse sur le sujet dans la collection « Que sais-je ? » aux Presses Universitaires de France (2^{ème} édition corrigée en 1993). Dans la mesure où la pensée de l'Arpinate doit être conçue comme support d'une pratique guidée par les préceptes de la philosophie, c'est peut-être vers cet ouvrage, où le rôle agissant de Cicéron au service de la République est bien mis en évidence, que le lecteur pourra se tourner afin d'aborder l'homme et son œuvre. Restons-en là, car, pour débiter, « tout cela est peut-être déjà plus long qu'il n'eût été nécessaire » (*Fam.* VI 1.7).

[Retour à la page d'accueil](#)